UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÁRABES E JUDAICOS

MARINA DIEL DE ARAUJO

A Imaginação no Livro da Alma de Ibn Sinã

São Paulo

2018

MARINA DIEL DE ARAUJO

A Imaginação no *Livro da Alma* de Ibn Sinã

Versão original

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

Programa de pós-graduação em Estudos Árabes e Judaicos

Orientador: Prof. Dr. Miguel Attie Filho

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

de Araujo, Marina Diel

d658i

A Imaginação no Livro da Alma de Ibn Sinā / Marina Diel de Araujo ; orientador Miguel Attie Filho. - São Paulo, 2018.
107 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. FILOSOFIA ÁRABE. 2. EPISTEMOLOGIA. 3. IMAGINAÇÃO.
I. Filho, Miguel Attie, orient. II. Título.

ARAUJO, Marina Diel. A Imaginação no *Livro da Alma* de Ibn Sinã. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestre em Letras, junto ao Programa de pós-graduação em Estudos árabes e Judaicos do Departamento de Letras Orientais.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr (ª): _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. (ª): _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. (ª): _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

**Agradeço a Miguel Attie Filho, por me mostrar que o caminho
do conhecimento conduz de volta a quem sempre fui, e aos
professores João Carlos Barbosa e Osvaldo Pessoa, pela leitura
dedicada,
e dedico esse trabalho à minha mãe, por me ensinar a
sensibilidade,
ao meu pai, por me levar ao estudo da astrologia,
ao meu irmão, por nos lembrar do espírito,
à minha irmã, pela doçura e apoio,
às avós Helena e Verônica, pelas flores do quintal e dos
caminhos,
e aos amigos, pelo caminhar juntos.**

RESUMO

ARAUJO, Marina Diel. **A Imaginação no *Livro da Alma* de Ibn Sinā**. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestre em Letras, junto ao Programa de pós-graduação em Estudos árabes e Judaicos do Departamento de Letras Orientais.

O presente trabalho tem como objetivo investigar a importância da potência da imaginação no *Livro da Alma* de Ibn Sinā, filósofo e médico persa que escreveu suas obras em língua árabe no séc. XI d.C. Nessa obra Ibn Sinā aborda seu entendimento da alma humana e de sua relação com o mundo, compreendendo-a como dotada do que ele nomeou de sentidos internos, potências da alma que completam a percepção. Dentre essas potências, a imaginação se destaca por ser capaz de uma conexão com o “mundo invisível”, através da qual ela recebe a impressão de formas presentes nas imaginações das esferas celestes. Se trata de uma visão cosmológica na qual a alma humana está integrada a um cosmos de onde deriva suas potências e, por isso, é capaz de conexões com formas de vida que independem de corpos. Graças a essas conexões a imaginação humana pode produzir sonhos que contém presságios e ser capaz de realizar a profecia. Assim, fenômenos aparentemente sobrenaturais ganham uma explicação anímica: sonhar com o futuro e realizar a profecia são possibilidades explicáveis pela própria estrutura da alma humana que são os sentidos internos. O léxico utilizado por Ibn Sinā para pensar a potência da imaginação está ligado a um tipo de pensamento que se relaciona com as imagens: tais imagens são símiles das coisas sensíveis impressos na matéria onde a imaginação inere, o cérebro. Por isso, o elemento corporal não é excluído de suas reflexões; pelo contrário, o tipo de imaginação está diretamente relacionado com a constituição física (compleição) do indivíduo que imagina. Assim, a prática médica de Ibn Sinā pode ser vista na sua análise das potências humanas, posto que o *Livro da Alma* é permeado por uma reflexão sobre o papel do corpo no desempenho das potências. A presente dissertação é portanto fruto de leitura e análise do *Livro da Alma*, especialmente das partes descritas sobre a imaginação, as quais se concentram no Capítulo 4, que trata dos sentidos internos.

Palavras-chave: Filosofia árabe. *Falsafa*. Imaginação. Epistemologia. Sonhos. Profecia.

ABSTRACT

ARAUJO, Marina Diel. **The imagination in the *Book of Soul* by Ibn Sinā.**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestre em Letras, junto ao Programa de pós-graduação em Estudos árabes e Judaicos do Departamento de Letras Orientais.

The present thesis aims to investigate the importance of the role of imagination in the *Book of Soul* by Ibn Sinā, Persian philosopher and doctor who wrote his works in Arabic in the XI century A.D. In this book Ibn Sinā approaches his understanding of the human soul and its relation to the world comprehending it as an assemble of what he called “internal senses”, soul potentialities which fulfill the perception. Among these potentialities, the imagination stands out for being capable of creating a connection to the “invisible world”, through which it receives the impressions of shapes present in celestial spheres. Its about a cosmological view in which the human soul is connected to a cosmos from where it derives its potentialities and, therefore, enables connections to forms of life that are independent from bodies. Due to these connections, the human imagination is able to produce dreams that contain presages and it also receives the prophecy. Hence, phenomena that seem supernatural gain a soul definition: the internal senses explain the possibility of the human soul to dream about the future and receive the prophecy. The imagination vocabulary used by Ibn Sinā is related to a kind of thought that derives from the images: such images are impressions of similes of the sensible things, that are impressed in the brain, where imagination is allocated. In that sense, the philosopher considers the body in his thoughts, and hence the type of imagination a person has is associated with his physical constitution. Thus, Ibn Sinā’s medical practice is seen in his analyses of the human potentialities, once the *Book of Soul* is permeated by a reflection about the body in the potentialities performance. The present thesis is, then, the fruit of the reading and analysis of the *Book of Soul*, specially from the Chapter 4 where the imagination is mainly described.

Keywords: Arabic Philosophy. *Falsafa*. Imagination. Epistemology. Dreams. Prophecy.

“O homem não tem por herança mais que a imaginação; ninguém vê as coisas como elas realmente são. Àquele que te pergunta: ‘o que eu farei?’, responde: ‘não faças como sempre tens feito; não ajas como tens agido até agora.’ ATTAR, 2011—A Linguagem dos pássaros - ‘A chave perdida’.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Capítulo 1: A doutrina da alma em Ibn Sīnā	
1.1. A doutrina da alma no Livro da Alma	38
1.2. A alma no cosmos aviceniano: a ordem do retorno	49
1.3. A alma com o corpo: a ordem da natureza	62
2. Capítulo 2: A Imaginação no <i>Livro da Alma</i>	
2.1. A imaginação e os sensíveis	68
2.2. A imaginação e o intelecto	80
2.3. Profecia	88
2.4. A interpretação dos sonhos	91
3. Considerações Finais	103
4. Bibliografia	104

1. Introdução¹

“A imaginação inventa mais que coisas e dramas; inventa vida nova, inventa mente nova; abre olhos que têm novos tipos de visão. Verá se tiver ‘visões’. Terá visões se se educar com devaneios antes de educar-se com experiências, se as experiências vierem depois como provas de seus devaneios.” BACHELARD, 1989—A Água e os Sonhos.

O *Livro da Alma* foi escrito no século XI, entre 1020 e 1030 da era cristã, por Ibn Sīnā, filósofo e médico persa que tinha por volta de 50 anos quando concluiu a obra. O século X, quando Ibn Sīnā nasceu, é considerado pelos historiadores do mundo árabe como o período de apogeu do império árabo-islâmico, marcado pela “intersecção de várias culturas sob a égide da religião trazida pelos árabes”². Este período é conhecido como a época de ouro da filosofia árabe pois os pensamentos de diversos povos e línguas viviam um momento de trocas mútuas, em uma realidade política e social permeada pela incorporação das práticas e conhecimentos filosóficos acumulados tanto na Grécia Antiga e preservados pelo império bizantino, quanto vindos da Índia, e dos povos hebreus, turcos, persas, chineses e possivelmente de ainda outras culturas e povos. A região em que Ibn Sīnā nasceu, situada entre a Índia e Arábia, foi invadida pelo expansivo exército muçulmano entre os séculos VII e VIII, contudo, na época de Ibn Sīnā não apenas muçulmanos habitavam a região, mas também budistas, cristãos, hebreus e zoroastristas³, culturas que conviviam e trocavam

1A seção “Introdução” tem como objetivo apresentar o propósito do trabalho e situar seu objeto dentro do contexto da *Falsafa*, a filosofia árabe. O Capítulo 1, “A doutrina da alma em Ibn Sīnā” situa a questão da alma no interior da obra de Ibn Sīnā e a originalidade de sua doutrina, especificamente no *Livro da Alma*, como é apresentado na primeira seção do capítulo. A segunda seção desse capítulo, “A alma no cosmos aviceniano: a ordem do retorno”, trata do lugar da alma no interior do cosmos postulado por Ibn Sīnā. Essa seção aborda também o papel da imaginação como ponte entre a alma humana e o cosmos no qual ela existe. A terceira seção do capítulo, “A alma com o corpo: a ordem da natureza”, contempla as passagens do *Livro da Alma* em que é descrita a relação das almas humanas com os corpos, mostrando como, para Ibn Sīnā, a união da alma com o corpo é responsável pela individuação das almas e origina nelas os sentidos internos. Nessa seção está presente a teoria médica de Ibn Sīnā, que buscou tratar da cura do corpo a partir do conhecimento sobre a alma, sem com isso excluir o elemento corporal da investigação sobre a natureza das almas, de modo que os mesmos princípios que regem os elementos materiais podem ser vistos na organização dos sentidos internos, que inerem no cérebro. O segundo capítulo, “A Imaginação no *Livro da Alma*”, visa tratar das ações da imaginação divididas nas seções “A imaginação e os sensíveis”, que trata de como essa potência se divide em duas para realizar ações distintas de fixação e combinação de imagens; “A Imaginação e o intelecto”, que apresenta a relação da faculdade intelectual com a imaginação; “Profecia”, que trata da produção da profecia por um tipo de conexão imaginativa; e “A interpretação dos sonhos”, que trata da ação de produção de sonhos pela imaginação e de sua ação de interpretação dos sonhos e reminiscência. As duas últimas seções apontam caminhos possíveis de continuidade da pesquisa.

O Capítulo 4 do *Livro da Alma* é onde a potência da imaginação é o foco da análise de Ibn Sīnā, de modo que sua leitura atenta e detalhada é a principal fonte para a pesquisa. Também são fontes bibliográficas as leituras feitas pelos intérpretes de Ibn Sīnā, nos problemas que se apresentarem.

2ATTIE FILHO, Miguel, *Falsafa: A filosofia entre os árabes*, São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 122.

3 Segundo Leen E. Goodman, a fé islâmica se propagou no seguinte ritmo: em 750, estima-se que apenas 1,8% da população total de Nishapur, uma cidade importante da região de Khorassan, onde Ibn Sīnā nasceu, era de muçulmanos.

constantemente, de modo que ao se definir o *Livro da Alma* e a produção filosófica de Ibn Sīnā como filosofia árabe é preciso ter em vista que o mundo árabe foi, à sua época, um caldeirão de culturas e credos em debate e em disputa, somado à assimilação de saberes de outros territórios e outros períodos, principalmente graças ao movimento de tradução das obras gregas para o árabe durante o Califado Abássida.

A vontade dos filósofos árabes em abarcar todos os saberes que povoavam seu território se pode notar no próprio esforço de Ibn Sīnā na escrita da obra que abarca o *Livro da Alma*. Este último é parte da *Al-Shifā* (A Cura), obra que é dividida em 4 tomos: Lógica, Matemática, Ciências Naturais e Ciência Divina. A sexta parte do tomo dedicado às Ciências Naturais é o livro da Física, e ele contém os estudos sobre a alma, razão pela qual o *Livro da Alma* ficou conhecido no Ocidente latino como *Sextus de Naturalibus*. A ordem dos livros da Física coloca o *Livro da Alma* como o tratado que inaugura os estudos da vida dentro da *Al-Shifā*: antes do *Livro da Alma* vem o livro *Dos Meteoros* e após o *Livro da Alma* segue-se o *Das Plantas* e o *Dos Animais*⁴. Assim, após o *Livro da Alma*, seguem-se estudos sobre tudo aquilo que possui alma, por isso a estrutura da *Al-Shifā* apresenta divisões de hierarquia entre os temas, de forma que cada parte exige que se saiba sobre o tema anteriormente tratado, modo de organização do conhecimento que foi herdado da filosofia de Aristóteles.

Ibn Sīnā escreveu suas obras durante o califado Abássida, o mesmo poder que iniciou o movimento de traduções das obras gregas que estavam em Bizâncio para a língua árabe, através do incentivo aos tradutores da Casa da Sabedoria. Há diversas teorias sobre as razões pelas quais Al-Mamūn e os califas abássidas que o sucederam decidiram organizar e patrocinar missões de tradução de obras filosóficas gregas, especialmente as de Aristóteles. Segundo Alain de Libera em *A Filosofia Medieval*, os árabes tinham uma ideia de “herança humana”, algo que os levou a buscar

Na primeira metade do século IX chegou a quase 50% e no final do século, por volta do nascimento de Ibn Sīnā (980, final do século), já era de 80%. Essa expansão não foi sem embates, pois muitas cidades resistiam, cultivando a religião de Zoroastro e mantendo os templos dedicados ao culto do fogo. Goodman explica que a conversão ao Islã tinha razões para além do dado da fé, sendo também muitas vezes uma maneira de manter uma posição social ou econômica ou um expediente para sobreviver. (Cf. GOODMAN, L.E; *L'Universo di Avicenna*, Genova: ECIG, 1992, capítulo “La vita, l'epoca, le opere”).

4A ordem completa da *Al-Shifā* é: primeiro o Tomo da Lógica, que contém nove tratados, a seguir o Tomo da Física, cujos tratados são oito: O Céu o mundo, Da geração e da corrupção, Das ações e das paixões, Dos meteoros, O Livro da Alma, Das Plantas, Dos animais. Após o Tomo da Física, segue o Tomo das Matemáticas, com quatro tratados: Geometria, Aritmética, Música e Astronomia. A Metafísica ou Ciência Divina é o último dos quatro tomos e se divide em dez livros, sendo que o primeiro começa por definir o sujeito da “Filosofia Primeira” ou Metafísica, definindo-o como “o que é separado da matéria segundo sua subsistência e definição”. No tomo da Metafísica estão elencados temas como a conciliação entre a necessidade e a contingência dos existentes, a natureza do existente e as ações que tem lugar a partir das almas celestes – esse último será importante para a análise da imaginação, de maneira que os livros IX e X da Metafísica são fontes que completam certas análises começadas no Livro da Alma – inclusive Ibn Sīnā frequentemente refere-se a esta última parte da Metafísica em algumas passagens do Livro da Alma, recomendando àqueles que desejem mais informações sobre o que está exposto que recorram ao livro da Ciência Divina. (Cf. AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā*, Tome I; ‘Histoire de l'édition du texte arabe de la Métaphysique’, Paris: Vrin, 1978, traduzido por G. Anawati).

o conhecimento sem restrições de fronteiras quanto à língua, cultura e outras diferenças. Essa noção sustentou o projeto abássida de construir em língua árabe uma marca intelectual que fosse seu legado, o legado de uma civilização que unificou distintos povos sob um mesmo idioma através de uma religião revelada. Mas era preciso sustentar esse projeto sob bases filosóficas, não apenas teológicas ou jurídicas. Por isso o califado Abássida apoiou o *mutalizismo* — a teologia islâmica— antes de incentivar a produção de filosofias, as quais, por sua vez, uniram a base cosmológica árabe e persa aos conceitos da metafísica aristotélica. Com o incentivo à produção dessas novas filosofias o Califa mostrava sua não submissão às escolas de jurisprudência (*fiqh*, o direito muçulmano) que especulavam, afinal, sobre os limites do poder do governante e quais seriam seus deveres para com a *umma*, a comunidade muçulmana. Assim, o projeto de traduções é também um projeto de poder do califado, pois instaura a filosofia grega como mito de origem da filosofia árabe e assim a marca com o prestígio que a filosofia grega já lograva à época. Mas a filosofia grega não fornece os objetos de especulação aos filósofos árabes e sim seu método de investigação. Através desse método de análise racional, os dados do imaginário árabe e que derivam dos fenômenos de seu tecido social, como a magia, ganham explicações lógicas. A lógica da magia, por exemplo, é explicada por Al Kindī⁵, quando ele afirma que

Tudo que há na terra, seja substância ou acidente, emite raios à semelhança dos astros. A grande diversidade das coisas deste mundo provém inteiramente desse choque de raios. Toda a ação das estrelas efetua-se por intermédio dos raios. Nem a voz humana deixa de produzir raios que, como todas as outras coisas reais, age por seu intermédio no mundo dos quatro elementos.⁶

A emissão de raios por tudo que existe é uma explicação física para a influência dos astros sobre os acontecimentos da vida, e serviu também, na idade média latina, para defender logicamente a possibilidade de encantamento pela palavra, graças à produção de raios pela voz humana. Assim, a investigação dos filósofos árabes foi à maneira dos filósofos gregos pois buscou em fenômenos físicos múltiplos uma unidade que os explicasse simultaneamente. A passagem de Al- Kindī representa, assim, uma especulação que investiga a relação do uno com o múltiplo.

Os árabes assimilaram filosofias de culturas e idiomas diferentes, de civilizações e religiões diversas. Interessavam-lhes, contudo, certos conhecimentos específicos, como o

⁵O “filósofo dos árabes”, como ficou conhecido, nasceu em 800 e foi protegido pelo califa Al-Mamūn. Escreveu nos primórdios do período de traduções incentivado pelo califado abássida. Sua ideia da História expressa o projeto do califado: acreditava que a verdade deveria ser buscada onde ela estivesse, mesmo em filósofos que falem outra língua e de outros tempos: que essa verdade fosse adaptada ao seu tempo e traduzida para o árabe.

⁶ In *De radiis stellatis*, citado por Alain de Libera em *A Filosofia Medieval*, Edições Loyola, São Paulo: 1998.

conhecimento astronômico por exemplo. O tratado astronômico do filósofo romano Ptolomeu foi traduzido em uma época quase simultânea à tradução do *Siddhānta*, tratado astronômico indiano. A astronomia se associava aos conhecimentos astrológicos, estes firmemente costurados à urdidura social da época, o que se verifica pela importância da consulta do Califa com seu astrólogo antes da tomada de qualquer decisão política. A ciência da Astrologia participa do imaginário árabe, do mesmo modo que participava a ciência da interpretação dos sonhos. Essas ciências são organizadas por Ibn Sinā como parte do conjunto das ciências, nomeada de *Epístola sobre as divisões das ciências intelectuais*⁷, à maneira sistematizadora como Aristóteles organizou o conhecimento. O método de Aristóteles assimilado pelos filósofos árabes consistia em dividir os temas investigados para fins de análise e classificação, assim, o Conhecimento (*Episteme* em grego e *Ilm* em árabe) consiste em um todo orgânico composto por diversas partes que podem ser “separadas” para estudo, embora remetam todas a um mesmo conjunto.

O historiador da filosofia Alain de Libera nomeou de *Translatio studiorum* o movimento de transmissão, recepção e assimilação de ideias filosóficas entre territórios e tempos históricos distintos, do qual a Casa da Sabedoria foi um expoente. Esse termo já era utilizado no medievo latino, aparecendo como *translatio studii* na obra *Compendiloquium* de Juan de Galles, na

7 Inventário das ciências feito por Ibn Sinā que espelha a dupla relação da alma com os princípios superiores, em função de seu princípio imaterial perfectivo, o intelecto, e com os inferiores, em função de sua união com o corpo: “Assim, é como se nossa alma tivesse duas faces. Uma face voltada para o corpo – sendo necessário que essa face não seja, de modo algum, receptiva à influência do gênero que está implicado na natureza do corpo. E uma face voltada para os princípios supremos – sendo necessário que essa face seja continuamente receptiva ao que provém de lá, e à sua influência. Desse modo, do aspecto inferior nasce a moral e do aspecto superior nascem as ciências.” (*Livro da Alma*, Capítulo 1, Seção 5: Enumeração das faculdades da alma à guisa de classificação. Parágrafo 18). A palavra “inventário” parece adequada para descrever essa obra por duas razões: num inventário, qualquer item pode ser retomado do todo para que seja contemplado, estudado, etc, e também porque Ibn Sinā não apenas classifica as ciências que foram recebidas dos gregos, como soma à classificação as práticas de sua época, incluindo as práticas mágicas, a interpretação dos sonhos, a ciência dos talimãs, etc. Assim, ele não ignorou os saberes que faziam parte da trama de seu contexto, mas agregou-os aos saberes sistematizados pelos gregos. Essa compilação buscou espelhar a dupla relação da alma com o corpo e os princípios superiores, diferenciando os saberes segundo as orientações da alma humana.

Da face da alma voltada para o aspecto inferior, nascem as ciências práticas, voltadas para a realização de ações, como a Ética e a Política. Da face da alma voltada para o lado superior se originam as ciências teóricas, que não objetivam a realização de alguma ação, mas antes a aquisição de conhecimentos que independem da existência humana e que por isso aperfeiçoam a alma pela atualização das potências intelectuais. A ordem a qual o inventário das ciências obedece é a ordem da própria alma humana, que por sua vez obedece à ordem metafísica do Cosmos. Essa ordem segue Aristóteles quanto a forma da coisa ter maior realidade que sua matéria, por isso a ciência que ocupa o grau máximo é a mais imaterial de todas, a Metafísica. Assim, nesse inventário, há uma hierarquia de graus das ciências: a mais teórica é superior, mas as mais práticas, as ciências ligadas à nossa vida em sociedade, dependem do conhecimento da ciência superior, pois só através desse conhecimento é que se pode efetivar a vida política de acordo com o Existencialmente Necessário. A política, para Ibn Sinā, é a efetivação, no nível da vida social, do conhecimento teórico superior.

A Física, onde se encontram os estudos da alma, é uma das ciências teóricas, de nível inferior, a Matemática é a intermediária, e a Ciência Divina é a superior. A Física possui seus ramos e subdivisões, sendo que nas subdivisões aparecem as artes mágicas: talismans, teurgia, alquimia e oniromancia, práticas impregnadas na estrutura social da época de Ibn Sinā e que ele se esforça em diferenciar da revelação profética, atribuindo à magia e a profecia estatutos diferentes, de acordo com a potência da alma para modificar as realidades materiais, mais intensa no profeta, como veremos. (Cf. o artigo de Miguel Attie Filho, “Indicações a respeito da divisão das ciências em Ibn Sinā [Avicena]”, publicado na Revista de Estudos Orientais do DLO/FFLCH, v.06, p 31-37, 2008 e a tradução da Epístola por Rabia Mimoun, em *Études sur Avicenne*, Paris: Les Belles Lettres, 1984, pp. 143-151).

qual é dito que a história do *translatio* remonta ao tempo de Abraão, que teria levado o *quadrivium* ao Egito, onde seus conhecimentos foram aprendidos por Platão e Pitágoras e depois chegariam à Roma de Cícero e Virgílio.⁸ Assim, parece que os filósofos e historiadores latinos do final da Idade Média europeia conheciam o movimento de traduções e transmissão dos conhecimentos dos quais eram herdeiros, embora tenham buscado apagar a passagem do conhecimento pelas terras árabes. Em Toledo, a partir de 1217, a tradução para o latim dos textos gregos vertidos ao árabe passa a ser uma empreitada organizada. Passado o período de traduções do *corpus* greco-árabe para o latim, buscou-se, a partir do séc. XIV no Ocidente latino, instituir um mito de origem cristão para o movimento de *translatio* ao qual os medievais acreditavam pertencer, daí a filiação à Abraão, patriarca cristão. Para estes pensadores do final da Idade Média, ideias como o movimento autônomo das esferas celestes eram invenções árabes que comprometiam a tentativa dos medievais latinos cristãos de recuperar um saber grego “puro” e passível de conciliação com a teologia cristã à época. Assim, na História do pensamento tal como narrada através da ideia de *translatio* nos sécs. XIV e XV, contou-se que os árabes teriam gerado volumes excessivos de pura erudição e ornamentação retórica, que contribuíram para a ascensão do movimento que se queria substituir na época, acusado de inócuo e redundante: a escolástica. Os medievais desse período queriam ruir a ordem posta pela organização escolástica do conhecimento e propunham assim uma história particular de *translatio* que remontasse à cultura grega ateniense sem passar pela contribuição e transmissão árabes, como que na tentativa de recuperação desse suposto saber grego “puro”, o que nunca existiu, visto que os textos gregos em sua maioria chegaram ao Ocidente Latino via árabes; as traduções eram já interpretações árabes das obras gregas. Esse período de desprestígio da produção filosófica árabe coincide com a decadência da Idade Média latina, o período de queda do movimento de *translatio*.

Recuperado por Alain de Libera, o conceito de *translatio studiorum* explica como foi possível uma filosofia árabe de origem grega, demonstrando que a origem grega não deve ser entendida como uma “essência” da *Falsafa* mas que mesmo a filosofia grega que chegou aos árabes é produto de viagens, trocas e intercâmbios de ideias entre numerosos povos. Ao estudar a Filosofia Medieval, Alain de Libera nota que “dois contemporâneos não habitam, necessariamente, o mesmo tempo” e que o historiador que se aventura a pesquisar a filosofia medieval deve partir da existência da pluralidade: “pluralidade de culturas, de religiões, de línguas, de centros de estudo e de produção dos saberes” (DE LIBERA, 2011, p.8). Embora a Bagdad do século III da Hégira seja simultânea à chamada Idade Média do século XI no Ocidente cristão, essas duas localidades existem em

⁸ “Translatio Studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media”, de F. León Florido, publicado em “Revista General de Información y Documentación”, 51 2005, vol. 15 núm. 2, 51-77.

organizações em tudo distintas, partem mesmo de marcações de tempo diferentes, não compartilham sequer o mesmo calendário. É um desafio estudar uma filosofia produzida a partir de um olhar para o mundo em tudo diferente do nosso; o *Livro da Alma* foi escrito por um filósofo persa herdeiro da filosofia grega, imerso num contexto em que os sonhos, presságios, transe e possibilidades de Revelação divina através da palavra de um homem são temas de especulação filosófica e permeiam o imaginário. De Libera atribui esses fenômenos a um contexto sociorreligioso herdado do neoplatonismo e prolongado pela filosofia produzida em Bizâncio. No entanto, estes são também fenômenos marcantes da cultura árabe; a ciência da Astrologia, por exemplo, era essencial a tal ponto que cada Califa se consultava com seu astrólogo oficial antes da tomada de qualquer decisão política, como já mencionado. Também as ciências dos Talimãs e da Alquimia aparecem listadas na *Epístola sobre as divisões das ciências intelectuais* de Ibn Sinã. Assim, a *Falsafa* não é filosofia grega escrita em árabe. Embora tenha inspiração grega, a especulação metafísica no mundo árabe caminha lado a lado com reflexões sobre fenômenos do contexto árabe e islâmico.⁹ Por isso as potências humanas, no *Livro da Alma*, também devem dar conta de explicar fenômenos associados à previsão, como os sonhos que contém mensagens sobre o futuro. A *Falsafa*, palavra que translitera Filosofia para o árabe, diz respeito portanto a uma certa identidade linguística, cultural, social e religiosa. Esse conjunto é árabe e islâmico, pertence ao séc. III da Hégira e não ao séc. XI do Ocidente latino, ainda que os tempos sejam contemporâneos.

No entanto, ao se estudar a filosofia medieval muita ênfase tem sido dada às trevas europeias e pouca à luz árabe. As filosofias que se desenvolvem a partir de 640 d.C na Síria, Pérsia e Egito, territórios conquistados pelos muçulmanos, têm como marca o acolhimento das ideias que nesses territórios já circulavam, por isto a *Falsafa* assimila os desenvolvimentos, sínteses e crises das filosofias persas, cristãs e judaicas:

Na terra islâmica, a filosofia não é a filosofia dos muçulmanos, mas a história das filosofias que os muçulmanos produziram ou deixaram produzir depois da conquista: pagã, cristã, muçulmana, judaica; filosofia muçulmana feita por religiosos, filosofia “laica” feita por filósofos; filosofias orientais e ocidentais mediterrâneas ou continentais, árabes ou não árabes, filosofias persas e filosofias turcas. (DE LIBERA, 2001, pág. 62)

Graças a esses diálogos ocorreu nesta época que problemas sobre a natureza do conhecimento e da percepção postos por Aristóteles pudessem ser respondidos com conhecimentos

⁹ Existem nesse período diversas artes divinatórias, como a *ilm al-katîf*, a arte de realizar previsões através da observação dos ombros das ovelhas.

da medicina árabe, assim como problemas para o pensamento árabe pudessem ser respondidos através do uso dos princípios da lógica aristotélica, ambos os casos expressos na filosofia de Ibn Sinā. A época em que viveu Ibn Sinā foi marcada por um espírito filosófico pois os árabes se abriram para as diversas filosofias que pudessem auxiliá-los na interpretação da realidade.

Outra explicação para o início do movimento de traduções é a do sonho do Califa: por essa versão, sabemos que Aristóteles contava com grande prestígio à época pois sua figura de alguma maneira estava presente no imaginário do califa Al-Ma'mūn antes mesmo que ele tivesse acesso às obras do filósofo. Esse sonho, em que o Califa conversa com o sábio Aristóteles, foi registrado pelo livreiro Al-Nadim na obra *Fihrist* (Catálogo), cujo intuito era compendiar todos os ramos do saber escritos em língua árabe até então. Segundo o relato de Al-Nadim:

Al-Ma'mūn viu num sonho como que um homem de cor branca, meio corada, de fronte larga, sobrancelhas unidas, calvo, de olhos azuis e compleição gentil, sentado em seu trono. Disse Al-Ma'mūn: “é como se, diante dele, eu me enchesse de temor. Perguntei enfim: ‘quem és tu?’, e ele respondeu: ‘sou Aristóteles’. Muito contente, eu disse: ‘ó sábio, posso fazer-te perguntas?’ Ele disse: ‘sim’. Perguntei: ‘o que é o bem?’ Respondeu: ‘o que está bem conforme a razão’. Perguntei: ‘e depois?’ Respondeu: ‘o que está bem conforme a lei [divina]’. Perguntei: ‘e depois?’ Respondeu: ‘o que está bem conforme o vulgo’. Perguntei: ‘e depois?’ Respondeu: ‘depois? Não há depois.’”¹⁰.

Al-Nadim completa: “este sonho foi um dos motivos mais fortes para a elaboração de livros, pois Al-Ma'mūn trocava correspondências com o imperador de Bizâncio, e insistiu no pedido de autorização para copiar tudo o que escolhesse dentre as ciências antigas, guardadas como tesouro na terra dos bizantinos, e o imperador, após um período de recusa, acabou por aquiescer.”¹¹. O Califa então montou missões com tradutores e copistas da Casa da Sabedoria para escolher os livros em Bizâncio e trazê-los à Bagdad¹². A ordem das respostas de Aristóteles também aponta para uma característica do próprio movimento da *Falsafa* e da ordem política que a estimulou; a razão é o primeiro critério para se conhecer a natureza de algo, a lei divina vem após o que a razão

10 ATTIE FILHO, Miguel; “Falsafa: a Filosofia entre os árabes”, São Paulo: Palas Athena, 2002, prefácio por Mamede Mustafa Jarouche, pág. 17.

11 Idem, pág. 18.

12 Os tradutores das obras gregas deveriam conhecer as ciências que traduziam, por isto o tradutor e chefe de uma equipe de traduções, Hunayn ibn Ishāq, conhecia medicina, física, lógica e metafísica, tendo traduzido diversos textos do grego. Como não haviam termos correspondentes no árabe para várias palavras gregas, Hunayn buscava ler a sentença inteira e traduzir o sentido das frases. Os tradutores, assim, participaram do movimento filosófico da *Falsafa* ocupando um lugar de impulsão na produção de novas filosofias árabes.

averigua, e o senso comum aparece em último lugar. Isso aponta para o porque de os filósofos da *Falsafa* não serem teólogos: não buscavam conciliar a produção filosófica a qual tiveram acesso com o conteúdo da Revelação corânica. Antes, eles operavam no sentido da ordem das respostas de Aristóteles no sonho do Califa; primeiro, a razão, representada pelo legado filosófico por eles recebido e pela maneira de exposição argumentativa presente nos textos das tradições recebidas, depois, a lei divina, representada pelos dados da fé corânica, por último, o vulgo, as explicações socialmente aceitas e difundidas.

O fato da interpretação dos sonhos constar em uma organização das ciências (a *Epístola sobre as divisões das ciências intelectuais*) eleva o relato do livreiro que transcreveu o relato do sonho do Califa ao status de um documento histórico sobre o início do movimento de traduções entre os árabes. Um sonho poderia ser um documento para a “consciência simbólica” árabe deste período, em que realidades se repetem analogicamente em padrões diversos. No mundo árabe de então os sonhos são expressão de um plano invisível, distinto deste mundo “visível” no qual as imagens dos sonhos¹³ são narradas. Tal comunicação entre os dois mundos é possível pelas analogias que eles guardam entre si. A “consciência simbólica”¹⁴ - enquanto modo de olhar o mundo a partir de analogias de padrões e elementos que se repetem em dimensões diferentes dos campos da ação humana, como na arquitetura que espelha a ordem cósmica e na arte geométrica que reflete a ordem matemática — era uma marca da visão dos filósofos da *Falsafa* e permite-nos imaginar como foi possível para um único autor ter sido místico, médico, geômetra, músico e filósofo, como foi Ibn Sinā. Os conhecimentos se encontram entrelaçados e relacionados intrinsecamente:

“Enumerar” os nomes de Deus a modo de jaculatória e rememoração,
 “caligrafar” a Palavra divina, reproduzir com harmonia os princípios
 geométricos abstratos que regem a ordem da manifestação, compor música
 inspirada nas diversas escalas musicais ou proporções matemáticas que
 resultam de um quadrado harmônico (...), tudo isso é parte de uma
 concepção tradicional das artes vinculadas a uma consciência simbólica.¹⁵

13Ibn Sinā não diferencia ontologicamente as imagens vistas das impressões internas, isto é, ele afirma que “a imagem vista é a sua impressão” (Livro IX, Capítulo 7, da Metafísica da *Al-Shifā*). Assim, ele diz que as imagens imaginativas podem ser até mesmo mais vívidas que as efetivamente vistas. Por isso Ibn Sinā usa um vocabulário centrado no ser que percebe: ele não trata dos objetos sensíveis como algo que se diferencie da percepção, mas antes trata dos sensíveis como formas que são impressas nos sentidos internos. Aquilo que é visto é portanto aquilo que é impresso, não há a preocupação em afirmar uma existência a priori do mundo.

14Termo utilizado por Pablo Beneito no prefácio à obra “O Simbolismo dos Padrões Geométricos da Arte Islâmica” da pesquisadora Sylvia Leite, publicado pela Ed. Ateliê Editorial em 2007. Este termo é utilizado para explicar como os saberes árabes se associavam integralmente.

15 Página 23 do livro citado na nota acima.

No *Livro da Alma*, um sonho autêntico é aquele que comunica imagens recebidas pela imaginação através de um fluxo que conecta a imaginação particular do sonhador às formas presentes em outras imaginações, pertencentes ao mundo invisível, onde presente, passado e futuro não são manifestações distinguíveis do tempo mas ocorrem simultaneamente. Isso indica que o ser humano está situado em um cosmos no qual lhe é possível acessar dados não presentes para a realidade imediata dos sentidos. O encontro com o fluxo do invisível imprime na imaginação formas que podem se manifestar nos sonhos ou na profecia. Esse encontro, enquanto elemento do *Livro da Alma*, conecta as almas humanas com o mundo invisível e, enquanto conceito presente na obra *Al-Shifā*, opera como um elo entre os domínios da Física e da Metafísica. A possibilidade para a imaginação do encontro com o fluxo do invisível sustenta que os sonhos possam ser instâncias válidas de conhecimento. Além disso, nos livros IX e X da Metafísica da *Al-Shifā*, Ibn Sīnā trata das imaginações após a separação da alma do corpo, mostrando como aquilo que a alma imaginou enquanto vivia no corpo se fortalecerá após sua separação dele. Esses elementos apontam para a importância da imaginação na análise da alma humana feita por Ibn Sīnā.

