



HISTÓRIA DA FILOSOFIA

A concepção de alma em Avicena: não *apesar* de Aristóteles e, sim, *através* de Aristóteles

*Avicenna's concept of the soul: not despite
Aristotle, but rather through Aristotle*

* Antonio Carlos de Madalena Genz

Resumo: No artigo, analisa-se a concepção de alma de Avicena (Ibn Sina), apresentada no *Livro da alma*, com particular atenção ao experimento do Homem Suspenso no Espaço (HSE) e as questões derivadas a partir do mesmo. Essas dizem respeito ao vínculo de Avicena com o aristotelismo ou o neoplatonismo, as duas principais influências filosóficas sobre o autor. Embora utilize principalmente conceitos aristotélicos, com o mencionado experimento Avicena rompe com a concepção aristotélica da alma, afirmando a estrita substancialidade dessa última. No artigo, busca-se mostrar que, não obstante a noção de substancialidade ser estranha ao quadro aristotélico, ainda assim Avicena é mais bem compreendido, quanto à doutrina da alma, se visto pela ótica aristotélica, e não por uma ótica neoplatônica.

Palavras-chave: Avicena. Alma. Aristotelismo. Neoplatonismo. Substância.

Abstract: In this paper, we analyze Avicenna's (Ibn Sina's) concept of the soul as it was presented in *The Book of the Soul*, with special attention to the experiment of the Suspended Man in Space (HSE) and the issues that arise from it. These issues relate to the connection of Avicenna to Aristotelianism or Neoplatonism, the two major philosophical influences on the author. Although Avicenna makes use primarily of Aristotelian concepts, with the experiment just mentioned Avicenna breaks off with the Aristotelian conception of soul, affirming its strict substantiality. In this article, we make the attempt of showing

* Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). <tom.madalena9@gmail.com>.



that, notwithstanding the notion of substantiality being strange to the Aristotelian framework, Avicenna is better understood, regarding the doctrine of the soul, when interpreted in an Aristotelian, instead of a Neoplatonic perspective.

Keywords: Avicenna. Soul. Aristotelianism. Neoplatonism. Substance.

Introdução

Nosso objetivo, neste artigo, é analisar a concepção de alma que Avicena (nome latinizado de Ibn Sina, nascido em 980 e falecido em 1037) desenvolve no *Livro da alma*¹. Especificamente, o nosso intuito é mostrar que a concepção de alma de nosso autor – que é desenvolvida dentro de um marco aristotélico, mesmo que rompa com esse, ao afirmar a ideia da alma como substância e, portanto, em sua conclusão, torne-se heterodoxa à visão peripatética – é, ainda assim, mais bem compreendida em seus propósitos quando vista como algo feito não apesar de Aristóteles, e, sim, através de Aristóteles. Além da importância de reafirmar a matriz aristotélica a partir da qual Avicena trabalha², mais importante é destacar aquilo que entendemos como as duas visões paradigmáticas a respeito da alma humana, a saber, a platônica e a aristotélica, e nesse âmbito propor a pergunta se existiria um critério para situar a concepção de alma aviceniana *prioritariamente* dentro de um ou outro desses paradigmas.

A questão da *prioridade* é fundamental aqui, uma vez que, em Avicena, sem dúvida, a concepção de alma se mostra sob influência tanto do aristotelismo quanto do neoplatonismo. O que procuramos é definir um critério que possa ser aplicado de forma específica e, esperamos, possa ser visto como fundamentalmente aristotélico e não neoplatônico, no que tange a questão da alma. Isso porque, inegavelmente, aristotelismo e neoplatonismo são as duas principais tradições filosóficas do nosso autor. Ao afirmar a substancialidade da alma, alguns autores caracterizam isso como definindo a sua visão de alma como neoplatônica. Isso nos parece, no mínimo, problemático. Há uma questão fundamental, aqui, que diz respeito a uma dimensão antropológica. Vale lembrar que, como ressaltou

¹ Todas as referências a essa obra serão feitas a partir da edição em língua portuguesa, realizada pelo Professor Miguel Attie Filho: *Livro da Alma*, São Paulo: Editora Globo, 2011.

² Reafirmando, assim, na questão do estudo da alma, o pertencimento de Avicena à tradição aristotélica, tese defendida por Dimitri Gutas em uma obra cujo título é alusivo a isso, a saber, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 1988.

Hasse³, o *Livro da alma* foi traduzido para o latim antes que o *De anima* de Aristóteles. Sendo assim, o mundo latino conheceu a obra de Avicena antes que a de Aristóteles. Ao mesmo tempo, como Hasse enfatiza, é preciso salientar que a obra de Avicena não é um comentário (na tradição clássica e escolástica dos “Comentários” ao livro de Aristóteles, mas um texto autoral, próprio de Avicena, que, embora seguindo a linha argumentativa daquele, traz elaborações e desenvolvimentos novos. A questão antropológica referida acima é que tanto para Avicena quanto para os autores latinos a visão de alma de Platão e também a de Aristóteles, assumidas em sua integralidade, são semelhantemente problemáticas, pois elas não se coadunam com os dados da revelação em ambas as tradições, islâmica e cristã.

Ao afirmar a independência da alma e a sua substancialidade para além da unidade conceitual de forma e matéria, a impressão é, sem dúvida, a de que o rompimento com o Estagirita implica colocar o nosso autor irrevogavelmente dentro do âmbito da matriz platônica, no caso neoplatônica. Indiscutivelmente, uma das consequências da visão de Avicena é que estamos novamente no âmbito de um dualismo. A questão é se, *prima facie*, essa classificação como dualista é suficiente para posicionar o nosso autor naquela matriz?

Na primeira parte, propomo-nos mostrar a visão de alma de Avicena tal como apresentada no *Livro da alma*. Na segunda parte, apoiados em alguns comentadores, vamos mostrar por que nos parece mais procedente vincular Avicena com Aristóteles, ao invés da matriz platônica-neoplatônica, apresentando um critério para essa decisão.

