

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O experimento do Homem Suspenso
no *Livro da Alma*: intelecção como presença**

Antônio Carlos de Madalena Genz

Porto Alegre

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O experimento do Homem Suspenso
no *Livro da Alma*: intelecção como presença**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre
2014

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar nesse agradecimento minha gratidão a todas as pessoas que me apoiaram e incentivaram de diferentes maneiras ao longo do percurso. Como dizia o grande pianista de jazz Thelonious Monk “É sempre noite, se não fosse assim, não sentiríamos tanta necessidade de luz.” Assim, que meu gesto de reconhecimento possa alcançar a todos que com sua luz e calor humanos me fizeram reencontrar o caminho e percorrê-lo para realizar este trabalho.

Ao meu orientador, Alfredo Storck, pela generosa disponibilidade de acolher a mim e ao meu projeto inicial de pesquisa, após tantos anos distante da filosofia. Pela sua paciência, compreensão e orientação segura, pela clareza intelectual e capacidade de ensinar, que refletem sua nobreza de caráter. E por ter me apresentado a obra de Avicena, o que me permitiu reorientar minha pesquisa e começar a descobrir a genialidade desse grande filósofo.

Agraciado por uma bolsa que propiciou um extraordinário período de pesquisa na Universidade Paris 7–Denis Diderot, tive a oportunidade de contar com a calorosa acolhida por parte do professor Ahmad Hasnaoui no Centro de História das Ciências e Filosofias Árabes e Medievais. Sua generosidade intelectual e pessoal foi fundamental a minha pesquisa em Paris.

Em Paris, ainda, agradeço ao professor Dr. Alain de Libera por ter me aceitado em seu curso sobre a História das Teologias Cristãs e Medievais e ao professor Dr. Christian Jambet na sua disciplina Filosofia no Islã, ambos na École Pratique des Hautes Études.

Agradeço aos colegas, professores e funcionários do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Em especial, meu agradecimento àqueles que foram meus professores, André Klaudat, José Pertille, Lia Levy, Paulo Faria, José Guerzoni e Wladimir Lisboa. Aos colegas e, principalmente, aos amigos Michael de Souza Cruz e Ísis Ramos. Ao grupo de estudos de Latim e em especial à colega e amiga Luciana Malacarne, com quem realizei a tradução do texto latino de Avicena presente neste trabalho e com quem tenho a oportunidade de prosseguir o estudo da língua latina. A Sandra Ledesma, que sendo uma ótima profissional tornou-se também amiga a me apoiar e encorajar na sua secretaria. A todos, meu muito obrigado.

Gostaria também de agradecer aos professores Alfredo Culleton e Wladimir Lisboa pela leitura atenta do trabalho e sugestões por ocasião da qualificação. Ao professor Tadeu Verza pelas conversas por email sobre Avicena e o envio de textos.

Em Paris, gostaria de agradecer a Anilia e sua família pela acolhida e amizade. Também ao meu ex-aluno Manoel Madeira, que me auxiliou na minha ida. Ao meu colega de turma de doutorado e hoje já brilhante professor, Paulo Mc Donald, cuja amizade foi valiosa em Paris, bem como à colega Ana Schimidt.

Agradeço ao CAPES pela bolsa de estudos que possibilitou a realização do doutorado e do estágio em Paris.

Quero agradecer aos amigos e todos os conhecidos que, mesmo em momentos breves, principalmente em Paris, foram um fator fundamental de incentivo e estímulo. A minha família, em especial ao meu pai, pelo apoio em São Paulo e no processo de obtenção de visto francês.

À querida Sofia pela presença e alegria e, embora criança, misteriosamente manifestar por vezes a sabedoria de uma “alma velha”. E em especial a Denise, pelo companheirismo, pelo estímulo constante. Por acreditar em mim e mais que isso fazer com que eu mesmo também acreditasse. E por, ao longo desse período que envolve sacrifícios e abnegações, ter sido constante no apoio e companheirismo.

Talvez não seja comum, mas com imensa admiração e enlevo quero agradecer a Avicena, por ter existido e ter feito tudo que fez, sua obra genial e imensa, não só na filosofia como também na medicina. A vida no mundo sublunar nunca foi fácil e assim é admirável que em meio a todas as dificuldades e percalços que viveu, ele tenha nos legado essa grande riqueza intelectual que é sua obra filosófica, que em muitos aspectos ainda estamos apreendendo a descobrir. Obrigado Avicena.

E por tudo isso e por ter aprendido com ele, agradeço a Deus, O Clemente, O Misericordioso, Princípio e Fim. Que ele ilumine e proteja todas as pessoas citadas aqui e também aquelas que não o foram, mas cuja presença em algum momento ou outro foi importante nesse percurso.

Dedico essa tese à minha mãe, Marlene (*in memoriam*), a Denise Nunes, minha companheira, e a Plínio, meu pai.

A condição poética

Como se tivesse em vez de olhos binóculos ao contrário, o mundo se distancia e pessoas, árvores, ruas, tudo diminui, mas nada, nada perde a clareza, fica mais denso.

Já tive antes momentos assim, escrevendo poemas; conheço então a distancia, a contemplação desinteressada, sei assumir um eu que é não-eu, mas agora é sempre assim e me pergunto o que significa isso, se entrei numa permanente condição poética.

As coisas difíceis antes, agora são fáceis, mas não sinto desejo forte de transmiti-las por escrito.

Só agora estou sadio, e era doente, porque o meu tempo galopava e afligia-me o medo do que viria.

A cada momento o espetáculo do mundo é para mim de novo surpreendente e tão cômico que não entendo como a literatura podia querer dominá-lo.

Sentindo fisicamente ao alcance da mão, cada momento, Amanso o sofrimento e não suplico a Deus que queira afastá-lo de mim: por que o afastaria de mim se não o afasta dos outros?

Sonhei que me encontrava numa estreita borda sobre o oceano onde se viam nadando enormes peixes marítimos. Tive medo que se olhasse, cairia. Virei então,

agarrei-me nas asperezas da parede rochosa, e movendo-me lentamente, de costas para o mar, cheguei a um lugar seguro.

Eu era impaciente e irritava-me a perda de tempo com coisas triviais incluindo entre elas a faxina e a preparação da comida. Agora corto com cuidado a cebola, espremo limões, preparo vários tipos de molho.

Czeslaw Milosz

(tradução de Ana Cristina Cesar e Grazyna Drabik)

Índice

Introdução 8

Capítulo 1: O argumento do Homem Suspenso 14

1.1 Introdução: 14

1.2 O experimento do Homem Suspenso e o acesso que a alma tem a si mesma: 19

1.3 Uma análise de expressões e termos do Primeiro Parágrafo do Homem Suspenso: as condições para fazer o experimento: 26

1.4. Se é um experimento de pensamento, não pode ser místico: 34

1.5. A versão no *Livro da Alma V, 7* como chave explicativa para o Homem Suspenso: o carácter pedagógico do Homem Suspenso a partir da relação corpo/alma: 42

1.6. O experimento do Homem Suspenso no Livro da Alma I,1: uma interpretação possível: 47

Capítulo 2: As duas faces da alma e a questão do intelecto prático e do intelecto teórico em relação ao experimento do Homem Suspenso 53

2.1 Introdução: 53

2.2 A origem da doutrina das duas faces da alma: 62

2.3 O intelecto prático e o experimento do Homem Suspenso 67

Capítulo 3: O Homem Suspenso: Avicena e o Corão 74

Capítulo 4: O experimento do Homem Suspenso ou “A alma não é alguma coisa que você tem. É o que você é!” 95

4.1. – Introdução: 95

4.2 – A prova da alma como princípio (o HS) e a prova do princípio de não contradição no Livro da Metafísica: 98

4.2.1 – Uma comparação dos dois casos: 101

4.3 – Intelecção como presença: 112

4.3.1 – Avicena como fundador da teoria do conhecimento por presença: 114

4.3.2 – O hiato entre presença a si mesmo e consciência reflexiva: 116

4.4 – Uma análise dos argumentos do experimento: 119

4.5 – Conclusão: 127

Conclusão: 132

Bibliografia: 136

Introdução

Diz-se – mas como toda tradição, não se sabe exatamente como tudo começou, alguns a remontam ao próprio autor – que duas vezes ao ano, por ocasião dos equinócios, se as condições atmosféricas o permitem, a uma certa hora da tarde, a luz do sol entra na sala pela única janela e é possível vislumbrar durante alguns instantes o aparecimento de uma figura humana, que se projeta do fundo e parece caminhar junto a Platão e Aristóteles. O efeito, a emergência do vulto humano no quadro, só é visível se o contemplador está posicionado em um ângulo preciso, formado por este último em relação à tela e à janela. Como o Aleph de Borges, é um ponto preciso na sala que permite o acesso a esta realidade. Como o movimento da terra em relação ao Sol é de um grau a cada quatro minutos, tudo é muito rápido. A visão é de um homem e sua face luminosa. Alguns dizem que foi o próprio Rafael que deixou, em código, as instruções na tela, na figura de Plotino. Segundo a lenda, pois tratamos de um relato em que diferentes vozes se apresentam como legítimas, Rafael teria adicionado um efeito mágico em sua obra A escola de Atenas.

De acordo com essa tradição, o efeito que Rafael introduziu na obra é destinado a revelar-se plenamente em algum momento do século XXI, quando os estudos permitirão ao mundo compreender a presença desse terceiro mestre junto aos sábios gregos. Segundo a lenda, o que é visto fortuitamente por ocasião dos equinócios se tornará cristalino e visível a todos. A partir desse momento a figura majestosa de Avicena será vista ao lado de Platão e Aristóteles.

Segundo a lenda, mas aqui há divergências, Rafael teria deixado instruções para que a partir de então o quadro fosse denominado tanto como Escola de Atenas quanto Os Três Mestres. Essa versão é defendida pelos partidários ocidentais que se reúnem em uma antiga cidade andaluza. Os partidários orientais refutam essa versão que, na ótica deles, faria de nosso mestre renascentista um pós-modernista avant-la-lettre. Segundo estes, o genuíno deleite com o lúdico evitaria em nosso artista a tendência em transformar o jogo em uma brincadeira sem sentido. Sobre o fundamental, o que importa, os dois ramos estão em acordo. Mais do que a prudência em não valorizar um medieval em meio ao Renascimento ou o fato de destacar um muçulmano em plenos aposentos papais, a razão se deve a esse dom de presciência – cuja presença hiperbólica em Leonardo faz pensar que era algo isolado quando, na verdade, um dom partilhado por aqueles geniais artistas. De acordo com essa tradição, Rafael teria previsto que em algum momento do século XXI se consolidaria plenamente à luz do sol a presença de Avicena como um terceiro mestre da filosofia, sem o qual o relato da história e desenvolvimento da disciplina resta falho e incongruente.

O tema dessa tese é o experimento de pensamento do Homem Suspenso no Espaço que Avicena desenvolve no *Livro da Alma* como instrumento para poder afirmar a existência da alma racional humana como uma substância. São duas passagens da obra os momentos nos quais é apresentado o experimento. A versão mais longa, ao final da seção 1 do Capítulo I, considerada a versão standard e uma versão mais curta – que pressupõe a primeira – ao final do livro, no Capítulo V, seção 7. Há outras versões do experimento em outras obras de nosso autor e é em relação a esse conjunto que a versão no Capítulo I do *Livro da Alma* é considerada como a referência padrão, consequência de ser a mais extensa de todas e encontrar-se na principal obra de nosso autor dedicada ao tema da psicologia.

A tese que sustento é uma hipótese sobre como se deve ou se pode ler as duas versões do experimento estritamente no contexto em que estão inseridas, a saber, no *Livro da Alma*. O que defendo é que é possível ler as duas versões nesse contexto e que este é indispensável para a compreensão melhor e mais significativa do experimento. Assim, faz-se necessário apresentar alguns, senão todos, princípios metodológicos que orientam o trabalho. Este trabalho não faz uma reconstrução geral da filosofia de Avicena. Mais ainda: poucas coisas vão ser citadas e só o serão em função ou por causa do experimento. Embora muito material tenha sido pesquisado, a bibliografia reflete isso, referindo apenas o que foi utilizado na redação final.

É preciso justificar ou, pelo menos, esclarecer, à guisa de introdução os motivos dessa orientação metodológica. De certa forma esta é resultante de tomar uma posição diante do que pode se apresentar como uma situação paradoxal quando se dirige a atenção ao experimento. Por um lado, ele é considerado como uma das passagens mais famosas da obra de nosso filósofo. Para além da fama, que mesmo nesse contexto acadêmico e do saber filosófico é algo relativo, a passagem é crucial e fundamental na

obra por justamente definir uma visão e um conceito de alma, particularmente da alma humana. Do lado oposto a este, a massa crítica de estudos, sejam artigos, livros ou teses dedicados ao tema é relativamente pequena, para não dizer ínfima diante da centralidade que o problema exposto pelo experimento ocupa na obra de Avicena. Ressalte-se que, como afirma Gutas, o tema da alma foi aquele ao qual Avicena dedicou o maior número de obras e ao qual voltou sempre ao longo do seu trabalho filosófico. De acordo com esse autor é o tema central a partir do qual se aglutinam todas as outras preocupações de nosso autor. Se o tema central é este, pode-se afirmar que a questão envolvida (ou resolvida) pelo experimento é o núcleo interior desse tema.

Isso dito, ao se fazer o levantamento bibliográfico e leitura do mesmo se depara com um problema de definições e nomenclatura que, espero, este trabalho ajude a dirimir. A história da recepção da obra de Avicena tem registrado o mesmo como uma alegoria. Não bastasse o problema de denominar algo pelo que ele não é, adicione-se a isso o problema de uma denominação que carrega um sentido quase pejorativo. Explico-me: a assunção de um modelo de racionalidade a partir da filosofia moderna gerou uma grande desconfiança com o imaginário, a ponto de a imaginação ser definida como “a louca da casa”, por exemplo. Esse empobrecimento das dimensões cognitivas ligadas a funções outras que a razão, levou a uma grande indistinção entre termos como alegoria, símbolo, mito, entre outros. Assim, denominar o que é foco de estudo aqui como alegoria, impõe uma barreira ao denominar equivocadamente o que está em pauta.

Se os estudos mais contemporâneos e atuais têm quase que invariavelmente usado a expressão *experimento de pensamento* e com isso demarcando em relação ao passado uma nova etapa de estudos, há ainda o problema de denominar o mesmo de “homem voador” ou, em alguns casos, “homem velado”. Embora provavelmente seja muito difícil o abandono do termo “voador”, o fato é que o uso deste é impróprio, uma

vez que indica uma ação, a de voar, e portanto entra em contradição com o que Avicena prescreve que é justamente o “descolamento” desse substrato de aderência, o corpo, e, portanto, de qualquer ação. Embora menos corrente, “velado” é um termo inadequado, além de estar vinculado ao sentido mais espiritual, a visão, na ordem das coisas aquele que menos oferece resistência ao que propõe nosso autor.

Por último, uma certa valorização do experimento e redescoberta dele no contexto da agenda contemporânea da disciplina em que ocupa lugar proeminente a filosofia da mente. Isso ao mesmo tempo em que promove uma merecida evidência do experimento e estudos, por outro lado faz com que ele seja tratado de forma autônoma ou, para usar uma palavra afim com o tema, como algo “suspenso” no espaço.

Assim, após nosso percurso de investigação ter de algum modo refletido todos os momentos apontados acima, tomou-se a decisão de investigar o experimento no *Livro da Alma* a partir do pressuposto de que ele deve constituir uma unidade com o conjunto do livro como um todo. Particularmente, no contexto da seção 1 do Capítulo I, em que ocorre a versão standard, nos perguntamos qual é esse sentido, inclusive por Avicena usar a mesma palavra, “constatar”, para averiguar a alma no mundo exterior e no mundo interior.

Dividido em quatro capítulos, no primeiro fazemos uma análise do texto do experimento, com uma particular atenção ao primeiro parágrafo, onde Avicena expõe as características e critérios fundamentais e determinantes para a realização do mesmo. Entendemos que esse parágrafo é o principal, pois trata das condições que permitem fazer o experimento e onde Avicena define uma sua condição central: o experimento visa a despertar e lembrar. Se trata com o experimento de constatar a alma que temos. E isso é feito ao modo de despertar, um termo forte que quer evidenciar que na maior parte do tempo, ou todo ele, podemos estar esquecidos, ou estamos, de quem somos.

Nesse sentido, o verbo constatar é revelador do modo sob o qual se dá o processo do experimento.

No capítulo 2, apoiados nos estudos de Olga Lizzini avançamos uma hipótese sobre um sentido prático do experimento, afinal este finaliza advertindo em seguir o bom caminho e evitar erros. Entendemos, assim, que o experimento não é algo que tenha apenas o caráter de ser uma prova que Avicena oferece, aliás a única, da independência da alma, mas que ele deve cumprir alguma outra função. A partir da distinção que Avicena introduz entre Intelecto Teórico e Intelecto Prático, fazemos uma correspondência pragmática entre o experimento do Homem Voador e o Intelecto Prático que tem a função justamente de governar o corpo. A distinção desses dois intelectos em Avicena é aberta a algumas questões teóricas sobre seu regime de interação e estatuto epistemológico, como mostro a partir dos trabalhos de Sebti e Lizzini. Assim, a hipótese que construo é a de tentar mostrar que haveria uma relação entre o experimento e o bom desempenho do Intelecto Prático em sua missão de bem governar o corpo, fazer com que de fato ele seja aquilo que Avicena prescreve, que ele seja instrumento e reino da alma. Se o corpo deve ser regido pela alma, o despertar de que fala Avicena uma vez realizado deve proporcionar o equilíbrio e as condições ótimas para que o Intelecto Prático de fato governe o corpo.

O capítulo três trata da pertinência de Avicena ao mundo da revelação corânica e trata de ver as influências advindas desse pertencimento. No contexto das duas principais tradições filosóficas que moldam sua filosofia, a saber o peripatetismo e o neoplatonismo, a proposta é procurar ver que Avicena trabalhou sua filosofia não apesar do Islã e sim através do Islã. Isso é mostrado principalmente através do ângulo em que se mostra que o Islã promove simultaneamente uma valorização tanto do corpo e da vida neste mundo quanto da alma e de estados pós-morte. Essa é uma novidade através

da qual Avicena tem que configurar seu pertencimento a essas duas tradições filosóficas. Sobretudo, a tese aqui é mostrar que a visão metafísica do Profeta como legislador e modelo de Homem Perfeito e, sobretudo, a realidade da comunidade, a *Ummah*, como um fator extraordinário de realidade social e cultural nova, com seu conjunto de práticas e saberes incorporados no cotidiano da vida, que faz surgir uma civilização grandiosa, desempenham um papel nesse pertencimento de Avicena ao Islã.

Por último, no capítulo 4 voltamos ao texto do experimento, fazemos um paralelo com o princípio de não contradição no livro da Metafísica e procuramos mostrar que o HS pode ser entendido como uma intelecção como presença. Se a própria ideia do HS está ligada à percepção de que nossa identidade fundamental está ligada à alma, é preciso ressaltar a orientação de uma mesma pesquisa, conduzida pelo verbo constatar, no mundo exterior e interior. Assim, embora o corpo físico seja secundário, ele é ao mesmo tempo, paradoxal que possa parecer, fundamental. Unidas as duas pesquisas sobre a alma pelo verbo constatar, a constatação da alma no mundo exterior e no mundo interior se reforçam mutuamente.

Capítulo 1 – O argumento do Homem Suspenso

O que pode haver de maior ou menor que um toque?
Walt Whitman

“Não há nada que cure os sentidos a não ser a alma,
e nada que cure a alma a não ser os sentidos”
Oscar Wilde

O pensamento parece uma coisa à toa
mas como é que a gente voa
quando começa a pensar

Lupicínio Rodrigues

1.1. Introdução:

Este capítulo analisa o argumento do Homem Suspenso (HS), tal como aparece no *Livro da Alma*, através do qual Avicena oferece uma “prova” da alma, de sua existência como substância independente e de sua propriedade fundamental, a autoconsciência ou autopercepção. Anterior a qualquer conexão que a alma tem com o corpo, a alma tem percepção de si própria. É da essência da alma a autoconsciência. Implícito a isto está que a alma tem conhecimento de si própria em um modo anterior a toda distinção sujeito-objeto – o que nos conduz à primeira dificuldade em abordar o HS pois a linguagem é um modo sucessivo de apresentar as coisas e a possibilidade de representar discursivamente algo se baseia na distinção entre sujeito e objeto. A genialidade de Avicena com o Homem Suspenso reside em elaborar um experimento de

pensamento que possibilite o acesso a este nível que é não-predicativo. Simultaneamente reside nessa condição tanto a força quanto a fragilidade do experimento. Nossa análise procura mostrar esses dois aspectos e não caracteriza isso como uma ambiguidade de nosso autor. Como um experimento de caráter introspectivo, é sobre uma intuição que há a afirmação de que existe um acesso direto à consciência de si, homologados nesse nível fundamental as noções de eu e de alma.

Anterior à distinção sujeito-objeto e, portanto, à possibilidade mesma do discurso, essa percepção fundamental de si mesmo, em que a noção de eu e alma são intercambiáveis ou nomes para uma mesma “coisa” se enraíza em uma instancia primitiva, no sentido de primordial. O experimento é, portanto, uma prova, do tipo experiencial. Ele é aqui entendido como um “constructo” através do qual Avicena propõe algo do tipo “Faça X e observe Y”. Nesse sentido, o HS não demonstra nada. Avicena fornece as indicações ou instruções para que cada um faça o experimento. Este é, portanto, da ordem da performatividade. Essa autopercepção é, neste caso, um tipo especial e único de conhecimento, um tipo singular de cognição (se quisermos utilizar esse termo) em que há essa percepção intuitiva da alma como fundamento do indivíduo.

O termo “nafs” em árabe serve para designar tanto alma quanto eu. Assim, no nível mais fundamental ou básico de nossa identidade há uma homologação entre nosso eu e nossa alma. Como a alma está sempre presente a si mesma isto equivaleria a dizer que o eu está sempre presente a si mesmo. A equivalência, no entanto, demanda observações e ressalvas, conforme o exemplo que Avicena nos dá de que mesmo o bêbado ou o que dorme, nem por isso sua consciência de si deixa de estar presente.¹

¹ Para Avicena essa consciência de si está sempre presente. É o que faz com que cada um de nós seja quem é. No caso do exemplo, o bêbado. Tanto nesse como no exemplo do que dorme o que Avicena diz pode soar estranho ou bizarro. Como o HS fala justamente em despertar, talvez fosse o caso de justamente que do ponto de vista do HS não há diferença entre estar bêbado, dormindo ou entretido com suas tarefas do dia a dia do ponto de vista essencial, e tão somente

Esse relativo paradoxo me leva a propor que a versão do HS em V,7 é chave explicativa para o mesmo, ao enfatizar o problema de que tendemos fortemente a esquecer que o corpo é como uma veste que usamos. E de fato, embora possamos intelectualmente concordar com Avicena, através da reflexão, não é da nossa experiência ordinária pensar em nossos membros – uma perna ou o braço, por exemplo – da mesma forma que pensamos em diferentes vestimentas para cobri-los. Nossa experiência ordinária é da ordem de projetar nossa identidade, nosso eu sobre o corpo (ou no corpo) e, em casos extremos, de forma quase absoluta.

No nível mais essencial em que alma e eu significam o mesmo e são intercambiáveis como mostra o termo árabe “nafs”, o que se afirma é o sentido de que o eu é fundamental para conhecer a realidade.² E no cerne dessa atividade está justamente aquilo que distingue a alma humana, o intelecto. Ora, é nesse sentido do intelecto como capacidade singular humana que permite conhecer o cosmos que nossa análise do experimento em I,1 parte da hipótese de que, encerrando a seção, ele é o ponto culminante e em perfeita harmonia com o desenvolvimento da mesma. Ao invés de extrair as versões do HS de seu contexto – atitude válida, obviamente –, nossa estratégia consiste em ver essa que é a versão standard do experimento a partir de uma relação fundo/forma no contexto da seção 1. Foi através do intelecto que, de modo discursivo, coerente e ordenado se pode constatar, discriminar e descrever a existência da alma no mundo exterior em graus crescentes de complexidade: alma vegetal, alma animal, até chegar a alma animal humana, a alma racional. E é assim que a seção finda com o HS: mudando o foco da pesquisa do exterior para o interior, pesquisa que agora

de graus em que no caso, a princípio deve ser mais difícil a um bêbado do que a alguém sóbrio. Do ponto de vista do que o HS quer nos mostrar, todos igualmente precisam despertar.

² A frase é corriqueiramente trivial, é quase o óbvio dizer que “o eu é fundamental...”. O ponto é que é justamente também possível se dar conta do espanto nessa capacidade, principalmente quando abordamos filósofos para os quais o realismo não é um problema. Enfim, há uma capacidade no homem de conhecer o mundo, o que inclui a si mesmo.

envolve o próprio sujeito que faz a pesquisa. De modo criativo e original, Avicena constrói e oferece a cada um a possibilidade de constatar por si mesmo a sua alma, de forma a poder falarmos da quiddidade da alma. Assim a sessão vai da palavra ao silêncio. Nada mais coerente – embora não possa ser provado logicamente –, uma vez que a palavra brota do silêncio.

A palavra “silêncio”, de certa forma, é portadora de uma tendência a convocar a esfera do místico. Nossa interpretação é que justamente por elaborar um experimento, Avicena veda essa possibilidade de interpretação. Pelo menos no que se refere às versões que aparecem no *Livro da Alma*.

O pressuposto do HS é a existência da alma. Sem esse pressuposto, o experimento não funciona. Não se trata de uma circularidade (que, como toda circularidade, seria um problema. Mas aqui, também, lembrando, não se trata de uma prova lógica.), apenas de uma condição. Que a nós, contemporaneamente, pode parecer estranha, mas não para as tradições filosóficas que alimentam nosso autor, tanto o peripatetismo quanto o neoplatonismo.

Nesse capítulo apresentamos a versão do HS conforme o *Livro da Alma*, em seguida analisamos os termos que aparecem no primeiro parágrafo do experimento e que são fundamentais para o entendimento do mesmo, uma vez que estabelecem as condições para a sua realização. No item 1.4 é tratada a questão de que se é um experimento, não pode ser místico. Embora aqui seja quase um diálogo com o artigo “Flying man in Context” de Marmura, ele extrapola esse âmbito, uma vez que há uma espécie de tendência inercial a ver algo de místico no HS. Além disso, a análise de Marmura é notável duplamente: pela acuidade em discriminar aspectos sutis – inclusive ao se deter como poucos nos termos do primeiro parágrafo do HS – e por sucumbir a analisar logicamente o HS. A segunda parte do capítulo propõe a hipótese do HS em V,

7 como chave explicativa, baseando-se na explicitação da relação corpo/alma e uma analogia com as roupas que vestimos, o que vai me permitir a seguir falar em um caráter pedagógico do HS. Esse caráter pedagógico permite estabelecer um paralelo entre o que seria uma das funções do HS para o filósofo com o que são as práticas religiosas, algumas delas pelo menos, para o religioso de modo geral. Nesse sentido a relação de superioridade, se é que é esta a palavra mais apropriada, da filosofia em relação à religião, conforme a visão de Avicena, estaria refletida no HS: este permite um acesso do sábio a sua alma, uma percepção dela de forma a se manter no caminho. Enquanto o religioso é chamado a se manter no caminho pelo discurso que fala da alma e da ameaça das penas.

Uma observação se faz necessária nesse ponto: boa parte das análises do HS, com diferentes ênfases, acabam focando e privilegiando a questão epistêmica, refletindo desse modo uma das preocupações centrais da filosofia contemporânea, a teoria do conhecimento. Ao início de nosso interesse e atenção ao HS, era essa também em muito a motivação. Com o tempo outras interrogações surgiram, como a de perguntar o que mais Avicena poderia estar sinalizando com o HS³. A questão também se coloca pelo fato de que o processo de conhecer em nosso autor está baseado em entrar em contato com as formas universais junto ao Intelecto Agente. A alma se realiza através do conhecimento dessas formas, em um trabalho que fundamentalmente é dependente do Intelecto Teórico. O HS vai nos permitir apenas (o que não é pouco, obviamente) saber que há uma alma. Uma vez que todo o esforço do HS, sobretudo no *Livro da Alma* I,1, é mostrar a autopercepção como algo intrínseco e fundamento da alma, e a forte ênfase em V,7 na analogia com as vestes e o corpo, nossa tese é que o HS ao mesmo tempo em

³ Que funções cumpriria o HS no *Livro da Alma*, além obviamente de fornecer um fundamento para a ciência da psicologia? De outra parte, não projetando questões de teoria do conhecimento contemporâneas que não faziam parte da agenda filosófica de nosso autor.

que mostra a alma como substância independente do corpo – e por mostrá-la assim – tem o que denomino de função pedagógica, de reforçar no indivíduo que se oriente na direção (ou pela direção) de sua alma e não pelo corpo. (O capítulo 2 é dedicado a analisar, a partir da imagem das duas faces da alma, uma questão ligada ao trabalho do Intelecto Prático). Nesse sentido o HS teria uma relação específica com o Intelecto Prático.

Por último, no item 1.6, há a apresentação da hipótese do HS em LA I,1 mostrando o capítulo como uma unidade. Ao invés de retirar e analisar isoladamente o HS, se trata de pensá-lo a partir e no âmbito em que aparece, como ponto culminante da seção. É uma apresentação, pois a interpretação é retomada no último capítulo, após um percurso que servirá, essa é a ideia, para deixar as coisas mais claras.

1.2 O experimento do Homem Suspenso e o acesso que a alma tem a si mesma:

De acordo com a tradição de estudos sobre o argumento do Homem Suspenso é a versão mais longa e completa, a que aparece ao final da seção 1 do Primeiro capítulo do *Livro da alma*, que é tomada como padrão de análise, a versão standard do experimento. É a versão que apresentamos, em tradução a partir da edição crítica latina.⁴ Contrariamente à maioria das análises que apresentam o experimento a partir do parágrafo que inicia com “dizemos: um de nós deve imaginar a si mesmo...”, nossa versão principia com o parágrafo anterior a esse, por considerá-lo fundamental à justa

⁴ Além da nossa tradução, utilizarei também a tradução direta do árabe, feita pelo Prof. Attie Filho, na edição brasileira do *Livro da alma*. É um privilégio a nós, brasileiros, de poder contar com uma versão da obra feita a partir do árabe. Utilizarei sempre como padrão de referência a edição brasileira que, a propósito, utiliza os termos capítulo e seção para as divisões da mesma.

compreensão do mesmo. Ele trata das condições⁵ preparatórias para a realização do experimento propriamente dito. Esse parágrafo é decisivo no sentido que condiciona e direciona toda possibilidade exitosa de realização do mesmo.⁶ Assim, diz-nos o texto que encerra a primeira seção do primeiro capítulo do *Livro da Alma*:

“Devemos agora esforçar-nos para compreender o que é esta coisa que, com respeito ao que foi dito acima, é a alma, e devemos indicar neste local algo que se afirme ser [próprio] da alma que temos, à semelhança de despertar e lembrar, para que isso seja muito útil àquele em quem existe a virtude de examinar a verdade por si mesmo, com o intuito de que não deixe de ser conduzido e convertido ao [bom] caminho e afastado dos enganos.

