



Avicena e suas fontes: o *De anima* II.1 412a19-30

Avicenna and His Sources: De anima II.1 412a19-30

Meline Costa Sousa

Universidade Federal de Lavras (UFLA), Lavras, Minas Gerais / Brasil

meline.sousa@dch.ufla.br

<https://orcid.org/0000-0001-9820-4738>

Resumo: Este texto é parte de um estudo maior dedicado à recepção e transformação do *De anima* de Aristóteles no medievo árabe. Seguindo a metodologia adotada por Ivry (2001), realizou-se, em outra ocasião,¹ um estudo de caso do *De anima* III.5 430a10-25 a partir da tradução anônima editada por Badawi, da paráfrase anônima editada por Arnzen e do *Livro sobre a alma* de Avicena. Nesta ocasião, o estudo de caso proposto tem em vista traçar uma parte da genealogia das três definições de alma apresentadas no *Livro sobre a alma* I.1, a partir das duas versões árabes do *De anima* II.1 412a19-30. O propósito da análise do léxico encontrado nessas versões é investigar se há indícios para assumir a influência desses textos na elaboração do *Livro sobre a alma* I.1.

Palavras-chave: De anima; recepção; Avicena.

Abstract: This text is part of a broader study devoted to the reception and transformation of Aristotle's *De anima* in the Arabic medieval world. Previously, following Ivry's methodology (2001), a study of the *De anima* III.5 430a10-25 was made based on the anonymous translation edited by Badawi, the anonymous paraphrase edited by Arnzen, and Avicenna's *On the Soul*. Thus, the aim of this case study is to identify the genealogy of the three definitions of soul found in *On the Soul* I.1 from both Arabic versions of the *De anima* II.1 412a19-30. The purpose of the analysis of the lexicon found in these versions is to investigate if there are indications of their influences on Avicenna's *On the Soul* I.1.

Keywords: De anima; Reception; Avicenna.

¹ Cf. Sousa (2018, p. 15-22).

Tendo em vista o longo debate² acerca da autoria das diferentes versões do *De anima* disponíveis em língua árabe, é sabido que houve entre os séculos IX d.C/III aH e XI d.C/V aH, pelo menos, duas traduções e duas paráfrases do tratado. Uma das paráfrases consiste na tradução árabe do texto de Temístio. A outra, que será objeto de investigação aqui, consiste em uma paráfrase elaborada, segundo Guerrero (1992, p. 97), anteriormente ao período de traduções de Ishāq Ibn Ḥunayn.³ Deixando de lado as dificuldades com respeito à sua autoria e data de elaboração, Arnzen (1998, p. 361-362) sugere tratar-se de uma obra elaborada entre 820 e 850 “a partir de uma paráfrase alexandrina ou bizantina”.

Dentre as traduções, há apenas uma versão que se encontra disponível em sua totalidade. Embora a sua autoria seja algo controverso,⁴ ela foi atribuída por Badawi (1954, p. 1-3), o editor do texto, a Ishāq Ibn Ḥunayn. Outro ponto debatido pelos estudiosos⁵ diz respeito à utilização, por parte de alguns filósofos árabes (Avicena e Averróis), desta tradução durante a elaboração das suas obras dedicadas ao estudo da alma. Ivry (2001, p. 72) assume que a tradução utilizada por Avicena seria a tradução editada por Badawi e, erroneamente, atribuída a Ishāq Ibn Ḥunayn.

[...] como foi mencionado, Averróis usa “Pseudo-Ishāq” no *Grande Comentário* muitas vezes, referindo-se à tradução como “mais clara”. Avicena também utiliza esta outra tradução, como nós vimos. De modo interessante, o *Médio Comentário* não recorre a esta segunda tradução como tal recurso, valendo-se mais de Temístio e da apresentação mesma do *Grande Comentário*. (IVRY, 2001, p. 72)

² Para uma reconstrução do debate, ver Ivry (2001), Montada (2007), Elamrani-Jamal (2003), Sousa (2018).

³ O tradutor Ishāq Ibn Ḥunayn, filho do também tradutor Ḥunayn Ibn Ishāq, viveu em Bagdá entre os séculos IX e X d.C. Sobre o movimento de tradução em Bagdá, cf. Gutas (1998, p. 136-40). A transliteração dos termos em árabe acompanha o padrão do Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

⁴ Taylor (2009, p. lxxv-lxxix) reconhece que a versão alternativa citada por Averróis, pelo menos nove vezes ao longo do comentário, foi extraída da versão anônima editada por Badawi e não da tradução de Ibn Zur’a.

⁵ Cf. Ivry (2001, p. 59-77); Gutas (2004, p. 79); Montada (2007, p. 129-135); Taylor (2009, p. lxxvi-lxxix).

A partir de uma análise comparativa entre os fragmentos da tradução de Ishāq Ibn Ḥunayn e a tradução do *De anima* editada por Badawi, Ivry (2001, p. 60) considera ser possível perceber a diferença quanto ao estilo e ao vocabulário adotados pelos tradutores; o que indicaria tratar-se de dois autores diferentes: “[...] aqui, o estilo e o léxico do Pseudo-Ishāq [o Anônimo] se apresentam, claramente, como diferentes do verdadeiro Ishāq e os *Médio* e *Grande* comentários claramente revelam uma mesma fonte, da qual Avicena é igualmente devedor” (IVRY, 2001, p. 69). Deste modo, a tradução do *De anima* editada por Badawi não teria sido elaborada por Ishāq Ibn Ḥunayn, mas por outro tradutor, ao qual Ivry (2001, p. 69) refere-se como Pseudo-Ishāq (o Anônimo).

Outro ponto sugerido pela passagem acima diz respeito ao fato de tanto Avicena quanto Averróis fazerem uso desta tradução anônima. Tal como Averróis no *Grande comentário ao De anima* (430a2-5; AVERROES, 2009, tradução de Taylor, p. 347, n. 167), Avicena, nas *Notas ao De anima* (*Al-Ta‘liqat*, ed. BADAWI, 1947, p. 109, n. 1),⁶ também afirma ter utilizado outra tradução do tratado aristotélico. O problema relativo a essas duas referências deve-se a nenhum dos filósofos mencionar a autoria da segunda versão utilizada por cada um deles.

Um dos modos de investigar esta questão é através da análise comparativa entre a terminologia técnica utilizada por Avicena e aquela encontrada na tradução anônima do *De anima*. Assim, a fim de analisar uma passagem que não foi considerada por Ivry (2001, p. 59-77), far-se-á um estudo comparativo entre a tradução anônima do *De anima* II.1 412a19-30, a paráfrase árabe anônima e as formulações das definições de alma encontradas no *Livro sobre a alma* I.1 de Avicena. Tendo isto em vista, o presente estudo foi dividido em três partes. As duas primeiras partes são dedicadas à apresentação e reconstrução argumentativa, ainda que breve, da passagem do *De anima* II.1 412a19-30 a partir da tradução editada por Badawi (1954) e da paráfrase editada por Arnzen (1998). Na terceira parte, analisar-se-á o modo pelo qual Avicena, no *Livro sobre a alma* I.1, reformula e abandona as definições aristotélicas de alma presentes no *De anima* II.1 412a19-30. Uma vez realizado este

⁶ Sobre as *Notas*, cf. Gutas (2004, p. 77-88).

percurso, será possível avaliar as diferenças entre esses textos quanto ao conteúdo e léxico.