Ibn Sīnā buscou abarcar com essa análise as questões que pulsavam no mundo árabe, como a possibilidade de ocorrência da Profecia e dos sonhos que comunicam presságios quanto ao futuro. Por abordar as questões propriamente árabes, Ibn Sīnā foi além dos sistemas importados para sua filosofia, quais sejam; parte das ideias de Aristóteles¹⁶; do sistema cósmico de Plotino das esferas celestes e, possivelmente ideias filosóficas indianas, graças ao que se sabe da comunicação de Ibn Sīnā com seu amigo Al-Biruni, que catalogou, à maneira sistematizadora árabe medieval, tudo o que conheceu dos sistemas metafísicos da Índia. Além disso, diversos tratados filosóficos e astrológicos indianos já se encontravam traduzidos para o árabe quando Ibn Sīnā trabalhou em suas obras¹⁷. Ibn Sīnā integra essas influências por reconhecer o trabalho dos antigos, compreendendo a si mesmo como um continuador do caminho sempre ascendente do conhecimento, construído conjuntamente por “inteligências que se ajudam entre si para perceber a verdade”, como ele escreveu na Parte I do tomo da Lógica, o primeiro tomo da *Al-Shifā*

Enquanto metafísica, isto é, enquanto área da especulação filosófica sobre a existência, a filosofia de Ibn Sīnā cria um olhar sobre o humano que o emancipa de estruturas dogmáticas, sejam religiosas, sociais ou políticas, pois para o filósofo o objetivo último da alma humana é sua

16As obras de Aristóteles entram no mundo árabe graças aos esforços dos tradutores da Casa da Sabedoria, centro de conhecimentos e tradução existente em Bagdad. Para a influência de Aristóteles em Ibn Sīnā quanto à problemática e ao léxico adotado pelo filósofo árabe, cf. GOICHON, Anne-Marie, “La philosophie d’Avicenne et son influence en Europe Médiévale”, Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient, 1984.

17Os saberes indianos também foram assimilados pelos filósofos da Falsafa, pois também incluíram-se dentre as traduções feitas na Casa da Sabedoria importantes tratados indianos, como o tratado de astronomia Siddantha, traduzido no séc. VIII (Cf. ATTIE, Miguel, F. “Falsafa, a filosofia entre os árabes”, São Paulo: Palas Athena, 2002, pág. 135.) Existem possíveis relações entre os conceitos da falsafa e certos conceitos das filosofias hindus.

ascensão aos princípios superiores, o que se dá por um processo de iluminação do intelecto humano, tornando em ato sua potência para inteligir. Assim, no *Livro da Alma*, o intelecto humano é entendido como uma potência cuja atualização depende de um ato iluminativo, que é ativo e passivo ao mesmo tempo, tal como a visão:

[A inteligência ativa em] relação com nossas almas é como a relação do Sol com nossa visão, pois, do mesmo modo que o Sol é visto por si mesmo em ato, e por meio de sua claridade em ato é visto aquilo que não estaria visível em ato, assim é o caso dessa inteligência em nossas almas.¹⁸

A inteligência ativa tem o poder de atualizar a inteligência humana assim como o Sol ilumina os objetos para que sejam vistos pela visão. Essa filosofia pressupõe uma certa ‘visão de conjunto’, isto é, o entendimento, talvez alheio aos modos modernos de pensar o ser humano, de que há uma constante relação entre o ser humano e o cosmos do qual ele é parte e do qual deriva sua própria realidade. Essa é uma das primeiras dificuldades que se impõe na leitura do texto: não somos contemporâneos do *Livro da Alma*, de forma que os paradigmas da ciência, da política e da religião, eram totalmente distintos dos que nos norteiam hoje. Seria artificial tentar destilar o que é o discurso das ciências e o que é o discurso religioso no *Livro da Alma*: Ibn Sīnā faz da potência da imaginação o canal pelo qual se manifestam os sonhos, os presságios e a profecia, e entende essa potência como um dado da constituição material humana, identificando seu lugar no cérebro, embora no Livro IX da Metafísica ele trate das imaginações após a separação da alma do corpo, algo que coloca a imaginação como uma ponte entre os mundos visível e invisível. A presença de análises sobre sonhos, profecia, cérebro e diagnósticos médicos em um mesmo texto poderia soar a nós como uma mistura dos domínios místico, religioso e médico, mas tratá-los como tradições incomunicáveis entre si seria um obstáculo para imaginarmos o contexto de escrita do *Livro da Alma*. Parece, antes, que a medicina extrai seus conceitos da ordem do Cosmos e o Cosmos espelha a organização da alma humana. Os conceitos de “mistura”, “medida” e “equilíbrio”, por exemplo, estão presentes no Cosmos assim como na teoria médica de Ibn Sīnā, por isso restaurar a saúde seria o mesmo que restaurar o equilíbrio da alma.

Contudo, devido principalmente à convergência de temas da mística, da filosofia, da medicina e da religião em um mesmo texto, os intérpretes de Ibn Sīnā divergem quanto aos sentidos do texto, sendo possível perceber algumas linhas interpretativas. Essa divergência se deve ao fato da

¹⁸Capítulo 5, Seção 5: “A respeito da inteligência ativa em nossas almas e da inteligência passiva que procede de nossas almas”, parágrafo 1.

Al-Shifā contar com um vocabulário filosófico e uma exposição argumentativa no modelo silogístico, mas essa argumentação servir para sustentar que a finalidade da alma é, na verdade, uma ascensão aos princípios superiores para a bem-aventurança. Assim, os intérpretes se esforçaram e esforçam para compreender como a conceitualização filosófica convive e contribui para a sustentação da posição de que a alma permanece após a morte do corpo. Há um artigo de Morewedge, estudioso de Ibn Sīnā, intitulado “The Logic of Emanation and Sufism in the Philosophy of Ibn Sīnā”, em que o autor apresenta as diferentes visões dos intérpretes de Ibn Sīnā. Os intérpretes, para Morewedge, podem ser divididos em

1) Estudiosos que consideram que os conceitos de Ibn Sīnā são fundamentalmente filosóficos e devem ser compreendidos sob a luz da *Al-Shifā*, sua obra catalogadora das ciências e da qual *O Livro da Alma* é parte. Esse grupo está representado nas figuras de Anne-Marie Goichon e Etienne Gilson.

2) Estudiosos que consideram que há uma dimensão mística na obra de Ibn Sīnā e que deve ser interpretada em todo seu sistema, como Louis Gardet e George Anawati.

3) Estudiosos que consideram que há Sufismo na obra de Ibn Sīnā, mas que este não deve ser considerado islâmico mas sim um tipo de misticismo natural relacionado a um Ser perfeito, possivelmente aquilo que Ibn Sīnā trata por “Existencialmente necessário”. Neste sufismo não estaria contida a dimensão do amor místico relatada nas experiências sufi. Segundo Morewedge, pertencem a esse grupo de estudiosos J. J. Houben e R. C. Zaehner.

5) O quarto grupo considera que algumas obras de Ibn Sīnā descrevem um misticismo influenciado pelos neoplatônicos e pela religião zoroastra, uma doutrina pré-islâmica popular no Irã. O principal proponente desta visão é Henry Corbin, que escreveu um longo tratado sobre o que ele considerou se tratarem de relatos visionários de Ibn Sīnā. Para ele, esses três relatos consistem em um ciclo que descreve a jornada da alma ao Oriente, que ele interpreta como o mundo divino e o retorno da alma humana à sua origem. A esse grupo pertencem também S. Pines, S. Afnam e o próprio Morewedge.¹⁹

Tomar um desses caminhos antecipadamente poderia ser precipitado, pois a escolha por um ou outro intérprete parece supor um profundo conhecimento da recepção de ideias por Ibn Sīnā e da continuidade de seu pensamento para além do momento de sua produção filosófica. Assim, essa escolha exige um comprometimento com um determinado contexto e a adesão a uma determinada história da filosofia. Ainda considerando a classificação de Morewedge, linhas divergentes de intérpretes também podem convergir como fontes de uma pesquisa sobre a

¹⁹Essa divisão foi recuperada por Maha Elakisy-Friemuth em “Relationship with God through knowledge and love, ‘ishq, in the philosophy of Ibn Sīnā”, artigo do qual a classificação aqui exposta foi traduzida.

imaginação no *Livro da Alma*, de modo que os caminhos de construção da história do pensamento tomados por um e outro estudiosos de Ibn Sīnā auxiliam-se mutuamente na investigação do sentido dos conceitos. O debate entre os intérpretes apresenta sempre novos modos de se olhar para o texto e para a obra de Ibn Sīnā em geral. Para os fins do presente estudo é conveniente refinar as linhas interpretativas em duas visões distintas: a “racionalista”, que situa Ibn Sīnā como continuador da filosofia aristotélica, e a interpretação “mística”, que compreende que o imaginário da escatologia persa e da filosofia iluminativa estaria muito mais presente na filosofia de Ibn Sīnā do que o panorama conceitual grego.

Para esta última linha, cujo expoente mais conhecido é Henry Corbin, há na obra de Ibn Sīnā um modo de presença que situa o ser humano em um cosmos relacionado a todos os universos espirituais que ele leva consigo, expressados e desenvolvidos em formas de mitos, símbolos ou dogmas. Esse modo de presença, no entanto, seria ocultado por aquele mesmo jargão científico, ficando “frequentemente dissimulado sob uma trama de demonstrações didáticas e exposições impessoais”²⁰, de maneira que a abordagem propriamente científica figura como mero plano de fundo para uma aventura mais pessoal.

Em *Avicenne et le récit visionnaire*, Corbin realizou uma pesquisa histórica de certos conceitos fundamentais para a obra de Ibn Sīnā, os conceitos de *Malakut* (mundo invisível) e *ta'wīl* (exegese), compreendendo-os como dados próprios da filosofia islâmica e da vivência espiritual do sufismo. O *Malakut* é o lugar de onde a imaginação, tendo encontrado o fluxo do invisível, recebe as formas que comunicam presságios. *Ta'wīl* é o procedimento que a imaginação realiza para recuperar o trajeto imaginativo, interpretando seu percurso imaginativo para reconhecer a origem das formas por ela produzidas²¹, sendo assim um processo de exegese da imaginação. Henry Corbin investiga esses termos no contexto islâmico, no qual essas palavras estão associadas a dados da fé corânica e das práticas místicas do Sufismo. Para esse autor, a metafísica produzida por Ibn Sīnā reflete as ideias da escatologia muçulmana e da filosofia persa. A história da filosofia que Corbin estabelece parece nos aproximar de compreender o funcionamento de conceitos associados à potência da imaginação, *Malakut* e *ta'wīl*, não apenas no interior do *Livro da Alma*, mas enquanto dados da visão de conjunto dos filósofos da *Falsafa*. Contudo, a interpretação de Corbin diz respeito à outra parte da obra de Ibn Sīnā, distinta da abordagem da *Al-Shifā*. Henry Corbin interpreta os tratados esotéricos de Ibn Sīnā, tais como o tratado *Hayy ibn Yaqzan*, que narra um encontro com um sábio, afirmando serem esses tratados “dramaturgias” que garantem a

²⁰CORBIN, Henry; “Avicena y el relato visionario”, Ediciones Pairós, 1995, pág. 18

²¹A questão da origem das imaginações é essencial para que se distinga imaginações autênticas de imaginações quiméricas ou alucinações. Nesse sentido, para Ibn Sīnā, interpretar é um recurso imaginativo, isto é, ao interpretarmos estamos imaginando novamente o que já foi imaginado.

autenticidade do universo descrito por Ibn Sīnā em suas obras de ciência, dando a elas a validação de um caminho vivenciado pessoalmente por ele, Ibn Sīnā. Por isso, Corbin chama essa obra de um “relato”.²² O texto *Hayy ibn Yaqzan* de Ibn Sīnā foi traduzido por “O Vivente, filho do Vigilante” por Mehren, tradutor dos escritos esotéricos de Ibn Sīnā, publicados em 1888. Sobre o sábio com quem é relatado o encontro, Corbin diz se tratar do Anjo da Revelação.

Há outra interpretação sobre a mesma obra; a de linha “racionalista”, expressa por A-M. Goichon: “*Hayy* (Vivente), uma vez que Avicena põe a perfeição da vida na inteligência e na ação; *Ibn Yaqzān* (filho do Desperto, do Vigilante) porque ele emana da penúltima inteligência pura que desconhece o sono e a desatenção” (GOICHON, 1971, p. 331). Para Anne Marie Goichon, em sua obra *La philosophie d’Avicenne et son influence en Europe Médiévale*²³, a filosofia escolástica era o modelo de ambas as filosofias cristã e muçulmana, pois elas partiam da mesma fonte grega, mesmos métodos, mesmo esforço em adaptar os problemas filosóficos à fé. Assim, embora a obra de Goichon, publicada em 1944, ilumine os termos usados por Ibn Sīnā e suas raízes históricas, ela pensa a filosofia árabe como meio caminho entre a grega a latina, o que acaba por ignorar o panorama propriamente árabe, composto pela escatologia muçulmana e persa, pela prática da magia que permeava o universo árabe, e pela influência de outras filosofias. Na obra *La philosophie d’Avicenne et son influence en Europe médiévale*, as ideias de fluxo, emanação e mundo invisível são próprias de Ibn Sīnā, mas enquanto parte elementar da exposição que o autor deriva do método aristotélico, sem necessariamente remontar tais ideias ao contexto propriamente árabe. No entanto, sua interpretação permite compreender as influências de Aristóteles para Ibn Sīnā e como Ibn Sīnā tornou-se o Avicena latino. Assim, Goichon entende a filosofia aristotélica como matriz para as ideias presentes na cosmologia aviceniana e investiga quais ideias Ibn Sīnā herda de Aristóteles e como essas ideias chegam a influenciar o pensamento produzido na Europa do período medieval²⁴.

22 Ibn Sīnā não é, assim, o filósofo auto-didata da sátira de mesmo nome (*Hayy ibn Yaqzan*) de Ibn Tufayl, na qual o personagem principal sozinho mata e diseca inúmeros seres vivos para fazer ciência; para Corbin as aprendizagens de Ibn Sīnā seriam, antes, fruto de uma busca interior e silenciosa.

23GOICHON, Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient, 1984, pág. 15

24Alain de Libera questiona essa periodização da história em *A Filosofia Medieval*, mostrando como o termo “medieval” foi utilizado para classificar uma época passada nas terras europeias excluindo o *translatio studiorum* de Bagdad para Córdoba, sem o qual sequer teria sido possível uma idade média filosófica no continente Europeu. A Idade Média recebe esse nome dos autores do período Iluminista, que por sua vez assim se intitulam em oposição às supostas trevas que os antecederam. Porém, “A hostilidade das Luzes para com a Idade Média diz respeito apenas à tradição cristã” (DE LIBERA, 2011, p.14), pois a filosofia que fora proibida em Atenas continuou a existir no Oriente Médio, sob o mesmo espírito de entendimento da existência como devendo ser norteadas pelo ideal de vida filosófico. Assim, ao falarmos de Idade Média é preciso lembrar a quais interesses serviu classificar a História como dividida entre um período de uma Antiguidade clássica que foi separada de sua restauração heróica por um longo intervalo de 1000 anos classificado como idade “Média”, marcada, para os modernos, por um gosto deturpado pela influência árabe e um excesso de erudição verborrágica. Evidente que para afirmarem-se como representantes do período das Luzes, foi preciso postularem que o período que os antecedia era sombrio. Que o termo Idade Média sirva aqui, apenas, para situar um intervalo de tempo, pois, como de Libera mostra, há várias idades médias e dois contemporâneos não habitam necessariamente o mesmo tempo.

Há, no *Hayy ibn Yaqzan* de Ibn Sīnā, uma apresentação mais “dramatúrgica” (para usar o termo de Corbin) das faculdades humanas; a potência imaginativa, por exemplo, é descrita como sendo conduzida simultaneamente pelo assombro e pela mistificação, mas marchando sempre em frente, combinando formas e intenções tão livremente que, sem a ajuda divina, pode levar ao precipício e à loucura. As faculdades concupiscível e irascível são chamadas de demônios da alma; a primeira se comportando como um glutão, que devora tudo o que vê pela frente, e a segunda sendo tal como uma leoa a quem se tenha matado os filhotes. Por isso, essas faculdades devem ser controladas, como ensina o Sábio: “dome-as segurando suas rédeas, pois, cada vez que mostre sua força serás tu quem as dominará e não te submeterão; serás tu que as montará e não serás montado”²⁵. As mesmas faculdades são descritas de uma forma muito mais objetiva no *Livro da Alma*: enquanto no *Hayy ibn Yaqzan* há recomendações sobre as faculdades e seus usos para orientá-las para o alto conforme um desejo de ascensão, no *Livro da Alma* têm-se descrições sobre o funcionamento das faculdades, determinando seus lugares e suas ações.

Assim, se a querela entre os intérpretes se situar sobre a orientação de Ibn Sīnā, no sentido de tentar determiná-lo como *falasifa* ou como místico, a questão não se resolve, pois obras distintas desse mesmo filósofo realizam caminhos diferentes. Ambos os intérpretes, Corbin e Goichon, podem se complementar para o estudo sobre o filósofo que influenciou tanto ordens esotéricas quanto a Universidade europeia, mantenedora da validação do mundo por meio do olhar das ciências. Corbin fala em compreender o que fez possível o passado, e trata dessa compreensão como uma ação da alma; estudar Ibn Sīnā pressupõe justamente essa compreensão do que fez aquele passado luminoso possível. E decifrar esse mistério do passado e da própria obra de Ibn Sīnā consiste não em acumular uma grande erudição sobre as coisas, mas em “abrirmos a nós mesmos nosso próprio possível” (CORBIN, 1995, pág. 24), liberando o passado estudado, e, ao liberá-lo, devolver a ele o futuro, fazendo-o significativo. Também Goichon utiliza a imagem da luz do passado a ser lançada sobre o futuro: “*il faut reprendre possession d’une lumière dont on peut projeter bien des rayons sur le monde de notre temps.*”, isto é, “é preciso tomar posse de uma luz cujos raios possam ser projetados sobre o mundo do nosso tempo” (GOICHON, 1984, pág xxi). Estudar hoje a obra de Ibn Sīnā pode permitir a esse passado uma chance de situá-lo no presente e abrir a ele, no horizonte particular de cada um que a lê, o futuro. Além disso, permitir a possibilidade de nos concebermos imaginativamente a partir da alma e de suas potências não é uma concepção tão teórica ou abstrata quanto pode parecer, pois a recusa a qualquer instrumentalização dos humanos ou dos animais leva a diretas implicações éticas e políticas.

25 Lendo na tradução de Miguel Cruz Hernández para o espanhol: *Tres escritos esotéricos*, Madrid: Tecnos, 1998

É um desafio para os estudiosos de Ibn Sīnā a compreensão da totalidade de sua produção como um todo circunscrito por alguma determinação, visto que a abordagem das ciências tal como aparece no *Livro da Alma*, marcada pela exposição de argumentos e provas, não é o único olhar que o filósofo teve sobre a alma. Assim, O *Livro da Alma* opera com os pressupostos da ciência, isto é, segundo provas e validações da experiência, mas, ainda assim, quando falamos em pressupostos da ciência e provas e validações na época de escrita dessa obra, estamos a tratar de um contexto em que os sonhos são um caminho de resolução para problemas lógicos (como veremos mais adiante). Por isso, a imaginação parece ser uma chave importante para se compreender a intersecção entre filosofia e mística na obra de Ibn Sīnā, pois ela é uma potência que exibe a conexão entre a totalidade do cosmos e o ser humano. Além disso, a potência do intelecto no *Livro da Alma* também contém em si a possibilidade de ascese, e poderíamos compreender que a mera possibilidade da ascese, ainda que do intelecto, é por si só, mística. O próprio processo pelo qual um conhecimento é obtido possui uma verve originária mística, visto que Ibn Sīnā concebe ser possível para a alma humana uma iluminação súbita, não mediada por processos de transmissão via linguagem. Por essa razão, muitos estudiosos de Ibn Sīnā afirmam que sua obra seria uma mística racionalizada. É importante também determinar o que se está nomeando como mística, e para tanto evoca-se a definição de Gershom Scholem²⁶, segundo a qual toda mística é conectada e inseparável de um certo estágio da consciência religiosa, sendo produto do desenvolvimento histórico de uma religião, desenvolvida sob determinadas condições. No caso da época de Ibn Sīnā, a mística associada à religião islâmica, ou melhor, o caminho interior de vivência do Islã, é o sufismo, e muitos autores defendem que Ibn Sīnā teria sido também um sufí. O texto sufí “A Linguagem dos Pássaros” mostra que para os sufis, no entanto, a *Falsafa* ou Filosofia era um caminho de distração da Verdade:

Como conhecerás a felicidade dos homens espirituais em meio à sabedoria dos gregos? Enquanto não te separares desta pretensa sabedoria, como obterás a sabedoria da fé? Quem quer que mencione esta sabedoria no caminho do amor de que falo, ignora o amor celebrado no *diwan* da fé. Quanto à contemplação, prefiro aqui o *káf* da ‘impiedade’ (ou ‘infidelidade’, *kufīr*) ao *fa* da ‘filosofia’ (*falsafa*); pois se fosse descerrada a cortina que cobre a impiedade te seria fácil descobrir o por que, enquanto que, se se discute segundo a ciência da dialética, não se poderá dirigir-se senão aos sábios. (ATTAR, 2011, p.246)

²⁶Na Introdução de seu *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books Inc, 1974.

O texto então recomenda que a sabedoria dos gregos (Filosofia) seja recusada caso se queira seguir o caminho espiritual. Assim, já nessa época estava posto que a *Falsafa* e o Sufismo se tratavam de caminhos distintos. Contudo, Ibn Sinā foi autor de tratados místicos, como o *Hayy Ibn Yaqzan*, escrito na prisão, mas não parece ter assumido sua prática do sufismo em seus textos. Uma possível explicação para isto seria que ele escreveu suas obras sob o Califado Abássida, de orientação sunita. O sufismo foi fortemente perseguido pelo sunismo, que considerava essa corrente mística suspeita. A obra de Ibn Sinā talvez por isso camufle sua prática mística em uma dissimulação sabiamente calculada, visto que Ibn Sinā se mantinha graças à sua aliança com o poder político do Califado. De todo modo, quanto ao *Livro da Alma*, por sua localização no interior da *Al-Shifā*, não é possível afirmar se tratar de um texto de orientação mística, embora tenha certa dimensão experimental e pareça em certos momentos apresentar ideias fluidas de uma espécie de intuição de seu autor, essa obra parece ter tido como finalidade descrever os processos anímicos a partir de uma análise organizada, isto é, os aspectos experimentais e intuitivos são menos enfatizados em função de uma apresentação racionalmente ordenada. Isso não deve servir para descartar que Ibn Sinā fosse místico, mas antes para indicar uma discussão relativa ao gênero textual do *Livro da Alma*. Ibn Sinā foi filósofo, mas não há razões para desacreditar que ele tenha sido também um místico, isto é, que tenha buscado vivenciar o caminho de ascensão da alma humana por ele mesmo descrito.

Ambos os intérpretes e suas linhas são levados em conta nessa investigação sobre a imaginação no *Livro da Alma* como “inteligências que se ajudam entre si para perceber a verdade”, como Ibn Sinā diz no princípio da *Al-Shifā* (Parte I do Tomo I, a Lógica), ao tratar de seus antecessores:

Nosso objetivo nesse livro – esperamos que nos seja concedido tempo suficiente para terminá-lo e que a ajuda de Deus nos acompanhe para compô-lo – é registrar nele a quintessência dos fundamentos que verificamos nas ciências filosóficas atribuídas aos antigos, fundadas na especulação ordenada e comprovada, e os fundamentos descobertos pelas inteligências que se ajudam entre si para perceber a verdade (...). Procurei registrar nele uma grande parte da arte (da filosofia) (...) Nos livros dos antigos não se encontra nada que não tenhamos levado em conta e não tenhamos incorporado neste nosso livro.²⁷

²⁷Citado por ATTIE FILHO, Miguel, em “Os sentidos internos em Ibn Sinā (Avicena), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pág. 24.

Ele afirma a seguir que complementou as reflexões dos antigos com aquilo que foi fruto de suas próprias reflexões quanto à Ciência da Natureza, à Metafísica e à Ciência da Lógica. Por isto, o *Livro da Alma* não é um compilado ou repetição de outros autores, inclusive pelo próprio paradigma das ciências na época de Ibn Sīnā: no mundo árabe dos séculos X e XI os saberes estavam integrados, de uma maneira quase oposta à maneira como hoje concebemos os conhecimentos humanos, distante de uma concepção de integração e conexão.²⁸ Assim, a organização dos saberes que preocupava os filósofos da *Falsafa* parece ser originada de uma questão metodológica, e não de uma visão de mundo segmentada. A própria estruturação dos sentidos internos no *Livro da Alma* parece ser um reflexo dessa metodologia de colocar “cada coisa em seu lugar”.

Esta integração de saberes se nota pelo modo como Ibn Sīnā completava suas reflexões de filósofo com sua prática médica²⁹, a qual lhe deu um meio de pensar o corpo e não excluir seu papel nas reflexões sobre a alma, compreendendo, assim, que as almas alcançam a individuação por meio de sua união com o corpo, pois o corpo possui uma compleição ou mistura própria que explica a diversidade de ações das almas em consonância com a individualidade dos seres humanos. Assim, os temperamentos se diferenciam em função da diferença entre os corpos, de modo que a alma apenas os faz aparecer ao agregar ao corpo a capacidade de manifestar suas qualidades e de se relacionar com o mundo pela percepção. Nesse sentido, o *Livro da Alma* enquanto obra escrita por um filósofo e médico³⁰, embora tenha como objeto a alma, não nega a importância do corpo nas ações que ocorrem a partir dela. O corpo tem seu papel para diferenciar as almas umas das outras,

28O filósofo da ciência Thomas Kuhn utiliza o termo paradigmas da ciência para diferenciar o que é considerado ciência em diferentes épocas e povos. Para a ciência do mundo árabe dos séculos XI e XII, diferente do paradigma da ciência moderna, não é na neutralidade do sujeito que residem os dados com pretensões científicas. Para compreender as ideias que formam o pensamento do filósofo do séc. XI que vive sob o expansivo império árabe, as construções modernas sobre epistemologia e ciência, assentadas sobre as ideias de liberdade enquanto autonomia individual e de conhecimento enquanto Poder – ancoradas em um ativo ateísmo -, devem ser sublimadas por alguns instantes caso se busque fidelidade na aproximação à Ibn Sīnā. (Para uma leitura do paradigma de ciência que se desenvolveu na modernidade, cf. BORNHEIM, Gerd; “O sujeito e a norma”, in *Temas de Filosofia*, São Paulo: EDUSP, 2015).

29Além de médico e filósofo, Ibn Sīnā era músico, geômetra, astrônomo, matemático, físico e foi vizir do príncipe Sams Al-Dawlah, assumindo, assim, também um cargo de influência política pelo aconselhamento (a palavra vizir vem do verbo ‘wazara’ que significa “carregar o fardo”). Assim, Ibn Sīnā realizava em si a própria integração dos saberes que era marca de seu tempo.

30Quando Ibn Sīnā tinha 16 anos curou o príncipe Nuh Ibn Mansur, que em retribuição deu-lhe acesso à sua rica biblioteca, onde o médico leu as obras de seu tempo e muitos livros de medicina e filosofia dos antigos. Com 18 anos, estudantes de todas as partes do império árabe vinham aprender com ele a arte da medicina. Assim, ele era também professor, e sua prática como professor se reflete também na maneira como o *Livro da Alma* foi escrito; nada parece ser esgotado: na seção 6 do capítulo 5 do Livro da Alma, Ibn Sīnā afirma que “É surpreendente que aquele que responde, enquanto se põe a ensinar um outro, instantaneamente um certo detalhamento surge nele próprio, e ele toma a ciência enquanto ensina (...) pois aquela forma vai se ordenando nele à medida da ordenação de seus vocábulos.” (parágrafo 8). Por isso suas obras foram escritas com o auxílio de seus discípulos, de maneira que sua prática médica e filosófica se completava também pela prática como professor. Por isso, ideias sobre o ensino e a aprendizagem aparecem em diversas passagens e momentos distintos do Livro da Alma.

de modo que para as ações da imaginação é indispensável se pensar o lugar do corpo: é em função do corpo que compreendemos por que é que algumas pessoas têm imaginações mais autênticas, outras tendem às alucinações, outras têm sonhos previdentes. A imaginação se altera de acordo com o elemento material no qual ela existe, e o mesmo vale para as demais faculdades da alma.³¹ Contudo, o fato de que o temperamento existe a partir do corpo não limita as possibilidades imaginativas e das demais potências, pois, Ibn Sīnā explicou ser possível, em certos casos, que a alma influencie o elemento material e o mobilize de acordo com sua vontade. Isso se pode notar na alma do Profeta³².

Dito isso, no *Livro da Alma*, Ibn Sīnā se propõe primeiramente a fornecer um caminho para a constatação de que a alma existe. Depois, ele se volta para descrever as ações que têm lugar a partir da alma, explicando a percepção a partir do que ele denominou de sentidos internos, que são potências que existem graças à alma, embora dependam de sua união com o corpo. Por fim, a obra trata também da potência puramente intelectual, independente de corpo. A parte intelectual da alma³³ tem uma relação com coisas não sensíveis, e que não são, portanto, nem as formas e nem as intenções percebidas pelos sentidos: são os inteligíveis, que independem de um corpo para serem recebidos pela alma.³⁴

31Cf. a seção A alma com o corpo.

32Cf. Seção Profecia.

33No Livro da Alma, o intelecto realiza o papel de critério, é ele quem atesta se as imaginações têm um correlato real. O intelecto é responsável por realizar na alma “uma espécie de perfeição”, orientando-a para as coisas que estão acima da alma, “sem necessitar do que está abaixo dela” (Parágrafo 12, Seção 1, Capítulo 5: “A respeito das propriedades das ações e das paixões que pertencem ao homem e uma explicação das faculdades teórica e prática que a alma humana possui”). Essa potência obtém os inteligíveis por recepção, conduzindo a alma humana à sua realização e objetivo último. É nesse ponto, quanto à presença em nós de uma potência que entende e que flui para todos os sentidos internos humanos, que a psicologia do *Livro da Alma* frutifica em uma metafísica, ao mesmo tempo em que deriva de uma metafísica: essa potência intelectual é como uma luz que irradia sobre todas as nossas outras potências e consiste na atualização da nossa potência intelectual por uma inteligência ativa, exterior.

34As formas são definidas como “a coisa que o sentido interno e o sentido externo percebem em conjunto” (parágrafo 10 da Seção 5 do Capítulo 1 do Livro da Alma), sendo que o sentido externo percebe-a primeiro e depois a realiza para o sentido interno. Isto é, são os sensíveis que se nos chegam pelos sentidos externos e se tornam o material para os sentidos internos, especialmente para a imaginação. O exemplo que Ibn Sīnā usa é o do lobo e da ovelha. Esse exemplo serve também para diferenciar as formas das intenções: a ovelha percebe a forma do lobo, que constitui sua figura, sua configuração e sua cor. A forma do lobo é impressa na imaginação da ovelha, mas para isso deve antes ter sido percebida pelos sentidos externos da ovelha. Assim, as formas, material com o qual trabalha a imaginação, nada mais são que aquilo que é primeiro percebido pelos cinco sentidos externos e é depois percebido pelos sentidos internos. A intenção, por sua vez, é aquilo que a alma percebe sem que os sentidos externos o tenham percebido primeiro, como a intenção de perigo que representa o lobo para a ovelha. O mesmo lobo não imprime a mesma intenção de perigo diante de um outro lobo. Por isso, as intenções não são intrínsecas à coisa, mas são formulações da percepção daquele que têm contato com a coisa. Essas intenções são recebidas numa faculdade própria, presente na alma animal e na humana, a estimativa. Ela é descrita na Seção 1 do Capítulo 4 como sendo a faculdade da alma que percebe as intenções, as quais são de natureza não sensível, como “por exemplo, a hostilidade, a perversidade e a repugnância que a ovelha percebe na forma do lobo – em suma, a intenção que a faz fugir dele. E a conveniência que ela percebe de sua companheira – em suma, a intenção que a faz íntima dela.” (cf. Parágrafo 9, Seção 1, Capítulo 4, Livro da Alma). Tratam-se de coisas que não são informadas pelo sentido externo, mas partem de um tipo de julgamento imaginal, a partir dos quais procede a maior parte das ações animais. Assim, a estimativa é “a comandante dos julgamentos no animal”(cf. Parágrafo 11, mesma seção e capítulo citados anteriormente). A percepção das intenções é o que move os animais – não no sentido dos músculos e do movimento mas no sentido da agência, da vontade. As intenções estão como que a meio caminho entre as formas imaginativas e o inteligível: não são totalmente sensoriais, mas também não chegam a ser universais

A relação possível entre nossas almas e o mundo invisível é descrita a partir de um encontro com o “fluxo do invisível”³⁵, e essa possibilidade sustenta a grandiosidade da alma humana; nossas almas existem para realizar um princípio de aperfeiçoamento em direção aos inteligíveis. Existimos em um cosmos composto por esferas celestes dotadas de movimento, e, portanto, de alma. Nessas almas existem formas imaginativas assim como as formas que podem existir em nossas almas, mas há uma diferença das almas celestes para as almas humanas: é o corpo. O corpo é o que pressupõe intermediários entre nós e o que há no mundo para ser percebido, chamados por Ibn Sinā de “sentidos internos”.

A percepção, por sua vez, realizada simultaneamente pelos sentidos externos e internos, segue a analogia que há entre o entendimento e o processo da visão, pois a visão pressupõe três coisas; os objetos coloridos que são vistos, o órgão da visão e a claridade proveniente da luz. Do mesmo modo, o *Livro da Alma* trata da alma e seus movimentos a partir de três elementos: as coisas que existem para serem percebidas e conhecidas pela alma, a própria alma com suas potências, e a luz da inteligência ativa que pode iluminar nosso intelecto. A dependência da luz da inteligência ativa para que haja a intelecção indica que entender não é uma ação que ocorre de maneira autônoma em nossas almas, como se as almas fossem essências separadas do mundo, mas, antes, toda ação humana acontece graças à integração das almas no cosmos. Da mesma maneira que “a apreensão das formas visuais é mediada pela claridade que toca os objetos coloridos”³⁶, a apreensão dos inteligíveis é mediada pela claridade que flui da inteligência ativa para nossas almas. Esse paradigma do entendimento parece ser o fundamento da compreensão do ser humano que é fruto do *Livro da Alma*, entendido como presente em um cosmos com o qual existe numa relação intrínseca e indissociável.

A relação específica das potências da alma com o cosmo onde a alma habita é uma das marcas que diferencia radicalmente como Ibn Sinā entendeu a imaginação de como essa potência foi entendida por Aristóteles. Embora Ibn Sinā tenha seguido o filósofo grego na organização da sua obra, os dois autores entenderam a imaginação de modos muito distintos. Parece mesmo que o aristotelismo presente no *Livro da Alma* de Ibn Sinā se deve mais ao tipo de exposição lógica dos argumentos estabelecida por Aristóteles do que a uma convergência de visões entre ambos. Ibn Sinā parece ter buscado em Aristóteles mais um modo de apresentação das ideias e definições do que um modelo de psicologia a ser copiado. Com relação à imaginação, não há referência, em Aristóteles,

abstraídos da matéria, pois existem para os corpos e para as espécies, graças aos instintos. (nota 84 do capítulo 5).