“Diremos, pois, que alguém dentre nós deve pensar como se tivesse sido criado repentinamente e perfeito (completo), mas com sua visão encoberta para que não visse as coisas exteriores, e tivesse sido criado assim como se no ar ou no vácuo se movesse, de tal modo que a densidade do ar não o tocasse de modo que ele próprio pudesse sentir, e como se os membros dele estivessem separados de tal modo que não se encontrassem nem se tocassem. Em seguida, que ele examine se afirma o ser de sua essência: de fato, não duvidará em afirmar que ele é, ainda que não afirme seus membros externos, nem as coisas ocultas de seu interior nem o coração, nem o cérebro, nem algo outro extrínseco, mas afirmará que ele é e, do que não é, não afirmará comprimento, nem largura ou densidade.

“Se, porém, naquele momento, fosse possível a ele imaginar uma mão ou outro membro, todavia não imaginaria a mão ou membro ser parte... nem necessária(o) à sua essência. Mas tu sabes que aquilo que é afirmado é distinto daquilo que não é afirmado, e algo concedido é distinto daquilo que não é concedido. E, já que a essência que afirma existir é própria a ela, é por isso que ela existe por si mesma, e está além do corpo e dos membros, os quais ele não

⁵ Essas condições nos parecem mais importantes ainda justamente pelo caráter universal do experimento, um ponto que Avicena destaca pela própria maneira como estrutura o texto.

⁶ É notável que Marmura tenha dedicado uma minuciosa análise desse parágrafo, destacando sua importância. Ao mesmo tempo, parece que a tendência a interpretar logicamente o argumento impediu Marmura de ir ao fundo de sua análise, preferindo ver na versão do *Isharat* aquela que “explicaria” o experimento.

afirma. Por essa razão, o [homem] desperto tem o caminho (método) de velar (aplicar-se) para saber que o ser da alma é distinto que ser [próprio] do corpo; e, ainda mais, não precisa do corpo, além disso, para que conheça a alma e a perceba; mas se ele for tolo, tem a necessidade de ser convertido ao [bom] caminho.”⁷

O experimento do Homem Suspenso é o instrumento de que Avicena se utiliza para fazer ver que a alma tem conhecimento de si mesma primordialmente. O experimento revelaria, a todo aquele que o faz, a existência da alma, desta como um modo de autopercepção primária e como o fundamento singular do que cada um de nós denomina de eu. Essa identidade do eu com a alma⁸, como o experimento mostra, (conduzindo à percepção disso naquele que o realiza), revela um nível de identidade fundamental em que o eu é afirmado independentemente (e antes) de qualquer relação

⁷ No original latino:

Debemus autem nunc laborare ad comprehendendum quid sit haec res quae scilicet ex respectu praedicto est anima, et debemus innuere in hoc loco aliquid quo affirmetur esse animae quam habemus, ad similitudinem evigilandi et reminiscendi, ut hoc multum prosit ei in quo est virtus inspiciendi veritatem per seipsum, ideo ut non egeat dirigi et ad viam converti et separari ab erroribus.

Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quae súbito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo ne exteriora videret, et creatus esset sic quae moveretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quae essent disiuncta membra eius ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese. Deinde videat si affirmat esse suae essentiae: non enim dubitabit affirmare se esse, nec tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum nec animum nec cerebrum, nec aliquid aliud extrinsecus, sed affirmabit se esse, cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem.

Si autem, in illa hora, possibile esset ei imaginari manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Tu autem scis quod id quod affirmatur, aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur. Et, quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmat, ideo expergefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae aliud est quam esse corporis; immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam; si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam.

⁸ Souâd Ayada lembra de uma particularidade da língua árabe que permite (ou facilita) essa identificação da alma ao eu. “Esta assimilação (do fato da consciência como evidência da alma) é de uma certa maneira tornada legítima pela língua árabe. Com efeito, Ibn Sina considera, a este nível, a alma como realidade considerada quanto a sua essência. O termo utilizado para exprimir a realidade do ponto de vista de sua essência é “*Anniyya*”. Ora, este termo, segundo uma etimologia que o faz derivar do termo “Ana” tende a designar precisamente o fato de ser um eu.” (Ayada, p. 501)

com a experiência sensível de si mesmo habitando um corpo (o seu) e um mundo (o nosso). Disso se depreende – ou é afirmado concomitantemente – que a autopercepção ou autoconsciência primária é aquilo que há de mais central, básico e originário em nós.

Antes de analisar o argumento do experimento, podemos ver sem dificuldade que o experimento lida ou se volta para algo que, com maior ou menor intensidade, nos interrogamos e de forma quase sempre paradoxal: qual é nossa identidade fundamental? Por mais que nos identifiquemos com o corpo, e ainda que não usemos o termo “alma” para referirmos algo que extrapola os limites daquele – contemporaneamente, utilizamos o termo “mente” – ainda assim parece que é fadado ao malogro identificar totalmente aquilo que denominamos de nosso eu com nosso corpo. Nesse sentido, o dualismo de Avicena, ou qualquer outra forma de dualismo – como o de Descartes – estaria em ressonância com esta intuição difusa e incerta de que temos um corpo, estamos nele e, ao mesmo tempo, somos alguma coisa além ou distinta dele. O paradoxal surge desse contraste – que o experimento explora – entre, por um lado, uma substância com dimensões e palpável fisicamente, o corpo, e outra, que não tem dimensões, mas pode afirmar sua própria existência, a alma. Sob esse aspecto, o experimento do HS se desenvolve dentro de um quadro teórico em que está pressuposta a alma. Não se sabe ainda o que ela é, mas ela existe (e já foi constatada no mundo exterior.)

Um dos eixos do HS é o de realizar uma inversão do foco de atenção: habitualmente ela está centrada no corpo, a tarefa é de conseguir desconectar esse foco como condição para descobrir o outro polo dessa relação, a alma, e, isso feito, constatar que ele é o ponto focal original daquilo que denominamos consciência de nós próprios. A dificuldade está justamente em extrapolar o “peso” do corpo, que nos ancora em

nossa existência como seres encarnados. Daí justamente o caráter de hipótese com que começa o argumento, ou, melhor dito, o experimento.

A hipótese se desenvolve pelo exercício de imaginar, sob um modo que contrariamente ao habitual não está focado em criar imagens e cenários, mas em retirá-las. No caso, as imagens das partes que constituem o próprio corpo. Ora, nesse sentido o experimento não poderia iniciar a não ser a partir de uma hipótese e de um exercício que se desenvolve a partir desta última.⁹

O experimento faz essa espécie de nulificação de tudo que é vinculado ao corpo (o conjunto de partes e órgãos que somados são a unidade que é nosso corpo) e à memória perceptiva. Diretamente relacionado a isso, como uma consequência, vai estar a questão do estatuto da prova que Avicena nos dá. Obviamente, como fruto de um experimento de pensamento, essa prova é experiencial. Ela não é uma prova lógica. Não estamos lidando com argumentos, não estão sendo feitas inferências. Mas é uma prova no sentido de que quem faz o experimento, passa por uma experiência e não pode negá-la.

No caso do experimento, tudo que Avicena faz é indicar um caminho para cada um chegar à prova, por si próprio, da existência de sua alma como uma substância independente. A experiência a que ele induz é irredutivelmente de caráter individual e, portanto, não é passível de ser transmitida como uma espécie de “conhecimento” compartilhável.

Na introdução do HS, Avicena destaca aqueles que têm capacidade para conhecer a verdade por si mesmos, sem necessidade de erudição. Não se trata de uma

⁹ Esse talvez seja um ponto pouco analisado nos estudos e que é importante. Avicena não nos pede para nos imaginarmos sem corpo, o que causaria uma espécie de paralisação imaginativa. Ao contrário, o que é possível, nos imaginarmos criados de súbito e perfeitos, o que permite que cada um de nós projete uma imagem de si mesmo. A partir daí, Avicena trata de fazer com que cada parte seja retirada. De uma forma singular. Não é uma amputação progressiva, mas um desconectar o elo entre as partes.

crítica ao conhecimento que é transmitido, à erudição, o que seria uma incoerência em nosso autor, mas antes a discriminação e clara percepção intuitiva de que o assunto – a alma e uma prova da sua existência independente – convocam o sujeito em sua integralidade através da vivência de uma experiência. O ponto aqui é que não é possível saber o que é a alma a partir do que outros disseram. Não é um conhecimento de segunda mão.

Estas observações são necessárias. A história da recepção do HS é marcada pela denominação do mesmo como uma alegoria.¹⁰ Esse é um termo ligado ao imaginário e que tem uma referência equívoca. E o principal, enquadrar um experimento de pensamento, particularmente o de Avicena, como uma alegoria é começar a análise do mesmo afastando-se da possibilidade de compreendê-lo. Diante do desafio que Avicena se propôs – do qual o *Livro da Alma* é testemunho, em especial a seção 1 do primeiro capítulo – ver o HS como uma alegoria é como interpretar que Avicena não soube lidar com esse desafio e construiu um subterfúgio, se fosse meramente uma alegoria. Respeitar o HS como um experimento de pensamento é, antes de tudo, ver que Avicena elaborou, fruto de muita reflexão, o que entendeu ser um caminho para lidar com esse desafio. Não bastasse isso, lembramos que a alegoria tem lugar na obra de nosso

¹⁰ “A alegoria é uma figuração que toma com maior frequência a forma humana, mas que por vezes toma a forma de um animal ou de um vegetal (...), por exemplo: uma mulher alada é a alegoria da vitória, e uma cornucópia é a alegoria da abundância. Henri Corbin exprime com precisão esta diferença fundamental: a alegoria é uma operação racional que não implica passagem a um novo plano do ser nem a uma nova profundidade de consciência; é a figuração, em um mesmo nível de consciência, daquilo que já pode ser bem conhecido de outra maneira.” (CHEVALIER, 1991, p. xvi) Essa breve definição, com recurso curiosamente a Corbin, que escreveu sobre nosso autor, mostra a alegoria como uma operação racional (então, Avicena não teria razão para pôr de lado o discurso filosófico que vinha sendo realizado até então). Além disso ela é figuração e em um mesmo nível de consciência. Ora, justamente o Homem Suspenso pretende oferecer um caminho para todo aquele que a realiza perceber algo que não está em seu nível de consciência ordinário. Dito isso, é preciso lembrar com Gilbert Durand (1988), que sempre houve uma grande confusão no uso de termos referentes ao campo do imaginário, refletindo a desvalorização da imaginação, da imagem e da “phantasia” no pensamento do Ocidente. Resultado disso é o uso indistinto muitas vezes de conceitos diversos como mito, imagem, signo, alegoria, símbolo, emblema, parábola.

filósofo, que ele escreveu algumas obras de teor alegórico, com especial destaque para o *Relato de Hayy ibn Yaqzân*.

Portanto, antes de considerar as intenções e o possível êxito de Avicena com o experimento, é necessário vê-lo como um experimento de fato. Uma vez isso feito, fica mais clara a percepção de que Avicena elaborou um constructo para abordar algo que está além do nível ordinário de cognição humana, no sentido de um conhecimento passível de discurso. Sendo anterior à possibilidade de predicação, talvez esse tenha sido, isso é apenas uma suposição, um dos motivos que levou à recepção dele como uma alegoria. Isso tem a ver em parte com o objeto do experimento, uma vez que este extrapola o âmbito do mundo e sua experiência. Como disse, pode parecer banal, mas lembremos de que para M. Goichon o experimento do Homem Suspenso não passava de “um procedimento de exposição do pensamento especulativo” (IBN SINA, 1951, p. 37), uma visão – ou análise – que de princípio afasta a possibilidade de vislumbrar e tentar entender o que Avicena nos apresenta.

Essas observações reforçam a necessidade de analisar o texto de introdução do experimento, pois como dissemos ao início é nele que devem ser buscadas as condições e os limites para fazer o experimento e, ao mesmo tempo, do ponto de vista analítico, poder entendê-lo como um experimento, de fato, e não como um “procedimento de exposição do pensamento especulativo”, ainda mais quando essa avaliação é proveniente de uma grande estudiosa da obra de nosso autor.

1.3 Uma análise de expressões e termos do Primeiro Parágrafo do Homem

Suspensão: as condições para fazer o experimento:

A análise do primeiro parágrafo do experimento é fundamental para a compreensão do mesmo. Isso será feito tomando como referências a tradução do texto crítico da edição latina e a tradução a partir do árabe. O parágrafo na versão a partir do latim é este:

“Devemos agora esforçar-nos para compreender o que é esta coisa que, com respeito ao que foi dito acima, é a alma, e devemos indicar neste local algo que se afirme ser [próprio] da alma que temos, à semelhança de despertar e lembrar, para que isso seja muito útil àquele em quem existe a virtude de examinar a verdade por si mesmo, com o intuito de que não deixe de ser conduzido e convertido ao [bom] caminho e afastado dos enganos.”

Destacaremos como tópicos que se constituem a partir de palavras ou expressões do texto de uma das versões, sempre trazendo o texto da outra tradução em apoio.

1.3.1 Constatar seria mais propriamente “reconhecer” do que “conhecer”.

O primeiro ponto gravita em torno da palavra “constatação” que aparece na tradução do árabe. A frase diz: “É preciso, neste ponto, direcionarmos-nos à constatação da existência da alma que temos”. Na nossa tradução: “Devemos indicar neste local algo que se afirme ser próprio da alma”.

O texto parte do pressuposto de que temos uma alma e em nenhum momento é posta em questão a existência desta. Vale destacar um sentido de harmonia e de continuidade entre o exterior e o interior se, como disse, analisarmos o HS no conjunto da seção da qual faz parte. O primeiro capítulo do *Livro da alma* trata da

questão da alma e suas faculdades. A primeira seção tem por objeto a constatação da existência da alma e sua definição. É ao final dessa primeira seção, após ter percorrido a observação do mundo exterior, constatando a existência da alma em objetos exteriores e animados, em contraste com outros, inanimados, que, através de uma mudança de foco, é apresentado o experimento do Homem Suspenso, como forma individual de constatar agora a existência da alma em si mesmo. O experimento é essa mudança de foco. Esse sentido harmonioso, que mostra um nexos, uma espécie de organicidade, entre o experimento e tudo que vem afirmado antes na seção deve ser vista como parte da estratégia argumentativa de Avicena: se foi possível constatar a alma fora, no mundo exterior, deve haver um meio de fazê-lo interiormente. Muda o foco, mas há uma continuidade de método no tocante ao critério de fazer uma observação. Mais que isso, marca uma mudança de direção, do exterior para o interior. Esse é um detalhe importante. O experimento não surge ao final da seção como um corte, a introdução de uma novidade absolutamente inesperada. Ele surge em harmonia com todo o texto. É como se desde a primeira linha da seção começasse a ser elaborado o “ambiente” para a apresentação do experimento ao final. E se, em relação a Aristóteles, podemos marcar a aparição do experimento como uma ruptura – afinal o conteúdo da seção se desenvolve sobre um quadro conceptual do estagirita – uma análise centrada apenas na própria obra revela a coerência e unidade da abordagem aviceniana. Sob esse ponto de vista, a pergunta sobre onde começa, no texto, o relato do experimento poderia receber como resposta que ela começa com a primeira frase da seção, “Dizemos que a primeira coisa que devemos falar a esse respeito é constatar a existência da coisa que se chama alma.” Portanto, é um caminho harmonioso esse que constrói Avicena e que culminará com a apresentação do experimento ao final do capítulo.¹¹

¹¹ Nunca será excessivo ressaltar esse aspecto. Como mostro no cap. 4, Avicena procurou

É posterior a constatarmos a presença de alma em objetos exteriores que partimos para a investigação de nossas almas.¹² O experimento parte desse reconhecimento. O pressuposto da existência da alma é condição de possibilidade para o experimento. A experiência de constatar sua alma está fundada – no sentido de fundação – em uma ontologia que a afirma anteriormente. Não se trata de uma circularidade, pois é a existência – constatada – no mundo exterior da presença da alma que me reassegura disso, de que a alma existe. Trata-se com o experimento, de constatar em nós próprios, tarefa individual e intransferível, a presença da alma. Algo da ordem do reconhecimento, de voltar a conhecer algo que, de alguma forma, já se conhece.

1.3.2 – O verbo “esforçar”

Na tradução do latim, “Devemos agora esforçar-nos para compreender o que é esta coisa que (...) é a alma.”. Na tradução a partir do árabe, lê-se “convém ocuparmos em apreender a quiddidade dessa coisa que, por meio das considerações feitas, alcançou o enunciado ‘alma’.”

elaborar uma doutrina integral do homem e da alma humana. Lembremos o que disse Attie Filho em sua tese: “Este duplo modo de constatar a existência da alma, que abre o Kitáb al-Nafs, antes de ser uma oposição (...) se apresenta mais como uma complementaridade. Em sua perspectiva, as esferas do externo e do interno se comportam muito mais como realidades que se completam do que realidades que se subordinam. (...) Nos debates atuais, Ibn Sina se apresentaria, portanto, como um agregador do homem, procurando fornecer a medida certa de suas duas realidades – corpo e alma – já que ele, o homem-unidade, apresenta-se em meio a esses dois mundos.” (ATTIE FILHO, 2004, ff.21). Acrescento apenas que em relação aos antigos também, Avicena foi singular e de forma inédita procurou mostrar essa unidade do homem. E nesse sentido também Avicena é muito mais próximo de Aristóteles do que de Plotino.

¹² Sendo o resultado do experimento aquilo que se denomina uma autopercepção primitiva do próprio eu, estamos lidando com o âmbito daquilo que se define como o simples. Por outro lado, toda análise parte do complexo, da distinção sujeito/objeto para poder falar de algo. Em outras palavras: como analisar o simples a partir de um estado complexo em que nos encontramos? Esse caráter de unidade entre mundo exterior e interior, que pela ideia de unidade entre em ressonância com a noção de simples talvez seja fundamental para que a intuição e observação de algo sutil como é o HS possa ter sua efetividade.

A ideia de esforço, de realizar um trabalho, o que exige concentração, foco e energia. É o principal verbo que aparece neste parágrafo e surge ao início do texto do experimento, é aqui o momento em que é feita a transição ou passagem do exterior para o interior. É interessante registrar que, de modo sucessivo, o experimento faz duas coisas que são, podemos entender assim, contrárias. Conforme o parágrafo seguinte, em que o experimento propriamente inicia, primeiro nos concentrarmos no nosso corpo, imaginando-o criado de súbito. Feita a concentração, o próximo passo trata de retirar o ponto focal de atenção do eu em relação ao corpo. Uma vez feito isso, Avicena trata de mostrar que não se está em um vazio, em um nada.¹³ O esforço estaria ligado, então, ao despojamento e desligamento em relação ao mundo sensível e, em um momento subsequente, ao corpo como substrato que nos fixa a esse mundo.

1.3.3 “Despertar e lembrar”.

Com esses dois termos estamos no núcleo do experimento, ou melhor dito, daquilo que o experimento deve proporcionar, uma vez que estamos no parágrafo que anuncia as condições para o experimento. O esforço a ser feito é justamente para que se torne possível isto: despertar e lembrar. A versão do árabe diz “Uma constatação via lembrete e rememoração da direção certa”. A tradução latina “algo que se afirme (...) da alma que temos, à semelhança de despertar e lembrar”.

Há aqui um aparente paradoxo, pois se a alma tem sempre consciência de si como é possível então o despertar? Dito de outro modo, como é possível despertar o que já está, desde sempre, desperto? Obviamente que a questão é resolvida à medida em que

¹³ Ao explorar a questão das duas faces da alma, retornarei a este ponto que, nos parece, tem uma relação fundamental também.

se mostra que o homem é uma realidade multidimensional¹⁴. (Seria absurdo por exemplo pensarmos em uma versão do Homem Suspenso na *Metafísica*. O lugar do experimento é no *Livro da Alma*.)¹⁵ Como disse antes, o fundamento do eu é a alma, ao mesmo tempo que, multidimensional, no mundo sublunar a identidade do eu se projeta sobre o corpo, ao ponto de, em casos extremos, esquecer sua origem. Mas o detalhe fundamental nisso tudo é que o esforço não é para despertar e lembrar. Isso seria absurdo! O esforço é para que o despertar se torne possível. Ou melhor, para que a consciência desperta que está desde sempre presente aflore ao nível da consciência ordinária.¹⁶ Esse é um detalhe fundamental, central: o esforço não é para despertar e lembrar e sim para que estes se tornem possíveis. Essa distinção é fundamental. É algo contraditório fazer um esforço para despertar. O esforço não é direto, para o despertar. O esforço é para tornar possível o despertar.

1.3.4 “Examinar a verdade em si mesmo”

¹⁴ O termo aparece em Attie Filho (2004), “O intelecto no Livro da Alma de Ibn Sina”. Utilizo-o aqui como um bom conceito para descrever o homem no contexto do percurso de origem e retorno que a teoria da emanção lhe coloca como horizonte. O homem é convocado assim a atravessar – pelo intelecto – esses diversos níveis que constituem a realidade do universo.

¹⁵ Cf Lizzini: “A divisão que acabamos de apresentar entre *um sentido físico* e *um sentido metafísico* não é, pois, simplesmente uma divisão, mas uma ordem, uma *hierarquização* (a metafísica sendo superior à física). É, além disso, em razão desta hierarquização, e da emanção que a justifica, que os termos da divisão tem seus extremos na dupla realidade/manifestação. Dito de outro modo, *em um certo sentido* ou segundo *um certo ponto de vista* (quer dizer, se nos limitamos ao mundo material) falamos de física, lá onde em realidade ou de modo absoluto não se pode falar senão em metafísica. (LIZZINI, 2010, p. 240)

¹⁶ O budismo, a propósito, trabalha essa dimensão do despertar, no sentido de iluminação, e mostra essa incongruência em se esforçar para despertar. Toda a prática meditativa não é um esforço para despertar e, sim, entendido como esforço, esforço para permitir que o despertar aflore. De forma criativa, Avicena, elabora um constructo para atingir esse despertar. Guardadas aqui as reservas em relação a conceitos, uma vez que no budismo não existe o conceito de alma e, em sentido estrito, nem mesmo o de eu. Ou melhor, é porque o budismo não abriga o conceito de eu, que não abriga o conceito de alma. Pensando bem, o contrário também: não alma, não eu.

Nos aproximamos do final do parágrafo inicial e Avicena, pela primeira vez introduz um critério: a virtude de examinar a verdade em si mesmo. Ou, na versão a partir do árabe, verificar a verdade nela mesma, sem necessidade de erudição. Se formalmente, o experimento é universal, na prática ele só é exequível e eficaz junto àqueles que dispõem dessa virtude, de examinar a verdade em si mesmos. Proponho como chave explicativa dessa passagem um trecho do quinto livro.

No quinto e último livro, Avicena se concentra no estudo da alma racional, de aspectos que são próprios ao homem. Como diz Verbeke, ali “Avicena aborda o estudo do nível superior da vida psíquica, aquele da alma racional.” (IBN SINA, 1972, p. 7*). E é interessante que ao mesmo tempo, ou em um mesmo movimento, Avicena ressalta tanto nossa ligação com os animais quanto aquilo que nos singulariza. Como Verbeke destaca, a alma racional está dentro do espectro da vida psíquica considerada como um todo que abarca os seres vivos, numa escala hierárquica que parte dos vegetais e chega ao homem, como animal racional.

“Já que nos incumbimos, *também*, do enunciado a respeito das faculdades animais, nos convém falar agora a respeito das faculdades humanas. Dizemos, pois, que *o homem tem ações próprias, procedentes de sua alma*, que não são existentes nos demais animais.” (IBN SINA, 2011, p. 211, grifos meus)

Imediatamente, Avicena destaca que a primeira dessas particularidades do homem é que ele viva em sociedade, que ele é, podemos afirmar, dependente dela. Mais que isso, uma vez que o sentido de “dependente” pode se abrir a conotações negativas, de privação, há aqui a ideia de pertencimento do homem à sociedade como o lugar que lhe é próprio e a partir do qual ele se constitui. Como diz Avicena, sozinho e apenas com a natureza ou o homem perece ou vive de forma sofrível. Assim, a existência da cidade, da sociedade é uma espécie de reflexo exterior e concreto de algo, uma dimensão que está na alma humana.

Teoricamente, podemos falar que a cidade como sociedade organizada é um reflexo da inteligência. Avicena destaca a interação humana para produzir e desenvolver as artes e conhecimentos. Neste domínio, podemos lembrar que boa parte dos conhecimentos são passados de forma indireta através, justamente, de uma cadeia de transmissão, que é a da educação. Não faria qualquer sentido não confiarmos nessa cadeia de transmissão de conhecimentos que forma uma tradição cultural e social, com formas e práticas sociais. Mas nem todo conhecimento é possível ou passível de ser transmitido assim. Não é surpreendente, então, que com o experimento, Avicena projete seu interlocutor para um espaço em que se dá um conhecimento que só tem valor se é feito de forma individual, única instância que o legitima. O experimento é esse artifício que Avicena constrói no sentido de que cada um veja por si mesmo. Nas discussões sobre o mesmo, só se pode considerá-lo prova nesse sentido não lógico, mas existencial, em que o sujeito provou, experimentou algo. Um detalhe a mais a chamar atenção para a privação de sentidos efetuada por Avicena. Pois ao mesmo tempo em que Avicena nos diz que é o nascimento individual que individualiza as almas, é através desse corpo também que estamos ligados a todos os outros na vida que vivemos em sociedade. O apreço, aliás, por ela – a vida social e a cidade –, mais serve para destacar que nesse ponto nosso autor nos solicita para uma dimensão em que o conhecimento transmitido não nos auxilia. Em uma espécie de dialética é salientado que para valorizarmos a erudição é necessário valorizar aspectos que dependem de conhecimento direto, em que o saber através de outros não tem valor. (É interessante observar que feito o experimento, que finda a seção 1, a seção 2 consiste em um estudo crítico da erudição, daquilo que os antigos disseram sobre a alma e que é a seção 3, que trata da alma como substância que faz uma retomada do fio narrativo com que a seção 1 terminou.)

1.3.5 O bom caminho

Por último é necessário ponderarmos o que Avicena quer dizer com: “não deixe de ser conduzido ao bom caminho, convertido a ele e afastado dos enganos” Na tradução do árabe, “resguardando-se de desobedecer (a ela, a verdade) e com isso, desviando-se dos erros”.

É difícil não ver “caminho” aqui como dizendo respeito fundamentalmente a um eixo vertical, marcado por corpo e alma nos respectivos polos inferior e superior e, sobretudo, inserido no contexto que lhes dá sentido, a noção neoplatônica de emanção, de origem e retorno.

Minha interpretação avança um pouco e, obedecendo ao mesmo critério que Avicena estabelece das relações entre filosofia e religião, no sentido de que a análise do experimento não deve deixar de dar alguma atenção a um possível paralelismo que pode ser estabelecido com a seguinte passagem do Livro X da Metafísica:

"A purificação da alma remove-a para longe da aquisição de disposições corporais que se opõem aos meios para a felicidade. (...) Pois, se a alma retorna continuamente a si mesma, ela não será afetada pelos estados corporais ".(IBN SINA, 2005, p. 369)

Nessa passagem da Metafísica, Avicena destaca práticas religiosas para esse retorno, o principal dos quais é a oração. Aquilo que a religião, como discurso voltado para todos enfatiza, seria, nesse sentido, parte daquilo que o experimento objetiva, nesse caso para poucos, para os filósofos. Um sentido prático do experimento seria esse, de proporcionar esse retorno, esse despertar, de uma forma mais eficaz do que aquele proporcionado pela religião, pelo próprio fato de que a filosofia é superior em relação à religião no conjunto dos saberes.

Quase todos os termos que examinei nesse item foram analisados por Marmura. O item que segue tem como fio condutor a ideia que o experimento não é da ordem do místico, contrariando a conclusão de Marmura, que vai por esse caminho ao definir a versão no *Isharat* como aquela que explicaria o experimento. De certa forma é como se Marmura apoiasse, com suas reflexões, minha tese de que esse parágrafo é fundamental para entender o HS, mas evitasse ir ao fundo de sua análise, ao mudar a perspectiva e passar a fazer uma análise lógica do argumento. Assim, após enfatizar esse parágrafo, penso que é necessário mostrar que o HS não é místico.

1.4. Se é um experimento de pensamento, não pode ser místico:

Em “Avicenna’s ‘flying man’ in context”, Michael Marmura analisa o experimento do Homem Suspenso, se baseando nas duas versões que constam no *Livro da alma* e na versão que aparece no livro *Isharat wa-l-Tambihat*. Após afirmar que as funções que o experimento desempenha nessas três aparições na obra de nosso filósofo, embora complementares e bastante interconectadas uma às outras, não são idênticas (1986, p. 383), ele procede, em ordem, à análise das duas versões do argumento no *Livro da alma* e àquela presente no *Isharat*, para concluir que é justamente esta última que seria a chave explicativa para o experimento aviceniano. Marmura faz isto, de certa forma, condicionando esse poder explanatório ao caráter da obra. O *Isharat*, segundo ele e toda uma tradição de estudos, é uma obra de caráter mais pessoal, o que permitiria e facilitaria -- é a suposição sobre a qual o argumento de Marmura se baseia -- nosso entendimento do propósito, em função justamente desse feitiço mais pessoal. Conforme Marmura afirma:

“escrita ao final da vida de Avicena, o que fornece a quintessência de sua filosofia. Seu caráter é meditativo, seu tom religioso, ambientada no tocante capítulo sobre as estações dos místicos.” (1986, p. 393).