A nossa análise terá por foco a Seção 1 do Capítulo 1 do *Livro da alma*, que é a seção em que Avicena desenvolve a sua concepção de alma. Uma concepção que, mais que inspirada, é fortemente baseada no *De anima* de Aristóteles. Esse capítulo justamente se encerra com a apresentação do experimento do “Homem Suspenso no Espaço” (HSE), instrumento de que se utiliza Avicena para mostrar a alma humana em sua substancialidade e independência do corpo. É uma conclusão, portanto, que, obviamente, amplia e com isso rompe, no próprio fundamento, a visão do Estagirita. A nossa análise é procurar mostrar que esse movimento, em Avicena, não implica que sua visão de alma tenha que necessariamente ser reconduzida a um enquadramento neoplatônico.

Como se vê, a questão é ampla e profunda, caso for lembrado que, enquanto em Platão a questão sobre a alma é de ordem metafísica e acarreta uma identificação ou homologação pura e simples do ser

³ Cf. HASSE, D., *Avicenna's "De anima" in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, p. 6.

humano e a sua alma, em Aristóteles a investigação sobre a alma pertence ao domínio da ciência da física, estando ele mais preocupado em investigar a alma como um princípio geral dos seres animados. Isso conduz a uma visão holística e geral da alma, discriminando e estabelecendo uma hierarquia integrativa, em que, em sucessivos planos de complexidade, distinguem-se as almas vegetativas, as animais e, com a sua especificidade própria, a alma humana.

Um autor importante como Ramon Guerrero⁴ afirma, logo após apresentar o texto do experimento, que “O homem, portanto, tem uma presença imediata de si mesmo. [...] Há, assim, uma radical tomada de posição contra o aristotelismo, posto que Avicena se orienta já em uma perspectiva dualista platônica”. Outros exemplos poderiam ser arrolados, mas pensamos que esse é suficiente para ilustrar o problema que abordaremos. Como afirmamos antes, irrevogavelmente o HSE estabelece novamente um âmbito dualista nas relações entre alma e corpo. Não obstante isso, não nos parece procedente concluir daí que haja uma guinada, como diz Guerrero, para o platonismo.

Por fim, além de procurar mostrar que o esforço de Avicena está bastante além de uma posição que poderia parecer ambígua, talvez até mesmo como uma espécie de contradição – afinal, seguindo aqui a Guerrero, ele seria de início aristotélico para finalizar em uma posição platônica –, há outra questão de fundo. Como movimento filosófico, o neoplatonismo foi, em muito, impulsionado pelo anseio de resolver questões filosóficas referentes a como e em que aspectos era possível conciliar o aristotelismo com o platonismo. É esse espírito que é herdado e cultivado pela filosofia em língua árabe, dentro da qual surge o gênio de Avicena. Se olharmos a concepção de alma por esse desenvolvida, fica mais fácil ver a originalidade de seu modelo, não como algo que oscila entre as duas principais tradições em que trabalha, mas como a resposta criativa a um problema fundamental da filosofia, a saber, qual é o estatuto epistemológico da alma humana?

1 A visão de alma de Avicena

De acordo com Gutas⁵, o tema da alma foi uma preocupação que ocupou a atenção de Avicena ao longo de toda sua trajetória intelectual, tendo a ele dedicado uma série de obras. No conjunto dessa produção, o *Livro da alma* se sobressai como o mais completo e mais acabado sobre a questão, no sentido de dar expressão a um trabalho intelectual

⁴ Cf. GUERRERO, R. Ramon, *El pensamiento filosófico árabe*, p. 126.

⁵ Cf. GUTAS, D., op. cit., p. 254.

desenvolvido através de um longo período de tempo. Ele é escrito como parte de uma ampla enciclopédia, a *Al-Sifa (A cura)*, uma obra em diferentes volumes cobrindo a lógica, a filosofia natural, a matemática e a metafísica. O *Livro da alma* integra a parte dedicada à filosofia natural, na qual se encontra o estudo da alma, seguindo assim, em termos formais, a ordem lógica de apresentação dos temas de acordo com o modelo aristotélico.

Dag Hasse destaca que é um erro comum entre estudiosos ocidentais da filosofia medieval considerar o *Livro da alma* como um comentário ou paráfrase do *De anima* de Aristóteles. Ao contrário, o livro apresenta a filosofia de Avicena, construída a exposição, claramente, sobre um modelo aristotélico. Como afirma Hasse, “O *Livro da alma*, portanto, é um compêndio compreensivo da teoria da alma, ele é organizado em sua maior parte de acordo com a tradição peripatética, mas apresenta a filosofia própria de Avicena”⁶. A singular conjunção desses diversos fatores colabora para a ambiguidade e a oscilação com que se procura caracterizar a doutrina da alma de nosso autor. Em resumo, haveria pelo menos três elementos marcantes que, dinamicamente relacionados, levariam a isso, a saber: (a) uma obra original, que revela um autor na plenitude intelectual, desenvolvendo uma filosofia própria (aquilo que Gutas aponta como a assunção autoconsciente de Avicena como um mestre); (b) o fato da obra ser desenvolvida sobre uma “plataforma” aristotélica; (c) a alma ser definida, na sua essência, como uma substância. A soma dinâmica desses fatores faz com que haja essa divergência na caracterização do estatuto da alma, entre uma visão platônica e outra aristotélica. O nosso argumento será o de ressaltar a originalidade de Avicena, desenvolvendo uma concepção nova e mais abrangente da alma humana como resposta a um problema. Essa concepção, caso tiver de ser alinhada a um dos dois paradigmas, deve ser alinhada como o aristotelismo.

A Seção 1 do Capítulo 1 é intitulada “A respeito da constatação da alma e de sua definição como alma”. Como o título indica, Avicena procede exatamente a isso: constatar a alma inicialmente no mundo externo, nos corpos animados, que possuem propriedades que os diferenciam dos corpos inanimados. O verbo “constatar” é decisivo, aqui. Afinal, quando, ao final da mesma seção, Avicena apresentar o experimento do HSE, ele será apresentado como a maneira pela qual cada um de nós é colocado diante da possibilidade de constatar a alma em si mesmo. Em outras palavras, há uma via exterior, através de qual o ser humano constata seres animados e, portanto, constata a alma no mundo circundante. Ela

⁶ Cf. HASSE, D., op. cit., p. 2.

