

A definição de alma e sua substancialidade no Kitāb Al-Nafs de Avicena

Allan Neves Oliveira Silva*

O presente artigo investiga como Avicena no Kitāb Al-Nafs (Livro da Alma)¹ formula a definição e o estatuto ontológico da alma (nafs) e os fundamentos de sua relação com o corpo. Os desenvolvimentos conferidos por Avicena sobre esses assuntos desempenham papel central em sua filosofia e influenciaram toda a posteridade medieval². Neste artigo, estes desenvolvimentos abrangem, na relação da alma consigo mesma, a compreensão acerca da ontologia da alma humana, sua quididade, com o estabelecimento desta enquanto substância incorpórea, distanciando-se da defesa de Aristóteles pela alma enquanto forma material ou substancial; e, na relação da alma com o corpo, a questão da individuação da alma, realizada de modo essencial, na medida em que Avicena afirma ao mesmo tempo a individuação da alma pela matéria corpórea e sua imortalidade, conservando a individuação enquanto esteve ligada à matéria.

No início do Al-Nafs, Avicena aponta que no procedimento para se investigar da alma, sua essência, faculdades e o modo como estas operam em vista do conhecimento e em relação ao corpo, é necessário primeiramente provar a sua existência. Para tanto, recorre-se a uma argumentação pelos efeitos:

*. Aluno de Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Orientador: Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio. E-mail: allanphilos@yahoo.com.br

1. O *Livro da Alma* de Avicena é citado no presente texto como *Al-Nafs*, em vista de diferenciar da obra *Sobre a Alma de Aristóteles*, que é citado como *Peri Psychês*.

2. Goichon, 1984, pp. 89-133, descreve resumidamente os filósofos cristãos da Europa Medieval que foram influenciados pela filosofia de Avicena, sendo críticos ou adeptos. O Ocidente Cristão deparou-se primeiramente com obras importantes que compõe a filosofia aviceniana, como a *Ilaiyyat* (Metafísica) da *Shifā*, e o *Al-Nafs*, que compõe um dos livros, o sexto, da *Física da Shifā*; Aristóteles só foi conhecido nesta época por escritos como *Segundos Analíticos* e *Tópicos*, sendo as obras científicas, i.e., obras que trabalham, por exemplo, a metafísica e a filosofia da natureza, conhecidas mais tarde. No caso do *Al-Nafs*, a primeira tradução latina fora realizada em torno de um século após a morte de Avicena (1037) por Gundissalinus.

[...] às vezes, vemos corpos que sentem e se movem voluntariamente, ou antes vemos corpos que se nutrem, crescem e geram semelhantes. Eles não têm isso por sua corporeidade. Resta, pois, que existe por isso, nas suas essências, princípios outros que a corporeidade deles. A coisa da qual procedem essas ações – enfim, tudo isto que é princípio da emanção das ações que, de um único modo, não carecem de vontade – nós a chamamos alma.³

A existência da alma se configura enquanto o princípio do qual emanam ações que governam e conduzem o corpo. Com isso, a alma torna-se parte da constituição desta coisa que “vemos”. Avicena divide as partes da constituição em duas categorias tomando por base a terminologia aristotélica: há uma parte da coisa que é em ato, a forma, e há uma parte que é em potência, a matéria. A primeira equivale à alma, e a segunda, ao corpo material, sendo que da constituição dos dois tem-se o sujeito de inerência, composto matéria-forma⁴. Avicena desenvolve, portanto, a concepção de alma enquanto forma na medida em que se considera esta como se relacionando com a matéria.