Contrariamente a essa posição, nossa tese é a de que uma vez que se trata de um experimento de pensamento, este não pode ter caráter místico, ou não seria propriamente falando um experimento de pensamento. Embora na primeira versão no *Livro da alma*, nosso autor faça referência a um tipo especial de inteligência como condição para a boa realização do mesmo, seria contraditório propor um experimento que pode ser realizado por todos, tendo, portanto, um caráter universal e, no entanto, ser destinado apenas a uma classe de pessoas. Mais ainda, uma classe de difícil caracterização, uma vez que é problemático o conceito e o critério para definir quem são os místicos.

Isso posto, me apoio na hipótese de que as versões que aparecem no *Livro da Alma* permitem visualizar e compreender o que é o experimento e quais os objetivos de Avicena.¹⁷ Ao mesmo tempo, veremos que a soma das versões do argumento na obra de Avicena formam um conjunto em que cada unidade permite iluminar e esclarecer as demais.¹⁸ De qualquer forma, as versões do argumento no *Livro da Alma* devem gozar de um status particular, senão especial, pelo fato de a alma ser o tema central de Avicena (cf. GUTAS, 1988) e a obra, no conjunto da sua produção, se afigurar como a principal em que o autor trabalha a questão e desenvolve suas posições. Some-se a isso também o fato de *O livro da alma* estar inserido como parte integrante da principal

¹⁷ Um aspecto importante que tem que ser ressaltado é que o resultado do experimento, este sim, pode se abrir a especulações, considerações e reflexões de cunho místico, como parece ser justamente o caso apontado por Marmura em relação ao *Isharat*.

¹⁸ Um esclarecimento metodológico: trabalho fundamentalmente com as duas versões do Livro da Alma, utilizo a versão do *Isharat* na tradução francesa de Madame Goichon e também utilizo as citações amplas ao argumento na obra *Notes*, tais como aparecem no estudo de Meryem Sebtî, *Avicenne e l'âme humaine*.

enciclopédia filosófica que Avicena elaborou, a *Shifa, A Cura* abarcando o conjunto de conhecimentos filosóficos.

No quadro da análise aqui proposta, uma vez estabelecido o caráter pedagógico, uma segunda tese deve ser apresentada, a de que não obstante o experimento nos remeter, nas palavras mesmo de Marmura, “ao dualismo alma e corpo do Neoplatonismo do autor” (1986, pp. 383), o dualismo de Avicena tem que ser contextualizado e relativizado. E mesmo que a influência neoplatônica em nosso autor não possa ser posta em questão, talvez seja o caso de se pensar que, ainda assim, há maior fidelidade ou sintonia com a filosofia aristotélica do que com o neoplatonismo. Dito de outro modo, se é certo que com o experimento do HS Avicena rompe com o hilemorfismo aristotélico, ele parece fazê-lo a partir de uma matriz que trabalha com a filosofia peripatética e as questões e problemas abertos por essa. São essas questões e problemas que definiriam com maior nitidez o pertencimento à tradição filosófica onde se enraíza nosso filósofo.¹⁹ Se inegavelmente há a influência neoplatônica, parece haver uma espécie de subversão a esta, tanto pela negação da reminiscência e preexistência da alma – o que por si só já é bastante radical –, mas igualmente pela valorização do conhecimento sensível e do mundo em que vivemos. Esses dois aspectos alinham nosso autor na orientação do peripatetismo e parecem ser reforçados – contra uma leitura *in abstracto* dela – pela religião, especificamente pelo Islamismo, no caso de nosso autor. Ao falarmos em valorização do sensível e do conhecimento a partir da observação do mundo concreto, estamos também falando em corpo. Assim, de forma quase paradoxal, no próprio experimento do Homem Suspenso, há uma valorização do corpo. “Despojar-se” do corpo no experimento significa, antes de tudo, fazer o ordenamento correto do

¹⁹ Essa questão não é tema do meu trabalho. Apenas circunstancialmente me refiro a ela. E em relação a essa questão também há o ambiente cultural de uma época.

ponto de vista hierárquico, em que a alma tem a prerrogativa de ocupar o polo superior no eixo da relação alma/corpo.

Escrito em 1986, portanto, relativamente recente, o ensaio de Marmura é um marco nos estudos recentes sobre o argumento, acompanhando também um aumento da massa crítica de trabalhos sobre vários aspectos do nosso autor.²⁰ Se de lá para cá crescem os estudos sobre o argumento e a obra de Avicena, é preciso salientar que em artigo recente um eminente estudioso de Avicena e da filosofia árabe expõe o estado da arte no que diz respeito ao argumento do HS como uma pesquisa em aberto, que em muitos aspectos ainda busca definir os contornos precisos a partir dos quais se funda o argumento. Peter Adamson afirma:

“Não é claro que o exemplo do Homem Suspenso é de fato acerca de auto-intelecção enquanto oposta a algo como autopercepção (self-awareness). Nem nas versões da *Cura* nem na das *Diretivas* Avicena diz que o Homem Suspenso iria ‘inteligir (ya’qilu) algo’”.²¹

Acrescente-se que esse pequeno trecho é pontuado por notas e, em uma delas (a nº 25), Adamson afirma que “Uma interessante questão aqui é que faculdade é responsável pela autopercepção, se autopercepção não é auto-intelecção. Para Avicena autopercepção parece ser tão básico à cognição humana que subjaz mesmo à sensação e à imaginação. Portanto, alguém poderia se interrogar se isso poderia mesmo ser um ato do intelecto” (idem). As observações e indagações de Adamson (antes que o conteúdo, o próprio fato delas) são um bom indicador do estado atual de investigação.²²

²⁰ Por exemplo, o livro de Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition*, que é um marco nos estudos contemporâneos, é de 1988.

²¹ Peter Adamson, “Avicenna and his commentators on human and divin self-intellection” in Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (eds), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna’s Metaphysics*, pp 106.

²² A pergunta que Adamson se faz, assim, parece do tipo que convoca a se entrar em uma espécie de circularidade de onde não se pode escapar. A autopercepção primária surge, no experimento, como uma condição essencial, uma propriedade fundamental da alma. Nesse sentido, tudo está ancorado nela: intelecções, sensações, percepções, todas as atividades

Adiantando um pouco as coisas, em virtude da citação, não me parece que a autopercepção possa ser vista como uma faculdade, uma vez que Avicena de forma detalhada estuda as faculdades da alma. Além disso, a própria força enfática do experimento, como é apresentado, ao início do primeiro capítulo, colabora no sentido de que Avicena está apresentando algo que é a propriedade fundamental da alma. Nesse sentido, tudo mais – incluindo aí as faculdades – estaria ancorado nesta propriedade fundamental.

Podemos afirmar que o HS mostra alguns elementos decisivos da psicologia de Avicena. Um deles é o de que a percepção que a alma tem de si mesma é independente e anterior a qualquer relação com o mundo perceptivo, incluindo o sujeito de aderência enquanto uma entidade corporal. E, assim, que a identidade sua mais fundamental é um dado originário seu. Que há uma consciência fundante, não reflexiva, que essa consciência é a condição, o fator a partir da qual todas as outras experiências se organizam. Ela revela uma identidade anterior e mais fundamental do que aquela da qual estamos normalmente conscientes enquanto sujeitos em nossa condição ordinária no mundo. Paradoxalmente, ela está sempre presente, Avicena nos diz, nos convidando, através do experimento, a despertarmos para ela.

Sendo assim, em relação à questão levantada por Adamson, parece ambíguo utilizar e contrapor os termos autointelecção e autopercepção para a experiência do HS (porque justamente ela é essas duas coisas simultaneamente, de uma forma particular ou caso único.) e em relação ao outro ponto, sim, a autoconsciência do HS é o ponto ou elemento que ancora toda e qualquer experiência, seja portanto, cognitiva, imaginativa ou sensitiva.

cognitivas que Avicena analisa com acuidade ao longo do *Livro da alma*. A pergunta de Adamson é de caráter analítico diante de algo que Avicena explicita como anterior a uma distinção sujeito objeto.

Apesar de Marmura criticar as versões no *Livro da alma*, seu ensaio se mantém como um dos mais argutos exames do argumento, com preciosos insights. Além disso, Marmura estabelece um documento precioso ao resgatar o contexto do desenvolvimento do argumento de Avicena em uma discussão interior ao mundo corânico.²³

Marmura nos diz que a maioria dos mutakalimuns, corrente de teólogos do Islã, eram atomistas, que sustentavam uma visão materialista da alma humana. O principal problema que tal visão apresenta para Avicena é o fato de que tudo que é material é corruptível. Para Avicena a alma racional é imaterial e imortal. O argumento do Homem Suspenso vai, portanto, procurar provar que aqueles teólogos estão errados. O fato de este ser um experimento de pensamento mais ainda reforça a intenção de Avicena: através do experimento é possível fornecer o tipo de prova indubitável, uma prova experiencial, que acabe com a polêmica. Assim, destacar esse contexto de discussão, que Marmura faz em seu artigo, ajuda a compreender o esforço de Avicena.²⁴

Ora, se o que Marmura nos apresenta é procedente, uma conclusão que pode ser arrolada é que Avicena utiliza o argumento em dois contextos distintos ou situações

²³ Esse é um aspecto fundamental, o “contexto” a que refere o título do artigo, e que, salvo desconhecimento meu, nenhum outro texto procede a essa arqueologia da questão no mundo em que Avicena viveu. Um detalhe interessante também desse “contexto” levantado por Marmura, quando pensamos na entrada de Avicena e sua influência no mundo ocidental cristão, é que não houve nada comparável no mundo cristão. Me refiro a alguma corrente teológica que defendesse uma ideia da alma como algo material, como é aquela a qual se antepõe Avicena. Dag Hasse em seu minucioso e detalhado trabalho não ponderou essa variável. Se pensarmos que Avicena como influencia se tornou inclusive adjetivo da escola agostiniana, através da expressão agostinismo avicenizante, é interessante ver que o Homem Suspenso é algo que se amolda plasticamente a visão agostiniana de alma. É um aspecto interessante também a pesquisar é que enquanto em Agostinho falar de alma é quase simultaneamente falar em Deus também, o que configura um modelo de relação filosofia e teologia, em Avicena há um rigor filosófico. Mesmo em um debate contra teólogos, os termos com que Avicena vai ao debate são filosóficos. Isso também reforça a visão holística do argumento tal como aparece na seção um do capítulo I do *Livro da Alma*: em toda a seção a argumentação lenta e densamente é construída sobre um modelo e categorias aristotélicas de pensar.

²⁴ Pensando desse ponto de vista, Avicena lidou com o problema de construir um instrumento de prova irrefutável. Nada nesse sentido poderia ser mais forte do que um experimento. De pensamento no caso. Em relação a esse contexto que Marmura nos apresenta, o experimento se afigura como resultado de um esforço que visa reduzir a pó os argumentos contrários. Se um mutazalita tem a inteligência a que Avicena se refere e faz o experimento, uma vez saído deste ele não poderia mais defender a tese da materialidade da alma humana.

diferentes. Uma, referida acima, o contexto intelectual de um debate interior ao mundo islâmico.²⁵ O outro, justamente o âmbito de explanação teórica, tal como aparece no *Livro da alma*, onde a questão é o estudo da alma humana e a busca por uma definição do que ela é, e que tem como principal quadro conceitual de referência a teoria hilemórfica de Aristóteles.²⁶

A acuidade analítica de Marmura para o que está em discussão o leva a nos lembrar de um dos trabalhos de psicologia de Avicena que inicia observando que:

“Nós dizemos: o que é intencionado por ‘a alma’ é isso que cada um de nós refere quando diz ‘Eu’. Estudiosos têm discordado quanto a se o que é referido a isto é o corpo, observado e experimentado pelos sentidos, ou algo mais. No que diz respeito à primeira [alternativa], a maioria das pessoas e muitos dos teólogos especulativos (*mutakalitas*) pensam que o ser humano é este corpo e que todo mundo se refere a ele quando diz ‘eu’. Esta é uma crença falsa como iremos mostrar.” (grifos meus.) (Marmura, 1986, p. 384. Esta citação, conforme nota de Marmura é extraída da obra *Ahwal al-Nafs*, ed. F. Ahwani, Cairo, 1952, p. 183)

Marmura é dos poucos autores que apresenta e destaca o parágrafo anterior ao texto propriamente do experimento. Para ele, esse é um parágrafo fundamental, que vem justamente após Avicena explorar o sentido da definição de entelúquia, esgotar as possibilidades de definir a alma em relação a esse conceito, fazendo ver que ele não diz ainda da quiddidade da alma. Marmura apresenta o parágrafo colocando em parênteses os termos árabes para as palavras que traduzidas apontam as principais especificidades daquilo que Avicena está fazendo ao trazer à cena o experimento. Assim Marmura destaca os termos árabes para estabelecer (*ithbat*), alertar (*tanbih*), recordar (*tadhkir*), indicação (*ishara*), perceber (*mulahaza*) a verdade por si mesmo.

²⁵ E esse me parece um ponto que também mereceria mais estudos, qual seja, de um filósofo, na melhor tradição da falsafa, debatendo com teólogos e as prerrogativas institucionais do mundo islâmico que permitem esse diálogo/debate.

²⁶ É um dos méritos de Marmura: analisar argumentos pelo que são enquanto argumentos, e ao mesmo tempo estudar a origem ou lastro cultural, social dos mesmos, quando isso se faz necessário. Marmura soube com rara sensibilidade estar atento a essa dupla dimensão nesse caso.

Marmura detalha os pontos principais, o sentido dos termos no original em árabe (além dos termos árabes referidos acima, ele destaca que o verbo *arafa* em árabe tem o sentido de conhecer no sentido experiencial, de conhecimento íntimo), desenvolve um ensaio que se tornou clássico nas referências ao experimento, mas ao se encaminhar para a conclusão, muda de perspectiva, passando a analisar o HS como um argumento lógico, o que o leva a ver uma falha em Avicena, que teria partido de um argumento hipotético (a situação imaginativa) e concluído de forma categórica.

Assim, ao mesmo tempo em que é de uma acuidade notável para a sutileza de expressões e termos utilizados na língua árabe, o artigo de Marmura se torna o exemplo paradigmático de, ao enquadrar e analisar de forma lógica o argumento, deixar escapar o sentido do que está em jogo. É a única explicação para o fato de reunir todos os elementos, inclusive o contexto polêmico da questão no mundo islâmico – fator que reforça o sentido de Avicena propor um experimento –, destacar o aspecto fundamental deste como um alerta e feito tudo isso, como que voltar atrás, concluindo que Avicena falha na elaboração lógica do mesmo e reservar o sentido do mesmo à versão no *Isharat* em virtude da característica daquele livro como um todo.

1.5. A versão no Livro da Alma V, 7 como chave explicativa para o Homem Suspenso: o caráter pedagógico do Homem Suspenso a partir da relação corpo/alma:

Defendemos que há um sentido pedagógico²⁷, didático, no experimento do Homem Suspenso e que apreender esse caráter é um dos passos do percurso para compreender o mesmo.

O sentido pedagógico do Homem Suspenso está presente explicitamente no texto da obra quando, da segunda aparição do experimento do Homem Suspenso, no Livro da Alma V,7, Avicena conclui este afirmando:

“Afinal, nosso pensamento de que os membros são partes de nós é mais firme do que nosso pensamento de que as roupagens são partes de nós” (IBN SINA, 2011, p. 260)

em que é feita a analogia entre nossos membros e as roupas que vestimos.

²⁷ Kaukua (2007) em sua tese *Avicenna on subjectivity*, p. 76 também utiliza o termo “pedagógico”. A meu conhecimento, ele é o primeiro explicitamente a utilizar o termo e assim, registro o crédito a ele. Gostaria de observar, valendo aqui tão somente minha palavra, que cheguei ao termo, ou melhor, à noção, já que utilizava didático, antes de ter acesso ao trabalho dele. Adotei então o termo pedagógico, que em um sentido, me parece mais forte. Com a noção de pedagógico ou didático quero me referir a essa dimensão de exercício – que aliás, como experiência de pensamento ele não deixa de ser – que ele tem. Essa segunda versão do HS e o teor da seção, pensamos, pode indicar ou parece indicar que o HS seja algo que possa ser repetido as vezes que for necessário como forma de *lembrete*. Em relação a Kaukua, penso que nossas análises tomam caminhos diferentes. Em nota, de número 118, p. 76, ao termo, Kaukua afirma que Avicena introduz o HS para despertarnos ou lembrar-nos de algo que já sabemos. E acrescenta, como analogia, que Avicena usa o mesmo recurso de relembrar e focar a atenção para a consciência das categorias ontológicas primeiras de “existente”, “coisa” e “necessário”. Embora sendo pertinente – e de fato, mais adiante toco nesse paralelismo – essa relação com a apreensão dos conceitos auto-evidentes da lógica, minha análise se baseia em algo que é afirmado na segunda aparição do HS no *Livro da alma*, a relação corpo/alma, enquadrado a partir da análise de Lizzini (2010) sob o estatuto epistemológico da alma em Avicena e a questão das duas faces da alma. Ou seja, é tudo isso que Kaukua aponta e com o que concordo. Mas vai além, no sentido de remeter a uma situação concreta do homem em um corpo no mundo sublunar.

O HS é apresentado em L.A I,1 como a prova da existência da alma. Da alma como substância em si mesma, separada e independente. É rigorosamente como tal que ele é apresentado nessa seção e apenas em função disso que Avicena acrescenta observações que dizem respeito às duas faces da alma, como a questão – fundamental – de tomar o caminho certo. É justamente no Capítulo V, que estuda a alma humana, que Avicena destaca com mais detalhes esse aspecto da relação que temos com nosso corpo. Ela surge, portanto, como fundamental e como chave explicativa.

Ora, nesse sentido é preciso ressaltar que uma grande parte do texto do experimento concentra seu foco em relação ao sentido do tato, nosso principal elo sensorial com o mundo e, de todos os sentidos, aquele que mais partilhamos com os animais. Ou, melhor dito, de todos os sentidos é o tato aquele que mais nos estabelece ou assenta em nossa animalidade. A visão é o sentido mais intelectual e espiritual e da forma como é descrito no experimento parece ser suficiente qualquer coisa como um simples pano que impossibilite a visão.²⁸ Por outro lado, é o tato aquele que mais está na base e funda a nossa natureza de seres carnis. O experimento, como vimos, se concentra em fazer com que através da imaginação consigamos nos desvincular das diferentes partes do nosso corpo. Na seção 3 do capítulo segundo, sobre a sensibilidade tátil, Avicena inicia afirmando que “o primeiro dos sentidos, por meio do qual o animal se torna animal, é o tato.” (IBN SINA, 2011, p. 86). Como disse antes, o esforço não é para despertar, mas para tornar o despertar possível. Ele estaria concentrado em liberar-se desse vínculo, imaginativamente, no experimento.²⁹

²⁸ Este detalhe fundamental é destacado por Ayada (1999), ver pp.182.

²⁹ Na seção 2 do capítulo 5, Avicena procede no sentido inverso, ao nos lembrar que “as faculdades que percebem por meio dos órgãos passam a se fatigar devido à constância do emprego, pois os órgãos perdem seu vigor pela constância do movimento, corrompendo-se sua composição” (IBN SINA, 2011, p. 225). O argumento, bastante conhecido, faz na sequência a contraposição entre a fraqueza do corpo com o desenrolar do tempo e o fortalecimento da faculdade que percebe os inteligíveis.

Muitos autores ao abordar essa segunda versão do HS no *Livro da Alma* registram tão somente que ela é mais breve, mais curta. No entanto, podemos considerar que Avicena está pressupondo a primeira versão. Vale registrar que agora estamos no quinto e último capítulo, parte final do livro, unicamente dedicada ao estudo da alma humana. Se a primeira versão é a prova da alma como substância, aqui Avicena retoma, acrescentando níveis novos de explicação. E é justamente a partir da explicitação de que tomamos o que é passageiro como se não o fosse, no caso os membros que constituem nosso corpo e, por decorrência, o corpo como um todo, que o Experimento do Homem Suspenso pode ser visto em sua função prática, como um exercício disponível e a ser repetido, capaz de nos liberar dessa percepção ilusória segundo Avicena. (Contra Avicena aqui podemos advertir que não se trata de uma ilusão qualquer, algo corriqueiro. Assim, visto por outro ângulo, não é uma tarefa tão simples o que nos pede Avicena: comparar os nossos membros com as roupas que utilizamos.)

O HS não pede que desprezemos nosso corpo, mas que mudemos a forma como o percebemos. Nesse sentido, não se trata no experimento de criar um antagonismo entre os dois polos, alma e corpo, mas de procurar ver no eixo vertical que constituem esses dois elementos – no interior de uma visão emanacionista – a hierarquia correta. Está isso em concordância com a posição teórica de Avicena que nos diz que a alma não é dependente do corpo quanto a sua natureza, ao mesmo tempo em que depende dele para vir a nascer e, principalmente, seu aperfeiçoamento e seu destino são dependentes da boa relação com o corpo. Nesse sentido, como exploro no capítulo que segue, o HS teria um papel importante para que o Intelecto Prático possa dar conta de sua tarefa, ligada justamente a proporcionar as condições para o aperfeiçoamento da alma.

Assim, além da questão teórica do experimento do Homem Suspenso, da autopercepção primária que a alma tem de si mesma como fundamento da prova da

existência dela, o sentido pedagógico do experimento, diretamente ligado à questão da relação alma e corpo deve ser tomado concomitantemente como uma espécie de moldura a partir do qual enquadrar o experimento e considerá-lo.

Essa moldura pode ser visualizada a partir das seguintes passagens:

1) a de V, 7, acima referida, em que Avicena faz a comparação membro do corpo e vestes:

“Afinal, nosso pensamento de que os membros são partes de nós é mais firme do que nosso pensamento de que as roupagens são partes de nós” (IBN SINA, 2011, p. 260)

em que devemos observar que não está escrito que Avicena ache errado que pensemos assim. Antes, parece que Avicena quer nos mostrar de que justamente por termos todos os motivos para pensar assim é que é necessário fazer um esforço para que consigamos desfazer esse engano advindo da percepção sensória e que consigamos pensar adequadamente sobre a justa relação entre o eu, a alma e o corpo. Se nossa identidade fundamental é a alma, afirmamos nossa identidade em geral através e por meio de um corpo, ou seja, como almas encorporadas.

2) A realização da alma, sua perfeição, aquilo que Avicena destaca na *Metafísica*:

“A perfeição própria a [alma racional] consiste em se tornar um mundo intelectual no qual está impressa a forma do todo; a ordem do todo que é intelectualmente apreendida e o bem que sobre tudo é emanado, começando com o Princípio do todo (...) até ela completar em si mesma [a realização da] estrutura da existência em sua completude. Ela, assim, se torna transformada em um mundo inteligente que se assemelha ao mundo existente em sua totalidade.” (IBN SINA, 2005, p. 350, grifos meus)

Nessa passagem da *Metafísica*, Avicena apresenta o destino e horizonte da alma. Se tudo correr bem em sua ligação com o corpo durante o tempo da sua vida enquanto

alma encarnada e se buscar o conhecimento também durante esse período, se tiver feito de fato que o corpo seja o reino da alma, seu instrumento enquanto no mundo sublunar, então, como desdobramento no eixo de origem e retorno, essa alma está vocacionada a se tornar, como diz a frase, um mundo que reflete o todo, o próprio universo.

Mas o que é apresentado como horizonte da alma na Metafísica e o fato de idealmente ou teoricamente a alma fazer do corpo seu reino e instrumento, não nos garantem que de fato isso vai acontecer. A alma precisa do corpo, mas essa ligação tão fundamental quanto temporária não é isenta de riscos e dificuldades. O sentido do que Avicena quer dizer quando ao final da introdução do experimento fala em condução ao bom caminho, afastamento dos erros e, principalmente, convertido me parece ficar mais ressaltado assim, ajudando a ver que há uma injunção prática com o HS, que seria o de estabilizar essa justa percepção da relação alma e corpo. O caminho e a conversão parecem claramente se referir a um eixo vertical. O qual nos evoca imediatamente os termos caros ao vocabulário aviceniano de “emanação” e “retorno”. Nessa processão de origem e retorno, o ponto mais baixo, e que por sê-lo é a base para a subida, é justamente esse da alma encarnada em um corpo no mundo sublunar. Dele, desse ponto, que é um mundo, este em que vivemos, decorre uma situação que pode ser considerada simultaneamente como paradoxal, ambígua, dúplice, mas que exprime com mais justeza a condição mesma do homem a quem se dirige Avicena. Uma condição que reflete o estudo da alma no que diz respeito ao homem ser tanto do âmbito da ciência da Física quanto da Metafísica. Lizzini expressa bem essa realidade ao dizer que:

“Assim, se em uma tal duplicidade de modos, o horizonte da alma humana é dado pela vida celestial, é necessário encontrar uma articulação que permita definir a alma em uma forma inteiramente independente do corpo, assim como o argumento do Homem Velado parecia permitir. Paradoxalmente, no entanto, a independência em relação ao corpo passa diretamente pela correta gestão do mesmo: a relação que a alma estabelece

com o corpo é de fato destinada a acabar (com a morte, que é definida propriamente como a separação da alma do corpo), mas é precisamente por causa dessa relação que a alma pode atingir a perfeição. (LIZZINI, 2012, p 279)

1.6. O experimento do Homem Suspenso no Livro da Alma I,1: uma interpretação possível:

A versão do Homem Suspenso na seção 1 do Capítulo Primeiro do *Livro da Alma* é considerada a versão standard nos estudos do argumento. Este é o denso e, conceitualmente, árduo capítulo com que Avicena apresenta a noção de alma e, sucessivamente, esgota as possibilidades dos conceitos de forma e perfeição serem satisfatórios para alcançarmos a melhor e mais adequada definição do que é a alma. Como sabemos, esse movimento faz parte da estratégia argumentativa de Avicena para mostrar que a alma é uma substância.

É preciso uma outra pesquisa, como ele adverte. E assim, apresenta, ao final da seção, o argumento do Homem Suspenso. O experimento é, então, essa outra pesquisa, o início dela. A retórica do texto, que convoca que um de nós se imagine, está a dizer que cada um, ao fazer o experimento, deve (ou pode) ter uma experiência cabal da substancialidade da alma. Uma prova irretorquível, porque experiencial, de que a alma é uma substância e, como tal, independente do corpo.

A hipótese que levanto é simples e procede do texto de Avicena: seria possível caracterizar a seção 1 como uma unidade? Mesmo que Avicena esteja falando da necessidade de outra pesquisa – aquela que envolve o experimento –, em nenhum momento isso implica que a seção como um todo não forme uma unidade. Ao contrário, isso parece advir de um dado básico de interpretação: se Avicena dividiu o livro em

capítulos e estes em seções, isso segue uma lógica interna. Dito isso, a seção um, bem como qualquer outra, deve ser vista como perfazendo uma unidade em si mesma.

No entanto, as análises do argumento, de forma geral, retiram e isolam das diferentes obras de nosso autor as versões do experimento. Assim, há toda uma vertente de análise do argumento estudando-o como um sistema em si mesmo. A questão que proponho é, simplesmente, perguntar se, privilegiando o próprio fato de ser a versão standard, não poderíamos analisá-la mantendo como quadro de referência a seção 1 como um todo e pressupondo como prerrogativa de análise que ela faz parte da unidade, no sentido de um todo, da seção 1?

E se explorássemos a versão standard do argumento do Homem Suspenso nessa relação forma/fundo em que ele configura uma perfeita unidade ao capítulo? Essa interpretação estaria em ressonância com o título da obra na qual *O livro da alma* se insere – *A cura*, um título indicativo do atenção e cuidado de Avicena, tanto como filósofo quanto médico na sua práxis.

No ensaio “Aspects de la synthèse avicennienne”, Ahmed Hasnaoui chama a atenção para uma pequena alteração que Avicena faz em relação a ordem de estudos apresentada por Aristóteles e justificada em nome de uma unidade:

"A segunda parte do *Shifa'* inclui os escritos físicos, incluindo psicologia e biologia, na ordem prescrita por Aristóteles no prólogo das *Meteorológicas* e sancionado pela tradição, pelo menos no que concerne os quatro primeiros tratados (...) Lá se situa uma peculiaridade da apresentação aviceniana: o lugar do *Tratado da alma* antes dos tratados sobre *As plantas* e *Os Animais* tratados ali. Avicena descreve as razões para esta escolha no prólogo do *Tratado da alma*: é mais apropriado para abordar o estudo de algo, estudando sua forma; convém não quebrar a unidade da ciência da alma tratando à parte a alma vegetativa, a alma animal e a alma humana, pois as partes desta ciência concordam entre si; e, finalmente, o estudo do que é <<comum>> – no que diz respeito a pelo menos a alma vegetativa cujas funções são encontradas em plantas, animais e no homem, e à alma de animais cujas funções são encontradas nos dois últimos - deve preceder o estudo do que é próprio a cada classe de vida. Avicena retoma aqui para o *Tratado da alma*, em sua relação aos escritos <<biológicos>>, o que foi dito por Aristóteles em sua Física em relação aos escritos <<físicos >>. Sabemos que o lugar original do *Tratado da alma* na série de tratados biológicos (e psicológicos) de Aristóteles lhe serão acordados por Alberto Magno e Tomás de Aquino." (HASNAOUI, 1991, pp. 229-230)

A mudança que Avicena faz é não apenas de ordem, mas de ênfase, que visa destacar o todo, a ciência da alma como unidade, e também destacar a inter-relação entre suas partes, uma sequência integrada de desenvolvimento e complexidade, em que cada nível se distingue do anterior, sem negá-lo. Antes, incorpora esse nível – que continua existindo lá, no interior de um novo nível, como um substrato –, adicionando novos patamares de complexidade (claro, detalhe fundamental, Avicena não diz que a alma vegetal, por exemplo, está no fundo da alma animal. Ele expressa o sentido metafórico, em que as funções estão lá e novos níveis de complexidade se acrescentam.). Assim, uma vez que o *Livro da Alma* acaba se voltando especificamente para a alma humana (Avicena não escreve um livro sobre o homem), a atenção a esse detalhe é importante. Uma abordagem integral da alma, tanto no sentido de constituir um modelo da alma racional humana quanto no sentido geral, de um estudo da alma.