é complementada por uma via interior, através da qual o ser humano pode constatar a existência da sua alma. Esse é um arranjo novo em que a investigação se dá em dois planos. Inicia no mundo exterior (na qual, como pesquisador, a relação se dá entre sujeito e objeto, de forma convencional e sem maiores problemas) e continua naquilo que podemos denominar de mundo interior: o sujeito é campo de experimento de si mesmo. Nesse sentido, o que Avicena propõe com o experimento é que cada um, com perspicácia para tal, constate em si mesmo a existência da alma em si. O que é problemático, como veremos, é que não se trata de um ato reflexivo (o que não traria nada de novo, nem serviria como prova, como o quer Avicena), mas de uma experiência, tornada possível através do experimento, pela qual se dá aquilo que se denominaria de um percepção primitiva ou primordial de si mesmo.

Avicena abre a Seção 1, de fato, constatando a presença da alma no mundo exterior:

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’⁷.

É, portanto, partindo da verificação de um princípio que extrapola a corporeidade e que justamente permite essa distinção entre corpos animados e inanimados (daí o próprio nome) que, ao final dessa seção, Avicena retoma a pesquisa. Depois de afirmar que “já conhecemos o significado do nome que se aplica à coisa que chamamos ‘alma’ [...], convém ocuparmo-nos em apreender a quiddidade desta coisa”⁸, Avicena estabelecerá o seu experimento mental. Nesse momento, Avicena nos convida a “direcionarmos-nos à constatação da existência da alma que temos”⁹. A originalidade e singularidade de Avicena se mostram, aqui, à medida que, através de uma mesma ação (aquela designada pelo verbo constatar), sob modos diferentes (as duas pesquisas), procura unificar o estudo da alma no mundo externo e no âmbito do mundo interior, o que implica também um problema; afinal, se na pesquisa exterior podemos estar de acordo sobre os fatos (e nesse âmbito parece que não há muitos problemas, seria difícil imaginar alguém não concordando

⁷ Cf. IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 33.

⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁹ *Ibid.*

minimamente na distinção entre objetos animados e objetos inanimados e na necessidade de estabelecer algum princípio que seja suficiente para dar conta dessa distinção), no âmbito da pesquisa consigo mesmo cada um é juiz de si em relação ao que Avicena pretende com o experimento. É uma espécie de convocação que Avicena faz:

É preciso, neste ponto, direcionarmo-nos à constatação da existência da alma que temos. Uma constatação via lembrete e rememoração da direção certa, encontrada em quem tem capacidade para verificar a verdade nela mesma, sem necessidade de sua erudição [da verdade], resguardando-se de desobedecê-la, desviando-se, assim, dos erros¹⁰.

Avicena faz, aqui, uma ressalva, de que é necessário um certo tipo de perspicácia para efetuar o que ele está demandando. Esse é um problema, pois não fica definido que tipo de inteligência, se é que se pode denominar que seja um problema de inteligência, que é necessário para fazer o experimento. Outro problema que surge – de natureza mais sutil, pois constitutivo, por princípio, de toda e qualquer experiência interior, que é o que Avicena nos propõe – é que não existe a possibilidade de estabelecer um parâmetro.

Um parâmetro, quando possível, é necessariamente algo exterior. Portanto, algo que rompe o âmbito mesmo daquilo que Avicena está propondo. O experimento do HSE é problemático sob esse aspecto, e Avicena o apresenta movido por tal força de convicção – é o que podemos depreender – que parece não ter sido sensível a essa ordem de questões. Como uma ironia da história, uma das discussões a partir do mesmo entre os pesquisadores é justamente sobre a natureza do experimento¹¹.

Não há uma resposta para isso. O que pode ser dito é que Avicena apresenta o experimento com tal força argumentativa que, para ele, aquele que tem condições de fazer a experiência e a faz não tem como negar a evidência dela resultante. Ela é nada mais nada menos, como ele denominou, que uma experiência de constatação da existência da própria alma. Avicena está convicto da força e validade do experimento que propõe. Não apenas o experimento é estranhamente simples, ou aparentemente simples, como veremos a seguir. Mas, principal e problematicamente, para a espécie de “coisa” que somos, o experimento propõe a “vivência” de uma experiência de simplicidade. Deixando as

¹⁰ IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 41-42.

¹¹ Não poucos autores procuraram estabelecer algum tipo de comparação com o *cogito* cartesiano, algo que não é objeto desse artigo. No entanto, é interessante lembrar dessa comparação sob o aspecto da indagação sobre o que está sendo proposto e em que consiste o mesmo, questões que também foram ou são pertinentes nos estudos sobre o *cogito* cartesiano.

coisas mais claras: o tipo de coisa que somos é uma coisa complexa¹², uma coisa que, ao exercer aquilo que nos distingue, o pensamento, fazemos discursivamente, através da distinção sujeito e objeto. Avicena nos convoca a uma experiência de uma intuição fundamental e primordial, uma experiência de simplicidade, em que não há a distinção entre objeto e sujeito. Ao fazer o experimento, não observo minha alma como algo lá, um objeto, mas como sendo, fundamentalmente, ela.

Vejam, de todo modo, como Avicena nos conduz a isso. O seu caminho é fundamentalmente peripatético. Para isso, seguiremos a ordem de apresentação com que Avicena desenvolve a sua argumentação, na Seção 1. Feita a constatação de algo a que denomina de alma como princípio explicativo, Avicena introduz o par conceitual ato e potência para poder avançar em sua pesquisa.

Se as coisas nas quais vemos existir a alma são corpos e [se] as suas existências somente se mantêm como vegetal e animal, por meio da existência dessa coisa que possuem, então essa coisa é parte de suas estruturas. Com efeito, as partes da estrutura [...] são de duas classes: uma parte em que a coisa é o que é em ato e uma parte em que a coisa é o que é em potência [...]. Se a alma fosse da segunda classe – e não há dúvida de que o corpo é dessa classe –, então o animal e o vegetal não se manteriam como animal e como vegetal nem por meio do corpo nem por meio da alma, pois seria preciso uma outra perfeição que fosse o princípio em ato do qual falamos¹³.