35Seção 2, Capítulo 4, parágrafo 24: “Quanto a encontrar o fluxo do invisível, a alma necessita das faculdades internas sob dois aspectos: um deles é para que se conceba nelas a intenção particular de uma concepção já conservada; e a segunda é para que haja um auxílio para a alma, como um expediente em direção à sua vontade, sem ocupá-la nem tirá-la de sua direção”.

36Nota 80 do tradutor, capítulo 5.

sobre esse papel de “transcendência”³⁷ que a imaginação assume para Ibn Sinā. Pelo contrário, Aristóteles enfatiza o potencial de erro da imaginação e descredita os sonhos como fontes fidedignas de conhecimento.

A parte do *Sobre a Alma* de Aristóteles dedicada à imaginação é o Livro III, parte 3: “Faculdades da alma relacionadas com o pensamento. Imaginação: como se relaciona com a sensação”. No início desse capítulo lemos que “a alma é definida especialmente por duas diferenças, isto é, pelo movimento espacial e por entender e pensar.” (426b). Para “entendimento”, Aristóteles usa a palavra *Nous*, que significa captar algo pelo pensamento de modo imediato, isto é, sem ser preciso um processo como no caso do “pensamento discursivo” (*dianóia*). A palavra para “pensar” é *noesis*, que significa justamente uma apreensão não mediada. A percepção está mais para o entendimento e o pensamento do que para o movimento espacial, que é o movimento do corpo. Na verdade, entender e pensar são modos de perceber, por isso o pensamento é entendido como algo em movimento assim como as coisas que percebemos mudam constantemente. Aristóteles cita Empédocles, que afirmou que o pensamento dos homens muda porque muda “o que está presente”, por isso Aristóteles conclui que o “o entendimento é corpóreo” (427a27), pois a matéria prima do entendimento são os sensíveis. Para que qualquer coisa seja percebida, diz Aristóteles, é preciso que seja percebida por algo semelhante; por isso é que a visão percebe cores, a audição percebe sons, etc, de modo que cada sensível tem a contraparte apropriada para lhe perceber. Mas, perceber e pensar não são a mesma coisa, e o principal argumento de Aristóteles quanto a isso é a diferença que ele observou entre humanos e “animais selvagens”. Para ele, todos os animais percebem, pois são dotados de uma alma animal que é definida essencialmente pela sensibilidade, mas, nem todos os animais pensam, pois nem todos possuem *Logos*. Além disso, pode-se errar no pensamento mas não é possível afirmar que a percepção dos sensíveis próprios esteja errada. Por exemplo, se eu percebo algo como sendo vermelho não é possível dizer que essa percepção está errada, pois o que é percebido é uma certa sensação e as sensações não podem ser falsas como as opiniões. A imaginação, por sua vez, não é nem pensamento e nem percepção, mas parece ser algo entre ambos. Aristóteles segue o exame da imaginação ao seu modo: primeiro investigando aquilo que ela não é, descartando que ela seja opinião e depois percepção sensorial.

37 Essa palavra talvez não seja a mais apropriada para tratar do papel da imaginação visto que estamos falando de um contexto marcado por uma visão de mundo cosmológica, em que as potências para percepção e entendimento dos seres humanos espelham as mesmas potências em realidades que se diferenciam por graus, de modo que o “transcender” realizado pela imaginação seria antes a possibilidade de alcançar outros e mais elevados graus de imaginar, uma possibilidade imanente à própria potência imaginativa.

A imaginação, por seu turno, é algo diferente da percepção e do pensamento discursivo (*dianóia*). Ela não sucede, de fato, sem a percepção sensorial, e sem ela não existe suposição. (427b15)

A imaginação depende da percepção sensorial mas não é percepção sensorial e também não é pensamento discursivo. A imaginação é dita então ser um *pathos*, uma afecção, que

depende de nós, da nossa vontade (é possível, pois, supor algo diante dos olhos, como os que arrumam as ideias em mnemônicas, criando imagens). (427b15).

Ao mesmo tempo em que a imaginação é um *pathos*, isto é, algo que se passa em nós (*pathos* sugere passividade, deixar-se afetar por algo), ela também depende da ação da vontade. Para ilustrar isso Aristóteles recorre à mnemônica, técnica pela qual é possível dispôr as ideias em uma organização interna tal que elas possam ser recuperadas na forma de imagens. Essas imagens são contempladas como num quadro, como se fossemos expectadores passivos da ação da imaginação. Assim, a imaginação parece ser simultaneamente passiva e ativa; para imaginar mobilizamos a vontade, mas, depois de imaginadas, as imagens podem ser contempladas passivamente, de modo que somos ativos na criação das imagens mas passivos ao contemplá-las. Ibn Sinā pode ter se inspirado nesse entendimento ao considerar que existem duas imaginações, uma ativa e outra passiva, atribuindo às ações da imaginação ativa (nomeada “imaginativa”) um fenômeno da cultura islâmica: a profecia.

Quanto à imaginação ser distinta da opinião, isso se deve ao material dessas potências ser distinto. A opinião parece estar ligada antes à palavra que às imagens; para que formemos uma opinião é preciso estarmos convencidos de algo, e esse convencimento, segundo Aristóteles, se dá pela palavra, ao passo que a imaginação trabalha com imagens. Além disso, quando formamos uma opinião de algo temível, por exemplo, somos diretamente afetados, mas com a imaginação é diferente; “é como se observássemos, num quadro, as coisas temíveis.” (427b25). Podemos imaginar coisas temíveis sem que elas nos afetem, mas a opinião de algo temível nos envolve ao ponto de poder causar-nos medo. Também neste ponto a concepção de imaginação para Ibn Sinā é radicalmente distinta: para ele a imaginação tem o poder de impactar os sentidos e causar sensações, de forma que um pavor real pode ter como causa algo temível apenas imaginado. É de Aristóteles a frase “o homem jamais pensa sem imagem”, mas ele associa à imagem principalmente o potencial para o erro e a ilusão, ao passo em que Ibn Sinā parece atribuir um estatuto de fidelidade às imagens originadas da imaginação, detentoras mesmo de uma ontologia própria, tanto é que no capítulo 7 do

Livro IX da Metafísica, ao tratar das almas separadas dos corpos, Ibn Sinā afirma que às vezes o objeto do sonho é mais forte que o percebido pelos sentidos externos, e que a imagem vista “durante o sono, e mesmo aquela que é percebida durante a vigília, não é outra coisa que aquela que é impressa na alma” (432, linha 10). Por isso é difícil sustentar que haja uma anterioridade das potências para perceber sobre o que pode ser percebido: antes, parece haver uma simultaneidade de todas as coisas, do perceptível e da percepção.

Embora as almas humanas, para Ibn Sinā, sejam múltiplas, cada ser é único em função de algo que antecede a experiência mas que em muito a orienta: o corpo. As potências para perceber existem em função do encontro da alma com o corpo, e não a partir de um modelo que transcende o corpo e nele inere de alguma forma. E pelo corpo somos afetados por imagens e intenções, sensíveis que se imprimem em nós e depois tomam destinos que podemos ou não controlar. O que ocorre para que haja percepção ou imaginação é portanto um certo encontro entre um corpo dotado de alma e formas ou intenções sensíveis, e, sendo encontros, são únicos, particulares e irrepetíveis. Principalmente no livro IX da Metafísica Ibn Sinā tratou da relação da alma com o corpo, explicando que a alma tem o desejo natural de dirigir o corpo e se ocupar de suas tarefas, acidentes e hábitos. Ao orientar o corpo, a alma pode reformar sua parte prática, voltada para a ação, e assim assegurar sua relação com o outro mundo. Mas o corpo não é um peso, um véu ou um obstáculo no caminho da alma para a felicidade, pelo contrário, ele é um instrumento necessário, pois os princípios da ciência se adquirem pelo corpo. Nisso talvez resida parte da originalidade da teoria do conhecimento de Ibn Sinā e a razão pela qual ela é também uma ontologia do sensível e uma psicologia, sem com isso condicionar a existência de uma realidade exterior a um olhar humano que a faça existir. Em *A vida sensível*, Emanuele Coccia trata do estatuto próprio da imagem a partir de uma leitura da filosofia da época de Ibn Sinā, afirmando que: “a imagem é um ser puramente suplementar que permanece como algo mais substancial que o efeito do simples olhar dos homens”.³⁸ Parece ser possível, assim, afirmar que o estatuto ontológico da imagem é diferente entre Aristóteles e Ibn Sinā, visto que o primeiro enfatiza muito mais o potencial para engano ao qual as imagens conduziriam a alma, ao passo que para o segundo o erro associável às imagens se deve mais a uma fadiga, doença, sono ou outro desequilíbrio do corpo do que às imagens por elas mesmas. Para Ibn Sinā as coisas percebidas são impressões que se tornam imagens, e a percepção é um encontro entre um corpo individual conduzido por uma alma e os objetos sensíveis: assim, tudo o que percebemos do mundo são as imagens que obtemos dele.

Voltemos à Aristóteles. Até então temos que, para este filósofo, a imaginação é a potência pela qual se forma em nós uma imagem e que isso não basta para que a imaginação sirva

38 COCCIA, Emanuele, *A vida sensível*, Florianópolis: ed. Cultura e Barbárie, 2010.

para discriminar, dizendo a verdade ou mentindo, pois, para Aristóteles, para afirmarmos algo como verdadeiro ou falso usamos a percepção sensorial, a opinião, a ciência (*episteme*) e o entendimento (*nous*), mas não a imaginação. A diferença da imaginação para a percepção sensorial é que esta última é uma potência constante, de modo que sua ação é a causa das coisas que aparecem nos sonhos: “a percepção sensorial está sempre presente e a imaginação não”, o contrário do que Ibn Sinā afirmou sobre a imaginação ser uma potência que nunca cessa de agir, sendo inclusive a causa dos sonhos. O argumento de Aristóteles para afirmar que a imaginação não está sempre presente é que não parece haver imaginação na formiga, na abelha ou na larva, animais que no entanto possuem percepção:

Que a imaginação não é a percepção sensorial, fica claro a partir do que se segue. A percepção sensorial é, com efeito, ou uma potência ou uma actividade, como a visão e o acto de ver, quando uma imagem pode aparecer-nos sem que suceda qualquer um daqueles. É o caso das coisas que nos aparecem nos sonhos. Além disso, a percepção sensorial está sempre presente, e a imaginação não. Já se fossem o mesmo em actividade, a todos os animais selvagens poderia pertencer a imaginação. Não parece, no entanto, que ela exista, por exemplo, na formiga ou na abelha, ou mesmo na larva. (428a5-10)

Também neste ponto Ibn Sinā discordou de Aristóteles: para o filósofo persa todos os animais possuem imaginação pois ela é uma potência que pertence à alma animal. Os animais também sonham e também se guiam pelas imagens que lhes aparecem. Para Aristóteles, no entanto, nem todos os animais possuem imaginação, portanto ela não é uma potência da alma animal de modo geral. O argumento está baseado no pressuposto de que alguns animais têm imaginação e outros não, mas não fica claro o porque alguns não teriam, exceto que “parece” que a larva e a formiga não imaginam, mas Aristóteles não explica o porquê. Ele então segue a análise da imaginação sempre evocando sua presença ou ausência nos animais para identificar o que ela não é. Até então temos que para Aristóteles a imaginação não é percepção sensorial pois não age o tempo todo e soma-se a isso um segundo argumento, o de que “as sensações são sempre verdadeiras, enquanto as imagens são majoritariamente falsas”, isto significa que “a imaginação também pode ser falsa”, diferente da ciência e do entendimento. Resta então investigar se a imaginação é opinião, pois a opinião também pode ser falsa: “a opinião é quer verdadeira, quer falsa” (428a19-20), mas, para se ter uma opinião é preciso estar convencido dela, afirma Aristóteles, e também não parece que os animais selvagens tenham algo como convicção: “a convicção acompanha toda a opinião,

implica ter sido persuadido, e a persuasão implica a palavra”. Não podemos sustentar uma opinião sem estarmos convencidos dela, e para estarmos convencidos de uma opinião foi preciso a palavra para nos persuadir e como os animais não possuem palavra, não podem ter opiniões.

Ora, a convicção vincula-se à opinião: não é possível, pois, sustentarmos uma opinião se não parece que nos convença. Dos animais selvagens, porém, a nenhum pertence a convicção, enquanto a imaginação pertence a muitos. [Além disso, a convicção acompanha toda a opinião, implica ter sido persuadido, e a persuasão implica a palavra. Dos animais selvagens, porém, a alguns pertence a imaginação, mas não a palavra. (428a19-24)]

Assim, a imaginação não é opinião porque não é do domínio do convencimento: não é preciso que uma imagem nos convença para que se apresente à imaginação, portanto a imaginação não é nem “uma opinião acompanhada de sensação; nem uma opinião gerada por meio da sensação; e também não é uma combinação da opinião e da sensação” (428a25). Afinal, o que sabemos da imaginação? Que o seu objeto é o mesmo que o da sensação, isto é, as coisas que percebemos, portanto a imaginação não age sem a percepção sensorial. Aristóteles afirma também que a imaginação “parece ser certo movimento” (428b10), e que esse movimento pode ocorrer estando a sensação da coisa presente ou ausente, e se ela estiver ausente, o movimento da imaginação pode ser falso. Por fim, “a imaginação será um movimento gerado pela ação da percepção sensorial em atividade”. A palavra usada para imaginação é *phantasia*, que deriva de *phaos* (luz), assim, as imagens permanecem em nós por serem dotadas da luz que nos faz ver. Por isso, as imagens se assemelham às sensações mas não são as sensações, pois dependem da mobilização da vontade.

Diferente de Ibn Sinā, Aristóteles foca no potencial para o erro da imaginação, além de não considerar a imaginação como causa dos sonhos mas sim a percepção sensorial, o que não parece explicar suficientemente como as percepções contempladas na vigília poderiam originar as imagens dos sonhos que muitas vezes não correspondem à nada que já tenha sido percebido antes durante a vigília. Além disso, para Aristóteles a imaginação não age o tempo todo e não está presente em todos os animais, o contrário do que afirmou Ibn Sinā, que parece ter atribuído de fato um papel de maior importância à imaginação do que Aristóteles, inclusive pelo seu modo de apresentação dessa potência: em vez de defini-la pelo negativo, isto é, descartando o que ela não é, o filósofo começa a definição da imaginação a partir dos fenômenos anímicos cuja causa é a ação imaginativa.

Há uma ênfase na filosofia árabe na questão da imaginação; essa potência é associada ao poder da alma do profeta de acessar imagens presentes em esferas de maior grau de realidade

que a nossa esfera sublunar e que portanto carregam imagens com maior grau de verdade. Através da imaginação, o profeta acessa realidades verdadeiras que são por ele comunicadas e tornam-se assim acessíveis para as demais pessoas. É também pela imaginação que o sonhador pode ver coisas que ainda não aconteceram mas que acontecerão.

A partir do período das traduções feitas na Casa da Sabedoria, os dois contextos, árabe e grego, se misturam no território dominado pelo califado Abássida, e esse encontro estimula a criação de novos paradigmas médicos, filosóficos e epistemológicos/psicológicos árabes. Embora as palavras “epistemologia” ou “psicologia” sejam anacrônicas para definir o que Ibn Sinā realizou no *Livro da Alma*, são termos que ajudam a compreender o tipo de filosofia presente nesta obra, na medida em que significam investigações sobre como o ser humano conhece, isto é, qual é a nossa relação com o mundo e através de que processos ela acontece, o que para Aristóteles e para os filósofos da *Falsafa* implica em pensar as potências que possuímos para perceber e interpretar o mundo. A potência da imaginação aparece como fundamental no processo de conhecimento e interpretação no *Livro da Alma*. Nessa obra é desenvolvida uma teoria do conhecimento que serve a um paradigma médico, razão pela qual Ibn Sinā diferencia a imaginação humana nas fases da vida de acordo com as mudanças no corpo em cada uma dessas fases. Também em função das diferenças entre os corpos é que Ibn Sinā diferencia os sonhos—produtos da imaginação agindo livremente—de acordo com os temperamentos humanos considerados em seu paradigma, o qual foi em parte herdado da teoria dos quatro humores de Galeno e Hipócrates. Assim, a epistemologia do *Livro da Alma* exige que se pense as potências humanas com relação à matéria corporal, pois ela é o fator de diferenciação dos indivíduos, um pouco à maneira de Anaxágoras, filósofo grego que também era médico e se ocupou em pensar uma filosofia que incluísse o corpo, afirmando que “o homem pensa porque tem mãos”³⁹. Ibn Sinā afirma também que nossas almas espelham as potências de outras esferas do cosmos. Portanto, imaginamos porque as esferas celestes imaginam. Pensamos porque as almas das esferas pensam. Para tratar da imaginação no *Livro da Alma* é preciso partir do pensamento cosmológico, definido pela já mencionada “visão de conjunto”; sem ela, os sentidos internos não podem ser integralmente compreendidos.

Esse modo de pensar a imaginação parece reaparecer no séc. XX em Gaston Bachelard, autor que escreveu sobre as marcas dos temperamentos filosóficos na produção das imagens dos sonhos; os devaneios da imaginação se fundamentam nos elementos materiais associados ao que ele chamou de forças imaginantes.

39 Coleção “Os Pensadores”: Pré-Socráticos, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

Os sonhos dos biliosos são de fogo, de incêndios, de guerras, de assassinios; os dos melancólicos, de enterros, de sepulcros, de espectros, de fugas, de fossas, de tudo quanto é triste; os dos pituitosos, de lagos, de rios, de inundações, de naufrágios; os dos sanguíneos, de vôos de pássaros, de corridas, de festins, de concertos e até mesmo de coisas que não ousamos nomear. (BACHELARD, 1989, p.14)

Bachelard faz essa citação de um autor chamado Lessius e com ela apresenta uma psicanálise dos sonhos que vê nos elementos materiais a explicação para as doenças e para as suas respectivas curas: “o elemento material é determinante para a doença como para a cura. Sofremos pelos sonhos e curamo-nos pelos sonhos. Na cosmologia do sonho, os elementos materiais permanecem como os elementos fundamentais.” (BACHELARD, 1989, p.15). Bachelard fala de uma medicina baseada em uma cosmologia, na qual elementos materiais presentes na estrutura corporal e psíquica humanas são repetições dos mesmos elementos em outras instâncias do cosmos. Nos sonhos esses elementos se mostram por meio de imagens. É este o caso da medicina indicada por Ibn Sinā no *Livro da Alma*, de modo que nesta obra a análise da imaginação parece ter uma função duplamente medicinal e especulativa.

De fato, o tipo de medicina é sempre produto de um tipo de pensar. O historiador da filosofia Cornford expressa essa ideia na obra *Principium Sapientiae*, apresentando sua tese de que os processos que levam ao conhecimento são em si experimentais, tal como a medicina é experimental. A maioria dos filósofos denominados posteriormente como “pré-socráticos” eram médicos, e o médico na Grécia antiga era o curandeiro: “lidava sempre com o doente individual e tinha sempre diante de si, como finalidade prática imediata, a necessidade de o curar” (CORNFORD, 1989, p.11). Contudo, os médicos filósofos olhavam para o indivíduo no plano terreno depois de terem olhado para o Todo, isto é, o indivíduo era a unidade que nasce do múltiplo, a vida nascida das forças elementares. Por isso, o tipo de medicina originada desse tipo de pensamento enxerga no ser humano semelhanças com tudo o que existe no cosmos, de modo que filosofia e medicina compartilham assim uma ligação. Em verdade, entre os gregos, biologia, fisiologia, medicina, física e filosofia não eram ciências separadas e se aparecem como separadas nos escritos aristotélicos é por uma questão de praticidade e organização dos estudos. A divisão aristotélica é herdada pelos árabes mas não constitui uma separação de fato, visto que os árabes esforçaram-se em mostrar como todas essas ciências se reconectam a uma fonte comum. Contudo, há uma diferença fundamental entre os escritos gregos e os árabes. Os árabes vivenciaram um fato inelutável e que impunha a necessidade de se pensar o conhecimento de forma muito distinta da dos gregos: a Revelação. Embora sigam o método especulativo aristotélico, o dado da Revelação exige

que sua possibilidade tenha lugar nas metafísicas elaboradas pelos filósofos da *Falsafa*. Por isso a profecia é explicável pela psicologia do Profeta e a imaginação é uma das suas potências para acessar as realidades comunicadas na Revelação.

Ainda sobre a relação entre filosofia e medicina, Cornford nota que os escritos hipocráticos (os quais chegaram até Ibn Sinā através de sua leitura de Galeno) tendem a construir a ciência teórica a partir de observações particulares. Essas observações iam desde a constituição e hábitos do indivíduo até o clima onde vivia, as águas a que tinha acesso até suas condições políticas e sociais. Por isso Cornford afirma que a maior característica da medicina hipocrática é a sua insistência em se prestar máxima atenção ao indivíduo e tudo aquilo que seja possível analisar sobre ele. A observação do indivíduo levava à experimentação, que por sua vez conduzia às generalizações, inserindo assim o processo de investigação da medicina na base da ciência grega:

É na Medicina que encontramos os começos de um método genuinamente experimental. A experimentação começa com a aplicação deste ou daquele remédio a um determinado doente, para ver se dará ou não resultado.
(CORNFORD, 1989, p. 60)

A experimentação médica dos gregos foi assim o trampolim para o desenvolvimento técnico e teórico dos conhecimentos que seriam continuados pelos árabes. Para Hipócrates a medicina deveria estar na base de qualquer conhecimento da natureza humana e deveria partir do princípio de que não são possíveis afirmações absolutas visto que a constituição das pessoas é diferente.

Embora haja uma relação entre filosofia e medicina, Ibn Sinā aconselha no *Livro da Alma* que o leitor se enderece aos seus escritos médicos quanto às questões relativas à saúde do corpo e aos temperamentos:

Agora, dizemos que, em razão de se ter evidenciado que não há ação para as faculdades corporais que não sejam por meio do corpo e que a existência das faculdades se dá enquanto agem, então, as faculdades animais somente se dão enquanto agem, sendo corporais. Logo, a existência delas é corporal. Portanto, elas não têm subsistência além do corpo. Bem, mas já nos pronunciamos em nossos livros médicos – discurso, aliás, que não se encontra em nossos predecessores – sobre as causas das aptidões dos indivíduos de diferentes constituições, segundo a diversidade de suas

disposições: a alegria, a angústia, a cólera, o sonho, a raiva, a sanidade, etc., e a consequência de suas distinções e seus efeitos. Pois, que lá sejam lidos!⁴⁰

Essa recomendação parece ter como finalidade remeter à organização inventarial das ciências feita pelo autor, segundo a qual cada ciência ocupa um lugar em um todo ordenado. A análise das potências humanas serve ao paradigma médico pois existe um todo integrado de saberes que se ligam em função do uso que é feito deles, por isso medicina, psicologia e metafísica se combinam no *Livro da Alma*, embora a investigação mais detalhada de medicina e metafísica ocorram em outros lugares (nos tratados médicos como o Cânon de Medicina e na parte da *Al-Shifā* dedicada à Metafísica, respectivamente).

Contudo, a potência da imaginação nem sempre logrou do mesmo prestígio que teve entre os filósofos árabes, que viam no Profeta a excelência dessa faculdade. O paradigma de racionalidade europeu originado do movimento Iluminista efetivou um projeto de desqualificação da imaginação em função do enaltecimento da razão, ou melhor, um certo modelo da razão, como faculdade humana soberana e vencedora sobre as “crendices” do imaginário. Nem sempre também a imaginação foi pensada no interior de uma teoria do conhecimento ou de uma “psicologia”. Esse paradigma viveu, a partir do séc. XX, especialmente sob o olhar de filósofos como Mearleau-Ponty e Gaston Bachelard, uma restauração visionária, tanto pelo papel que esses filósofos atribuem à imaginação no interior de uma epistemologia, quanto pelo pensamento que pensa a matéria corporal e para isso cria novas linguagens que buscam se construir a partir de uma reflexão sobre o que é o corpo.

Falamos então de um paradigma de conhecimento em tudo distinto dos cunhados pela modernidade filosófica: a imaginação sofreu graves ataques no processo chamado por Max Weber de “desencantamento do mundo”. Essa potência foi sistematicamente desqualificada em função do projeto moderno de significação do mundo como racionalmente orientado. Embora esse projeto tenha levado ao questionamento dos limites da razão, essa nova perspectiva só foi possível graças à tensão do desencantamento com o imaginário. Luis Costa Lima escreveu sobre essa relação entre imaginário e desencantamento do mundo em “Uma questão da modernidade: o lugar do imaginário”⁴¹. Neste artigo o autor cita Fontenelle, dramaturgo francês que em 1784 escreveu: “a imaginação não domina senão onde impera uma razão infantil”. A associação entre a imaginação e a ignorância serviu simultaneamente para alavancar a razão ao posto de faculdade soberana, o que corroborava os procedimentos da ciência moderna, e para acentuar a perda de prestígio do campo do religioso. Assim, da imaginação viria a credulidade que criariam as fábulas, consideradas pelos

⁴⁰ *Livro da Alma*, cap. 4, seção 4, parágrafo 13.

⁴¹ Publicado na Revista USP, edição de março/abril e maio de 1989.

iluministas como a própria substância das religiões. Fontenelle chega mesmo a afirmar que “na maioria dos povos, as fábulas se converteram em religião” e que esta é a “história dos erros do espírito humano”. David Hume e Kant partilhavam da opinião de que a imaginação impera durante o sono, sendo a causa dos sonhos, mas ao contrário da visão aviceniana, entendiam que esta era justamente a prova da inconfiabilidade da imaginação. Kant, em um texto intitulado “Sonhos de um visionário, ampliados por sonhos da metafísica” credita a vidência ao poder da imaginação, mas a inviabiliza de ser comunicada, afirmando que as representações do mundo visível e do invisível não se intercambiam, de modo que o vidente só consegue comunicar sua visão espiritual através de analogias com as coisas sensíveis e as sensações que caracterizam as fantasias. Conclui Kant que essa capacidade visionária é “ilusão da imaginação”, e que “os videntes são doentes dos nervos, através dos quais a imaginação mostra seu desserviço quando não subordinada ao trabalho da razão: a produção de delirantes quimeras.”. O homem moderno só sai da menoridade quando submete a imaginação ao controle da razão. Nessa visão, nossas potências de percepção e conhecimento já não refletem mais uma realidade cósmica, mas devem obedecer antes a uma rígida hierarquia determinada pelo imperativo da racionalidade. A imaginação mais solta, menos subordinada à razão, isto é, a imaginação dos povos domináveis e colonizáveis, era a causa de seu status intelectual inferior e a justificativa para que fossem submetidos à força da razão europeia. O paradigma da racionalidade proposto pelo projeto moderno é então intrinsecamente ligado a um controle do imaginário. Não há lugar no mundo desencantado para a imaginação produtora, pois ao criar, essa imaginação se autonomiza da natureza e produz assim o delírio e a infidelidade quanto às impressões recebidas.

1. Capítulo I: A doutrina da alma em Ibn Sinā

1.1. A doutrina da alma no *Livro da Alma*

Ibn Sinā desenvolveu uma doutrina original sobre como as almas surgem, passam a viver com os corpos e o que ocorre com elas após a morte do corpo. Sua teoria não é platônica nem aristotélica e não deriva de uma doutrina religiosa. Para compreendê-la convém partir das definições da alma enquanto forma, perfeição e “essência separada” dos corpos, as quais aparecem logo na Seção 1 do Capítulo I do *Livro da Alma* e são descritas a partir dos modos pelos quais podemos constatar que a alma existe.

O *Livro da Alma* inaugura os estudos da vida, tomando a alma como princípio da vida, isto é, como aquilo que torna os corpos animados, conferindo-lhes movimento. Na seção 1 do

Capítulo I do *Livro da Alma* Ibn Sinā mostra dois modos de se constatar a existência da alma; o primeiro é a observação dos corpos que existem:

Dizemos, pois: podemos observar corpos que sentem e se movem voluntariamente; melhor, observamos corpos que se nutrem, crescem e geram corpos semelhantes. Ora, isso não lhes ocorre por sua corporeidade, restando haver para tal, em suas essências, princípios que não são sua corporeidade. Assim, a coisa da qual procedem esses atos – em suma, tudo aquilo que é princípio para a procedência de ações, sem que haja de um único modo ausência de voluntariedade – chamamos “alma”.⁴²

O argumento centra-se na ideia de que existem corpos que não se nutrem, crescem ou geram corpos semelhantes, ao passo em que outros corpos realizam todas essas ações, portanto não pode ser em função de serem corpos que esses últimos executam tais movimentos. Deve haver algum princípio neles que seja a causa desses atos. Essa é a primeira via para a constatação da alma, tratando-se de um modo dedutivo de raciocínio.

Ibn Sīnā então se pergunta sobre a natureza da alma, buscando encontrar o que há em comum entre as almas de todos os corpos animados. Ele argumenta que a alma no ser vivo é como o capitão é para o navio: “o ser do navio é algo que necessita do capitão para que seu ser exista”⁴³. O que há como plano de fundo para essa comparação é a distinção que Aristóteles faz entre forma e matéria: o capitão é como a forma do navio, assim como a alma é a forma do ser vivo, isto é, aquilo que lhe anima, ativando seus movimentos meramente potenciais. Ibn Sīnā fala também em “perfeição”: a alma é a perfeição do ser vivo pois é o princípio segundo o qual ele se aperfeiçoa, assim, a alma é compreendida no *Livro da Alma* a partir da relação que ela tem o corpo:

Porque ela [alma], levando-se em conta sua existência com a matéria, é forma. Por outro lado, é forçoso que a perfeição tenha uma relação com a coisa inteira, da qual procedam as ações, na medida em que ela [alma], levando-se em conta a espécie, é perfeição.⁴⁴

A alma também é dita ser uma substância, mas só na medida em que ela não inere em um sujeito⁴⁵, de maneira que só dizemos “alma” quando tratamos do princípio que rege os corpos,

42 Seção 1, Capítulo I, parágrafo 1.

43 Idem, ibidem.

44 Idem, parágrafo 7.

45 O termo “sujeito” aparece na filosofia árabe e pode ter sido a origem desse termo na filosofia europeia moderna, algo para o qual Alain de Libera sinaliza.

pois de outra maneira não poderíamos conhecê-la e analisá-la: “a análise a respeito da alma vem a partir da Ciência Natural, porque a análise a respeito da alma é uma análise enquanto ela tem ligação com a matéria e o movimento.”⁴⁶, e também “toda a forma é a causa da matéria ser em ato pois a matéria em si mesma não possui substância”⁴⁷. Assim, sabemos da definição da alma enquanto ela existe em uma relação com a matéria/corpo. Mas ainda está em aberto o que é, em si, esta coisa chamada alma; qual é sua “quididade”, aquilo que a define por si mesma, sem que seja preciso pensá-la em uma relação, pois, pensada em relação, “não se inclui aí, absolutamente, a indicação sobre a essência da alma como alma, mas apenas um aspecto seu à exclusão de outro.”⁴⁸ Assim, se quisermos tratar da alma enquanto substância, essa investigação deve ser buscada no tomo da Metafísica, pois na parte dedicada às Ciências Naturais, onde se encontra o *Livro da Alma*, Ibn Sinā tratou da alma em sua relação com o corpo, na qual sua melhor definição é de “perfeição”, pois esse termo é o que mais contempla a relação que a alma tem com o corpo, visto que ela aperfeiçoa as ações do corpo que se realizam por meio dos órgãos adequados para cada ação da vida. É por isso também que Ibn Sinā afirma que trata da definição da alma “em nosso mundo”, isto é, no mundo sublunar, portanto essa definição não contemplaria as almas do mundo supralunar, para além da esfera da Lua, como as almas celestes:

Ela [a alma] é antes de tudo, em nosso mundo, a perfeição de um corpo natural do qual suas perfeições secundárias emanam por meio de órgãos, os quais se auxiliam mutuamente nos atos da vida, cujos primeiros são a nutrição e o crescimento. A alma que encontramos é, pois perfeição primeira de um corpo natural, provido de órgãos que pode realizar os atos da vida.⁴⁹

A alma é uma perfeição primeira pois sua inerência nos corpos naturais atualiza neles a potência para os atos da vida, os quais, por sua vez, se realizam por meio de órgãos; tais ações são chamadas de perfeição segunda da alma. No entanto, como Ibn Sinā afirma na Seção 1 do Capítulo I, essa definição não contempla as almas do mundo supralunar, que não atualizam organismos pois não inerem em corpo algum. Essas “almas siderais” independem de órgãos para agir e suas ações nada tem a ver com as funções de crescer ou nutrir-se, estando antes associadas à concepção intelectual e ao impulso a um propósito voluntário. No entanto, essas almas podem ser chamadas de “vida” da mesma maneira que os seres vegetais, embora suas ações sejam totalmente distintas:

⁴⁶ Capítulo I, Seção 1, parágrafo 15.

⁴⁷ Ibn Sinā; *La Métaphysique du Shifa*, Livres de VI à X, tradução de Georges C. Anawati, Paris: Vrin, 1985. Livro 9, capítulo IV, Résumé.

⁴⁸ Idem, parágrafo 9.

⁴⁹ Capítulo I, Seção 1, parágrafo 16.

a vida que a alma sideral possui não é a da nutrição, do crescimento, tampouco a do sentido, ao passo que vós estaríeis significando por “vida” o que estaria em tal definição. Se vós significásseis por “vida” aquilo que a alma sideral possui quanto à apreensão como, por exemplo, a concepção intelectual e o impulso a um propósito voluntário, vós excluiríeis o vegetal do conjunto daquilo que possui alma.⁵⁰

Assim, a questão que se coloca logo na primeira seção do primeiro capítulo do *Livro da Alma* é sobre como podemos afirmar que são dotadas de alma formas de vida tão distintas quanto as vidas vegetais e os corpos celestes. A alma sideral se diferencia por conter em si tudo aquilo que é ligado à definição de racional, como a existência de um intelecto em ato, que independe de qualquer outro para entender ou apreender. Assim, tal como as almas humanas, as almas siderais também possuem as potências para imaginar e entender, mas, por serem dotadas de um intelecto em ato, realizam essas potências de modo diferente, dispensando a luz de outro intelecto para entender, enquanto nossa inteligência, segundo Ibn Sīnā, ocorre quando há uma transformação de um estado em potência para uma inteligência em ato, graças à iluminação de uma inteligência ativa. Esse intelecto em ato que as almas siderais possuem não existe nas almas que são engendradas em corpos, isto é, se trata de um intelecto que o ser humano não possui, mas que é responsável pela possibilidade de inteligência nas almas humanas: o intelecto em ato atualiza a potência para entender do ser humano. É sobre essas conexões que os atos da psicologia humana se sustentam e acontecem, e é também essa conexão que explica, na Metafísica da *Al-Shifā*, qual o destino dos conteúdos vividos, das impressões tidas em vida, após a separação da alma do corpo. Pois, muito embora Ibn Sīnā afirme que as imaginações se imprimam na matéria do cérebro, elas podem ser originadas a partir de um encontro com um fluxo, portanto ocorrem em função de um tipo de conexão, isso parece ser a garantia da sobrevivência das imaginações após a morte do corpo. No capítulo VII do Livro IX da Metafísica, Ibn Sīnā trata da miséria da alma após sua separação do corpo: o que ocorre é que a alma necessita do corpo para apreender os princípios da ciência, e após sua separação, não há mais corpo. Portanto, para onde vai aquilo que foi apreendido? O que foi entendido e imaginado desaparece com a morte do corpo? Em outros termos, para onde vai o vivido? Ibn Sīnā afirma que o que permanecerá após a morte do corpo é aquilo que garantiu a relação da alma com o outro mundo. Para tanto, ele afirma que é possível indicar, de uma maneira aproximativa, como a alma pode ter felicidade após sua separação do corpo. Isso dependerá do tipo de coisa que foi apreendida

⁵⁰Idem, parágrafo 17.

durante a vida no corpo, e essas devem aumentar sua perspicácia, tendo a ver com o conhecimento das causas finais dos movimentos universais, da ordem causal do primeiro Princípio até os seres particulares e que a alma conheça seu próprio lugar nessa ordenação.