Na medida em que a alma se relaciona com o sujeito de inerência, ela é designada como perfeição. Na passagem supracitada, Avicena busca provar a existência da alma apontando ações as quais ela se coloca como agente causador. O processo de aperfeiçoamento ou atualização constante que a alma confere ao sujeito de inerência a faz perfeição desse sujeito, composto matéria e forma, e, desse modo, a fonte da organização do corpo e de suas funções variadas⁵. O movimento da

3. Al-Nafs, I, I, 5.

4. Aristóteles. *Metaph. H*, 6, 1045b 17. No *Perí Psychēs*, 412a 6-12, Aristóteles, descrevendo os sentidos do termo substância no discurso sobre alma e corpo, afirma: “Estamos no hábito de reconhecer, como um tipo determinado do que é, substância, e isto em sentidos diversos, (a) no sentido da matéria ou isto que nela mesma não é ‘um este’, e (b) no sentido da forma ou essência, que é isto precisamente em virtude do qual uma coisa é chamada ‘um este’, e em terceiro lugar (c) no sentido disto que é composto de ambos (a) e (b). Ora, matéria é potência, forma, ato;”. Pouco mais adiante, Aristóteles retoma essas descrições, 414^a 14-18.

5. Cf. introdução de G. Verbeke no *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus de Avicena*, p. 14: “A alma não é um tipo de realidade accidental, um princípio sobreposto em um corpo orgânico já constituído, ela é a fonte da organização do corpo e de seus sentidos variados.”

potência para o ato configura-se como um procedimento constante realizado pela alma de modo que em relação a esse movimento a alma é tomada como princípio eficiente, produzindo-o.⁶ Além do domínio do movimento, Avicena discrimina outras coisas que procedem da alma, estas pertencem ao domínio da sensação ou da percepção pelos sentidos. Desse modo, por causar o movimento, a alma é tomada por ativa, como princípio de ação; por possuir percepção, a alma é tomada por passiva, como princípio de recepção. Em ambos os aspectos a alma é tomada como perfeição, pois é por meio destes que a alma atualiza-se plenamente no sujeito de inerência.⁷

Tomando por consideração a atualização empreendida pela alma, Avicena afirma dois aspectos de perfeição, que se dividem em perfeição primeira e perfeição segunda. A atualização do sujeito de inerência por parte das ações da alma ocorre primeiramente no nível da espécie que a alma enquanto gênero pertence, a saber, alma vegetal, alma animal e alma humana⁸. É através dessas ações, portanto, que a alma é designada por isto por meio do qual o vegetal e o animal tornam-se vegetal e animal em ato. Em segundo nível, os órgãos do composto desempenham a partir da alma as funções do corpo, a partir daí têm-se perfeições como distinção, compreensão, movimento e sensação. Tais perfeições atualizam a espécie da alma, mas não são primeiras, sendo, desse modo, derivadas da emanção primeiramente efetuada pela alma.⁹

A partir da reflexão da alma como perfeição, Avicena pensa a respeito do receptáculo desta alma que se apresenta. A alma é perfeição de alguma coisa, e esta coisa é o corpo. O corpo integra certas

6. *Al-Nafs*, I, 1, 7.

7. *Ibid.*

8. *Al-Nafs*, I, 5, onde Avicena aponta a existência das espécies de alma e suas faculdades. De Vaux, 1900, p. 208, faz uma descrição disso a partir de outras obras do Avicena; também o faz no âmbito do *Al-Nafs, Afnan*, 1958, p. 136.

9. *Al-Nafs*, I, 1, 9-10.

características que o torna próprio para a alma com a qual conecta-se e torna-se uma constituição, um composto. A alma não é perfeição de um corpo artificial, como a de uma cadeira ou uma cama, mas de um corpo natural. Da mesma maneira, não se trata da perfeição de corpos naturais elementares, como o fogo ou o ar; a alma é, pois, perfeição de um corpo complexo, no qual ações são realizadas e organizadas por faculdades e órgãos específicos.¹⁰

Ao tomar a alma como forma e perfeição, classificando-a como gênero que se divide em três espécies distintas, Avicena mostra-se coerente e partidário da filosofia aristotélica presente no *Peri Psychēs*¹¹, conforme a definição de alma dada por Aristóteles que pode ser traduzida como: (A alma é a perfeição [entelúquia] primeira do corpo físico que tem vida potencialmente nele).¹²

Contudo, a aproximação ao pensamento aristotélico deixa de existir quando Avicena argumenta sobre a natureza da alma humana em si mesma. As observações do filósofo árabe sobre a alma enquanto forma e perfeição são feitas levando em conta a relação da alma com o corpo. Ao pensar a alma em si mesma, sem qualquer relação com a matéria ou o composto, Avicena a designa como substância.