E assim Avicena afirma que tal princípio, pelo qual o vegetal e o animal são o que são, é a alma. Esse marco inicial, aristotélico, com os conceitos de ato e potência, parece-nos fundamental, quando houver especulação sobre a caracterização do modelo de alma aviceniano. Esse enraizamento em Aristóteles é, parece-nos, um critério mais forte para definir o modelo aviceniano do que aquele de extrair o argumento do HSE como uma peça isolada, que se justifica em si mesma e, descontextualizada da seção em que está inserida na principal obra de nosso autor dedicada ao tema, afirma o neoplatonismo do autor. Enfim, como intitulamos, o texto que apresenta o experimento o faz *através* de Aristóteles, e não *apesar de* Aristóteles. Em termos formais, ele perde a sua consistência e densidade, se for retirado do capítulo que lhe serve de base e do qual ele é o ápice.

A partir dessa distinção entre ato e potência, Avicena prossegue a investigação desdobrando as maneiras como a alma atualiza o corpo. A alma pode apresentar-se como faculdade, forma e perfeição.

¹² Deixando de lado, aqui, quando se fala em complexidade, a questão de alma e corpo, referindo-se apenas ao fato de o pensamento se constituir a partir da distinção sujeito e objeto.

¹³ Cf. IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 34.

“Agora, dizemos, pois: em relação às ações que procedem da alma, é correto dizer que ela é uma faculdade. Do mesmo modo, em relação às formas sensíveis e inteligíveis por ela recebidas, é possível dizê-la ‘faculdade’, mas em outro sentido. Por sua vez, em relação à matéria na qual ela se encontra – e que, da junção das duas, [resulta] uma substância material vegetal ou animal –, também é correto dizer que ela é uma forma. De outro modo, com referência ao aperfeiçoamento do gênero em espécie – e que por meio da [alma] resulta em espécies superiores ou inferiores –, também é correto dizer que ela é uma perfeição, pois a natureza do gênero é inacabada, indefinida enquanto não resultar a natureza da diferença simples, ou não simples, que a ela é agregada. Assim, quando se agrega [a diferença] a ela [isto é: à natureza do gênero], a espécie se perfaz”¹⁴.

Aos três sentidos propostos aqui por Avicena, a saber, faculdade, forma e perfeição, Attie Filho aponta a sua correspondência respectivamente às causas eficiente, formal e final em Aristóteles, e que, se é tarefa da ciência estudar as causas, Avicena aqui estabelece a maneira como a ciência da alma deve proceder. Como ressalta o autor:

Entretanto, ele não as coloca numa equânime condição e define o termo ‘perfeição’ como o mais abrangente dentre os três. Num primeiro sentido, a alma pode ser chamada de princípio eficiente e faculdade motora em relação ao movimento; num segundo sentido, pode ser denominada forma em relação à matéria e, ainda pode ser chamada de perfeição e fim em relação ao todo¹⁵.

Perfeição seria o conceito mais próprio para referir-se à alma, pois inclusive subsumiria hierarquicamente os conceitos de forma e faculdade. É a partir desse ponto que pode se distinguir o esforço de Avicena em avançar a sua pesquisa, o que terá como consequência o seu distanciamento ou afastamento de Aristóteles. O importante é que, ao final desse esforço, Avicena nos apresentará o experimento do HSE como coroamento desse esforço, mostrando, por modo de constatação, a alma como substância. É justamente essa peça isolada que leva à definição de Avicena como adotando uma concepção neoplatônica de alma. Assim, antes de investigar o HSE, seguiremos os passos que levam Avicena a avançar, desde o momento em que, definida a alma como perfeição, prossegue em busca daquilo que ele denomina a sua essência.

Avicena, interessado no exame de se a alma é uma substância ou não (para além da noção aristotélica em que o conjunto formado por matéria e forma constitui ou pode-se dizer uma substância), mostra que o conceito

¹⁴ IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 34-35.

¹⁵ Cf. ATTIE FILHO, M., *O intelecto no Livro da Alma de Ibn Sina (Avicena)*, p. 38.

de perfeição, mesmo que seja aquele que melhor se aplica à alma, ainda não é suficiente para daí se saber se a alma é uma substância. Conforme ele mesmo o expressa:

o significado de ‘perfeição’ é ser a coisa pela existência da qual o animal torna-se animal em ato e o vegetal [torna-se] vegetal em ato. Ora, isso não faz pensar que decorra daí que seja ela uma substância ou não seja uma substância¹⁶.

Mais explicitamente ainda, Avicena afirma que, ao conhecer-se que a alma é perfeição, ainda não se conhece o que ela é, a sua quiddidade. É interessante colocar em relevo duas passagens próximas, no texto de Avicena. A primeira é justamente essa, em que é ressaltada a insuficiência para dizer o que é a alma, mesmo tendo sido alcançada a concepção de perfeição como a que melhor lhe cabe. A segunda passagem, presente no parágrafo seguinte, como final de um raciocínio, um denso argumento, justamente traz como conclusão uma definição de alma muito próxima daquela presente no *De anima* de Aristóteles. Vejamos:

Dizemos, pois: ao conhecermos que a alma é perfeição – seja qual for a explicação e a divisão pela qual expusermos a perfeição –, não conhecemos, ainda, a alma e a sua quiddidade, antes, conhecemo-la como alma. O nome ‘alma’ não se aplica a ela como substância, mas como a que rege os corpos, sendo uma reguladora para eles. Por essa razão, toma-se o corpo em sua definição, assim como se toma a construção na definição do construtor e não se toma em sua definição como homem. Por esse motivo, a análise a respeito da alma vem a partir da ciência natural, porque a análise a respeito da alma como alma é uma análise enquanto ela tem ligação com a matéria e o movimento. Entretanto, para darmos a conhecer a essência da alma, é preciso separarmos [a questão] em uma outra investigação¹⁷.

