

O CRITÉRIO DE DIFERENCIAÇÃO DAS FACULDADES E A ESTIMATIVA ANIMAL NO *DE ANIMA*, DE AVICENA

The faculties' criterion of differentiation and the animal estimative in Avicenna's De anima

Allan Neves Oliveira Silva*

Resumo: Este artigo visa explicitar o critério de diferenciação das faculdades da alma desenvolvido por Avicena no *De anima*, apontando como tal critério é aplicado pelo autor para estabelecer a faculdade estimativa da alma animal. Observamos, então, como a aplicação do critério torna-se problemática tendo em vista que o estatuto da estimativa, por conta da ação primária que lhe é atribuída, não é inteiramente delimitado.

Palavras-chave: Critério de diferenciação. Faculdade. Estimativa animal. *De anima*. Avicena.

Abstract: This article aims to show the faculties' criterion of differentiation of the soul developed by Avicenna in *De anima*, indicating how this criterion is applied by the author in order to establish the estimative faculty of animal soul. We notice, hence, how the application of the criterion turns out to be problematic when considering that the status of the estimative, because of his primary action, is not entirely delimited.

Keywords: Criterion of differentiation. Faculty. Animal estimative. *De anima*. Avicenna.

* Mestrando em Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista CAPES. Contato: aosneves@yahoo.de

Introdução

Entre as obras árabes que de modo incontroverso influenciaram o mundo islâmico, judeu e cristão está o *Kitab an-Nafs* (ou *De anima*), de Avicena. O desenvolvimento e a incorporação feitos pelo filósofo persa tanto de elementos da filosofia e psicologia aristotélica quanto da medicina de Galeno resultaram em elaborações de teorias sofisticadas para explicar a estrutura da alma. Entre tais, encontra-se a teoria dos sentidos ou faculdades internas, em particular, da faculdade estimativa, para dar conta de esclarecer desde certos comportamentos ou modos de agir, o que inclui o animal em geral, portanto também o homem, até procedimentos propriamente intelectuais, a abstração do sensível em vista do inteligível, o que diz respeito à alma humana. A fim de precisar a quantidade e diferenciação das faculdades da alma, Avicena ainda desenvolve um critério que revela a complexa ramificação e interação existentes entre as faculdades. Neste artigo, buscamos traçar o percurso argumentativo de Avicena no *De anima*¹ quanto ao estabelecimento da divisão e sistematização das faculdades² da alma em geral³ e, especificamente, quanto ao da estimativa. Para tanto, primeiramente, (I) apresentamos o critério, exposto em *De anima* I.4, para a diferenciação das faculdades da alma e o modo pelo qual tal critério fundamenta a teoria aviceniana acerca das faculdades internas, a teoria dos sentidos internos. Em seguida, concentramo-nos na (II) faculdade estimativa da alma animal⁴ e nas características principais que Avicena lhe atribui, quais sejam, é a faculdade que lida com (II.1) as intenções (*ma'ānī*) e que, por meio destas, é entendida como (II.2) faculdade judicativa, i.e., que produz tipos específicos de julgamentos, os julgamentos estimativos. Por fim, (III) explicitamos brevemente certas dificuldades decorrentes da aplicação do critério de diferenciação na estimativa.

¹ Cito o *De anima* a partir da seguinte edição: *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre ash-Shifa', éditée et traduite en français par Ján Bakos*. Prague, Editions de l'Académie Tchèque des Sciences, 1956. Doravante citar-se-á: *De anima*, n. do livro em algarismos romanos, n. do capítulo, página.

² A atribuição de faculdades à alma é feito de modo equívoco por Avicena, ou, como afirma Sebti, “no plano conceitual” (SEBTI, M. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: PUF, 2000, p. 36). Isso se dá pelo fato de que, segundo Avicena, a alma é essencialmente una, não possuindo, portanto, partes. Esta formulação procura dar conta de explicar o motivo pelo qual as distintas faculdades da alma não poderiam ser consideradas como almas distintas em um mesmo ser agindo de modo independente: “E se não houvesse um elo que empregasse estas (faculdades), algumas delas seriam distraídas das outras, não empregariam as outras, e não as regeriam quando algumas delas tivessem utilizado outras em suas ações de uma certa maneira. Porém, elas não se divergem umas das outras porque a ação de uma determinada faculdade, quando não está unida com uma outra faculdade, não pode empregar a outra faculdade em sua ação, se o instrumento não é comum nem o receptáculo comum.” (*De anima* V.7, pp. 179-180). É nesta perspectiva que Avicena conclui que a alma não é nenhuma das faculdades, mas, antes, “a coisa que as possui” (*De anima* V.1, p. 148).

³ A noção de alma é mais detidamente investigada em *De anima* I.1, I.2 e I.3. Aí, Avicena afirma, seguindo Aristóteles, ser a alma “perfeição do corpo” (I.1, p. 9). Sobre isto, ver VERBEKE, G. “Introduction Doctrinale”. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. Édition critique par S. Van Riet. Louvain - Leiden, 1972, p. 14.

⁴ Com isso, deixamos de lado a discussão da faculdade estimativa na alma humana, sendo, todavia, evocada sempre que necessário para apontar comparações. Na alma humana, a estimativa está sujeita à faculdade intelectual teórica, da qual deve seguir ordens, enquanto que na alma animal, ela é a faculdade principal, e, portanto, que subordina as demais.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

1. O critério de diferenciação das faculdades e os sentidos internos da alma

A teoria dos sentidos internos no *De anima* é precedida por uma discussão que visa estabelecer critérios para nortear o procedimento de divisão das faculdades e por uma caracterização destas na alma em geral, procedimento tal que permeia toda a obra⁵. Essa discussão, empreendida no *De anima* I.4, se resume na tentativa de Avicena de estabelecer uma definição precisa para o conceito de faculdade. Em outras palavras, precisar como as faculdades se diferenciam na alma é recorrer a uma questão primeira que se traduz na investigação da definição da noção mesma de faculdade. Em vista de proceder nesta definição, Avicena toma como ponto de partida a constatação da existência de ações ou atividades que procedem da alma⁶ e que tais ações devem ser explicadas por meio de faculdades⁷. O critério a ser estabelecido, desse modo, pretende constituir e distinguir as faculdades da alma tomando por base as diversas atividades que nela se constata. Com efeito, a definição de faculdade é apresentada da seguinte forma:

Dizemos, pois: com efeito, a faculdade, enquanto é faculdade essencialmente e primeiramente, é faculdade para uma certa coisa, e é impossível que ela seja princípio de uma outra coisa diferente dessa. De fato, enquanto ela é faculdade para esta coisa, ela é o princípio; pois, se ela fosse o princípio de uma outra coisa, ela não o seria, enquanto ela é, princípio desta primeira nela mesma. Assim, as faculdades, enquanto elas são faculdades, não são outra coisa que os princípios das ações determinadas por consideração primeira.⁸

⁵ “É preciso preparar a solução dessas dúvidas para que nos seja possível proceder ao estabelecimento das faculdades da alma e de estabelecer que seu número é tal e que umas diferem das outras, pois, em nosso ponto de vista, aí está a verdade.” (*De anima*, I.4, p. 25) A importância do critério de diferenciação das faculdades não é muito enfatizada entre os comentadores, o que reflete, de certo modo, na carência de estudos feitos sobre a psicologia de Avicena. Todavia, acreditamos que tal critério deve ser compreendido como o ponto de partida do *De anima* para a compreensão da alma. Isso caracteriza a obra como essencialmente de cunho psicológico, isto é, referente à divisão precisa das faculdades da alma e as atividades que lhes competem, e não epistemológico, ou seja, que vise prioritariamente estabelecer os meios pelos quais a faculdade intelectual humana apreende os inteligíveis, atualizando-se. Ver ainda VERBEKE, G. “Introduction Doctrinale”. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. Édition critique par S. Van Riet. Louvain - Leiden, 1972, pp. 34-39; SEBTI, M. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: PUF, 2000, pp. 38-41.

⁶ A discussão acerca da relação entre a alma e suas faculdades é um tema à parte no *De anima*. Avicena insiste na distinção existente entre a alma e as faculdades que esta possui quando diferencia dois aspectos da perfeição da qual a alma é dita por definição, a primeira e a segunda; ver, para tanto, *De anima* I.1, pp. 9-10). A partir da distinção entre perfeição primeira e segunda na alma, Avicena informa duas características principais da relação entre alma e faculdade: primeira, que a alma possui um estatuto próprio, independente das faculdades que possui, e o qual tais faculdades não partilham; segunda, por persistir a distinção entre alma e faculdades, não é possível “animizar” as últimas. Nessa medida, dizer, por exemplo “a faculdade estimativa percebe a intenção” é um modo equívoco de afirmar “a alma animal (ou humana), por meio da faculdade estimativa, percebe a intenção”. Fazemos uso deste modo equívoco para mais fluentemente proceder na investigação.

⁷ “Dizemos que a alma possui ações que diferem de múltiplas maneiras. Uma diferem pela intensidade e pela fraqueza, outras pela rapidez e pela lentidão. De certo, o conhecimento presumido é uma crença que difere do conhecimento certo em certeza e em intensidade, e a intuição intelectual difere do conhecimento certo pela rapidez do entendimento.” (*De anima* I.4, p. 23). Quanto à atribuição de tais ações a faculdades, tem-se: “Desejamos, pois, conhecer as faculdades das quais esses ações procedem [...]” (*De anima* I.4, p. 24).

⁸ *De anima* I.4, p. 25. Antes de formular a definição de faculdade, Avicena descarta outros critérios a partir da constatação de atividades da alma sem, contudo, afirmar explicitamente a falsidade deles. Na discussão acerca de um destes, tem-se: “E se as coisas inteligíveis e as coisas sensíveis, por exemplo, pertencessem às coisas

A faculdade enquanto tal possui por definição uma ação ou atividade que lhe é própria, a ação primeira, e que pertence, com isso, à sua essência ou ao seu modo essencial de agir. Avicena explicita ainda que dizer que uma faculdade possui uma ação própria é o mesmo que afirmar que ela atua por consideração primeira. A consideração primeira, portanto, é o meio através do qual a faculdade atua em seu modo próprio, essencial. Tendo cada uma sua ação primeira, nenhuma faculdade pode, dessa maneira, se associar a outra de modo que assuma a execução da ação primeira desta outra.⁹ A exclusividade de cada faculdade em decorrência da ação própria que lhe compete é isto mesmo que garante sua definição.