Parece que o homem não deixa este mundo e suas prisões até que ele assegure sua relação com o outro mundo; se produz então nele um desejo e um amor em direção ao que se encontra lá; e isto o impede de se interessar por tudo o que esteja abaixo dele.

[Da preparação moral da alma] Nós dizemos também que essa verdadeira felicidade não se atinge a não ser pela reforma da parte prática da alma.⁵¹

Essa reforma da parte prática da alma é o que garantirá a relação com o outro mundo, e, assim, permitirá à alma fruir de felicidade após separar-se do corpo. Para tanto convém saber que a relação da alma com o corpo é o desejo natural que ela tem de dirigí-lo e se ocupar de seus afazeres e todos os acidentes e potências que tem lugar a partir dele.

Se a substância da alma se separa tendo o *habitus* que se produziu devido ao contato com ele [o corpo], ela está mais próxima do estado no qual se encontrava quando estava nele.⁵²

Habitus (malaka) é um termo que significa o intelecto em hábito, que é um intelecto intermediário entre o intelecto material, isto é, nossa potência para entender, e o intelecto em ato, aquele que atualiza a potência para intelecção das almas humanas. O *habitus* parece ser, assim, o intelecto humano sendo iluminado pela luz do intelecto em ato: é o intelecto humano no momento de sua atualização. Assim, parece que se no momento da separação da alma do corpo o *habitus* estiver em ação, a alma continuará a conhecer esse estado após o abandono do corpo. Isso porque a intelecção, assim como a imaginação em certas circunstâncias, depende de uma conexão. Isso parece apontar para a ideia de que nem todas as impressões se alojam no corpo e que portanto nem todas desaparecem com a morte do corpo. Voltaremos a isso ao tratar da imaginação propriamente dita, na seção dedicada aos Sonhos.

Assim como a intelecção é diferente nas almas que não existem em corpos, também a percepção delas difere das almas humanas, na verdade, para as almas siderais, que independem de corpo para perceber, é mais apropriado falar antes em “apreensão” que em percepção; as palavras pressupõem uma diferença de instantaneidade. A percepção na alma humana, para Ibn Sīnā,

⁵¹ Traduzido da versão francesa da Metafísica da Al-Shifā: Livro IX, Capítulo VII, p. 162. Avicenne: *La Métaphysique du Shifā*, Livres de VI à X, traduction par Georges Anawati, Paris: Vrin, 1985.

⁵² Idem, p. 163.

acontece graças às mediações daquilo que ele nomeou de sentidos internos, enquanto as almas celestes ou siderais independem de qualquer mediação; elas apreendem instantaneamente. Já para a percepção humana, embora ela dependa de uma mediação, isso não significa que há uma diferença temporal entre a experiência imediata dos objetos sensíveis pelos sentidos externos e os caminhos internos que esses objetos percorrem. Antes, a percepção é uma coordenação simultânea entre os lados “de fora” e “de dentro”, mas é preciso conceber um lado de dentro, pois é a partir dele que se explica como os sensíveis percebidos se encaminham para a criação de novas imagens, para a aprendizagem e para a memória. No entanto, há um movimento da alma humana que é imediato como a apreensão feita pelas almas siderais, e ele é justamente a segunda via para a constatação da existência das almas. Por esse movimento apreendemos a quiddidade da alma, isto é, aquilo que ela é em si mesma, sem estar em relação com um corpo.

Esse procedimento pelo qual podemos apreender a quiddidade da alma é um meio para a constatação da existência da alma, e consiste na seguinte proposta: é preciso que o indivíduo imagine⁵³ uma situação em que não haja nenhuma ligação entre os membros do seu corpo. Esse é um convite⁵⁴ a uma meditação⁵⁵ que funciona como um “lembrete”, para aqueles que por ventura tenham se esquecido dessa verdade que se justifica nela mesma; a de que o corpo e a alma são de naturezas distintas, de modo que ainda que nos imaginemos existentes num vácuo onde não haja nenhuma ligação entre os membros do corpo, há algo que é intuído: a essência.

Logo, a essência que constata sua existência possui uma propriedade para isso, na medida em que ela é, em sua

53A palavra usada por Ibn Sinā é conjecturar, mas essa conjectura supõe a criação de uma imagem, por isso parece que poderia-se também evocar a potência da imaginação neste exercício.

54Presente na parte final da primeira seção do primeiro capítulo do *Livro da Alma*.

55Utilizo a palavra meditação no sentido de uma consideração imaginativa interior, para a qual não precisamos de nenhum instrumento, de nenhuma percepção do exterior ou do auxílio de outra pessoa: basta-se estar disposto a imaginar a situação proposta por Ibn Sinā. A ideia de meditação imaginativa que aqui é enunciada parece ter paralelos ou poderia ser remetida num nível epistemológico a outro conceito, o da filosofia hindu tântrica, chamado Bhāvanā, que significa tanto contemplação criativa, como contemplação interna, no sentido do *insight*, mas também “imaginação no sentido de poder criativo e intuitivo”. Bhāvanā pressupõe uma noção de dinamismo, visto que sua raiz, *bhu*, significa “tornar-se”. Embora as epistemologias tântrica e a aviceniana sejam linguística e geograficamente distintas, Bhāvanā e a imaginação em Ibn Sinā parecem tratar do mesmo tipo de potência da alma.

Bhāvanā é um estado situado num nível intermediário entre a zona pré-linguagem, onde são construídos os pensamentos, e o estado de pensamento livre não-dual. É, assim, um tipo de contemplação em que se usa a imaginação. Embora seja difícil precisar se há alguma relação de transmissão conceitual entre a imaginação para Ibn Sinā e a imaginação que está contida na ideia de Bhāvanā, presente em textos da filosofia tântrica indiana dos séculos X e XI, é possível aproximar as duas ideias com base na noção de que ambas pressupõe que a imaginação está associada a um tipo de contemplação intuitiva que permite a apreensão da própria essência, que em Ibn Sinā é chamada de alma, enquanto para o Tantra parece ser chamada de consciência. Além dessa semelhança, em ambas as filosofias, a imaginação parece estar associada a uma ideia de movimento, sendo que a faculdade imaginante criadora para Ibn Sinā é chamada imaginativa, nome que sugere movimento. Outra ideia presente tanto para a imaginação segundo Ibn Sinā quanto para o conceito de Bhāvanā no Tantra é a noção de que a imaginação transforma aquele que imagina. (Cf. BAINER, Bettina, “Creative Contemplation (bhāvana) in the Vijñana Bhairava Tantra”).

especificidade, distinta de seu corpo e de seus membros que não constata[m] [suas próprias existências].

Para que essa essência constate sua existência Ibn Sinā propõe este exercício imaginativo: que o leitor ou leitora se conjecture como tendo sido “criado de modo súbito”, porém “eclipsado em sua visão, daquilo que provém das cenas exteriores”, como se

caísse no ar ou no vácuo; a cair sem que, por choque algum, devesse sentir a consistência do ar a chocar-se [consigo]. Seus membros estariam separados entre si, sem se encontrarem, nem se tocarem.

Mesmo sem perceber parte alguma do seu corpo, “nem extremidade de seus membros, nem interior de suas vísceras, nem coração, nem cérebro, sequer coisa alguma do exterior”, aquele que se dispôr a realizar essa meditação constatará que existe sua essência. Isso que é constatado nessa meditação imaginativa é uma via para que não esqueçamos de que “a existência da alma é algo distinto do corpo, melhor, é incorpóreo”. Depois de assim imaginar, o pressentimento da própria alma se torna conhecido e cria uma marca que já não pode ser ignorada. A alma, quando concebe a si própria, se coloca como “inteligência, inteligente e inteligível”⁵⁶. Só a intuição de si mesma a coloca dessa maneira. Todas as outras coisas que a alma percebe são como conteúdos que pressupõem a dualidade da percepção, mas a intuição de si própria é um acontecimento instantâneo onde o que é inteligido é a própria inteligência e por isso é também inteligente. Ao perceber outras coisas existe uma multiplicidade implicada para a alma, de modo que é apenas quando ela entende a si mesma que a multiplicidade é suspensa, tanto a que está implicada na percepção quanto na intelecção. Isto porque os seres corruptíveis, isto é, agregados à matéria, “se são percebidos enquanto unidos a uma matéria e seus acidentes materiais, o tempo, a composição e a individuação, eles não serão inteligidos, mas sentidos ou imaginados.”, afirma Ibn Sīnā na Metafísica (Livro VIII, Capítulo 6), a parte final da *Al-Shifā*, e completa, referenciando o *Livro da Alma*: “Nós mostramos em outro livro que toda forma sensível e toda forma imaginativa, nós não as percebemos a não ser que sejam sentidas ou imaginadas por meio de um órgão divisível”. Assim, a intelecção é algo que ocorre só quando a coisa é percebida à parte de aderências materiais:

Sabes que a razão que impede uma coisa de ser inteligida é a matéria e seus agregados, não sua existência. Quanto à existência formal, é a existência inteligível, a existência que, se

⁵⁶Capítulo 5, Seção 6: “A respeito dos graus dos atos do intelecto, e a respeito do mais elevado de seus graus, que é o intelecto sagrado”, parágrafo 1.

ela se encontra em uma coisa, permite que seja inteligida. E o que pode recebê-la é a inteligência em potência. O que a recebe após a potência é o intelecto em ato por meio da perfeição [no sentido de atualização]. E aquilo que é por sua mesma essência é Inteligência por si e é inteligível pois o que impede algo de ser inteligível é por estar na matéria e seus agregados.⁵⁷

O caminho para a intelectão que a alma faz de si própria parte de imaginar uma situação que não está presente: que o corpo existe em um vácuo no qual não há qualquer ligação entre seus membros. Quando a alma entende a si mesma é Inteligência pois seu ato de intelectão procede de sua quiddidade pura, isto é, de sua própria essência à parte de qualquer aderência material. O ato da intelectão humana é pensado analogicamente à intelectão feita pelas almas celestes⁵⁸, as quais não existem em união com corpo algum, e por isso tais operações estão antes na *Metafísica* que no *Livro da Alma*, pois esse último trata da ordem da natureza, definida pela união da alma com o corpo, enquanto o primeiro trata da ordem do retorno da alma.

Esses temas aparecem em livros separados por uma questão metodológica mais abrangente: tanto a *Metafísica* quanto o *Livro da Alma* são assuntos da obra *Al-Shifā (A Cura)*, e aparecem como livros distintos pois essa organização parte de um olhar didático sobre a totalidade do saber. Esse saber completo é a própria cura da alma. Ibn Sinā escrevia possivelmente para seus alunos e pela sua biografia sabe-se que parte da *Al-Shifā* foi escrita com o auxílio de seus discípulos. Assim, há uma preocupação didática que perpassa toda a escrita da *Al-Shifā*, mas isso não implica que exista uma primazia da parte dedicada exclusivamente à alma sobre a parte dedicada à alma unida ao corpo. Ibn Sinā concebe o ser humano como unidade composta por corpo e alma e vê esses aspectos como complementares, em sua filosofia não parece estar pressuposta uma superioridade do imaterial sobre o material, do não-sensível sobre o sensível ou da ordem do retorno sobre a ordem da natureza, como explica Miguel Attie Filho:

Ao longo de toda a obra, o tratamento aplicado a binômios da realidade – exterior e interior; sensível e não-sensível; material e imaterial – se configura numa unidade e numa complementação tais que se distancia do modo como este tema foi tratado por outros autores – notadamente a partir da modernidade – cuja acentuação de uma das duas vias em relação à outra tornou, geralmente, esse privilégio numa consequente subordinação da via

⁵⁷AVICENNE, “*La Métaphysique du Shifā*, Livres de VI à X”, tradução por Georges C. Anawati, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, Livro VIII, cap. 6.

⁵⁸Também a imaginação humana é descrita de maneira analógica à imaginação das almas celestes. Isso será tratado no capítulo dedicado aos sonhos.

que se lhe opunha. Nessa perspectiva, Ibn Sinā apresenta-se como um agregador do homem, procurando fornecer a medida certa de suas duas realidades – corpo e alma – já que ele, o homem enquanto uma unidade, existe em contato com esses dois mundos.⁵⁹

O contato do ser humano com os dois mundos trata da localização da alma humana no cosmos do qual ela participa. Na Seção 7 do Capítulo V Ibn Sinā aborda as doutrinas “herdadas dos antigos sobre a questão da alma e de suas ações, se ela é una ou múltipla” e valida qual é o enunciado verdadeiro a esse respeito. Ele investiga essa questão partindo do que é dito sobre como a alma humana conhece, entendendo assim o conhecer como um acontecimento que tem lugar graças à alma. Uma das primeiras doutrinas mencionadas é a que diz que

pode-se admitir que a ciência esteja na alma, e que esta, quando está ocupada, fica afastada daquela. Quando a alma está alerta, ela conhece. O significado de ‘alerta’ é o de reintegrar-se à sua essência e ao estado de sua natureza, indo ao encontro de si mesma, ciente de todas as coisas.⁶⁰

Essa doutrina afirma que a ciência faz parte da essência da alma, mas não é a doutrina de Ibn Sinā. Ele discorda dessa ideia por não compreender a alma como tendo uma natureza essencial individual, o que parece ser a sugestão do termo “si mesma”. Para Ibn Sinā a ciência acontece para a alma quando ela realiza um encontro com algo que não é uma essência interior sua, mas sim um “fluxo”, portanto algo que a perpassa mas que não é ela, embora nela exista a possibilidade para essa conexão. Na verdade, tal encontro ocorre graças às potências que a alma possui e que se manifestam na sua união com o corpo. Além disso, mais à frente no texto Ibn Sinā afirma ser impossível que qualquer coisa se ausente de sua essência.

Assim, para Ibn Sinā a teoria verdadeira sobre a alma é aquela que enuncia que a alma é uma “essência una, a partir da qual fluiriam aquelas faculdades, sendo que cada faculdade estaria caracterizada por uma ação”, assim “a alma somente faria aquilo que faz por intermédio dessas faculdades”. Essa teoria, para ele, contempla os diversos tipos de alma; vegetal, animal e humana. Para que seja possível que as faculdades fluam da alma “é necessário haver para essas faculdades uma amarração, que junte todas, unindo-as”, isso porque embora cada uma tenha ações próprias, elas se ocupam umas das outras mutuamente, razão pela qual, por exemplo, “uma vez que sentimos, desejamos” e “uma vez que vimos assim, nos encolerizamos”. Assim, “essa coisa una na qual se

59 ATTIE Filho, Miguel, O Intelecto em Ibn Sinā (Avicena), Cotia: Ateliê Editorial, 2007, págs. 34/35.

60 Todas as citações até o fim dessa seção pertencem à Seção 7 do Capítulo V do *Livro da Alma: A respeito da enumeração das doutrinas herdadas dos antigos sobre a questão da alma e de suas ações, se ela é una ou múltipla, e validação do enunciado verdadeiro a esse respeito*”.

juntam essas faculdades é ela a coisa que cada um de nós acha que é sua essência”. E essa coisa não pode ser corpo pois se assim fosse todos os corpos teria essas faculdades em função do fato de serem corpos, e além disso há uma faculdade que não flui para órgão nenhum, isto é, Ibn Sinā afirma que as faculdades se reúnem na alma mas algumas fluem para os órgãos⁶¹ enquanto outras são particularizadas em si próprias, sendo que todas “levam até a fonte”. Essa fonte não pode ser o corpo, razão pela qual o argumento do homem voador serve para atestar sua teoria, pois é possível voltar-se para essa fonte sem que haja percepção de qualquer estímulo sensorial:

se um homem fosse criado instantaneamente, integralmente, mas que tivesse as extremidades afastadas, sem que visse suas extremidades; convindo que ele não as tocasse e que elas não se tocassem; que ele não ouvisse som algum; que ele ignorasse a existência de todos os seus membros, ele estaria ciente da existência de sua ipseidade⁶² como alguma coisa una, apesar de ignorar tudo aquilo.

É por isso que esses membros são como “roupagens”, que só parecem partes nossas em virtude de sua “inerência contínua”: embora tenhamos nos habituado a desvestir as roupas, não nos habituamos a imaginar a alma sem os membros do corpo, e esse hábito nos leva a imaginar a alma sempre detentora de corpo, “revestida”. Por isso, quando falo “eu” estou me referindo às potências da alma:

eu só sei que tenho coração e cérebro por meio do sentir, do escutar e das experiências, e não porque eu sei que eu sou eu.

Alma, portanto, é a coisa que emprega os órgãos do movimento e da percepção:

Pois, quando quero dizer que “alma” é a coisa que é princípio desses movimentos e percepções, limitados nesse conjunto do que é meu, então sei

61 Ibn Sinā fala sobre como a alma flui para os órgãos, afirmando, no final da seção 7 do Capítulo V que “a prioridade do que flui está no sêmen e no esperma e é a faculdade de amplificação”, e a partir desse fluir é que cada membro do corpo tem a capacidade para receber uma faculdade característica. Na obra *A Sexualidade no Islã*, Abdelwahab Bouhdiba explica a origem da vida humana segundo o Alcorão, mostrando que há uma “odisséia espermática que prefigura de algum modo a odisséia humana”. A surata “Os Crentes” afirma que o Homem foi criado a partir do Esperma, tendo sido transformado em sangue coagulado e esse sangue feito em feto. A referência de Ibn Sinā tem, assim, sua relação com a tradição corânica mas também concordava com a visão biológica propriamente dita: à época, entendia-se que o desenvolvimento embrionário tinha como gênese o esperma. Cf. BOUHDIBA, Abdelwahab, *A Sexualidade no Islã*, São Paulo: Globo, 2006.

Contudo, o esperma é somente um meio material pelo qual as potências fluem para o corpo, mas a origem das potências e das almas é fruto de uma fonte luminosa: os corpos elementais se equilibram de uma tal forma que os predis põem para a recepção de um certo tipo de alma. Esse princípio não tem como origem nem a matéria e nem as próprias almas, “mas estão em conexão com o princípio vital das inteligências separadas” (conforme a nota 172 do Capítulo V).

62 O mesmo que “coisiedade” ou aquilo que a define enquanto tal; a essência.

ou que na verdade essa coisa sou eu, ou que ela sou eu utilizando aquele corpo. Isto é, como se eu não tivesse o poder, naquela hora, de discernir a notícia de um eu isolado, sem confundi-la com a notícia de que isso emprega o corpo e está junto ao corpo.

E Ibn Sinā afirma que imaginar a alma não exige imaginar um corpo: “tenho pra mim imaginar sua existência e nada mais, sem corporeidade”. Sendo intuída como algo incorpóreo⁶³ através do argumento do homem voador, a alma tem seu caminho de estudo inaugurado. A ideia da alma como independente do corpo, no entanto, poderia levar ao entendimento que teve Platão sobre as almas preexistirem aos corpos. Mas Ibn Sinā não afirma isto. Para ele, as almas não preexistem ao corpo, já que cada alma individual se conforma à matéria pronta para recebê-la. Contudo, as almas sobrevivem à morte do corpo. O argumento de Ibn Sinā quanto às almas não preexistirem ao corpo é que a alma se individualiza no encontro com o corpo, isto é, o corpo particulariza, torna uma a alma. É o corpo que dá à alma sua singularidade, mas isso ocorre como algo simultâneo, pois se o corpo fosse a causa da individuação da alma ele seria anterior à alma, ideia que Ibn Sinā descarta. Observa-se através dos sentidos que uma mesma alma não habita dois corpos distintos, mas sim que cada corpo é o receptáculo para uma alma única, assim Ibn Sinā mostra que não é demonstrável que as almas existam separadamente antes de incidirem em um composto material pronto para recebê-las. Por isso também é que Ibn Sinā descarta que seja possível a transmigração de almas de um corpo para o outro, isto é, aquilo que em um contexto religioso poderíamos chamar de “reencarnação” está inviabilizado segundo sua filosofia. Sua doutrina da alma exige que se leve em conta o lugar do corpo e sua necessidade, isto é, o corpo não é apenas um local de passagem das almas mas aquilo que as torna unas. E o corpo não é um organismo até que a alma venha a existir nele, atualizando suas potências. Antes de receber a alma, o corpo é dito ser uma mistura de elementos da natureza, um corpo incidental, que será o “reino e instrumento da alma”⁶⁴. Como ocorre a adequação da mistura à alma e da alma à mistura é algo que ultrapassa nossa possibilidade de conhecer; as razões dessa adequação nos são ocultas, ou pelo menos não são exploradas no *Livro da Alma*, que trata já da alma unida ao corpo, e não de sua origem ou de sua separação, as quais são tema do livro da Metafísica.

Dito isso sobre a doutrina da alma presente no *Livro da Alma*, passemos à investigação sobre o espelhamento que há entre as potências da alma humana com relação às potências das almas celestes, visto que, no caso da imaginação, é possível haver uma conexão dessa faculdade com as

⁶³Se trata de um duplo objetivo: mostrar que o eu se identifica com a alma e que ela não se identifica nem com o conjunto dos órgãos que a servem e nem com nenhum órgão específico. Conhecer a alma é, assim, distingui-la do que ela não é: o corpo.

⁶⁴Capítulo 5, Seção 3, parágrafo 8.

imaginações presentes nessas almas pertencentes ao mundo invisível. Portanto, para se compreender as possibilidades de sonhos previdentes e da profecia a partir da imaginação, é preciso nos voltarmos para a relação entre o mundo sublunar, no qual existem nossas almas quando unidas aos corpos, com o mundo invisível.

1.2. A alma no cosmos aviceniano: a ordem do retorno

“Quanto à música, depois de ser tocada, para onde ela vai? Música só tem de concreto o instrumento. Bem atrás do pensamento tenho um fundo musical.”
LISPECTOR, 1973, *Água Viva*.

A relação entre a alma humana e o cosmos exige que tratemos de uma potência totalmente abstrata e imaterial, que existe na alma humana apesar de sua união com o corpo denso e material. Se trata do intelecto, que em certas condições trabalha junto com a imaginação e evidencia a relação da alma humana com o cosmos no qual ela existe e do qual nunca se dissocia. Nessas determinadas condições, a alma humana pode se conectar às imagens presentes na porção do cosmos chamada de mundo invisível, o *Malakut*. Dentre as capacidades ou potências da alma humana para imaginar, rememorar, estimar e entender⁶⁵, o intelecto e a imaginação se diferenciam pelo fato de espelharem as potências das almas celestes. Através da imaginação, por vezes a alma humana é capaz de um tipo de conexão com um fluxo de formas. Já o ato de inteligência depende de que a alma humana receba a luz da inteligência ativa, que transforma a mera potência de entender em uma realidade atualizada. Assim, a potência intelectual obtém os inteligíveis por recepção, em um ato ativo e ao mesmo tempo passivo, pois para entender ela depende da iluminação de uma inteligência já ativa. Por meio dessa luz é que o intelecto realiza o entendimento, como também compreendia Plotino:

Se	o	olho	não	tivesse	sol
Como		veríamos		a	luz?

⁶⁵Após enumerar e listar as funções das faculdades perceptivas exteriores, isto é, dos cinco sentidos, Ibn Sīnā passa a investigar as faculdades perceptivas interiores: “Quanto às faculdades perceptivas a partir do interior, algumas delas são faculdades que percebem as formas sensíveis e algumas delas percebem as intenções sensíveis. Dentre as perceptivas, há as que percebem e agem conjuntamente e, dentre elas, há as que percebem e não agem.” (Parágrafo 9, Seção 5, Capítulo 1). Ele começa então a diferenciar as faculdades a partir de suas capacidades para receber ou formas ou intenções e para perceber ou agir ou perceber e agir conjuntamente. Nessa seção, ele lista a fantasia ou sentido comum como o sentido interno que recebe as formas (portanto que não age, apenas recebe); a imaginação como a faculdade que conserva o que foi recebido na fantasia e que se desdobra em uma função ativa, a imaginativa, que combina as formas entre si e combina formas com intenções; a estimativa, que recebe as intenções; a memória, que guarda as intenções, e por fim a faculdade teórica, que é o intelecto. Cf. Capítulo 1, Seção 5: “Enumeração das faculdades da alma à guisa de classificação”.

Sem a força de Deus vivendo em nós
 Como o divino nos seduz?⁶⁶

Plotino parece ter inspirado boa parte da noção cosmológica dos filósofos da *Falsafa*: a ideia de que o cosmos seria “circular” e composto por esferas que emanam, de fora para dentro, esferas com menor grau de realidade, parece ter sido conciliada com a doutrina da alma de Ibn Sīnā. A emanção ocorre quando as esferas integram suas próprias essências e com isso emanam novas esferas a partir de seu ato intelectual. Um processo analógico de inteligência se passa na alma humana quando nela se dá o entendimento. Para Ibn Sīnā, entender é um processo de iluminação da alma particular pelas forças cósmicas. Ao entender, a alma é iluminada pela luz da inteligência ativa assim como o Sol ilumina as coisas para a visão, pois sem o Sol não seria possível ver, assim como sem a luz da inteligência ativa fluindo para o intelecto humano não aconteceria o entendimento:

[A inteligência ativa em] relação com nossas almas é como a relação do Sol com nossa visão, pois, do mesmo modo que o Sol é visto por si mesmo em ato, e por meio de sua claridade em ato é visto aquilo que não estaria visível em ato, assim é o caso dessa inteligência em nossas almas.⁶⁷

A metáfora é a expressão da relação da alma humana com a totalidade do cosmos: para que aconteça o entendimento, é preciso que haja uma relação do intelecto particular com uma inteligência ativa, pois só ela pode transformar a condição de mera potência do intelecto humano para um inteligir ativo, do mesmo modo como é graças ao Sol que a visão pode ver as coisas coloridas. Esse intelecto que a alma humana possui é um poder que, quando mobilizado pela alma, se torna predominante em todas as ações: essa faculdade pode afastar as ilusões, desfazer as alucinações e controlar as demais faculdades conforme seus objetivos. O intelecto ilumina todas as outras potências humanas e independe do corpo para agir. Sua ação produz uma “luz da razão” que flui sobre todas as outras faculdades, pois, “é como se a luz da razão fosse fluida, viajante, em

⁶⁶Citado por Goethe em sua *Doutrina das Cores*, e traduzido por Rubens Rodrigues Torre Filho. A tradução da Doutrina das Cores é de Marco Giannotti e na nota desse verso, ele cita o Livro V das Eneidas de Plotino: “Mas como a inteligência não deve ver essa luz como um ser que estaria fora dela, devemos retomar a comparação com o olho. Ele não conhece apenas uma luz externa e alheia; antes dela tem às vezes uma visão instantânea de uma luz mais brilhante que lhe é própria (...), o olho no entanto emite luz, ou, enfim, se o pressionamos, vê a luz que está em seu interior. Nesse caso, ele vê sem nada ver, e é sobretudo aí que se vê, pois vê a luz, os outros objetos de sua visão são objetos luminosos, mas não são a luz.” Trata-se da nota 8 do tradutor, e o verso de Plotino, vertido ao alemão por Goethe e traduzido por Torres Filho está na página 45 (GOETHE, *Doutrina das Cores*; apresentação, seleção e tradução por Marco Giannotti, São Paulo: Nova Alexandria, 1996).

⁶⁷Capítulo 5, Seção 5: “A respeito da inteligência ativa em nossas almas e da inteligência passiva que procede de nossas almas”, parágrafo 1.

direção a essas faculdades”⁶⁸, de uma tal maneira que ao atingir a imaginação, essa luz pode imprimir um caráter racional na ação imaginativa, transformando-a em cogitação. Tal relação entre imaginação e intelecto será tratada mais adiante na seção A Imaginação e o Intelecto.

Ibn Sīnā diferencia a ação do intelecto da percepção, compreendendo o entendimento como um processo que independe de corpo, diferente da percepção. Ele explica que as coisas são percebidas em certas categorias: quando percebemos algo, o percebemos em certa quantidade, em alguma posição e lugar⁶⁹ e em um determinado tempo, segundo a realização da percepção pelos sentidos internos. O intelecto, no entanto, entende o tempo em um instante. Essa intelecção instantânea é a mesma que ocorre quando raciocinamos: num silogismo, a conclusão é concebida instantaneamente. Se isso não ocorre, só pode ser em função do corpo, pois se a alma está ocupada quanto ao corpo, ela não poderá entender de forma instantânea, já que a atenção da alma com relação à sua essência e princípios e a sua atenção com relação ao corpo se resistem mutuamente:

Assim, quando a alma está ocupada com uma delas, desvia-se da outra, sendo-lhe difícil juntar as duas coisas. Sua ocupação com o lado do corpo é o sentir, o imaginar, as concupiscências, a cólera, o medo, a angústia, o sofrimento. Ora, isso tu sabes quando estás absorvido, cogitando a respeito de um inteligível, e todas aquelas coisas do corpo não têm função para ti (...). E tu sabes que o sentido impede da alma a intelecção, pois, quando a alma se debruça sobre o sensível, ela se desobriga do inteligível (...).⁷⁰

Assim, a substância da alma tem duas ações: uma com relação ao corpo e outra com relação aos princípios superiores. E Ibn Sīnā assume que é natural para a alma que possui um caráter generoso, que ela prefira se dedicar a refletir sobre questões de difícil solução do que apreciar prazeres sensíveis:

E tu sabes que assim que tu reflectes sobre um problema difícil de teu interesse, se um prazer sensível te é proposto e podes escolher entre os dois, tu negligencias o prazer sensível se tens um caráter generoso.⁷¹

⁶⁸Capítulo 4, Seção 3: “A respeito das ações da faculdade rememorativa e da estimativa, e a respeito de que todas as ações dessas faculdades se dão por meio de órgãos corporais”, parágrafo 1.

⁶⁹Capítulo 5, seção 2, parágrafo 11.

⁷⁰Capítulo 5, seção 2, parágrafo 24.

⁷¹Metafísica da *Al-Shifā*, Livro 9, Capítulo 7: “Do retorno”, p. 160.

Nesse exercício de aprimoramento do intelecto o corpo, contudo, não é dispensável, de modo que aperfeiçoamento do intelecto depende também do uso que a alma faz do corpo. Assim, ainda que a alma tenha um princípio de aperfeiçoamento, definido pela sua capacidade ter atualizada sua potência para entender, o corpo não é tido como um obstáculo, pois a alma

necessita do corpo para muitas coisas, ainda que o corpo a distancie de suas melhores perfeições. Ora, o olho não é capaz de olhar para o Sol não somente por causa de uma imposição no que diz respeito ao Sol ou porque o olho é distinto da natureza do brilho, mas por uma imposição quanto à compleição de seu corpo.⁷²

Contudo, as “melhores perfeições” são temas antes da *Metafísica* que do *Livro da Alma*, pois nesse Ibn Sīnā deseja tratar sobre como a natureza da alma existe junto com as imposições que se dão pela compleição do corpo. As ações imateriais das almas são objeto antes da parte da *Al-Shifa* dedicada à *Metafísica* que do *Livro da Alma*. Neste último, a matéria parece estar sempre pressuposta, mesmo que para ser abstraída. A própria ação do intelecto é, em um certo caso, uma ação de abstração, ou seja, de despojar algo de suas particularidades materiais.

Assim, o que o intelecto entende são os inteligíveis, que não podem estar condicionados por nenhuma das categorias mencionadas de tempo, lugar, quantidade e posição. Mas não é simples realizar essa abstração, pois o movimento, a matéria e o tempo são existentes de uma natureza muito sutil, e só um intelecto habituado a contemplar coisas sutis poderá ter sua intelecção menos restrita. Assim, abstrair as coisas da matéria é uma potência que só pode ser atualizada pela luz de uma inteligência já ativa.

A faculdade intelectual é aquela que abstrai os inteligíveis da quantidade definida, da posição, do lugar e das demais categorias ditas anteriormente. Assim, é necessário analisar, quanto à essência dessa forma abstraída do lugar, como ela é abstraída dele. Seria com referência a partir da coisa tomada, ou com referência à coisa que toma? Quero dizer, com referência à existência dessa verdade inteligível abstraída da posição: será que ela está na existência exterior ou está na existência concebida na substância inteligente?⁷³

⁷²Capítulo 5, Seção 5; “A respeito da inteligência ativa em nossas almas e da inteligência passiva que procede de nossas almas”, parágrafo 6.

⁷³Idem, ibidem.

O que Ibn Sīnā parece buscar nessa passagem é compreender como os inteligíveis passam a existir na faculdade intelectual e como eles comunicam suas essências abstraídas de qualquer referência daquilo que é material. Assim, ele se pergunta se o inteligível é recebido como tal por sua própria essência ou porque ele já tem existência na faculdade intelectual e, nesse caso, seria reconhecido como inteligível – o que se assemelharia à teoria da anamnese platônica. Platão, na obra *Fedro*, descreve a aprendizagem em termos de lembrança⁷⁴, pois para ele as almas já contemplaram as Ideias antes de serem presas aos corpos. Assim, ao apreenderem algo universal, as almas estariam se lembrando das Ideias que contemplaram antes da união com o corpo.

Há uma tradição sobre os inteligíveis; esses universais estão presentes na filosofia platônica e em todo o pensamento metafísico antigo e moderno. Parece ser uma velha necessidade humana a de conceber a faculdade intelectual como capaz de feitos mais grandiosos que os raciocínios silogísticos e matemáticos, e de nos imaginarmos como preparados para entrar em contato com instâncias inalteráveis, imateriais e presentes sempre em outro plano de realidade que de algum modo nos é acessível. Não só podemos acessar essas formas ideais e imutáveis, como a existência delas estabelece um plano moral e político a ser seguido; os universais servem para orientar nossas ações particulares e os particulares, por sua vez, confirmam os universais: é dessa maneira que, para Ibn Sīnā, podemos erigir uma casa, por exemplo, pois da concepção universal de casa procede o ato de uma casa particularizada:

dizemos que o homem tem expediente quanto às coisas particulares e expediente quanto às coisas universais. Nas coisas universais está apenas e tão somente convicção, mesmo que ela se dê também na prática – pois como, então, aquele que tem uma convicção universal de “casa” faria para erigir e construir se, daquela convicção única, não procedesse, fundamentalmente, um ato de uma casa particularizada?⁷⁵

⁷⁴Embora Ibn Sīnā não mencione a obra *Fedro*, nela aparece também o médico Hipócrates, que muito influenciou a prática médica do próprio Ibn Sīnā. Em um diálogo com Fedro, Sócrates pergunta: “E a natureza da alma, então, crês que é possível compreendê-la adequadamente sem compreender a natureza do todo?”, ao que Fedro responde: “Se devemos efetivamente acreditar em Hipócrates, da família dos asclepiades, nada se compreende a respeito do corpo sem esse método”. (270c-d). É difícil sabermos exatamente se o que Platão entende por “todo” e se é o mesmo “todo” que Hipócrates poderia ter mencionado em alguma de suas obras. No entanto, a passagem aponta para a necessidade de se estudar o corpo em um contexto de totalidade; o corpo não pode ser, portanto, visto como algo autônomo e compreensível sem referência a uma totalidade da qual ele participa. (Citado em CAIRUS, Henrique F. “*Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a cura*”, Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, pág. 22)

⁷⁵Capítulo 5, Seção 1; “A respeito das propriedades das ações e das paixões que pertencem ao homem e uma explicação das faculdades teórica e prática que a alma humana possui”, parágrafo 9.