[...] com efeito, a substância não é isto que existe, por ligação a uma coisa, tal como em um sujeito de inerência, de sorte que a coisa, por ligação a isto que não está nesta coisa tal como em um sujeito de inerência,

10. Avicena completa: “é em nosso mundo perfeição de um corpo natural das quais suas perfeições secundárias emanam pelos órgãos que se servem nos atos da vida”, *Al-Nafs*, I, 1 10. Gilson, 1929-1930. pp. 43-44.

11. Em *Peri Psychēs*, II, 414a, Aristóteles começa a argumentar sobre a divisão das ações de cada espécie de alma, vegetal, animal e humana, que há distinção entre elas, e que essas espécies não são totalmente distintas entre si, mas há faculdades comuns a todas e faculdades particulares, como é o caso das faculdades da nutrição, crescimento e reprodução que pertence tanto à vegetal, quanto à animal e à humana; a alma animal possui faculdades que não há na vegetal como a motora e perceptiva; já a humana possui as faculdades das duas outras espécies, mas há próprias a ela como a faculdade intelectual. Avicena reconhece essas semelhanças e distinções entre as almas e as coloca, como Aristóteles, como relação gênero e diferença: “[...] seria conveniente que tu tomasse a (alma) vegetal como gênero do animal, e o animal como gênero da alma humana, e que tu colocasse o mais comum na definição do mais particular.” (*Al-Nafs*, I, 5, 28)

12. *Peri Psychē*, II, 412a 27.

seria substância. Ao contrário, ela só é substância quando ela não está, de modo algum, tal como em um sujeito de inerência. Mas, esta idéia não impede que sua maneira de ser não se encontre em uma certa coisa, não como em um sujeito de inerência. Pois ela não tem isto por ligação a toda coisa, de sorte que, se se comparasse a uma coisa, na qual ela está, não como a coisa existe em um sujeito de inerência, ela tornar-se-ia substância, bem que ela existia por ligação a uma outra coisa enquanto acidente. É antes uma ligação que ela possui nela mesma.¹³

O discurso de Avicena sobre a alma no *Al-Nafs* se altera apontando todo ele para o que a alma é em si mesma. As relações da alma com o corpo apenas indicam a acidentalidade da alma em ser princípio de organização e conservação de algo que pode deixar de existir. O discurso neste momento se dirige para o que é essencial na alma, sua quiddidade. O tratamento que Avicena confere à argumentação que pretende definir e estabelecer o estatuto da alma, portanto, parte do que é acidental para o que é essencial, da consideração das funções que a alma desempenha em sua ligação com o corpo, para a consideração de sua existência em si mesma. Em suma, passa da alma enquanto forma e perfeição para ela enquanto substância.

A afirmação da substancialidade da alma é acompanhada pelo estabelecimento do tipo de substância que essa alma é. O principal argumento de Avicena para isso busca mostrar que a alma é por ela mesma uma substância completa e imaterial. O argumento se estrutura por um princípio já previamente estabelecido: coisas distintas correspondem sempre a definições distintas, pois isto que se pensa à parte existe à parte¹⁴. O argumento a partir desse princípio pretende estabelecer a incorporeidade da alma sem recorrer a ligações com o

13. *Al-Nafs*, I, I, 8.

14. Cf. Gilson, 1929-1930, pp. 39.40. Gilson afirma que esse princípio é análogo ao que foi posteriormente utilizado por Descartes. Além disso, Deborah Black, 2008, p. 65, enuncia esse princípio de uma outra maneira, a saber: "Se eu conheço x mas não conheço y, então x não pode ser o mesmo que y". Black aponta logo em seguida a possibilidade de Avicena com isso ter cometido uma falácia, de modo voluntário ou não.

corpo ou a matéria. Avicena, para tanto, nos conduz a pensar a seguinte situação: imaginemos que um homem entre nós tenha sido criado perfeito e subitamente por Deus, de modo que todos os seus sentidos sejam privados de qualquer apreensão exterior, e que fique suspenso no ar com os seus membros separados uns dos outros para que não se toquem; a partir disso podemos refletir: pode esse homem, mesmo privado de qualquer sensação, afirmar a sua existência? A resposta, de acordo com Avicena, é afirmativa.