O conceito de faculdade, enquanto compreendido como princípio de ação determinada por consideração primeira, se coloca como o critério orientador para o estabelecimento do número e das características discriminadas das atividades primeiras das faculdades. Avicena, entretanto, estabelece três adendos que buscam complementar essa definição, ressaltando, com isso, as implicações envolvidas. São eles:

- i) Uma faculdade pode, por consideração segunda, ser princípio de outras ações que são como que ramificações da ação que lhe é própria, a ação primeira, ou ação determinada por consideração primeira¹⁰.
- ii) Uma faculdade, estando apta a uma ação própria, tem por vezes necessidade de estar unida a (ou depender de) outra faculdade a fim de que isto que esteja em potência torne para ela realizada em ato¹¹.
- iii) Ocorre que uma atuação de uma única faculdade é diversa por ligação aos diversos receptores ou por ligação aos diversos órgãos¹².

sensíveis que são imaginadas interiormente e percebidas exteriormente, seriam elas por uma única faculdade? E se estas que são internas pertencessem a uma ou a mais faculdades, estas que são externas, pertenceriam elas a uma única que, em órgãos diversos, produz atos diversos? Pois *não é impossível* que uma única faculdade perceba coisas de diversos gêneros e espécies [...]” (*De anima* I.4, p. 24, grifo nosso). Esta passagem sugere que na busca pelo critério de diferenciação das faculdades em *De anima* I.4, Avicena não tem em vista principalmente descobrir um único e correto meio para se orientar no decorrer do *De anima*, mas apenas estabelecer o mais razoável. É de certo modo por um meio intermediário que Avicena delinea os contornos da metodologia através da qual as faculdades da alma devem ser estabelecidas e, como tais, diferenciadas entre si; ver VERBEKE, G. “Introduction Doctrinale”. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. Édition critique par S. Van Riet. Louvain - Leiden, 1972, pp. 34-35. A refutação dos critérios expostos serve, contudo, para uma confirmação que fundamenta a metodologia escolhida por Avicena: a de que a diversidade das ações da alma não implica necessariamente na diversidade das faculdades, havendo, portanto, a possibilidade de uma única faculdade realizar ações contrárias por ela mesma, sendo a multiplicidade das ações resultado da atuação da faculdade mesma e de diversas ocasiões por ela envolvida.

⁹ “[...] as ações diferentes umas das outras são feitas por faculdades diferentes umas das outras, e que toda faculdade, na medida em que ela é (diferente), só é desse modo na medida em que dela procede a ação primeira que lhe pertence.” (*De anima* V.7, p. 179).

¹⁰ *De anima* I.4, p. 25.

¹¹ *De anima* I.4, p. 26.

¹² *De anima* I.4, p. 26.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

Avicena evoca tais adendos no intuito de esclarecer a definição inicial de faculdade. De modo geral, cada um dos adendos descreve a possibilidade que cada faculdade possui em se expandir para além de sua ação primeira. O adendo (i) assinala para a capacidade da faculdade em se desdobrar com relação à sua atividade primeira, ampliando, dessa maneira, o âmbito no qual ela atua como princípio de ação. As ramificações que advêm por consideração segunda vêm propriamente como consequência das ações pelas quais a faculdade é primeiramente responsável. Avicena enfatiza, com isso, a possibilidade que uma faculdade por si mesma possui em realizar ações que não lhe são próprias, mas que, todavia, não contradiz nem o seu modo de atuar primeiramente, nem o de qualquer outra faculdade. Acontece, por exemplo, que a imaginação, mesmo tendo por função primeira a conservação das formas sensíveis abstraídas da matéria, é capaz de discriminar entre estas as que pertencem às categorias de cor, sabor e grandeza¹³.

No adendo (ii), Avicena aponta para a dependência de uma faculdade com relação a outra na realização de sua ação própria em virtude de uma ordem natural para a execução de atividades. Não é possível, por exemplo, que a faculdade motora, responsável pela locomoção do corpo físico, execute alguma ação, antes que a faculdade apetitiva, sede dos atos de vontade, deseje que isto aconteça, e esta, por sua vez, não poderia desejar algo, se a imaginação não apreendesse ou percebesse a forma que se deseja. O encadeamento ordenado percepção-desejo-locomoção, que se nota no exemplo, não pode ser alterado, sendo sobre este fundamento que Avicena explicita a correlação e interdependência¹⁴ que as faculdades possuem entre si no que toca as atividades envolvidas.

Ainda no que diz respeito a este adendo, pode-se entender mais precisamente o que o autor compreende por faculdade enquanto princípio de ações por consideração primeira, não mais, contudo, com respeito à faculdade por si mesma, como no adendo (i), porém na dimensão da correlação dependente das faculdades diversas. Ser princípio de uma ação primeira, não implica em uma imposição ou realização arbitrária e isolada, por parte da faculdade, de suas atividades em ato. Uma faculdade, Avicena afirma, é ora princípio de ação em ato, e isto ocorre quando realiza a ação pela qual é responsável, ora é princípio desta mesma ação, porém em potência, necessitando, nessa medida, de uma causa¹⁵ outra que a possibilite se atualizar. Cada faculdade, portanto, ainda que seja princípio de ações que lhe são próprias, e que, por conseguinte, não podem ser executadas por uma outra primeiramente, depende da realização de atividades outras para que, desse modo, exerça as suas. O sistema de classificação e ordenação das faculdades da alma mostra-se como que fundado em

¹³ *De anima* I.4, p. 26.

¹⁴ A interdependência existe em uma perspectiva geral de que toda faculdade está subordinada a uma outra e de que aquela que subordinada necessitada subordinada para se atualizar. A relação subordinante-subordinada entre faculdades é apresentada no final de *De anima* I.5.

¹⁵ Como Avicena neste livro do *De anima* está discutindo as faculdades da alma, é razoável se pensar que o princípio atualizante de uma faculdade seja necessariamente uma outra. Mas, tendo em vista que, para Avicena, a alma, ao nascer, não possui quaisquer formas sensíveis, pode-se supor que o princípio atualizante pode igualmente provir de uma causa exterior a ela, como é o caso de que a faculdade perceptiva externa só se atualiza quando há objetos na natureza a serem apreendidos.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

preceitos que, ao mesmo tempo, buscam (1) assegurar as propriedades distintas das faculdades, o que as conservam autônomas quanto à execução de funções próprias e também não-próprias (por consideração segunda), e (2) incluí-las em um quadro articulado conforme a ordem natural de dependência das atividades, o que representa, no limite, o conjunto coeso das faculdades que configuram a alma.

A complementação dos dois primeiros itens explicativos se dá, de modo indireto, no adendo (iii) através da afirmação da relação que as faculdades desempenham com os órgãos do corpo natural. Avicena não tece maiores ressalvas sobre o terceiro item por considerá-lo evidente¹⁶. Uma única ação por parte de uma faculdade é considerada diversa sob perspectivas distintas conforme essa exerce influência sobre variados receptores ou órgãos. Tal afirmação, contudo, abre caminho para a investigação acerca das relações entre as faculdades da alma e o corpo mesmo. A interação entre ambas ocorre conforme a disposição que um determinado membro ou órgão do corpo tem para receber e executar a ação exigida de uma determinada faculdade. Nessa medida, a realização da ação primária de uma faculdade pressupõe a existência de um órgão corporal, a partir do qual esta ocorre, e pode sofrer variações conforme a sua recepção em outras partes do corpo¹⁷.

Uma vez explicitado a teoria da diferenciação das faculdades¹⁸, isto é, o critério ou modo de proceder para tal a partir da definição mesma de faculdade, torna-se viável a esquematização ou classificação geral delas na alma. Para Avicena, há três tipos de alma: vegetal, animal e humana¹⁹. À

¹⁶ *De anima* I.4, p. 26.

¹⁷ A descrição fisiológica detalhada das atividades da alma no corpo é dada em *De anima* V.8, onde Avicena faz menção da *pneuma* (*ruh*), esta entendida como um “corpo sutil, que penetra nos espaços vazios” (p. 186), para explicar como as faculdades, que estão localizadas em diversas partes do corpo, se comunicam. A teoria da *pneuma* aviceniana tem em parte raízes em Galeno, como nos esclarece Hall: “No mesmo espírito, Avicena torna claro que há somente um único *ruh*, que nasce e é associado inicialmente com o coração do embrião, então renovado depois do nascimento por evaporação no coração do organismo novamente independente. Em um estágio apropriado de desenvolvimento, entretanto, o *rūh* começa a ser modificado no cérebro e no fígado por suas funções específicas. [...] Os efeitos sobre o esquema de Galeno no caso das pneumas são antes mínimos, embora a formulação torne-se mais precisa e a origem das pneumas, exclusivamente interna. Depois que as mudanças com relação aos principais órgãos e as pneumas foram feitas, os sistemas nervoso, arterial e venoso funcionam amplamente no modo de Galeno.” (HALL, R. E. “Intellect, Soul and Body in Ibn Sina: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories”. In: MCGINNIS, J., REISMAN, D. (Eds.) *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden, Boston: Brill, 2004, pp. 76-77).

¹⁸ Em referência à definição de faculdade e os adendos apresentados, no decorrer de nossa exposição aplicaremos as seguintes designações: “[def. de faculdade]”, “[adendo (i)]”, “[adendo (ii)]”, “[adendo (iii)]”. Com isso, pretendemos mostrar como o critério da diferenciação das faculdades de Avicena se manifesta em cada faculdade descrita e nas relações que elas mantêm entre si.