1 A tradução árabe anônima do *De anima* II.1 412a19-30⁷

Embora a investigação acerca da definição⁸ de alma se estenda do *De anima* I.1 ao II.2, as primeiras formulações aparecem em II.1 a partir da noção de substância. Partindo do princípio⁹ segundo o qual a definição é própria da substância, ao propor a busca pela definição de alma, o texto reconhece ser a alma, uma substância. Este pressuposto, a dizer que a alma é uma substância, é investigado logo no início do tratado:¹⁰

Quanto a [todos] os tipos de alma, primeiramente, é necessário que nós conheçamos a qual gênero ela pertence e o que é o seu gênero: substância, qualidade, quantidade ou outro tipo de [categoria] [...] (*De anima* I.1 402a23-25; trad. Anônimo, ed. Badawi, 1954, p. 4)¹¹

Como explicitado acima, o primeiro passo da investigação diz respeito ao reconhecimento do gênero (*ǧins*) ao qual pertence a alma.

⁷ Cabe aqui uma advertência metodológica. A análise da tradução do *De anima* não se valerá de alguns textos importantes sobre o tema dado que os estudos contemporâneos se fundamentam na versão grega do tratado. Contudo, ao longo da análise que proponho, alguns estudos foram utilizados apenas em vista de esclarecer aspectos conceituais que também são válidos para os termos em árabe.

⁸ Sobre o que é a definição e seus elementos constituintes, ver Angioni (2003, p. 251-252), Deslauriers (2007, p. 43-79); Hankinson (2019, p. 494-498).

⁹ Cf. *Metafísica* V. 8 1017b21-22. Sobre a noção de substância, ver Wedin (2000, p. 166-172; 230-247), Witt (1989, p. 47-58), Angioni (2010, p. 75-106); Dahl (2019, p. 99-122).

¹⁰ “Πρῶτον δ’ ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστι, λέγω δὲ πότερον τὸδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καὶ τις ἄλλη τῶν διαιρεθειῶν κατηγοριῶν”. *De anima* I.1 402a23-25; ed. Ross, 1956, p. 2. Sobre o projeto científico do *De anima* em torno da noção de alma, ver Hankinson (2019, p. 469-515); Charlton (1980, p. 170-86).

¹¹ أولی ما یلزمنا من قسمة النفس أن نعلم فی أي الاجناس هی، وما جنسها: أجوهر أو کیفیة أم كمية أم ضرب آخر من ضروب لنعوته التي قد جزئت

Aqui, os exemplos de gênero coincidem com a distinção categorial, a dizer, substância, quantidade, qualidade, etc. Deste modo, é importante determinar, logo no início da investigação, qual seria o “tipo ontológico” (MENN, 2002, p. 83) da alma, ou seja, se ela seria uma substância ou uma propriedade da substância. Para chegar às duas primeiras formulações da definição (alma é forma e alma é perfeição), Aristóteles (*De anima* II.1 412a6 ss.; trad. Anônimo, ed. Badawi, 1954, p. 29) inicia o raciocínio com a exposição dos três sentidos do termo substância (*ḡawwhar*): matéria (*hayūlā*), forma (*ṣūra*) e composto (*maḡmū‘a*) ou corpo (*ḡism*).¹² A matéria é dita substância, embora não seja algo determinado em si mesmo. A forma é substância em vista daquilo que determina a matéria. Por fim, o composto de matéria e forma, o qual contém o que está em potência para ser determinado e aquilo que determina em ato, também é substância.

Além destes três sentidos, acrescenta-se (*De anima* II.1 412a11-12; trad. Anônimo, ed. Badawi, 1954, p. 29) uma subdivisão à terceira classificação (aos compostos). Dentre os compostos hilemórficos, o termo substância é atribuído em sentido mais próprio¹³ aos corpos naturais (*ḡism tabī‘ī*), os quais são princípios para todos os outros. Contudo, não se trata de qualquer tipo de corpo natural como, por exemplo, uma pedra, mas de corpos que possuem a vida em potência. Como sugere Frede (1995 [1992], p. 99), nem todos os corpos naturais são capazes de realizar determinadas atividades que caracterizam a vida: “é devido ao tipo específico de forma ou alma que [o corpo animado] possui que ele é capaz de realizar todas estas coisas [respirar, nutrir-se, esfriar-se, pensar, etc.]” (FREDE, 1995, p. 99). Assim, todo corpo natural dotado de vida é uma substância no sentido de um composto hilemórfico animado ou vivo.¹⁴ Aplicando-se a distinção forma-matéria própria dos compostos hilemórficos ao composto vivo, são reconhecidos o corpo (*ḡism*) e a alma (*nafs*) como seus princípios

¹² Os três termos gregos usados para distinguir os sentidos de *οὐσία* (substância) são: *ὑλη* (matéria), *μορφή και εἶδος* (forma e gênero), *τὸ ἐκ τούτων* (composto). Cf. *De anima* II.1 412a19-30, ed. Ross, 1956, p. 25.

¹³ Isso em vista da investigação do filósofo natural.

¹⁴ Segundo Whiting (1995, p. 78), há vários problemas relacionados à análise dos corpos vivos. Um deles diz respeito ao fato de se ser algo vivo ou animado fosse uma propriedade essencial de determinados corpos, eles não poderiam receber nem perder a alma.

constituintes. Dados os princípios dos corpos animados, a dizer, corpo e alma, atribui-se ao corpo a característica de ser a parte material do composto passível de determinação. Ao distinguir o corpo da alma, é assumido ser a alma “algo de um tipo ontológico diferente do corpo, embora a alma não seja independente¹⁵ [dele]” (MENN, 2002, p. 83).

Neste contexto, encontra-se a primeira definição geral¹⁶ de alma:¹⁷

[412a19-30] Assim, a alma é necessariamente uma substância enquanto forma de um corpo natural dotado de vida em potência. A substância é uma perfeição e a perfeição se diz em dois modos: um deles é como o conhecimento pela existência [de algo na mente em ato]. Porque o sono e a vigília existem pela existência da alma, a vigília é equivalente ao pensamento e o sono à posse, mas não à ação. O conhecimento relativo ao que existe [na mente em ato] é um exame daquilo que existe anteriormente [na mente em potência] [...] a alma é perfeição primeira de um corpo natural dotado de vida em potência. (*De anima* II.1 412a19-30; trad. Anônimo, ed. Badawi, 1954, p. 29-30)¹⁸

¹⁵ Tendo em vista a complexidade da discussão sobre a autonomia da alma e os objetivos deste texto, tal análise ficará para outra ocasião.

¹⁶ Sobre as questões em torno do caráter geral das definições encontradas no *De anima* II.1, ver Hankinson (2019, p. 494-498).

¹⁷ “ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἡ δὲ οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δὲ ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δὲ ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη διὸ ἡ ψυχὴ ἐστίν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος” (*De anima* II.1 412a19-30, ed. Ross, 1956, p. 26).