[...] ele afirmará sua essência, mas não afirmará nela nem comprimento, nem largura, nem profundidade. E se, neste estado, a ela fosse possível de se imaginar uma mão ou outro membro, ele não imaginaria parte de sua essência nem condição de sua essência. Porém, tu sabes que isto que é afirmado é outro que isto que não é afirmado, e que isto que o deduz é outro que isto que não o deduz. Pois a essência a qual a existência tem sido afirmada, possui uma propriedade enquanto (este homem) é nele mesmo outro que seu corpo e seus membros que não foram afirmados. Então, este que o afirma possui um meio para o afirmar, em virtude da existência da alma, como qualquer coisa outra que o corpo, ou, melhor, sem corpo.¹⁵

Neste argumento, nomeado pelos comentadores por argumento do homem voador,¹⁶ Avicena isola do homem a experiência sensível que compõe as duas fontes fundamentais do conhecimento. 1- A criação súbita do homem aponta no experimento que deve ser desconsiderada qualquer experiência adquirida anteriormente, isto é, todo conhecimento de fundamento sensível que provem da memória e da imaginação. 2- No caso da violação ou privação dos sentidos externos do homem, indica que a percepção sensível atual é inexistente, de modo que nenhuma forma exterior ao homem possa ser apreendida.

15. *Al-Nafs*, I, I, 12-13.

16. De acordo com Black, 2008, nota 3, Gilson (1929-1930, p.41) foi o primeiro a aplicar essa expressão "homem voador" para indicar o argumento de Avicena.

A apreensão e pensamento da alma por si mesma enquanto existente denota a presença de uma auto-consciência primitiva que subjaz a toda e qualquer experiência. A sua substancialidade se coloca sem que ela esteja unida ao sujeito de inerência. Nessa medida, a sua quiddidade se constitui em sua existência incorpórea.

A auto-consciência primária é configurada a partir da apreensão primeira e fundamental da noção de existente que é impressa na alma humana no momento de sua criação¹⁷. O existente (*mawjūd*) se constitui, na filosofia de Avicena, como o conceito central. Não só em sua psicologia, mas também na metafísica e na lógica,¹⁸ a noção de existente é fundamental e pressuposta em todo ato de pensamento da alma¹⁹. Trata-se, pois, da noção que é primeiramente impressa na alma, sendo, portanto, clara por si mesma, na medida em que consta nesta sem intermediários²⁰. Com efeito, dessa maneira, não há meios ou instrumentos para se conhecer demonstrativamente esta noção, sendo o existente condição de possibilidade para se conhecer qualquer outra coisa. O existente é assim uma intuição primordial, e, com isso,

17. Avicena, na *Ilaiyyat* da *Shifā*, cap. V, trata dos conceitos de “existente”, “coisa” e “necessário” como conceitos primeiros. A percepção desses conceitos por parte da alma não é como algo pode ser feita de modo indireto, na medida em que se apreende outras coisas que devem ter como condição de possibilidade tais conceitos fundamentais: “Se, então, tal signo é usado, a alma é despertada [para o fato] que tal significado está sendo trazido à mente, [no sentido] que é o intencionado [significado e] não outro, sem o signo em realidade ter dado [qualquer] conhecimento dele.” (p. 23) O estabelecimento dos conceitos primários é sustentado por Avicena para evitar um *regressum ad infinitum*: “Se todo conceito fosse requerer que [outro] conceito o precedesse, então [tal] estado de coisas conduziria ou a uma regressão ao infinito ou a circularidade.” (p. 23)

18. No âmbito da metafísica, o conceito é pressuposto para o conhecimento de qualquer outro, cf. nota 17 do presente texto, e, mais a frente, nota 19. No âmbito da lógica, como aponta Goichon, 1937, pp. 25-26, o existente está relacionado com a verdade da proposição: “‘Existente’ é pois empregado por ligação à verdade da proposição; por consequência, em seu sentido lógico e não metafísico. Trata-se de um novo modo de ser, antes que de grau de existência. A privação e a negação são ditas ‘existentes’ enquanto podem tornar-se sujeitos de uma proposição; mas estas não possuem qualquer ser concretamente, não correspondem a qualquer essência, nem acrescentam qualquer coisa que esteja em ato, nenhum ser substancial nem accidental.”