¹⁹ É necessário destacar que a divisão entre as almas vegetal, animal e humana é efetuada por Avicena em termos de divisão de categorias de faculdades conforme o critério de diferenciação. São três as categorias, e cada uma diz de uma das almas: “Dizemos, pois, que, seguindo a primeira divisão, as faculdades da alma se dividem em três categorias. Uma delas é a alma vegetal; ela é a perfeição primeira de um corpo natural munido de órgãos enquanto que nasce, cresce e se alimenta. [...] A segunda é a alma animal; ela é a perfeição primeira de um corpo natural munido de órgãos, enquanto que ele percebe as coisas particulares e se move voluntariamente. A terceira é a alma humana; ela é uma perfeição primeira de um corpo natural munido de órgãos, enquanto que a ele se atribui a execução dos atos que se dão por escolha refletida e pela invenção (efetuada) com discernimento, e enquanto que ele percebe as coisas universais.” (*De anima* I.5, pp. 27-28).

alma vegetal pertencem três faculdades: a nutritiva, a do crescimento e a reprodutora²⁰. A animal, por sua vez, possui duas, a motora e a perceptiva. A alma humana, por fim, é compreendida pelas faculdades intelectuais teórica e prática²¹. Tendo em vista a localização, caracterização e a relação que a faculdade estimativa, enquanto sentido ou faculdade perceptiva interna, possui com as outras faculdades internas, é necessário se ater às almas às quais ela é atribuída, a saber, à animal e à humana²².

Em Avicena, a faculdade perceptiva se divide em duas categorias: as faculdades perceptivas externas, ou sentidos externos²³, e as faculdades perceptivas internas, ou sentidos internos²⁴, que, localizados no cérebro, compreendem as faculdades da alma que lidam de maneiras diversas com as

²⁰ A exposição detalhada das faculdades vegetais se dá em *De anima* II.1.

²¹ A faculdade intelectual teórica é também designada por Avicena como intelecto teórico ou especulativo, enquanto a faculdade intelectual prática é dita equivocadamente intelecto prático por estar subordinada ao primeiro, cf. *De anima* I.5, p. 31. Enquanto que o intelecto prático se ocupa de gerenciar as atividades corporais de modo geral, estas efetuadas por faculdades que têm por sede órgãos ou partes do corpo, o intelecto especulativo é a faculdade que “recebe a impressão das formas universais abstraídas da matéria” (*De anima* I.5, p. 33), as formas inteligíveis. Tomando por base a divisão geral da alma humana entre um lado prático e outro especulativo, Avicena recorre à analogia das duas faces da alma: “Nossa alma possui, pois, duas faces: uma em direção ao corpo, mas é preciso que esta face não receba de modo algum uma impressão de um gênero exigido pela natureza do corpo, e uma face em direção aos princípios supremos, mas é necessário que esta face receba constantemente isto que se encontra lá e sofra (constantemente) o efeito. Pois, do lado inferior nascem os hábitos morais, do lado superior nascem as ciências.” (*De anima* I.5, p. 33). Como nos informa De Smet, a formulação de Avicena das duas faces da alma humana, em que a atividade da face prática é necessária para a atualização da face teórica, com a apreensão dos inteligíveis, decorre de sua interpretação peculiar da filosofia de Plotino contida apocripamente na pseudo-*Teologia de Aristóteles*, cf. DE SMET, D. “La doctrine avicennienne des deux faces de l’âme et ses racines ismaéliennes”. *Studia Islamica* 93 (2001), pp. 78-79. Para um comentário aos estágios de atualização do intelecto teórico humano quanto aos inteligíveis, ver DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 83-94. Doravante, utilizamos o termos “faculdade intelectual” ou “intelecto humano” para nos referirmos ao intelecto teórico.

²² Por uma relação de gênero e espécie, a alma humana está contida na alma animal, possuindo, pois, as faculdades que lhe competem, a saber, as motoras e as perceptivas, diferenciando-se, todavia, quanto a faculdade intelectual. Do mesmo modo, a alma animal está contida na vegetal, possuindo, contudo, as faculdades que lhe são próprias além da nutritiva, do crescimento e reprodutora (*De anima* V.7, p. 184). Avicena ainda se concentra na divisão das almas com relação às faculdades por meio de uma analogia entre elas e o fogo (*De anima* V.7, p. 185). Quanto a esta divisão, Sebti comenta: “A divisão tripartite das potências [faculdades] da alma não possui o mesmo significado na medida em que se considera uma ou outra espécie de ser vivente. [...] A alma tem por função a reunião dos elementos que compõem o corpo e sua unidade; ela mantém o ordenamento do corpo e seu equilíbrio, de tal sorte que as variações exteriores não têm efeito sobre ele. A alma animal não se une como um acidente a um ser já constituído pela alma vegetal ao qual ela traz perfeições segundas: cada ser vivo não é dotado senão de uma única alma pela qual ela vive e age. Eis porque, quando o físico distingue, em um animal, uma alma vegetal, ele só o pode fazer segundo uma distinção de razão. Avicena opera uma distinção entre a ordem real e a ordem lógica: a alma vegetal colocada em um sentido geral não tem outra existência que esta do gênero. Ela só existe na alma. [...] Este raciocínio pelo qual Avicena funda a distinção entre o ponto de vista lógico e aquele do real repousa sobre a concepção segundo a qual a alma vegetal e a alma animal são as formas substanciais respectivas do vegetal e do animal, assim como sobre a recusa, fiel ao hilemorfismo aristotélico, de uma pluralidade de formas substanciais para um ser único.” (SEBTI, M. *Avicenne. L’âme humaine*. Paris: PUF, 2000, pp. 40-41).

²³ Estas compreendem as faculdades da visão, audição, olfato, tato e paladar. Sobre o tato, ver *De anima* II.3; paladar e olfato, II.4; audição, II.5; sobre a visão, ver *De anima* III.

²⁴ O *De anima* IV é dedicado inteiramente à investigação dos sentidos internos. “Nos textos de Avicena, os ‘sentidos internos’ são classificados pela primeira vez segundo uma doutrina sistemática. Elas são encarregadas de todas as operações sensíveis situadas pela tradição da psicologia grega e árabe entre a percepção corporal e o intelecto, a saber: a representação, a memória, a reminiscência, os sonhos.” (DI MARTINO, C. *La doctrine des sens internes d’Avicenne à Thomas d’Aquin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008, p. 23)

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

formas sensíveis da natureza após serem apreendidas pelos sentidos externos. A diferenciação dos sentidos internos ainda sofre especificações conforme se considera o tipo de alma, animal ou humana, no qual os sentidos internos se encontram. No caso da alma animal, eles atuam em vista da faculdade estimativa, que os comanda. Já na alma humana, é a faculdade intelectual que é servida para que, por fim, ocorra a apreensão das formas inteligíveis²⁵. Para a divisão que ocorre neste âmbito, independentemente do tipo de alma que se considera, Avicena classifica os sentidos internos conforme três modos de atuação distintos, que, por consequência, conduz à definição de cada faculdade interna a partir de sua ação primária.

- Há faculdades que percebem a forma sensível, outras que percebem a intenção²⁶.
- Há faculdades que percebem e agem, outras que só percebem.
- Há faculdades que percebem por percepção primeira, outras, por percepção segunda²⁷.

A compreensão dos modos de atuação se dá a partir do que se entende pela noção de percepção, definida pelo filósofo árabe como “a apreensão, de uma certa maneira, da forma do objeto

²⁵ É dessa forma que os sentidos internos são nomeados por Michot como “faculdades infraracionais” (MICHOT, J. R. *La destine de l’homme selon Avicenne*, Louvain: Peeters, 1986, p. 140). Ainda conforme BLACK, D. “Psychology: Soul and Intellect”. In: ADAMSON, P. and TAYLOR, R. (Eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 312-313: “A doutrina dos sentidos internos é uma tentativa de expandir e sistematizar a formulação de Aristóteles das capacidades pré intelectuais da alma que não poderiam ser explicadas como funções dos cinco sentidos externos da visão, audição, olfato, paladar e tato. Entre estas capacidades estavam o sentido comum (*koiné aisthesis*), a imaginação (*phantasia*) e memória. A doutrina dos sentidos internos também extrai desenvolvimentos da Grécia tardia em fisiologia derivando do físico Galeno. Como os sentidos externos, os sentidos internos requerem um órgão corporal para desempenhar suas operações, usualmente identificado como o cérebro, seguindo Galeno, ou menos frequentemente o coração, seguindo Aristóteles.”

²⁶ Seguindo a tradição de comentadores que, em sua maioria, se utilizam da tradução latina medieval de *ma’na* por *intentio*, preferimos utilizar o termo “intenção”. Na presente tradução utilizada do *De anima*, Bakos usa o termo *idée* para se referir a *ma’na*. A justificativa do uso de “intenção” advem, segundo Black, da denotação precisa que este termo possui na filosofia aviceniana na influência desta na escolástica latina, que, por sua vez, ofereceu as bases para a origem da teoria da intencionalidade século XIX: “Tem-se justamente tornado padrão em histórias da filosofia medieval declarar que *intentio* é uma má tradução do *ma’na* árabe. De fato, estritamente falando isto é verdadeiro na medida em que *ma’na* literalmente significa ‘significado’ ou ‘pensamento’ – como expresso em frases como ‘por *x* eu quero dizer *y*.’ Mas como uma *interpretação* da ideia fundamental por trás do uso genérico e técnico de *ma’na* em árabe, *intentio* é uma tradução inteiramente legítima em latim do termo, e uma que é *explicitamente* justificada por uma passagem aviceniana pouco conhecida que não foi traduzida para o latim. Esta passagem ocorre na parte da *ash-Shifa (A Cura)* de Avicena que corresponde ao *De interpretatione* de Aristóteles, onde Avicena apresenta sua concepção da declaração aristotélica de que sons vocais significam as ‘afecções’ (ou, em árabe, ‘traços’ ou ‘impressões’) da alma (*pathemata tes psyches/athar allati fi al-nafs*): ‘O que é emitido vocalmente significa o que está na alma, e estas são chamados o que são designados ‘impressões’, enquanto que o que está na alma significa coisas, e estes são o que são designados ‘significados’ (*ma’ani*), isto é, as coisas intencionadas pela alma. Do mesmo modo, as impressões também, por analogia às expressões, são intenções.’” (BLACK, D. L. “Intentionality in Medieval Arabic Philosophy”. *Quaestio* 10 (2010), pp. 69-70). Black procura delinear as origens do motivo pelo qual Avicena se utiliza de *ma’na* para designar esta noção, reconhecendo que Avicena jamais menciona tal escolha. O mesmo faz HASSE, D. N. *Avicenna’s De anima in the Latin West*. Turin: Nino Aragno Editore, 2000a, pp. 128-129.