¹⁸ فالنفس بالاضطرار جوهر كصورة جرم طبيعي له حياة بالقوة . والجوهر انطلاشيا . والانطلاشيا على جهتين: أحدهما كعلم بوجود . لأن النوم واليقظة إنما يكونان بوجود النفس، واليقظة معادلة للتفكر، والنوم معادل الملك بغير فعل. والعلم من جهة الكون حرى من أن يكون مقدا [...] النفس انطلاشيا. وهو أول تمام جرم طبيعى ذى حياة بالقوة

Quanto à elucidação do sentido de substância que melhor se aplica à alma neste passo do texto, a alma é definida como substância enquanto forma¹⁹ do corpo: Def. 1) “a alma é necessariamente uma substância enquanto forma de um corpo natural dotado de vida em potência” (*De anima* II.1 412a19-30; trad. Anônimo, ed. Badawi, 1954, p. 29-30). Atribui-se a ela algumas funções primordiais. Enquanto responsável pela determinação de um dado corpo natural, tornando-o um vegetal, um animal ou um homem, a alma é causa formal.²⁰ Ao ser causa ativa da vida de um dado corpo, ela é causa eficiente e, ao determinar as ações próprias da espécie a serem realizadas pelos órgãos do corpo em vista da manutenção da vida, ela é causa final.

A segunda formulação da definição vale-se do termo perfeição/atualidade (*'inṭalāšiyā*)²¹ como um novo modo de descrever a substância e, conseqüentemente, a alma: a substância é perfeição; a alma é substância; logo, a alma é perfeição. A fim de explicitar os dois sentidos de perfeição (primeira e segunda), é apresentada, de modo pouco claro, a analogia entre o conhecimento enquanto possibilidade/conhecimento enquanto atividade e o sono/vigília. O conhecimento existente na mente e que pode ser pensado equivale-se ao sono e o conhecimento que resulta do ato de pensar aquilo que já existe na mente equivale-se à vigília. Embora o tradutor não seja muito claro quanto aos dois sentidos do termo perfeição, ao longo do desenvolvimento da analogia, tem-se um indício

¹⁹ Um dos sentidos do termo substância apresentado por Angioni (2008, p. 14) e que se aplicaria bem a este contexto é “substância de algo ou essência de algo [...] entendida como causa pela qual se determina que algo tem as propriedades relevantes que fazem dele o que ele é”.

²⁰ Segundo Hankinson (2019, p. 490), a alma é causa dos corpos vivos em três sentidos. Por ser aquilo que torna o corpo vivo capaz de se mover, ela é causa eficiente. É a causa formal ao ser a forma do corpo vivo e, por fim, identifica-se com a causa final na medida em que determina as funções a serem realizadas pelo corpo.

²¹ Transliteração do termo grego ἐντελέχεια. Contudo, o tradutor também se vale do termo *tamām* no sentido de perfeição. Hankinson (2019, p. 496), seguindo a sugestões de Ross (ARISTOTLE, 1961, p. 166-167), indica que o termo grego ἐντελέχεια indica uma estrutura completamente atualizadora ou a compleição de algo. No contexto da *Metafísica* IX.3 1047a30-32 e IX.8 1050a21-23, Beere (2009, p. 162) traduz o termo por realização.

de quais seriam esses sentidos. Dada a prioridade da posse do conteúdo a ser pensado, na medida em que o exercício do conhecimento depende de um conteúdo pré-existente na mente que possa ser pensado, a perfeição primeira (*awwal tamām*)²² relaciona-se à posse de algo como condição de possibilidade da ação (conhecer ou dar vida ao corpo). Durante o sono, o indivíduo possui todas as faculdades da alma que lhe permitem, quando acordado, realizar o conjunto das suas ações próprias.

No caso da perfeição segunda, por depender da perfeição primeira, ela apenas se efetiva quando da existência da perfeição primeira. O conhecimento enquanto atividade, para se efetivar, depende da existência na mente de um conteúdo que possa ser pensado; tal como as ações que realizamos durante a vigília decorrem da posse de um princípio anímico que nos permita realiza-las. Ao comparar a vigília ao exercício do conhecimento, o trecho parece sugerir que a perfeição segunda é algo decorrente da posse da alma enquanto realização de uma ação para a qual o indivíduo já está disposto.

Após a elucidação destes dois sentidos do termo perfeição, a definição de alma apresentada no início da passagem é reformulada: Def. 2) “a alma é perfeição primeira de um corpo natural dotado de vida em potência” (*De anima* II.1 412a19-30; trad. Anônimo, ed. Badawi, 1954, p. 29-30); o que significa dizer que a alma aperfeiçoa o corpo com respeito à vida e com respeito às ações, as quais ele está apto a realizar mesmo que não as realize em ato naquele momento. Segundo Menn (2002, p. 105-106),

[...] assim, a perfeição primeira de um corpo natural dotado de vida em potência, dito de um embrião ou de um fruto, é aquilo que completa o embrião ou o fruto de modo a torna-lo um animal ou um vegetal vivo, *i.e.*, torna-los capazes de levar a cabo as diferentes atividades vitais.

²² Segundo Hankinson (2019, p. 497), a perfeição primeira é “aquilo que torna o corpo apto a realizar esses fins sem estar na condição de realizá-las em ato sempre. Estar vivo é possuir certas capacidades, mas não (necessariamente) estar exercitando-as sempre”.

Deste modo, encontram-se, na passagem da tradução anônima do *De anima* II.1 412a19-30 (trad. Anônimo, ed. Badawi, 1954, p. 29-30), as seguintes formulações da definição de alma: Def. 1) “A alma é necessariamente substância enquanto forma de um corpo natural dotado de vida em potência”; Def. 2) “A alma é perfeição primeira de um corpo natural dotado de vida em potência”. As duas formulações fundamentam-se na relação mantida entre a alma e o corpo:²³ a alma é forma de um corpo natural e é perfeição primeira de um corpo natural. Em nenhum dos casos, a compreensão da “natureza e substância (*tibā ‘iha wa-ġawhariha*)” (*De anima* I.1 402a6; trad. Anônimo, ed. Badawi, 1954, p. 3) da alma parte do que ela é em si mesma (menos cognoscível para nós), mas do corpo e de suas características (mais cognoscível para nós)²⁴. A partir do conhecimento sensível acerca das propriedades acidentais dos entes vivos ou do fenômeno, deduz-se ser a alma forma ou perfeição do corpo entendido como a “matéria funcional” (WEHRLER, 1994, p. 300).

2 A paráfrase árabe do *De anima*

Diferentemente da tradução anônima analisada anteriormente, que se mantém próxima da estrutura conhecida do *De anima*, a paráfrase árabe não apresenta a mesma divisão em capítulos, embora mantenha uma ordenação do conteúdo que se assemelha à tradução. Assim, no contexto da discussão sobre a alma e sua diferença em relação ao corpo, o autor da paráfrase afirma:

[...] Tudo que é animado possui vida e a vida existe pela alma. A alma é aquilo que diferencia as coisas animadas das que não são animadas. Assim, a alma é forma dos corpos animados sendo o corpo como que a matéria para ela. A alma, no corpo animado, é substância enquanto forma, não enquanto

²³ Sobre os problemas envolvidos nesta relação alma-corpo, ver Whiting (1995, p. 78-95).