Assim, é significativo que no seu estudo sobre o intelecto no *Livro da alma*, Attie Filho inicie nos lembrando e advertindo de que:

“A estrutura adotada por Ibn Sina para o estudo da alma, no *Kitab al-Nafs*, denota ser inadequado não a entendermos segundo uma hierarquia crescente em direção ao coroamento do intelecto como a mais alta das faculdades da alma.” (ATTIE FILHO, 2004, p. 17)

A noção de hierarquia pressupõe uma unidade, um todo cuja coesão e harmonia constitutivas permita, portanto, vislumbrar e discernir nele essa hierarquia de que fala Attie Filho. Ao falar de hierarquia, estamos falando em unidade também, como expressão de uma visão de totalidade e integração que regem o esforço intelectual de Avicena. As observações de Attie Filho reforçam e ressaltam, sob outro ângulo de

análise, o mesmo sentido do que foi apontado por Hasnaoui no seu comentário sobre a alteração na ordem de apresentação das matérias.

Ao abordar o argumento do Homem Suspenso como uma segunda via para constatar a existência da alma, Attie Filho adverte que as duas vias através das quais se constata a existência da alma não devem ser consideradas como opostas, e sim, antes, como complementares.

“Ao longo de toda a obra o tratamento aplicado à binômios da realidade – exterior e interior, sensível e não sensível; material e imaterial – se configura numa unidade e numa complementação tais que se distancia do modo como este tema foi tratado por outros autores” (ATTIE FILHO, 2004, p. 21)

Acrescentaria a esta arguta observação, na parte que se refere a outros autores, que no que diz respeito aos próprios estudos sobre Avicena, algumas vezes as análises que se fazem parecem ir no sentido de exacerbar o dualismo de Avicena ao ponto de como que instaurar uma cisão, como se nosso autor falasse de dois mundos sem comunicação, em que os polos do dualismo se tornam irreconciliáveis.

Ora, o experimento do Homem Suspenso termina em silêncio, lembremos. Avicena nos conduz à percepção da existência da alma humana através do seu atributo fundamental que é a autopercepção primária. Assim, a alma é consciente de si própria independentemente de qualquer coisa, particularmente do corpo ao qual ela é ligada e ao mundo sensível. Esta autopercepção da alma se revela como uma forma singular, específica e particular de conhecimento, onde não há distinção entre sujeito e objeto, entre algo que conhece e algo que é conhecido. A alma é, em si mesma, uma instância onde há um modo de cognição que é não predicativo. Como disse, o experimento termina em silêncio.

E se o silêncio pode se abrir para o místico, essa unidade da seção 1 nos mostra a dinâmica e complementaridade entre palavra e silêncio. Olga Lizzini com grande acuidade observa em relação ao experimento:

“Com o experimento Avicena parece implicitamente denunciar um dúplice engano da percepção: esta, de um lado, sugere ilusoriamente que o corpo seja parte do homem, quando este não é em realidade mais que uma “veste”; de outro, uma vez excluído o corpo do quadro perceptivo do homem, conduz a um resultado do mesmo modo parcial e assim igualmente ilusório: o corpo, de fato, faz parte da vida do homem e é também (...) um instrumento essencial, não só na sua dimensão corpórea e animal, mas também naquela racional ou espiritual. A imaterialidade do homem e a substancialidade da alma que o argumento permite deduzir não constituem, portanto, um fato, mas sobretudo um *horizonte* e uma *possibilidade*.” (LIZZINI, 2012, p. 230)

Fiel ao mundo que lhe deu origem, a filosofia entre os gregos, em consonância com a civilização de que fazia parte, sempre teve esse cuidado com o equilíbrio e a harmonia. Oriunda dos mitos, destes ela herdou essa delicada e difícil tarefa de trabalhar a justa medida, que é o de encontrar a tensão certa entre os dois polos que constituem a existência. Entre o invisível e o visível (lugar ontológico do homem?) os mitos sempre nos lembraram dos perigos: se excessivamente voltados ao invisível, nos tornamos por demais trágicos. Se excessivamente voltados ao visível, nos tornamos banais.

Com o *Livro da Alma*, Avicena se mostra legatário do seu principal mestre, Aristóteles, cuja filosofia é, mesmo em suas aporias ou por causa dessas também, a melhor expressão no mundo grego desse equilíbrio entre o visível e o invisível. Assim, no que diz respeito exclusivamente ao homem, Lizzini destaca um aspecto duplamente ilusório relacionado ao HS, destacamos, de forma complementar ao que Lizzini diz, que o HS no âmbito tanto do livro em seu conjunto quanto em particular no registro do conteúdo da seção 1 do Capítulo 1, apresenta um aspecto duplamente real: a alma humana é tanto essa autopercepção primária, que a funda, quanto essa capacidade intelectual de perceber o mundo exterior (incluindo a si mesmo reflexivamente) e

descrevê-lo discursivamente de modo ordenado e lógico. Ao final da seção 1, o experimento do Homem Suspenso é a consecução do esforço que ao início discriminou entre seres sencientes e não sencientes e na presença da alma como critério de diferenciação entre ambos. Critério que também permitiu ordenar em forma crescente os graus de complexidade do fenômeno observado e que ao se interrogar não sobre o nome que permite o conceito, mas à realidade apontada pelo conceito se utilizou do experimento como forma de apontar a forma mais complexa de alma, a alma racional ou humana.

Capítulo 2: As duas faces da alma e a questão do intelecto prático e do intelecto teórico em relação ao experimento do Homem Suspenso

2.1 Introdução:

Este capítulo desenvolve a hipótese de uma relação do experimento do Homem Suspenso com a função do Intelecto Prático. Conforme a primeira versão do HS há uma relação com as duas faces da alma, que estão relacionadas com o Intelecto Prático e Teórico. Há questões em aberto sobre a dinâmica e funcionamento do Intelecto Prático, de acordo com Sebti (2003) e Lizzini (2009). A hipótese, a partir dessa relação, se desenvolve a partir da pergunta sobre para que servem as admoestações inicial e final no texto do HS em L.A I,1 se, estritamente falando, elas não são essenciais à prova da alma? Inicialmente Avicena fala em constatar a alma, encontrar a direção certa e resguardar-se de desobedecê-la (referindo-se à verdade descoberta através do experimento) e evitando os erros. Ao final do texto em L.A. I.1 estas advertências são retomadas de uma forma mais concisa e contundente, pois Avicena fala mesmo em “bater com um bastão” em quem, mesmo tendo constatado sua alma, se mostra um insensato e toma o caminho errado. Dito de outro modo, é quase como nos perguntarmos para que serve o experimento do HS além evidentemente da razão fundamental que é fornecer uma prova da existência da alma? Pois justamente, Avicena parece nos dizer que uma vez feita a prova da constatação da alma é preciso agir de um determinado modo. Há um bom caminho e aquele que fez o experimento tem os recursos para manter-se nele.

O texto assim parece exceder o objetivo principal, -- que não é modesto --, qual seja, o de fornecer uma prova da alma como substância. Não bastasse o que nosso autor assinala em I.1, a segunda versão em V.7 enfatiza e reforça o que é dito na primeira versão sob esse aspecto.

A pergunta se justifica por pelo menos duas razões. Uma razão, intrínseca aos textos das versões no *Livro da Alma*, é que esses enunciados trazem mais do que simplesmente a prova, como acabamos de assinalar. Se em L.A I,1 a referência é tomar o bom caminho e evitar os erros, a versão em L.A V,7 retoma a anterior e é mais explícita com a alusão contraintuitiva de Avicena de que devemos ver e compreender os membros do corpo do mesmo modo como nos relacionamos com as vestes que vestimos. Novamente, algo que reforça o sentido da imagem das duas faces da alma e dos dois caminhos.

A segunda razão é que a realização da alma, como sabemos, em Avicena diz respeito a tarefa de apreender os universais através da potência teórica da alma. É esse esforço, de caráter intelectual e relacionado com o contato com o Intelecto Agente, e que deve ser efetivado e desenvolvido desde o começo da vida da alma como unidade com um corpo no mundo sublunar que pode fazer com que a alma se realize, na vida que prossegue após a morte do corpo, a ponto de fazer dela um espelho que reflete a realidade inteligível de forma a vivenciar sua beatitude como alma. Essa tarefa compete ao Intelecto Teórico.

Do ponto de vista da segunda razão podemos ver que há uma independência ou autonomia desse processo de realização da alma em relação ao processo relacionado com o experimento, a saber, constatar que a alma é uma substância independente. Inclusive porque com o experimento, é constatada a alma, o que não implica saber o que é a alma. (HASSE, 2000, p. 87).

Essas duas razões reforçam-se no sentido de averiguar a hipótese de relacionar o experimento com o intelecto prático e sua função, sintetizada aqui na prerrogativa de que a alma deve fazer do corpo seu reino e instrumento.

Na apresentação que faz da alma humana, Avicena introduz as noções de intelecto prático e intelecto teórico como as duas faculdades ou potências da alma racional humana. Conforme mostrado no *Livro da Alma* I,5, o intelecto teórico ou especulativo está relacionado com a apreensão das formas universais, as formas inteligíveis junto ao Intelecto Agente. Por outro lado, o intelecto prático está voltado para o lado do corpo, sendo o responsável por este e envolvido com as ações particulares. Sobretudo, é do âmbito do intelecto prático dominar as potências animais da alma humana. Note-se que Avicena apresenta primeiramente o Intelecto Prático:

“Quanto à alma racional humana, divide-se ela em duas faculdades: faculdade prática e faculdade cognoscitiva. Cada uma das duas faculdades, por homonímia ou por suas semelhanças, chama-se intelecto. A prática é uma faculdade que é princípio motor para o corpo do homem, a fim de [realizar] as ações particulares características [a ele], por meio do discernimento, segundo o que está implícito, convencionalmente, nas opiniões que a caracterizam.” (IBN SINA, 2011, p. 68)

E apenas após discorrer sobre o funcionamento do Intelecto Prático é que Avicena aborda a faculdade teórica e, ao fazê-lo, introduz a imagem das duas faces da alma:

“Quanto à faculdade teórica, ela é uma faculdade que tem por objetivo o contato com o lado que está acima dela, para sofrer [seus efeitos], adquirir a partir dela e receber o que dela provém. Assim, é como se nossa alma tivesse duas faces. Uma face [voltada] para o corpo – sendo necessário que essa face não seja, de modo algum, receptiva à influência do gênero [que está] implicado na natureza do corpo. E uma face [voltada] para os princípios supremos – sendo necessário que essa face seja continuamente receptiva ao que provém de lá, e à sua influência. Desse modo, do aspecto inferior nasce a moral e do aspecto superior nascem as ciências. Esta é, pois, a faculdade prática.” (IBN SINA, 2011, p.69)

Avicena esclarece não se tratar de dois intelectos, mas de um apenas e qualquer dúvida em relação a isso é dirimida quando nosso autor enfatiza que seu funcionamento é interdependente. Quanto mais um está ativo, mais o outro está em repouso. Aquilo que Avicena se refere como as duas faces da alma reflete antes o fato de que cada intelecto se volta para a esfera que lhe é própria: o teórico para cima, com a apreensão dos inteligíveis, o que é universal; para baixo, no domínio da multiplicidade, o intelecto prático deve comandar e orquestrar o bom desempenho do corpo nesse mundo sublunar, o que quer dizer, fazer com que de fato o corpo seja reino e instrumento da alma (o que envolve também a vida em harmonia na cidade).

A questão que surge é a respeito do regime e dinâmica de comunicação entre esses dois intelectos. Lizzini observa que “a estrutura do intelecto se articula em torno de uma cisão tanto original quanto problemática” (2009, p. 210). E Sebti (2000, pp 87-88), mesmo advertindo que não se pode considerá-los como independentes, observa que “se trata de duas experiências cognitivas distintas, de um lado com a cognição e do outra a atividade das faculdades sensíveis unificadas pelo intelecto prático.”

Assim, nossa hipótese é de relacionar o HS com a problemática da dupla face da alma, especificamente com o intelecto prático no que diz respeito a sua incumbência de efetivamente fazer com que o corpo seja reino e instrumento da alma. Nesse sentido, mesmo que de forma não explícita, ele estaria sinalizando uma função relacionada ao bom desempenho do Intelecto Prático.³⁰

³⁰Mc Ginnis mostra que Avicena segue de início e em grande parte a Aristóteles no que diz respeito ao equilíbrio e as virtudes, mas ao final acaba se mostrando mais próximo de Platão. “A razão que alguém deve querer adquirir uma disposição moderada, ao final das contas, diz respeito à transcender as condições que nos mantêm ligados ao corpo. A esse respeito, Avicena é menos parecido com Aristóteles e mais próximo do Sócrates platônico do Fédon (64^a). Vive-se a vida de virtude ou moderação como uma prática para a morte e o morrer, onde ‘morte’ é compreendida como a separação da alma do corpo. Também como Platão antes, Avicena justifica esta posição nomeando o que deve ser nosso desejo correto, a saber, a perfeição ou compleição de nós mesmos como humanos (...) essa perfeição é (...) a atividade intelectual.” (MC GINNIS, 2010, pp. 213-214)

A hipótese, então, é que, como parte fundamental e intrínseca do experimento, estariam também essas admoestações que Avicena faz como diretivas. Por exemplo, é contra intuitivo pensarmos nos membros do corpo como sendo vestes, exatamente porque o natural é pensarmos em um braço ou perna como meu braço e minha perna. Se a alma é princípio, no mundo sublunar o corpo é nosso centro. Essa relação é explicitada por Olga Lizzini. Em “Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne”, ela destaca a efetividade da relação alma/corpo sob o horizonte da realização da primeira.

Convém seguir o discurso de Avicena de perto: o justo meio não concerne apenas à alma racional: "É como se pertencesse ao mesmo tempo - diz Avicena – à potência racional e às potências animais". As potências animais devem realmente obter a disposição à submissão e a paixão, tanto quanto a potência racional deve, em vez disso, obter a disposição à dominação (e ação). Em poucas linhas, Avicena indica com exatidão que há um elemento essencial para as relações entre a alma e o corpo: o aperfeiçoamento da alma é um trabalho (da alma) que concerne as potências animais tanto quanto a potência racional prática e que, implicando não apenas a orientação da alma, mas também a situação das suas potências inferiores, destaca a relação entre alma e corpo. A relação entre a alma racional e as potências animais é, assim, aqui uma relação no sentido real, uma relação na qual os dois elementos estão implicados. A mesma dinâmica (potência racional/potências animais) também está em jogo no que diz respeito aos hábitos que não levam à perfeição e felicidade da alma, mas ao contrário ao seu declínio e sofrimento, em uma palavra, os vícios. O jogo é invertido - no caso dos vícios, as potências animais dominam enquanto a potência racional é dominada – mas em tal caso, a relação se encontra confirmada. O princípio da relação está, de fato, na alma humana e precisamente na dualidade que a posição de suas "duas faces" o revela. ” (LIZZINI, 2009, pp. 226-7)³¹

Esse justo meio ou habitus não pode ser resultado da alma apenas, que justamente tomada em si mesmo não pode fornecê-lo. É através do corpo que ela, a alma, pode alcançar esse justo equilíbrio. Sem essa relação com o corpo, a alma

³¹ A citação se fez longa na medida em que indispensável para definir o problema em questão. A hipótese de relacionar o HS com o trabalho e função do Intelecto Prático surgiu a partir desse artigo. O HS sendo uma prova da existência separada da alma é também um articulador dessa relação. Não fosse assim, não faria sentido a advertência que Avicena faz ao final do mesmo.

permaneceria indefinidamente no âmbito da reflexão. E, justamente, ao contrário, a perfeição do hábito é o alcançar o agir sem refletir.

Em LA I,1 o HS nos traz a prova da imaterialidade e substancialidade da alma. Em LA V7, o HS pressupõe a seção em I,1 e apresenta um caráter mais distendido, com uma ênfase justamente na situação concreta que o homem vive no mundo, o que diz respeito ao Intelecto Prático. Lembremos, o ponto central é a analogia que Avicena faz entre o corpo e as roupas. Ele adverte seu leitor de que nós não tomamos o corpo que habitamos da mesma forma como as peças de vestuário, que pomos e retiramos deste mesmo corpo. A realização do HS poderia ser vista como ajudando a cumprir ou cumprindo essa função. O bom caminho de que fala o argumento devendo ser entendido no sentido de um eixo vertical. Que no caso, lembraria seu agente de que o corpo é uma veste, algo que é verdadeiro na teoria da alma e ao mesmo tempo contraintuitivo em nossa experiência cotidiana.

A análise do experimento do HS não deveria, portanto, ser desvinculado da problemática das duas faces. Um dos marcos do experimento, conforme o texto nos revelou, é que ele apresenta um caráter de “rememoração”. A palavra não é exatamente esta. Seria mais propriamente o sentido de lembrar-se de algo que está sempre presente, embora em um nível cognitivo ao qual não estamos atentos quase nunca.

Nesse sentido, tentamos evidenciar que o HS além de uma prova pode também ser entendido como um exercício, uma prática. Se a hipótese for procedente, revelaria também um descompasso entre a recepção contemporânea do HS e o âmbito do HS para Avicena no contexto do mundo que ele viveu. A recepção contemporânea é marcada pela acentuada, senão exclusiva abordagem do HS pelo prisma da teoria do conhecimento (por exemplo, D. Black (2008) em particular) enquanto em Avicena ele tem principalmente uma textura ontológica e, principalmente, psicológica. Ao cumprir

sua função como prova, simultaneamente, ele desempenharia outras funções complementares como orientação no caminho e discernimento sobre o estatuto subordinado do corpo.

Em relação ao HS o que dá sustentação a nossa hipótese é o fato de que a apercepção de si mesmo é a responsável pela unidade da experiência individual. A identidade pessoal repousa na atenção a si mesmo que revela a alma como o princípio básico do eu e de todas as experiências pessoais desse eu. Como diz Sebti (2000, p. 109) “a apercepção de si aparece como atividade unificadora da totalidade da experiência individual”. Além disso, Avicena distingue a apercepção de si que é a apercepção que a alma tem de si, da intelecção que a alma tem de si própria, que se refere ao retorno completo sobre si que uma substância espiritual faz. Como não é o caso da alma enquanto envolvida com um corpo no mundo sublunar, isso acarreta que ela se ligue ao Intelecto Agente para apreender os universais (tarefa que concerne ao Intelecto Teórico). Por outro lado, justamente como apercepção de si mesma, efetuada através do HS, essa identidade estabelecida entre a alma e o eu, ou a consciência dessa apercepção primária pode ser benéfica no sentido de eficaz para que o Intelecto Prático não se dobre às exigências do corpo e, sim, cumpra a prerrogativa de fazer do corpo o reino e instrumento da alma. Assim o exercício de apercepção primária de si que o HS induz teria uma ressonância ou efeito muito mais voltado ao bom desempenho do Intelecto Prático.

O HS como exercício de apercepção de si que a alma faz não tem qualquer função sobre o plano de apreensão dos universais, tarefa que depende do Intelecto Teórico. Podemos pensar que esse exercício colabore para a estabilização da fixação do eu com a alma, fator fundamental para que o corpo seja subjugado, seja reino e instrumento.

A alma se origina a partir do Princípio, por um processo emanativo. Seu destino é retornar a Deus. Um processo que engloba origem e retorno e conforma assim uma polaridade, e como tal estabelece a tensão no sentido de dinâmica interior ao processo.

De acordo com Lizzini:

“A vida da alma humana está compreendida nesta polaridade e a tensão entre os dois polos é como que expressa pelos dois lados ou direções de suas ‘duas faces’. O momento de origem tem seu reflexo no lado inferior, os corpos, que nascem com a alma, por meio de emanação; o momento de seu destino tem sua reverberação no lado superior, onde todo o mundo intelectual celeste está incluído. Nesse sentido, a vida prática é o ponto de partida obrigatório de ascensão da alma: a partir do lado inferior (paixões, corpos, matéria) a alma deve passar ao lado superior e remontar até o mundo celeste que representa a realização (lá onde o lado inferior é desta mesma realização a condição ou o ponto de partida).” (LIZZINI, 2009, p. 236, grifos meus)

A reflexão de Lizzini nos ajuda a discernir um ponto importante, o da cisão entre intelecto prático e intelecto teórico que tanto ela como Sebti salientam, vista de uma perspectiva assim: O que o HS faz é mostrar a identidade entre eu e alma. Mas este eu não está constituído como algo fechado em si mesmo. Do lado teórico, ele vai precisar do contato com o Intelecto Agente. Do lado prático, é preciso testar, verificar e afirmar suas posições morais e espirituais em um ambiente que é a comunidade em que se vive.

Mas, por um lado, como Mc Ginnis salientou, Avicena acaba no plano da filosofia moral adotando uma posição que é mais próxima de Platão. E por outro, a filosofia política de nosso autor vê o Profeta e a Lei revelada por ele como os fundamentos para a vida na cidade. Há não só a lei, mas um modelo. A lei deve ser seguida por todos, expressa através da Revelação que se dirige a todo o conjunto dos habitantes da cidade. Para os poucos que têm capacidade de compreender as razões, a filosofia deve desvelar o acesso à verdade.

Esse eu que o HS desvela como identidade primária longe de ser um eu que se volta para a auto-reflexão é um eu que se abre para o outro. Para o intelecto agente, no

plano do conhecimento teórico, e para o outro enquanto comunidade, que tem na figura do Profeta o centro irradiador da ordem e da lei para a comunidade.

É do lado da vida concreta e manifestada, diretamente relacionado com a função do Intelecto Prático, que vamos enfatizar essa função HS. Em um sistema emanativo, constituído por uma dinâmica entre dois polos, no caso origem e retorno, todas as coisas devem guardar uma relação com os dois polos ou dois momentos do sistema. Notemos que o HS termina, em LA I,1 com um retorno ao corpo quando da injunção final do mesmo. As análises que ficam centradas no estatuto epistemológico do HS tendem a não dar a relevância a esse importante momento que é o fechamento do experimento. Se o parágrafo inicial do HS adverte de evitar desobedecer aquilo para o qual o experimento despertou, com isso desviando-se dos erros, Attie Filho (2004, fl 21) lembra que uma tradução literal da última sentença do HS é algo como “seria necessário bater nele com uma bengala.”, mesma tradução feita por Souâd Ayada que enfatiza o sentido literal da última frase.

Corroborar essa hipótese o *Livro da Alma* visto em seu conjunto, como unidade, que expressa essa visão dinâmica de um todo em movimento a partir do eixo determinado pelo sentido da emanção, conforme salientado por Lizzini.

“Se, portanto, o sentido da dualidade das vidas e perfeições reside no duplo estatuto da alma humana, o verdadeiro significado de suas relações – e a solução da dualidade que ela permite – pode ser encontrada na doutrina da emanção e retorno que dela depende.” (LIZZINI, 2009, p. 237)

Uma vez que a hipótese relacionando o HS com o Intelecto Prático deve ser vista levando em conta a imagem das duas faces da alma, iremos fazer o percurso que volta às origens dessa imagem em Plotino, fonte dela. Mas como ela aparece na Teologia do Pseudo Aristóteles, forma como ela foi conhecida por Avicena,

retrocedemos mais, tendo como guia um artigo de De Smet. O artigo analisa influências ismaelinas na concepção aviceniana das duas faces da alma, que estão fora do nosso tema. Não obstante, ele traz importantes dados ao mostrar como Avicena apreende a noção e imagem na paráfrase da *Enéada* IV, 7 e introduz mudanças que alteram o significado que tinha em Plotino para outro bastante diferente e singular. Feito isso analisamos a questão das duas faces da alma e a hipótese que nos interessa nos apoiando em Sebti e Lizzini.

Com isso trazemos o experimento do Homem Suspenso para o cerne dessa problemática entre os dois intelectos como um elemento que pode desempenhar um papel resolutivo e determinante para que o intelecto prático seja aquilo que teoricamente deve ser: o comandante para que o corpo seja de fato um instrumento e reino para a alma.

Avicena nos diz que o intelecto prático serve a todos os intelectos que lhe são superiores e afirma uma posição de regência do intelecto prático em relação ao corpo, mas, e é o que queremos destacar aqui, enfatiza que o sentido dessa ligação entre o intelecto prático e o corpo tem o objetivo de aperfeiçoar o intelecto teórico e purificá-lo:

“na medida em que a ligação corporal – como ficará claro depois – tem por objetivo aperfeiçoar o intelecto teórico, purificá-lo e lustrá-lo. O intelecto prático é o regente dessa ligação.” (IBN SINA, 2011, p. 72, grifos meus)

2.2 A origem da doutrina das duas faces da alma:

O HS ao afirmar a substancialidade da alma e sua independência do corpo revela a influência neoplatônica de nosso autor. Uma peculiaridade dessa influência é que

parte dela veio através da paráfrase em árabe das três últimas *Enéadas*, que foi conhecida no mundo árabe e por Avicena com sendo de Aristóteles, daí ser denominada de Teologia do Pseudo Aristóteles. Elas surgiram por volta dos anos 800 e tratam da Alma, da Inteligência, do Bem e do Ser Último. Daniel De Smet em “La doctrine avicennienne des deux faces de l’âme et ses racines ismaéliennes” reconstrói o percurso dessa influência em Avicena a partir justamente dessa paráfrase das Enéadas.

O primeiro capítulo da Teologia do Pseudo Aristóteles traz uma paráfrase da Enéadas IV, 7, 13 onde Plotino descreve o drama da alma que, após ter contemplado as formas imutáveis no intelecto, fica grávida dessas mesmas formas e dá nascimento a elas no mundo sensível, ao qual sente-se ligada através da paixão e do desejo.³² O papel de intermediária entre intelecto e corpo que a alma ocupa em Plotino fica aí bem marcado. Mais que isso, fica estabelecido também uma situação de desconforto inerente ao papel e/ou posição intermediárias entre o mundo do Intelecto e o mundo sensível.

De Smet lembra que Avicena escreveu um comentário a estas passagens, as “Notas de Avicena sobre a Teologia de Aristóteles”, no qual o desejo, que é um atributo básico da alma, é explicado em função da imperfeição e incompletude que marcam sua origem. A questão é que, De Smet nos mostra, Avicena faz uma interpretação singular e original daquilo que Plotino se referia como as duas faces da alma, dando um outro sentido no qual a descida da alma ao corpo se torna uma etapa necessária ao seu aperfeiçoamento como alma. Portanto, Avicena confere a essa doutrina um sentido não

³² O desejo, ou Eros, é um elemento central e fundamental em toda e qualquer dinâmica de uma ontologia emanacionista, vide Platão, por exemplo, ou Plotino, de quem estamos falando. A hipótese que trabalho é a de que é justamente a doutrina das duas faces da alma onde Avicena concentra e apresenta algo semelhante. Se é assim, mais ainda é um aspecto fundamental a ser considerado. Sem uma dinâmica que ligue os diferentes níveis, fica difícil compreender a própria relação que funda a matriz básica dessa ontologia e que em Avicena recebe os nomes de origem e retorno.

só diferente, mas radicalmente estranho à cosmovisão de Plotino e, mais que isso, contrário.³³

Em Plotino a alma tem duas faces devido a sua posição intermediária, mas a ligação com o mundo sensível não é senão perigosa e mesmo nefasta. O corpo não é visto senão como uma prisão e mesmo uma espécie de túmulo. A diferença, portanto, de nosso autor é radical: para Avicena o corpo tem um estatuto positivo, mesmo que transitório. Conforme De Smet:

“Com efeito, ‘a alma adere ao corpo a fim de obter o ornamento que é próprio às realidades intelectuais – é o ornamento intelectual – e a fim de adquirir a possibilidade de uma união com as substâncias superiores, o que representa para ela a alegria verdadeira, a beleza verdadeira e o esplendor autêntico. A via seguida pela alma consiste a fazer do corpo e dos órgãos corporais instrumentos que permitam de conquistar a perfeição que não sucede senão a ela’. Esta ligação com o corpo, indispensável à perfeição da alma, comporta o risco muito grande de uma propensão na direção do corpo: as disposições “corporais,” como a concupiscência e a cólera, se tornam então hábitos que a afastam do mundo inteligível e a arrastam inexoravelmente a sua perda. De modo contrário, se ela pode guardar-se distante, ela poderá, após sua separação do corpo, se elevar purificada para o mundo superior.” (De SMET, 2001, p. 78. [Entre aspas simples texto citado pelo autor proveniente das *Notas de Avicena sobre a Teologia de Aristóteles*] grifos meus)

A questão específica que De Smet examina, a saber, que a ideia de que esta descida da alma ao corpo como etapa necessária para a realização da alma em sua união com o intelecto não é de autoria de Avicena não é de nosso interesse aqui. Como o título mostra, De Smet estuda as fontes ismaelianas dessa influência sobre nosso autor. O que é mais importante para nosso contexto é que Avicena interpreta Plotino/Pseudo Aristóteles com uma mudança de plano: aquilo que se passava ao nível macrocósmico, da Alma universal, é lido e interpretado por Avicena ao nível da alma individual, plano microcósmico. Assim, a máxima plotiniana de que toda alma possui alguma coisa

³³ É esse o ponto que considero que, intencionalmente ou não, Avicena faz uma subversão ao pensamento de Plotino. Um índice disso será justamente a valorização do corpo. Assim, tanto seu dualismo tem que ser relativizado, quanto ponderado também o caráter do seu Neoplatonismo.

ligada, em baixo, ao corpo, e que é ligada ao intelecto no alto se transforma em Avicena, conforme registra este nas Notas à Teologia de Aristóteles em:

“Toda alma possui duas potências: uma potência disposta de maneira que seja percebida por ela a contiguidade da alma com o mundo do intelecto, e uma potência disposta de maneira que seja percebida por ela sua contiguidade com o mundo sensível. A primeira potência é o intelecto material (al-‘aql al-hayûlânî), depois o intelecto em hábito (al-‘aql bi l-malaka); a segunda potência – aquela que é a mais próxima da alma – é o intelecto prático (al-‘aql al-‘amalî), quer dizer os sentidos internos e externos.” (De SMET, 2001, p.86, grifos meus)

Embora o próprio De Smet lembre que o que é aqui afirmado está mais elaborado justamente no *Livro da Alma*, o importante no momento é destacar a origem em Plotino, lido através da Teologia do P.A, e a transformação realizada por Avicena. Grifamos o que pareceu importante, pois, pelo menos aqui, embora não estejamos falando de dois intelectos e sim de um, é importante ver que o próprio Avicena enfatiza que a segunda potência, ligada ao corpo, é mais próxima da alma. O que nos permitiria afirmar que há uma maior tendência para que a ligação com o corpo seja mais forte. Assim, embora todas essas duas potências não formem mais do que uma unidade, ligando todos os níveis desde o mais baixo – relacionado com a alma vegetativa – até o Intelecto Adquirido, destaquemos que o sentido dessa realização, que deve ser buscada, se depara com um empecilho inicial que é justamente a tendência a se voltar para o corpo, aquilo que Avicena destacou quando da segunda versão do HS no *Livro da Alma*, ao enfatizar que esquecemos que o corpo é como uma veste. Ora, esquecido disto, o que ocorre é que inevitavelmente será do lado do corpo que estará o principal fator a atuar, de modo a levar mesmo a uma identificação com essas “vestes” entendidas como algo de permanente, estável.