19. Cf. *Ilaiyyat*, V, p. 23: “As coisas que têm a mais alta afirmação para serem concebidas nelas mesmas são aquelas comuns a todos os assuntos – como, por exemplo, ‘o existente’, ‘uma coisa’, e outros. Por essa razão, nenhuma dessas coisas podem ser mostradas por uma prova totalmente desprovida de circularidade ou pela exposição de coisas melhor conhecidas.”

20. Chahine, 1962, p. 37. Ver Goichon, 1937, p. 3-4.

não pode ser de maneira alguma experienciado, mas é conhecido, em um sentido verdadeiro, somente pela alma.²¹

Com suas considerações acerca da noção de existente, e o estabelecimento da alma enquanto substância incorpórea, Avicena se distancia da psicologia aristotélica, e acentua sua posição dualista em sua doutrina da alma. Aristóteles, em seu *Peri Psychēs*, sustenta que a alma é uma forma impressa na matéria, na medida em que esta não pode existir separadamente do corpo, no qual é perfeição. A existência da alma está sujeita ao corpo, e, portanto, esta não se coloca como substância completa, mas antes como forma material ou substancial. No que diz respeito à apreensão da alma, Aristóteles declara que ela antes de pensar não é atualmente qualquer coisa de real²². Com efeito, até a alma adquirir alguma experiência, ela não é capaz de refletir sobre coisa alguma; a partir disso, Aristóteles afirma a necessidade da apreensão sensível para que a alma possa pensar sobre si mesma e se reconhecer como existente. Desse modo, conhecer a si mesmo, que para Avicena é um ato reflexivo primário e independente da experiência resultando isso em auto-consciência, para Aristóteles tal conhecimento não é primário, antes é realizada a partir do conhecimento de outras coisas; a noção de existência que resulta na consciência é resultado de um estado psicológico derivado, de uma atividade de pensar da alma. Sobre essa distinção de Avicena com a psicologia aristotélica, Deborah Black aponta:

Auto-consciência é pressuposta por qualquer atribuição de propriedades ou ações para mim mesmo, desde que tais atribuições presumem a existência de um sujeito para aqueles atributos; e auto-consciência é igualmente implícita em todos os atos da alma de conhecer outras

21. Chahine, 1962, p. 41: “O existente [...] é um conceito primeiro, é claro por ele mesmo, e se tem no espírito, sem intermediário. O existente não tem necessidade de um elemento exterior para lhe dar a claridade; é um ser que merece ser identificado com o Um, sem ter com este uma multiplicidade.”

22. *Peri Psychēs*, III, 4, 429a 23-24. Cf. Black, 2008, p. 64.

coisas, desde que é uma condição para a reconhecimento destes objetos enquanto objetos distintos de nós mesmos. Mesmo que Avicena não explicitamente diga isso, sua posição parece permitir que alguém possa estar consciente dele mesmo sem estar concomitantemente consciente de qualquer objeto. Auto-consciência parece ser uma exceção para a regra geral que todo pensar é de algum modo intencional e dirigido a um objeto. Em contraste à ortodoxia aristotélica, então, o objeto primário da auto-consciência é o eu enquanto um sujeito vazio, não sua atividade de pensar.²³

O estatuto ontológico da alma humana na filosofia de Avicena levanta questão quanto à relação desta substância, que é por si imaterial, com o corpo, que é uma substância corpórea, na medida em que subsiste a despeito do sujeito de inerência. Essa relação é pensada juntamente com a questão da individuação da alma. A relação causal entre corpo e alma é pensada na última parte da *Al-Nafs*,²⁴ onde Avicena desenvolve seu pensamento sobre a imortalidade pessoal e individual da alma após a morte do corpo. De acordo com Avicena, a individuação da alma é realizada pela matéria com a qual esta se encontra conectada. Contudo, esta individuação permanece para além das ligações dela com a matéria. Aparentemente, essas duas concepções não são conciliáveis e redundam em um problema metafísico quando buscamos pensar como a necessidade do corpo no processo de individuação da alma é descartada na morte e, ainda assim, a alma separada permanece individualizada.²⁵