²⁴ Segundo Menn (2002, p. 106-107), ao “definir as almas em relação com os corpos dotados de vida, Aristóteles estaria tentando explicar o menos cognoscível para nós, a alma, através do mais cognoscível para nós, as coisas animadas ou os corpos dotados de vida”.

matéria. Quando [Aristóteles] informou que a alma é substância enquanto forma, ele definiu a alma por meio de uma definição geral. No entanto, ele substituiu o termo forma pelo termo perfeição, pois perfeição designa apenas as substâncias, mas a forma também designa os acidentes como, por exemplo, as figuras e as configurações.²⁵ Por isto descreveu a alma como perfeição depois de descrevê-la com o termo forma, a fim de que não pensássemos que a alma é um acidente. Portanto, definiu a alma dizendo: a alma é perfeição de um corpo natural dotado de vida em potência. (*De anima*, ed. Arnzen, 1998, p. 214)²⁶

A passagem se inicia com a associação entre as noções de alma e vida. O primeiro ponto diz respeito a todos os existentes animados serem dotados de vida, a qual decorreria da posse da alma. Ser animado ou dotado de alma é o critério que distingue os existentes vivos de todos os outros. Neste sentido, a alma é definida como o princípio anímico dos existentes vivos: Def. 1) “a alma é aquilo que diferencia as coisas animadas das que não são” (*De anima*, ed. Arnzen, 1998, p. 214).

Na sequência, o autor da paráfrase reformula a primeira definição: Def. 2) “a alma é forma dos corpos animados sendo o corpo como que a matéria para ela” (*De anima*, ed. Arnzen, 1998, p. 214). Contudo, tomar a alma como forma e o corpo como matéria parece ser apenas um ponto de partida assumido para compreender os corpos animados a partir dos elementos constituintes do composto hilemórfico. A própria estrutura argumentativa da passagem conduz a esta conclusão: inicia-se com uma primeira proposta de compreensão da alma (alma é forma) para, ao longo do raciocínio, apresentar a formulação final (alma é perfeição). Esse

²⁵ Seguindo a tradução de Arnzen. Sobre o termo *hilya*, ver Arnzen (1998, p. 214, n. 38).

²⁶ الحياة لكل متنفس، والحياة تكون بالنفس، والنفس هي التي تميز بين الأشياء المتنفسة وغيرها. فالنفس إذا صورة للأجسام المتنفسة والجسم كالهيوولي لها. فالنفس في الجسم المتنفس جوهر كالصورة وليست فيه كالهيوولي. ولما أثير أن النفس جوهر كالصورة حد النفس بحد عام، إلا أنه نقل اسم الصورة إلى اسم الثمان، لأن الثمان يسمى الأشياء الجوهرية فقط والصورة إنما تسمى الأشياء العرضية أيضاً مثل الأشكال والحلي. فلذلك وصف النفس بالتمام وترك أن يصفها بالصورة، لئلا نطن ظان أن النفس عرض. فحد النفس فقال: النفس تمام لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة.

movimento intermediário entre a primeira “definição geral (*ḥadd ‘āmm*)” (*De anima*, ed. Arnzen, 1998, p. 214) e a última formulação da definição se realiza através da associação entre os termos forma (*ṣūra*) e substância (*ḡawhar*): Def. 3) “a alma é substância enquanto forma, não enquanto matéria” (*De anima*, ed. Arnzen, 1998, p. 214). Assim, definir a alma como forma indica tratar-se de uma substância, não de um acidente.

[...] podemos reconhecer, nos textos aristotélicos, dois usos da palavra “*ousia*”: (a) um no qual “*ousia*” designa, por oposição aos concomitantes [acidentes], certo tipo de entidade capaz de subsistir separadamente por si mesma; nesse uso, temos sentenças como “Sócrates é uma *ousia*”, “plantas são *ousiai*”; (b) mas há outro uso, no qual “*ousia*” designa a natureza essencial pela qual algo é precisamente o que é, ou seja, a causa que explica por que algo é precisamente o que é, etc.; de acordo com esse uso, temos sentenças como “a alma é a *ousia* dos animais”, “a função de serrar é a *ousia* do serrote”, nas quais o termo “*ousia*” aparece com um complemento genitivo – “*ousia de alguma coisa*”. (ANGIONI, 2003, p. 247)

Nesta passagem, Angioni propõe a distinção entre dois usos de “substância”. Embora o estudioso tenha em vista o termo equivalente grego (*οὐσία*), tal distinção é útil para se pensar o termo árabe (*ḡawhar*) encontrado na paráfrase (*De anima*, ed. Arnzen, 1998, p. 214) no contexto da busca pela definição de alma. Por um lado, substância designa um ente autônomo e independente do ponto de vista da própria existência ou “capaz de subsistir separadamente por si mesm[o]” (ANGIONI, 2003, p. 247). Os exemplos sugeridos na passagem acima são as substâncias naturais (Sócrates e as plantas). Por outro lado, substância indica o princípio ou “natureza essencial” (ANGIONI, 2003, p. 247) determinante de uma dada matéria ou de um dado corpo. Assim, a alma ou a “função de serrar” (ANGIONI, 2003, p. 247) seriam responsáveis por fazer com que animais sejam animais e serrotes sejam serrotes. Nestes casos, não diz respeito a algo que existe de modo separado e autônomo, mas de uma

causa intrínseca ao ente que “explica por que [este ente] é precisamente o que ele é” (ANGIONI, 2003, p. 247).

Aplicando este duplo sentido de substância ao raciocínio conduzido pelo autor da paráfrase, a alma seria substância no sentido de “natureza essencial” (ANGIONI, 2003, p. 247) pela qual um dado corpo é precisamente o corpo de um vegetal, de um animal ou de um homem. Isto corrobora o fato de a terceira definição proposta de alma, tendo em vista a sua substancialidade, valer-se das noções de forma e matéria: Def. 3) “a alma é substância enquanto forma, não enquanto matéria” (*De anima*, ed. Arnzen, 1998, p. 214).

A distinção entre forma enquanto substância e forma enquanto acidente fornece alguns indícios para se entender melhor o sentido de substância pressuposto pelo autor da paráfrase. A reformulação da segunda e da terceira definições surge da necessidade de eliminar certas ambiguidades em torno do termo “forma”, o qual não se refere apenas às substâncias, mas também aos acidentes. O critério de diferenciação apresentado para distinguir entre perfeição e forma baseia-se na extensão dos termos. Perfeição (*tamām*) é utilizado apenas para nomear as substâncias, enquanto forma (*sūra*) nomeia tanto as substâncias quanto os acidentes como, por exemplo, a configuração ou formato de uma dada coisa (por exemplo, uma mesa ser redonda) que, neste caso, é uma propriedade accidental, pois não participa da determinação do que a coisa é (ser mesa). Contudo, como entender melhor esta associação entre forma e acidente?

As formas accidentais são propriedades ou características que dependem de um substrato para existir como, por exemplo, as propriedades sensíveis que são percebidas pelos sentidos. Segundo a paráfrase do *De anima* (ed. Arnzen, 1998, p. 285),²⁷ “todo tipo de sensação se dá pela recepção da forma do sensível sem a sua matéria”.²⁸ Os conteúdos percebidos através da sensação tanto dos sensíveis próprios (cor, som, cheiro, sabor, etc.) quanto dos sensíveis comuns (movimento,

²⁷ “Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν αἶνευ τῆς ὕλης” (*De anima* II.12 424a16-18, ed. Ross, 1956, p. 56).