Mas a teoria de Ibn Sīnā não é platônica: os inteligíveis são de outra natureza, pois são recebidos por nós através de um processo de transformação realizado pelo intelecto sobre as formas imaginativas, que são inteligíveis em potência e se tornam inteligíveis em ato através do que se capta a partir delas, só assim elas se imprimem na alma como formas que criam o entendimento. Ibn Sīnā descarta que os universais tenham “existência exterior”. Eles não estão presentes em nenhum corpo⁷⁶ nem mesmo de maneira menos perfeita ou por “participação”, como para Platão. Esses inteligíveis são pensados pelas inteligências separadas que existem no mundo invisível: portanto, as formas inteligíveis não existem em si mesmas, pois dependem de um suporte para existir; elas precisam ser inteligidas para serem inteligíveis. Para Ibn Sīnā “não faz sentido a existência de formas inteligíveis separadas da matéria se não houver uma inteligência que seja o suporte de suas próprias existências. Assim, desvia-se a base da teoria das formas para a própria inteligência”⁷⁷, o que parece indicar que Ibn Sīnā pensa os universais a partir da capacidade humana para recebê-los.

O que acontece para que haja a intelecção é que

a faculdade intelectual vê os particulares que estão na imaginação e brilha sobre eles a claridade da inteligência agente em nós – como mencionamos —, eles se tornam abstraídos da matéria e das suas aderências, imprimindo-se na alma racional.

Mas não é que as formas imaginativas se tornem outra coisa, simplesmente há uma predisposição da alma

para que flua sobre ela o modo abstrato da inteligência ativa. Assim, as cogitações e as meditações são movimentos que predisõem a alma na direção da recepção do fluxo, do mesmo modo que os termos médios são predisposições que levam na mais firme direção para assegurar a recepção da conclusão.⁷⁸

Realizar um raciocínio em direção a uma conclusão segura acontece graças ao mesmo tipo de movimento que orienta a alma para uma meditação ou cogitação: é a luz da inteligência ativa que flui sobre a alma. Por isso, quando Ibn Sīnā não conseguia encontrar os termos médios de seus raciocínios, ele se prostrava em oração, com a esperança de que essa luz o auxiliasse a continuar sua obra:

⁷⁶Cf. capítulo 5, seção 2, parágrafo 12.

⁷⁷Nota 94 do tradutor do *Livro da Alma*, capítulo 5.

⁷⁸Passagens extraída do parágrafo 1, da Seção 5 do Capítulo 5.

Todas as vezes que um problema me embaraçava, e que eu não podia encontrar o termo médio de um silogismo, me retirava à mesquita, orando, e invocava o criador de tudo até que ele me revelasse a solução daquele fato difícil e obscuro.⁷⁹

Essa luz que é lançada para o intelecto passivo o faz brilhar sobre as formas imaginativas e extraí-las da matéria: iluminadas, elas se tornam universais, pois todos os “acidentes”, tudo aquilo que não é essência, é despojado. Não que as formas mudem ou se imprimam novas formas a partir delas, mas esse processo que é o entendimento é simplesmente uma predisposição da alma para o fluxo de abstração que é a ação da inteligência ativa. Por meio da abstração da matéria que existem nas formas imaginativas é que Ibn Sīnā define os inteligíveis como “modos apartados dessas formas [imaginativas], apartadas das misturas”⁸⁰. Isso ocorre nas cogitações e meditações e essa é a prova da confiabilidade da lógica silogística: o raciocínio depende dessa luz que atualize nosso intelecto, por isso é que Ibn Sīnā se retirava para a mesquita e orava, na esperança de receber a iluminação que ativasse sua potência para inteligir os termos médios de seus problemas de difícil solução.

Assim, toda a psicologia⁸¹ do *Livro da Alma* que explica questões fundamentais para a filosofia árabe, como os sonhos com presságios e as investigações filosóficas sobre como é possível

79 Citado por ATTIE Filho, Miguel, em “*Os sentidos internos em Ibn Sīnā (Avicena)*”, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, página 13. Ibn Sīnā constrói sua teoria da alma humana pensando-a em união com o corpo e passível da recepção de uma luz que cria o entendimento, e nisto parece partir de um certo princípio de relação empírica com o mundo. Assim, neste paradigma das ciências, a experiência particular tem valor de validação. Por isso, os sentidos internos, suas ações e os conteúdos que passam a fazer parte dos sentidos internos de cada indivíduo existem pela relação do corpo com o mundo.

80 Capítulo 5, Seção 5, parágrafo 2.

81 Dizemos que a análise da imaginação é feita no interior de uma psicologia. Nem sempre a imaginação esteve sob a ótica da psicologia: historicamente, as relações entre as capacidades ou potências humanas, como a relação da memória com a imaginação, que tem um papel fundamental para o processo imaginativo de criação, nem sempre foram assunto de uma psicologia. A abordagem dessas faculdades no campo da psicologia e que essa psicologia seja pensada em referência ao conjunto do Cosmos difere radicalmente do campo onde a imaginação e a memória foram pensadas ao longo da Idade Média europeia, já posterior à filosofia desenvolvida no mundo árabe: “na Antiguidade e ao longo da Idade Média, a invenção, ou ‘pensamento criativo’ recebeu uma atenção mais detida no campo da retórica do que no da psicologia ou daquilo que hoje chamamos de filosofia da mente.” (CARRUTHERS, Mary, *A técnica do pensamento*, Campinas: Editora da Unicamp, 2011, pág. 35.)

Mary Carruthers explica essa diferença em “A Técnica do Pensamento” e afirma que “não devemos esquecer essa diferença crítica em relação aos nossos próprios hábitos intelectuais”. Assim, não é casual que esses “hábitos intelectuais”, quais sejam, a imaginação, a memória, a cogitação, a estimação e a intelecção (conforme, nesse caso, detalha Ibn Sīnā), sejam pensados como elementos de uma psicologia. Posteriormente, se tornarão objetos dos estudos de retórica, e hoje participam do escopo da área da filosofia chamada de filosofia da mente. Essa diferença é fundamental para compreender como a imaginação está liberta de instrumentalizações na psicologia de Ibn Sīnā: o que o filósofo parece buscar são as ações próprias da imaginação e das demais faculdades, ora relacionando-as com os propósitos da alma, em função dos sentidos externos ou de alguma outra faculdade, ora buscando compreender as ações da imaginação liberta de qualquer mobilização. Assim, a imaginação transcende seu enquadramento em uma disciplina ou em uma arte determinada, diferente da sua abordagem no campo da retórica, onde ela estaria a serviço do desenvolvimento de uma técnica.

a Profecia, depende de se pressupor a possibilidade dessas conexões da alma com o mundo invisível, da onde emana a luz da inteligência ativa que atualiza o intelecto humano. Essa conexão pode ser tanto imaginativa, por meio da faculdade da imaginação (a qual é abordada nas próximas seções), quanto uma conexão intelectual, graças a luz que é recebida do Intelecto Agente (ou inteligência ativa) por nossa própria potência intelectual. Para entender como são possíveis essas conexões, parece ser necessário olhar para todo o cosmos: deve haver algo em comum entre a alma particular de cada indivíduo e o mundo invisível, pois senão não seria possível a conexão entre uma e outro. Essa alma particular, afinal, não é uma essência à parte do mundo, mas existe na eminência de receber um fluxo de formas do mundo invisível e convertê-las em inteligíveis por um processo iluminativo simultaneamente ativo e passivo. A possibilidade dessa conexão acontece por uma questão de afinidade das nossas almas com as almas celestes, que, por sua vez, são emanções das Inteligências Puras.⁸² Tudo isso faz parte do mundo invisível, e é desse mundo que emana a realidade do nosso mundo sublunar.

A imagem deste cosmos composto por nosso mundo sublunar e o mundo invisível é a do modelo ptolomaico: são as esferas celestes, círculos concêntricos, que a cada vez que integram suas essências—pois, por serem substâncias inteligentes, integram a si mesmas—criam uma nova esfera, com um diferente grau de realidade. Nessas esferas se encontram formas que podem ser contempladas pela alma humana no seu encontro com o fluxo do invisível, de modo que nesse encontro a potência da imaginação espelha e reflete as formas que existem nas esferas. O cosmos composto por esferas circulares se movimenta continuamente, pois as esferas possuem movimento, são animadas por possuírem *anima*, alma. Esse modelo cosmológico como que propõe uma fotografia (no sentido de produzir uma imagem planificada) do espaço visto de cima: no centro, está a esfera onde vivemos, a décima esfera (de fora para dentro), chamada de sublunar, circundada pelas demais esferas, círculos concêntricos que fazem derivar deles mesmos os círculos internos. Essa fotografia imaginária do cosmos tem também um sentido interior: cada uma das esferas tem um grau diferente de realidade, sendo que a sublunar, por ser a última a ser emanada, tem um grau inferior. O Cosmos pensado por Ibn Sīnā, e que é espelhado em sua concepção da psicologia humana, é, assim, composto por esferas celestes que se criam pela emanção da esfera anterior, e essa esfera anterior é sempre dotada de um maior grau ontológico de realidade. Assim, a percepção da realidade é a percepção desta realidade, que possui um grau inferior de realidade com relação às esferas celestes, superiores à nossa esfera sublunar.

⁸²Cf. CORBIN, Henry; “Avicenismo y angeología”, pág. 59, in *Avicena y el relato visionario*, Barcelona: Editorial Paidós, 1995.

Assim como nós, essas esferas também integram e imaginam, mas de uma maneira outra. Essas diferenças entre o modo como imaginamos e como as esferas imaginam parece ser outra chave para compreender a possibilidade da conexão feita pela imaginação humana, pois se trata de uma diferença principalmente em função do corpo que as almas humanas habitam.

Modelo ptolomaico do Cosmos, assimilado pela filosofia de Ibn Sīnā. Ref.: Cosmographia, de Peter Apian. Antuérpia, 1539.

Para Henry Corbin, a imagem dessa estrutura de espaço revela a experiência desse mundo como uma cripta; o céu é como uma cúpula que encerra e protege a Terra ao mesmo tempo em que a aprisiona⁸³. Assim, o caminho sempre ascendente desejado pela alma é a via de libertação dessa redoma, razão pela qual o *Livro da Alma* é parte d'A Cura. Por isso também é que o ser humano que é pensado a partir dessa alma dotada de potências e que se aperfeiçoa no ato iluminativo do entendimento e do imaginar as formas celestes, é um ser orientado para o conhecimento, como se o conhecimento pudesse libertar a alma da cúpula que a circunda. Para Ibn Sīnā o objetivo da alma humana é contemplar as formas das esferas celestes e receber a iluminação da inteligência ativa, pois para ele toda a psicologia humana é passível de um encontro com as esferas celestes, sendo esse encontro a própria marca distintiva da alma humana.

⁸³Corbin fala também na expressão arquitetônica do céu como cripta, enxergando na cúpula das mesquitas e construções árabes o modelo de cosmos circular. In "La Cripta cósmica: el Extranjero y el Guía"; *Avicena y el Relato Visionario*, Berg: 1995.

O encontro é possível porque há entre nossas almas e esse mundo invisível uma afinidade. Embora existamos em corpos, nossa natureza mais fundamental é imaterial, assim como a natureza das almas celestes:

Evidenciar-se-á que as almas dos humanos têm uma afinidade mais intensa com aquelas substâncias angélicas do que com os corpos sensíveis, lá onde não há nem ocultação nem mesquinhez.⁸⁴

Existem coisas que foram colocadas na alma por uma adequação com esse outro lugar, onde não existe ocultação nem mesquinhez, por exemplo, a existência em nós e nos animais de instintos. Por isso pode-se dizer que no *Livro da Alma* os seres celestes são “racionalizáveis”, na mesma medida em que as instâncias biológicas e naturais são divinizadas. O instinto de um bebê que mama logo após nascer, por exemplo, flui da “clemência divina sobre o universo”⁸⁵. Assim, o que é inato na alma foi colocado nela por “inspiração divina”, o que vale para os instintos de todos os animais. É em função desses instintos que o leão não devora seu filhote e nem devora o homem que o alimenta:

que o leão ensinado não coma seu dono nem coma seu filhote, a causa disso não é uma convicção na alma, nem uma opinião, mas uma outra predisposição anímica que consiste em que cada animal naturalmente prefere a existência e a preservação daquilo que lhe agrada. Ora, o indivíduo que o abastece e o alimenta prontamente se torna agradável, porque tudo o que é favorável é naturalmente agradável naquele que é favorecido. Assim, o que o impede de devorá-lo não é uma convicção, mas uma predisposição e um acidente anímico outros. Por vezes, esse acidente incide na constituição a partir da inspiração divina, tal como o amor de cada animal por seu filhote, sem haver convicção alguma...⁸⁶

⁸⁴Capítulo 4, Seção 2, parágrafo 25.

⁸⁵Capítulo 4, Seção 3, parágrafo 2.

⁸⁶Capítulo 5, seção 1: “A respeito das propriedades das ações e das paixões que pertencem ao homem e uma explicação das faculdades teórica e prática que a alma humana possui”, parágrafo 7.

Se o leão age em vista do instinto que lhe fluiu da inspiração divina, as ações de aproximação ou aversão realizadas pelos seres humanos, por sua vez, se dão em função de sua imaginação⁸⁷:

antes, é aos moldes da imaginação que um certo homem possa ter por alguma coisa favorável ou prazerosa – e sua aversão a ela quando na forma daquilo estiver o que o faz ter aversão dela.⁸⁸

Esses instintos são inatos nos animais assim como é inato o aperfeiçoamento do intelecto nas almas humanas, e ambos servem para realizar uma certa “adequação” que provém das esferas celestes:

A causa disso é uma adequação existente que distingue essas almas e seus princípios – os quais jamais se rompem – além da adequação que lhe advém, ou seja, ora ser, ora não ser; tal como o aperfeiçoamento do intelecto e tal como a noção da sensatez. Todas essas coisas vêm de lá.⁸⁹

O “lá” ao qual Ibn Sīnā se refere é o lugar das inteligências separadas, “intermediárias na manifestação da matéria elemental e das forças que operam na mistura dos elementos, de acordo com o divino”⁹⁰. O intermediário entre nós e o divino é alcançado através de nossos próprios intermediários, os sentidos internos, e, embora toda a percepção da realidade dependa de um número de intermediários no processo de conhecimento, todo esse labirinto cognoscente é transcendido por um único movimento, essa estrutura interna complexa é suspensa pela apreensão direta das formas ou imagens das esferas celestes. É necessário supor essa suspensão, porque sonhamos e temos inspirações, e por vezes nos sonhos e nas inspirações vemos coisas que ainda se realizarão, e este é o grande mistério; que tenhamos acesso ao que está por vir. É graças à afinidade de nossas almas com o mundo invisível que acontecem esses presságios, sonhos e inspirações: há, em nossas almas, um tipo de “dispositivo para o futuro”⁹¹ que explica essas conexões com aquilo

87Como a alma humana compreende também as potências da alma animal, Ibn Sīnā sempre as relaciona para marcar suas diferenças, pois a presença da potência intelectual nos humanos, não presente nos animais, influencia as ações de todas as suas outras potências.

88Idem, Ibidem.

89Capítulo 4, Seção 3, parágrafo 2. É nessa seção que a questão dos instintos e do bebê que mama logo após nascer é apresentada primeiramente. Depois o assunto é retomado na seção 1 do capítulo 5.

90Conforme a nota 37 do capítulo 4 do *Livro da Alma*.

91Se trata de uma exclusividade da alma humana: “os demais animais somente possuem um tipo único de dispositivos para o futuro, naturalizados neles, que tem consequências para eles, sejam favoráveis ou que não os favoreçam.”, Capítulo 5, seção 1, parágrafo 8.

que já existe na “Ciência do Criador” e que recebemos pela conexão com as almas que existem no mundo invisível:

Dizemos que as intenções de todas as coisas engendradas no mundo, que fazem parte do passado, do presente e do que está por vir, são existentes na ciência do Criador e dos anjos intelectuais de uma maneira, e são existentes nas almas dos anjos celestes de outra maneira.⁹²

Por isso a possibilidade de conexão da alma com o mundo invisível não é um fenômeno sobrenatural, pois, na verdade, as almas humanas simplesmente têm maior afinidade com este lugar onde as almas não dependem de corpos. Esse espaço outro atrai a alma humana pela sua própria afinidade com ela, como se ambos compartilhassem um mesmo fundo. E se “lá” nos aparece oculto, isso se à união da alma com o corpo:

A ocultação pertence somente às substâncias receptoras, seja em razão de sua imersão nos corpos, seja em razão da mácula que possuem por causa das coisas que atraem para o lado inferior. Mas quando ocorre para ela [alma] uma mínima pausa por parte dessas ações, passa a lhe ser desvelado aquilo que lá está.⁹³

Assim, se as ocupações da alma com o corpo cessam, aquilo que existe “lá” passa a lhe ser desvelado. A cosmologia aviceniana, que se inter-relaciona com as potências da alma humana, tem entre seus pressupostos a possibilidade de relação da alma com o mundo invisível, onde não existe ocultação. A princípio, esse lugar se oculta por um véu chamado corpo, mas o corpo, no entanto, não é negado à maneira das filosofias orientadas para o ascetismo e para a transcendência da matéria, considerada em muitas doutrinas como ilusória. Isso porque as potências humanas são localizadas no cérebro, matéria corporal. O fato de que a imaginação inere no cérebro mas é capaz de um movimento de conexão com o mundo invisível significa que: o corpo é um instrumento para a alma, melhor, é “seu reino e seu instrumento”, sendo que cada alma terá no corpo em que ocorre seu instrumento mais apropriado:

(...) a individuação das almas também é algo ocorrente.
Portanto, elas não são de uma anterioridade que não cessa. Sua

⁹²Capítulo 4, Seção 2, Parágrafo 25.

⁹³Idem, ibidem.

ocorrência é concomitante a um corpo. Fica, assim, confirmado que as almas ocorrem da mesma maneira que ocorre uma matéria corporal suficiente para ser empregada por elas. Desse modo, o corpo ocorrente é seu reino e seu instrumento.⁹⁴

A alma se individualiza no corpo e com a sua relação com o corpo se originam os sentidos internos. Embora eles pertençam à alma primariamente, existem ineridos em um órgão corporal, o cérebro, de modo que as formas que a imaginação recebe também inerem no cérebro, razão pela qual Ibn Sīnā utiliza a palavra “impressão” para nomear o modo de recepção das formas pela imaginação. Há, assim, uma impressão de imagens no cérebro.

A relação entre alma e corpo explica também a diferença das imaginações que existem entre as pessoas; a maior facilidade de alguém para ter um pensamento ágil, ou a memória mais forte e atuante em outra pessoa, ou as formas alucinadas que outro costuma imaginar: essas diferenças entre o conteúdo das potências é explicada pelo corpo e seus temperamentos próprios. Assim, o fundo das almas é sempre igual: todos temos as mesmas potências para imaginar, estimar e rememorar (além da potência intelectual que não depende do corpo), mas a maneira como essas capacidades são preenchidas depende não da alma, mas da alma em união com um corpo. Também pela organização material do corpo, diferenciado por substratos mais apropriados para receber e para conservar, é que essas funções são diferenciadas e sentidos internos diversos são pensados. E também por isso não é possível assumir que a imagem impressa corresponda exatamente à “realidade”: as impressões dependem do substrato material de cada um, por isso são diferenciadas de acordo com a pessoa que as recebe.

Em função da diferenciação da matéria, as faculdades imaginantes se contam em duas: a imaginação, que só recebe as formas, e é chamada “formativa”, e a imaginativa, que combina formas com formas e com intenções, e que, quando recebe a luz do intelecto, é chamada de “cogitativa”. Antes de passarmos à análise das ações da imaginação, é preciso compreender o papel do corpo na imaginação e na percepção, voltemo-nos então à relação entre a alma e o corpo.

⁹⁴Capítulo 5, seção 3: “Na qual estão englobadas duas questões: uma delas é “como a alma humana se beneficia dos sentidos”, e a segunda é a constatação de sua ocorrência”, parágrafo 8.

1.3. A alma com o corpo: a ordem da natureza

A instância da apreensão do corpo é a sensibilidade, por isso Ibn Sīnā chama de “acidentes da sensibilidade” os momentos do sono e da vigília, ocasiões em que as faculdades agem de maneiras diferentes, pois o corpo existe de modos diferentes no sono e na vigília:

‘
o sono, a vigília, a saúde e a doença são disposições cujos princípios pertencem e provém do corpo, pertencendo primariamente a ele. Entretanto, elas somente pertencem ao corpo por ele ter uma alma.⁹⁵

Ou seja, embora os princípios da vigília, do sono, da saúde e da doença pertençam ao corpo, isso só é possível por causa da alma que existe junto a esse corpo. As ações da imaginação, contudo,

pertencem à alma que é detentora de um corpo; pertencendo ao corpo sob o aspecto de que pertencem primariamente à alma do corpo; ainda que seja sob o aspecto da alma como detentora de um corpo.⁹⁶

Cada pessoa tem imaginações próprias que são impressas por conta dos diferentes temperamentos ou “configurações” da “mistura” que é o corpo. Quando as almas encontraram os corpos, eles já estavam preparados para recebê-las, e eram feitos de uma certa mistura⁹⁷ original. As almas, assim, existem segundo a medida dos corpos que foram preparados para recebê-las. Nessa união é que as almas se individualizam e que a compleição própria de cada um se manifesta. A alma só se individualiza, portanto, por sua conciliação com um corpo que esteja configurado para recebê-la. Corpo e alma se adequam por motivos que Ibn Sīnā não pôde explicar: “tal condição e tal adequação estão ocultas para nós”⁹⁸. De todo modo, a união do corpo à alma só ocorre quando o corpo está pronto para receber uma alma, de maneira que dessa união passam a ter lugar as predisposições para que a alma realize aquilo que lhe é próprio:

⁹⁵Capítulo 4, Seção 4, parágrafo 7.

⁹⁶Idem, ibidem.

⁹⁷O corpo é um tipo de “mistura” que, “por meio de uma configuração característica”, mantém-se “existente, por meio dessa mistura característica em ato, enquanto nela permanecer a alma – tendo sido a própria alma quem tornou a matéria próxima de tal modo, por meio dessa mistura.”, Capítulo 1, Seção 3: “De que a alma está inserida na categoria da substância”, parágrafo 1. É como se o corpo fosse um “preparado” pela própria alma, para receber a alma que se lhe adequa.

⁹⁸Idem, parágrafo 9.

é indubitável admitir que quando há a ocorrência da alma – concomitante à ocorrência de uma mistura qualquer –, depois disso ocorre para ela uma predisposição quanto às ações racionais e às paixões racionais, as quais, em sua totalidade, ela as possui discernidas da configuração especulativa de outra alma.⁹⁹

Por isso, se a alma ocorre em conformação com o corpo ou “mistura” que a recebe, as ações e paixões das almas se diferenciarão pelos corpos diferentes com os quais elas se uniram. Parece, assim, que os conteúdos das potências se diferenciam nas pessoas por conta das diferentes configurações dos corpos. Nisto está a base da teoria médica de Ibn Sīnā que aparece na filosofia do *Livro da Alma*, sob as formas dos mesmos conceitos postulados na medicina, pois filosofia e medicina são campos que não estão, neste período, claramente separados, de modo que a especulação médica e filosófica parecem partir dos mesmos lugares, como explica François Hartog sobre a tradição hipocrática da qual a teoria médica de Ibn Sīnā é herdeira:

Mistura, medida, meio, partilha igualitária: têm-se aí a interpretação dos vocabulários climático, médico, geométrico e político, conduzindo a uma valorização do centro como produto de uma mistura equilibrada. Mais exatamente, um mesmo conceito imaginado opera em campos do saber que ainda não estão claramente separados.¹⁰⁰

Segundo a teoria que Ibn Sīnā aplicava a seus pacientes, as pessoas podem ser tipificadas segundo seus temperamentos. Os coléricos, por exemplo, se movimentam em excesso e seu temperamento é composto pelo elemento quente e pela qualidade da umidade. Seu excesso de umidade desfavorece a memória, pois para se lembrar é preciso ter fixado. Assim, a secura é mais apropriada para lembrar pois retém as lembranças e não as deixa evaporar, como faz a umidade. Por outro lado, o pensamento é um deslocamento de uma coisa a outra, e por isso exige um substrato mais úmido, assim, a umidade favorece o pensamento mas atrapalha a memória:

A coisa do pensamento e a coisa da memória estão a ponto de ser contrárias, pois o pensamento necessita de um elemento

⁹⁹Idem, parágrafo 12.

¹⁰⁰François Hartog (HARTOG, 1996, pag. 103), citado em “*O Corpus Hippocraticum*” in CAIRUS, Henrique F. “Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a cura”, Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, pág. 35.

para as formas internas que tenha forte assimilação, e o que auxilia nisso é somente a umidade. Quanto à memória, por outro lado, há a necessidade de uma matéria que dificulte a supressão daquilo que foi concebido e similarizado nela. Para tal, é necessário uma matéria seca. Por isso, é difícil juntar as duas coisas.¹⁰¹

Assim, o temperamento úmido favorece o pensamento, mas prejudica a memória. Se a memória está ligada à conservação e é entendida, como as outras faculdades internas, como inerente em um substrato material, daí porque ela exigirá uma matéria seca: a umidade sugere fluidez e não-fixação. Também o excesso de movimentos e de preocupações afeta a memória, pois altera o elemento seco:

A maioria dos que conservam bem são aqueles cujos movimentos não são numerosos, tampouco suas preocupações são diversas, enquanto aquele que tem inúmeras preocupações e inúmeros movimentos não se lembram bem.¹⁰²

Como as potências inerem no cérebro, Ibn Sīnā explica a diferença material entre recepção e conservação através do exemplo paradigmático da água:

Saiba que a recepção pertence a uma faculdade distinta da faculdade na qual se faz a conservação. Considere isso no caso da água que tem a potência da recepção do esculpido e do traçado – em suma, da figura –, mas não tem a potência de conservá-la.¹⁰³

A água tem a potência para contornar uma figura, mas após o desaparecimento da figura a água não mantém sua forma. O mesmo que ocorre com a água, que é material, ocorre com as potências da alma localizadas no cérebro, pois elas também inerem em algo material. Assim, a dinâmica das potências deve ser compreendida a partir do funcionamento daquilo que é material¹⁰⁴;

101Capítulo 4, Seção 3: “A respeito das ações da faculdade rememorativa e da estimativa, e a respeito de que todas as ações dessas faculdades se dão por meio de órgãos corporais”, Parágrafo 6.

102Capítulo 4, Seção 3: “A respeito das ações da faculdade rememorativa e da estimativa, e a respeito de que todas as ações dessas faculdades se dão por meio de órgãos corporais”, parágrafo 6.

103Seção 5 do Capítulo 1 do Livro da Alma, parágrafo 12.

104 A medicina praticada por Ibn Sīnā é derivada da de Hipócrates, para o qual a medicina parte do princípio de que não são possíveis afirmações absolutas, pois a constituição das pessoas é diferente, o que exige que a teoria parta da experiência: “pois a percepção sensorial, que surge primeiro na experiência e leva ao intelecto as coisas que lhe vão ser submetidas, tem uma imagem clara, e o intelecto ao receber estas coisas muitas vezes, e tomando nota da ocasião, da

com relação à matéria do cérebro, não é possível que uma mesma porção possa receber uma forma e conservá-la. Receber e conservar possuem, assim, um sentido prático, pois estão associados a funções distintas dos sentidos internos e portanto pressupõem lugares diferentes do cérebro para comportar cada potência. Há uma tradição que buscou definir os vários possíveis atributos da matéria, antes de Ibn Sinā. Al-Farabi, no texto “Respostas à questões sobre as quais foi indagado”, define o que é a rugosidade, o liso, a densidade e a maciez, afirmando que “é próprio do que é sólido a dificuldade imposta para receber uma ação, porém age com rapidez. É próprio do que é macio receber uma ação com facilidade e agir com dificuldade”¹⁰⁵. A ideia de Ibn Sinā sobre os substratos das potências no cérebro deverem ser mais ou menos úmidos ou secos parece remontar à tradição que pensa como matérias com atributos diferentes se comportam de modos diferentes. Uma questão que se coloca a partir disto é se a matéria onde inere o pensamento é que determina que o pensamento ocorra ou se o pensamento é um tipo de entidade abstrata que exige a formação de uma matéria úmida para comportá-lo. Essa é uma questão para a neurociência contemporânea e se trata de uma pergunta fundamentalmente filosófica, porque questiona a anterioridade ontológica da matéria sobre o pensamento ou do pensamento sobre a matéria.

Essa diferenciação dos substratos mais apropriados para a ação de cada potência provém de uma importação da teoria dos humores ou temperamentos humanos, a qual Ibn Sinā herdou do médico grego Hipócrates e de seu seguidor romano, Galeno. A teoria dos humores funcionou como um paradigma para o diagnóstico médico por muitos séculos no Islã, entendendo cada ser humano como dotado de um certo temperamento; colérico, fleumático, sanguíneo ou melancólico, cada um deles associado a um dos pneumas presentes no corpo. O termo “pneuma”, por vezes traduzido como “espírito”, vem da tradição médica da época, para a qual a comunicação entre as partes do corpo e o cérebro e os órgãos se daria por fluidos ou vapores, os pneumas. O predomínio de um ou outro pneuma na constituição de uma pessoa era o fator para reconhecer seu temperamento. Assim, na teoria dos humores, são listados 4 pneumas: fleuma, bílis negra, bílis amarela e sangue, seguindo a tradição galênica e hipocrática.

Há também uma variação dos temperamentos de acordo com a época da vida, não que isso se dê de maneira constante e obrigatória, mas por conta das próprias formas que costumam permear a imaginação humana nos diferentes períodos da vida. As crianças, por exemplo, possuem um temperamento mais úmido, devido a suas almas não serem ocupadas “com aquilo que ocupa as almas dos adultos”. Graças a sua despreocupação não ficam entorpecidas com “nada além daquilo que se lhes aproxima”. Por isso, embora nas crianças predomine a umidade, elas conservam bem –

hora e o modo, guarda-as em si mesmo e fixa-as.”, Do Corpus Hipocraticum, citado por CONRFORD, 1989, pág. 66.

105 *Compreender Al-Farabi e Avicena*, Petrópolis, Vozes, 2011, tradução de Jamil Iskandar. p.25.

pois não existem movimentos excessivos e preocupações que dissipem as coisas vividas. Quanto aos jovens,

em razão de seu fervor e da agitação e de seus movimentos, apesar da secura de sua compleição, não se lembram tal como se lembram as crianças e os adolescentes. Também acontece aos idosos, pela prevalência da umidade, de não se lembrarem daquilo que observam.¹⁰⁶

Mais do que descrever analiticamente os processos de pensamento, memória e imaginação, Ibn Sīnā também preocupou-se com as condições mais adequadas para o melhor exercício dessas potências. Quanto à agitação ou fervor dos movimentos estarem ligados ao esquecimento, há uma tradição a que se pode remontar tal ideia; para Demócrito, os sonhos previdentes seriam fruto de um temperamento agitado do sonhador, o qual faria seus átomos se movimentarem de modo a lhe permitir uma comunicação com os seres de fogo, os *daimons*.¹⁰⁷ Assim, a ideia de que a revelação está ligada a um tipo de disposição temperamental estava já presente em uma certa tradição especulativa sobre as propriedades materiais, presente na Grécia antiga, de onde Ibn Sīnā herda parte de seu escopo. Contudo, a presença do fogo no caráter para Ibn Sīnā está associada não à potência de uma comunicação com os seres de fogo, mas antes à agitação dos movimentos que leva à incapacidade para fixar as impressões, ou seja, a uma fraca memória.

Na tradição islâmica, existem também seres fegosos que comunicam realidades futuras; são os *jinns*. Os *jinns*¹⁰⁸ são seres de caráter geralmente imoral. Algumas passagens do Alcorão colocam-nos na *Geena*, o inferno, que é o lugar para onde vão aqueles que pecaram não por terem praticado más ações, mas sim por terem se esquecido, visto que o esquecer-se de Deus é o máximo pecado:

O Alcorão e a tradição confirmam a estreita relação existente entre o fogo do inferno e o esquecimento em várias maneiras. Numerosos versículos tornam essa conexão especialmente explícita:

¹⁰⁶Idem, parágrafo 7.

¹⁰⁷Cf. CORNFORD, 1989.

¹⁰⁸Ibn Khaldun narrou quando ele mesmo viu um mago realizar uma operação mágica em que convocava um *jinn* para auxiliá-lo. Os *jinns* eram criaturas que poderiam ser evocadas pelos humanos nas ações de magia, podendo ser submetidos assim à vontade humana, o que para Ibn Khaldun diferenciava os magos dos santos: os santos seriam inspirados e apoiados por Deus enquanto os magos faziam seu trabalho através de seus próprios poderes psíquicos e às vezes auxiliados por demônios. (Cf. DOLS, Michael W. The theory of magic in healing, in *Magic and Divination in Early Islam*, Grã-Bretanha: Ashgate Publishing Limited, 2004).

Hoje Nós nos esquecemos de você, da mesma forma como
você se esqueceu do reencontro deste dia, e o seu refúgio será o
Fogo (45:34).¹⁰⁹

Assim, parece que é como se Ibn Sīnā tomasse certos dados exteriores da tradição e os internalizasse na forma dos sentidos internos; é a organização interna do ser humano na forma de sua disposição material/temperamental que determina sua aptidão para lembrar-se ou esquecer-se – embora, é necessário sublinhar, em nenhuma passagem do *Livro da Alma* existam julgamentos de caráter moralizante ou dogmático, o que mostra que as especulações de Ibn Sīnā não tinham como objetivo servir de instrumento para qualquer doutrina religiosa e que Ibn Sīnā segue, no *Livro da Alma*, o procedimento investigativo da ciência. Por isso, trata-se apenas, aqui, de uma aproximação conceitual derivada de seu próprio contexto, entre a ideia de esquecimento e sua associação ao temperamento quente/agitado. Para Ibn Sīnā, esse fogo não é uma punição, mas um dado da organização interna do ser humano: o fogo que está associado ao esquecimento existe no interior do ser humano que se esquece; sua agitação, assim, não permite que as impressões se fixem. Não que isso implique em um determinismo material a partir do corpo, pois as almas existem em conformação com a matéria preparada para recebê-las, portanto, há uma adequação que provém de princípios superiores e que permanece oculta para nós.

Da mesma maneira, as quimeras, formas não correspondentes a algo contemplado das esferas celestes ou simplesmente alucinadas, podem ser mais ou menos autênticas de acordo com a compleição daquele que as imagina, por isso

os homens que têm a compleição mais equilibrada têm
quimeras mais autênticas. Assim, se for de compleição seca,
embora conserve bem, não recebe bem; se for de compleição
úmida, embora receba com rapidez, deixa escapar com rapidez
e é como se não recebesse – e também não guarda bem; o de
compleição quente tem movimentos confusos; e o de
compleição fria é apático.¹¹⁰

Os corpos são formados de certas combinações entre frio, quente, seco e úmido que formam as compleições dos indivíduos; Ibn Sīnā utilizava esses princípios em sua prática médica e eles também aparecem no *Livro da Alma*, onde têm influência direta no modo como os sentidos

109MURATA, Sachiko e CHITTICK, William. “Da Profecia”, pág. 215, in *Caminhos do Islã* (Org. Marco Lucchesi), Rio de Janeiro: Record, 2002.

110 Capítulo 4, seção 2, parágrafo 29.

internos funcionam. Assim, as pessoas frias e secas, por exemplo, conservam bem o que recebem mas permanecem apáticas diante das situações. Esquemas como esse, baseado no reconhecimento da predominância de algum elemento material na constituição do caráter da pessoa, estão presentes nas medicinas dos povos persas, babilônicos, hindus, gregos, árabes, e se ligam a um tipo de pensamento que concebe o ser humano em uma relação cósmica a partir de elementos materiais que compõem a realidade perceptível.