Ao contrário de peças de vestuário, que vestimos e despimos regularmente, temos tendência de ver o corpo como se fosse nossa identidade fixa, como uma roupa

que não trocamos, para usar a imagem de nosso autor, e que por força do hábito se tornaria percebida como algo fixo.

O corpo, assim, em Avicena goza de duas considerações que, não sendo contraditórias, também não são reveladores de uma harmonia, mas antes, de uma tensão: o corpo deve ser visto como veste, portanto, colocado em um contexto, já que se é veste é veste de alguma coisa e, ao mesmo tempo, ele é tomado como positivo. Isso não torna Avicena ambíguo. O corpo é o “lugar”, “a estação” necessária para o aperfeiçoamento da alma, desde que, claro, o corpo seja instrumento, reino da alma, conforme as expressões que Avicena utiliza no *Livro da Alma*. O caráter de risco envolvido nessa operação muitas vezes parece ser subestimado.

Ao mesmo tempo a dimensão de risco, de perigo que a ligação entre alma e corpo contém não é diminuída – tarefa impossível, e que não está no horizonte da ontologia/psicologia de Avicena – mas é tornada mais dramática, pois mais dinâmica.

Sobretudo, o que é importante é registrar a mudança de âmbito, do nível macrocósmico para o microcósmico, pois Avicena aborda a alma individual. Se a imagem das duas faces em Plotino representava antes uma espécie de simples decorrência do seu lugar intermediário, no plano macrocósmico, entre um Mundo do Intelecto, que é o que importa, e um Mundo Sensível, onde na melhor das hipóteses, Plotino justifica algum valor pelo fato de, por contraste, uma vez liberada do mundo sensível, a alma sabe melhor o que é o bem, em Avicena, se trata da alma individual, o mundo sensível tem um valor positivo e, principal – fato que dá uma outra significação à imagem das duas faces da alma – a alma necessita essa ligação com o sensível, e que essa ligação com o corpo seja bem gerida para que seu destino seja efetuado..

2.3 O intelecto prático e o experimento do Homem Suspenso

A imagem das duas faces mostra que a alma humana, através de suas potências, não desempenha uma função apenas intelectual. No que diz respeito ao Intelecto Prático, ele é revelador da inclinação da alma para o corpo, um corpo especificamente, mas essa inclinação não se traduz em uma já disponível sabedoria garantidora da boa regência do corpo.

Avicena nos diz que o intelecto teórico é a potência ou faculdade que recebe os universais. Ao intelecto prático cabe dirigir, direcionar o homem no campo prático, suas ações. A questão é como. Sebtí (2000, p 88) reforça que se trata de duas experiências cognitivas diferentes: a atividade de intelecção, do lado do intelecto teórico, e a atividade das faculdades sensíveis que o intelecto prático unifica.

Se o experimento, como Avicena destaca, é uma ação de lembrar e despertar, uma vez que a alma está sempre consciente de si, o que o experimento faz é unificar – pelo menos durante o experimento – ou melhor, tornar uma unidade esse nível de consciência proveniente da alma com o nível consciente normal em que o sujeito tem ciência de si em meio ao mundo. Sebtí mesmo adverte que:

“A alma é uma entidade móvel e flutuante; ela percorre todos os níveis de atividade psíquica. Esta concepção da alma como ego permite à Avicenna de estabelecer a unidade da pessoa que os pressupostos dualistas de sua psicologia colocavam em perigo” (Sebtí, 2000, p. 89)

De forma notável, Avicena na sequência desta seção faz uma discriminação hierárquica e integrada de todas as faculdades da alma, suas potências. Ele nos chama, a propósito, a atenção para isto, “Considere, pois, e analise, agora, a disposição dessas faculdades, como algumas delas conduzem outras, e como algumas delas servem a

outras” (IBN SINA, 2001, p.71). Esta cadeia integrada abrange o todo, do intelecto adquirido, que é servido por todo o restante da cadeia, uma vez que é o limite máximo superior, até, no polo inferior, os quatro elementos, no interior dos quais o poder analítico de Avicena ainda estabelece distinções. Ora, como uma espécie de ponto mediano nesse caminho se afigura justamente o intelecto prático.

“Em seguida está o intelecto prático, que serve a todas essas (Avicena se refere aqui ao intelecto adquirido, em ato, em hábito e o hílico) na medida em que a ligação corporal – como ficará claro depois – tem por objetivo aperfeiçoar o intelecto teórico, purificá-lo e lustrá-lo. O intelecto prático é o regente dessa ligação.” (IBN SINA, 2001, p. 72, grifos meus)

A doutrina das duas faces é reveladora de uma dinâmica da alma, pois reflete o estatuto da alma humana que surge como uma emanção da décima inteligência, com correspondência com um corpo que lhe é atribuído. A alma tem assim esse duplo vínculo, com o mundo celeste e a décima inteligência, e de outro o mundo sensível, do corpo, onde se encontra o nível prático que exige ações e deliberações.

O experimento pode ter uma função de equilíbrio (o sentido, talvez, da última frase do experimento). Como Lizzini destaca, “A assimiliação à vida divina é jogada na condição por natureza passiva do mundo sublunar.” (LIZZINI, 2009, p. 217).

E sobre esse ponto, Lizzini relaciona o trabalho de realização do homem com o processo emanativo, envolvendo o risco de tanto subir quando decair em uma escala.

“Para o homem que pode tornar-se pior do que os animais ou subir à categoria dos anjos, a gestão do intelecto prático é – não menos do que para o lado teórico - um processo de retorno. Os dois intelectos representam a ascensão do homem na escala da consciência do real a partir da realidade a mais baixa até a realidade superior. Além disso, em um sistema neoplatônico tal como o de Avicena, os conceitos de aperfeiçoamento e perfeição nem sequer seriam determináveis fora de uma referência ao processo que vai de Deus para o mundo e do mundo a Deus.” (LIZZINI, 2009, pp. 232)

Lizzini reforça o sentido de um destino em aberto, em conformidade lógica a um processo emanativo, ao mesmo tempo afirmando o papel de protagonista do homem. Esse papel de protagonista é exercido em diferentes maneiras, pois Lizzini na sequência do texto acima destacado faz uma relação entre o domínio das paixões corporais, o intelecto prático e as leis religiosas servindo como guia.

Como o exercício da filosofia é uma terapia da alma e a filosofia é superior à religião, que é um discurso que se apresenta a todos. Nesse sentido o experimento pode ocupar uma função para o filósofo que é análoga ao que as leis religiosas prescrevem para o conjunto dos homens, de modo geral.

Se a realização do homem está relacionada a capacidade de receber o fluxo que emana do Intelecto Agente, em boa medida a capacidade de receber esse fluxo é dependente da capacidade de dominar as tendências do corpo e não sofrer o efeito das paixões. Sua felicidade está em ser o melhor receptáculo possível do fluxo divino.

Sob esse aspecto surge uma divergência de posições entre Lizzini e Sebti. Enquanto a primeira, tomando por base o princípio fundamental em Avicena, a saber, a teoria emanativa, considera que em função mesmo de uma origem e um retorno tudo deve ser pensado em movimento e gozando de uma interligação (a posição de Lizzini reflete assim a percepção de que há em todo sistema emanativo a presença de algo como Eros ligando o todo a cada uma de suas partes), Sebti vai afirmar que:

“a ruptura introduzida ao seio da parte racional da alma é eco de uma fenda anterior, metafísica: aquela que existe entre o universal e o particular, entre o pensamento puramente teórico que versa sobre os princípios abstratos e imutáveis, e o pensamento prático que versa sobre o movimento e seu correlato, o tempo” (SEBTI, 2000a, ff. 193)

E adiante, concluindo essa reflexão, ela afirma que a estrutura do mundo se articula a partir desta cisão entre universal e particular e que é em vista desta estrutura que se dá a divisão operada por Avicena que faz da alma humana a única substância no universo a ser possuidora de um intelecto prático e um intelecto teórico.

Ambas as autoras coincidem em destacar que nosso autor vincula a função do Intelecto Prático com o papel exercido pelo Profeta enquanto Legislador.³⁴ Nesse sentido uma interpretação possível é que tanto em relação ao domínio a que se refere quanto a função que deve cumprir, Avicena teria tido menos atenção com o Intelecto Prático. Talvez justamente por subsumir que a figura do Profeta e a Lei por ele revelada e mais ainda, a comunidade estabelecida a partir da Lei formam os elementos necessários e suficientes para que, a princípio, em cada indivíduo que constitui a comunidade estejam presentes os elementos que farão com que o Intelecto Prático desempenhe o que lhe cabe.

Sebtí também enquadra esta particularidade da alma humana, tal como descrita por Avicena, no contexto da religião e do Profeta. Diz ela também, como Lizzini, que as prescrições da religião e as tradições vividas pelo Profeta oferecem normas que ajudam e permitem dominar as paixões e regular as ações. Essas normas permitem se afastar dos erros, das paixões e permitem que o intelecto teórico possa buscar sua perfeição própria.

Lembremos que justamente o experimento em L.A I.1 finaliza centrando o foco em ter as condições, uma vez feita a constatação da alma, para poder se afastar dos erros.

³⁴ Lizzini vai mesmo afirmar que “Se a ancoragem do homem na sociedade demanda obrigatoriamente uma fundação, para Avicena é a mesma fundação ou instituição da sociedade que exige por seu turno um fundamento celeste, uma revelação e, assim, um profeta que, pela Lei revelada pudesse erigir a sociedade e a conduzir no bom caminho (2009, p. 220)

Se essas observações revelam a visão que Avicena apresenta do papel do Profeta Legislador e da religião, como um ensinamento geral voltado para todos os homens., podemos ver um papel paralelo do HS para o homem que, como filósofo, procura o sentido do que, no âmbito da religião, é apresentado de forma geral para todos através de símbolos, imagens e alegorias. Ao querer investigar por si e mais propriamente a verdade das coisas, o HS parece ser o instrumento que permite cumprir essa tarefa no plano individual. Para o sábio, ou aquele que busca a sabedoria, a norma externa não basta, o que deve estar em jogo é a compreensão do seu destino e horizonte pessoais.

Ora, sendo o intelecto teórico a dimensão sempre ligada a origem celeste da alma, a sua dimensão incorpórea, esse trabalho de equilíbrio não se encontra, como se poderia pensar em uma dinâmica entre os dois intelectos. O que trata de equilibrar, ou encontrar a justa medida diz respeito unicamente ao âmbito do intelecto prático. Que a alma seja destinada a reinar sobre o corpo é uma disposição digamos teórica. Para que ela se realize, uma vez o homem submetido às injunções do mundo sublunar, em que ele vive sua vida corpórea, isso vai exigir justamente que esse ‘peso’ do corpo seja contrabalançado. Aliviar esse peso do corpo significa dominar as paixões, que dizemos paixões da alma apenas como figura, pois embora a alma seja motora, é como se o corpo de fato tivesse, e tem, o poder de mobilizar a alma para baixo.³⁵

Conforme nos dizia Lizzini o princípio dessa relação está na alma humana, mas a sua dinâmica envolve a relação concreta e temporária e incerta entre alma e corpo. Mesmo como ela lembra, no caso dos vícios, a uma inversão que nega a hierarquia mas não o princípio da relação.

³⁵ “Em Avicena o intelecto prático é a faculdade que pensa em vista da ação, sendo o princípio da vida ativa, ele é também a faculdade pela qual a alma adquire a disposição à dominação das paixões sensíveis ou animais que estão na origem das virtudes. É além disso nesse sentido também , que ela é uma faculdade motora. Com efeito, é finalmente a totalidade das relações que a alma mantém com o corpo que se revela gerida pelo intelecto práticos” (LIZZINI, *vide atc*, p. 219)

Em outro trabalho dedicado a Avicena, Lizzini estabelece essa relação entre corpo e alma. Ela utiliza inclusive a palavra que me parece ser chave na classificação dessa relação, “paradoxal”. Se o horizonte, como aquilo que está por vir, que é o seu destino, é a vida celestial, a efetivação desse passa pela vida temporal. O “seguir o bom caminho” ao qual a versão em I,1 afirma é esse caminho celestial, ou seja, uma orientação entre as duas faces da alma. Mas essa orientação não significa desprezar a outra face. Pois não se trata de dois intelectos distintos, mas de um, com dupla função e que Avicena nos lembra são inter relacionados. Mais um funciona, outro repousa e vice-versa. Nossa hipótese é que uma vez feito o experimento, ele serve para lembrar que o corpo é como uma veste, ajudando de forma prática nessa orientação.

“Assim, se em uma tal duplicidade de modos, o horizonte da alma humana é dado pela vida celestial, é necessário encontrar uma articulação que permita definir a alma em uma forma inteiramente independente do corpo, assim como o argumento do Homem Velado parecia permitir. Paradoxalmente, no entanto, a independência em relação ao corpo passa diretamente pela correta gestão do mesmo: a relação que a alma estabelece com o corpo é de fato destinado a acabar (com a morte, que é definida propriamente como a separação da alma do corpo), mas é precisamente por causa dessa relação que a alma pode atingir a perfeição. (LIZZINI, 2012, p 279)

Lembremos que em Plotino a figura das duas faces da alma estava relacionada à noção de que a alma caiu nesse mundo sensível e está presa a um corpo. Mais forte ainda, em Plotino a alma preexistia a este mundo sublunar de onde se trata de sair o mais rápido possível, pois esse mundo é como um túmulo para a alma. É toda outra conformação que faz Avicena: a alma não pré-existe, assim ela não “cai” em algum lugar. O lugar onde encontramos todas as almas é o mundo sublunar que é uma manifestação da última inteligência. Como obra da Inteligência Agente esse lugar possui sua dignidade (e é isso que Avicena nos mostra na seção 1 do capítulo primeiro.)

De todas as almas que habitam o mundo sublunar é a alma humana que ocupa a hierarquia máxima, pois ela surge quando há uma mistura material em grau ótimo para que junto essa mistura seja investida de uma alma humana.

E no que concerne às almas humanas também há diferenciações, como mostra nosso filósofo, sendo o Profeta, além de caso raro, o modelo de alma humana mais perfeita. E nessa cadeia hierárquica, próximo à alma do profeta, está justamente a alma do filósofo. Ou seja, os graus de perfeição desse complexo amálgama entre material corporal e matéria anímica que formam um ser humano são distinguíveis definem a constituição e caráter de um homem, que se revela através do grau intuitivo que permite a esse homem entrar em conjunção com o Intelecto Agente diretamente. Assim, o modelo de homem perfeito em Avicena é o profeta, que nos diz nosso autor, é algo que só ocorre raramente.

Há um trabalho original de Avicena em que se misturam elementos aristotélicos com um forte elemento neoplatônico, que tanto define o horizonte da alma e do homem – o que é definido pelo sentido de origem e retorno, emanção.

Capítulo 3

O Homem Suspenso: Avicena e o Corão

O experimento do Homem Suspenso no Espaço ao abordar o tópico da existência da alma racional humana aborda uma questão fundamental cuja abrangência é de caráter tanto filosófico quanto religioso. Com o experimento, Avicena procura fornecer uma prova estritamente filosófica da alma como uma substância, independente do corpo. Não obstante a especificidade do caráter filosófico – se trata de fundar a ciência da psicologia como parte da física – há várias razões que fazem com que a dimensão do religioso deva ser levada em consideração, não de forma geral, mas sob o aspecto específico da Revelação Corânica como o elemento que determina de forma ampla e geral os contornos da cultura em que Avicena vive. Não se trata de investigar os textos de Avicena no sentido de procurar determinar e precisar, por exemplo, as influências do Corão, menos ainda no texto em exame, o *Livro da Alma*. Trata-se antes de não excluir um elemento importante, uma visão de mundo que se manifesta nas práticas sociais e saberes do mundo em que Avicena está imerso.

Esse capítulo considera e explora o pertencimento de Avicena ao Corão. Ele faz isso sob a forma de hipóteses. A de que a noção de criação, trazida pela Revelação Corânica desempenha um papel fundamental em Avicena. De que a ideia de criação tal como trazida pelo Corão e vivida pela comunidade, a Ummah, implica em uma valorização do mundo sensível e do corpo no que diz respeito ao homem. De que, também, a ideia de criação como um valor fundamental na cultura islâmica deve ter

desempenhado uma função na reflexão de Avicena em negar, filosoficamente, como absurda a concepção de uma existência anterior da alma humana em relação ao corpo.

Em trabalho recente sobre as relações de Avicena com o Corão, De Smet e Sebti dizem que apesar das referências ao Corão serem frequentes nos trabalhos de nosso autor, essa relação não foi bem estudada até agora. Os autores se referem aqui especificamente a necessidade de um estudo dos textos de nosso autor e ao modo como ele usa as referências ao livro sagrado muçulmano e as interpreta. Referindo-se ao estado da arte dessa pesquisa, eles constataam que:

“A pesquisa moderna considera Avicena, principalmente, como um aristotélico árabe, cujo pensamento reflete uma leitura neoplatônica e alexandrina de Aristóteles. Tão verdadeiro quanto isso possa ser, os elementos islâmicos nos escritos de Avicena são também frequentemente contornados como concessões meramente superficiais e secundárias ao seu ambiente religioso e cultural” (DE SMET & SEBTI, 2009, P. 134)

Consideramos que os autores do artigo distinguem dois níveis aqui, aquele dos elementos islâmicos na obra de Avicena – que é o tema propriamente do artigo – e o ambiente religioso e cultural. Reforçando a necessidade de estudar o primeiro item, De Smet e Sebti constataam aquilo que pode ser considerado como uma visão reducionista, e duplamente, tanto por não ser dada a devida atenção ainda a essa relação interna de nosso autor com o livro sagrado muçulmano, quanto por não se considerar em sua devida importância esse ambiente religioso e cultural.

O foco neste capítulo será justamente sobre “esse ambiente religioso e cultural”. Como mostra Levis Strauss, esse não foi apenas mais um “ambiente religioso e cultural” entre outros, mas talvez um dos mais significativos momentos culturais da humanidade. E Avicena é fruto dele, sem dúvida, mas mais que uma relação passiva que pode ser entendida pelo dito acima (ser fruto de uma cultura) é preciso ver também que

Avicena como um indivíduo genial no interior dessa cultura desempenha um papel criativo e fundamental.

Sem a Revelação e toda a cultura que surgiu a partir dela muito provavelmente nosso filósofo não seria mais que o filósofo da Transaxônia. Além da ideia de criação, que nos parece uma novidade em relação ao mundo grego, quando consideramos as tradições filosóficas com as quais, preponderantemente, nosso filósofo trabalha, a saber, o peripatetismo e o neoplatonismo, há a considerar também a ênfase que Avicena concede a figura do Profeta como legislador e como emblema do grau máximo do intelecto, o Intelecto Santo.

Em suma, o surgimento da Civilização Islâmica a partir da Revelação Corânica nos parece um fato singular e extraordinário na história da humanidade. Ao final de *Antropologia Estrutural*, Claude Lévi-Strauss interroga-se sobre o modo de avaliar as diferentes culturas humanas de uma maneira não etnocêntrica, evolucionista ou abstrata. Se o parâmetro fosse a civilização ocidental dos três últimos séculos dedicada a colocar meios mecânicos à disposição do homem, esse critério definiria a quantidade de energia per capita como medida do desenvolvimento humano e os Estados Unidos em primeiro lugar. Contestando essa visão simplista com as realizações de outras culturas, Claude Lévi-Strauss faz esse reconhecimento ao Islã:

“Há treze séculos o Islã formulou uma teoria da solidariedade de todas as formas da vida humana: técnica, econômica, social, espiritual, que o Ocidente só encontrou muito recentemente com certos aspectos do pensamento marxista e com o nascimento da etnologia moderna. Esta visão profética permitiu aos árabes ocuparem um lugar proeminente na vida intelectual da Idade Média. O Ocidente, mestre das máquinas, tem conhecimentos muito rudimentares sobre a utilização e os recursos desta máquina suprema que é o corpo humano. Neste domínio, ao contrário, bem como naquele outro conexo das relações entre o físico e o moral, o Oriente e o Extremo-Oriente estão alguns milênios a sua

frente; produziram estas vastas sumas teóricas e práticas³⁶ que são a ioga da Índia, as técnicas de respiração chinesas ou a ginástica visceral dos antigos Maori.” (Lévi-Strauss, Antropologia Estrutural, tomo II, pp.347).

A valorização da singularidade da experiência do mundo islâmico por Lévi-Strauss ajuda a colocar em relevo uma equação complexa que Avicena teve que equalizar ao tratar da alma e do corpo e sua relação. Não abordando todas as variáveis, mas apenas as principais ao nosso tema, destacamos as seguintes:

1) em relação à influência do Neoplatonismo, Avicena recusa a desvalorização do corpo.

2) Em acordo com o Corão, Avicena vê o corpo como algo positivo e que deve ser valorizado.

3) A valorização do sensível, do mundo concreto e da experiência como valor fundamental para Aristóteles, estabelece uma sintonia entre o peripatetismo e a Revelação que também vê de forma positiva a vida sensível, o corpo e este mundo. No entanto, a concepção de alma em Aristóteles, como constitucionalmente uma unidade com o corpo e que não sobrevive a este, está em desacordo com os dados da religião, que falam em sobrevivência da alma e estados pós-morte. Toda a dimensão escatológica da alma humana, tão fundamental em nosso filósofo, não pode ser pensada sem referência justamente ao fato da religião.

Assim, embora fundamentalmente um livro de filosofia, pensamos que não há como separar os âmbitos, filosófico e religioso, e tratá-los como se cada um fosse algo independente do outro. Especificamente, as observações já apontadas que nosso autor faz por ocasião das duas versões do Homem Suspenso apontam para essa inter-relação.

³⁶ Podemos acrescentar as duas sumas de nosso filósofo-médico, *A Shifa* e o *Canon de Medicina*.

Uma das características da Falsafa, e da qual talvez Avicena seja a expressão mais vigorosa, é a de submeter os dados da Revelação, a religião, à reflexão filosófica. Não se trata de que a religião seja algo menor. E sim que a religião é algo para todos, para o conjunto da humanidade, daí o caráter simbólico com que é apresentado seu conteúdo. Caberia ao filósofo apreender o sentido real e profundo daquilo que a religião apresenta de maneira ampla e difusa.

Por último, a Revelação Corânica e em particular a ênfase que Avicena dá à centralidade da figura do Profeta como legislador (o que seria exatamente ilustrativo do modo de pertencimento de Avicena ao mundo cultural islâmico), no âmbito da política e da ética, nos parecem um fator fundamental para diferenciar este em relação ao filósofo Sohrawardi. Este último, aproximadamente um século após nosso filósofo, se inspira no HS de Avicena para desenvolver uma filosofia das luzes, algo que pode ser entendido como uma filosofia mística cuja origem está justamente em desenvolver o experimento do HS e seu resultado em uma maneira diversa da de Avicena.

O *Livro da Alma* encaminha seu final com um estudo da profecia, evidência de que o Corão é fundamental na definição de muitas posições de nosso autor. O Corão entendido não apenas como o Livro, mas como uma realidade que toma corpo na comunidade, na *Ummah*. A consideração da profecia como o grau máximo do intelecto humano não pode ser restringida a uma questão teórica e não admitir que a inspiração é advinda da Revelação islâmica, seu Profeta e a realidade que se plasma a partir de então. O último livro da Metafísica, o X, traz as reflexões de Avicena sobre a política e nelas surge a figura do Profeta como centro da comunidade. Sem a figura do Profeta e sua lei a cidade não saberia sobreviver. E lembremos, a vida em comunidade é fundamental ao homem de acordo com Avicena. Nosso autor vê no Profeta o homem

necessário, porque manifestação da Justiça. E como legislador, o Profeta é fundamental para que a justiça seja mantida. Este é assim tanto um elemento fundamental no pensamento político e ético de nosso autor, quanto um elemento indispensável na teoria da alma em relação à inteligência. Como diz nosso autor:

“É possível, portanto, que haja entre os homens um indivíduo de alma consolidada por uma intensa pureza e por uma intensa conexão com os princípios inteligíveis, que se inspire da intuição. Quero dizer, que tenha recepção deles [princípios inteligíveis] a partir da inteligência ativa para todas as coisas, passando a se delinear nele as formas que estão na inteligência ativa, seja instantaneamente, seja próximo do instantâneo. (...) esse é um tipo de profecia. Melhor, a mais elevada das faculdades da profecia. Que esta faculdade tenha a primazia, pois, de ser chamada faculdade sagrada, o mais elevado grau das faculdades humanas.” (IBN SINA, 2011, pp. 255.)

Se, podemos dizer, a Iluminação profética funda a política da cidade muçulmana e, nesse sentido, funda a cidade, do mesmo modo podemos passar ao âmbito da relação da criação do corpo e ver o elo ou proximidade com os dados do Corão. Em *La Destinée de l'Homme selon Avicenne*, Michot analisa a questão do retorno a Deus, tema caro ao Islã, à Falsafa e a nosso autor. Michot encontra um paralelismo entre a formação do corpo humano conforme o Corão e a maneira como Avicena descreve a preparação de alma e corpo humanos no Livro da Alma:

“No Alcorão, Deus diz de si mesmo, sobre o corpo humano: "Quando eu o tiver harmoniosamente forjado e eu houver soprado nele o Meu espírito". Não se poderia encontrar, da preparação da matéria tal qual Avicena a concebe (...) uma imagem corânica mais apropriada.” (MICHOT, 1986, p. 70)

Michot observa que tanto no texto corânico quanto em Avicena a matéria não se prepara por si só. No Corão é resultado do Alto e em nosso autor, é em função de intervenções celestes que há a preparação e recepção de toda e qualquer forma. Assim sempre que se fala em disposição da matéria se está falando da parte final de um processo que é emanado desde o alto.

Michot mostra que Avicena parece querer explicar a individuação por uma disposição espiritual:

“Semelhante explicação vai realmente no sentido das declarações em que ele reconhece a toda alma nascente não só o poder de constituir seu próprio sujeito, mas um desejo natural de habitar um corpo particular à exclusão de outros.” (MICHOT, 1986, pp. 75-76)

“Assim, (...) é significativo que, no experimento do Homem Suspenso (...) é de seu eu que o homem tem consciência em uma apreensão intelectual totalmente independente do corpo e da matéria.” (idem, p. 77)

Michot observa que há um caráter pouco elaborado na concepção de individuação em Avicena, uma concepção problemática em muitos aspectos, mas que não obstante é uma abordagem espiritualista que tem sua preferência. Assim, a individuação da alma, mesmo que se revele tão somente por ocasião do nascimento, deve ser muito menos determinada pelo mundo material do que por outras disposições alheias à matéria. Obviamente que com isso o que está em pauta aqui é a teoria emanacionista. (MICHOT, p. 77)

Ao analisar o tema da escatologia, Michot revela o quanto a própria ideia de formação de um ser humano racional em Avicena espelha um relato contido no Corão.

A Revelação parece assim desempenhar um papel importante como um elemento na recusa da visão neoplatônica da anterioridade da alma em relação ao corpo, tão importante quanto a visão do Profeta como modelo. Assim nossa tese é de apesar da noção de alma como substância romper com Aristóteles, e ainda que a ideia emanacionista seja fundamental em nosso autor, o rompimento com a noção plotiniana de anterioridade da alma em relação ao corpo é mais radical, em relação ao Neoplatonismo, do que o que faz nosso autor em relação ao estagirita no que concerne a concepção de alma. Como Black (2008) aponta, a autopercepção primária desempenha um papel fundamental na unidade das operações da alma, algo que podia ser visto como

uma lacuna em Aristóteles. Nesse sentido, a mudança em relação ao estagirita pode ser vista tanto como ruptura quanto, dependendo do ângulo, como complementando essa lacuna.

Assim, vimos que Michot aproxima o texto do Corão com algumas concepções de nosso filósofo no que respeita ao nascimento do ser humano, especificamente a relação alma e corpo como uma originação conjunta e, portanto, sob esse aspecto, formando uma unidade. Mas, além disso, pensamos que esse ambiente cultural e religioso é algo novo, cujas práticas e saberes conformam uma visão de mundo a qual Avicena se integra e desenvolve filosoficamente.

Com a publicação de *Avicenna and the Aristotelian tradition* Dimitri Gutas estabeleceu novos parâmetros nos estudos avicenianos. A obra trouxe uma nova agenda, contemporânea, para os trabalhos sobre o autor. Um dos méritos de Gutas foi também o de ter mostrado o quanto ainda há a ser feito em relação à pesquisa e edição crítica de suas obras. Um milênio após ter vivido, Avicena é um autor em processo de descoberta ainda.

Gutas mostra convincentemente que a tradição filosófica peripatética é o que caracteriza de forma principal a filosofia de Avicena. Um dos objetivos alcançados através da pesquisa que empreendeu é também o de mostrar o equívoco das leituras que tomam sua obra como se uma dimensão mística fosse o cerne desta, algo que seria um sentido mais profundo, enfim, aquilo que se denomina de a filosofia oriental de Avicena, .

Concordando com Gutas no alinhamento de nosso autor ao estagirita, nossas observações aqui são em dois sentidos. A ausência de um maior comentário ou estudo

particular sobre o experimento do Homem Suspenso e a de que ao combater as leituras místicas ou que leem nosso autor como se fosse um místico mais que um filósofo, Gutas acaba por incorrer em uma sobreposição do místico e do religioso.