²⁷ “Quanto às faculdades perceptivas internas, algumas são faculdades que percebem as formas das coisas sensíveis, e outras percebem as intenções das coisas sensíveis. Entre as perceptivas, algumas percebem e agem em conjunto, enquanto outras percebem, mas não agem; algumas entre elas percebem por percepção primeira, enquanto que outras percebem por percepção segunda.” (*De anima* I.5, p. 30).

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

percebido”²⁸. Nesta definição, a expressão “de uma certa maneira”, que acaba por determinar a “apreensão da forma”, faz referência aos diversos graus de abstração da forma com relação à matéria²⁹. Nessa medida, toda e qualquer coisa que as faculdades perceptivas (e aqui se incluem tanto as externas quanto as internas) apreendem é designada por forma, sendo cada tipo de forma resultado do grau de abstração envolvido³⁰. A “forma sensível”, expressa nos modos de atuação dos sentidos internos acima, é, portanto, uma forma apreendida sob um determinado grau de abstração realizado por uma faculdade³¹; da mesma maneira, é a “intenção” uma forma igualmente apreendida, porém sob um determinado grau de abstração outro que não o da forma sensível, sendo, assim, realizado por uma outra faculdade.

Quanto ao modo de atuação de perceber e agir, este, estabelece Avicena, diz respeito às faculdades internas que, além de perceberem, compõem e dividem as formas sensíveis e/ou intenções entre si conforme desejam, diferentemente das faculdades que só percebem. Por fim, a distinção entre percepção primeira e percepção segunda remonta à distinção entre as faculdades que apreendem em ato e as faculdades que conservam ou armazenam isto que é apreendido, porém sendo capazes de perceberem acidentalmente, e, portanto, não de modo próprio, isto que armazenam³². A partir disso, a classificação aviceniana dos sentidos internos fica do seguinte modo:

²⁸ *De anima* II.2, p. 40.

²⁹ SEBTI, M. “Le statut ontologique de l’image dans la doctrine avicennienne de la perception”. *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), pp. 109-110.

³⁰ Ao expor pela primeira vez o conceito de abstração em seu *De anima* II.2, Avicena o distingue em dois tipos, sendo que o primeiro deles compreende três graus, e segundo, apenas um. De toda maneira, os tipos e graus de abstração remetem em última instância aos níveis de separação da forma apreendida sensivelmente pela alma de suas ligações com a matéria. O primeiro tipo de abstração, a abstração em geral, é aquele onde há desprendimento da matéria enquanto realizada no nível da percepção sensível, e, por este motivo, se dá no âmbito das faculdades físicas localizadas no corpo humano, quais sejam, os sentidos externos e internos (primeiramente a imaginação e, em seguida, a estimativa). Quanto ao segundo tipo, trata-se da abstração não só da matéria, mas também dos acidentes materiais ou características adjuntas a ela. É a abstração intelectual, e como tal se dá no âmbito da faculdade intelectual ou intelecto humano, tendo como fim a apreensão da forma inteligível. Ver também VERBEKE, G. “Introduction Doctrinale”. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. Édition critique par S. Van Riet. Louvain - Leiden, 1968, pp. 49-50, e o artigo HASSE, D. “Avicenna on Abstraction”. In: WISNOVSKI (Ed.). *Aspects of Avicenna*, Princeton: Markus Wiener, 2000b, 39-72.

³¹ A temática da percepção sensível em Avicena é objeto de extensas exposições no *De anima*, principalmente porque envolve os modos pelos quais os sentidos externos são afetados pelas coisas para que a partir daí a forma sensível seja formada pela alma. Sebti explora este assunto detalhadamente investigando a distinção feita por Avicena (*De anima* II.2, p. 46) entre o que a alma sente enquanto a afecção que algo causa nos órgãos corporais e a forma sensível que a partir desta sensação a alma elabora: “A percepção sensível não é conhecida por Avicena como um simples choque sensorial, nem como a recepção de uma forma preexistente, mas como a produção pela alma de uma imagem pela mediação da qual um objeto material apresentado pelos sentidos lhe é dado a conhecer. Não é o corpo que afeta a alma, é a alma que, a partir de uma imagem que ela produz, se auto afeta. A sensação é possível porque a alma forja imagens dos dados sensíveis a fim de poder as conhecer. No horizonte da psicologia aviceniana, a imagem é esta pela qual a alma, natureza espiritual, tem acesso ao mundo material.” (SEBTI, M. “Le statut ontologique de l’image dans la doctrine avicennienne de la perception”. *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), p. 112).

³² Ambas as percepções dizem respeito, respectivamente, às ações por consideração primeira e por consideração segunda [adendo (i)].

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

- 1 - *Sentido comum*: percebe a forma sensível, percebe sem agir, percebe por percepção primeira;
- 2 - *Imaginação*: percebe a forma sensível, percebe sem agir, percebe por percepção segunda;
- 3 - *Imaginativa* (alma animal) ou *cogitativa* (alma humana): percebe a forma sensível, percebe e age, percebe por percepção primeira;
- 4 - *Estimativa*: percebe a intenção, percebe e age, percebe por percepção primeira;
- 5 - *Memória*: percebe a intenção, percebe sem agir, percebe por percepção segunda.

O sentido comum, localizado no primeiro ventrículo do cérebro, recebe e organiza as formas sensíveis impressas nos sentidos externos, conectando-as de modo discriminado. Por meio dele, é possível que se perceba que, por exemplo, um determinado som impresso na faculdade da audição pertença a, ou esteja unido a, uma determinada cor ou figura, estas percebidas pela faculdade da visão, e igualmente possua um determinado odor, apreendido pelo sentido olfativo³³. A faculdade da imaginação, localizada na extremidade do primeiro ventrículo cerebral, armazena as formas sensíveis do modo como são apreendidas e organizadas, combinadas, no sentido comum³⁴.

A faculdade imaginativa ou cogitativa localiza-se no ventrículo médio do cérebro e atua compondo e dividindo as formas presentes na imaginação. Recebe o nome de “imaginativa”³⁵ quando é guiada pela faculdade estimativa, e “cogitativa” quando pela faculdade intelectual humana³⁶.

³³ Avicena sinaliza a distinção entre os sentidos externos e o sentido comum quando reflete acerca da atuação deste e da visão: “Pois, o sentido comum recebe esta forma e é a perfeição da visão. Porém, a faculdade visual é outra que o sentido comum, bem que ela decorre dele, (e) ela a dirige porque a faculdade visual vê, mas não entende, não toca e não saboreia, enquanto que a faculdade que é o sentido comum vê, entende, sente, toca e saboreia, como tu tens conhecido anteriormente.” (*De anima* III.8, p. 107).

³⁴ *De anima* I.5, p. 30. Avicena apresenta um argumento que visa distinguir a ação por recepção da ação por conservação, ações próprias do sentido comum e da imaginação, respectivamente. Tal argumento, da mesma forma, é aplicada à diferenciação entre a estimativa e a memória: “Sabe-se que a recepção pertence a uma faculdade outra que a faculdade pela qual se realiza a conservação. Considere, pois, isto pela água, pois ela possui a faculdade de receber a impressão e o traçado, enfim, a figura, mas ela não tem a faculdade de conservar [...]” De acordo com Wolfson, a distinção entre recepção e conservação expressa o esforço de Avicena em conciliar o aspecto fisiológico ao qual a alma está ligada por meio do corpo ao aspecto filosófico na argumentação para diferenciação das faculdades: “Agora, do ponto de vista fisiológico, as faculdades da alma são consideradas unicamente com referência aos órgãos corporais nos quais eles residem e não com referência à variedade de funções que eles desempenham, pois os físicos, como diz Avicena em conexão com a faculdade estimativa, se ocupam com as faculdades da alma apenas enquanto um obstáculo em seu funcionamento pode ser traçado a um dano nos órgãos do corpo no qual eles estão localizados. [...] Do ponto de vista filosófico, entretanto, uma faculdade é aquela que tem uma função distinta, independente de sua localização no cérebro. Por essa razão, o sentido comum e a imaginação são, de acordo com elas mesmas, duas faculdades.” (WOLFSON, H.A. “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts”. *Studies in the History of Philosophy and Religion*. London: Harvard University Press (1935), pp. 98-99).

³⁵ Avicena tece explicações sobre a imaginativa em *De anima* IV.2, em especial seu papel no sonho. BLACK, D. “Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power”. In the proceedings of the conference on Philosophical Psychology in Arabic and Latin Aristotelism. Universidad Panamericana, Mexico City. Leiden: E. J. Brill, 2008. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/Aviccogitart.pdf>. Data de acesso: 22/04/2013, pp. 13-18, comenta a atuação da imaginativa quando isenta do comando da estimativa e do intelecto humano. De todo modo, como nos diz Michot, a atuação da imaginativa não se apresenta claramente distinta da ação da estimativa, a última age sobre a primeira: “[...] poderia parecer que Avicena atribui funções diferentes à estimativa e à imaginativa: uma julga, enquanto que a outra estaria como que em uma posição de servidora com relação à primeira. Com efeito, todavia, nosso autor claramente percebe a característica relativamente artificial

A estimativa, por sua vez, localizada na extremidade do ventrículo médio do cérebro, é a faculdade que percebe as intenções a partir das formas sensíveis na imaginação. Por meio da faculdade imaginativa, é capaz compor e dividir formas sensíveis entre si, formas sensíveis com intenções, e, do mesmo modo, intenções com intenções³⁷. A faculdade da memória, por fim, localizada no último ventrículo do cérebro, é responsável por armazenar as intenções do modo como são primeiramente apreendidas pela estimativa³⁸.