23. Black, 2008, p. 70. Aristóteles, no entanto, assume uma forma de conhecimento que a alma tem de si mesma, não primitiva, mas que surge a medida em que a alma apreende os objetos como distintos dela e a si mesma como distinta dos objetos: “Uma vez que a mente tem tornado cada conjunto de seus objetos possíveis, como um homem da ciência tem, quando essa frase é usada de alguém que é atualmente um homem de ciência (isso acontece quando ele é agora capaz de exercer o poder sobre sua própria iniciativa, sua condição é ainda uma de potencialidade, mas em um sentido diferente da potencialidade que precedeu a aquisição de conhecimento por aprendizagem ou descoberta: a mente também é então capaz de pensar a si mesma.” (*Peri Psychēs*, III, 4, 429b 5-9). Black, 2008, designa esse tipo de conhecimento de si dado por Aristóteles como “auto-consciência reflexiva”, sendo Avicena também herdeiro.

24. *Al-Nafs*, V, 3-4.

25. Cf. Druart, 2000, pp. 260-261.

O discurso sobre a definição e natureza da alma humana impede, na argumentação de Avicena, que o corpo seja a causa da alma. A corporeidade do corpo não pode produzir a incorporeidade da alma, uma vez que estes têm níveis de ser distintos, e o corpo, que se encontra em um nível inferior, não pode produzir algo de nível superior²⁶. No entanto, mesmo o corpo não sendo uma causa essencial da alma, torna-se uma causa accidental na medida em que a alma só vem a existir quando há um corpo apropriado para ela. Com a conexão estabelecida, o corpo possui papel essencial para a individuação da alma humana. Esta, ao nascer, não possui quaisquer pensamentos, mas é dotada de uma potencialidade vazia para pensar²⁷. É por meio da percepção dos sentidos que a alma adquire os pensamentos inteligíveis, realizando a partir deles a construção de silogismos a fim de se obter conhecimento científico, e exerce seus atos morais voluntariamente, atualizando-se²⁸. Com isso, a alma chega à sua designação de perfeição primeira.

A conexão (nisba) que existe entre a alma e o corpo, por meio da qual a individuação é realizada, é vagamente delimitada por Avicena. No entanto, há uma conexão forte entre ambos, que não se restringe à categoria accidental de relação. Nesta conexão, em que se constitui o sujeito de inerência, Avicena afirma que não há dependência ontológica essencial. Para tanto, argumenta acerca da independência da alma em relação ao corpo, refutando, por *reduction ad absurdum*, três tipos de

26. Conforme a doutrina emanacionista e a distinção entre essência e existência nas criaturas. Os níveis ontológicos das criaturas em Avicena é dado de acordo com a posição dessas na criação e emanação. Nas extremidades desse sistema se encontram a Causa Primeira, Deus, que é necessária por si, e nessa medida, necessariamente existente, sendo absolutamente sem partes e sem conter em si nada em potência ou por ser atualizado, e a matéria, necessário por outro, que é potência e infinitamente divisível. A aproximação das criaturas na hierarquia cosmológica com a Causa Primeira define seu grau de atualização de seu ser, e a relação existente entre sua essência e existência, relação essa que é una em Deus, i. e., essência = existência. Avicena descreve a formação do sistema cosmológico no livro IX da *Ilaiyyat*. Em comentário a isso, ver Gilson, (1926-1927), pp. 35-80. Goichon, 1937, analisa sistematicamente os termos essência e existência, apontando como elas diferem nas criaturas e se identifica em Deus, p. 149.

27. Cf. Davidson, 1992, p. 83. Sobre os tipos de potência na alma quanto à apreensão do conhecimento em Avicena, ver *Al-Nafs*, I, 5, 33. A potencialidade vazia para pensar trata-se da "potência absoluta ou material".