Ao afastar qualquer traço do místico em nosso autor, Gutas assume uma posição radical em que não só não há uma definição do que é o místico como a própria religião é subsumida ao conceito de místico. Ou, para ser mais exato, na medida em que não há uma definição conceitual precisa, não há uma subsunção, mas, mais propriamente, uma identificação preliminar do místico e do religioso. No que diz respeito à noção de mística, um conceito permitiria distinguir diferentes tipos de mística. Depois de reiterar que Avicena é, por excelência, o filósofo da alma e que escreveu com mais frequência e quantidade sobre esse tema, Gutas afirma que:

“Em tudo isso, Avicena não faz concessão a qualquer tipo de conhecimento que não possa ser explanado a partir de sua análise racionalista e empirista das faculdades e capacidades da alma humana. Intelecto, para Avicena, não tem limitações. Com grande consistência, e também com crescente humildade quando consciente da imensa complexidade da questão do conhecimento, ele dissecou o fenômeno do conhecimento com grande atenção à sua irrefutabilidade filosófica e acomodação à realidade empírica. (GUTAS, 2006, pp 351-372)

De fato, Avicena submete tudo à análise racional e preserva a dimensão empírica como um bom critério para evitar erros, além obviamente de o apreço pelo concreto, sensível e observável ser a principal característica de um filósofo que se quer peripatético. E é justamente pela visão de que o intelecto não tem limites que Avicena vai submeter os dados da religião a um exame racional. O final da Metafísica onde Avicena destaca a função do Profeta como legislador não tem nada de místico e sim de uma posição refletida e racional que advoga a necessidade de uma ordem ministrada justamente por uma figura que esteja acima de qualquer possibilidade de discussão para

que seja possível a cidade e, mais que isso, o bom funcionamento da cidade. Tanto é racional essa visão de Avicena que ela pode ser pensada como uma das principais razões pelas quais nosso autor o prescindiu da tarefa de desenvolver tratados sobre a ciência da ética ou política. De fato, essa é uma área do conhecimento que não recebeu de Avicena a devida atenção que requereria.

Após essas considerações que, aliás, não tem nada de extraordinário, antes destacando na figura de Avicena o que é uma característica geral da Falsafa, a saber, submeter a Revelação à uma investigação racional, Gutas prossegue, agora adentrando um território um pouco mais problemático e oferecendo justificativas que podemos considerar como *ad hoc*. Poderíamos dizer que são afirmações de um filósofo do século XX no mínimo embaraçado, para não dizer constrangido, com o que contemporaneamente pode parecer-nos, caritativamente, como bizarro e, criticamente, uma atitude irrefutavelmente irracional. Diz Gutas:

“O fato de que ele acreditou na revelação profética e na prognosticação do futuro, como fez o resto da humanidade em seu tempo, não deve nem fazer dele um místico ou diminuir qualquer coisa da sua abordagem racional e científica para a solução desses problemas.” (p. 372) (GUTAS, 2006, pp. 351-372)

Como indivíduo pertencente à cultura que surgiu e se irradiou a partir da Revelação Corânica e que com sua energia e força propulsora fez, em pouco tempo, surgir uma nova e singular civilização, Avicena acreditou – com boas razões e boas evidências empíricas – no fato da Revelação. Mais do que acreditar, ele desenvolveu racionalmente a mesma. No *Livro da Alma* o grau máximo do intelecto é o intelecto santo que tem na figura do Profeta sua figuração. E, como falamos, o último livro da *Metafísica* discorre sobre a função do Profeta enquanto Legislador e fundamento da cidade.

Isso certamente não fez de Avicena um místico³⁷, como dão prova justamente a perspectiva que toma esses dados para utilizá-los em uma explanação racional conforme as duas obras citadas acima. A afirmação revela antes a desconsideração de Gutas pelo que é o religioso e o fato religioso do Corão como realidade cultural.

De fato o místico não é essencial ao fato da religião, no que diz respeito a esta como uma linguagem que deve se dirigir a todos os homens.. Não só Avicena compreendeu o fato religioso de maneira muito mais completa do que Gutas, quanto este também – no seu esforço de combater a apropriação de Avicena por uma leitura que faz dele um místico sobretudo – não se mostrou sensível a percepção de que todos os muçulmanos, em qualquer tempo, acreditam na Revelação e que Maomé é seu Profeta. Ou não são muçulmanos. Assim, Avicena compreende a religião como um discurso que deve se dirigir a toda a humanidade, daí o uso de símbolos, uma vez que boa parte dos homens ou não tem capacidade intelectual ou interesse ou ambos em verificar as verdades atrás dos símbolos. Por outro lado, considerações que Avicena faz em *Isharat*, por exemplo sobre o arif, aquele que sabe, denotam se não uma capacidade mística, pelo menos uma sensibilidade para o místico e a realidade deste. Enfim, distinguir essas diferenças e no mínimo a sensibilidade de Avicena em percebê-las seria mais vantajoso para a própria defesa da tese de Gutas, que me parece incontestavelmente afirmada pela própria obra de nosso autor. Ao mesmo tempo essa obra é cheia de modulações. A maior dela é a própria e original filosofia de Avicena que faz um arranjo singular e inédito de elementos neoplatônicos e peripatéticos.

A posição que Gutas assume parece ser nutrida pelo paradigma contemporâneo em que racionalidade e religião são opostas e antagônicas. O que não foi o caso do Islã

³⁷ Ao mesmo tempo é difícil – contra a tese de Gutas – não ver no Avicena que discorre sobre as estações dos conhecedores no *Isharat* a presença de um elemento místico. Mas o importante é ver que se há o místico este está subordinado ao filósofo, à abordagem racional.

em que Avicena viveu, onde nem a razão era sinônimo de cálculo e instrumentalidade, nem a religião era tomada como algo subjetivo, do âmbito da experiência individual, e consistindo em crenças não verificáveis. A visão de mundo contemporânea ao século XX torna difícil compreender a singularidade e magnificência do mundo islâmico tal como Avicena o conheceu. Se o tema da alma é em si mesmo um assunto que fala de algo sutil, principalmente quando comparado à densidade e concretude do corpo é preciso ter presente a singularidade da comunidade, a Ummah, que se constituiu a partir da presença do Profeta e da Revelação e que estabeleceu uma experiência rara e, acreditamos, única na história da humanidade.

De outra parte, Gutas, ao falar do método de Avicena e da questão do silogismo, afirma que Avicena tinha o costume, quando encontrava dificuldades em descobrir o termo médio de um silogismo, de ir à Mesquita e rezar, pois acreditava que através desta prática iria se descortinar o termo médio. A ênfase que Gutas dá a esse fato, verídico, transforma Avicena no menos valorizado tipo de crente, aquele que reza tendo em vista a obtenção de algo. Se esse tipo de oração se justifica, é preciso observar que no Islã como nas outras religiões a oração é antes de tudo um gesto de louvor e glória a Deus. Assim, apesar de Avicena descrever essas diferentes posturas no *Isharat*, Gutas não hesita em colocar Avicena no escalão mais baixo na oração. Isso é incoerente. Ou Avicena pratica a oração de louvor, como um arif (e, assim, pratica também a oração de pedido), ou ele não pratica a oração.

A posição de Gutas, assim, por um lado subvaloriza o religioso como fenômeno cultural em Avicena e as determinações em sua filosofia que são advindas deste campo, como a visão do Profeta para o funcionamento da cidade.

Em relação ao experimento do Homem Suspenso é digno de nota que pelo menos em *Avicenna and the Aristotelian tradition* Gutas não se detenha em uma análise

e estudo do mesmo. Nossa tese nesse ponto é que o experimento poderia ser usado como um exemplo a mais, e importante, mostrando o alinhamento de nosso autor com o peripatetismo. E justamente em um ponto capital em que o resultado do experimento rompe com a visão de alma de Aristóteles. Se essa é a conclusão a que se chega, ou deve-se chegar, com o experimento, não obstante, enquanto forma deve ser ressaltado que Avicena propõe com o experimento algo da ordem justamente da experimentação. Em termos formais, Avicena acredita, com o experimento, que é possível chegar a uma evidência da alma como substância em si que possa ser verificada por todo aquele que realiza o mesmo.

O que procuramos apontar aqui é que a exuberância da Ummah – mesmo considerando todas as dificuldades e percalços que Avicena teve que enfrentar – como espelho concreto, realidade da manifestação do Profeta e a Revelação devem ser considerados como contexto cultural e religioso e que devem ter exercido papel fundamental na visão do Profeta como Legislador e ao mesmo tempo emblema de Homem Perfeito e, portanto, assim, expressão de unidade.

Janssens critica a abordagem de Gutas no que diz respeito à relação de nosso autor com a religião. Antes de nos atermos a esse ponto, é necessário verificar a posição de Janssens. Ao final de um artigo que tem por tema e título justamente a interrogação sobre haver ou não uma filosofia religiosa em Avicena, Janssens afirma que:

Assim, podemos concluir que Avicena defendeu um projeto “religioso” de filosofia”? A resposta só pode ser positiva na medida em que reconhece os limites explícitos a este projeto. A filosofia não torna em nenhum momento a Revelação Corânica supérflua, mas ela reconhece sua insuficiência em relação a ela.(JANSSENS, 2006, “Ibn Sina: um projet ‘religieux’ de philosophie” pp 870)

Jules Janssens adota uma posição que valoriza a religião e, especificamente, o fato do Corão ser o fundamento cultural determinante da sociedade de Avicena. Janssens parece estar mais atento a essa particularidade de que os filósofos da Falsafa trabalham o legado grego dentro de um ambiente (o do mundo cultural trazido pela Revelação) que introduz elementos absolutamente novos em relação ao passado grego.³⁸

No artigo “Ibn Sina’s ideas of ultimate realities: Neoplatonism and the Qur’an as problem-solving paradigms in the Avicennian system”, Janssens diz que para explicar as atividades superiores dos seres vivos, Ibn Sina acredita que a alma tem que ser inteiramente imaterial e conseqüentemente uma substancia independente do corpo.

Mas afirmar essa ideia filosoficamente não é necessariamente fazer uma filosofia da religião. Ao mesmo tempo é o que talvez tenha permitido, no sentido de fornecer um novo horizonte para o pensamento, que Avicena mantendo uma teoria emanatista, rompa ao mesmo tempo com a visão plotiniana da anterioridade da alma. Relacionadas desde a origem conjunta temporalmente, a evolução da alma dependerá de uma boa relação com o corpo específico e particular com o qual tem sua vida nesse mundo sublunar. Janssens prossegue seu texto e diz: “esta independência não elimina, no entanto, sua coexistência com o corpo.” (JANSSENS, 2006, “Ibn Sina’s ideas of ultimate realities, pp. 256)

Avicena, de forma singular, faz com que corpo e alma simultânea e conjuntamente enaltecidos, dentro de um padrão hierárquico e de subordinação. O corpo será enfatizado por si e também através da alma, pois é essa alma que precisa de um corpo para se realizar justo ao ponto de não precisar mais dele, corpo. Não há aqui a ideia do corpo como prisão da alma. Ora, nossa tese é que é justamente o ambiente criado pelo Corão que propicia esse novo horizonte. A civilização muçulmana valoriza a vida sensível.

Depois de afirmar que para explicar as atividades superiores da alma, está tem que ser imaterial e, conseqüentemente, uma substancia independente do corpo, Janssens afirma que:

“Esta independência não elimina, entretanto, sua coexistência com o corpo. De fato, cada alma é criada junto com um determinado corpo. Isso não deve ser compreendido

³⁸ Algo a que Janssens está atento na medida em que não subordina o campo da religião ao da filosofia.

como se um corpo organizado existe e então a alma vem e entra nele (Rahman, 1952, p. 5). A correta versão é: ‘a alma já foi originada, e contingencialmente ocorre que um corpo existe junto com ela e é ligado a ela (Shifa’, K. al-Nafs, V, 4, p. 233, l. 10-11). A prioridade essencial está sempre do lado da alma. É inconcebível que uma entidade superior tivesse sua causa em uma inferior e portanto potencialmente um ser mais fraco (uma ideia que embora já presente em Aristóteles, mas que recebe um acento particular no neoplatonismo, especialmente em suas cosmogonias emanacionistas). O corpo não tem poder em absoluto sobre a alma. Ele é ‘reino e instrumento’ da alma (Shifa’, K. al-Nafas, V,3, p. 225, l.1). como tal, ele possui um significado positivo, e mais ainda, ele é indispensável com respeito a sua individualização (como, de outro modo, o corpo necessita da alma para vir a ser.)” (Janssens, 2006, “Ibn Sina’s ideas of ultimate realities, p 256)

Janssens mostra na sequência que alma e corpo assistem-se um ao outro em seu mútuo desenvolvimento. A alma contribui para o equilíbrio daquele, e assegura suas funções de crescimento e sobrevivência. E o corpo permite à alma compreender os universais, fazendo possível a sensação das formas sensíveis, através das quais a alma pode por abstração chegar às formas universais.” (Janssens, id, Ibid, p. 256).

Um ponto particularmente singular em Avicena é essa assimetria de destinos, ou ontológica, entre corpo e alma (um vai perecer, outro tem a vida eterna) e sua unidade temporal (cujo limite é o perecimento do corpo. Momento a partir do qual o corpo não existe mais e, ao mesmo tempo, não faz mais sentido falar em temporalidade, uma vez que a alma deixa de estar condicionada ao corpo.) E curiosa consequência: o corpo, o tempo do corpo, de certa forma é o responsável pela qualidade, boa ou má, da eternidade a ser desfrutada pela alma. O detalhe fundamental é que é o corpo, especificamente o período de vida no mundo sublunar, de certa forma, que vai determinar o destino da alma.

E então, essa questão tem vinculação prática com o lugar em que aparece o experimento do Homem Suspenso, ao início do *Livro da alma*. Constatar a alma, se permite fundar a ciência da psicologia, revela também uma dimensão prática, deve servir ao praticante como um aviso, um lembrete, como diz o próprio texto.

Parece-nos que esse é um ponto que não é devidamente dimensionado quando se estuda o Homem Suspenso. O experimento visa fornecer uma prova vivida de algo que não tem apenas uma consequência teórica – demonstrar a existência da alma – mas prática, assegurar ao seu realizador uma experiência concreta, que como tal, fornece uma vivência incontornável da realidade da alma e, uma vez feito isso, assegura seu

portador de se precaver de um eventual domínio do corpo sobre a alma. Janssens cita no parágrafo seguinte justamente a experiência do Homem Suspenso. Mas apenas para reafirmar de que o homem é sua alma. Sem entrar em maiores detalhes, que não é o objetivo seu aqui.

“O homem é sua alma. O corpo é somente um vestido, ininterruptamente aderindo a ele durante seu tempo de vida, mas em nenhum modo parte de seu *ego* real. Para conhecer seu próprio ser, o homem não necessita a intervenção ou mediação do seu corpo, nem de qualquer sensação material. Mesmo criado no ar ou no espaço vazio e não tendo nenhuma sensação ou percepção sensível em absoluto, o homem ainda assim iria conhecer seu próprio ser. Esta profunda convicção de Ibn Sina, como expressa em seus famoso argumento do ‘Homem Suspenso’ está destacando a derradeira natureza espiritual do homem.” (Janssens, 1987, p. 256)

O corpo está “ininterruptamente aderindo a ele durante o seu tempo de vida”. Em nossa visão, um dos objetivos de Avicena com o experimento é que o homem possa ter a possibilidade, encarnado, de perceber que o corpo é uma veste. Quando nos interrogamos sobre que tipo de inteligência Avicena fala ao introduzir a experiência, acho que a resposta está aqui: um tipo de inteligência capaz de chegar a essa percepção que é contraintuitiva. É como se o experimento nos demandasse que tivéssemos ou tenhamos plena e total consciência de uma dimensão ambígua que somos ou na qual vivemos. Uma ambivalência constitucional enquanto seres surgidos a partir do mundo sublunar e com uma dimensão que é espiritual e destinada a se tornar única e exclusivamente espiritual. Mas de início espírito e matéria estão amalgamados em uma unidade, que não é confusa, senão ambígua. Como entre Avicena e nosso tempo se desenvolve uma visão de mundo que prioriza a abstração, pegamos o experimento, seu resultado e a partir daí o pensamos. Nossa postura abstrata cria um impedimento a enxergar os detalhes do mesmo de que dependem a compreensão do mesmo..

No relato do Corão o homem é corpo e alma e não um corpo mais uma alma, como algo no interior, como uma carta no interior de um envelope. Não se pode nem dizer que estão amalgamados e sim que formam uma unidade. (É interessante especular aqui sobre o fato de que Avicena procura seguir essa ideia quanto à originação de alma e corpo. Em relação à questão de destinação ou fim, ao mesmo tempo em que é praticamente impossível pensar nos conceitos escatológicos em Avicena sem ter por

referência o Corão, por outro lado, resolutamente Avicena refuta a ideia de ressurreição do corpo.)

Esse homem corre o risco se ser inteiramente envolvido pelo reino terreno. Sujeito à geração e corrupção, ele pode se expor ao risco de corrupção total e irremediável, se o corpo não permite à alma realizar seu trabalho de apreensão das formas inteligíveis, o que exige antes que a alma de fato governe o corpo. Esse é um dos sentidos do experimento: proporcionar a esse homem inteligente um meio de perceber, (mais uma vez, o recurso à experiência, ao concreto) seu eu. E desse ponto de vista também, Avicena está sendo fiel a sua visão de que é um absurdo a ideia neoplatônica de que a alma é anterior ao corpo.

“Se segue, portanto, que o homem enquanto um ser corporal necessita a intervenção do Intelecto Agente. A fortiori, por causa da natureza espiritual da alma, seu ser descende dele. O homem, portanto, não apenas ultrapassa todas as outras criaturas, mas ele se assemelha, de algum modo, ao Intelecto Agente mesmo.” (Id, *ibidem*, p. 257)

Shihab al-Din Suhrawardi é considerado o fundador da filosofia iluminativa, que se desenvolve exatamente a partir do que Avicena atinge como resultado no experimento do Homem Suspenso, tomado então como base. Se em Avicena a apercepção primária que a alma tem de si mesma como sua propriedade fundamental é considerada estritamente no âmbito de permitir constatar a mesma como identidade fundamental da pessoa, em Suhrawardi é transformada na base de uma epistemologia que descreve o mundo e o conhecimento como uma gradação de luz.

Uma crítica que é feita a Avicena (Sebti, 2000, por exemplo) é a de não ter explorado todas as consequências da sua teoria. Não partilhamos a crítica. Avicena parece ter tido a intenção pontual de mostrar a existência da alma como independente em relação ao corpo, sua substancialidade.

Lembremos que Suhrawardi vai ser classificado como um platônico da Pérsia. Mais do que mostrar pontos de semelhança entre a apercepção de si em Avicena e Suhrawardi nossa intenção é mostrar claramente em que eles diferem. Para isso a seguinte reflexão de Jambet nos abre um caminho de esclarecimento:

A propósito da filosofia iluminativa de Suhrawardi, em seu livro *A lógica dos Orientais*, ao abordar a questão do sentido e exegese do singular, Christian Jambet nos fornece com excepcional clareza as características dessa filosofia. Diz ele que:

“A filosofia ‘oriental’ de Suhrawardi e de seus sucessores, os *Ishraqiyun*, é uma doutrina centrada sobre o tema maior da interpretação, do *ta’wil*: é uma filosofia do símbolo no qual toda coisa, todo existente, perdendo sua aparência, transmuta-se em *aparição*, em manifestação. Toda coisa é símbolo não porque o que está escondido seria como um outro mundo atrás do mundo, mas porque este mundo já está dividido, ele é a manifestação dessa profundidade que os universos sucessivos da natureza, da alma e do intelecto hierarquizam. É a interpretação do mundo como um universo de símbolos que permite desvelar luz e obscuridade, opressão e entrega, aqui onde nossos olhos não veem senão a rasa, a homogênea, a indiferente natureza das coisas. A interpretação é, graças a ela mesma, *elevação*, *anagoge*, isto é, *evasão*. Ela é conhecimento do Outro como as feições múltiplas que se oferecem ao desejo.” (JAMBET, 2006, pp. 102)

Já nosso filósofo, pode-se dizer, estava interessado (também) nessa “rasa, homogênea e indiferente natureza das coisas”. Se não estivesse, como poderíamos compatibilizar isto com a noção de que a lei revelada pelo Profeta é necessária para a existência da sociedade humana e para a própria sobrevivência do homem? Em sua metafísica, Avicena desenvolve uma filosofia política que é baseada nessa percepção do Profeta e sua lei como fundamento. Como o Profeta é a manifestação maior e exponencial do grau do Intelecto Santo e, portanto, aquele que goza de maior proximidade e intimidade com o Intelecto Agente, isso serve tanto para reiterar o modelo de conhecimento de Avicena em que a alma apreende os universais, quanto, sobretudo, para mostrar que Avicena alicerça a ordem social e a justiça na presença deste como Legislador.

E com isso podemos avançar a ideia – topológica – de dois limites, um inferior, outro superior, para o experimento do Homem Suspenso. O limite inferior é dado por essa função política e legisladora do Profeta, o que quer dizer na prática que o experimento não é para todos. Para todos, para a cidade de forma geral, existe a Lei e o Profeta e é através daquela e deste que recebem a noção de alma. De acordo com o único critério que Avicena expõe nas poucas linhas em que descreve as condições para o experimento, ele é destinado a pessoas que tem a inteligência de ver, buscar, procurar a verdade por si mesmas. Para estas, portanto, um experimento para constatar a própria alma.

O limite superior é dado por o experimento limitar-se a constatar a existência da alma. A realização da alma, a partir do qual ela se conhece plenamente, é dado pela função de apreender os universais junto ao Intelecto Agente. O experimento é para constatar a alma. Ele não oferece a possibilidade de saber o que é a alma.

Mas, sobretudo, o aspecto fundamental é a de que o Islã é uma realidade manifestada na e através da comunidade, da Ummah, que faz com que, como aponta Karen Armstrong (2001, p. 45) a justiça social seja a virtude fundamental. A noção de unidade é um vetor que perpassa a comunidade, portanto, como realidade manifestada e em desenvolvimento, o Profeta como Legislador e modelo de homem e que encontra no Homem Suspenso uma perspectiva filosófica que reafirme essa unidade e o valor dela no que diz respeito ao homem e, especificamente, a sua alma como centro.

Uma mesma noção que rege essas instâncias e que é central no Islã é a noção de *tawhid*, que basicamente significa fazer as coisas um, ver a unidade, e no aspecto religioso, afirmar que Deus é um. Parece-nos que a ideia de *tawhid* expressa no Profeta como emblema do homem perfeito e da comunidade como busca e realização dessa

unidade são elementos fundamentais que ajudam a pensar na própria concepção que o Homem Suspenso apresenta. Como afirma Chittick:

“Se os filósofos analisaram as almas de plantas, animais, humanos e mesmo anjos, e se eles descreveram todas as possibilidades do desenvolvimento em termos éticos e sociais, seu propósito era o de integrar tudo na grande e hierárquica visão do tawhid. Era auto-evidente a eles que o intelecto em nós – a inteligente e inteligível luz da alma – é a mais alta e mais compreensiva dimensão da substância humana. O intelecto somente pode ver, compreender, verificar e realizar. (...) O intelecto apenas é capaz de apreender e realizar o propósito da vida humana e de toda a vida.” (CHITTICK, 2007, pp. 125.)

Entendemos que esse conjunto de reflexões permite mostrar que o experimento do Homem Suspenso no *Livro da Alma* é o lugar de um equilíbrio entre diferentes linhas de pensamento que atravessam a filosofia de Avicena. Um equilíbrio que é o resultado da melhor equalização que Avicena alcançou trabalhando com a filosofia peripatética, o neoplatonismo e a os dados da Revelação, entendidos sobretudo não como uma doutrina, mas como um conjunto de praticas de vida que estabelecem uma visão de mundo.

Pensamos que Avicena desenvolveu uma filosofia original (o que implica também dizer que há um trabalho de síntese entre as duas filosofias principais que o influenciam, mas que só isso não é suficiente.) Avicena se torna um novo mestre, como Gutas registra, na evolução da sua obra, momento em que as referências ao peripatetismo diminuem porque Avicena tem plena consciência de que atingiu um patamar de mestria. Pensamos que esse trabalho com duas filosofias não se dá apenas em um nível de questionamento intelectual, mas que este último se alimenta do Islã, não apenas enquanto ideia, mas como realidade concreta, que impulsiona, nosso filósofo.

Nossa ideia em conclusão é pensar o experimento também em relação ao que Avicena registra como a função do Profeta enquanto Legislador para a cidade. O experimento no plano teórico realiza a definição da alma como primeiro princípio para a

ciência da psicologia. No plano prático, permite àquele que faz o experimento ter a percepção, constatação existencial da realidade da sua alma e que essa deve regê-lo.

Capítulo 4

O experimento do Homem Suspenso ou “A alma não é alguma coisa que você tem. É o que você é!”

4.1. – Introdução:

O experimento do Homem Suspenso é a prova que Avicena oferece da existência da alma como imaterial e independente do corpo. Com o experimento Avicena está nos mostrando – a cada um que faz o experimento – que “A alma não é alguma coisa que você tem. É o que você é!”. Dito de outro modo, com o experimento, cada um pode chegar à conclusão e afirmar algo do tipo “a alma não é alguma coisa que eu tenho, é, antes, aquilo que eu sou.”³⁹

³⁹ É aquilo que Lizzini, de outra maneira, nos diz quando, a propósito da dificuldade de definir a alma e seu estatuto epistemológico, afirma que a solução deve ser buscada “na noção de hierarquização que tem seu sentido verdadeiro nas noções metafísicas de emanção e retorno: a alma procede a partir da via celeste intelectual até aquela das plantas ou então, ao inverso, ela retorna, a partir da vida das plantas até as almas intelectuais celestes. Se compreende assim, não somente como resolver a dificuldade lógica de uma definição de alma que sobre o plano linguístico se traduz na noção de homonímia (*istirak al-ism*), mas também como garantir a hierarquia das disciplinas: a física, que concerne à matéria e ao movimento, não se interessa à substancialidade da alma senão para a demonstrar e com a finalidade de confiar o resultado de sua demonstração à disciplina que lhe é superior: o famoso argumento do homem velado ou voador é, então, nesse sentido uma indicação (*isara*) do fato de que é a uma ciência superior, a metafísica, que o estudo dos estados da substância da alma enquanto substância separada deve ser entregue.” (LIZZINI, 2010, pp. 236-237) É de notar que Lizzini se refere ao argumento por denominações equivocadas, principalmente a de ‘homem velado’. Ao mesmo tempo, ela é extremamente arguta ao observar esse duplo contexto em que a alma humana se encontra. Nossa análise, que se apoia na dela, se detém em observar que os textos dos argumentos em L.A I,1 e V.7 trazem observações sobre um sentido prático de observar o que Avicena está a nos dizer, além do plano teórico, referente às duas ciências e ao estatuto epistemológico da questão. Sem isso, ficaria difícil entender a razão das recomendações de Avicena. Por exemplo, a comparação entre vestes e membros do corpo.

Ao mesmo tempo em que faz isso, Avicena, obviamente, não está negando o corpo. Pelo contrário, tanto o experimento parte da realidade do corpo, quanto a argumentação inteira da seção 1 do capítulo 1 do *Livro da Alma* parte da constatação da presença da alma no mundo observado em corpos que manifestam propriedades que os diferenciam dos objetos inanimados.

De acordo com o que Avicena nos mostra através do HS, a alma é nossa mais central, interior e fundamental identidade, pois constitutiva dela é esta autoconsciência primária a que o HS como experimento alcançou. Uma identidade que está sempre presente, pois ela é essencial à própria alma, sua propriedade mais intrínseca, no sentido de que nada pode ser uma alma humana se não possuir esta autoconsciência primordial de si própria.

A prova que Avicena nos dá da alma humana e sua separação do corpo é um argumento baseado no autoconhecimento. Uma experiência direta e intuitiva. Pode-se dizer que essa experiência é o próprio autoconhecimento. O HS é, digamos, a resposta de Avicena a um problema fundamental da filosofia, o de dar uma prova da existência de algo não material, algo que habitualmente é denominado de alma.

Nosso autor sustenta com o HS que a alma humana é uma substância espiritual, imaterial, capaz de existir de forma autônoma, independente do corpo. A alma humana conhece-se a si mesma – essa é a possibilidade focalizada pelo HS – por presença, aquilo que aqui denominamos de autoconsciência primordial.

Nesse capítulo faremos uma comparação entre o Homem Suspenso (HS) no *Livro da Alma* e a demonstração do Princípio de Não Contradição (PNC) que Avicena estabelece ao final do Capítulo 8 do Livro Um da *Metafísica*. Em ambos os casos, estamos lidando com a questão de discernir e estabelecer um primeiro princípio para as respectivas ciências da psicologia e da metafísica.

Feito isso, exploraremos os argumentos centrais do HS, a saber, aqueles três momentos consecutivos na descrição do experimento propriamente dito e que são, na ordem: imaginar, refletir e afirmar.

Esse exame é feito dentro do seguinte contexto. 1) O de que uma vez que, como lembra Deborah Black, consciência não é a mesma coisa que autoconsciência primária, ocorre de muitas vezes, senão na maior parte do tempo, não estarmos conscientes de nosso próprio eu, se o eu é identificado a essa autoconsciência primária. E ponto 2 (que aprofunda o 1), o de que, como chamou atenção Olga Lizzini, com o experimento parece que Avicena denuncia um duplo engano da percepção. Nossa percepção comum nos mostra o corpo como sendo parte de nós, quando, de acordo com Avicena, ele não é mais do que uma veste. Com o experimento e a exclusão do corpo, se chega a um resultado também de algum modo ilusório, uma vez que o corpo faz parte da vida do homem e é essencial para sua realização. Como ressalta Lizzini, para “chegar a perceber-se como ‘alma separada’ é necessário infligir-se em uma situação que não corresponde à realidade da vida humana, mas que exhibe apenas condições ideais ou potenciais”.

É no interior desse quadro teórico conforme as referências a essas autoras que faremos nossa análise. A questão que surge é saber qual é o sentido de Avicena falar na possibilidade de esquecer ao final do HS e de efetuar uma correção de rota (literalmente bater com um bastão) e destacar uma ambivalência, presente no contexto mais amplo do HS em relação ao quadro de fundo da realização humana. Pois ao mesmo tempo em que nosso autor afirma que o homem é sua alma, é a presença dela encarnada que permite a individuação dessa mesma alma. Mais ainda, a alma é destinada em Avicena a um porvir, a um novo horizonte após a morte do corpo, mas esse futuro depende de sua relação com esse corpo. Lembrar que o homem é sua alma, paradoxal que possa parecer

inicialmente, é algo fundamental para a boa administração do corpo e este último é fundamental para o futuro da alma, em uma relação de interdependência temporária (cujo limite é justamente o fim do corpo) que pode ser um índice a atenuar uma classificação primária de Avicena como um dualista pura e simplesmente.

4.2 – A prova da alma como princípio (o HS) e a prova do princípio de não contradição no Livro da Metafísica:

Façamos um paralelo entre o Homem Suspenso (HS) no *Livro da Alma* e a demonstração do Princípio de Não Contradição (PNC) que Avicena estabelece ao final do Capítulo 8 do Livro Um da *Metafísica*. Em ambos os casos, estamos lidando com a questão de discernir e estabelecer um primeiro princípio para as respectivas ciências da psicologia e da metafísica.