A compreensão das ações da alma como atreladas num suporte material, que possui seu comportamento próprio, levou Ibn Sīnā a pensar em mais do que uma faculdade imaginante, isto é, responsável pelo relacionamento da alma com as formas ou imagens. Por isso a imaginação se desdobra em duas faculdades: uma que apenas conserva as formas, a imaginação (*al-hayal*), e outra que as combina, a imaginativa (*al-mutahayyila*). Elas devem ser diferenciadas pois o material que conserva deve ser mais seco, para fixar, e o material que permite o movimento de deslocamento de uma forma a outra, favorecendo a combinação entre elas, deve ser mais úmido. Essas duas faculdades imaginantes existem em lugares diferentes do cérebro, mas atuam juntas para criar os sonhos e as imaginações no geral.

2. Capítulo 2: A Imaginação no Livro da Alma

2.1. A Imaginação e os sensíveis

No *Livro da Alma*, a imaginação parece ser muito mais que um “tipo” de pensamento, pois as descrições de Ibn Sīnā sobre suas ações apresentam-na como constantemente presente na percepção, de modo que a experiência com a imaginação vai da percepção das cores à revelação profética. Assim, falemos do que Ibn Sīnā diz quanto à atuação da imaginação na percepção sensorial e na vigília (2.1 A imaginação e os sensíveis), de sua interação com o intelecto (2.2 A Imaginação e o Intelecto), de como Ibn Sīnā a entende como origem de um certo tipo de profecia (2.3. Profecia), e por fim da exegese e interpretação do fluxo imaginativo nos sonhos (3.3. Interpretação dos sonhos).

As coisas sensíveis que podem ser percebidas têm cores, aromas, texturas e sabores; são as formas, os sensíveis que nossos sentidos externos recebem e que são o material fundamental da imaginação. Essas formas se imprimem na fantasia, o primeiro dos sentidos internos no cérebro e que reúne todos os sensíveis, “afinal, se não houvesse uma faculdade única que percebesse o colorido e o tangível, então não haveria para nós como discernir um do outro”¹¹¹. Após as formas

¹¹¹Capítulo 4, Seção 1: “Na qual há um enunciado sobre os sentidos internos que o animal possui”, parágrafo 1.

terem sido impressas na fantasia, elas podem ser conservadas no depósito das formas, que é a imaginação¹¹², pois na fantasia elas ainda não estão bem fixas e estáveis¹¹³. Assim, a fixação das formas é feita quando elas passam a fazer parte da imaginação, e só então as formas podem ser reconvocadas e recombinadas entre si.

A imaginação é fundamental para a sobrevivência dos animais, pois

se não houvesse no animal aquilo em que se reúnem as formas dos sensíveis então a vida seria, para eles, impraticável. Se, para eles, o olfato não fosse um indicador do sabor; e não fosse, para eles, o som um indicador do sabor; e se a forma do pedaço de madeira não os lembrasse da forma da dor – de modo a fugirem dele -, então não seria necessário, sem dúvida, que houvesse para essas formas uma reunião única, por dentro.¹¹⁴

Por ser aquela que conserva as formas, a imaginação, também chamada de formativa, é a faculdade que nos dá a percepção do movimento, pois fixa o caminho das formas contempladas:

Se quiseses conhecer a ação do sentido geral externo, a ação do sentido comum e a ação da formativa, pensa no caso da gota de chuva que cai – em que se vê uma linha reta – e no caso da coisa reta que gira – em que se vê sua ponta como um círculo -. Não é possível perceber a coisa como reta ou como um círculo, a não ser que isso seja visto repetidamente. Ora, é impossível que o sentido externo a veja duas vezes. Antes, a vê onde ela estiver. No entanto, quando a coisa se delineia no sentido comum e se dissipa, antes que a forma se distancie do sentido comum, o sentido externo percebe a coisa onde ela está. Nisso, o sentido comum a percebe como se ela fosse gerada onde estava e gerada onde passou a estar. Assim, vê-se um prolongamento circular ou uma reta. De maneira alguma é possível atribuir isso ao sentido externo. Já quanto à formativa,

112“Em seguida está a imaginação ou formativa. Ela é uma faculdade que também se localiza na extremidade da concavidade anterior do cérebro, conservando aquilo que o sentido comum recebeu dos cinco sentidos particulares e que permanece na concavidade depois do desaparecimento daqueles sensíveis”. (Seção 5 do Capítulo 1 do Livro da Alma; “Enumeração das faculdades da alma à guisa de classificação”, parágrafo 12).

113A descrição da localização das faculdades e a apresentações de suas funções mais básicas está na Seção 5 do Capítulo 1 do Livro da Alma; “Enumeração das faculdades da alma à guisa de classificação”.

114Capítulo 4, Seção 1, parágrafo 4.

ela percebe as duas coisas e as concebe, ainda que a coisa tenha se anulado ou desaparecido.¹¹⁵

Assim Ibn Sīnā explica a percepção do movimento: não é a visão ou outro sentido externo que permite a percepção do movimento, mas sim a imaginação, pois ela guarda todas as etapas da forma percebida, já que o sentido externo só percebe as coisas no instante em que ocorrem. A cada mudança de lugar dessa coisa que gira, é dissipada a sua posição anterior do alcance dos sentidos externos, assim, para compreender seu movimento é necessária certa conservação interna de todas as suas posições. Como a imaginação é responsável por conservar as formas, é ela quem concebe o movimento. Assim, aquilo que está em movimento e é contínuo só pode ser percebido pela alma graças à ação da imaginação, que é de conservar as formas que foram recebidas na fantasia.¹¹⁶ Nota-se a partir daqui que para Ibn Sīnā a imaginação age na percepção do mundo a todo instante, pois é ela a potência que identifica o movimento. E a imaginação age não apenas no momento em que a percepção está no estado de vigília, mas também durante o sono, o que demonstra que ela é uma potência em constante movimento.

Que a imaginação seja responsável pela percepção do movimento, e não a faculdade externa da visão, implica que ambas, potências internas e externas, atuam simultaneamente; não há, assim, uma anterioridade dos sentidos externos sobre os internos, e a percepção não se explica suficientemente pelos sentidos externos. A percepção necessita assim de uma coordenação entre os lados de dentro e de fora. Mas embora Ibn Sīnā conceba dois “lados” que existem para a percepção, isto é, um lado interno e um externo, isso não torna a percepção um processo mecânico; o filósofo a concebe antes como algo dinâmico entre a recepção sensorial do mundo pelos sentidos externos e o movimento dos sensíveis no mundo interno da alma humana, que são os sentidos internos.

O armazenamento de sensíveis pela imaginação acontece para o tipo de sensível que são as formas. Mas há outro tipo de sensível que podemos perceber: são as intenções. Quanto a elas, também serão necessárias faculdades diferentes para recebê-las e para conservá-las. Por isso, a estimativa é a faculdade que recebe as intenções¹¹⁷, mas é na faculdade da memória que elas ficam

¹¹⁵Seção 5 do Capítulo 1 do Livro da Alma, parágrafo 12.

¹¹⁶Na Seção 1 do Capítulo 4, “Na qual há um enunciado universal sobre os sentidos internos que o animal possui”, Ibn Sīnā trata da percepção do movimento como causa da vertigem. A vertigem também tem como causa a faculdade da imaginação: “Isso [a vertigem] não se dá por causa de alguma coisa que estivesse em uma parte do olho, tampouco que estivesse em um pneuma espalhado por ele. Mas isto se dá em razão de imaginarmos a rapidez do movimento do ponto reto ou circular segundo aquilo que antecipamos precedentemente.” (Parágrafo 5). Isto é, a imaginação prevê o movimento antes que ele ocorra, em função de já ter armazenado as formas observadas pelos sentidos externos em cada instante do movimento; essa é a causa da vertigem.

¹¹⁷É graças aos seus instintos que os animais percebem as intenções, pois elas não aparecem para eles por um princípio individual, mas sim por um princípio inerente à espécie: as ovelhas como espécie protegem-se dos lobos: “Por meio desses instintos, a estimativa se dá conta das intenções – misturadas aos sensíveis – que prejudicam ou beneficiam. Assim, toda ovelha previne-se do lobo embora nunca o tenha visto.” Capítulo 4, Seção 3, parágrafo 1

armazenadas. Localizada entre a estimativa e a imaginação está uma faculdade que explica como formas e intenções combinam-se com outras formas e intenções livremente durante o sono e a vigília: é a potência imaginativa¹¹⁸:

Ademais, sabemos, indubitavelmente, que está em nossa natureza compor alguns dos sensíveis com outros, e dissociar uns dos outros, não em relação às formas que encontramos neles, de fora, nem concomitante a um assentimento em vista da existência ou da inexistência de algo que faça parte deles. Ora, é necessário que haja em nós uma faculdade por meio da qual façamos isso. Essa é a que se chama “cogitativa”, quando a serviço do intelecto; e “imaginativa”, quando a serviço de uma faculdade animal.¹¹⁹

Esta faculdade pode agir tão livremente que, enquanto o intelecto não for convocado a invalidar suas criações, elas aparecem para a alma ficando impressas na imaginação, como se tivessem vindo de fora. E há casos também em que o intelecto se serve da imaginação, e ela passa a se chamar faculdade cogitativa, podendo criar formas que ficam armazenadas na formativa sem que tenham sido originadas pela percepção sensorial:

Às vezes, a faculdade formativa também armazena coisas que não estão entre aquelas que são tomadas dos sentidos, pois a faculdade cogitativa¹²⁰ pode dispor das formas que estão na faculdade formativa – por meio da composição e da decomposição – na medida em que estas formas são sujeitos para ela [cogitativa].

Desse modo, quando a cogitativa compôs ou separou uma forma a partir da formativa, é possível que aí procure conservá-la, na medida em que ela [formativa] não é um depósito para esta forma, do ponto de vista de que tal forma estivesse relacionada com alguma coisa – e que tivesse vindo de fora ou de dentro –, antes, ela [formativa] só é um depósito para a forma porque ela é “esta forma”, por esse modo de abstração.¹²¹

118Idem, parágrafo 23.

119Livro da Alma, Seção 1, Capítulo 4, Parágrafo 4.

120Imaginativa quando à serviço do intelecto.

121Idem nota 119.

A alma não está sempre atenta do mesmo modo em todas as ocasiões, por isso é normal que nem sempre tenhamos certeza se as formas que contemplamos vêm de fora ou de dentro. Essa confusão pode chegar ao ponto da alucinação: alucinar é estar convicto de que a forma que aparece na imaginação foi impressa por fora, quando na verdade esta forma foi originada por dentro. Isso só acontece quando a alma está ocupada com outras faculdades e o intelecto está inerte. Nesse caso, a mente não está atenta para a origem dessas formas, pois o intelecto provavelmente está mobilizado em outra causa. Assim, livres para agir, as faculdades imaginantes agirão de acordo com sua natureza própria, que é a de criar formas e fixá-las, sem se importar se o produto de sua criação corresponde a uma realidade exterior, pois a imaginação não julga se a forma que lhe foi impressa veio de fora ou de dentro. O julgamento pertence à outra faculdade, a racional. Às faculdades imaginantes cabe simplesmente armazenar e produzir formas, de modo que Ibn Sīnā se volta para investigar se existem critérios para essa combinação e como é que ela opera, afinal. Ele então considera, em uma seção do *Livro da Alma* dedicada especialmente à atividade imaginante¹²², a influência do corpo e do desejo nas imaginações, considerando que o que é tramado na faculdade imaginativa pode provir do domínio celeste, mas também de coisas naturais ou voluntárias:

Dentre as coisas que estão mais próximas a ela, algumas são naturais e outras são voluntárias. As naturais são aquelas devidas à fusão das potências dos humores, pertencentes ao pneuma que estende a fusão à faculdade formativa e imaginativa. Dessa maneira, ela [imaginativa] inicialmente somente trama algo e se ocupa com elas [coisas naturais].¹²³

É quando, por exemplo, temos fome e a imaginativa trama formas de alimentos; tratam-se de imaginações em função das coisas naturais. Quanto às imaginações que partem de coisas voluntárias, elas ocorrem quando a alma se volta, na vigília, a “meditar e refletir” sobre algo que seja de seu “perfil”:

Agora, quanto às voluntárias, ela se dão no momento da vigília, na alma cujo perfil é ter alguma coisa sobre a qual ela se volte para meditar e refletir. Assim, quando o homem está dormindo,

122Seção 2 do Capítulo 4, intitulada “A respeito das ações da formativa e da cogitativa dentre esses sentidos internos, seção na qual está o enunciado sobre o sono, a vigília, o sonho autêntico e o enganoso, e um tipo dentre as propriedades da profecia”.

123Capítulo 4, seção 2, parágrafo 26.

a imaginativa se põe a tramar essa coisa e aquilo que concerne ao gênero dessa coisa.¹²⁴

São as coisas para as quais nossa alma voluntariamente se inclina e com as quais nos ocupamos voluntariamente, as atividades diárias, nossos assuntos próprios. Elas aparecem para a imaginação seja durante a vigília, criando um tipo de pensamento imaginativo sobre elas, seja durante o sono, produzindo sonhos que são um resíduo da cogitação que teve lugar durante a vigília. Seguindo um procedimento de busca pelas causas, Ibn Sīnā então conclui que há causas distintas para que uma imaginação tenha lugar.

Mas não são essas imaginações que merecem interpretação, isto é, que merecem ter seu trajeto reconstituído para que a alma compreenda todo o percurso imaginativo. As imaginações que devem ser interpretadas advêm de uma causa externa e são, portanto, de outra natureza. Antes que passemos a elas, convém iluminar um ponto chave para Ibn Sīnā: que as faculdades podem receber maior ou menor atenção da alma, o que deixa o movimento da imaginativa mais ou menos livre conforme a atenção ou mobilização da alma com as faculdades imaginantes. A alma pode fortalecer a faculdade imaginativa e sua ação mobilizando-a para criar uma imaginação específica, como também pode permitir um movimento imaginativo totalmente livre. Para a ciência da alma que Ibn Sīnā intenta realizar, importa a questão da autenticidade das imaginações, por isso ele diferencia as alucinações e quimeras das imaginações autênticas e por isso deve ser refeito o caminho causal de uma imaginação. Está na base desse pensamento a ideia aristotélica de que o maior grau de realidade da causa é transmitido para o efeito, assim, se se quer saber da autenticidade de um efeito, deve-se buscar sua causa. Se a imaginação é a potência que tanto pode levar à alucinações quanto permitir a ocorrência da profecia, se faz ainda mais necessário diferenciar a autenticidade das imagens de acordo com suas origens. Além da inspiração aristotélica na investigação dessa questão, havia também no mundo árabe uma diferenciação entre os sonhos autênticos e os quiméricos, diferenciados inclusive por termos distintos para cada um desses tipos de sonhos, o que veremos na seção dedicada aos sonhos.

Desvendada a causa que originou a criação de uma imagem, pode-se conhecer, a partir de sua fonte, se essa imaginação comunica algo para além da satisfação de um desejo ou da realização de um pensamento ocasional, isto é, se trata-se de algo que provém da relação da alma com o seu destino último, o lugar das coisas superiores. Isso dependerá de duas coisas: a atenção da alma e se há um predomínio da imaginativa dentre as faculdades da alma. Passemos assim a investigar a questão da atenção da alma para depois nos voltarmos para a ação livre da imaginativa.

124 Idem, parágrafo 27.

Embora uma alma tenha várias faculdades, e possa mobilizar a que mais atende ao seu propósito em determinado momento, Ibn Sīnā afirma que uma única alma tem várias faculdades, as quais são suas “servidoras”¹²⁵. O autor parece querer dissolver a compreensão equivocada de que as faculdades seriam mais ou menos independentes da alma que as possui. O que parece se querer provar é justamente o contrário: a alma pode deter-se na atividade de alguma faculdade com maior atenção e, agindo assim, ela pode descuidar-se de “controlar os desvarios”¹²⁶ das demais faculdades. Esse descuido acaba por fortalecer as ações próprias das faculdades que não recebem a atenção da alma naquele momento. Assim, não recebendo a atenção da alma momentaneamente, as potências imaginantes—imaginativa e imaginação—fortalecem suas ações próprias, que são de criar e armazenar formas. As faculdades podem, portanto, se enfraquecer ou se fortalecer a depender da atenção que a alma lhes endereça. Assim, se a alma se ocupa das coisas exteriores, negligencia a atividade das faculdades internas e vice-versa.

Nesse ponto, Ibn Sīnā parece seguir o que foi estudado pelo médico grego Hipócrates, que escreveu seus tratados por volta do ano 400 antes da era cristã. No compilado de toda sua obra denominado *Corpus Hippocraticum*, há um texto chamado Regime IV no qual Hipócrates afirma:

É que a alma, quando está a serviço do corpo desperto, se divide entre muitas tarefas; ela não está em si mesma, mas se dá parcialmente a cada faculdade do corpo; à audição, à visão, ao toque, ao movimento, às atividades do corpo inteiro: a inteligência não lhe pertence [nessa hora]. Mas quando o corpo está tranquilo, a alma, colocada em movimento e desperta, administra seu domínio próprio e realiza sozinha todas as ações do corpo: pois esse último dorme e nada sente, enquanto a alma desperta conhece tudo, vê o que é visível, entende o que é audível, caminha, toca, se aflige, reflete, no espaço limitado em que ela se encontra; todas as funções do corpo ou da alma, durante o dia, a alma as realiza.¹²⁷

125 Capítulo 4, Seção 2, parágrafo 5.

126 Idem, ibidem.

127 Tradução livre feita a partir da tradução de Hipócrates para o francês por Robert Joly: “C'est que l'âme, quand elle est au service du corps éveillé, se partage entre beaucoup de tâches ; elle n'est pas à elle-même, mais se donne partiellement à chaque faculté du corps, à l'ouïe, à la vue, au toucher, à la marche, aux activités du corps entier : l'intelligence ne s'appartient pas. Mais quand le corps se tient tranquille, l'âme, mise en mouvement et éveillée, administre son domaine propre et accomplit toute seule toutes les actions du corps: car ce dernier dort et ne sent rien, tandis que l'âme éveillée connaît tout, voit ce qui est visible, entend ce qui est audible, marche, touche, s'afflige, réfléchit, dans l'espace étroit où elle se tient; toutes les fonctions du corps ou de l'âme, dans le sommeil, l'âme les accomplit toutes. *Du régime*, trad. Robert Joly, FFLCH, 610.1, H667d.

Assim, a ideia de que a alma se divide em diversas funções e pode estar mobilizada por uma ou outra faculdade remonta à uma certa tradição e a um certo modo de se pensar a alma, que parece entendê-la como uma certa “atenção” direcionada para suas potências, seja a atenção exclusiva a uma de suas potências, seja uma atenção direcionada para os dados exteriores. Por isso, estando mobilizada pelo aperfeiçoamento das ações motoras, por exemplo, enfraquecem-se as ações percebedoras. A faculdade que estiver sendo mobilizada pela alma será a predominante naquele momento, mas, se a alma não estiver ocupada com nenhuma faculdade, estando “tranquila, como se estivesse reclusa”¹²⁸, a faculdade mais forte e atuante naquela alma será a predominante. Mas há também ocasiões em que a ação própria da imaginativa pode ser mais forte: são os momentos em que ela não está mobilizada pelo intelecto. Assim, deve haver uma contribuição da alma e de suas faculdades para que o movimento da imaginativa se dê livremente, pois caso a alma deseje mobilizar a imaginativa com vistas a algum fim, essa potência acaba sendo desviada de sua ação própria de compor e decompor formas livremente.

Ibn Sīnā lista, assim, dois casos¹²⁹ em que a imaginativa é desviada de sua ação própria. O primeiro caso é quando a alma está ocupada com os sentidos externos e por isso orienta a imaginação para eles, ou seja, a imaginação fica a serviço dos sentidos externos, armazenando as formas que são impressas por eles na fantasia. Nessa ação não há julgamento intelectual: não se quer invalidar o que é visto, classificando-o como ilusório, pois a alma está voltada para os sensíveis e portanto ocupada com os sentidos externos e suas funções de ver cores, ouvir sons, sentir aromas, temperaturas, texturas e sabores.

O segundo caso em que a alma desvia a imaginação de sua ação própria e livre de criação é quando utiliza a imaginativa em função do discernimento e da cogitação. Isso pode se dar de dois modos: primeiro, tendo a alma algum propósito na ação da imaginativa, isto é, mobilizando a imaginativa para atender a um objetivo de criação de alguma forma. Nesse caso, a imaginativa não pode se comportar naturalmente e deixa de criar livremente, passando a criar com vistas a algum fim. O segundo modo em que a alma mobiliza a imaginativa em função do discernimento é quando a alma passa a refutar e invalidar as imaginações que não correspondem aos existentes de fora, o que enfraquece as ações próprias da imaginativa. Ou seja, quando a alma não permite que a imaginativa crie livremente e similarize suas imaginações, o movimento interno de criação de formas é cerceado. É quando as criações da imaginação são invalidadas com base em uma comparação dessas imagens criadas internamente com algo que exista “fora”. Para a imaginação/formativa não importa que suas criações não sejam correspondentes aos existentes de

¹²⁸Idem, parágrafo 6.

¹²⁹ A partir do parágrafo 8 da seção 2 do Capítulo 4.

fora, pois essa faculdade não realiza julgamentos, ela simplesmente armazena as formas de fora e as formas que a imaginativa cria. O questionamento sobre a validade das formas criadas internamente faz com que a imaginação se enfraqueça. Assim, tem-se um paradoxo que é intrínseco à imaginação: para que o movimento imaginativo seja fixado, isto é, que o percurso da imaginação seja marcado na alma, é preciso que a alma deixe-o fluir. Desse modo, embora a imaginativa seja uma potência com capacidade para criar formas a partir de combinações e dissociações, algumas condições devem ser observadas para que essa criação se dê livremente; a alma deve permitir o movimento da imaginativa para que haja a criação livre.¹³⁰

Caso a alma esteja em um estado no qual não volta sua atenção para o intelecto, a imaginativa também se fortalece. Isso ocorre tanto no sono, quanto na doença e no medo, situações adversas para o uso normal do intelecto:

Agora, se cessar sua [da alma] ocupação com ambos os lados [de dentro e de fora], tal como se dá no caso do sono – ou com um único lado, tal como se dá nas doenças que enfraquecem o corpo e tiram a atenção da alma para com o intelecto e para com o discernimento, e como no medo, de tal maneira que a alma se enfraquece a ponto de admitir aquilo que não é, extraviando-se do intelecto, em suma, em razão de seu enfraquecimento e em razão de seu medo, que são uma incidência de ordem somática —, é como se a alma largasse o intelecto e sua regência, tornando possível que, nesse momento, a imaginativa se fortificasse e se aproximasse da formativa, empregando-a, e a união de ambas também se fortificasse, simultaneamente. Assim, a formativa, ao ter sua ação tornada mais manifesta, faria com que as formas que estão na formativa aparecessem no sentido comum.¹³¹

Ao imprimir suas formas no sentido comum, a formativa (imaginação) cria para a alma uma situação em que ela não é capaz de diferenciar tais formas vindas do interior das formas que vêm de fora, isto porque é no sentido comum que são recebidas as formas vindas de fora e, neste caso, estariam sendo impressas lá as formas originadas de dentro também. Como não há nada nesse receptáculo chamado sentido comum ou fantasia que realize um julgamento distintivo do que é

130 Por isso, a imaginativa liga-se tanto aos processos voluntários humanos, como criar uma forma com vistas a algum objetivo, como também se relaciona com os processos involuntários, nos quais age livremente, como nos sonhos. A necessidade da imaginação estar “livre” para se comportar de acordo com sua natureza aponta para elementos que podem construir, a partir dessa “teoria do conhecimento”, também uma pedagogia; a imaginação, para Ibn Sīnā, também está presente no processo de aprendizagem, como veremos.

131 Parágrafo 11, Seção 2, Capítulo 4.

produto da ação interior da imaginativa e do que é forma impressa a partir de fora, essa ação cria para a alma “espectros subsistentes”:

Por isso, aquilo que o homem louco, apavorado, débil e sonolento vê são espectros subsistentes, como se os visse, na verdade, no estado da sanidade, e do mesmo modo, ele escuta sons.

Essas alucinações só desaparecem com a interferência do intelecto, que é a força que recupera a sanidade para a alma. Para Ibn Sīnā, o intelecto é a potência mais criteriosa de todas, por isso convocá-lo faz desaparecer as ilusões:

Com efeito, quando o discernimento ou o intelecto percebem alguma coisa que diz respeito a isso e atraem a faculdade imaginativa para eles mesmos, admoestando-a, desaparecem tais formas e imaginações.¹³²

Quem certifica que o caminho tomado pela alma conduza a um local sólido de onde se possa extrair alguma certeza é o intelecto. Por isso Ibn Sīnā afirma que quando o intelecto percebe a criação das alucinações, ele atrai a imaginativa para si, fazendo aquelas imagens alucinadas desaparecerem.¹³³ Esse intelecto que a alma possui não existe em função do corpo, isto é, ele não existe no elemento corporal, mas é uma faculdade imaterial, diferente da imaginação, que, por existir no corpo, é afetada por ele, mas também tem o poder de alterá-lo, pois só pertence ao corpo secundariamente, tendo seu modo de ser definido como percepção:

Também a imaginação, enquanto seu modo de ser é a percepção, não faz parte das afecções que pertencem ao corpo por um propósito primário.¹³⁴

As imaginações, embora não pertençam ao corpo primariamente, são princípio para o que acontece no corpo, pois “a forma que se encontra na alma é princípio para aquilo que ocorre no

¹³²Parágrafo 11, Seção 2, Capítulo 4, para ambas as citações.

¹³³Em toda a psicologia aviceniana, o intelecto realiza o papel de critério: o intelecto é responsável por realizar na alma “uma espécie de perfeição”, orientando-a para as coisas que estão acima da alma, “sem necessitar do que está abaixo dela” (Parágrafo 12, Seção 1, Capítulo 5: “A respeito das propriedades das ações e das paixões que pertencem ao homem e uma explicação das faculdades teórica e prática que a alma humana possui”), sendo descrito como uma instância não material, portanto que não é corpo e nem está estruturada em um corpo, obtendo os inteligíveis por recepção e assim conduzindo a alma humana à sua realização e objetivo último.

¹³⁴Idem à nota 160, parágrafo 9.

elemento [corporal]”, assim como “a forma da saúde que está na alma do médico é um princípio para que ocorra o restabelecimento do doente – e tal como a forma da cama está na essência do marceneiro –”.¹³⁵ Assim, a imaginação pode alterar a realidade corporal, como ocorre na situação do doente que imagina já estar são: em função de ter assegurada em sua alma a forma da saúde, seu elemento corporal é afetado por essa forma e frequentemente a saúde é por isso reestabelecida. Assim, imaginar a forma da saúde é um meio de utilizar a imaginação para que ocorra a cura. O mesmo ocorre com um homem que tem que atravessar um tronco sobre um abismo; por imaginar a forma da queda, esse homem se vê incapacitado de atravessar.

Assim, quando há existência e a consolidação dessas formas na alma e sua respectiva convicção, é necessário que existam; podendo acontecer frequentemente que a matéria que está em condições de ser afetada por elas [formas] seja afetada por elas, vindo a ser. Se isso ocorrer na alma universal que pertence ao céu e ao mundo, é admissível que venha a ter influência na natureza do todo, ao passo que se ocorrer na alma particular, é admissível que influencie a natureza particular.¹³⁶

Existe, portanto, um paralelo ou um espelhamento entre a alma particular e aquilo que Ibn Sīnā chama de “alma universal que pertence ao céu e ao mundo”; alma particular e alma universal podem imaginar uma forma e com isso influenciarem alguma natureza. Assim, só nos é possível imaginar e com isso alterar o elemento corporal porque há uma alma universal que influencia “o todo” a partir de suas imaginações.¹³⁷ A relação que há entre a alma humana e o corpo é, na verdade, a mesma que há entre as almas celestes e as estrelas e corpos celestes, de modo que toda esfera e corpo celeste é dotado de uma alma particular que lhe dá seu movimento, assim como ocorre com o corpo humano.¹³⁸

¹³⁵Idem, parágrafo 10.

¹³⁶ Seção 4, Capítulo 4, parágrafo 11

¹³⁷Se a alma for forte na imaginação o suficiente para influenciar também outros corpos, e essa alma também espelhar os princípios universais, “o elemento que está no mundo obedece a ela, sendo afetado por ela, encontrando-se, no elemento, aquilo que nela foi concebido” (seção 4, capítulo 4, parágrafo 12). É um tipo de profecia, como será abordado no capítulo dedicado à profecia.

¹³⁸Conforme explica A. F. Mehrem no texto *Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur rapport de la responsabilité humaine avec le destin*, ao comentar um tratado de Ibn Sīnā intitulado *Refutação dos astrólogos*. Nesse texto Ibn Sīnā afirma que conforme ensinam os sábios, todas as estrelas e esferas são dotadas de livre arbítrio e inteligência, e por consequência cada uma dessas almas age sobre este mundo e especialmente sobre nossas almas de uma maneira particular. Contudo, ele afirma não ser possível ao homem perceber essa influência, sabendo, por exemplo, qual a ação de Soha (uma pequena estrela da constelação de Ursa Maior) ou de qualquer outra estrela. Ibn Sīnā não descredita, assim, a ciência da astrologia, pelo contrário, ele reconhece as influências dos corpos celestes, mas considera arbitrária a decisão pelos planetas, afirmando que os astrólogos ignoram tudo o que excede as esferas dos planetas. Para ele toda estrela, e não apenas os planetas, está influenciando todos os eventos. Além disso, como a natureza dos objetos terrestres é muito distinta, não seria possível afirmar que os raios celestes têm uma única e mesma influência sobre

Ainda sobre a natureza da imaginação ser percepção: ao tratar das recepções de formas pela imaginação, Ibn Sīnā fala em “símbolos” e em “similarização”. A ideia de que o que é fixado na imaginação são símbolos indica que, ainda que a estrutura epistemológica dos humanos seja comum a todos eles, aquilo que é apreendido por cada um em particular não é exatamente a coisa percebida: são, antes, símbolos, ou seja, algo como cópias da coisa percebida, mas que não se entenda “cópias” no sentido platônico. Simplesmente significa que as formas que se imprimem na imaginação são formas particulares, impressas na imaginação de alguém com um determinado temperamento e complexão. A noção de símbolo é o que garante que as imaginações de cada um lhes sejam próprias, estando ligadas ao ambiente da pessoa que imagina:

aquilo que tende a se estabelecer na imaginativa é o que estiver ligado com aquele homem, com os seus, com sua região ou seu clima.¹³⁹

A partir desses símbolos, a imaginativa realiza uma “trama”, espécie de narrativa particular que perpassa um fio condutor entre as formas similarizadas na imaginação.¹⁴⁰ A imaginativa trama, por exemplo, as coisas que são desejadas:

para aquele que tem fome, ela [a imaginativa] trama formas de alimentos; para aquele que tem necessidade de expulsar excrementos, ela trama para ele o lugar disso; para aquele cujo membro esteja eventualmente quente ou frio, por causa do calor ou do frio, ela trama para ele que tal membro se encontre colocado no fogo ou na água fria. (...) um certo imaginar

objetos distintos. Não conhecemos até que ponto a natureza dos objetos terrestres pode ser influenciada, vemos até mesmo como existem efeitos diferentes dos raios do Sol, por exemplo, sobre objetos distintos: há coisas que amolecem ao receberem o calor solar, como o mel, e coisas que endurecem, como o sal. As particulares são infinitas e o filósofo considera que a ciência humana não é capaz de abarcar o infinito. Para se conhecer, assim, as influências celestes sobre um dado objeto seria primeiramente preciso conhecer todas as particularidades dessa matéria, o que seria muito extenso ou mesmo infinito. Cf. MEHREN, *Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin*, Louvain: 1885.

139Capítulo 4, Seção 2, parágrafo 25. E, ainda, a relação das imaginações com o desejo também está ligada ao que é próprio do indivíduo: a imaginação pode motivar um desejo, mas entre a imaginação e o desejo está a moral de cada um: “os homens concordam quanto ao que sentem e imaginam – enquanto sentem e imaginam –, mas divergem naquilo que desejam em vista do que sentem e imaginam; embora a disposição de um homem sozinho possa variar a esse respeito, pois ele imagina a comida desejando-a no momento da fome, ao passo que não a deseja no momento da saciedade. Além disso, se ele tiver boa moral, quando ele imagina os prazeres repugnantes, ele não os deseja, ao passo que o outro os deseja. Essas duas disposições não pertencem unicamente ao homem, mas pertencem a todos os animais.”, Seção 4, Capítulo 4, parágrafo 1.

140Esses são alguns dos elementos da psicologia de Ibn Sīnā que parecem prenunciar conceitos semelhantes na psicologia moderna.

frequentemente está presente em vista de uma forma que, por alguma causa, é desejada.¹⁴¹

A trama que a imaginativa realiza é uma narrativa que deriva do seu próprio movimento, que é um movimento de deslocamento de uma forma a outra ou a uma intenção. A razão pela qual a imaginativa reúne as formas e intenções do modo como ela faz não é, no entanto, explicável: Ibn Sīnā afirma que as causas desses deslocamentos “não são computadas”, sendo conexões “não notadas”. Ele então especula que o fundamento dessas conexões seja que as formas conectadas estejam mais próximas, ou porque essa conexão já vem particularizada pela estimativa ou “por alguma coisa celeste”, ou pelo hábito, ou pela proximidade de tempo com que as formas foram similarizadas¹⁴². É difícil compreender exatamente porque é que a imaginativa combina as formas com as intenções da maneira como ela faz, é algo que simplesmente ocorre assim pelos sentidos ou por uma coisa celeste. Essa trama pode ser mais ou menos firme; para que a trama seja rememorada e saibamos o que aconteceu no movimento da imaginativa é preciso um recurso de fixação, a reminiscência. Esse processo é o diferencial para saber se um sonho é autêntico ou quimérico, e é um recurso imaginativo¹⁴³. Voltar-se para as formas imaginativas serve não só para conhecer a origem das imaginações, mas também pode criar o entendimento: há uma relação entre as formas imaginativas e a aprendizagem, e nesse processo o intelecto age diretamente sobre a imaginação. Voltemo-nos, assim, para a relação que há entre imaginação e intelecto no *Livro da Alma*, aprofundando o que foi mencionado na seção A alma no cosmos aviceniano.

2.2 A imaginação e o intelecto

Há uma relação entre imaginação e intelecto que é essencial para o entendimento. No entanto a imaginação e o intelecto existem de modos muitos diferentes na alma humana. O fato da imaginação inerir no cérebro e o intelecto independer do corpo (embora exista na alma unida ao corpo), faz com que as ações dessas potências sejam muito distintas e elas se relacionem de modos diferentes com a percepção. Ibn Sīnā busca explicar essa diferença a partir da relação da imaginação com o órgão no qual ela inere

¹⁴¹Parágrafo 26, Seção 2, Capítulo 4.

¹⁴²Idem, parágrafos 16, 17 e 18.

¹⁴³Cf. seção Interpretação dos Sonhos.