Uma vez estabelecida a esquematização das faculdades internas da alma, podemos compreender como a teoria da diferenciação das faculdades de Avicena nesta se apresenta. A fim de esclarecer essa aplicação, tomemos como exemplo a faculdade da imaginação: sua ação primeira, ou por consideração primeira, é armazenar as formas sensíveis ou materiais [def. de faculdade]. Neste modo de atuar por armazenamento, a imaginação percebe as formas por consideração segunda, a percepção segunda, detectando assim o conteúdo nelas existente, ou seja, a cor, o sabor, a figura, a posição [adendo (i)]. Além disso, não é possível que a imaginação exerça a sua ação primária em ato, ou seja, a conservação das formas materiais, se o sentido comum não as percebe [adendo (ii)]. Ainda assim, o posicionamento desta no órgão cerebral (isto é, na extremidade do primeiro ventrículo) a coloca em estreito contato com o sentido comum (localizado também no primeiro ventrículo), o qual não é a única faculdade que se utiliza dela, havendo do mesmo modo a imaginativa, sediada no ventrículo médio, que, por composição e divisão, percebe as formas armazenadas. A impressão por meio da qual a imaginação exerce sua função primeira, portanto, é diversa conforme a diversidade de órgãos (no caso, partes de um mesmo órgão, o cérebro), possibilitando, nessa medida, ações diversas de faculdades distintas [adendo (iii)].

2. A faculdade estimativa (*wahm*)

de uma repartição também estrita das tarefas. Também, escreve ele, é como se a imaginativa fosse uma ‘faculdade que pertencesse à estimativa’. Em outro lugar, lhe ‘parece que a estimativa é também a faculdade que manipula as imaginados compondo-os e dividindo-os.’ Ele acaba mesmo por precisar seu pensamento da seguinte maneira: a estimativa e a imaginativa seriam uma mesma potência, que pareceria, na medida em que se o investiga de pontos de vista diferentes, como duas faculdades. Por essência, ela seria juiz. Por seus movimentos e por seus atos, ela comporia, dividiria e, além do mais, se recordaria mesmo dos dados. Em outros termos, embora tenha distinguido a estimativa da imaginativa em diversas exposições sistemáticas dos sentidos internos, Avicena nunca renunciou verdadeiramente a os identificar por completo, ainda que tenha renunciado a este propósito ou que tenha abandonado uma perspectiva unificadora para aí retornar em seguida.” (MICHOT, J. R. *La destine de l’homme selon Avicenne*, Louvain: Peeters, 1986, p. 151).

³⁶ *De anima* I.5, p. 31. Sob comando da faculdade intelectual, a cogitativa é responsável por combinar as formas sensíveis presentes na imaginação a fim de obter as formas inteligíveis, cf. DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 95-102; sobre a atuação da cogitativa, ver ainda GUTAS, D. “Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna’s Epistemology”. In: WISNOVSKY (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Wiener, 2000, 1-38.

³⁷ *De anima* IV.1, pp. 117-119.

³⁸ *De anima* I.5, p. 31.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

No caso da estimativa, a localização no centro do cérebro (isto é, no mesmo ventrículo em que se encontra a imaginativa, que lida com as formas sensíveis, e próxima do último ventrículo, sede da faculdade que conserva as intenções, a memória) aliada às funções que lhe compete enquanto sentido interno, e também para com outras faculdades, a torna a faculdade principal da alma animal no sistema aviceniano. Todavia, no intento de mostrar e analisar a complexidade de relações na qual a estimativa está envolvida, cumpre explicitar as características que primeiramente lhe são atribuídas: é a faculdade que percebe as intenções, e é judicativa.

2.1. A noção de intenção (*ma'na*)

No *De anima*, é possível encontrar ao menos três definições de Avicena para a noção de intenção:

1ª def.: “Intenção é a forma que a alma percebe do sensível sem que os sentidos externos a percebam”³⁹.

2ª def.: “Intenção é a forma não sensível, e [adjunção] que se encontra nas coisas sensíveis particulares”⁴⁰.

3ª def.: “Intenção é a forma que em sua essência não é material, e [adjunção] que ocorre ser por acidente na matéria”⁴¹.

Na 1ª def., Avicena apresenta a intenção em detrimento daquilo que se atribui como objeto da percepção realizada pelos sentidos externos. A intenção se configura como a noção apreendida exclusivamente pelos sentidos internos, em particular pela estimativa, uma vez que o grau envolvido de abstração, ou de imaterialidade, da forma ultrapassa o do nível da sensação corpórea. É nessa medida que a intenção é dita uma “forma não sensível” [2ª def.] ou, ainda, uma “forma que em sua essência não é material” [3ª def.]. Todavia, o nível de desprendimento para com a matéria não se revela perfeito, conservando, desse modo, ligações com a forma sensível da qual a intenção é apreendida. A 3ª def. expressa essas ligações de modo mais preciso, na medida em que as assinala como se dando “por acidente”. Em todo caso, as intenções, segundo Avicena, designam noções com necessariamente um duplo modo de ser: por um lado, são não sensíveis ou não materiais nelas mesmas, e, por outro, estão acidentalmente associadas à matéria.

Que estas coisas [as intenções] são imateriais, a prova é que se elas fossem materiais por essência, o bem ou o mal, o conveniente ou o inconveniente seriam conhecidos como isto que vem a um corpo. Porém, às vezes, eles são conhecidos, ou, melhor, existem como tais; pois, é claro que estas coisas são imateriais nelas mesmas e que chegam acidentalmente a serem materiais. [...] A estimativa não abstrai, portanto, esta forma dos caracteres adjuntos à matéria, pela razão que ela a apreende como

³⁹ *De anima* I.5, p. 30.

⁴⁰ *De anima* I.5, p. 30.

⁴¹ *De anima* II.2, p. 42. Referiremo-nos às definições de intenção no decorrer de nossa exposição da seguinte forma: “[1ª def.]”, “[2ª def. e/ou 3ª def.]” e “[2ª def. e/ou 3ª def., adjunções]”.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

particular, dependendo de uma forma sensível cercada dos caracteres adjuntos à matéria, e que a imaginação a ela está associada.⁴²

Na passagem acima, Avicena explicita, por redução ao absurdo, o duplo modo de ser que consta na definição das intenções. O bem e o mal, o conveniente e o inconveniente, isto é, o que vem a ser útil e o inútil, que são tomados como exemplos de intenções, ou, ao menos, aquilo que as intenções expressam, devem possuir necessariamente um modo de ser imaterial. A investigação que circula em torno da relação dessas com a particularidade da matéria, expressa pela forma sensível, se dá quando toma lugar o modo de percepção da faculdade estimativa. Esta, nos diz Avicena, apreende a intenção como particular, dependendo de uma determinada forma sensível⁴³. As adjunções ao modo de ser imaterial da intenção, expostas pelo autor na 2ª e 3ª def., quais sejam, respectivamente, “que se encontra nas coisas particulares” e “que ocorre ser por acidente na matéria”, fazem referência, portanto, à maneira pela qual a intenção é percebida propriamente pela estimativa, isto é, como relatada necessariamente a algo particular, determinado, a isto que a forma sensível representa.

As definições que Avicena concede para *ma'na* não oferecem explicações para além das características de imaterialidade, quando tomada em si mesma, e materialidade ou particularidade, quando diz respeito à sua percepção. A explicitação de sua função e de suas ocorrências na alma se dá de modo mais preciso por meio de exemplificações, atuando, em certa medida, como complementos para as definições formuladas no *De anima*. Neste aspecto, como Avicena exemplifica, ocorre que “a ovelha percebe no lobo a intenção da hostilidade ou a intenção que torna necessário o medo e a fuga (para longe) dele”⁴⁴. Na referência citada, a hostilidade que a ovelha percebe no lobo, na forma sensível deste, é dada como um exemplo de intenção⁴⁵. A precisão deste exemplo ocorre na medida

⁴² *De anima* II.2, p. 42.

⁴³ Avicena estabelece que há relação direta entre o sentido comum e a estimativa, sem necessariamente passar pela imaginação: “Pois, a forma está unida à pneuma que porta a faculdade estimativa por intermédio da pneuma que porta a faculdade imaginativa, que, por ligação aos homens, se chama cogitativa. Pois a forma que está na imaginação se imprime na pneuma da faculdade estimativa. E a faculdade imaginativa serve a estimativa fazendo chegar isto que se encontra na imaginação, salvo que esta não se estabelece em ato na faculdade estimativa, ou antes enquanto que o caminho fica aberto e que as duas pneumas se reencontram, e que as duas faculdades se colocam face uma à outra. Pois, quando a faculdade estimativa recusa a faculdade imaginativa, esta forma desaparece da estimativa. E a demonstração da verdade do enunciado que esta forma vem ao ato na estimativa sem vir ao ato na imaginação está em que a imaginação é como o tesouro, mas que a forma que está nela não é sempre imaginativa em ato para a alma, (pois) caso contrário, tornar-se-ia necessário que diversas formas fossem imaginadas juntas, aquelas que fossem as formas na imaginação, mas também que estas formas não estivessem na imaginação sob a forma disto que está em potência.” (*De anima* III.8, pp. 107-108).

⁴⁴ *De anima* I.5, p. 30.

⁴⁵ Hasse aponta para a dificuldade de se encontrar exemplos de intenções outros que não os que Avicena usualmente se refere (HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. Turin: Nino Aragno Editore, 2000a, pp. 131-132). Em outra passagem, Avicena repete o exemplo da ovelha e do lobo nos seguintes termos: “por exemplo, a inimizade [*l'inimitié*], a malícia [*la méchanceté*], a aversão [*l'aversion*] que a ovelha percebe na forma do lobo” (*De anima* IV.1, p. 117, designações em francês da tradução do Bakos). Um outro exemplo citado por Avicena é “a afeição [*la concorde*] que a ovelha percebe de sua companheira, isto é, a intenção que a torna familiar com ela” (*De anima* IV.1, p. 117), afeição esta que alhures se designa benevolência (*la bienveillance*). Os exemplos de intenções, como se nota, por diversas designações que possam receber por Avicena, expressam, de certo modo, uma dualidade entre o que é conveniente e inconveniente, bem e mal, útil e

em que procura contemplar as definições estabelecidas da noção oferecendo igualmente esclarecimentos para que se torne compreensível o funcionamento desta na alma

A percepção da hostilidade ocorre a partir da configuração percebida pela ovelha do lobo, sua figura, dimensão, posição, cor, configuração esta apreendida nas faculdades perceptivas externas. A hostilidade mesma do lobo não é apreendida pelos sentidos externos, dependendo, dessa maneira, de faculdades outras, a saber, as internas, para desempenhar suas funções em vista da percepção da intenção por parte da estimativa [1ª def.]. A ovelha, assim, percebe algo no lobo que em si mesmo não é sensível ou material [2ª e 3ª def.]. Todavia, não seria o caso de a hostilidade ocorrer na alma, se esta ovelha não visse este determinado lobo se aproximando. A hostilidade, nessa medida, é hostilidade *de alguma coisa particular*. A percepção estimativa revela-se, pois, como relacional, isso uma vez que particulariza ou direciona a intenção que percebe a alguma forma sensível, detentora de uma configuração individual, sem a qual a percepção não se realizaria [2ª e 3ª def., adjunções].