Além da questão, que é o essencial, a saber, estabelecer os primeiros princípios de cada ciência, há um aspecto curioso que, para além da mera coincidência, merece ser examinado no sentido de verificar as semelhanças e diferenças entre os dois casos. Trata-se das recomendações finais no texto do experimento do Homem Suspenso (HS) no *Livro da Alma* e às prescrições no que concerne ao PNC diante do caso de alguém que, com um caráter inflexível e de maneira incontornável, se nega a aceitá-lo como evidente. Em ambos os casos, Avicena recomenda que se bata com um bastão no sujeito.

A ação recomendada, bater com um bastão, aproxima os dois casos sob este ponto de vista também. A questão é examinar se as motivações para a ação são as

mesmas e, se estabelecido o paralelo, analisar com atenção e verificar o alcance do mesmo.

Vejamos o que dizem os textos.⁴⁰ Eis o que Avicena recomenda, na *Metafísica*, para o sujeito que insiste em não consentir na veracidade do princípio de não contradição. Diz ele:

"Similarmente, torna-se claro para ele que ambas não podem, simultaneamente, ser removidas e negadas. Pois, se ambas juntas são falsas no que diz respeito a uma coisa, então essa coisa seria, por exemplo, ser "não homem" e também "não não homem". Por isso, a coisa que é "não homem" e sua negação (que é "não não homem") teriam sido combinadas. Foi indicado a falsidade disto. Essas coisas e seus semelhantes estão entre as coisas que não necessitam de nossa elaboração. Ao resolver a dificuldade [que surge] da [existência] de silogismos contrários [encontrados pelo] perplexo, somos capazes de guiá-lo.

"Quanto ao obstinado, ele deve ser submetido à conflagração do fogo, já que "fogo" e "não fogo" são um. A dor deve ser infligida a ele por meio de batidas, uma vez que "dor" e "não dor" são um. E a ele deve ser negada comida e bebida, já que comer e beber e a abstenção de ambos são uma [e a mesma] coisa." (IBN SINA, 2005, pp 42-43) (grifos meus.)

O texto final do HS nos diz que:

Por essa razão, desperto (acordado) tem o caminho (método) de velar (aplicar-se) para saber que ser [próprio] da alma é diverso que ser [próprio] do corpo; e ainda mais, não tem necessidade do corpo para que conheça a alma e a compreenda; mas se ele for tolo, tem a necessidade de ser convertido ao [bom] caminho. (grifos meus)

Observe-se, em relação à frase grifada no texto do HS, que Attie Filho lembra que a tradução literal do árabe nos diria “seria necessário bater nele com uma bengala”.⁴¹

Colocados lado a lado os dois textos, confirmamos que há uma mesma medida recomendada por Avicena, a de bater com um bastão. E somos levados a estabelecer um

⁴⁰ Ver texto do HS à pag 20-21.

⁴¹ Cf. Attie Filho (2004), ff 21.

segundo paralelo pelo fato de, no que diz respeito à lógica, Avicena nos dizer que essas questões não precisam de elaboração, elas são evidentes. Como ele diz no texto, "torna-se claro para ele que ambas não podem, simultaneamente, ser removidas e negadas. Pois, se ambas juntas são falsas no que diz respeito a uma coisa, então essa coisa seria, por exemplo, ser "não homem" e também "não não homem". No caso do HS, estamos lidando também com uma evidência, no sentido de que, como experimento, a questão é toda focalizada no fato de que de modo performativo trata-se de oferecer ao sujeito um meio para que ele constate a própria alma.

Embora se referindo a outra passagem na *Metafísica*, Hasnaoui em seminal artigo que elaborou sobre o HS, tratando da consciência de si, estabelece um aporte preciso para a nossa comparação. Diz ele, ao levantar a questão do estatuto discursivo do texto do HS que:

“Uma indicação nos é fornecida por Avicena assim que ele caracteriza no nosso texto a maneira de estabelecer a existência da alma como um procedimento visando à ‘despertar a atenção e a suscitar uma rememoração’: ‘alã sabil al-tanbih wa al-tadkir. Estas duas fórmulas nos reenviam imediatamente a um texto célebre da *Metafísica da Shifa*’. O capítulo 5 do livro I desse tratado diz com efeito a mesma coisa a propósito destas noções cuja significação “se imprime de uma impressão primeira na alma”, estas noções sendo o existente (al-mawgud), a coisa (al-say), o necessário (al-daruni), o um (al-wahid). Estas noções primitivas, primitivas na minha representação, não podem realmente ser definidas; não podemos a propósito delas senão despertar a atenção. (HASNAOUI, 1997, p. 285)

Hasnaoui explica as duas passagens como concernindo a exemplos de ensinamentos não-dianoéticos de Avicena, ambos aqui caracterizados como casos de *tanbih*, despertar a atenção. E sem dúvida, ele está correto nessa caracterização. O que, portanto, marca, mais uma das semelhanças entre os dois casos.

Essas observações nos permitem chegar ao núcleo da questão. Como diz Hasnaoui, as noções primitivas se imprimem na alma como uma primeira impressão.

São, portanto, evidentes. De forma correlata, como Avicena mostra, o princípio de não-contradição também se apresenta a nossa representação como algo evidente. No caso do HS ele é feito de forma que o sujeito da experiência tenha a constatação da sua alma, ou seja, que esta seja evidente a ele, sob o modo do experimento.

4.2.1 – Uma comparação dos dois casos:

Sabemos que Aristóteles prescrevia àquele que teimava em não aceitar o princípio da não-contradição (PNC) que se conformasse ao estatuto de um vegetal (consequência lógica e, sobretudo, pragmática para alguém que, recusando aceder à evidência do princípio, se exclui do âmbito do diálogo, da comunidade de falantes). Avicena é mais enérgico e contundente. De forma progressiva, ele prescreve que ao sujeito refratário seja feita a ameaça de lhe ser ateado fogo, infligida a dor através de golpes de bastão e, por fim, lhe seja negada comida e água. Negar o princípio é, na prática, não ver diferenças entre essas coisas. Diante de uma posição insustentável, e que o sujeito inflexível simula ser sustentável, tomemos medidas enérgicas. Excetuando pessoas com algum impedimento particular, normalmente envolvendo alguma anomalia na saúde mental, todas as outras podem e devem ser capazes de reconhecer tal princípio.

Ao final do HS, Avicena recomenda também que sejam dados golpes de bastão em quem se desviar do caminho após ter feito o experimento e constatado a própria alma.

Vamos partir do ponto de vista de que no primeiro caso o sujeito age por má-fé e que, no segundo, não se trata disso. Antes, de um sujeito que está imbuído de boa

vontade ou boa fé.⁴² Vamos considerar, a partir de tudo que Avicena expõe, principalmente ao final do HS, que o sujeito apesar da sua boa-fé está sob o risco de cair na situação de esquecer-se do que foi objeto do HS, a constatação da própria alma.

Vamos tomar como referência o princípio da não contradição e ver se é possível estabelecer paralelos entre cada um dos passos no argumento nos dois casos. Para efeitos de análise, vamos considerar três momentos: 1) é mostrado o PNC e o sujeito o aceita, como evidente; 2) é mostrado o PNC e o sujeito pede uma prova, ao que o interlocutor demanda que o sujeito fale alguma coisa. Uma vez feito isso, ele acede à prova; e 3) o sujeito inflexível que não aceita o PNC e que é ameaçado de receber as bastonadas, o fogo e a privação de comida e água. (Observemos que esses passos não são sucessivos. Embora um caso 2 possa eventualmente seguir-se ao passo 1, ele não é necessário. E sobretudo o caso 3, ele não tem qualquer relação sucessiva com 1 e 2. No caso 3 o sujeito não dá sua anuência e desde o início é essa sua posição. Ele não dá sua anuência e pronto. A partir disso podemos interpretar sua postura como de um sujeito de má-fé.

No caso 1, considerado normal ou padrão, é mostrado o princípio e o interlocutor o aceita, ele é evidente. Digamos que esse é o caso geral, que a maior parte da humanidade entra aqui.

No caso 2 (que pode ser entendido como uma variação de 1) é feito o mesmo que em 1, mas o sujeito, por alguma razão, pede uma prova. Sendo um primeiro princípio, não é possível uma prova no sentido lógico. A solução aqui é aquilo que Aristóteles definiu como um argumento por retorção. Basta pedir ao sujeito que fale,

⁴² Não nos parece necessário um conceito de boa e má fé aqui, uma vez que se trata de diferenciar dois casos e que nos baseamos em que em um deles, o da não contradição, a norma é as pessoas aceitarem a evidência do mesmo e, no caso do experimento, de acordo com o que nos alerta Avicena, pode ser o caso de que, embora tendo constatado a alma, a pessoa venha a incorrer no caminho errado.

pronuncie algum vocábulo. Isso deverá ser suficiente para que tal sujeito constate por si mesmo que há uma diferença entre afirmar e negar a mesma coisa. A recomendação do estagirita, de ater-se ao estado vegetal, é consequência prática para alguém que, por exemplo, quer ser compreendido em seu discurso, mas não quer admitir que as palavras que use tenham um e apenas um significado (excetuando claro, termos equívocos como banco, por exemplo, e que em um discurso são discernidos os significados pelo contexto, o que só reforça a exigência discriminada por Aristóteles). Portanto, o caso 2 é o do sujeito que, caracterizado pela boa-vontade, pede uma prova e a obtém de forma pragmática.

O terceiro caso é do sujeito inflexível (e aqui, caracterizado como de má-fé), que não admite o princípio. Uma má-fé que é a de não se comprometer, uma situação insustentável (embora esse sujeito teime que não o seja), pois a posição aqui é como que ficar suspenso, nada afirmando, nem negando.

Nas recomendações finais do HS, Avicena diz que se o sujeito se esquecer e se afastar do caminho, deverá receber golpes de bastão. A advertência está ao final do texto, após a experiência propriamente dita. Ou seja, pressupõe que o sujeito constatou a existência da sua alma. Para usar o termo do texto, ele afirmou a existência da sua alma e a afirmou como independente do corpo. Vamos considerar esse sujeito como sendo alguém de boa-fé. Caracterização importante, inclusive para reforçar o sentido da advertência de Avicena, pois este está advertindo de que apesar, de constatada a alma, há uma tendência bastante forte ao esquecimento (algo que em Avicena, e no contexto mais amplo onde inserimos seu argumento, o da teoria emanacionista, se refere ao fato de que encarnado no mundo sublunar – ou seja, na situação em que esse sujeito é uma

unidade de alma e corpo – ele se esqueça de sua alma.⁴³ Aliás, essa advertência final faz a conexão com a segunda aparição do HS no *Livro da Alma*, em V.7, onde o Leitmotiv é justamente a observação crítica de Avicena de que não tomamos o corpo como uma veste.)

Assim, a partir da recomendação comum de bater com um bastão, iremos fazer uma tabela comparativa entre os três pontos. Vamos ver se para cada ponto do PNC é possível estabelecer um ponto paralelo no HS.

Começaremos pelo terceiro ponto e retroativamente faremos o percurso do fim para o começo. Já aqui vemos uma assimetria, que, talvez, ajude a explicar a razão de ser má-fé em um caso e boa-fé em outro.

No caso do PNC, bater com um bastão é consequência do sujeito não aceitar o mesmo, se manter suspenso, sem emitir um juízo, afirmativo ou negativo, numa posição que caracterizamos como má-fé

No caso do HS, a recomendação de bater vem nas observações finais. Estas se baseiam na anuência do sujeito, ou seja, ele fez a prova, constatou sua alma. Vejamos duas traduções do trecho em questão. Sebti (2000), p 118, em seu livro, diz “Ele sabe disso e está consciente mesmo quando ele deu as costas e necessitar que o lembremos”. Em tradução que preserva a literalidade original do árabe, S. Ayada escreve: “E que ele, ele o sabe e o percebe. Se tivesse esquecido, ele teria necessidade de ser golpeado com

⁴³ Esse é um ponto sutil que aproxima Avicena de Aristóteles sob um aspecto que pode parecer estranho inicialmente. É que, sob as diferenças radicais entre os dois – que o HS serve justamente para estabelecer -- há uma espécie de convergência. Em Aristóteles, jamais surgiria a questão de o homem esquecer de sua alma, inconcebível em uma unidade de corpo e alma como matéria e forma. Ora, Avicena paradoxalmente está lembrando essa unidade, só que do seu ponto de vista. O homem não é um corpo mais uma alma envelopada em seu interior. Sob o ponto de vista de sua vida sublunar, o homem é essa unidade de corpo e alma. No entanto, nas circunstâncias em que tem sua vida, no mundo sublunar, há uma tendência de identificação com o corpo que, em extremo, significa o esquecimento da alma. Para o futuro da alma (o que liga ao tema da escatologia e também o da realização da alma epistemicamente) esse comprometimento e sujeição ao corpo é fatal.

um golpe de bastão.” (Et que lui, Il le sait et le perçoit. S’il l’avait oublié, Il aurait besoin d’être frappé d’un coup de bâton.)

As duas traduções são claras a respeito de estar consciente, de saber, de perceber, verbos utilizados aqui em referência ao objeto que é a própria alma. Na parte final da frase, em Sebti, ou na segunda oração, em Ayada, há diferenças nos termos, mas um mesmo sentido. Sebti utiliza “dar às costas”, ou seja, ir em outra direção. É uma referência ao que o texto apresenta aqui como dizendo respeito às duas faces da alma, e as duas direções. Ayada utiliza o verbo esquecer.

No âmbito do PNC é impossível alguém esquecer após ter dado sua anuência ao mesmo. Todos esses elementos permitem ver que, embora nos dois casos estejamos tratando com primeiros princípios, Avicena estabelece diferenças significativas. No caso do HS, Avicena está afirmando que apesar da anuência com a prova, é possível cair em esquecimento (o que em termos práticos, como vimos, é aquilo que Avicena nos diz com a segunda versão no L.A., quando faz a analogia entre as vestes e o corpo. Avicena está advertindo que, apesar de constatada a alma, a força que o corpo exerce é capaz de fazer com que aquela seja esquecida como fator principal de regência do sujeito.)

Consideremos o ponto 2. No PNC, é o caso do sujeito que pede uma prova. Uma observação importante aqui é que, do ponto de vista do mestre (pensemos aqui em Aristóteles), a atitude é a mesma. Consiste em fazer o que o estagirita denominou de fornecer um argumento por retorção. O argumento do adversário se volta contra ele próprio. Se este é honesto, ele verifica isso e está resolvido o problema. No PNC, o caso 2 é o caso de boa-fé. Por alguma razão, respeitável, o aluno pede uma prova. Basta pedir para ele falar algo e este se dar conta que é necessário que em um discurso as palavras tenham o mesmo significado.

Há um correlato ao ponto 2 no HS? De um ponto de visto estrito sim, já que justamente o HS é a prova que Avicena oferece e aqui, justamente, estamos no caso em que alguém pede uma prova do PNC. Estritamente falando, o HS é esse ponto 2. Fazer o experimento do Homem Suspenso no *Livro da Alma* corresponderia, assim, ao momento 2 no PNC, em que o procedimento consiste em oferecer um argumento por retorção.

O ponto 1 no PNC é aquele em que é mostrado o Princípio e o interlocutor o aceita como auto-evidente. Se o HS corresponde ao ponto 2, isso implica então que não teríamos um ponto 1 paralelo no caso dessa comparação? À primeira vista, a conclusão que surge é justamente pensar que não, o que parece óbvio se o experimento do HS em si corresponde ao ponto 2. No entanto, nosso argumento é advogar que existe, sim, uma correspondência. Obviamente, esta não está presente no texto no *Livro da Alma*, em nenhuma das duas versões. Mas ela estaria implícita. Seria o caso de todo sujeito para quem fosse apresentado o experimento, dissesse “eu sei, não preciso fazer o experimento”. Ou seja, o experimento como constructo imaginado por Avicena para proporcionar uma experiência é dispensável, pois o sujeito já teve e tem essa experiência, ele constata a sua alma como independente do corpo e sabe que ela é princípio.⁴⁴

⁴⁴ O contrário dessa posição (em que não é preciso fazer o experimento) seria dos que a fazem e não obstante mantêm dúvidas a respeito do estatuto do resultado do mesmo, que, nos parece, é o que ocorre com alguns discípulos de Avicena que questionam da validade do experimento como prova. Por outro lado essas duas posições (a saber, aquela em que não é necessário fazê-lo e aquela em que tendo feito o mesmo, se discute o estatuto do resultado) paradoxalmente nos parecem servir para reforçar o sentido do experimento e sobretudo a genialidade de Avicena em propô-lo. Pois mesmo que tenha sido o caso que Avicena tenha se inspirado no relato de experiências como a de Plotino nas *Enéadas*, isso em nada diminui a inventividade de haver transformado em um experimento. Há uma radical diferença entre o relato de uma experiência (tal como em Plotino) e a proposta de um experimento como um constructo para que cada um possa ter a experiência de algo, no caso a percepção de sua alma. Sebtí (2000, pp 117-120), por exemplo, ao abordar a questão do HS como prova arrola uma série de relatos de experiência que poderiam ter sido influência para Avicena. Ela porém não distingue essa radical diferença (que

Como veremos, isso nos faz levantar um problema em relação ao HS e que consiste no seguinte: em que caso se enquadra o sujeito que fez o experimento, o HS e não obstante não ficou convencido de que o que constatou é a alma? Ele não cai no caso que Avicena adverte ao final do HS. Ele não pode esquecer de algo que ele não conheceu. De certa forma, Sebti explora um pouco essa possibilidade no final do seu livro, mas não dessa forma direta como estou propondo aqui. Mas ele também não cai no caso 2 em relação ao PNC, pois aqui, ele não pede uma prova. Ele acabou de fazê-la e simplesmente não se convence de que tal prova prove o que pretende provar. Em resumo: é um caso em que, a) o sujeito está de boa vontade; b) ele fez a prova e a fez com empenho e sinceridade; c) ele simplesmente questiona se o resultado da prova certifica de fato a existência da alma como princípio, ou, em termos mais próprios ao experimento, se ele teve uma apercepção primária da própria alma.⁴⁵

Voltando à comparação: o problema final no PNC diz respeito a alguém que se recusa a aceitar o princípio. Age de má-fe como constatamos. Ele suspende o juízo e pensa que é possível ficar nessa posição. Já no caso do HS, o sujeito faz o experimento, este é bem sucedido e Avicena adverte que pode ser o caso de que mesmo assim ele

permanece mesmo se entendermos o relato de Plotino como um convite a que cada um tenha essa experiência.)

⁴⁵ Sebti parece aqui ser parâmetro para exemplificar essa dificuldade. Que advém de enquadrar o experimento dentro de um arcabouço demonstrativo. “Mas se conferimos a ele (o experimento) uma função demonstrativa como o faz Avicena no livro I do (*Livro da Alma*) – ele considera que a imaterialidade da alma é definitivamente estabelecida graças a este argumento (...) – podemos recolocar em questão sua validade.” (Sebti, 2000, pp. 120-121, grifo meu). Em nenhum momento Avicena fala em demonstração. O experimento é uma prova por “mostração”. É mostrado o princípio, como no caso do PNC. Não há possibilidade de uma prova demonstrativa. É sintomático dessa corrente de interpretação que no parágrafo anterior, Sebti enquadre o experimento como da ordem do místico, o que ele também não é. Diz Sebti, “A retomada desse argumento por Avicena sob uma forma reelaborada deixa supor que ele admite uma experiência de mística filosófica sobre a qual ele repousa.” (ibidem, pp. 120). Dizer que o experimento é de ordem místico-filosófica é, como tal, uma interpretação, e uma interpretação que não nos parece ter muito apoio sobre o texto do experimento e a forma como Avicena o apresenta. Enquanto Sebti reduziria o experimento aos possíveis relatos de experiência que o inspiram, nossa análise prefere ver uma radical diferença entre ambos. Fato que serve também, em nossa análise, para alinhar Avicena a Aristóteles, uma vez que no caso, ele propõe um experimento como forma de alguém ter uma experiência, sendo esta última o critério fundamental sobre o qual poder afirmar, ou não, algo sobre alguma coisa.

venha a se esquecer e tomar o caminho errado. Nesse caso, se faz necessário um golpe de bastão para ele voltar para o caminho.

Há uma diferença entre os dois casos. Quando Aristóteles recomenda que o sujeito se torne árvore, fica evidente que é impossível sustentar essa posição, ou seja, viver. Viver em sociedade e mesmo sozinho. É um caso de má-fe, no fundo uma farsa. No HS o que está em jogo diz respeito à direção. É possível se esquecer. Esquecer da alma como primeiro princípio, como fonte. A consequência é, se podemos chamar assim, viver errado, viver em função do corpo, sem levar em conta a alma. O que é o mesmo que viver falsamente ou de forma ilusória.

Quanto ao problema que deixamos em suspenso: o de alguém que faz o HS e, no entanto, não se dá por satisfeito por este como prova? Esse problema diz respeito a uma questão: Avicena estava suficientemente convicto, para si mesmo, da validade do HS, que, parece, não coloca em questão a possibilidade de que pessoas o façam e não estejam de acordo com o que, para Avicena, é uma evidência. (A pressuposição, a partir da constatação de que Avicena era um gênio, é de que este tivesse um alto poder de concentração e interiorização. O que é problemático aqui é que este parece ser um ponto cego do HS: Avicena o elabora a partir de sua própria experiência e capacidade pessoal. Embora ele faça a discriminação do critério de ser inteligente ao ponto de poder ver a verdade por si mesmo, não fica claro, qual é a medida, o padrão. A corroboração de algo similar no relato de Plotino ou mesmo outros relatos não resolve a questão .)

O problema a partir do texto: Avicena diz que “um de nós deve imaginar” e assim começa rigorosamente o HS. Para efeitos de estudo, imaginemos um grupo de cinco ou mais pessoas, de modo a diluir um eventual conflito e divergência de posições. Imaginemos que em tal grupo, de cinco ou mais pessoas, sete, por exemplo, e em que todas fazem o HS, quatro estão convencidas pelo experimento, de terem constatado sua

alma e que seu eu e alma são homólogos sob esse ponto de vista, que é o que Avicena quer. As outras três fazem o experimento e, no entanto, dizem que, apesar do mesmo, têm dúvidas em afirmar ser a alma e não apenas pensamento reflexivo, por exemplo. Avicena não explora isso, pois há aqui uma incomensurabilidade. Cada um faz por si o experimento. O experimento deve conduzir ao mesmo resultado. Porém a interpretação desse resultado, que é também pessoal, não implica necessariamente que todos estejam de acordo que trata-se da alma e nem que todos chegaram ao mesmo resultado.⁴⁶

Por exemplo, saídos do experimento, três sujeitos dizem não ter certeza de que o constatado pode ser, univocamente, dito ser a alma. (Pode ser que daqui derive um caso de má-fé, mas a princípio vamos considerar que estamos lidando com três sujeitos de boa fé, que simplesmente fizeram o mesmo e... têm dúvidas) Avicena parece não ter contemplado essa possibilidade.⁴⁷

De acordo com Avicena, o HS fornece uma autopercepção primária da alma. Os que estão de acordo com Avicena veem o experimento desse modo. Mas, no nosso exemplo, esses três sujeitos a veem como uma reflexividade do pensamento. Nesse caso, estaríamos em algo que proposicionalmente é como afirmar “p” e a partir daí poder reflexivamente dizer “eu sei que p, eu sei que sei que p” e assim indefinidamente. O HS é algo anterior à predicação. Há uma incomensurabilidade entre o HS como uma autopercepção primária da própria alma e qualquer conhecimento reflexivo de si mesmo em que o eu seja sujeito e objeto de reflexão. Por tudo que é dito, a experiência com o HS é uma da ordem do silêncio, de um silêncio unitivo, que deve ser expressivo por si mesmo.

⁴⁶ A discussão dos discípulos com Avicena a respeito desse ponto pode ser vista como uma manifestação desse problema. Não há nada que impeça que aquilo que a Avicena poderia parecer óbvio, não se apresentasse assim a outra pessoa, mesmo sendo um discípulo inteligente e qualificado sob vários outros aspectos.

⁴⁷ Sebtí (2000) nos relata, outras obras de Avicena que retomam o tema do HS mostram as discussões com seus discípulos justamente sobre esta questão, a saber, se o HS é suficiente como prova da alma.

Nos termos em que Avicena desenvolve sua teoria, é de novo Sebti que expressa com clareza essa diferença de posições. Diz ela:

“o homem é sua alma e a alma é o eu, o centro de convergência de toda atividade psíquica, tanto cognitiva quanto afetiva, tanto sensível quanto intelectual. Todo homem tem a apercepção da unidade de seu ser. (...)

“A apercepção de si é uma simples presença ontológica a si mesmo, uma consciência pré-reflexiva assim que a deixam entender certos textos ou então é necessário a caracterizar como reflexividade e a identificar ao retorno completo sobre si que efetuam as substâncias imateriais e que as determina como tais?” (SEBTI, 2000, p. 93)

Refletindo sobre a questão que Sebti levanta, Jambet entende que a consciência de si não parece ser a auto-intelecção da inteligência humana, aquela intelecção que diz respeito a nossa capacidade de conhecimento representativo ou formal. (JAMBET, 2011, p. 180) Jambet corrobora nessa passagem a crítica de Sebti, de que Avicena não esteve sempre à altura de dar uma razão da intuição mais profunda da sua psicologia “que o faz extrair a particularidade da vida psíquica como indissociável de uma presença ontológica a si que garante a identidade do indivíduo” (JAMBET, 2011, p. 181.). no entanto, em defesa de Avicena, podemos dizer que iniciar essa tarefa seria não só negá-la como contradizê-la. Se ela coubesse no discurso, não haveria necessidade de um experimento.

Em seu livro, Sebti recorre a obras menos conhecidas de Avicena, como *Les notes*, para extrair citações em apoio à principal ideia do autor, de que a alma está sempre presente a si mesma na medida em que é a instancia centralizadora da atividade psíquica. Assim, ela cita essa passagem:

“Uma vez que a ipseidade é realizada, ela é acompanhada da consciência de si mesma que lhe é constitutiva. Ela tem a apercepção por si própria e não por [intermediação] de

um instrumento. Sua apercepção de si é absoluta, o que quer dizer que ela não depende de nenhuma condição de nenhuma maneira. Sua apercepção é pois ininterrupta e não tem lugar somente por instantes” (*Les notes*, p. 79, cf Sebti, 2000, p. 103)

Munidos dessas considerações feitas por Sebti e Jambet, podemos ver que há uma assimetria entre o PNC e o HS. A bastonada no HS existe a partir da possibilidade de o sujeito esquecer de sua alma mesmo após tê-la constatado. Reforça o sentido do despertar que consta no parágrafo inicial, explicativo do HS, se pensarmos que, de acordo com Avicena, a alma tem sempre percepção de si própria, mas o sujeito pode não estar “alinhado” a esta percepção.

Além disso, tentando fazer uma equivalência, ponto a ponto, entre PNC e HS, levantamos o caso em que o sujeito faz o HS e não obstante pode questionar o resultado, entendendo-o meramente como uma auto reflexividade do pensamento (o que não é o caso para Avicena.). Como vimos, Avicena não discute esse caso, essa possibilidade. De certa forma ela está inserida naquela que é a principal observação e crítica de D. Black quando compara Avicena com Aristóteles sob esse aspecto. Diz ela:

"A auto-consciência primitiva desempenha um papel central na garantia da unidade das operações da alma, especialmente as cognitivas, e Avicena parece ter visto a ausência de um centro unificador da consciência como a grande lacuna da psicologia aristotélica. Mas no final, não fica claro se Avicena é capaz de fornecer uma explicação coerente das relações entre a auto-consciência primitiva e as outras variedades de auto-conhecimento que ele herda da tradição aristotélica." (BLACK, 2008, pp. 64)

Assim, podemos ver que o estado da arte no que diz respeito ao HS e às questões que lhe são correlatas ou surgem a partir dele mostram uma pesquisa que ainda procura entender o significado mais profundo e exato do que Avicena propôs com o mesmo. Por outro lado, podemos ver que não existe esse tipo de discussão em relação ao PNC, o que

é claro, na medida em que é aceito como primeiro princípio e fundamento de toda investigação. Como diz Sebti, o HS é a intuição mais profunda de Avicena em relação a toda sua psicologia e ao mesmo tempo, de acordo com essa autora, Avicena não esteve sempre à altura dela no sentido de fornecer razões. Mas podemos perguntar se Sebti não estaria cobrando algo que seria contraditório se Avicena o fizesse. E podemos pensar, ainda, se seria possível fazê-lo, já que se trata de uma intuição. Entendemos, no entanto, que Avicena fornece boas e suficientes indicações a respeito do que está propondo.

4.3 – Intelecção como presença:

Uma vez feita a aproximação entre os dois princípios, podemos ainda argumentar – mesmo admitidos todos os passos até aqui – que há uma diferença, que há alguma coisa a mais no Experimento do Homem Suspenso em relação ao PNC. A argumentação pode ser acompanhada de uma dificuldade em definir exatamente o que é essa coisa a mais. Para esclarecer de maneira preliminar, vamos tomar a liberdade de utilizar uma palavra que não consta do vocabulário de nosso filósofo. O princípio relacionado ao experimento, pela própria natureza, se relaciona ao que podemos denominar de subjetividade. Se em ambos os casos trata-se de provas não demonstrativas por definição – ou não seriam primeiros princípios – há essa diferença. Enquanto o HS nos conduz para uma interioridade e subjetividade, o PNC nos permite esse domínio do exterior e da objetividade. É a partir dele que podemos falar, com sentido e nos entendermos, a respeito do mundo, afirmar ou negar estados de coisas. De certa forma, o PCN é o princípio que nos faculta o mundo exterior... E em paralelo, o HS nos conduz ao ponto que unifica a experiência de cada um.

De acordo com Avicena, o HS permite constatar que a alma está presente a si mesma. O que denomino de Intelecção como Presença, por se tratar de intelecção na medida em que é a faculdade superior e ápice da alma humana. E presença porque, como Avicena se esforça para esclarecer, trata-se de um nível de autopercepção da alma como propriedade fundamental da mesma. (Na verdade a palavra “propriedade” já parece estar a mais na frase, uma vez que entendemos por propriedade alguma coisa que se adiciona a algo como um predicado. Como o que Avicena nos diz a respeito da alma humana é algo anterior à possibilidade de predicação, o correto seria retirar esse termo e dizer que se é alma humana é essa autopresença a si mesma. Reescrevendo a frase, seria como “a autopercepção é fundamento da alma humana racional”.)