Avicena distingue dois sentidos para o termo “perfeição”, respectivamente aquilo que ele denomina de “primeira perfeição” e “segunda perfeição”. Ele utiliza o exemplo de uma espada para distinguir entre essas perfeições, dizendo-nos que aquilo que torna uma coisa aquilo que ela é, no caso o formato ou forma da espada, é a perfeição primeira. O exemplo pode parecer a um primeiro momento de difícil assimilação, pois Avicena nos propõe uma investigação sobre seres vivos, em que o conceito de alma surge justamente como uma espécie de diapasão de base, que serve justamente para distinguir seres vivos dos não vivos. Ao

¹⁶ Cf. IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 36.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38. Note-se, aqui, a ênfase de Avicena em outra investigação, que será justamente a que será propiciada pelo experimento do Homem Suspenso.

falar da perfeição segunda, que, no caso da espada, diz respeito não ao formato da espada, mas ao corte da espada, é que as coisas ficam mais claras. Mais que isso, central é o fato de que, ao apresentar o exemplo de perfeição segunda, Avicena o faz trazendo em comparação o ser humano. Assim diz ele:

Pois bem, a perfeição [se apresenta] sob dois aspectos: primeira perfeição e segunda perfeição. A primeira perfeição é aquela por meio da qual a espécie se torna espécie em ato, como, por exemplo, a figura da espada. A segunda perfeição é, dentre as coisas, aquela que se segue à espécie da coisa quanto às suas ações e paixões, tal como o corte que a espada tem; ou como o discernimento, a deliberação, a sensação e o movimento que o homem possui¹⁸.

O que, a princípio, soa estranho – a saber, trazer à cena a título de exemplo um objeto como uma espada – serve em seguida para Avicena distinguir o seguinte ponto: se a alma é perfeição, não deve ser entendida como perfeição de qualquer corpo. Não se trata do corpo artificial, como a cama ou a cadeira – exemplos do autor no texto –, e também Avicena distingue não o ser de qualquer corpo natural. A alma não é perfeição do fogo ou da água, em uma palavra: dos elementos. E, assim, Avicena conclui o seu argumento com uma definição de alma em tudo próxima, assim poder-se-ia dizer, àquela apresentada por Aristóteles, no *De anima*¹⁹. Afirma Avicena:

[A alma] é, em nosso mundo, perfeição de um corpo natural, a partir do qual procedem as suas segundas perfeições por meio de órgãos, dos quais ela se auxilia quanto às ações da vida – cujas primeiras são a nutrição e o crescimento. Logo, a alma por nós definida é a perfeição primeira de um corpo natural, que possui órgãos para realizar as ações da vida²⁰.

Essa definição, que, mais que lembrar, traz em si a ressonância do texto de Aristóteles no *De anima*, ressalta-se ainda mais, quando observamos que ela se posiciona, na cadeia de argumentos que constituem a primeira seção do Capítulo 1, em lugar especial. Como afirmamos antes, ela conclui o parágrafo em que Avicena discrimina entre perfeição primeira e segunda, assunto esse que, por sua vez, havia sido introduzido observando que, ao se conhecer a alma como perfeição, ainda não se sabe o que ela é (a sua quiddidade). Essa observação se prestou a que Avicena

¹⁸ IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 38.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II 1, 412b, em que Aristóteles afirma que a alma é perfeição primeira de um corpo natural organizado.

²⁰ Cf. IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 39.

estabelecesse que o estudo da alma inicia a partir da ciência natural (e, portanto, explicitamente, estabelecendo a sua pesquisa a partir de uma matriz aristotélica), afirmando, concomitantemente, que para conhecer a essência da alma, precisa-se de uma outra investigação.

É essa investigação, justamente, que ele vai iniciar a partir do parágrafo seguinte à definição dada acima, que, vale reafirmar, traz fortes ressonâncias com o texto de Aristóteles. É, portanto, a parte final da Seção 1, que finaliza com a apresentação do argumento do Homem Suspenso no Espaço.

Avicena faz algumas distinções que, como ele diz no texto, tem o sentido de dirimir dúvidas, sobre as quais não vamos nos deter aqui, para então propor aquilo que ele anunciou como a outra pesquisa envolvendo a alma e que consiste no experimento propriamente dito. Ou seja, Avicena finaliza a Seção 1 do Capítulo 1 com o texto que, segundo Sebti²¹, é o mais famoso de nosso autor, o argumento do Homem Suspenso no Espaço. Em virtude da sua importância e de ser o centro desse artigo, reproduzimo-lo a seguir:

Dizemos, pois, *é preciso que um de nós conjecture como se tivesse sido criado – e criado perfeito –, mas de modo súbito. Contudo, ele estaria eclipsado em sua visão, [daquilo que] provém das cenas exteriores. Teria sido criado [como se] caísse no ar ou no vácuo; a cair sem que, por choque algum, devesse sentir a consistência do ar a chocar-se com ele. Seus membros estariam separados entre si, sem se encontrarem, nem se tocarem. Bem, em seguida, pensar-se-ia: será que ele constataria a existência de sua essência, sem duvidar, em sua constatação, de que sua essência é existente, apesar de não constatar com isso [nem] a extremidade de seus membros, nem o interior de suas vísceras, nem coração, nem cérebro, sequer coisa alguma do exterior? Melhor, constataria sua essência sem constatar que ela [não] teria [nem] comprimento, nem largura, nem profundidade? E, se nesse caso lhe fosse possível imaginar uma mão – ou um outro membro –, não a imaginaria [como] parte de sua essência nem [como] uma condição quanto à sua essência? Ora, tu sabes: aquilo que é constatado é distinto daquilo que não se constata; e nisso o que é incontestado é diferente daquilo que não se atesta. Logo, a essência que constata sua existência possui uma propriedade para isso, na medida em que ela é, em sua especificidade, distinta de seu corpo e de seus membros que não constata[m] [suas próprias existências]. Portanto, o que é constatado é para ele [tal homem] uma via para que se lembre de que a existência da alma é algo distinto do corpo, melhor, é incorpórea. Ele é conhecedor desse seu pressentimento. Agora, se ele for um insensato diante disso, será preciso censurar sua desobediência²².*

²¹ Cf. SEBTI, M., *Avicenne: l'âme humaine*, p. 118.

²² Cf. IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 42.