²⁸ كل حاسة من الحواس فإنما تعمل عملها عند قبول صورة المحسوس دون عنصره

formato, grandeza, etc.)²⁹ são descritos como formas sensíveis sem matéria. Trata-se, portanto, de uma forma abstrata representativa de uma propriedade ou característica accidental de dado ente. A accidentalidade deste tipo de forma deve-se ao fato de essas propriedades não serem determinantes do que o ente é. Exemplificando, ser branca ou possuir o formato retangular não faz com que uma mesa seja o que ela é, haja vista a existência de mesas que não são brancas nem retangulares. Por isso, dizer que substância é forma tem como consequência assumir que uma dada substância poderia ser um acidente. Em outras palavras, se o termo forma pode se referir a um acidente, na medida em que se reconhece que toda forma é uma substância, assumir-se-ia também que alguma forma accidental também seria uma substância.

No entanto, levando em consideração que o termo substância indica o princípio determinante de uma dada matéria ou “a causa que explica por que algo é precisamente o que é” (ANGIONI, 2003, p. 247), a identificação entre forma accidental e substância indicaria que um acidente, tal como o formato retangular da mesa, seria a causa que explica o porque desta mesa ser precisamente uma mesa. Assim, ao identificar a alma com a forma, o autor considera atribuir à alma um caráter accidental já que a forma também poderia ser dita dos acidentes. A escolha, portanto, da melhor formulação para defini-la em vista da sua substancialidade é apresentada no final da passagem: Def. 4) “Portanto, definiu a alma dizendo: a alma é perfeição de um corpo natural dotado de vida em potência” (*De anima*, ed. Arnzen, 1998, p. 214). Consequentemente, como perfeição é atribuído apenas às substâncias, trata-se do melhor termo para definir a alma.

Deste modo, encontram-se, na passagem analisada da paráfrase do *De anima* (ed. Arnzen, 1998, p. 214), as seguintes formulações da definição: Def. 1) “A alma é aquilo que diferencia as coisas animadas das que não são animadas; Def. 2) “A alma é forma dos corpos animados”; Def. 3) “A alma é substância enquanto forma, não enquanto matéria”; Def. 4) “A alma é perfeição de um corpo natural dotado de vida em potência”.

²⁹ Sobre os tipos de objetos sensíveis, cf. *De anima* II.6 418a6-25; Lorenz (2007, p. 179-220).

3 Avicena e as formulações da definição de alma no *Livro sobre a alma I.1*³⁰

O primeiro capítulo do *Livro sobre a alma I* (IBN SINA, 1959, p. 4-16, ed. Rahman)³¹ é inteiramente devotado à discussão acerca do termo *nafs* (alma) e daquelas que seriam as suas definições. Partindo de uma concepção já delimitada da noção de substância,³² a busca pela explicitação da substancialidade da alma através da investigação da sua natureza ou essência divide-se, ao longo do texto, em duas etapas. Na primeira etapa,³³ desenvolve-se uma “investigação da alma como uma entidade relacional” (ALPINA, 2018, p. 190) ou em vista da relação mantida com o corpo. Dados os problemas apontados por Avicena³⁴ ao longo da primeira etapa,³⁵ o método da investigação é alterado e o objeto deixa de ser a alma na relação com o corpo e passa a ser a “alma em si mesma” (ALPINA, 2018, p. 190). Tendo em vista que a análise da segunda etapa³⁶ já foi realizada em outra ocasião,³⁷ as linhas seguintes

³⁰ Nas referências ao *Livro sobre a alma*, será levada em consideração a paginação referente à edição de Rahman (1959) seguida pela paginação das traduções de Bakosh (AVICENNE, 1956), McGinnis; Reisman (2007), e Attie Filho (AVICENA, 2011).

³¹ Cf. Avicenne (1956, p. 5-13, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 175-179); Avicena (2011, p. 33-42, tradução de Attie Filho).

³² Segundo a *Metafísica* (II.1, §6, p. 234, tradução de Bertolacci) de Avicena: “[...] toda substância é um corpo ou outra coisa. Se é outra coisa, ou é parte de um corpo ou não é, estando totalmente separada dos corpos. Se é parte de um corpo, ou é a sua forma, ou é a sua matéria. Se está separada e não é parte de um corpo, ou possui um certo vínculo com os corpos pelo fato de move-los, neste caso é dita alma. Ou é absolutamente avulsa da matéria dos corpos, neste caso é dita intelecto.”

³³ Cf. Ibn Sina (*K. al-Nafs I.1*, 1959, p. 4-15, ed. Rahman); Avicenne (1956, p. 5-12, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 175-178); Avicena (2011, p. 33-41, tradução de Attie Filho).

³⁴ Sobre a vida e obra de Avicena, ver Gutas (2013, p. 28-47).

³⁵ Ver Alpina (2018, p. 187-202); Sousa (2016, p. 83-93).

³⁶ Cf. Ibn Sina (*K. al-Nafs I.1*, 1959, p. 15-16, ed. Rahman); Avicenne (1956, p. 12-13, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 178-179); Avicena (2011, p. 41-43, tradução de Attie Filho).

³⁷ Cf. Sousa (2016, p. 93-106; 2019, p. 80-95). A segunda etapa diz respeito ao experimento mental do homem suspenso no ar. Cf. Kaukua (2015, p. 30-37); Bertolacci (2005, p. 616-618); Black (2008, p. 63-87); Hasse (2000, p. 80-91); Marmura (1986, p. 383-395); Morewedge (1972, p. 49-73; 1995, p. 183-218).

restringir-se-ão ao contexto da primeira etapa. Embora a discussão seja complexa e envolva uma longa argumentação para apresentar os problemas das definições tradicionais de alma, explorar-se-á, apenas, o modo pelo qual Avicena as reformula.

Uma vez argumentado que a alma não é idêntica ao corpo³⁸ e, por isso, não poderia ser a “parte pela qual a coisa é o que ela é em potência”³⁹ (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 5, ed. Rahman),⁴⁰ Avicena conclui que a “essência da alma não é corpo, mas uma parte do animal e do vegetal”⁴¹ (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 5, ed. Rahman). Logo na sequência, após a eliminação da possibilidade de todas as partes constituintes dos vegetais e animais serem materiais, encontram-se as primeiras formulações da definição de alma:

[...] em relação às ações que procedem da alma, é correto dizer que ela é uma faculdade/potência; [...] 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, em 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 [...] (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 6, ed. Rahman; AVICENA, 2011, p. 34, tradução de Attie Filho)⁴²

³⁸ Cf. Sousa (2016, p. 83-36).

³⁹ وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة

⁴⁰ Cf. Avicenne (1956, p. 6, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 176); Avicena (2011, p. 34, tradução de Attie Filho).

⁴¹ ذات النفس ليست بجسم بل هي جزء للحيوان والنبات،
⁴² فنقول الآن إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال قوة [...] ويصح أن يقال لها أيضا بالقياس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منهما جوهر مادي نباتي أو حيواني صورة، ويصح أن يقال لها أيضا بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصلا في الأنواع العالية أو السافلة كمال، لأن طبيعة الجنس تكون ناقصة غير محدودة ما لم تحصلها طبيعة الفصل البسيط أو الغير البسيط منضafa إليها،

Cf. Avicenne (1956, p. 6, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 177).