Igualmente, de maneira alguma a imaginação imagina a essência de si mesma, tampouco o seu ato. Pelo contrário, se ela imagina seu órgão, imagina-o sem que ele seja propriamente seu ou que ele indubitavelmente lhe pertencesse à exclusão de um outro – a menos que, se possível, o sentido apresentasse a ela a forma de seu órgão. Nesse caso, meramente tramar-se-ia uma imagem tomada do sentido que não tem relação com alguma coisa dele [órgão], de modo que se não fosse [essa forma apresentada] de seu órgão, ela não seria imaginada.¹⁴⁴

O órgão da imaginação é o cérebro; ora, quando imaginamos algo não imaginamos ao mesmo tempo o órgão que está associado à capacidade para imaginar, e caso a imagem do cérebro se apresente ao imaginar, será por ter sido essa imagem tramada casualmente, e não simultaneamente a um imaginar. Isso vale para a percepção que depende de órgãos para ocorrer, e Ibn Sīnā fornece a prova, argumentando que coisas perceptíveis muito “árduas”, como uma luz muito forte ou um som estrondoso, corrompem os órgãos sensíveis e os deixam menos sensíveis para as percepções mais sutis. Isso assim ocorre pois esses sentidos dependem de órgãos. Com o intelecto, que independe de órgãos, ocorre o inverso:

Sua constância em inteligir e sua concepção para as coisas mais fortes dão-lhe uma capacidade e uma facilidade de recepção para aquilo que vem depois delas, inclusive para que são mais tênues que elas.¹⁴⁵

Assim, intelecto e imaginação trabalham com “matérias primas” diferentes e por isso, a depender do tipo de matéria-prima, isto é, do tipo de forma impressa na alma (imaginativa ou inteligível), a imaginação e o intelecto podem ser fortalecidos ou enfraquecidos. Isso é sustentado por Ibn Sīnā quando ele explica que ao vermos uma luz muito forte, o que ele chama de um sensível “forte”, nos tornamos mais insensíveis para uma “claridade tênue”, um sensível “fraco”, da mesma maneira que ao ouvirmos um grande estrondo, os sons mais sutis que se seguirem a ele podem não ser ouvidos. Isso “cansa” as faculdades impressas em órgãos corporais, como a imaginação, pois tais coisas mais fortes e bruscas fatigam o movimento e o vigor dos órgãos.

Por outro lado, como o intelecto não está impresso em nada material, ele funciona da maneira oposta. Ao inteligir as “coisas mais fortes”, ele passa a ter maior capacidade para inteligir

¹⁴⁴Capítulo 5, seção 2, parágrafo 19.

¹⁴⁵Idem, parágrafo 21.

as coisas mais tênues, e se em algum momento ele se cansa, Ibn Sīnā explica que é em função de sua associação com a imaginativa, pois a imaginativa, estando impressa em um órgão, pode se fatigar e assim “não mais presta serviço ao intelecto”¹⁴⁶. Isto é, um sensível muito brusco ou violento pode prejudicar nossa capacidade de perceber os sensíveis mais sutis, pois a agressão é feita em um órgão material. Para as coisas intelectuais ocorre o oposto pois quanto mais são inteligidas coisas “fortes”, as mais sutis e tênues se tornam mais facilmente inteligíveis. Então, se os sentidos estiverem mais habituados às coisas sutis, eles podem auxiliar na intelecção, extraindo as intenções da matéria dos particulares. Isso pode ocorrer a partir de uma ou várias formas imaginadas: tal forma é investigada pelo intelecto para que ele descubra o que nessa forma lhe é essencial, o que é accidental, o que é aderência da matéria, e o que ela tem em comum e de diferente de outras formas semelhantes ou do mesmo gênero. Assim, imaginação e intelecto trabalham juntos para a intelecção, estando a imaginação a serviço do intelecto.¹⁴⁷ Nessa operação conjunta, o intelecto se debruça sobre as formas imaginativas para nelas encontrar um traço comum, que as unifique, partindo assim, dos particulares para o universal. Só a “iluminação intelectual”¹⁴⁸ pode garantir esse encontro.

Como os inteligíveis são obtidos pela alma a partir da abstração das aderências materiais nas formas imaginativas—operação em que se obtém universais a partir de particulares—é preciso que a faculdade que realiza essa abstração seja ela mesma imaterial, isto é, que não exista atrelada ao corpo:

Daquilo que não se tem dúvida é que no homem há uma coisa, uma certa substância, que obtém os inteligíveis por recepção. Dizemos, pois, que a substância que é instância dos inteligíveis não é corpo nem está estruturada em um corpo, embora, de modo geral, ela seja uma faculdade que está nele, ou uma forma que ele possui.¹⁴⁹

146 Sobre as expressões em aspas, cf. parágrafo 21, seção 1, Capítulo 5.

147Cf. Capítulo 5, seção 3: “Na qual estão englobadas duas questões: uma delas é ‘como a alma humana se beneficia dos sentidos’, e a segunda é a constatação de sua ocorrência”, parágrafo 1.

148Há muito que pode ser dito sobre o que Ibn Sīnā disse sobre a iluminação e a luz. Para uma breve indicação, Luís Miguel Bernardo, no livro *Histórias da Luz e das Cores*, volume 1, publicado pela Editora Universidade do Porto, em 2009 afirma que: “Por influência de Avicena, começaram a surgir na Idade Média dois conceitos de luz: ‘lux’ e ‘lumen’. ‘Luz’ é o que Deus criou quando disse ‘faça-se a luz’. A ‘lux’ era uma reflexão do próprio Deus, a alma do espaço. O ‘lumen’ era a emanção da ‘lux’, uma sua alternativa ou vestígio corporal, aquilo que entra nos nossos olhos e nos permite ver. O ‘lumen’ era uma entidade emitida pelo sol ou pelas chamas, que iluminava os corpos e fazia sair as espécies. Ele agia sobre o olho, impressionava-o e provocava a visão, fazendo ver a ‘lux’, a entidade espiritual ou psíquica.”. Página 121.

149Capítulo 5, seção 2, parágrafo 1.

É o intelecto a instância dos inteligíveis, os quais são definidos como formas que não possuem propriedades corporais que possam ser divididas e que não existem como algo indiviso no corpo, pois, segundo Ibn Sīnā isso seria supor que o inteligível devesse ocupar algum espaço ou estar presente em algum espaço, e a forma inteligível não é nem uma figura nem uma quantidade, pois a forma que tem figura é “forma imaginativa e não forma inteligível”¹⁵⁰. Essas formas são diferentes em função da maneira como a alma as recebe: “as formas inteligíveis são obtidas por nós em uma substância incorporeal”¹⁵¹, diferente das formas imaginativas, que inerem no cérebro¹⁵².

Afinal, não pertence à faculdade animal imaginar – seja lá o que for e em que instante for – alguma coisa que esteja em conformidade com o que não tem fim, enquanto a ela não se vincular, concomitantemente, a conjugação da faculdade racional.¹⁵³

Assim, quando a imaginação não está mobilizada pela faculdade racional, não pode imaginar algo que não tenha fim, como um inteligível, que não é delimitado por figura ou tempo. A imaginação tem um certo expediente para o ato da intelecção, pois a alma pode mobilizá-la e colocá-la a serviço do intelecto, de modo que passa a ser possível imaginar coisas que têm propriedades imateriais. Os outros animais, para Ibn Sīnā, não possuem a faculdade intelectual, e por isso para eles não é possível contemplar inteligíveis.¹⁵⁴

¹⁵⁰Idem, parágrafo 7.

¹⁵¹Idem, parágrafo 11.

¹⁵²A localização no cérebro das potências cognitivas remonta à tradição médica e filosófica da qual os árabes foram herdeiros: a questão já estava posta entre os filósofos gregos. Segundo Cornford em *Principium Sapientiae*, Alcmeon foi o primeiro dentre eles a registrar que o lugar do raciocínio é o cérebro. Para Alcmeon, os sentidos estariam interligados no cérebro, por essa razão é que uma lesão no cérebro prejudica os sentidos. Ele tentou provar sua tese realizando autópsias para encontrar os “poros” que ligavam os órgãos dos sentidos ao cérebro. O Sócrates de Platão também se perguntava, no Fédon (96B), se o órgão do pensamento seria o sangue, o ar, o fogo “ou se não é nenhum destes mas sim o cérebro que nos dá as nossas percepções visuais, auditivas e olfativas, e destas nascem a memória e o juízo, e da memória e do juízo, quando em repouso, surge o conhecimento.” (CORNFORD, 1989, pág. 65).

A questão é, mais tarde, muito mais aprofundada por Aristóteles. Convém pontuar, no entanto, que a “memória” e o “juízo” de que fala Sócrates, nomeados de sentidos internos por Ibn Sīnā, não são, para o filósofo árabe, originados pelos sentidos externos, mas sim completam suas funções. Ainda, segundo Ibn Sīnā os sentidos internos humanos não são originados das percepções externas, pois isso significaria reduzir o desenvolvimento dos sentidos internos às percepções externas, e, uma vez que os animais compartilham conosco do aparato perceptível exterior, caso esse aparelho originasse os sentidos interiores, seria necessário que os animais também possuíssem o sentido da cogitação, o que não se verifica na epistemologia aviceniana. Assim, embora os filósofos da Falsafa herdem diversas problemáticas da filosofia grega, eles não se limitam a reproduzi-las, mas se aprofundam na investigação das reflexões continuadas pelos gregos.

¹⁵³Idem, parágrafo 15.

¹⁵⁴Sobre a imaginação nos animais, há uma passagem em que Ibn Sīnā afirma que os animais podem se orientar pelo “belo” que se encontra entre os inteligíveis. No Capítulo 4, seção 4, parágrafo 3, ele define a percepção dos animais como “caracterizada por perceber e por receber em si as coisas – ou as formas – que se renovam por meio da observação”, mas que, diante dessa percepção, os animais podem ser impulsionados para o que é prazeroso e “também em razão do belo que se encontra entre os inteligíveis.”. Ou seja, nesse ponto ele afirma que os animais também se movem por influência dos inteligíveis, o que leva a questionar como seria possível que os animais se guiassem pelos

A imaginação, contudo, é uma faculdade animal, pois também está presente na alma animal: a diferença é que nos humanos ela recebe a luz da razão. Assim, a relação da imaginação com o intelecto é um dos casos em que as faculdades animais beneficiam a atividade da alma racional. Essa relação faz com que a partir dos particulares recebidos pelos sentidos o intelecto realize

a extração da mente – dos universais incomplexos – a partir dos particulares por via da abstração de suas intenções da matéria, das aderências da matéria e de seus agregados, levando em conta, nisto, o comum e o divergente, o essencial de sua existência e o accidental de sua existência, ocorrendo para a alma, a partir disso, os princípios da concepção.¹⁵⁵

As formas particulares são as formas imaginativas, que se estabeleceram portanto na imaginação. Para que haja essa “extração da mente” é preciso que o intelecto se volte sobre a imaginação, mas que seja beneficiado pela luz da inteligência ativa, sem a qual o inteligir não se completa. Desse modo, mesmo o intelecto sendo de natureza imaterial e a imaginação existir graças à união da alma com o corpo, as formas armazenadas na imaginação servem de material para as ações do intelecto. Assim, imaginação e intelecto trabalham juntos, mas conforme regras diferentes: a imaginação recebe formas particulares, e o intelecto, operando a partir das formas estabilizadas na imaginação, utiliza a regra do conceito, que lhe permite inteligir várias formas simultaneamente. Um exemplo usado por Ibn Sīnā¹⁵⁶ é o da definição de “estar à direita” ou “estar à esquerda”: tais definições não são similarizadas pela imaginação, mas são definições anexadas pelo intelecto às formas percebidas. Da mesma maneira, é preciso que “brancura” e “negrura” sejam vislumbradas em espectros diferentes, para que a imaginação as perceba como distintas. Assim, enquanto “a imaginação imagina desse modo, instantaneamente de acordo com o que a forma é, em si mesma, tal como é, sem supô-la”¹⁵⁷, o intelecto “intelige a negrura e a brancura simultaneamente, em um

inteligíveis se eles não possuem a faculdade para recebê-los. Pareceria, assim, que os inteligíveis possuem realidade e influenciam os seres vivos para além de suas capacidades para entrar em contato com eles, ainda que os inteligíveis não existam em figuras, ou seja, não tenham dimensões materiais. É uma questão que permanece em aberto e mereceria maior atenção.

155Capítulo 5, Seção 3: “Na qual estão englobadas duas questões: uma delas é ‘como a alma humana se beneficia dos sentidos’, e a segunda é a constatação de sua ocorrência”, parágrafo 1. Ibn Sīnā inicia essa seção informando que irá listar as quatro coisas nas quais as faculdades animais auxiliam a alma racional, isto é, como os sentidos externos e internos contribuem para as ações intelectuais.

156Na seção 3 do capítulo 4, parágrafo 13.

157Capítulo 4, Seção 3: “A respeito das ações da faculdade rememorativa e da estimativa, e a respeito de todas as ações dessas faculdades se dão por meio de órgãos corporais”, parágrafo 13.

único tempo como conceito.”¹⁵⁸. O intelecto, portanto, entende como conceito as formas que já foram similarizadas pela imaginação, ele é o responsável pelas definições¹⁵⁹:

Ora, a definição pertence somente à coisa inteligível, universal – e vale para o que é similar a isto —, porque ela é uma coisa suposta, subordinada à suposição, na concepção. Agora, quanto àquele particular que não se dá por meio da suposição, mas é uma forma proveniente do sensível sem diferenciação concebida na imaginação – fixando-se o que é observado dela, imaginada em sua concretude –, não é possível que se encontre tal definição para ele [particular] à exclusão de seu possuidor, a não ser em virtude de uma coisa pela qual fosse justificada a ampliação de tal definição à exclusão de seu possuidor. Com efeito, não é a imaginação que a supõe desse jeito, em uma condição que anexa o [acidental] a ela [forma].¹⁶⁰

O que é fixado do sensível é o que se observa dele, isto é, a forma imaginativa é uma similarização particular de cada um, visto que depende do corpo e de seu temperamento, do ambiente onde o indivíduo vive e de tantas outras condições já mencionadas. Por isso, não faz parte desse tipo de forma ter uma definição, pois para isso seria preciso excluir seu possuidor, o que não é possível pois a forma imaginativa não pode ser desmembrada da imaginação daquele que a fixou. As definições, no entanto, podem ser extraídas pelo intelecto: é ele que faz fluir a luz da razão para

158Capítulo 4, Seção 3, parágrafo 19.

159Buscando enxergar a atuação da imaginação e do intelecto de Ibn Sīnā na escrita do *Livro da Alma*, contemplemos a figura do “anjo”, presente na cosmologia aviceniana: o anjo pode ser uma forma recebida pela imaginação através de um tipo de conexão. Posteriormente essa forma é entendida como conceito pelo intelecto, de maneira que Ibn Sīnā pode apresentar o anjo conceitualmente em sua filosofia. Imaginação e intelecto trabalham em conjunto para a criação de toda a cosmologia aviceniana, a qual é pensada, por isso, em referência à psicologia humana. Os anjos ou inteligências angélicas são seres da escatologia muçulmana, presentes aqui, no interior de uma filosofia onde até mesmo os anjos são concebíveis conceitualmente, como elementos de uma cosmologia racional. Sobre a figura do anjo, Henry Corbin diferencia a angeologia própria do Islã da proposta por Ibn Sīnā: no Corão se lê (35,1) que os Anjos são “corpos sutis e luminosos” que “podem assumir formas variadas; estão dotados de conhecimento perfeito e tem poder sobre seus atos. Seu ministério é a glorificação divina: se manifestam aos Profetas e seus legatários espirituais (*wasī*) para transmitir-lhes uma comunicação divina (*wahy*)”, mas, Ibn Sīnā vai além, e afirma a transcendência do Anjo, reconduzindo essa ideia por meio da *ta’wīl* (exegese, processo imaginativo de retorno ao princípio, como se verá mais adiante) às Inteligências e potências da Natureza ou as faculdades humanas às almas das esferas. No entanto, para Corbin, essa identificação do pleroma das Inteligências (*‘Oqūl*) e o pleroma angélico é parte do “símbolo de fé” dos filósofos que assim professavam. Essa convergência, segundo ele, remonta ao neoplatonismo grego tardio, que teria sido assimilado por Ibn Sīnā. Segundo Corbin, no entanto, enquanto o Anjo do Islã é entendido como servidor do Deus supremo e seu mensageiro aos Profetas, o Anjo do neoplatonismo é um “hermeneuta do silêncio divino”, um intérprete, portanto, da transcendência divina incomunicável. (CORBIN, 1995, pág. 63 e 64 - “Avicenisimo y angeología”).

Tal dedução do Cosmos é possível por meio da mesma *‘aql*, inteligência ou intelecto (termo árabe que traduz o *Nous* grego): ela é como que um órgão de autointelecção presente nos humanos e que espelha a ordem cósmica da qual ela deriva. Por isso, conhecer a alma é conhecer também o mundo das Inteligências agentes (ou “mundo do Anjo”). Nesse sentido, Corbin chama a hierarquia do cosmos aviceniano de “fenomenologia da consciência angélica”. (Cf. CORBIN, 1995, pág. 61).

160Capítulo 4, Seção 3: “A respeito das ações da faculdade rememorativa e da estimativa, e a respeito de todas as ações dessas faculdades se dão por meio de órgãos corporais”, parágrafo 13.

a imaginação e abstrai os acidentes da forma imaginativa, criando definições a partir da percepção imagética.

Ibn Sinā se esforça em explicar que isso não é uma operação interna, como se do depósito de formas chamado imaginação as formas particulares se convertessem em universais: não é que os particulares “passam” da imaginação para o intelecto. Há uma ação constante de iluminação que produz uma conexão. Essa conexão é uma predisposição a um fluxo, e sobre ela Ibn Sinā utiliza uma linguagem imagética: “sua consideração [do intelecto] predispõe a alma para que flua sobre ela o modo abstrato da inteligência ativa.” E, por isso

as cogitações e as meditações são movimentos que predispõem a alma na direção da recepção do fluxo, do mesmo modo que os termos médios são predisposições que levam na mais firme direção para assegurar a recepção da conclusão.¹⁶¹

A alma cogita quando o intelecto mobiliza a imaginação, em outros termos, cogitar é pensar sobre as imagens. Esse movimento cria na alma uma predisposição para receber um fluxo e esse fluxo a conduz com maior firmeza para que ocorra o entendimento. “Assim, as formas imaginativas, que são inteligíveis em potência, tornam-se inteligíveis em ato; não por si próprias, ao contrário, pelo o que se capta a partir delas.”¹⁶² Isto porque

a alma racional, na medida em que vê essas formas imaginativas e conecta-se nela a claridade da inteligência ativa, impõe-se da conexão uma aptidão para que ocorra nela [alma racional] a partir da luz da inteligência ativa os [modos] abstratos dessas formas, apartadas das misturas.¹⁶³

Essa operação é uma maneira de entendimento pois se trata de uma ação de abstração que o intelecto realiza – não sozinho e não por si próprio, mas porque recebe o brilho da inteligência ativa – sobre as formas que estão na imaginação, encontrando nelas o que lhes é essencial e o que é accidental. Isso mostra que a imaginação é uma potência ativa a todo momento em nosso entendimento do mundo. Ibn Sinā afirma então que, embora o intelecto entenda instantaneamente (por exemplo, havendo um silogismo, que se dá no tempo, a conclusão é instantânea), existe um obstáculo para que a intelecção não ocorra sempre e a todo momento: se trata da imersão da alma no corpo, que faz com que ela se ocupe com o corpo. Mas isto, o filósofo

¹⁶¹ Conforme já citado na seção A alma e o cosmos (nota 83).

¹⁶² Idem, pág. 243, parágrafo 2.

¹⁶³ Idem, ibidem.

afirma, é parte da ordem da natureza na qual estamos inseridos, na qual o corpo existe junto com a alma. Sobre a alma independente do corpo Ibn Sinā recomenda ao leitor que busque no tomo dedicado à Metafísica, pois por pertencer ao tomo da Física, o *Livro da Alma* trata das coisas da natureza, onde existem os corpos.

Assim, “a alma entende enquanto toma para si própria a forma dos inteligíveis abstraída da matéria”¹⁶⁴. Ou essa forma é já abstrata, imaterial, ou o intelecto abstrai a matéria das formas imaginativas. Contudo, existem três tipos de concepção dos inteligíveis ou, em outras palavras, três maneiras pelas quais ocorre o entendimento: a primeira é conceber os inteligíveis enquanto intenções universais, que é o está sendo descrito aqui até então, visto que essas intenções são obtidas a partir das formas presentes na imaginação, como formas vislumbradas ou escutadas, e que passam a ser concebidas como intenções universais pela ação do intelecto recebendo a luz da inteligência ativa. A segunda maneira é quando a alma passa de um inteligível para outro sem se fixar, devido ao modo de intelecção da alma humana que é entender no tempo: “é como se fosse algo que tu tivesses armazenado até que desejasses utilizar.”¹⁶⁵. O terceiro tipo de concepção dos inteligíveis é quando há uma recuperação de um saber já obtido, quando, por exemplo, te perguntam sobre algo que já sabes. Essa terceira maneira é diferente das demais porque não é um detalhamento presente para o pensamento mas também não é algo que esteja armazenado e não sendo utilizado: não é uma ciência em potência, pois aquele que sabe algo o sabe em ato. Essa maneira de concepção dos inteligíveis é a maneira do ensino, que é também uma aprendizagem:

É surpreendente que aquele que responde, enquanto se põe a ensinar um outro, instantaneamente um certo detalhamento surge nele próprio, e ele toma a ciência enquanto ensina, por meio da segunda maneira, pois aquela forma vai se ordenando nele à medida da ordenação dos vocábulos.¹⁶⁶

Ainda sobre o aprendizado, Ibn Sinā afirma

Assim, o aprendizado é a busca da aptidão completa para a conexão com ela [inteligência ativa], de modo que dessa [conexão] se dá a intelecção, que é a simples, fluindo dela [inteligência ativa] as formas detalhadas na alma por intermédio da reflexão.¹⁶⁷

164 Capítulo 5, seção 6, parágrafo 1 (pág. 246).

165 Idem, parágrafo 7.

166 Capítulo 5, Seção 6: A respeito dos graus dos atos do intelecto, e respeito do mais elevado de seus graus, que é o intelecto sagrado. Parágrafo 9.

167 Idem, parágrafo 20.

Por isso, “aprender é estar em condições de se conectar a ela [inteligência ativa]”. E no caso da alma do profeta essas condições parecem estar mais presentes, graças à presente nele da intuição (*hads*). A intuição é uma aptidão para a aprendizagem e independe de escolaridade; graças à essa aptidão o profeta se conecta mais facilmente à inteligência ativa e essa conexão desborda sobre a imaginação também, como veremos na próxima seção, dedicada ao papel da imaginação na profecia.

2.3. Profecia

A presença da aptidão da intuição na alma de alguém faz com que não sejam necessárias muitas coisas para que ocorra a conexão com a inteligência ativa. Nesses indivíduos, “é como se conhecessem toda coisa a partir de si mesmos”. Se trata de um estado tal do intelecto que ele passa a ser chamado de “intelecto sagrado”, e graças a ele é possível que seus atos

em vista da sua força e da altitude a que se elevam, fluam e desbordem sobre a imaginação, passando a imaginação também a tramá-los por meio de símiles sensíveis, escutados a partir de falas.¹⁶⁸

Essa é a profecia que está associada à faculdade imaginativa. A possibilidade da profecia se dar através da imaginação parece permitir inscrevê-la em um fenômeno de natureza, isto é, pertencente ao estado no qual a alma está unida ao corpo, tirando-a do domínio “sobrenatural”. A profecia seria um fenômeno que deriva da própria estrutura da alma humana que são os sentidos internos. Outra possível interpretação supõe o contrário: que Ibn Sīnā “milagriza” a experiência do pensamento, se o pensamento compreender a percepção, mas também o entendimento, a imaginação, a intencionalidade, enfim, o estar no mundo. Os sentidos internos são a estrutura psicológica pensada por Ibn Sīnā para tentar dar conta da relação da alma com o mundo, explicando inclusive a diversidade das ações das almas de acordo com os corpos que existem para essas almas. Isso explica que a profecia que acontece a partir da faculdade imaginativa depende de que essa faculdade imaginativa seja a mais forte na alma que revelará a comunicação com o mundo invisível. Isto é dito paradigmaticamente do profeta, isto é, que em sua alma a imaginativa é muito mais forte do que as demais faculdades e que, por isso, existe nela uma predisposição natural para os sonhos verdadeiros e para o estado de revelação. Mas isso só acontece quando a alma também for forte. Uma alma nobre e forte

¹⁶⁸Idem, parágrafo 22.

recupera os doentes e faz adoecer os maus; sob ela, naturezas são arruinadas e naturezas são sustentadas; e transformam-se, em razão dela, os elementos. Assim, o que não é fogo, torna-se fogo! E o que não é a terra, torna-se terra! Por meio de sua vontade produzem-se chuvas e fertilidade, assim como se produzem miséria e epidemia, tudo em conformidade com o intelectualmente necessário.¹⁶⁹

Essas capacidades se referem à alma profética, a qual é intensa e forte na imaginação e consequentemente nas faculdades motoras, pois a impulsão (movimento) é orientada conforme as formas que estão na imaginação, já que muitas vezes uma imaginação é o fundamento de um desejo que nos impulsiona. Assim, é como se em função de sua imaginação privilegiada o profeta conhecesse profundamente o cuidado que sua alma dispensa ao corpo¹⁷⁰, e, consciente dessa ligação, tivesse o poder de controlar os elementos da natureza, submetendo-os à sua própria alma.

Pode suceder que, em alguns homens, a faculdade imaginativa seja criada com muita intensidade, sendo predominante, de tal como que os sentidos não prevaleçam sobre ela, tampouco a formativa resista a ela; sendo [nesse caso] que a alma também é forte, e sua consulta ao intelecto e ao que está antes do intelecto não invalida suas afluências para os sentidos. Assim, aquelas [imaginações] são para eles, na vigília, aquilo que, para outros, elas são no sono.¹⁷¹

Nesse caso, são similarizados espectros por meio dos quais “palavras são escutadas, se conservam e são recitadas. Isso é a profecia própria à faculdade imaginativa”. A alma, assim, tem

169Capítulo 4, Seção 4: “A respeito dos casos das faculdades motoras e um tipo de profecia vinculada a elas”, parágrafo 12. O intelectualmente necessário refere-se à inteligência divina, que é necessária pois sua existência é a única que necessariamente é, já que dela deriva toda a inteligibilidade do cosmos (conforme a nota 73 da seção: “A referência dirige-se à inteligência divina, necessária, melhor a um dos atributos do ‘existencialmente necessário’, termo consagrado em sua metafísica”). Ou seja, tal alma que é capaz de submeter o elemento natural, age de acordo com o intelectualmente necessário. Essa observação de Ibn Sīnā certifica a veracidade das ações dessa alma, colocando-a em relação com aquilo que é necessário, a inteligência divina. Ibn Sīnā considera a astrologia, os talimãs, a alquimia e outras práticas mágicas de sua época na sua classificação das ciências, mas na descrição da profecia se esforça em diferenciá-la ontologicamente da magia, colocando a profecia como uma orientação própria de uma potência humana, ou seja, trata-se de um poder explicável pela própria fisiologia humana. Dessa maneira, uma acepção sobrenatural se faz inapropriada para explicar a profecia, que é então inscrita entre os fenômenos explicáveis a partir da “psicologia” humana e dos graus de desenvolvimento de determinadas potências da alma.

170Para Ibn Sīnā, o corpo é um instrumento da alma, e por meio dele ela realiza suas potências. A alma existe em conformidade com o corpo, mas não está impressa no corpo: “a alma humana não é impressa na matéria que ela detém, mas o cuidado dela [a alma] está dirigido a ela [matéria].” (Seção IV, Capítulo 4 do Livro da Alma.) Portanto, a alma orienta sua ação pelo cuidado com o corpo, e por isso tem a condição de transformar o elemento corporal, de acordo com a força que lhe é própria.

171Capítulo 4, seção 2, parágrafo 14.

potências que em certas circunstâncias e dependendo dos seus graus de força, podem exercer poderes transformadores sobre a matéria. A mudança da matéria que a alma profética pode realizar é diferenciada, por Ibn Sīnā, da prática mágica ou alquímica. Ibn Sīnā construiu o discurso das ciências de sua época e, para tanto, não ignorou as práticas que compunham a tessitura cultural complexa do Irã islamizado do século XI, onde artes divinatórias e feitura de talismãs para proteção e encantamentos conviviam com o dado da fé islâmica, baseado na aceitação de um único Deus a partir da revelação corânica. O Alcorão, por sua vez, também tratou da magia, em alguns casos condenando-a e em outros considerando-a de acordo com a vontade divina:

O reconhecimento de forças ativas sobrenaturais que não a de Deus contradizia o estrito monoteísmo do Islã, mas não a onipotência de Deus, para o Qual eram dirigidas as maiores solicitações (*pleas*) para intervenção. Estudiosos religiosos costumavam reconhecer como legítimas essas formas de magia que apelavam apenas para Deus, mas não as ilícitas formas endereçadas para *jinn*s e demônios. Também era considerado aceitável endereçar tais invocações para anjos, para Muhammad, para Ali ou outros membros da família do Profeta, e para santos: acreditava-se que todos esses intercediam com Deus a favor do suplicante.¹⁷²

Assim, alguns exorcismos e encantamentos eram feitos recitando-se certas passagens do Alcorão, de maneira que se pode notar no Islã certa incorporação das práticas mágicas pré-islâmicas. Também era parte da cultura a premissa de que os elementos da natureza, plantas, minerais e vegetais, têm propriedades ocultas que podem ser ativadas e combinadas com outras propriedades para compor a cura de uma doença ou uma substância apropriada para atrair boa sorte, por exemplo. Os árabes desse período parecem ter devotado maior atenção às propriedades dos minerais, utilizados na fatura dos talismãs¹⁷³, cujas utilidades iam desde afastar o mau olhado a aumentar a fertilidade e a atratividade pessoal de alguém.

Quanto à profecia, Ibn Sīnā a entende como possível pela constituição favorável da alma ao recebimento dos inteligíveis. Na elaboração de sua teoria de profetologia, Ibn Sīnā “recebe das fontes muçulmanas a noção central de profetismo, e a integra ao movimento de sua busca filosófica”¹⁷⁴, enquadrando-se entre os filósofos da *Falsafa* para os quais a iluminação profética encarna o mais alto ponto das capacidades intelectuais humanas. Para atingir esse grau de

172SAVAGE-SMITH, Emilie (Org), *Magic and Divination in Early Islam*, in “Introduction”, pág. xxii, Grã-Bretanha: Ashgate Publishing Limited, 2004.

173Idem.

iluminação a alma deve ser dotada de certas qualidades naturais (como a aptidão da intuição), que, por vez, investem-na de certa missão orientadora dos povos. Gardet explica em *La pensée religieuse d'Avicenne* que ao partir a análise da profecia de uma psicologia, Ibn Sīnā faz do profetismo um “fenômeno da natureza”, assim como os primeiros muçulmanos viam no profeta “um homem comum sem nada de miraculoso”¹⁷⁵. No entanto, por se tratar de uma análise filosófica do fenômeno, para Ibn Sīnā importa antes a profecia como um acontecimento fruto de certas condições físicas e psíquicas do que a figura do profeta como um enviado divino, ponto principal para a religião. Assim, o profeta pode ser entendido como o representante superior da humanidade somente pelo fato de que sua natureza humana e terrena conduz sua alma ao máximo de perfeição possível. Isso diferencia o milagre profético (*mu'jiza*) como uma decorrência natural das condições internas da alma, da magia, fenômeno associado à exterioridade, para Ibn Sīnā.

2.4 Interpretação dos sonhos

Como foi dito, os sentidos internos são um fundo em comum nas almas, de modo que não são as capacidades que se distinguem entre os seres humanos, mas sim a maneira como elas são preenchidas, o que explica que aquilo se imprime na imaginação de cada um está ligado ao seu entorno e à sua vida. Assim, imaginamos de acordo com a afinidade que nossas almas possuem para certas coisas, por exemplo,

aquele cujo perfil são os inteligíveis, estes aparecem para ele; e
para aquele cujo perfil são os negócios dos homens, eles os vê
e se dirige para eles.¹⁷⁶

Como foi dito, as imaginações não têm como origem apenas o que os sentidos experienciam. Por vezes imaginamos a partir do que percebemos, outras vezes se imprimem as criações imaginativas originadas internamente, e há também a combinação entre essas formas criadas “por dentro”. E há ainda o caso em que contemplamos imagens que não vieram dos sentidos e nem foram originadas por dentro, mas têm como origem o lugar onde estão as coisas que já existiram, que existem e que futuramente existirão para nós. São as formas que existem nas esferas celestes e que se tornam manifestas pela recepção delas nos sonhos, através de uma conexão

¹⁷⁴GARDET, Louis; *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris: Vrin, 1956: página 112, “La notion avicennienne de prophétisme”.

¹⁷⁵Idem.

¹⁷⁶ Capítulo 4, Seção 2, Parágrafo 26.

realizada pela imaginativa. Por nossa afinidade anímica com as coisas do mundo invisível, tais formas podem se manifestar para a imaginação. São os sonhos que trazem previsões, como o sonho que teve o rei Heráclio¹⁷⁷:

Conta-se que o rei Heráclio teve um sonho que tomou conta de seu coração, não encontrando entre os intérpretes de sonhos aquilo que o curasse. Com efeito, depois disso, quando dormia, aquele sonho lhe foi interpretado no sono. Nele estavam contidos avisos a respeito de coisas que se dariam no mundo, em sua própria cidade e em seu reino. Assim, uma vez que tais presságios foram registrados, realizou-se tudo de acordo com aquilo que lhe fora interpretado durante seu sono. Outros, além dele, já experimentaram isso.¹⁷⁸

O sonho do rei Heráclio carregava sua própria chave de interpretação: Ibn Sīnā diz que “o sonho lhe foi interpretado”, assim, não foi Heráclio, o sonhador, que ativamente interpretou seu sonho, mas sim a própria ação da imaginativa, como se a interpretação não fosse um desejo do sonhador, mas algo que se realiza nele. Isso só é possível graças a um recurso imaginativo de volta ao fundamento. Assim, a interpretação é um tipo de retorno ao princípio, e que, por ser um recurso imaginativo, age livremente, sendo também um meio de reconhecer a origem de um percurso imaginativo e seu trajeto.

São três causas possíveis pelas quais o sonho pode ser interpretado dentro do sonho: a primeira é a nobreza da alma do sonhador. No caso do sonho do rei Heráclio, a nobreza de sua alma pode ter-lhe permitido encontrar o significado de seu sonho dentro do próprio sonho. Outra causa possível é a força de sua imaginativa, ou seja, neste rei a faculdade imaginativa seria de tal maneira predominante que foi capaz do recurso de reconstrução de seu percurso mesmo durante o sonho. A outra causa possível é que sua alma encontrava-se desviada do discernimento, de maneira a sua imaginativa se fortalecer, “ficando poderosa para encontrar as coisas do invisível no estado de vigília”¹⁷⁹. Realizando a interpretação do sonho dentro do sonho, a imaginativa do rei volta para o fundamento que imprimiu nela as formas contempladas no fluxo do invisível: este, no entanto, por ser um fluxo, dá a entender que as formas lá presentes estariam em um constante movimento. Por

177 Foi imperador de 610 a 641, fundador da dinastia dos Heráclides, protagonizou a guerra romano-persa. Sua ação e comando na guerra foi fundamental na derrubada do império sassânida. Ele é frequentemente tido como exemplo na exposição de muitos argumentos de filósofos árabes, sua figura carrega algo de uma dimensão mítica, não apenas pelos números imensos de mortes causadas pelas guerras nas quais esteve envolvido, mas também pela sua relação com os sonhos e presságios que lhe anunciavam os resultados dos combates.

178Idem nota 175, parágrafo 23.

179Idem, parágrafo 24.

isso, voltar da narração ao fundamento significa retornar ao lugar da onde as formas provieram, e assim confirmar sua origem celeste. Isso garante que o sonho em questão é um sonho autêntico e não quimérico, diferenciação que remete ao contexto islâmico e que Ibn Sinā se esforça em realizar, conforme veremos adiante.