28. Cf. Druart, 2000, p. 266.

dependência de existência que a alma poderia ter com relação ao corpo. 1- a primeira refutação é da co-dependência da alma com o corpo; se houvesse co-dependência, ela seria ou essencialmente ou acidentalmente. Se fosse essencialmente, alma e corpo não seriam substâncias, sendo que, pelo contrário, são substâncias completas. Se fosse acidentalmente, a influência do corpo sobre a alma não seria essencial, mas apenas acidental, o que não conduziria a uma individuação efetiva. 2- a segunda refutação é da dependência por anterioridade essencial da alma para com o corpo. Se assim fosse, implicaria que a corrupção do corpo não exigiria a corrupção da alma desde que a própria corrupção da alma seria a única causa da corrupção do seu corpo. Isso se mostra falso na medida em que percebemos que o corpo possui causas próprias de corrupção como as mudanças de humores. 3- a terceira refutação é da dependência por posterioridade. Considerar a alma como posterior ao corpo, é tornar o corpo causa essencial da alma, o que não é o caso, como já mostramos, sendo o corpo apenas causa acidental.²⁹

A partir da refutação aos três tipos de dependência, Avicena estabelece a alma como independente do corpo, e desse modo afirma a sua imortalidade após se desatar das ligações com a matéria. Todavia, permanece obscuro o modo pelo qual Avicena compreende como a individuação da alma continua após a morte. Mesmo sendo pensada em fundamentos psicológicos, essa continuação carece de uma explicação ontológica. Com isso, sabe-se que Avicena sofre duras críticas de filósofos posteriores sobre esse seu posicionamento inovador, porém não desenvolvido, particularmente aquelas que são dirigidas por Averróis.³⁰

29. Druart, 2000, p. 268.

30. A crítica de Averróis consiste em apontar que a memória, que possibilitaria em Avicena a permanência da individualidade da alma após a morte, só é realizada por uma faculdade corpórea ou material. A matéria, nessa medida, é o princípio de individuação. Como no momento da morte, a alma se desvincula de suas ligações com o corpo, não mais possui qualquer matéria, pois é em ato, forma, e não pode ser dividida, não permanece com sua individualidade, cf. Druart, 2000, p. 261 e 273.

Referências bibliográficas

- ARISTOTLE. De Anima (Περὶ Ψυχῆ), translated by J. A. Smith. The Works of Aristotle, translated into English under the editorship of W. D. Ross, M.A., Hon LL. D. (Edin.), vol. III. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- AVICENNA, The Metaphysics of The Healing (Ilaiyyat al-Shifā). Translated by Michel E. Marmura, 1 ed. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- AVICENNA LATINUS. Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus, I-II-III. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet et introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Louvain, Éditions Orientalistes – Leiden, E.J. Brill, 1972.
- AVICENNE. Psychologie D'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre ash-Shifā', éditée et traduite em français par Ján Bakoš. Prague: Editions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.
- AFNAN, Soheil M. (1958) Avicenna his life and Works, London: George Allen and Unwin Ltd.
- BLACK, Deborah L. (2008) "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". In: S. Rahman et al. (eds.), The Unity of Science in the Arabic Tradition, edited by Springer Netherlands, vol. 11, pp. 63-87.
- CHAHINE, Osman. (1962) Ontologie et Théologie chez Avicenne. 6^a ed. Paris: Adrien Maisonneuve.
- DAVIDSON, Hebert A. (1992) Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. New York: Oxford University Press.
- DRUART, T-A. (2000) "The human soul's individuation and its survival after the body's death: Avicenna on the causal relation between body and soul". In: Arabic Sciences and Philosophy, edited by Cambridge University Press, vol. 10, pp. 259-273.

GILSON, E. (1929-1930) “Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant”. In: Arch. D’hist. Doctr. E littér. Du Moyen Age, t. IV, pp. 5-107.

GILSON, E. (1926-1927) “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin”. In: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, t. I, pp. 5-127.

GOICHON, A. –M. (1984) La Philosophie d’Avicenne et son influence en Europe Médiévale. Deuxième édition revue et corrigée. Paris: Librairie D’Amérique et D’Orient.

GOICHON, A. –M. (1937) La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā (Avicenne). Paris: Desclée de Brouwer.

VAUX, Carra de. Avicenne, Felix Alcan, éditeur. Paris: 1900