São propostas três definições de alma:⁴³ Def. 1) a alma é faculdade/potência em relação às ações que dela procedem; Def. 2) a alma é forma em relação à matéria na qual ela se encontra; Def. 3) a alma é perfeição em relação ao aperfeiçoamento do gênero em espécie. Quanto à primeira formulação, Avicena (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 5, ed. Rahman) utiliza o termo *qūwa* a fim de expressar um aspecto daquilo que a alma é. Esse termo, embora seja usualmente traduzido por faculdade, foi utilizado pelos tradutores e filósofos árabes em referência ao termo grego *δύναμις*.⁴⁴ Descrever a alma como uma faculdade significa, portanto, reconhecê-la como o princípio ativo responsável pelas ações que se realizam no corpo.

As outras duas formulações da definição apresentadas na sequência da passagem dialogam diretamente com os contextos da tradução e da paráfrase do *De anima* II.1 412a19-30. Segundo a formulação aviceniana, do ponto de vista do vínculo com a matéria, a alma pode ser entendida como forma (*ṣūra*). Sob outra perspectiva, a dizer, do aperfeiçoamento do gênero em espécie, na medida em que “a natureza do gênero é inacabada” (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 6, ed. Rahman)⁴⁵ e por ainda não ter sido agregada a ele uma diferença (*faṣl*), a alma é dita perfeição primeira (*kamāl ’awwal*). Em vista do indivíduo da espécie, ela é perfeição segunda (*kamāl t̄ānī*): “perfeição significa a coisa por meio da qual o animal torna-se um animal em ato e o vegetal torna-se um vegetal em ato”⁴⁶ (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 8, ed. Rahman).⁴⁷ Neste caso, dizer que a alma é perfeição significa

⁴³ Ao longo do *Livro sobre a alma* I.1, Avicena apresenta diferentes formulações destas três definições iniciais. Contudo, dados os limites do texto, a análise será limitada à primeira formulação de cada uma delas.

⁴⁴ Segundo Beere (2009, p. 33; 40), embora potência (*δύναμις*) se diga de vários modos, refere-se, em geral, a uma dada capacidade (ativa ou passiva) vinculada a certo tipo de movimento. No caso da alma, trata-se de uma capacidade ou princípio ativo relacionado aos movimentos corpóreos e incorpóreos.

⁴⁵ Cf. Bakosh (1956, p. 6); McGinnis e Reisman (2007, p. 177); Attie Filho (2011, p. 35).

⁴⁶ فإن معنى الكمال هو الشيء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا و النبات بالفعل نباتا

⁴⁷ Cf. Avicenne (1956, p. 8, tradução de Bakosh); Avicena (2011, p. 36, tradução de Attie Filho).

reconhecê-la como um princípio de atualização e causa de um ente vir a ser um indivíduo completo da sua espécie.

No entanto, dentre os três sentidos, perfeição é escolhido como aquele que se aplica a uma gama mais variada de espécies de alma, inclusive àquelas que não estão vinculadas a um corpo ou órgão corpóreo como, por exemplo, os intelectos celestes e a alma racional. Tal como o autor da paráfrase, Avicena considera que, dentre as três definições, assumir a alma como perfeição seria o sentido mais extensivo.⁴⁸ Contudo, a justificativa encontrada no *Livro sobre a alma* I.1 para tal seleção não é a mesma fornecida na paráfrase do *De anima* (i.e., distinção entre forma substancial e forma accidental). Para Avicena, dizer que a alma é perfeição, ao contrário de forma, é válido para “todas as espécies de alma em vista do que é próprio às suas existências sem excluir a alma separada da matéria”⁴⁹ (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 7, ed. Rahman).⁵⁰

Deste modo, a alma é definida como forma enquanto causa formal responsável pela existência em ato do ser vivo; como faculdade⁵¹ por ser “princípio ativo e poder movente” (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 7, ed. Rahman), ou seja, causa eficiente do movimento do corpo; e como perfeição enquanto causa final que leva à cabo a delimitação do gênero e a realização das características da espécie nos indivíduos. Do ponto de vista da ciência da natureza,⁵² são válidas as três definições na medida

⁴⁸ Anteriormente à crítica de Avicena a esta definição, na *Teologia de Aristóteles* (PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, p. 102, tradução de Belo), depara-se com os problemas em afirmar que a alma é forma do corpo: se a alma fosse forma do corpo como uma forma natural ou artificial, quando o corpo se dividisse, também a forma se dividiria conforme estas partes e se se cortasse uma das partes do corpo, também se cortaria uma das partes da alma.

⁴⁹ وكان أيضا يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه،

⁵⁰ Cf. Avicenne (1956, p. 7, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 177); Avicena (2011, p. 35, tradução de Attie Filho).

⁵¹ A crítica aviceniana a esta posição deve-se à sua insuficiência para o estabelecimento da unidade da alma. Como as faculdades se dividem em motoras, perceptivas, sensitivas, etc., identificar a alma com uma delas é restringi-la a uma destas atividades, tornando-se princípio para apenas um tipo de movimento do corpo.

⁵² Sobre a abordagem que o filósofo natural realiza, ver Kaukua (2015, p. 31).

em que o filósofo natural investiga a alma apenas enquanto ela mantém relação com “a matéria e o movimento” (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 7, ed. Rahman).⁵³ No entanto, embora válidas, estas definições não são capazes de apresentar a substancialidade da alma. Nesse ponto, Avicena se afasta tanto da tradução quanto da paráfrase. Assim, como pode ser visto abaixo, encontra-se igualmente nos três textos a ocorrência das definições “alma é forma [...]” e “alma é perfeição [...]”. Contudo, a formulação aviceniana dessas duas definições não apresenta o termo substância em nenhum dos enunciados definitórios:

	Tradução do <i>De anima</i> II.1	Paráfrase do <i>De anima</i>	<i>Livro sobre a alma</i> I.1
Def. 1	A alma é necessariamente substância enquanto forma de um corpo natural dotado de vida em potência.	A alma é aquilo que diferencia as coisas animadas das que não são animadas.	A alma é faculdade em relação às ações que dela procedem.
Def. 2	A alma é perfeição (<i>'inṭalāšiyā'</i>).	A alma é forma dos corpos animados.	A alma é forma em relação à matéria na qual ela se encontra.
Def. 3	A alma é perfeição (<i>tamām</i>) primeira de um corpo (<i>ġirm</i>) natural dotado de vida em potência.	A alma é substância enquanto forma, não enquanto matéria.	A alma é perfeição (<i>kamāl</i>) em relação ao aperfeiçoamento do gênero em espécie.
Def. 4		A alma é perfeição de um corpo natural dotado de vida em potência.	A alma é perfeição (<i>kamāl</i>) primeira de um corpo (<i>ġism</i>) natural

Ao final da primeira etapa do *Livro sobre a alma* I.1 (IBN SINA, 1959, p. 4-15, ed. Rahman),⁵⁴ torna-se clara a discordância de Avicena quanto a estas definições expressarem a substancialidade da alma; o que é indicado pela ausência do termo substância (*ġawhar*) nas formulações reconstruídas pelo filósofo. Embora fosse necessário avaliar

⁵³ Cf. Avicenne (1956, p. 9, tradução de Bakosh); Avicena (2011, p. 38, tradução de Attie Filho).