Do exemplo citado da ovelha e do lobo, não obstante, é possível extrairmos um complemento para a noção que funciona igualmente como uma definição. Avicena sinaliza que a hostilidade percebida pela ovelha é a intenção “que torna *necessário* o medo e a fuga”. A combinação vigente entre “hostilidade”, “medo” e “fuga” pode ser representada em um esquema geral, no qual a “hostilidade” designa, como se sabe, a intenção percebida pela estimativa, o “medo” diz do estado da alma, e a “fuga” expressa a ação das faculdades motoras, compreendendo nestas também a apetitiva, a faculdade do desejo ou da vontade. Por meio desta associação, podemos extrair a seguinte formulação:

4ª def.: *Intenção é o que faz ocorrer necessariamente um estado da alma seguido de uma ação volitiva desta por meio de suas faculdades motoras*⁴⁶.

A definição extraída do exemplo da ovelha e do lobo retrata o aspecto prático da noção de *ma'na*. Como se pode observar, a faculdade estimativa, como perceptiva própria desta noção, influencia e determina os distintos modos de operar das faculdades a partir da intenção abstraída da forma sensível apresentada [adendo (iii)]. Além disso, Avicena ressalta a necessidade de que ações primárias de faculdades outras que não a estimativa aconteçam sempre em decorrência da intenção apreendida. Tendo como estrutura desse aspecto prático a busca pelo bem em detrimento do mal, e do útil em detrimento do inútil, e, por assim dizer, nocivo, a percepção estimativa revela-se como ponto de partida para o desencadeamento de certas reações na alma animal [adendo (ii)]. Com base na terminologia técnica empregada no *De anima*, Avicena destaca outra ação própria da faculdade estimativa que consiste em ser uma faculdade que produz certos tipos de julgamentos. A percepção da

nocivo, sendo deste último modo que nos referiremos a partir daqui quanto a atuação da estimativa, isto é, que esta percebe nas coisas o que é útil e nocivo. Para efeitos de simplificação, concentramo-nos em citar como exemplo de intenção a “hostilidade”.

⁴⁶ Fazemos uso da expressão “estado da alma” seguindo parcialmente Hasse, que se utiliza de “estados mentais” (HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. Turin: Nino Aragno Editore, 2000a, p. 134). Bakos traduz tais sentimentos por “*passions de l'âme*” (*De anima* V.1, p. 145). Não há uma parte específica no *De anima* em que Avicena trata dos estados da alma, o que de certo modo torna difícil precisar como se dá a relação entre a estimativa e estes.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

intenção, enquanto forma não sensível que ocorre por acidente na matéria, se coloca como elemento fundamental na complexa ação judicativa da estimativa.

2.2. O julgamento estimativo

A 4ª def. do conceito de intenção é a que mais o aproxima da ação judicativa que a estimativa⁴⁷ é capaz⁴⁸. Com efeito, Avicena se utiliza da percepção que compete a esta faculdade em um sentido que a torna próxima do procedimento que caracteriza o julgamento. Perceber a intenção não sensível em uma forma material, como no caso da ovelha e do lobo, significa dizer da intenção como pertencente ou estando nesta forma [2ª e 3ª def., adjunções], i.e., tornar manifesto (julgar) a existência de uma relação entre ambas, viabilizando, a partir daí, ações de outras faculdades. Tal atividade de relacionar, julgar formas não percebidas pelos sentidos externos como pertencentes a formas sensíveis se constitui como uma ação própria da estimativa, assim como o é percepção da intenção. Por consequência, todas as ações executadas pela estimativa são ações de julgamento⁴⁹, do mesmo que toda percepção é primeiramente percepção de uma intenção. Entretanto, a formulação de como a estimativa julga, e do que julga, levanta inúmeras discussões entre os comentadores, que, no limite, tem como um dos questionamentos centrais a pergunta acerca do estatuto da noção mesma de intenção, o que elucidaria o modo como esta se relaciona com a alma e com a coisa na qual se torna particularizada.

⁴⁷ “Dizemos, pois, que a estimativa é o grande juiz no animal, e ela julga por meio de uma excitação que se liga à apreensão imaginativa sem que isto seja verificado. E isto é tal que ocorre no homem quando ele considera o mel repugnante em razão de sua semelhança com a bile, pois a estimativa julga que o mel de acordo com um julgamento é tal, e a alma segue esta intenção apreendida pela estimativa, mesmo que o intelecto a declare falsa.” (*De anima* IV.3, p. 129). Sobre o conflito entre julgamento estimativo e do intelecto humano, ver nota 84.

⁴⁸ Além do julgamento estimativo, Avicena discrimina o julgamento realizado pelos sentidos externos (e pelo sentido comum), pela imaginação e pela faculdade intelectual (*De anima* IV.1, 116-118). Pode parecer problemático pensar que a alma animal seja capaz de julgar, mas Avicena não levanta qualquer questionamento a este respeito. Ao contrário, “julgamento” aqui encontra-se isento da designação exclusiva que se faz comumente ao intelecto humano. De modo mais geral, julgar, segundo Avicena, significa assentir quanto à existência de algo (*De anima* IV.1, p. 117). Nessa medida, quando a faculdade visual vê algo como amarelo, julga isto como amarelo, ou seja, assente o percebe o amarelo enquanto existente nisto; do mesmo modo, a estimativa percebendo a hostilidade em algo, julga isto como hostil ou nocivo, assentindo, portanto, que a hostilidade existe como pertencente ao que se apresenta. Hall sinaliza o significado que “julgar” possui para Avicena a partir da raiz deste verbo em árabe *h-k-m*: “Aqui *h-k-m* está sendo usado em seu sentido fraco de ‘discriminar’ ou ‘distinguir’ – como o grego *krinein*, como nas discussões de Aristóteles em assuntos similares [...]” (HALL, R. E. “The *Wahm* in Ibn Sina’s Psychology”. In: PACHECO, M. C., MEIRINHOS, J. F. (Eds.) *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, vol. 1. Turnhout: Brepols Publishers, 2006, p. 536, nota 10).

⁴⁹ Por consequência, então, afirmar que a memória armazena intenções é o mesmo que afirmar que ela conserva os julgamentos estimativos, os quais por sua vez desencadeiam reações na alma, conforme expressa na 4ª def. de intenção, sempre frente a algo particular [2ª e 3ª def., adjunções]. É por essa razão que Avicena nomeia a memória de “depósito da ação” (*De anima* IV.1, p. 118).

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

No *De anima* IV.1, Avicena formula o modo como se dá a relação entre julgamento e intenção: “Às vezes, nós portamos um julgamento (*hamaka*) sobre as coisas sensíveis por meio de (*bi*) intenções”⁵⁰. É possível observar aqui que o julgamento da estimativa ocorre apenas uma vez que já tenha ocorrida a percepção da intenção. A atividade judicativa se dá através das intenções percebidas nas formas sensíveis, o que revela tanto uma ordem lógica de acontecimentos no âmbito da estimativa, quanto uma dependência da ação de julgar na ação de perceber. Fala-se em ordem lógica e não em temporal, pois não se julga sem perceber isto que se julga [adendo (ii)] mesmo que, como afirma Avicena, o julgamento e a percepção da intenção ocorram simultaneamente⁵¹. É desse modo que, por exemplo, a ovelha julga o lobo como sendo hostil (ou seja, nocivo, não útil) por meio da intenção “hostilidade” apreendida no lobo particular⁵². Ao se pensar a passagem citada dessa maneira, atribuímos à alma que julga um papel necessário na elaboração do julgamento, e, como tal, no modo pelo qual a intenção é entendida por esta. Nessa medida, o julgamento “por meio da” intenção poderia incluir elementos contidos na alma que constituiriam a intenção mesma. Hasse rejeita este modo de compreender a relação entre julgamento e intenção na estimativa a partir da análise da citação acima:

A preposição *bi* por vezes introduz o objeto de um verbo que denota um ato mental, como uma alternativa sintática para um acusativo, e Avicena regularmente usa o *hakama* (julgar) desta maneira. É improvável, portanto, que *bi* queira dizer “por meio de” como o modo de tradução latino, e poder-se-ia argumentar que isso introduz o conteúdo do julgamento: “Às vezes, nós julgamos os atributos conotacionais com respeito aos objetos percebíveis” – isto é, “nós atribuímos atributos conotacionais a objetos percebíveis”. Isso introduziria um elemento subjetivo na teoria.⁵³

A crítica de Hasse fundamenta sua escolha de traduzir *ma'na* como “atributo conotacional”. Ele compreende de maneira radical o estatuto de tal noção, sustentando-a como ontologicamente distinta da alma que a percebe, e, como tal, existente objetivamente nas coisas da natureza. *Ma'na*,

⁵⁰ *De anima* IV.1, p. 117: “*Nous portons parfois un jugement sur les choses sensibles par des idées.*”

⁵¹ No *De anima*, Avicena não dá uma distinção precisa entre a percepção e julgamento da estimativa. Todavia, a afinidade que se observa entre estes dois conceitos se traduz no modo como estes se apresentam intercambiavelmente no texto, em particular no livro IV. Com efeito, parece que percepção e julgamento possuem o mesmo significado quando aplicados, no sentido de que a estimativa não poderia perceber uma intenção sem julgá-la, nem o inverso: com efeito, perceber é o mesmo que julgar isto que é percebido como existente na coisa. Hall assim expressa a relação entre os dois termos: “Perceber e julgar não são duas coisas separadas aqui.” (HALL, R. E. “The *Wahm* in Ibn Sina’s Psychology”. In: PACHECO, M. C., MEIRINHOS, J. F. (Eds.) *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, vol. 1. Turnhout: Brepols Publishers, 2006, p. 536).