2 Análises do argumento do HSE, alguns pressupostos e aspectos implícitos

Como mostrado antes, Ramon Guerrero, após justamente apresentar em sua obra o texto do argumento do HSE, diz textualmente que “há, assim, uma radical tomada de posição contra o aristotelismo, posto que Avicena se orienta já em uma perspectiva dualista platônica”. Tudo que segue será um esforço de contrabalançar essa afirmação, que é, com maior ou menor ênfase, comumente encontrada na análise da concepção aviceniana de alma.

A ideia é mostrar que retirar o texto do HSE do seu contexto – ou seja, da Seção 1 do Capítulo 1, que ele justamente encerra – é amputá-lo daquilo mesmo que permite compreendê-lo. Como espero ter mostrado na primeira parte, a argumentação aviceniana na Seção 1 é toda ela plasmada sobre uma “plataforma” aristotélica. Daí a ideia de que é *através de* Aristóteles e não *apesar de* Aristóteles que Avicena desenvolve e constrói a sua concepção de alma que termina justamente com o experimento do Homem Suspenso no Espaço. Assim, apoiando-me nos termos usados por Guerrero, o meu esforço é o de mostrar que o trabalho de Avicena seria mais bem compreendido se, ao invés de usarmos a expressão “contra o aristotelismo”, utilizarmos a de que ele procura ir “além do aristotelismo”. Portanto, *através de* Aristóteles, e não *apesar de* Aristóteles.

De início, ratificaremos que o neoplatonismo é uma característica marcante em Avicena. Com o aristotelismo, é uma corrente filosófica principal e forma a cultura filosófica em que viveu o nosso autor. Como essas duas filosofias estão amalgamadas em nosso autor e na tradição cultural em que desenvolveu a sua obra, poder-se-ia perguntar qual o sentido, afinal, de tentar mostrar que a sua concepção de alma é, antes de tudo, devedora à concepção aristotélica? A resposta que sugiro é que o esforço de Avicena é o de suplementar a concepção de Aristóteles naquilo que parece ser a sua lacuna.

Se o HSE, tomado isoladamente, aproxima o nosso autor de uma visão neoplatônica, é necessário estabelecer aquilo que julgo ser o critério fundamental para fazer essa diferenciação: para o neoplatonismo – e especialmente em Plotino, que acentua um traço da visão platônica da alma –, o corpo é visto como um cárcere da alma. Esse é o critério fundamental, pois a visão de Avicena está em total repúdio a isso. Enquanto no neoplatonismo a identidade fundamental é aquela fornecida pela alma, ou seja, o ser humano é a sua alma, em Avicena a identidade fundamental é aquela oriunda da conjunção de alma e corpo, alguma coisa que está muito mais em acordo com Aristóteles. Como este, Avicena apresenta o estudo da alma em um arco de complexidade

e hierarquia, em que há uma solidariedade entre todos os seres vivos. Enfim, exagerando um pouco as coisas, de modo a formar uma imagem, o ser humano não é um ser à parte no cosmo (paradigma platônico), mas um ser integrado e inserido nesse mesmo cosmo (paradigma aristotélico). Em Avicena, a singularidade da alma humana, capaz de conhecimento do cosmo, destaca-se a partir dessa base, em que há um estudo comum das propriedades das almas encontradas nos reinos que compõem o mundo.

A cosmologia de Avicena é uma cosmologia emanacionista, baseada em um modelo neoplatônico, indubitavelmente. A adoção desse modelo, no entanto, não se faz de modo passivo por Avicena. De fato, talvez, a teoria da alma de Avicena seja um dos melhores exemplos do modo original como ele realiza uma fusão, de maneira nova, dessas duas tradições filosóficas. Em um artigo seminal, que, justamente, explora a questão do estatuto epistemológico da alma em Avicena, Olga Lizzini nos lembra que a solução deve ser buscada

na noção de hierarquização, que tem o seu sentido verdadeiro nas noções metafísicas de emanção e retorno: a alma procede a partir da via celeste intelectual até aquela das plantas, ou então, ao inverso, ela retorna, a partir da vida das plantas, até as almas intelectuais celestes. Se compreende, assim, não somente como resolver a dificuldade lógica de uma definição de alma que, no plano linguístico, se traduz na noção de homonímia (*istirak al-ism*), mas também como garantir a hierarquia das disciplinas: a física, que concerne à matéria e ao movimento, não se interessa pela substancialidade da alma senão para demonstrá-la e com a finalidade de confiar o resultado de sua demonstração à disciplina que lhe é superior: o famoso argumento do homem velado ou voador é, então, nesse sentido, uma indicação (*isara*) do fato de que é a uma ciência superior, a metafísica, que o estudo dos estados da substância da alma enquanto substância separada deve ser entregue²³.

Essa hierarquização permite a Avicena, ao mesmo tempo, seguindo Aristóteles, falar de alma no sentido de englobar em um mesmo sentido almas vegetal, animal e humana, em uma espécie de unidade; ao mesmo tempo, ele consegue distinguir a especificidade da alma humana. Por ser mais, ou seja, uma alma racional, a alma humana não deixa de ser antes de tudo uma alma que compartilha de uma solidariedade com os demais reinos.

O que o Experimento do Homem Suspenso traz de radicalmente contrário a Aristóteles é que Avicena o apresenta ao mesmo tempo, ou

²³ Cf. LIZZINI, O., "L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique", in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, p. 236-237.

simultaneamente, como prova da substancialidade da alma e de um tipo singular e específico de autocognição da própria alma. Talvez seja justamente por ser um tipo de autocognição primária que ela pode ser concomitantemente uma prova da substancialidade da alma humana. Como afirma Debora Black, em um artigo que se concentra basicamente nessa questão, a da autoconsciência,

“A autoconsciência primitiva desempenha um papel central na garantia da unidade das operações da alma, especialmente as cognitivas, e Avicena parece ter visto a ausência de um centro unificador da consciência como a grande lacuna da psicologia aristotélica. Mas, no final, não fica claro se Avicena é capaz de fornecer uma explicação coerente das relações entre a autoconsciência primitiva e as outras variedades de autoconhecimento que ele herda da tradição aristotélica”²⁴.