⁵⁴ Cf. Avicenne (1956, p. 5-12, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 175-178); Avicena (2011, p. 33-41, tradução de Attie Filho).

outros elementos, o ponto central da argumentação⁵⁵ diz respeito a estes enunciados definitórios dependerem da relação causal existente entre a alma e o corpo: “[...] tal como quando sabemos que uma coisa que se move possui certo movente, mas a partir disto não conhecemos o que é a essência deste movente”⁵⁶ (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 4, ed. Rahman).⁵⁷ O conhecimento do fato de a alma ser faculdade, forma ou perfeição do corpo vivo indica ser a alma, no vegetal e no animal, o princípio movente (causa eficiente) responsável pela vida e pelos movimentos desses entes. Contudo, tal conteúdo não é informativo quanto à sua essência (*dāt*). Assim, a definição de alma como perfeição (primeira ou segunda) não diz nada acerca da quididade (*māhiyya*) da alma, mas apenas da sua relação accidental⁵⁸ com o corpo (em potência ou em ato).⁵⁹

[...] chama-se substância [1]) a essência (*dāt*) de toda coisa, como a humanidade ou a brancura; [2]) em referência a uma essência que não precisa de outra essência para subsistir em ato, neste sentido ela subsiste por si mesma. Este é o sentido do enunciado: A substância existe por si mesma. (AVICENNE, *Livre des Définitions* §41, 1963, p. 34-35, tradução para o português modificada)⁶⁰

⁵⁵ Para uma análise mais detalhada dos argumentos apresentados por Avicena, ver Sousa (2019, p. 80-95).

⁵⁶ كَأَنَّا قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ لَشَيْءٍ يَتَحَرَّكُ مَحْرُكًا مَا وَلَسْنَا نَعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ ذَاتَ هَذَا الْمَحْرُكِ مَا هُوَ

⁵⁷ Cf. Avicenne (1956, p. 5, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 176); Avicena (2011, p. 33, tradução de Attie Filho); Alpina (2018, p. 193).

⁵⁸ Acidente é compreendido como aquilo que se acrescenta a um composto hilemórfico, cuja existência como tal não depende disto que é acrescentado. Segundo Alpina (2018, p. 196), a relação mantida com o corpo seria um acidente próprio ou “atributo concomitante” da alma.

⁵⁹ Mesmo no caso da perfeição do gênero em espécie. A alma, enquanto aquilo que diferencia a espécie, demanda também certo tipo de corpo próprio da espécie. Assim, já está implícito no aperfeiçoamento do gênero um corpo adequado para aquela espécie de alma ainda que este corpo não exista em ato como corpo de um indivíduo.

⁶⁰ “On appelle substance l’essence de toute chose quelle qu’elle soit comme l’homme ou la blancheur. On appelle encore substance tout être don’t l’essence n’a pas besoin

Tanto o primeiro quanto o segundo sentido apresentados acima indicam que a substância, seja ela uma “essência” (AVICENNE, *Livre des Définitions* §41, 1963, p. 34, tradução de Goichon) ou “tudo que não precisa se unir a um substrato” (AVICENNE, *Livre des Définitions* §41, 1963, p. 34, tradução de Goichon), caracteriza-se pela autonomia ontológica⁶¹ na medida em que ela “não precisa de outra essência para subsistir em ato” (AVICENNE, *Livre des Définitions* §41, 1963, p. 34, tradução Goichon) e “existe por si mesma” (AVICENNE, *Livre des Définitions* §41, 1963, p. 34, tradução Goichon). Deste modo, nenhuma das definições reformuladas no *Livro sobre a alma* I.1 (IBN SINA, *K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 6, ed. Rahman)⁶² consegue apontar que a alma é substância enquanto essência ou isto que não precisa de se unir a um substrato. Até mesmo o termo perfeição é limitado por não expressar a sua independência do corpo, mas a sua dependência;⁶³ o que tornaria a alma “ontologicamente menos perfeita” (DRUART, 1987, p. 91). No entanto, isso não se aplica à totalidade das faculdades anímicas.⁶⁴ Dada a natureza da alma racional, cuja independência é indicada pela possibilidade de o intelecto inteligir a si mesmo sem, com isso, inteligir o corpo, a independência de um órgão material é uma característica da faculdade ou potência racional.⁶⁵ Neste sentido, apontar os limites das definições mencionadas não significa separar a alma do corpo, nem o

concrètement d’une autre essence á laquelle se conjoindre pour subsister en acte. C’est le sens de l’énoncé: La substance subsiste par soi-même”.

⁶¹ Cf. Adamson (2004, p. 67).

⁶² Cf. Avicenne (1956, p. 6, tradução de Bakosh); McGinnis e Reisman (2007, p. 177); Avicena (2011, p. 34-35, tradução de Attie Filho).

⁶³ O tipo de relação mantida com o corpo discutido neste contexto dialoga também com a crítica feita por Avicena (*apud* ADAMSON, 2004, p. 61) ao texto *A teologia de Aristóteles* (PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, p. 102-103, tradução de Belo), no qual perfeição é eleito como o melhor termo definidor de alma ao indicar a possibilidade da sua existência separada do corpo.

⁶⁴ Embora fosse necessário um desenvolvimento maior deste ponto, devido aos limites do texto seguem algumas referências sobre a substancialidade da alma racional. Ver Gutas (2012, p. 417); Lizzini (2010, p. 223-242).

⁶⁵ Sobre os argumentos que defendem a incorporealidade do intelecto, ver McGinnis (2010, p. 120-121).

reconhecer como um empecilho para as suas atividades. Como aponta Adamson (2004, p. 69), o corpo não inibe a alma de alcançar a sua atualização. Pelo contrário, ele é parte do processo de a alma tornar-se uma perfeição em ato.

Quanto ao problema mencionado no início do texto, depara-se com muitas dificuldades durante a tentativa de identificação das traduções do *De anima* às quais Avicena teria tido acesso.⁶⁶ Algumas dificuldades derivam do fato de o filósofo não mencionar a tradução editada por Badawi, nem a paráfrase árabe editada por Arnzen (os únicos textos que estão disponíveis para consulta). Por isto, a análise das passagens extraídas do *Livro sobre a alma*, do ponto de vista metodológico, é crucial para o reconhecimento do vocabulário técnico adotado pelo filósofo de modo a avaliar as sugestões da literatura secundária sobre as traduções utilizadas.

A comparação, ainda que breve, do léxico encontrado nas formulações das definições de alma ao longo dos textos fornece elementos para se pensar a relação entre a tradução anônima do *De anima* e o *Livro sobre a alma* de Avicena. As duas principais diferenças dizem respeito aos termos perfeição e corpo.⁶⁷ O tradutor oscila entre os termos 'inṭalāšiyā' e *tamām*, os quais, igualmente, significam perfeição. No caso de 'inṭalāšiyā', trata-se de uma transliteração do termo grego ἐντελέχεια; mesmo fenômeno que acontece com *hayūlā*⁶⁸ (transliteração do grego ὕλη). Diferentemente, Avicena, em referência à definição de alma como perfeição, não utiliza nenhum dos termos encontrados na tradução, mas o termo *kamāl*.

As variações de conteúdo e léxico encontradas não são suficientes para concluir se Avicena teria, ou não, utilizado a tradução anônima. As passagens indicam que, no caso da terceira formulação da definição de

⁶⁶ Dada a dificuldade metodológica decorrente da falta de acesso ao comentário aviceniano às passagens em questão, recorreu-se a outra obra do *corpus* na qual o filósofo menciona a alma e a busca por sua definição.