⁵² Nota-se, com isso, a 4ª def. VERBEKE, G. “Introduction Doctrinale”. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. Édition critique par S. Van Riet. Louvain - Leiden, 1968, p. 51: “Assim, a ovelha, vendo chegar o lobo, estima que é necessário tomar a fuga e, quando ela se encontra diante de um cordeiro, crê que é preciso ter piedade. É interessante notar que a estimativa não chega a isto que é percebido pelo sentido próprio: isto que é percebido no exemplo dado é um lobo ou uma ovelha. Os ‘julgamentos’ que um é para fugir e o outro, a ter piedade ultrapassam os dados da percepção. Ao nível da estimativa, como àquele da cogitativa, há um tipo de composição e divisão: no exemplo dado, associa-se ‘lobo’ e ‘a fugir’, ‘cordeiro’ e ‘a ter piedade’; encontra-se cada vez diante de uma espécie de julgamento incoativo.”

⁵³ HASSE, D. N. *Avicenna’s De anima in the Latin West*. Turin: Nino Aragno Editore, 2000a, p. 132-133.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

assim, segundo Hasse, é um atributo independente e próprio do objeto, que, portanto, pertence a este do mesmo modo que uma determinada figura, dimensão, cor pertencem, e que possui uma conotação para o perceptor. No caso, *ma'na* torna-se o fim mesmo do julgamento estimativo, e não o meio através do qual a faculdade estimativa julga. Nesta formulação, o medo que a ovelha sente para com o lobo é resultado do julgamento estimativo com relação à forma sensível do lobo e à *ma'na* “negativa” apreendida. A preocupação, com isso, está em conservar a noção livre da influência subjetiva por parte da alma que a percebe⁵⁴.

Essa compreensão acerca da intenção e de como o julgamento estimativo ocorre a partir dela não se encontra isenta de dificuldades. É de se notar no *De anima* que Avicena dirige sua atenção para os modos como a faculdade estimativa pode julgar de tal maneira, que o conceito de intenção parece não se sustentar inalterável, isto ao menos quanto à imaterialidade que diz de sua essência, conforme as definições apresentadas na seção II.1. Como já exposto, a estimativa comanda a faculdade imaginativa, tendo, com isso, acesso às formas sensíveis da imaginação e à capacidade de combinar e separar tais formas entre si e com as intenções da memória. A estimativa da ovelha julga o lobo como nocivo ao associar uma intenção (“a hostilidade”) com uma forma sensível (“o lobo”), ou seja, em outras palavras, ao perceber a hostilidade no lobo. No entanto, Avicena cita outro tipo de julgamento que a faculdade estimativa é capaz de realizar, a saber, o que associa uma forma sensível com outra da imaginação.

Às vezes, possuímos um julgamento sobre as coisas sensíveis por meio de intenções que não percebemos pelos sentidos, seja porque em sua essência elas não são de modo algum sensíveis, seja porque elas são sensíveis, mas nós não as sentimos no momento do julgamento. [...] Quanto a essas que são sensíveis, com efeito, ao vermos, por exemplo, uma coisa que é amarela, possuímos o julgamento de que ela é mel e doce. De fato, o sentido não faz chegar isto à estimativa no momento (do julgamento), - ainda que pertença ao gênero do sensível -, enquanto que o julgamento em si não é de modo algum sensível. Mesmo que suas partes pertençam ao gênero do sensível, o sentido não percebe; em sua disposição, é apenas um julgamento pelo qual nós julgamos.⁵⁵

O julgamento estimativo, pois, possui um outro modo de proceder que não se atem às intenções não sensíveis conservadas na memória. No exemplo em questão, ao se deparar com uma coisa cuja cor é amarela, ou seja, uma forma sensível que representa a cor amarela captada pela faculdade da visão, a estimativa “vê” nesta forma a doçura, julgando-a, nessa medida, doce, que é uma forma sensível própria da percepção da faculdade gustativa⁵⁶. Com isso, o processo para o

⁵⁴ Não distinguimos aqui se a faculdade estimativa julga “a partir da” ou “a” intenção mesma. No limite, não há distinção entre ambas no ponto de vista prático, que considera apenas o fato que a estimativa julga. O que nos interessa são as implicações teóricas que Hasse extrai na interpretação de *bi* quanto à inclusão ou não de elementos subjetivos da alma que julga na intenção, o que levanta a discussão acerca do estatuto da intenção mesma no julgamento.

⁵⁵ *De anima* IV.1, p. 117.

⁵⁶ O entendimento do referido julgamento se torna compreensível a partir da distinção que Avicena opera em *De anima* III.8 entre sensível próprio, sensível comum e sensível por acidente. O sensível próprio consiste nisto que

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

estabelecimento deste julgamento consiste na assimilação ou combinação de duas formas sensíveis, uma existente em ato, isto é, sentida em ato pelos sentidos externos e, como tal, percebida pelo sentido comum, e outra armazenada na imaginação, sendo, assim, resultado de percepção sensível passada, isto é, de experiência. Pode-se observar que a atuação da estimativa nesta situação supõe a ocorrência de ao menos um evento anterior no qual ambas as formas sensíveis foram apreendidas em conjunto pelo sentido comum.

O “mel” se caracteriza por possuir um conjunto de propriedades que podem ser percebidas diferentemente pelas faculdades perceptivas externas da alma conforme a ação própria que cada faculdade possui. A faculdade da visão percebe a sua cor amarela, enquanto que a gustativa sente o sabor doce. Tanto as formas “amarelo” e “doce”, quanto a combinação entre ambas, resultados do modo como são apreendidas no “mel”, podem ser percebidas pela faculdade imaginativa sob comando da estimativa, e isso uma vez que as formas estejam contidas na imaginação. É em seu acesso às formas sensíveis por meio da imaginativa que a faculdade estimativa executa o julgamento em questão. Dessa maneira, na ocorrência em que a alma percebe em ato o “amarelo” de algo, estando esta isolada de outras qualidades, a estimativa a julga como sendo “doce”, e, portanto, “mel”. A partir de uma forma sensível dada em ato, outra forma advem por acidente da imaginação, isto é, que não é percebida em ato, sendo tal ligação fruto da ação judicativa da faculdade estimativa. A esta forma que advem por acidente da imaginação, Avicena designa por “intenção sensível”.

um sentido externo percebe e que outro não pode perceber. Por exemplo, à faculdade visual compete perceber propriamente a cor [def. de faculdade] enquanto à gustativa o sabor, não sendo possível à visão perceber um determinado sabor, ou o paladar uma determinada cor. Quanto ao sensível comum, escreve: “Falamos, pois, inicialmente dos objetos sensíveis comuns, dizendo que nossos sentidos sentem às vezes, enquanto que eles sentem, outras coisas que não seriam sentidas se elas fossem únicas. E estas coisas são as dimensões, as posições, os números, os movimentos, os repousos, as figuras, a proximidade, o distanciamento, a contiguidade, e outra que esta, que aqui é intrínseca.” (*De anima* III.8, p. 112). Tais sensíveis são designados “comuns” uma vez que estes podem ser percebidos por mais de um sentido externo, não dizendo, desse modo, propriamente a nenhum deles. Avicena descreve como isto ocorre: “[Quanto aos sensíveis comuns], de certo, ainda que eles não sejam sentidos em estado separado, sua descrição e sua forma acompanham necessariamente a forma disto que é sentido e disto que é percebido [i.e., o sensível próprio], a cor, o calor ou frio [sensíveis próprios do tato], de sorte que, por exemplo, a descrição das semelhanças da figura, do número e outra na imaginação seria também impossível sem elas.” (*De anima* III.8, p. 112). Nessa medida, os sensíveis comuns são percebidos pelos sentidos externos por intermédio dos que estes propriamente apreendem. Apesar de Avicena não fazer menção, podemos associar esta percepção não própria dos sensíveis comuns ao [adendo (i)], esta se dando por consideração segunda. Por fim, o sensível por acidente é posto da seguinte maneira: “[...] é isto que não é sentido verdadeiramente, mas está unido a isto que é sentido verdadeiramente, como nossa visão do pai de ‘Amr e do pai de Halid. Pois o sentido é a figura e a cor; todavia parece acidentalmente que isto está unido a uma coisa relativa. Dizemos, pois: nós sentimos isto que é relativo, mas não o sentimos de modo algum (em si) e, em nossas almas, não há uma forma ou uma intenção particular tirada do sensível, nem uma descrição do pai de Halid enquanto ‘o pai de Halid’ seria esta intenção particular ou esta forma adquirida pelos sentidos de uma certa maneira.” (*De anima* III.8, p. 112) O outro tipo de julgamento que discutimos faz alusão a esta “sensação por acidente” em que aquilo que é percebido não é dado de modo próprio aos sentidos externos. No presente caso, a faculdade visual percebe o doce (sensível próprio do paladar) disto que se apresenta como amarelo, sendo o “doce” aqui, portanto, um sensível por acidente. Ver BLACK, D. “Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions”. *Dialogue* 32 (1993), pp 226-229. Para comentário a esta distinção e as correspondências com *Perí Psychés* de Aristóteles, ver o cap. V de DI MARTINO, C. *La doctrine des sens internes d’Avicenne à Thomas d’Aquin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

A distinção que Avicena estabelece entre “intenção não sensível” e “intenção sensível”, como observado na passagem supracitada, não é senão que por exemplificação do modo como estas noções são aplicadas através da ação judicativa. Em todo caso, afirma o filósofo, o julgamento realizado pela estimativa permanece não sensível, independente da intenção pela qual julga. A compreensão do uso de “não sensível” e “sensível” para se referir às intenções e ao julgamento nos oferece elementos para se entender como o julgamento estimativo ocorre. Para tanto, é necessário explicitar o que subsiste da noção de *ma'na* uma vez que a entendamos sem as designações “não sensível” e “sensível”. Por via de comparação, pode-se observar, tomando por base as definições no *De anima* apresentadas na seção anterior, que a intenção sensível, isto é, no caso citado, a doçura, é uma forma que a alma percebe sem que os sentidos externos a percebam [1ª def.]. É importante notar que o “sensível” da intenção não caracteriza esta como apreendida em ato pelos sentidos externos. A doçura é uma forma sensível armazenada na imaginação em associação com o amarelo, de modo que, uma vez advinda uma, a estimativa julga a outra como existente. Julgar como existente se refere a reconhecer que esta se encontra nas coisas sensíveis particulares, ou seja, que ocorre por acidente na matéria [2ª e 3ª def., adjunções]. A partir disso, pode-se concluir que aquilo que diferencia a intenção não sensível da sensível está na essência de cada uma [2ª e 3ª def.].