Assim, se essa alma e sua imaginativa fortalecida encontram o fluxo do invisível, a alma precisa estar atenta para o recebimento das formas que lá encontrará:

Logo, é necessário para isso que haja uma relação do invisível com a alma e a faculdade interna imaginativa, e uma relação da alma com a faculdade interna imaginativa.¹⁸⁰

Só havendo essa relação é que a imaginativa pode delinear claramente as formas recebidas, de outra maneira, ela é como um espelho que é movimentado e não consegue delinear claramente as formas que reflete.

Assim, se o sentido vier a utilizá-la, ou o intelecto utilizá-la do modo intelectual já mencionado¹⁸¹, a imaginativa não estará disponível para outras coisas – tal como fica o espelho quando é desviado e movido de uma direção para outra, e muitas das coisas que tivessem condição de ser delineadas súbita e repentinamente naquele espelho, em razão da relação que há entre ambas as direções, elas não se delineiam.¹⁸²

A conexão com o invisível acontece quando a imaginativa não é controlada por outras faculdades, que a movimentam para onde desejam e não de acordo com a ação própria da imaginativa de refletir aquilo que recebe. Estando a imaginação livre, a conexão com o invisível fica na eminência de ocorrer.

Tal interpretação realizada pela imaginativa é como quando esquecemos dos sonhos e queremos lembrá-los. Buscar interpretá-los é uma maneira de refazer toda a trama realizada pela imaginativa, de modo que seu percurso, isto é, as imagens produzidas no sonho possam se fixar. Como é a imaginativa que cria os sonhos, e ela tem um funcionamento livre caracterizado pela ausência de julgamento e pela ação originadora de formas, é a própria imaginativa que permitirá que haja rememoração dos sonhos, por meio de um tipo de recurso imaginativo de retorno ao

¹⁸⁰Idem, Ibidem.

¹⁸¹Isto é, mobilizando a imaginativa segundo um propósito intelectual, caso em que a imaginativa ganha um caráter racional e chama-se cogitativa.

¹⁸²Idem nota 180, parágrafo 23.

princípio. No caso da vigília, esse recurso se chama reminiscência e é o critério para saber de onde vêm as formas contempladas durante a vigília. A reminiscência

está relacionada a alguma coisa que era existente na alma em tempo passado. Por um lado, afigura-se ao aprendido e, por outro, dele difere.¹⁸³ [...]

[A reminiscência] Afigura-se ao aprendido na medida em que a reminiscência é um deslocamento com base nas coisas percebidas externas ou internas para uma outra coisa além delas; e assim é o aprendido, pois ele também é um deslocamento a partir do conhecido para o ignorado, em vista de ser conhecido.

Para Ibn Sīnā o pensamento é um tipo de movimento pois é uma ocorrência da alma que pressupõe uma mudança de lugar. Assim, a rememoração e a aprendizagem são também ditas como movimento: por isso Ibn Sīnā fala no aprendido como um “deslocamento”. A sugestão da mudança de lugar é parte essencial do entendimento das operações internas da alma. Contudo, reminiscência e aprendizagem realizam coisas diferentes, embora sejam semelhantes por se tratarem de mudanças ou deslocamentos de algo percebido para algo além delas:

Todavia, a reminiscência é uma busca que realiza no futuro, por exemplo, aquilo que já era uma realização no passado, ao passo que o aprendido não é nada mais que realizar no futuro uma outra coisa.¹⁸⁴

A reminiscência realiza no futuro algo que já estava delineado antes: por isso ela é o recurso que recupera o caminho realizado pela imaginativa. Porém, esse caminho só necessita ser percorrido novamente por meio da reminiscência quando a alma não consegue se recordar das formas que foram visualizadas até aquela que se fixou, e deseja saber a origem de suas imaginações, ou porque as formas não foram fixadas ou porque a trama parece um enigma. Há casos em que a forma foi fixada na alma, de maneira que aquela forma “fará parte de seus imaginários”¹⁸⁵, e assim, a reminiscência¹⁸⁶ se faz dispensável.

¹⁸³Seção 3, Capítulo 4, parágrafo 5.

¹⁸⁴Idem, parágrafo 5.

¹⁸⁵Seção 2, Capítulo 4, parágrafo 19.

¹⁸⁶A reminiscência é uma operação em que imaginação e memória atuam juntas: a reminiscência recupera intenções associadas a formas ou formas associadas a intenções, assim, aos “moldes de deslocamento”, a alma passa da forma para a intenção a ela associada ou vice-versa. Por isso, a questão da compleição é central: para aqueles a quem o

Pode ser que a imaginativa crie ou receba novas formas também em outros estados, nos quais ela utilizará de outros recursos para recompor o caminho realizado, caso as formas não tenham sido fixadas. Na vigília, esse recurso chama-se reminiscência, como vimos. Mas, para as imaginações que ocorrem no sono, como no caso mencionado do rei Heráclio, o recurso de retorno chama-se interpretação, e para as imaginações recebidas no estado de revelação, o recurso de retorno ao princípio chama-se exegese (*ta'wīl*). São recursos imaginativos de retorno ao princípio ou de volta para o fundamento, e eles podem ser utilizados nas atividades em que a imaginativa predomina. Assim, a imaginação, como parte do que Ibn Sīnā entende como alma (enquanto alma que reina no corpo), parece alcançar as esferas celestes não mediante uma duração no tempo mas sim pelo encontro com um fluxo. A imaginação vive esse fluxo e o recupera, mas o trajeto que parece ser recuperado é o de volta, pois o que fazemos é narrar as tramas das formas contempladas. Ao narrar, isto é, ao recuperar o trajeto da imaginação, imaginamos novamente: se interpreto o percurso da minha imaginação, o que posso dizer dela que não por estar imaginando-a novamente?

Refazer o percurso da imaginativa é retornar ao princípio. A *ta'wīl*, exegese, é uma operação imaginativa na qual a alma é novamente reconduzida para a origem, que é, ao mesmo tempo, a saída—que já foi conhecida antes. Henry Corbin fala sobre esse movimento: “a verdade da *ta'wīl* repousa sobre a realidade simultânea da operação mental em que consiste e do Acontecimento psíquico que lhe deu origem”¹⁸⁷. Como aquilo que é visto do domínio celeste por vezes é tal como “o cume e a origem”¹⁸⁸, é preciso que haja alguma maneira de retornar do cume à origem; é a exegese. Assim, o Acontecimento psíquico de que fala Corbin, seria, neste caso, a contemplação, no estado de vigília, de formas do domínio celeste, e a operação mental que ocorre simultaneamente ao Acontecimento é a comunicação, a narração de tais formas: não necessariamente a um outro, mas como aquilo que é fixado é o que é narrado da coisa vista, a narração é a fixação para si mesmo, pois “não se fixa na rememorativa aquilo que foi visto do domínio celeste, mas fixa-se aquilo que dele se narra”¹⁸⁹. Se tratam de eventos simultâneos: não há uma diferença cronológica entre Acontecimento psíquico e narração, justamente porque aquilo que é visto do domínio celeste é precisamente o que dele é narrado: parece suspensa, ao menos para as ações da imaginação, uma possibilidade de apreensão “fenomenológica” do acontecimento. Assim, reconduzir ao princípio é compreender como tal Acontecimento foi vivido pela alma, e é, por isso,

deslocamento é mais fácil, a reminiscência se fará com maior facilidade que o aprendizado, pois o aprendizado pressupõe maior fixação, enquanto a reminiscência depende da mobilidade. Desse modo, refazer o percurso de criação de novas formas que a imaginação realiza depende do auxílio da compleição da pessoa: aqueles de compleição seca demais podem ter dificuldade para passar de um deslocamento a outro. No entanto, essas pessoas têm facilidade para aprender, pois a matéria seca favorece a fixação.

187CORBIN, 1995, pág. 44.

188Seção 2, Capítulo 4, parágrafo 21.

189Idem, parágrafo 20.

uma maneira de assegurar a autenticidade dessa experiência e de fazê-la fixa, como que perpassando a costura da trama imaginada de volta ao ponto inicial. Sendo a exegese e a interpretação recursos de retorno ao princípio realizados pela imaginativa, a interpretação e a exegese são também imaginações: como se a própria imaginação fosse a chave pela qual as imaginações são interpretadas.

Ler um texto, por exemplo, usando a imaginação, pressupõe a similarização das formas contempladas na leitura, ou, em outras palavras, que as formas encontradas no texto passem a fazer parte do repertório da pessoa, seu depósito das formas, a imaginação. Interpretar o texto lido é o recurso imaginativo pelo qual é possível recuperar a compreensão total dessa leitura, pois a interpretação reconstrói a passagem feita de uma forma ou intenção a outra forma ou intenção. É também a construção de uma nova narrativa, pois o que se imagina é uma trama, de modo que o que é relatado das formas contempladas pela imaginação é o que é narrado dessa contemplação. Assim, interpretar ou fazer uma exegese é retornar, forma por forma, até aquela que gerou a última da qual se partiu, e esse é um processo imaginativo de reconstrução da trama imaginada. Para reconstruir uma trama gerada pela imaginativa é necessário imaginá-la novamente, mas imaginar novamente é novamente uma criação. Assim, interpretar e realizar a exegese são processos criativos. Tais processos se fazem necessários quando as formas contempladas pela imaginativa não foram devidamente fixadas ou quando se quer remontar à origem celeste da trama.

Mas existem sonhos em que, estando dormindo, a alma não consegue relatar aquilo que foi visto pela imaginativa do domínio celeste, passando de deslocamento (de imagem) a deslocamento. Interpretar esse tipo de sonho “tem um lugar inexpressivo, e o que resta são inconscientes quimeras”.¹⁹⁰ Por isso, Ibn Sīnā usa dois termos diferentes para os sonhos, por vezes falando em *ru'yā* e em outros casos *ḥulm*.¹⁹¹ *Ru'yā* é o termo usado no Alcorão para designar as “visões” celestes do profeta, por exemplo, sua Viagem Noturna é chamada de *ru'yā 'ayn*, que significa uma visão sensível no estado de vigília, oposta à *ru'yā manām*, a visão no estado de sono. Ela é diferenciada de *ḥulm* no sentido da origem do sonho: “*ḥulm* designa o sonho de origem passional ou demoníaca, notadamente, mas não exclusivamente, de ordem sexual. O sonho verídico é entendido pelo termo *ru'yā*.”¹⁹²

Embora a prática da interpretação dos sonhos, a oniromancia, estivesse totalmente atada à urdidura social do contexto em que *O Livro da Alma* é escrito, em nenhum momento seu autor

¹⁹⁰Idem, parágrafo 21.

¹⁹¹Capítulo 4, nota 25 do tradutor.

¹⁹²LORY, Pierre, “L’interprétation des rêves dans la culture musulmane”, pág. 79. No artigo Lory menciona uma passagem que descreve um momento de *ru'yā*: “Najm al-dīn Kubrā conta que em uma visão fulgurante (*ru'yā*) percebeu subitamente as constelações do céu noturno como um vasto alfabeto desenrolando uma mensagem cósmica diante dos olhos dos homens.”

fala do profeta Muhammad quando trata dos sonhos, escolhendo como exemplar um sonho de caráter histórico e não religioso (o sonho do rei bizantino Heráclio serviu de objeto para análise de diversos intérpretes de sonhos à época), em vez de um dos numerosos sonhos premonitórios de Muhammad, os quais confirmavam, para a religião islâmica, o desejo divino com relação a algum evento político ou militar, ao mesmo tempo dotando os sonhos do profeta de sentido.¹⁹³ Isso parece apontar para o fato de que embora Ibn Sīnā estivesse preocupado com o estatuto de verdade das práticas de sua época, como a magia e a interpretação dos sonhos, ele não parece tê-lo feito por um comprometimento com a religião islâmica, mas antes como um pensador autônomo em sua busca e capaz de realizar um tipo de descolamento social, como se observasse seu próprio tempo, que é a prática mesma dos filósofos. É com este olhar que Ibn Sīnā diferencia os sonhos quiméricos dos sonhos autênticos.

A questão de que sonhos devem ser interpretados pressupõe já a prática de interpretação dos sonhos; se trata de uma tradição na cultura muçulmana, visto que nela os sonhos representariam um “prolongamento da intervenção do divino na consciência e na vida dos muçulmanos, reatualizando sem cessar a inspiração divina”¹⁹⁴ por meio desse veículo. Assim, a diferenciação feita por Ibn Sīnā entre sonhos verídicos (portadores de uma mensagem celeste) e sonhos quiméricos (originados por um resíduo da cogitação) existe em uma tradição que pressupunha essa diferença. Pierre Lory explica isso em um artigo que trata da tradição islâmica de interpretação dos sonhos, a qual ele chama de onirocrítica, e atribui sua origem à obra de Artimedoro d’Efésio, *Onéirokriticon*, traduzida para o árabe no séc. IX. Para essa tradição, atribuía-se valor de verdade ao sonho a partir de um critério de coerência interna; só os sonhos coerentes poderiam ser *ru’yā*. Tratava-se de se perguntar qual o valor de uma interpretação de sonhos e, para que essa interpretação pudesse ser válida, devia-se se perguntar sobre a origem do sonho, o qual, sendo de origem divina, gerava novas questões filosóficas, como a indagação sobre se a Verdade a respeito do futuro é totalmente inelutável ou se os traços imaginativos deixados pelo encontro da alma com as esferas celestes são passíveis de reconstruções diversas. A tarefa da onirocrítica seria, assim, partir desses traços imaginativos para deduzir deles as percepções inteligíveis, isto é, a verdade da experiência. Lory define que para Ibn Sīnā, “a mensagem sobrenatural é traduzida pela imaginação do sonhador. Mas essa imaginação não reparte os signos arbitrariamente: existe uma analogia geral entre o mundo superior do *Malakut* e o mundo terrestre, de modo que os elementos sensíveis (Sol, Lua, árvores, etc) podem exprimir com coerência um conteúdo celestial”. Para que seja possível encontrar a

193Cf. o artigo “L’interprétation des rêves dans la culture musulmane”, de Pierre Lory, em “Coran et talismans – textes et pratiques magiques em milieu musulmane”, Paris: Éditions Karthala, 2007, Org. de Constant Hamès.

194LORY, Pierre. L’interprétation des rêves dans la culture musulmane, in *Coran et talismans* (Org. Constant Hamès), Paris: Éditions Karthala, 2007.

analogia coerente entre o mundo invisível e os elementos impressos na imaginativa do sonhador, é preciso que o intérprete de sonhos esteja atento para a constituição material do sonhador: os intérpretes deveriam escutar o sonhador longamente “a fim de conhecer não apenas todos os detalhes do sonho mas também sua vida pessoal, pois ela continha elementos decisivos para a interpretação”. Lory se pergunta se esta seria uma prefiguração do desenvolvimento da psicanálise moderna, mas enfatiza que a tradição muçulmana insiste na transcendência da imagem onírica – o que difere radicalmente da reflexão sobre os sonhos no contexto moderno, norteador pela noção de subjetividade. Mas, nem todos as imagens oníricas são transcendentais. Os sonhos designados por *hulm* são sonhos cuja origem não são as formas contempladas do domínio celeste, mas sim por certo “resíduo da cogitação”, originado pela alma

cujo perfil é ter alguma coisa sobre a qual ela se volte para meditar e refletir. Assim, quando o homem está dormindo, a imaginativa se põe a tramar essa coisa e aquilo que concerne ao gênero¹⁹⁵ dessa coisa. Isso faz parte do resíduo da cogitação que teve lugar durante a vigília; e todas elas são incoerentes quimeras.¹⁹⁶

Ou seja, as almas de quem têm o hábito de meditar e refletir excessivamente sobre alguma coisa durante a vigília, podem levar resíduos dessa cogitação para o sono, sonhando com coisas ligadas ao que foi imaginado durante o dia; esses sonhos são quimeras, não sendo provenientes da similarização de algo do mundo invisível e do presságio. Isso porque a cogitação é um movimento racional imaginativo que passa de uma forma a outra sem relatar a trama que realiza:

Saiba, ainda, que a cogitação racional é ela, por meio dessa faculdade [imaginativa]. Isso provém da disposição inata dessa faculdade em uma ocupação laboriosa. Pois, quando a imaginativa é empregada – no que diz respeito a uma certa forma -, voltada para a direção de um certo propósito, a alma passa rapidamente para uma outra coisa que não estava em relação com o propósito e, a partir disso, para uma terceira, fazendo com que a alma esqueça a primeira pela qual havia começado, de modo que a alma, para a rememoração, necessite

195“Gênero é a categoria a qual pertencem muitas coisas cuja espécie é diferente”, assim como Ibn Sīnā define em sua auto-biografia, como citado em “Vida de um filósofo errante”, excerto da auto-biografia de Ibn Sīnā publicada na Revista Correo de la UNESCO, edição de outubro de 1980.

196Capítulo 4, seção 2, parágrafo 27.

do recurso à decomposição, no sentido inverso, até que volte ao princípio.¹⁹⁷

Algo que pode fazer com que as imaginações não se fixem é a mentira, que “coloca os movimentos da imaginação em ruína”¹⁹⁸, tirando-a do regulamento da razão. Aquele que tem o hábito da mentira e da cogitação corruptora se aproxima de uma compleição degenerada, prejudicando a sua imaginação. Por isso, na maior parte dos casos

não é autêntico o sonho do poeta, do charlatão, do malfeitor, do bêbado, do enfermo, do assombrado e daquele em que predomine uma má compleição ou tal tipo de cogitação.¹⁹⁹

Não se pode saber, pela letra de Ibn Sīnā, se o tipo de cogitação a que estão habituados o charlatão, o poeta, o bêbado, o malfeitor, o enfermo e o assombrado é exatamente o mesmo; em outra ocasião, foi dito do assombrado, do bêbado e do enfermo que, por terem a alma desviada do intelecto em função de sua doença, medo ou estado alterado, sua imaginativa age livremente e fixa suas formas no sentido comum, de maneira que eles não podem distinguir suas imaginações da realidade. Quanto ao poeta, talvez seu caso seja o daquele cuja alma tem sempre alguma coisa sobre a qual ela se volta para meditar e refletir. O charlatão e o malfeitor, por sua vez, possivelmente têm como hábito o exercício de mentira, e a prática da mentira recebe de Ibn Sīnā a acusação de manchar as imaginações de inautenticidade.

E, dentre os homens, há aqueles que têm os sonhos mais autênticos. Isso se dá quando sua alma está habituada à veracidade, refreando o imaginar enganoso.²⁰⁰

Também é necessário observar o momento em que se sonha: os sonhos do meio da noite são marcados pelos vaivéns e pelo movimento excessivo dos espectros, por isso

são autênticos somente os sonhos que têm lugar no momento da alvorada, porque todos os vaivéns estão, naquele instante, em repouso, e o movimento dos espectros já se apaziguou.²⁰¹

197Seção 2, Capítulo 4, Parágrafo 19.

198Idem, parágrafo 29.

199Idem, parágrafo 28.

200Idem, parágrafo 22.

201Capítulo 4, Seção 2, parágrafo 28.

A aurora ou alvorada é o momento em que o Sol se levanta: o ser humano pensado por Ibn Sīnā em função da integração de sua psicologia à medicina e à filosofia, é um reflexo da totalidade do cosmos. Há, assim, uma relação entre o levante do Sol e o aparecimento de imagens “autênticas”, isto é, não originadas de resíduos da cogitação mas sim de uma relação com as esferas celestes. Para Henry Corbin, essas imagens são figuras que particularizam a relação da alma com a Inteligência agente. Para cada alma há, assim, uma contrapartida celestial que se manifesta na aurora, pois o levante do Sol representa a individualização perfeita da alma: “pois só então se individualiza sua relação com o divino”.²⁰² São essas formas autênticas contempladas pela imaginativa que exigem interpretação, e para que saibamos que se tratam de imagens autênticas, é preciso atentar para um certo sinal que elas carregam²⁰³. Esses são os sonhos autênticos: costumam ter lugar na alvorada, são originados de uma conexão com o mundo invisível, merecem a interpretação realizada pela imaginativa, e distinguem-se dos sonhos originados pelo resíduo da cogitação.

A ideia do sonho ser originado por um certo resíduo estava presente em Aristóteles, na obra *Dos Sonhos*, categorizada na organização de seus escritos sobre a relação entre o corpo e a alma chamada *Parva Naturalia*. Nessa obra Aristóteles afirma que “o que chamamos de sonho não revela absolutamente nada da sensibilidade. A maneira de ser da sensibilidade e a da imaginação são diferentes. Nós definimos a imaginação como o movimento produzido pela imagem em ato e o sonho parece ser um tipo de imagem.”²⁰⁴ Imaginar supõe a sensação mas é mais que sensação: é preciso que a sensação tenha acontecido para que haja o imaginar, mas ele realiza mais do que a mera sensação. Para Aristóteles os sonhos são detritos, escombros ou resíduos da sensação²⁰⁵. Isso não significa que o sonho é uma sensação diminuída, mas sim que o que o sonhador vê imaginativamente no sonho é um resíduo de uma sensação mais complexa, e que não é suficiente para tratar do que é a sensibilidade. Um resíduo significa que a imagem é parte de um todo maior e mais abrangente, mas que, juntos, os pedaços se combinam nos sonhos e funcionam como uma explicação para quando, por exemplo, sonhamos com alguém mas essa pessoa tem outra aparência,

202CORBIN, 1995, pág. 35.

203Sinā é *Isarāt*. Há muitos momentos em que Ibn Sīnā fala desse sinal que distingue os sonhos quiméricos dos sonhos autênticos. Por ora não está claro no que consiste esse sinal e como identificá-lo. Por exemplo, falando dos sonhos autênticos, Ibn Sīnā afirma no parágrafo 28 da seção 2 do Capítulo 4: “Agora, quanto ao que é necessário interpretar e decifrar, eis aí o que não tem relação com coisa alguma desse conjunto. Saiba, pois, que isso advém prontamente de uma causa externa e que ele possui um certo sinal.”

204Citado por THIÉRY, Armand; “Aristote et la psychologie physiologique du rêve”, in *Revue néo-scholastique*, nº 11, 1996, p. 260-271, disponível em www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1896_num_3_11_1499.

205Lendo na tradução para o francês: “débris de sensation”. A tradução de débris aponta para a ideia de “detritos”, mas entende-se detritos como resíduos, algo que sobra. Usarei a palavra “resíduo” pois traz um sentido menos material que “detrito”.

ou sonhamos com um lugar ao qual associamos uma memória afetiva, mas ele é outro lugar. Os resíduos anunciam a presença de um todo maior do qual eles fazem parte, e isso é suficiente para a produção da imagem que o sonho evoca:

Substituir, assim, um fenômeno de excitação [uma única emoção] em um conjunto, em uma cena onde podemos concebê-lo, eis o trabalho do sonhador.²⁰⁶

Por isso a ideia de resíduo: a partir de um elemento real e unitário, o sonhador forma uma totalidade à qual o resíduo pode pertencer. Aqui lembramos da ideia da reminiscência: se trata de um trajeto de reconstrução da totalidade. Convém diferenciar Ibn Sīnā de Aristóteles, no entanto: Ibn Sīnā trata dos sonhos e de sua interpretação como “deslocamentos”, assim, não se tratam de resíduos isolados de sensibilidade, mas de um movimento de uma forma a outra. Além disso, concebendo que por vezes nos sonhos é possível uma conexão com as esferas celestes, podem ser imaginadas formas presentes nessas esferas – e não provenientes do repertório de imagens do sonhador —, assim, não é necessário, para Ibn Sīnā, que o sonhador conheça a totalidade da onde partiu o “resíduo de sensibilidade” para reconstruir o sonho. Outra diferença é que para Ibn Sīnā tais sonhos que são fruto de resíduos partem da atividade cogitativa: são resíduos da cogitação, e não da sensibilidade pura. Isto é, são resíduos da própria atividade da imaginativa, pois a sensibilidade parece ser decodificada pelos sentidos internos; os dados dos sensíveis sempre fazem um percurso interno para que se tornem formas similarizadas e prontas para serem utilizadas pela imaginativa. Há semelhanças, entretanto, entre as teorias aristotélica e aviceniana: é a experiência pessoal que serve como fundo de criação de sonhos pela imaginativa, mas para Ibn Sīnā não é só a experiência. Por isso é que para ele as faculdades imaginantes ocupam um lugar essencial para compreendermos como podem acontecer os sonhos com presságios e como é possível a Profecia, dado central da fé muçulmana²⁰⁷.

²⁰⁶Mesmo artigo citado na nota 158. Do francês: “Replacer ainsi un phénomène d’excitation dans un ensemble, dans une scène où on peut le concevoir, voilà le travail du rêveur”.

²⁰⁷A questão da profecia foi amplamente discutida nos 10 séculos de filosofia árabe no Islã. Dimitri Gutas, no artigo “The study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century”, desfaz os preconceitos associados ao estudo da filosofia árabe, dentre os quais está a proposição de que os filósofos árabes teriam como tema principal a conciliação entre religião e filosofia. Gutas explica que a maior parte dos filósofos árabes acreditava que a religião—alguma religião, fosse ela o Islã, o Cristianismo, o Judaísmo, o Zoroastrismo ou o paganismo—era verdadeira, assim, não negavam sua validade. Segundo Gutas, a questão da religião foi amplamente abordada em termos de profetologia entre os filósofos da *Falsafa*, e a discussão era localizada nas áreas de epistemologia e da lógica das proposições (que busca compreender os modos pelos quais a profecia era transmitida, tratando-se de um estudo de linguagem). No caso da epistemologia, a qual é o objeto do *Livro da Alma*, Ibn Sīnā tratou de como o profeta pode conhecer os inteligíveis, as eternas realidades existentes nos intelectos das esferas celestes conforme o Existencialmente Necessário. A resposta recaía sobre a análise da alma humana e suas faculdades imaginativas e intelectuais, o que já vinha desde o *Livro da Alma* de Aristóteles, mas foi em muito ultrapassado pela filosofia de Ibn Sīnā, que tratou da imaginação como uma potência capaz de conexão

Essa análise dos sonhos pode ser completada pelo o que o filósofo trata no livro da Metafísica, especificamente no livro IX, capítulo VII, intitulado “Do retorno (*fil-ma'âd*)”. Como o título desse capítulo indica, essa seção pretende tratar da alma após sua separação do corpo, a qual é nomeada de ordem do retorno e difere, assim, da ordem da natureza, na qual a alma existe junto ao corpo. Nas últimas partes desse capítulo Ibn Sinā trata das imaginações das almas após a separação do corpo. Ele diz que as imagens imaginativas

não são mais frágeis que as imagens sensíveis, pelo contrário, elas as ultrapassam em força e clareza; nós podemos notar isso no sono: às vezes o objeto do sonho é mais forte, em seu gênero, que aquele percebido pelos sentidos.²⁰⁸

Isso é especialmente verdadeiro para o caso das imagens contempladas por meio dos corpos celestes, pois essas

têm mais estabilidade do que o que é visto no sono, devido ao pequeno número de obstáculos, ao despojamento da alma e à pureza do receptor. Mas tu sabes que a imagem vista no sono, e mesmo aquela percebida quando se está acordado, não é outra senão aquela que está impressa na alma. Com essa diferença de que uma toma sua origem do exterior e a pessoa se eleva para ela; assim que ela se imprime na alma; e então se produz a percepção do objeto visto.²⁰⁹

Assim, Ibn Sinā está afirmando que as imagens imaginativas não são mais fracas que as imagens sensíveis, e que a estabilidade dessas primeiras imagens derivam da estabilidade das imaginações dos corpos celestes, as quais tem menos obstáculos e exigem o despimento da alma que as recebe e a pureza do receptor. Por isso, às vezes o objeto do sonho é mais forte que o percebido pelos sentidos, e a imagem vista é a sua impressão mesma. Ibn Sinā considera assim que as imaginações contempladas durante a vida no corpo podem orientar a alma após sua separação, isto é, o que a alma imaginou enquanto vivia no corpo se fortalecerá após a separação. Assim, as imaginações podem conduzir a alma à bem bem-aventurança que é seu destino. Isso, contudo,

com o domínio celeste. Gutas reitera também a diferença entre a filosofia árabe e a teologia quanto à questão da profecia: a filosofia árabe costura sua argumentação a partir de termos demonstrativos, procedimento estritamente filosófico e que por isso difere da argumentação teológica, baseada nos dados da revelação e na exposição dialética e retórica.

208 Traduzido da versão francesa da Metafísica da Al-Shifā: AVICENNE. *La Métaphysique du Shifā*, Livres de VI à X, traduction par Georges C. Anawati, Paris: J. Vrin, 1985, p. 164 e 165.

209 Idem.

dependerá da origem das imagens contempladas, e por isso os caminhos de interpretação e exegese se fazem necessários.

3. Considerações Finais

Há muito ainda que poderia ser pesquisado sobre o papel da imaginação na filosofia de Ibn Sinā. Para uma possível continuidade da pesquisa, poderia-se localizar o pensamento do filósofo sobre essa potência entre os demais filósofos da *Falsafa*, buscando compreender a origem da importância da imaginação para os filósofos árabes do período da Casa da Sabedoria. A imaginação, afinal, logrou um papel fundamental na investigação de como a profecia e os sonhos premonitórios eram possíveis e carregavam realidades. Esse importante papel atribuído à imaginação não foi casual, os árabes partiam de um outro paradigma epistemológico e nele era preciso relacionar as potências anímicas a um todo ordenado do qual elas derivavam. Recuperar esse paradigma permite entrever modos de conceber a vida humana sob um olhar que impossibilita reduzi-la à qualquer tipo de instrumentalização, seja para o trabalho, para o consumo ou outros interesses alheios à aspiração de libertação da alma. Perceber o ser humano, os outros animais e as formas de vida vegetais a partir da alma e suas potencialidades é uma maneira de revalorização das manifestações da vida. Também o paradigma com relação ao corpo encontra ecos na contemporaneidade e se relaciona analogicamente a outros modos de concepção da saúde; a medicina ayurvédica, por exemplo, parte de biotipos que também se caracterizam por suas propriedades materiais, sua prática está viva e presente, assim como a teoria dos temperamentos utilizada por Ibn Sinā ainda é usada para tratamentos de saúde. A saúde, nesse caso, é pensada como conhecimento do funcionamento do corpo e de suas afecções (as emoções, por exemplo), e parte dessas afecções se manifestam por imagens; assim, a imaginação de alguém espelha sua própria constituição física. O que hoje chamamos de imaginário, graças ao vocabulário legado principalmente pelas psicologias freudiana e junguiana, é parte essencial dos diagnósticos de saúde que Ibn Sinā fornecia a seus pacientes. Os sonhos indicam o temperamento do sonhador mas também fornecem, quando a imaginação encontra o fluxo do invisível, imagens do futuro. A relação passível de acontecer entre a alma humana e as formas presentes nas esferas celestes poderia ser também mais explorada caso recorrêssemos ao texto da *Metafísica*, algo que não foi possível devido à necessidade metodológica de aprofundamento em um texto específico, que foi o *Livro da Alma*. Outro ponto que teria sido importante mas por questões de falta de tempo hábil não foi explorado seria tratar dos conceitos principais no idioma original, o árabe, já que o caminho da história das

ideias é um caminho pela linguagem, e existem desenvolvimentos e mudanças linguísticas até que os termos cheguem na sua acepção final.

Também é possível apontar caminhos de continuidade da pesquisa no que se refere à imaginação na Profecia, tanto pelo aspecto histórico dessa potência associada ao profeta na *Falsafa* quanto pela visão cosmológica de Ibn Sinā sobre as esferas celestes e a relação delas com a alma humana. Ainda assim, acreditamos que a proposta de investigação a respeito da imaginação no *Livro da Alma* de Ibn Sinā ganhou, com o presente trabalho, um caminho de inauguração dentro dos estudos sobre a filosofia árabe realizados no Brasil.

4. Bibliografia

Bibliografia fundamental

IBN SINA (AVICENA), *O Livro da Alma* (tradução de Miguel Attie Filho). São Paulo: Globo, 2011.

Bibliografia de apoio

ALI SHAH, S. *Princípios gerais do sufismo*. São Paulo: Attar, 1987.

AL-JABRI, M.A. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Unesp, 1997.

ARBERRY, A.J. *Avicenna on Theology*, London: Hyperion Press, 1951.

ARISTOTE. *De L'âme*. Trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1965.

ATTIE FILHO., M. *Os Sentido Internos em Ibn Sinā –Avicena*. Porto Alegre: Eipucrs, 2000.

_____, *Falsafa: A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002

BADAWI, A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris: J. Vrin, 1972.

_____. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1987.

CARRA DE VAUX, B. *Avicenne*. Paris: Félix Alcan, 1900.

_____. *Les penseurs de l'Islam*. Paris: Geuthner, 1984.

CARRUTHERS, Mary, *A técnica do pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

CHATEAU, J. *Les grandes psychologies dans l'antiquité*. Paris: J.Vrin, 1978.

CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

- _____, *Avicena y el relato visionario*, Ediciones Pairós, 1995.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989
- DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: J.Zahar, 1990.
- _____. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999. DEL ROIO, J. a Igreja Medieval. São Paulo: Ed. Ática, 1997.
- ELIADE, M. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. ELIAS, J.J., Islamismo, Lisboa: Edições 70, 1999.
- ELKAISY-FRIEMUTH, Maha. *God and humans in islamic thought*. Nova Iorque: Routledge, 2006.
- FAKHRY, M. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Les Editions du Cerf, 1989.
- GARDET, L. *Études de Philosophie et Mystique comparés*. Paris: Vrin, 1972.
- _____, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*. Paris: Vrin, 1956.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GOODMAN, L.E; *L'Universo di Avicenna*. Genova: ECIG, 1992
- GOHLMAN, W. E. *The life of Ibn Sinā*. New York: State University of New York Press, 1974.
- GOICHON, A. M. *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris: Librairie d'amérique et d'orient, 1940.
- _____. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā*. Paris: Desclée de Brouve, 1938.
- _____. *L'unité de la pensée avicennienne*. Archives Internationales d'Histoire des Sciences.Paris: n. 20 - 21, 1952, pp. 290 - 308.
- GUERRERO, R.R. *Avicena*. Madrid: Ed. del Orto, 1994.
- HAMES, Constant. *Coran et talismans – textes et pratiques magiques em milieu musulmane*. Paris: Éditions Karthala, 2007.
- HERNANDEZ. M.C. *História del pensamiento en el mundo islámico- Três volumes-*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____, *Tres escritos esotéricos*, Madrid: Tecnos, 1998.
- IBN SINA, (AVICENNE). *La métaphysique du Shifa*. Paris: Vrin, 1985.
- (AVICENNA). *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. “Avicenna Latinus”, Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G.Verbeke, 1972.
- JANSSENS, J. L. *An Annotated Bibliography on Ibn Sinā (1970-1989)*. Leuven: University Press, 1991.

JOLIVET, J. & RASHED, R. *Etudes sur Avicenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

_____. *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: Vrin, 1995.

KIELCE, A. *O Sufismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

LEWIS, B. *Os árabes na história*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

LUCCHESI, M. (Org.), *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

MAHLOUBI, B. *La notion d'imagination chez Avicenne*. Tese de doutorado. Paris: Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1991.

MOREWEDGE, P. *Essays in islamic philosophy, theology and mysticism*. New York: The state university of New York at Oneonta, 1995.

NASCIMENTO, C.A. *O que é filosofia medieval*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

PEREIRA, R. H. S. *Avicena: a viagem da alma (uma leitura gnóstico-hermética de Hay Ibn Yaqzân)*. Dissertação de mestrado. SP.FFLCH.USP, 1998.

SAVAGE-SMITH, Emilie (Org), *Magic and Divination in Early Islam*. Grã-Bretanha: Ashgate Publishing Limited, 2004.

SEBTI, Meryem. *Avicenne - L'âme humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

SHAH, I. *Os Sufis*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

WOLFSON, H.A. *The internal senses in latin, arabic and hebrew philosophic texts*, in *Studies in the history of philosophy and religion*. London: Harvard University Press, 1979, pp. 250-314.