Apenas de passagem, já que essa é outra questão singular ligada ao experimento do HSE, e de modo a deixar clara a posição de Avicena, a ideia que o nosso autor defende é a de que há uma instância de presença ontológica inata do sujeito a si mesmo. Algo que está sempre lá, como um substrato, poder-se-ia dizer, e que se distingue da consciência reflexiva que temos de nós mesmos, através de nossas ações no mundo – aquela está sempre presente também, mas em meio a nossas ações.

Assim, podemos conjecturar que, se o experimento do HSE é elaborado por Avicena para fornecer uma prova (por constatação) da substancialidade da alma humana, essa constatação não é passível de uma discriminação analítica, ela está além do discurso (ou aquém, como queiramos). Daí a ênfase de Avicena, que nunca diz que vai fornecer uma prova, no sentido demonstrativo que uma prova deve ter, e sim mostrar na forma de constatação. Se a constatação no mundo exterior é não problemática, essa outra, referente ao mundo interno, do sujeito consigo mesmo, é pela própria natureza, problemática. Em um duplo sentido pode-se dizer que ela rompe com o referencial aristotélico. Um, por afirmar a substância, além do binômio forma e matéria. O outro, por estabelecer um ato cognitivo que é não-reflexivo. Aqui, há uma instância em que a alma se conhece a si mesma independentemente de conhecer qualquer outra coisa objetivamente.

Como diz Black, foi “a ausência de um centro unificador da consciência”²⁵ que conduziu a pesquisa de nosso autor. Sendo assim, é dentro do marco aristotélico, mais uma vez, que Avicena, avança para

²⁴ Cf. BLACK, D., “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”, in: RAHMAN, Sh.; TAHIRI, H.; STREET, T. (Eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, p. 64.

²⁵ *Ibid.*, p. 65.

além desse. Aqui, é importante ressaltar que, em árabe, uma mesma palavra – “nafs” – serve para designar *alma* e *eu*. Assim, é curioso pensar que, para aquilo que não só o nosso autor, mas outros também viam como a principal lacuna na psicologia aristotélica, Avicena estabeleça como elemento de prova um experimento que ao final das contas acaba unificando duas referências distintas que o termo “nafs” apresenta em árabe, a saber, tanto significar o que em outras línguas designamos por “alma”, quanto aquilo que designamos por “eu”.

Para Avicena, de fato, nesse nível, alma e eu são homologáveis. A nossa identidade mais básica é aquela em que eu e alma são um. Mas, isso não leva a concordar com os neoplatônicos, em que, antes de sermos uma pessoa, tal como nos conhecemos como seres encarnados, somos uma alma.

A divisão que acabamos de apresentar entre *um sentido físico* e *um sentido metafísico* não é, pois, simplesmente uma divisão, mas uma ordem, uma *hierarquização* (a metafísica sendo superior à física). É, além disso, em razão dessa hierarquização, e da emanação que a justifica, que os termos da divisão têm os seus extremos na dupla realidade/manifestação. Dito de outro modo, *em um certo sentido* ou *segundo um certo ponto de vista* (quer dizer, se nos limitamos ao mundo material), falamos de física, lá onde em realidade ou de modo absoluto não se pode falar senão em metafísica²⁶.

Até agora, procurei mostrar e defender a ideia de que Avicena constrói a sua concepção de alma a partir da matriz aristotélica, algo que a linha argumentativa da seção permite ver. Mas uma vez apresentado o quadro completo, ou seja, uma vez encerrada a seção, com a apresentação do HSE e a irrevogável instituição, novamente, de uma dimensão dualística para a relação corpo e alma, a pergunta que se pode fazer é como Avicena sustenta esse novo quadro por ele elaborado?

É aqui que Avicena introduz uma novidade. Ele afirmará uma espécie de natureza interdependente de alma e corpo, quanto ao seu início. Alma e corpo não começam a ser senão juntos quando uma determinada porção de matéria está apta a receber uma alma. A alma separada não tem individualidade. A individuação se dá pela matéria, pela forma material. E, mais que isso, a perfeição a que a alma pode aspirar é dependente de sua conjunção com um corpo, em outras palavras, é dependente de uma forma individuada singularmente como um sujeito específico.

²⁶ Cf. LIZZINI, O., “L’âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique”, op. cit., p. 240.

É no Capítulo 5, específico ao estudo da alma racional humana, que Avicena vai abordar e esclarecer muitos tópicos. Assim, sobre a individuação da alma humana, ele afirma que:

A individuação das almas também é algo ocorrente. Portanto, elas não são de uma anterioridade que não cessa. A sua 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 instrumento²⁷.

Assim, Avicena, ao mesmo tempo em que destaca a natureza espiritual da alma humana, concomitantemente destaca com a mesma ênfase a necessidade inicial²⁸ da ligação da alma ao corpo. A recepção do experimento do HSE tem dado maior destaque ao âmbito ligado à alma, e de fato explicitamente é o que Avicena propõe. Mas, há nele implícito essa relação com o outro lado da questão, o corpo. A situação inicial do HSE é exatamente a de uma pessoa encarnada, e a imaginação surge como o instrumento capaz de fazer esse sujeito encarnado poder “abstrair” desse corpo. Novamente, Lizzini é uma comentadora sensível a essa modulação introduzida por Avicena.

Com o experimento, Avicena parece implicitamente denunciar um dúplice engano da percepção: esta, de um lado, sugere ilusoriamente que o corpo seja parte do homem, quando este não é em realidade mais que uma “veste”; de outro, uma vez excluído o corpo do quadro perceptivo do homem, conduz a um resultado do mesmo modo parcial e assim igualmente ilusório: o corpo, de fato, faz parte da vida do homem e é também [...] um instrumento essencial, não só na sua dimensão corpórea e animal, mas também naquela racional ou espiritual. A imaterialidade do homem e a substancialidade da alma que o argumento permite deduzir não constituem, portanto, um fato, mas, sobretudo, um *horizonte* e uma *possibilidade*²⁹.