⁶⁷ Quanto ao termo corpo, embora a diferença seja pequena entre *ḡirm* e *ḡism*, trata-se de duas palavras diferentes.

⁶⁸ Cf. Arnzen (1998, p. 214).

alma (alma é perfeição), Avicena não se vale de nenhum dos dois termos utilizados na tradução para se referir à perfeição. Disto, pode-se assumir, pelo menos, duas hipóteses: 1) o filósofo teria optado por outra formulação da definição, diferente daquelas encontradas na tradução anônima; ou 2) ele não teria tomado esta tradução como texto de referência, mas outra tradução (provavelmente a tradução de Ishāq Ibn Hunayn).

Referências

ADAMSON, P. (ed). *Interpreting Avicenna*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139047890>

ADAMSON, P. Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the "Theology of Aristotle". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, Oxford, n. 83, p. 59-75, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2004.tb02309.x>.

ALPINA, T. The Soul of, the Soul in Itself, and the Flying Man Experiment. *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge, n. 28, p. 187-224, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0957423918000024>.

ANGIONI, L. *As noções aristotélicas de substância e essência*. O livro VII da "Metafísica" de Aristóteles. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

ANGIONI, L. Prioridade e Substância na "Metafísica" de Aristóteles. *doispontos*, São Carlos, v. 7, n. 3, 2010, p. 75-106. DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v7i3.14818>.

ANGIONI, L. Subjacente e forma na teoria aristotélica da *ousia*. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 245-275, 2003.

ARISTOTLE. *De anima*. Edited by David Ross. Oxford; New York: Oxford University Press, 1956.

ARISTOTLE. *De anima*. Edited, with Introduction and Commentary, by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198141556.book.1>.

ARNZEN, R. *Aristoteles' De Anima: Eine Verlorene Spätantike Paraphrase in Arabischer Und Persischer Überlieferung*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1998.

AVERROES. *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Translated by R. C. Taylor. New Haven: Yale University Press, 2009.

AVICENA. *Livro da alma*. Tradução de M. Attie Filho. São Paulo: Editora Globo, 2011.

AVICENNE. *Livre des Définitions*. Édité et traduit par A. M. Goichon. Caïre: Institut Français d'Archeologie Orientale du Caïre, 1963.

AVICENNE. *Psychologie d'Ibn Sīnā*. Édité. et traduit par J. Bakosh. Praga: Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.

BADAWI, A. *Aristutalis fi al-nafs*. Caïro: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1954.

BEERE, J. *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BERTOLACCI, A. Il pensiero filosofico di Avcienna. In: D'ANCONA, C. (ed.). *Storia della filosofia nell'islam medievale*. Torino: Einaudi, 2005, p. 495-614. v. 2.

BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (ed.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, 2008. p. 63-87. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_3.

CHARLTON, W. Aristotle's Definition of Soul. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, [S.l.] v. 25, n. 1-2, p. 170-186, 1980. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852880X00106>.

DAHL, N. O. *Substance in Aristotle's Metaphysics Zeta*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-22161-4>.

DESLAURIERS, M. *Aristotle on Definition*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156692.i-230>.

DRUART, TA. Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi's Discussion. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, n. 61, 1987. p. 88-96. DOI: <https://doi.org/10.5840/acpapro1987614>.

ELAMRANI-JAMAL, A. De anima. Tradition syriaque et arabe. In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Supplément. Paris: CNRS Éditions, 2003. p. 346-358.

FREDE, M. On Aristotle's Conception of the Soul. In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1995 [1992]. p. 93-108.

GUERRERO, R. R. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

GUTAS, D. Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul. *The Muslim World*, [S.l.], n. 102, p. 2012, p. 417-425. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2012.01413.x>.

GUTAS, D. Avicenna's Marginal Glosses on "De anima" and the Greek Commentatorial Tradition. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, Oxford, n. 83, 2004, p. 77-88. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2004.tb02310.x>.

GUTAS, D. Avicenna's philosophical project. In: ADAMSON, P. (ed). *Interpreting Avicenna*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 28-47. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139047890.003>.

GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*. London; New York: Routledge, 1998.

HANKINSON, R. J. Can There Be a Science of Psychology? Aristotle's "De anima" and the Structure and Construction of Science. *Manuscrito*, Campinas, v. 42, n. 4, p. 469-515, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-6045.2019.v42n4.rh>.

HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. London; Turin: The Warburg Institute, 2000.

IBN SINA. Al-Ta'liqat. In: BADAWI, A. *Aristutalis 'inda al-'Arab*. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1947. p. 75-116.

IBN SINA. *Kitāb al-Nafs*. Edited by F. Rahman. London: Oxford University Press, 1959.

IVRY, A. The Arabic Text of Aristotle's "De anima" and Its Translator. *Oriens*, [S.l.], v. 36, p. 59-77, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1163/1877837201X00051>.

KAUKUA, J. *Self-Awareness in Islamic Philosophy*. Avicenna and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781316105238>.

LIZZINI, O. L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, [S.l.], v. 21, p. 223-242, 2010.

LORENZ, H. The Assimilation of Sense to Sense-Object in Aristotle. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 33, p. 179-220, 2007.

MARMURA, M. Avicenna's Flying Man in Context. *The Monist*, [S.l.], v. 69, p. 383-395, 1986. DOI: <https://doi.org/10.5840/monist198669328>.

MCGINNIS, J.; REISMAN, D. C. (ed). *Classical Arabic Philosophy*. An Anthology of Sources. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007. p. 175-209.

MENN, S. Aristotle's Definition of the Soul and the Programme of the "De anima". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 21, p. 83-139, 2002.

MONTADA, J. P. Las traducciones árabes del libro "Acerca del alma". *Revista Española de Filosofía Medieval*, Córdoba, v. 14, p. 129-135, 2007. DOI: <https://doi.org/10.21071/refime.v14i.6237>.

MOREWEDGE, P. Ibn Sina's Concept of the Self. *The Philosophical Forum*, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 49-73, 1972.

MOREWEDGE, P. Substance and Process Theories of the Self in Islamic Mysticism. In: MOREWEDGE, P. (ed.). *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995. p. 183-218.

PSEUDO-ARISTÓTELES. *A Teologia de Aristóteles*. Tradução do árabe, introdução e notas de C. Belo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

SOUSA, M. C. As definições de alma segundo o "Kitab al-Nafs" de Avicena: os limites de três definições em vista da sua substancialidade. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 83-110, 2016.

SOUSA, M. C. Sobre a substancialidade da alma - Parte 2. *Revista Reflexões*, Fortaleza, ano 8, n. 14, p. 80-95, 2019.

TAYLOR, R. Introduction. In: AVERROES. *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Translated and with Introduction and Notes by R. C. Taylor, TA. Druart subeditor. New Haven: Yale University Press, 2009. p. xv-cx.

WEDIN, M. V. *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WEHLER, W. E. The Definition of Soul in Aristotle's "De anima" II.1 is not Analogous to the Definition of Snub. *Ancient Philosophy*, Charlottesville, v. 14, n. 1, p. 297-317, 1994. DOI: <https://doi.org/10.5840/ancientphil19941424>

WHITING, J. Living Bodies. In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's De anima*. New York: Clarendon Paperbacks, 1995. p. 78-95. DOI: <https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0006>.

WITT, C. *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1989.

Recebido em: 10 de maio de 2020.

Aprovado em: 4 de agosto de 2020.