O “não sensível” da intenção, no caso da hostilidade, não reside no fato desta não se apreendida pelos sentidos externos, mas só pela estimativa. Se fosse deste modo, resultaria contraditório Avicena se referir a uma intenção “sensível”, uma vez que aquilo que é doce só pode ser percebido primeiramente por uma faculdade externa perceptiva. A doçura, percebida por acidente no julgamento estimativo, não é apreendida pelos sentidos externos no momento em que a alma vê o amarelo. Por conseguinte, o que Avicena quer dizer por intenção cuja essência é sensível, atribuindo esta designação a uma forma sensível, é que ela possui um conteúdo que é objeto da ação própria de uma faculdade que lida com coisas sensíveis, materiais, isto é, uma faculdade externa. O que garante, portanto, sua designação enquanto *ma'na* é o fato de não ser percebida *em ato* pelos sentidos externos e de ocorrer por acidente na matéria. Essas duas características da noção estão expressas no julgamento realizado pela estimativa. O ato judicativo relaciona uma noção que não existe em ato nos sentidos externos, a *ma'na*, seja ela não sensível ou sensível, com a forma sensível percebida em ato. Somente na realização do ato judicativo pela estimativa, do ato que se relaciona à forma sensível e material, é que a intenção torna-se percebida.

Da mesma maneira que a estimativa “vê” a doçura na cor amarela, ela poderia “saborear” a cor amarela caso tivesse acesso, por meio da faculdade gustativa, apenas ao sabor doce da coisa que se apresenta, o mel, o que significaria, em outras palavras, que ela julgaria a cor amarela no sabor doce que é sentido. Neste segundo caso, a cor amarela seria a intenção sensível, pois seguiria os mesmos critérios entendidos por Avicena para se apontar algo como *ma'na*. Nessa medida, a noção de *ma'na*, quando compreendida enquanto forma sensível que advem por acidente da imaginação por meio do

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

ato judicativo da estimativa, é uma designação circunstancial, e assim, não fixa, que depende, no limite, de que forma sensível a faculdade estimativa julga por acidente⁵⁷. O julgamento, em toda circunstância não sensível, é, portanto, o que sustenta a atribuição de algo que não é dado em ato por via das faculdades externas a algo que é.

Considerações finais

É especificamente por meio do exemplo que Avicena introduz de *ma'na* sensível que se torna problemática a defesa de que não há qualquer elemento subjetivo, e, portanto, circunstancial, no âmbito de uma mesma alma que julga, na teoria das intenções de Avicena, como sustenta Hasse. Esta questão pode ser melhor compreendida quando entendemos as correspondências que a estimativa, por meio de suas ações primárias, a saber, a percepção da intenção e o julgamento, desempenha no esquema de classificação das faculdades. Em diversas partes do *De anima* (em particular no livro IV), a atuação da estimativa é investigada tendo por base a complexa relação que possui com as demais faculdades da alma animal. Tal complexidade parece por vezes obscurecer o estatuto da estimativa, na medida em que Avicena não demarca com precisão as ações primárias que inicialmente imputa a cada faculdade⁵⁸.

Para citar apenas um exemplo, podemos notar a associação que Avicena faz entre a estimativa e os instintos naturais, em afirmando que essa faculdade, não por si mesma, mas “por estes instintos se informa das intenções misturadas às coisas sensíveis, que concernem a isto que é nocivo ou é útil”⁵⁹, e que, por isso, “toda ovelha se guarda do lobo, ainda que ela jamais o tenha visto, e ainda que, de sua parte, nenhuma calamidade a tenha atingida”⁶⁰. Com efeito, a inclusão de instintos naturais inatos para explicar o comportamento animal parece prescindir da necessidade de uma faculdade perceptiva para tal, ou, se não, ao menos torna obscuros os limites entre tais instintos (em conjunto com a faculdade apetitiva, ou do desejo) e a estimativa. Neste caso, noções como “hostilidade” adviriam da alma animal a despeito de qualquer experiência prévia, dependendo apenas de cada animal, conforme a determinação natural de sua espécie, reconhecer nocividade ou utilidade no que se apresenta pelos sentidos externos, e se mover através da apetitiva. Que a imprecisa delimitação das atividades problematiza o estatuto da estimativa, e de outras faculdades, torna-se claro na medida em que isto violaria o critério de diferenciação das faculdades, havendo, pois, faculdades executando ações primárias de outras faculdades.

⁵⁷ A questão, como se observa mais uma vez, é que nem a hostilidade, nem a doçura, no momento do julgamento, são apreendidos *em ato* pelos sentidos externos, no primeiro caso, sem haver experiência prévia de prazer e dor, no segundo, a partir de formas sensíveis anteriormente percebidas em associação e armazenadas.

⁵⁸ BLACK, D. “Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions”. *Dialogue* 32 (1993), pp. 219-228.

⁵⁹ *De anima* IV.3, p. 130.

⁶⁰ *De anima* IV.3, p. 130.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

O motivo pelo qual o estatuto da estimativa não está precisamente determinado recai ainda sobre o mesmo problema em se reconhecer o estatuto do objeto que lhe é propriamente atribuído por Avicena, a intenção. Novamente, a investigação acerca da objetividade ou subjetividade da noção de intenção parece ser um dos pontos determinantes para buscar esclarecer seu estatuto. Caso a intenção possua uma existência real na natureza que independa da alma animal que a perceba, torna-se razoável sustentar a existência de uma faculdade distinta própria para apreendê-la, que seja distinguida, portanto, do sentido comum, conforme as 1ª, 2ª e 3ª def. da noção. Nesta situação, do mesmo modo, a apetitiva, comandada pelos instintos naturais, não poderia ser responsável pela apreensão da intenção, uma vez que tal faculdade não é, por definição, perceptiva.

Por outro lado, no caso de haver elementos subjetivos na percepção da intenção, isto é, que a alma animal, de alguma maneira, elaboraria esta noção conforme critérios preestabelecidos, os instintos naturais, a defesa da estimativa pode ser abalada, visto que as atuações de outras faculdades bastariam teoricamente para dar conta do comportamento animal. O prazer e a dor, guiados pelos instintos, tornar-se-iam reguladores da alma animal, e não haveria, nessa medida, necessidade da inclusão de conceitos outros similares, como utilidade e nocividade, sob pena de inflacionar a classificação das faculdades. Insistir de modo contrário seria, no limite, contrariar o critério de diferenciação das faculdades, na medida em que se atribuiria a uma outra faculdade uma atividade similar, ou seja, não inteiramente distinta e primária, à que, conforme o exemplo que citamos, a faculdade apetitiva com os instintos naturais inatos, distintamente realizaria. Além disso, a descrição de Avicena do que designa por “intenção sensível” parece corroborar para esta visão, tendo em vista que a estimativa perceberia um outro tipo de *ma'na* que dependeria inteiramente das circunstâncias em que ela seria percebida.

Referências bibliográficas

AVICENA. *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre ash-Shifa'*, éditée et traduite en français par Ján Bakos. Prague: Editions de l'Académie Tchèque des Sciences, 1956.

BLACK, D. L. “Intentionality in Medieval Arabic Philosophy”. *Quaestio* 10 (2010), 65-81.

_____. “Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power”. In the proceedings of the conference on Philosophical Psychology in Arabic and Latin Aristotelism. Universidad Panamericana, Mexico City. Leiden: E. J. Brill, 2008. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/Aviccogitart.pdf>. Data de acesso: 22/04/2013.

_____. “Psychology: Soul and Intellect”. In: ADAMSON, P. and TAYLOR, R. (Eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 308-326.

_____. “Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions”. *Dialogue* 32 (1993), 219-258.

DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.194-215
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

- DE SMET, D. “La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes”. *Studia Islamica* 93 (2001), 77-89.
- DI MARTINO, C. *La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008.
- GUTAS, D. “Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna’s Epistemology”. In: WISNOVSKY (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Wiener, 2000, 1-38.
- HALL, R. E. “The *Wahm* in Ibn Sina’s Psychology”. In: PACHECO, M. C., MEIRINHOS, J. F. (Eds.) *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, vol. 1. Turnhout: Brepols Publishers, 2006, 533-549.
- _____. “Intellect, Soul and Body in Ibn Sina: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories”. In: MCGINNIS, J., REISMAN, D. (Eds.) *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden, Boston: Brill, 2004, 62-86.
- HASSE, D. N. *Avicenna’s De anima in the Latin West*. Turin: Nino Aragno Editore, 2000a.
- _____. “Avicenna on Abstraction”. In: WISNOVSKI (Ed.). *Aspects of Avicenna*, Princeton: Markus Wiener, 2000b, 39-72.
- MICHOT, J. R. *La destine de l'homme selon Avicenne*, Louvain: Peeters, 1986.
- SEBTI, M. “Le statut ontologique de l’image dans la doctrine avicennienne de la perception”. *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), 109-140.
- _____. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: PUF, 2000.
- VERBEKE, G. “Introduction Doctrinale”. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. Édition critique par S. Van Riet. Louvain - Leiden, 1972.
- _____. “Introduction Doctrinale”. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. Édition critique par S. Van Riet. Louvain - Leiden, 1968.
- WOLFSON, H.A. “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts”. *Studies in the History of Philosophy and Religion*. London: Harvard University Press (1935), 250-314.