E aqui, então, chegamos ao ponto fundamental que permite ressaltar e esclarecer por que Avicena não pode ser alinhado a uma perspectiva neoplatônica. Embora a ideia do corpo como uma “veste” possa aparentemente alinhar o nosso autor à tradição neoplatônica, o ponto fundamental é o de que, apesar de uma veste, esse corpo é fundamental para a realização do homem. Em Avicena, a alma nasce em conjunção

²⁷ Cf. IBN SINA (AVICENA), *Livro da alma*, p. 231-232.

²⁸ Um período inicial que pode ser entendido como abrangendo o nascimento da pessoa e a sua vida como a conhecemos. Ao fim dessa vida, ou seja, com a morte física, a alma prossegue a sua vida, de uma maneira nova e agora sem interdependência com o corpo.

²⁹ Cf. LIZZINI, O., *Avicenna*, p. 230.

com um corpo disponível e apto a essa alma. A individuação se dá pela matéria. E embora o corpo seja como uma veste, ele é fundamental. É uma tarefa da alma enquanto unidade com seu corpo, mas instância diretiva, nas palavras do nosso autor, gerir e bem conduzir esse corpo, que, como ele disse, é seu reino e instrumento. Daí o horizonte e a possibilidade ressaltados por Lizzini. Avicena, com o HSE, nesse sentido apontado por Lizzini, parece querer salientar concomitantemente a prioridade da alma sobre o corpo, mas não o menosprezo desse em favor daquela. Ao mesmo tempo, ele parece advertir contra a tendência de a atenção dada ao corpo sobrepujar a ordem das coisas, ou seja, de as preocupações e as ocupações ligadas ao corpo e à matéria levarem ao esquecimento do horizonte e das possibilidades ligadas ao fato de que a alma sobrevive ao corpo e continua viva após a sua “desconexão” do corpo, acarretada pela morte física. Portanto, é como se Avicena acentuasse, de um modo original, ambos os lados da “equação”. Ao mesmo tempo,

Avicena indica, com exatidão, que há um elemento essencial para as relações entre a alma e o corpo: o aperfeiçoamento da alma é um trabalho (da alma) que concerne as potências animais tanto quanto a potência racional prática, e que, implicando não apenas a orientação da alma, mas também a situação das suas potências inferiores, destaca a relação entre alma e corpo. A relação entre a alma racional e as potências animais é, assim, aqui uma relação no sentido real, uma relação na qual os dois elementos estão implicados. A mesma dinâmica (potência racional/potências animais) também está em jogo no que diz respeito aos hábitos que não levam à perfeição e à felicidade da alma, mas, ao contrário, ao seu declínio e sofrimento, em uma palavra, aos vícios. O jogo é invertido – no caso dos vícios, as potências animais dominam enquanto a potência racional é dominada –, mas, em tal caso, a relação se encontra confirmada³⁰.

Espero, com essa breve introdução ao conceito de alma em Avicena, ter podido mostrar a precedência de Aristóteles sobre a influência neoplatônica, destacando também a presença desta. Mas, para além disso, espero ter ressaltado a originalidade e a singularidade de nosso autor, que, como disse, enfrentando uma aguda questão filosófica e influenciado pelas correntes filosóficas do seu meio e também pela influência cultural religiosa, acaba plasmando uma teoria da alma humana que, pode-se dizer, é nova, original e que tanta influência acarretou não apenas no mundo árabe, mas no mundo latino também.

³⁰ Cf. LIZZINI, O., “Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne”, in: TROTTMANN, Ch. (Ed.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, p. 226-227.

Considerações finais

É indubitável que Avicena construiu a sua obra a partir da matriz das duas escolas filosóficas principais do seu tempo e cultura, a saber, o aristotelismo e o neoplatonismo. Embora seja de alguma forma clara a sua maior ligação com a filosofia de Aristóteles, em grande parte de sua obra, não deixa de ser surpreendente que, justamente, naquele que é o seu principal tema, a questão da alma e o seu estatuto, Avicena rompe com Aristóteles, reintroduzindo uma concepção dualista da alma humana. Assim, ao tentar classificar a concepção de alma de nosso autor, os estudiosos divergem entre caracterizá-lo como neoplatônico ou aristotélico. O que se procurou mostrar é que Avicena, mesmo inserido dentro de uma tradição filosófica, conseguiu justamente afirmar a sua singularidade.

Levando em consideração todo o contexto da Seção 1 do Capítulo 1 do *Livro da alma*, pode-se chegar a uma visão mais compreensiva da concepção aviceniana da alma humana. Afinal, isolando o texto do experimento do Homem Suspenso no Espaço da seção na qual ele está inserido, torna-se bastante tentador, como o faz Guerrero, por exemplo, falar em neoplatonismo no que diz respeito à noção de alma. Mantido em seu contexto, como se procurou fazer, torna-se claro que, mesmo rompendo com o quadro aristotélico, ainda assim é por uma ligação com Aristóteles que Avicena elabora aquela que veio a ser uma concepção nova e original da alma humana. A sua teoria, portanto, é não apesar de Aristóteles, mas sim através de Aristóteles. A concepção da alma humana esboçada por Avicena é uma expressão cabal da sua genialidade filosófica.

Referências

- IBN SINA (AVICENA). *Livro da Alma*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2011.
- ATTIE FILHO, M. *O intelecto no Livro da Alma de Ibn Sina (Avicena)*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- BLACK, D. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". In: RAHMAN, Sh.; TAHIRI, H.; STREET, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer, 2008, p. 63-87.
- GUERRERO, R. Ramon. *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: Editorial Cincel, 1985.
- GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 1988.
- HASSE, D. N. *Avicenna's "De anima" in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. London – Turin: The Warburg Institute – Nino Aragno, 2000.

LIZZINI, O. *Avicenna*. Roma: Carocci Editore, 2012.

_____. “L’âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique”. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21 (2010), p. 223-242.

_____. “Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne”. In: TROTTMANN, Ch. (Ed.). *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*. Roma: École Française de Rome, 2009, p. 207-239.

SEBTI, M. *Avicenne: l’âme humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Endereço postal:

Antonio Carlos de Madalena Genz
Av. Lavras 289, apto 401
90460-040 Porto Alegre, RS, Brasil

Recebimento: 06/03/2014

Aceite: 19/05/2014