Avicena certamente estava consciente da dificuldade em que entrava ao propor tal prova da alma humana. Disso dá testemunho a controvérsia entre seus discípulos e temos também o testemunho das análises de diferentes estudiosos de sua obra.⁴⁸

O que passamos a fazer agora é defender a posição de Avicena, admitindo com ele que de fato há essa intelecção como presença, e defendendo a posição de que ele a utilizou de forma pontual, específica e com um objetivo único e bem definido, o de dar uma prova da alma humana (e destacar a correta orientação, de acordo com a noção de duas faces da alma e teoria emanatista). Para isso farei o paralelismo do HS com a noção de Teoria do Conhecimento por Presença, advogada por Sohrawardi. Em oposição a Sebti, defenderei que não há contradição em Avicena em propor o HS e seu resultado, de um lado, e do outro, o processo de conhecimento da alma, que necessita a intervenção do Intelecto Agente. Feito isso mostrarei que as dificuldades intransponíveis que D. Black arrola para si mesma na tentativa de entender o argumento

⁴⁸ Como observa Sebti em sua tese, “este argumento parece ter sido objeto de uma polêmica importante não somente entre pensadores que não faziam parte do círculo de discípulos de Ibn Sina, mas ao seio mesmo de seus discípulos. Testemunho disso são as numerosas questões levantadas por estes últimos sobre esta questão no *Mubahatat*.” (SEBTI, 2000a, ff 256-257)

decorrem justamente de não permitir esse espaço ou hiato que há entre esse conhecimento primário que é anterior a toda predicação e todo outro conhecimento que o eu tem de si mesmo, onde ele pode se objetificar a si mesmo na forma de reflexividade que permite a linguagem descritiva com as posições bem estabelecidas de sujeito e objeto. Ainda farei um paralelo com Plotino, inspirado no fato de que Sebti aproxima a experiência pessoal deste último como uma das fontes possíveis para Avicena vir a formular o argumento do Homem Suspenso. A ideia aqui é mostrar que justamente a radical diferença entre uma experiência pessoal e a proposta de um experimento (que paradoxalmente induz uma experiência). Mas, sobretudo, a comparação com Plotino servirá para mostrar, pelo menos sob um aspecto, uma radical diferença de perspectiva entre os dois (Pensemos aqui na ideia do corpo, em Plotino, como um entrave, um túmulo da alma. Neste, trata-se de voltar para onde não se deveria ter saído, se fosse possível, o mundo da alma e, antes, na ordem processual, o mundo intelectual. Em Avicena a hierarquização, obedecendo a própria noção emanatista, ganha outra dimensão, com a valorização do corpo e da experiência sensível no mundo sublunar. Dimensão que julgamos refletida na própria noção de nascimento conjunto de alma e corpo em nosso autor.)

4.3.1 – Avicena como fundador da teoria do conhecimento por presença:

Para introduzir nossa argumentação vamos começar pelo estudioso de Sohrawardi, Medhi Aminrazavi, que defende a ideia de que com o HS Avicena estava de fato estabelecendo as bases dessa forma de conhecimento, a Teoria do conhecimento por presença (TCP). Este autor diz que é uma questão para os historiadores da filosofia islâmica chegarem a um acordo sobre o grau da influência de Avicena sobre

Sohrawardi, mas certo é que se encontra em nosso filósofo o que pode ser considerado a fonte de inspiração daquele, independente do reconhecimento e também independente das críticas feitas a aspectos da filosofia de nosso autor.

Antes de seguir Aminrazavi no intuito unicamente de estabelecer alguns parâmetros da TCP, precisamos destacar a questão que este autor levanta, com suas hipóteses. Diz ele:

“A teoria do conhecimento por presença (...) pode ser encontrada em Ibn Sina, mesmo que ele não tenha elaborado-a. A natureza do eu e sua necessidade de conhecer-se diretamente e sem intermediário foi talvez tão óbvia para o intelecto poderoso de Ibn Sina que ele não desejou elaborá-la. Ou talvez, com a ascensão das doutrinas *Ishraqi*, o modo de conhecimento com o qual o eu conhece-se a si mesmo ganhou importância para Sohrawardi que viu o pleno potencial da teoria do conhecimento por presença para o seu paradigma filosófico. “Em qualquer dos casos, *iln al-huduri* parece ter começado com Ibn Sina, ter-se desenvolvido com Sohrawardi.” (AMINRAZAVI, 2003, pp. 91)

Compartilhando a ideia de que Avicena possuía um intelecto poderoso, minha hipótese é de que ele não desejou elaborá-la, apenas justifico em função de uma outra razão, de ordem menos subjetiva – como ser óbvia para ele (o que acho que era, de fato). Penso que a razão é que não era do seu interesse, na medida em que iria obrigá-lo a fazer alterações profundas em sua filosofia, sobretudo no seu alinhamento com a filosofia peripatética, por um lado e, por outro, tornaria incongruente, do modo como é delineado por Avicena, a interação com o Intelecto Agente.⁴⁹ Embora fundamental como prova da alma – que é o que Avicena objetiva – o HS é subsumido, podemos dizer assim, à teoria do conhecimento, que depende da conexão da alma com o Intelecto Agente.

⁴⁹ Excetuando-se a possibilidade de encontrar novos materiais históricos que toquem nesse assunto, ele resta do domínio da especulação.

Assim, é mais econômico e prático pensar que Avicena tenha alcançado a percepção intuitiva da presença da alma a si mesma como seu modo de existir. Isso não compromete toda sua episteme que se baseia na junção da alma com o Intelecto Agente, na medida em que essa intelecção primária permite alcançar a constatação de que a alma *é* e não *do que é* a alma. Além do papel estruturante e fundamental que cabe ao Intelecto Agente na teoria do conhecimento em Avicena, temos que ponderar que a teoria do conhecimento por presença rompe, no fim das contas, com uma teoria do conhecimento como a adotada por Avicena e que, em grande parte, seguindo Aristóteles,⁵⁰ se baseia na observação do mundo, na possibilidade de fazer proposições e distinguir sujeito e objeto e classificar o mundo e enfim, procurar fazer um discurso ordenado sobre o mundo. Nesse sentido, toda a longa e extensa seção 1 do capítulo 1 é fundamental. Não se atinge a constatação da alma pessoal para romper com tudo que foi visto antes e estabelecer uma Teoria do Conhecimento por Presença. O retorno do experimento é para reafirmar e confirmar outra vez a constatação da alma que se fez no mundo, nos objetos que como seres sencientes vegetais ou animais se caracterizam pela presença de uma alma.

4.3.2 – O hiato entre presença a si mesmo e consciência reflexiva:

Em seu estudo sobre a questão, *Avicenna on self-awareness and self-knowledge*, Debora Black levanta a questão sobre porquê devemos ser despertados para a consciência da autopercepção primária se, como Avicena nos diz, ela é primária? A posição de Black, com esse questionamento, e a de Aminrazavi, que postula o fato de

⁵⁰ Ver por exemplo Black, que afirma que a autoconsciência desempenha um papel central em garantir a unidade das operações da alma e que Avicena teria considerado essa lacuna a principal na psicologia aristotélica. A posição de Black reforça a tese de que suprido o que Avicena notava como falha em Aristóteles, seus objetivos estavam cumpridos. Nesse sentido não havia motivação para desenvolver uma teoria do conhecimento por presença.

Avicena ter sido aquele que teria estabelecido as bases do que veio a ser conhecido como teoria do conhecimento por presença, podem ser entendidas como os polos complementares de um espectro de compreensão do que faz Avicena a partir do HS.

O que faz Debora Black é se perguntar porque:

“Se a auto-percepção é absolutamente primária, como Avicena insiste, de fato mesmo idêntica com a existência da alma, porque precisaríamos, então, sermos alertados para um tal dado básico da experiência” (BLACK, 2008, pp. 67)

A expressão “dado básico da experiência”, na sentença de Black, parece reforçar o sentido de “primária” ou serem sinônimas. Nesse sentido, uma serviria para enfatizar a outra e Black, como a frase sugere, parece estar indicando uma contradição em nosso autor. A questão, da maneira como é apresentada, permite que apontemos uma dificuldade de interpretação do que Avicena propõe. A expressão “dado básico da experiência” é correntemente usada para se referir a algo referente à percepção sensível de algo do mundo concreto e observável pelos sentidos. De outra parte, a noção de “primária” que Black usa ao se referir à autopercepção que a alma tem de si mesma está relacionada a algo que é primordial e que no sentido da palavra, tem relação com aquilo que está no início. Nesse sentido, como Avicena nos leva a considerar, essa autopercepção que a alma tem de si mesma é seu fundamento e como tal, está no início, na sua origem mesma. De uma forma correlata ao modo como o uso de alegoria e homem velado são indicações de um déficit, em nossa avaliação, em considerar sem pré-julgamentos o que Avicena propõe, da mesma forma pensamos que o uso desses termos por Black são indicativos de uma abordagem que exige que os parâmetros do experimento sejam colocados dentro dos limites do racionalmente discursivo. Isso acarretaria a perda dessa dimensão anterior à predicação e, portanto, não teríamos um primeiro princípio e sim uma cadeia de pensamentos retroativamente infinito.

Black força em sua leitura que pensemos que o primário a que se refere no início da frase seja sinônimo de dado básico da experiência. Mas se dado básico da experiência, podemos estar de acordo, remete a alguma coisa que diz respeito à experiência sensível de um sujeito em relação com o mundo ao redor, se é assim, Black propõe uma questão que pelo menos na forma como é construída aqui deixa de ser fiel ao que é básico como distinção no texto do experimento, nos argumentos que Avicena nos apresenta.

Assim, é necessário vermos quais são os passos argumentativos com os quais Avicena desenvolve o texto do experimento. Antes, porém, vamos nos deter ainda no texto de Black, pois ela utiliza uma passagem da obra *Notes* de nosso autor para esclarecer a aparente contradição que ela detecta com a questão.

Esse ponto é importante pois é indicativo de uma dificuldade em entender o que Avicena está afirmando explicitamente com o texto do experimento. O que Black escreve após levantar a questão é que

“Avicena mesmo admite que apesar do seu status primitivo, auto-consciência é frequentemente alguma coisa da qual, paradoxalmente, nós permanecemos ignorantes. Portanto, nas *Notes* ele observa: ‘Um ser humano pode estar desatento a sua auto-consciência, e [portanto] ser alertado a ela’; e de novo, ‘Mas a alma pode estar esquecida a [si mesma] (dhahilah), e necessitar ser alertada, assim como pode estar esquecida aos princípios fundamentais e necessitar ser alertada para eles’.” (BLACK, 2008, pp. 67)

Débora Black utiliza estas referências ao livro *Notes* para concluir que elas implicam duas coisas. Uma, que consciência não é a mesma coisa que auto-consciência. E a segunda, que nós frequentemente falhamos em estar conscientes de nossos próprios eus.

Mas há duas coisas estranhas com tudo isso. A primeira é que não é necessário recorrer a uma explicitação que Avicena faz em *Notes* para chegar a essa conclusão.

Pois é exatamente isso que, com outras palavras, Avicena afirma com o texto do Experimento do Homem Suspenso. A segunda coisa é que, à medida em que não entendemos a intuição de Avicena e o sentido pontual do que ele nos indica com o experimento, abordar o conteúdo da experiência, como faz Black, dá margem a dificuldades no próprio uso de conceitos. Por exemplo, como alguém pode ser ignorante de sua auto-consciência? Não apenas casualmente, mas frequentemente?

4.4 – Uma análise dos argumentos do experimento:

São três os passos (ou momentos) do argumento do experimento. Um quarto momento, que é uma espécie de contraprova, pode ser acrescentado, mas, de qualquer modo, ele entra mais como uma complementação ou explicitação do que vem antes, principalmente do terceiro momento, que é aquilo que podemos denominar de conclusão. Na ordem, eles são: 1) pensar (ou imaginar, mais especificamente); 2) refletir (sobre a situação engendrada pelo pensamento) e 3) concluir (ou afirmar algo, que é o termo que Avicena utiliza, para ressaltar um contexto específico no qual há uma diferença fundamental e radical entre o que se pode afirmar e o que não se pode afirmar).

O quarto momento, que é o contra-argumento, é aquele em que Avicena nos diz para pensar em algo oposto ao que se concluiu e pergunta se é possível afirmar a existência de tal coisa no estado em que se encontra o sujeito.

Como pensar e refletir são sinônimos, e no primeiro momento, Avicena nos demanda a que, através do pensamento, imaginemos uma situação, criemos um cenário imaginativo, vamos mudar a denominação, por motivos de clareza, para:

1) imaginar; 2) refletir sobre o que foi imaginado, 3) concluir a partir dessa reflexão. Como veremos, os três passos são suficientes. O passo 4 é um expediente, à maneira de contraprova, para reafirmar o ponto 3. A seguir reapresento o texto do experimento (a parte específica da realização do mesmo) sublinhando e numerando os momentos relativos a cada passo.

“Diremos, pois, que alguém dentre nós deve **(1)** pensar como se tivesse sido criado repentinamente e perfeito (completo), mas com sua visão encoberta para que não visse as coisas de fora, e tivesse sido criado assim como se fosse movido no ar ou no vazio, de tal modo que a densidade do ar não o tocasse de modo que ele próprio pudesse sentir, e como se os membros dele estivessem separados de tal modo que não se encontrassem nem se tocassem. Em seguida, **(2)** [que] ele examine se afirma ser [próprio] de sua essência: **(3)** de fato, não duvidará afirmar que ele [mesmo] é [de sua essência], nem todavia afirmará [ser de sua essência] o que fica do lado de fora de seus membros, nem as coisas ocultas de seu interior nem o coração, nem o cérebro, nem algo outro extrínseco, mas afirmará ser ele [mesmo], de quem não afirmará comprimento, largura ou densidade.

(4) “Se, porém, naquele momento, fosse possível a ele imaginar uma mão ou outro membro, todavia não imaginaria a mão ou membro ser parte... nem necessária(o) à sua essência. Mas tu sabes que aquilo que é afirmado é diverso daquilo que não é afirmado, e algo concedido é diverso daquilo que não é concedido. E, já que a essência que afirma existir é própria a ela, é por isso que ela existe por ela mesma, e está além do corpo e dos membros dele, que não afirma...”

Assim, como o texto do Experimento mostra, Avicena está referindo dois níveis ou dois planos de realidade. A cada um deles, um nível de consciência. O experimento faz uma homologação entre alma, eu e consciência.⁵¹ Mas isso não quer dizer que esteja suprimida a realidade do outro plano do real, aquele que diz respeito à realidade material observável do mundo e no qual nós somos também um objeto do ponto de vista da observação externa.⁵² (Observados do ponto de vista externo, tudo que vemos nos

⁵¹ O inglês diferencia entre *I* e *self*, geralmente traduzidos como Eu e Si-mesmo. Se traduzirmos ambos por Eu isso cria a partir do próprio uso dos termos uma dificuldade.

⁵² É por defender essa posição que discordo dos comentadores que veem em L.A V, 7 uma versão abreviada tão somente do experimento. Minha análise se baseia em afirmar que ela

outros é um corpo. Não vemos a alma. Ao mesmo tempo, através do corpo e suas expressões podemos afirmar, ou tentar afirmar, se alguém está, por exemplo alegre ou triste. E como as coisas não são simples isso engendra um vasto espectro de possibilidades: pode-se fingir alegria, dissimular que se está alegre, mentir que se está alegre, falsear que se está alegre, entre outras variações possíveis, cada uma distinta da outra, por mais que eventualmente seja difícil estabelecer o critério que permita diferenciá-las.)

A dificuldade com o argumento do experimento consiste, na nossa análise, em aceitar (ou fazer) o passo 1 (e nesse sentido é que o artigo de Black é tomado aqui como ilustrativo. Entendo – como procurarei mostrar com mais referências ao texto – que Black não compartilha a mesma visão que Avicena sobre a possibilidade de imaginar tal como nosso autor propõe.). Através do exercício da faculdade de imaginar, Avicena faz a ponte entre um mundo exterior e um mundo interior.⁵³ Aquilo que parece de fácil compreensão no plano teórico, parece se tornar extremamente difícil, em alguns casos, no plano prático.

Uma das questões centrais é relativa ao sentido do árabe *dat*, que tanto na nossa tradução quanto na feita diretamente do árabe para o português aparece em ambas, em

pressupõe a versão primeira. E, isso feito, ela adiciona elementos fundamentais, quais sejam a analogia entre vestes e corpo e alma. Minha análise aqui está em consonância com Lizzini (2012), que vê no experimento a questão de Avicena nos chamar a atenção para um duplice engano da percepção. De um ponto de vista, esquecemos que somos uma alma. De outro, esquecemos que temos um corpo. A distinção dos verbos, ter e ser, é importante aqui, pois do ponto de vista de nosso enraizamento no corpo temos a tendência a esquecermos da alma e a afirmar que temos uma alma, quando o correto é a afirmação de que somos uma alma. No momento em que não temos mais vida, não somos mais um corpo e sim, um cadáver. Portanto, ter um corpo é simultânea e conjuntamente ser uma alma.

⁵³ Conforme afirmei no capítulo 1, Avicena tem o cuidado de solicitar que cada um imagine uma cópia de si mesmo. Ele poderia pedir que cada um se imaginasse como um ponto no espaço, figura também imediatamente possível. Aliás, é a uma imagem mais ou menos como essa, de nós como um ponto, que Einstein se utiliza para seu experimento de pensamento que está na base da teoria especial da relatividade.

nossa língua, como essência. Conforme sublinha Lizzini, um dos vetores de interpretação e estudo se baseia na interpretação de alguns termos.⁵⁴ Vamos orientar nossa análise seguindo o percurso de Dag Hasse por ele manter a alternativa eu/essência em sua tradução, por ela ser relativamente concisa e ao mesmo tempo comentar outras interpretações do experimento e, como que coroando um esforço didático e de síntese iniciar sua análise apresentando cinco possíveis alternativas a propósito do que Avicena quer mostrar com o experimento.⁵⁵ São estas: (1) a incorporeidade da alma; (2) a independência da alma em relação ao corpo; (3) a existência da alma; (4) a autoconsciência da alma e (5) a substancialidade da alma.

Dag Hasse assume a alternativa de número dois e afirma que as outras teses são implicadas ou decorrentes desta. De fato, as alternativas parecem implicar-se em grande parte, refletindo assim a visão desse autor de que o significado e o propósito do que quer Avicena com o experimento não são algo tão fácil de compreender. As alternativas, na verdade, refletem uma discriminação racional em relação ao experimento, o qual, como vimos, envolve uma mudança de plano, abarcando algo intuitivo, enquanto princípio. Conduzido pela liberdade proporcionada por Hasse, que classifica análises de outros pesquisadores nas alternativas por ele propostas, minha análise tenta mostrar que a alternativa certa seria a de número quatro, que fundamentalmente Avicena está mostrando que a alma é autoconsciente.⁵⁶ As outras teses decorreriam desta.

⁵⁴ Ressalta ela: *dat* que pode ser traduzido como “identidade” ou “essência” e *anniyya* como “ser”, “ser próprio”, mas que é reconduzido também ao vocábulo “*ana*” com o significado de “eu” (LIZZINI, 2012, p. 228)

⁵⁵ Escrevendo em inglês, Hasse (2000) utiliza “self/essence”. Self pode ser traduzido tanto como eu quanto si-mesmo, a primeira alternativa fazendo confundir com a tradução do pronome pessoal “I”.

⁵⁶ O próprio artigo de Black, a que voltarei depois, pode ser visto em sua completude como uma afirmação dessa tese, pois justamente o que essa autora problematiza é como pode ser que sendo a alma autoconsciente, eu possa não estar ou ter consciência dela todo o tempo.

O que pode em parte justificar o equívoco, em nossa análise, da escolha de Hasse é o dado não controverso de que no *Livro da Alma* em I.1 o experimento surge em um contexto argumentativo em que Avicena quer descobrir a quiddidade da alma, saber o que é a alma. Utilizando a noção de Hasse de que de certa forma essas alternativas estão implicadas umas nas outras, a questão me parece descobrir qual é a mais fundamental. Anterior à independência está aquilo que é o fato básico da alma, a alternativa quatro, a autoconsciência da alma. Ser uma alma humana, o experimento quer dizer isso, significa ser um algo que tem consciência de si. Com o experimento, Avicena não está afirmando que a alma saiba o que ela é, mas que ela é. Com isso, de certa forma a análise que Hasse faz examinando as diferenças entre traduzir *dat* enquanto essência ou eu (si mesmo) embora importante, no próprio contexto do experimento é algo secundário e que, em nossa análise, conduz Hasse a não perceber a tese da autoconsciência como mais fundamental. Secundária⁵⁷ pois a questão é justamente que o eu descortinado através do experimento é o fundamento do eu. O que permite Avicena homologar (ou identificar) o eu e a alma.

Hasse (p. 84) tem o mérito em sua análise de destacar que o parágrafo que antecede a descrição propriamente do experimento é fundamental para entendimento do mesmo em L.A I.1, bem como salientar em V.7 a analogia com as roupas. Ressalta também nessa relação um trecho da obra *Masriqiyun* em que Avicena diz da necessidade de outra pesquisa para conhecer a essência da alma. A apresento aqui pois ela esclarece aquilo que pode parecer uma petição de princípio se olhado inadvertidamente.

⁵⁷ Kaukua (2007, fl 75) sintetiza com precisão a questão: “Uma das consequências mais graves de uma tal interpretação é que se fizermos uma distinção categórica entre afirmação da existência da essência e da autoconsciência, é difícil conceber qualquer plausibilidade restante no Homem Suspenso. A que se assemelharia compreender a existência de minha essência nestes termos?”

“antes de começá-la [essa outra pesquisa] nós precisamos acentuar uma afirmação da existência de nossa alma ao modo de atentividade. Aquele que está atento tem um meio de estar atento para a existência da alma como alguma coisa outra do que o corpo.” (HASSE, 2000, p. 84).

É baseando-se nessa citação e em L.A. I.1, onde algo bastante próximo é afirmado que Hasse, ao que parece, conclui que o foco do experimento é a tese que ele defende, da independência em relação ao corpo.⁵⁸ Hasse justifica sua posição, dizendo que em ambas as obras é a sentença fundamental. Como ele diz, “a sentença crucial é: ‘estar alerta à existência da alma como alguma coisa outra que o corpo’. Aqui o foco é claramente sobre o que nós temos denominado de a tese da independência” (HASSE, 2000, p. 85)

Hasse é dos poucos comentadores a dar a ênfase devida ao parágrafo que antecede a descrição propriamente do experimento. No entanto, a impressão é que ele comete um equívoco ao submeter o experimento ao que Avicena discrimina como um dos efeitos ou consequências do experimento. A palavra chave aqui é “meio”. Ou seja, o experimento, seu resultado, deve proporcionar algo, que é justamente poder concluir que a alma é distinta (ou independente como quer Hasse) do corpo. Mas como Dag Hasse discriminou as alternativas, perguntando qual é o objetivo primário de Avicena, este deve ficar restrito à própria experiência a que o experimento induz e que é a autoconsciência da alma. Ela é anterior na ordem das razões, digamos assim, à noção de independência. É apenas e unicamente através da percepção dada pelo experimento que, imediatamente depois, mas sempre depois, que o sujeito da experiência pode dizer que a alma é independente do corpo. Estritamente, o experimento leva, e tão somente leva

⁵⁸ Considero importante a ênfase que Hasse dá a essa distinção em relação ao corpo, o que não é tão comum nas análises. É em grande parte baseada nela que ele afirma a tese da independência. Destaco-a também pelo fato de que ao final do capítulo, utilizarei essa distinção de uma maneira um pouco distinta.

aquele que o faz, à percepção da autoconsciência da alma. É essa conclusão resultante do experimento que leva o sujeito a outras conclusões, como “conhecer que o ser da alma é distinto do ser do corpo” e que “não precisa do corpo para conhecer a alma e percebê-la”, conforme o final do texto explicitamente nos diz.

Entendemos que Avicena deixa isso claro, se refletirmos que nos passos do argumento, quando é solicitado a ver o que pode afirmar, a situação a que se chegou é que só há uma coisa a ser afirmada, a própria alma.⁵⁹ E é só nesse sentido que pode ser dado o passo de número 4, onde Avicena pergunta hipoteticamente (daí o uso do “se naquele momento fosse possível a ele imaginar uma mão....) se é possível afirmar alguma outra coisa. Como contraprova, o sujeito, no experimento, percebe, constata que não é possível fazer nenhuma outra afirmação senão a da existência da própria alma – o que, em termos de princípios – caracteriza também a fundação de um primeiro princípio para a ciência da alma.

Mesmo que chegue a uma conclusão que nos parece equivocada, a análise de Dag Hasse tem o enorme mérito de fazer retornar a questão do experimento para a questão da relação com o corpo. De fato, como ele afirma, o experimento é bastante complexo e sutil e de fato seu significado e propósito são bastante difíceis de entender.

Essa dificuldade é ilustrada de outra maneira justamente pelo artigo de Black que destacamos. Aqui, a barreira surge, em nossa análise, da dificuldade de aceitar que exista um hiato, uma lacuna entre os dois modos de consciência. Algo que Black

⁵⁹ E talvez justamente do entendimento dessa palavra em outro sentido é que surjam muitas das dificuldades de compreender o que Avicena propõe. Pois sempre que usamos a palavra afirmar o pressuposto é, obviamente, sua utilização proposicional, para afirmar ou negar algo, portanto, distinguindo sujeito e objeto. Talvez haja um uso retórico aqui por parte de Avicena pois, rigorosamente, o experimento não necessita que se afirme algo, ele é da ordem da performatividade. O uso aqui parece antes indicar que, se solicitado a afirmar algo, o sujeito encontra-se em uma situação em que há uma, e apenas uma, coisa que ele pode afirmar, que é justamente a existência de sua alma.

explícita quando interroga como é possível não estar consciente de algo que é primário.

Por que se algo é assim, eu preciso ser alertado para ele?

Embora Black conclua a sua reflexão afirmando que, então, consciência não é a mesma coisa que auto-consciência e que frequentemente falhamos em estar conscientes do nosso próprio eu nesse nível – o que é justamente um dos propósitos do experimento, e o principal –, consideramos problemático o uso do termo experiência acima. E, conexo a isso, a distinção que ela faz da consciência normal como um fenômeno de segunda ordem e – este é o problema – identificando a autoconsciência primitiva como uma condição necessária, porém insuficiente, para a consciência ordinária que temos de nós mesmos como agentes no mundo sublunar, o mundo sensível e concreto em que temos o desenrolar de nossas vidas.

O uso dessas expressões (condições necessárias, condições suficientes) seriam reveladoras de um objetivo de submeter o experimento e seu resultado à uma análise lógica. O que não respeita algo essencial ao experimento, o de atingir um nível anterior à predicação. Por outro lado, há uma outra questão que surge. Não há nada que Avicena diga sobre a impossibilidade de se estar simultaneamente “sintonizado” com esses dois focos de consciência. Pelo contrário. Embora ele não o afirme explicitamente, a interpretação que fazemos de L.A V.7 em que Avicena nos solicita a que percebamos nossos membros do mesmo modo que percebemos as vestes que vestimos só pode ser entendida como uma afirmação da possibilidade de estar “sintonizado” simultaneamente nesses dois níveis multidimensionais de que Avicena nos fala. Realizar a recomendação de Avicena não pode significar deixar de ter consciência do corpo. Antes, implica em que o sujeito ao mesmo tempo sabe que é e que não é seu corpo.

Dito de outro modo, e seguindo a analogia que Avicena apresenta, se esquecemos – como é habitual – que o corpo é como uma veste, isso significa que

estamos completamente identificados com ele. E, portanto, estamos não conectados com a consciência primária, autoconsciência. Mas uma vez nela conectados, isso não significa nem pode significar que eu também não esteja sintonizado com meu corpo e com um padrão de consciência que seria o da autorreflexividade.⁶⁰

Assim, não deixa de ser interessante e instrutivo pensar que D. Black faz a questão fundamental a respeito do experimento, porque precisamos ser alertados para um “tal dado básico da experiência”. Ora, o problema é que justamente não é um dado básico da experiência. Ao tentar responder a questão e entendendo que Avicena não deu uma explicação sobre a conexão entre essa forma básica de consciência e todo o restante de nossa atividade, principalmente a cognitiva, pensamos que Black acaba se afastando da possibilidade de compreender a mesma, que exige aquilo que Avicena havia nos alertado, uma outra pesquisa.

4.5 – Conclusão:

A autoconsciência é o fundamento do Homem Suspenso no Espaço e o Homem Suspenso no Espaço é o que permite o fundamento da ciência da psicologia em nosso autor. Isso pode ser lido também como: A autoconsciência é a propriedade fundamental da alma humana e ser um ser humano é ser essa alma que é autoconsciente de si mesma incondicionalmente, incessantemente. Para percebermos isso precisamos, sob certas condições, nos tornarmos um homem suspenso no espaço. Mas o homem não é apenas

⁶⁰ Um detalhe às vezes esquecido é que justamente Avicena não prescinde do corpo. O experimento inicia com um processo de suspensão dele, daí o nome do próprio experimento. Mas não há anulação dele, como em Descartes. E mais, há um retorno a ele ao final do experimento. (O que leva Hasse – de forma precipitada em nossa análise – a concluir pela tese da independência.)

um homem suspenso no espaço. Ou melhor, quase nunca o somos. A conclusão que encaminhamos segue a imaginária linha mediana que se constrói a partir dessas duas afirmações. Ela se baseia na pressuposição – de que a obra como um todo nos fornece muitas e amplas evidências – de que com seu intelecto excepcional, em que uma das características era a grande penetração intuitiva das coisas, Avicena teve a percepção/vivência/intuição de que a alma é autoconsciência. Concomitantemente, Avicena era sabedor, como filósofo e médico, de que temos um corpo e com ele nos identificamos. A conclusão que encaminho une essas duas linhas, de que somos uma alma e temos um corpo. Ela é, portanto, uma interpretação que faz o caminho de partir do Homem Suspenso e retornar ao corpo, ao mundo e à vida. Ela faz o percurso inverso da seção 1 do capítulo 1. É nesse quadro que o Experimento ganha seu pleno sentido em nossa avaliação.

Entender assim o HS é ter que voltar ao texto em que se insere a versão que se assume como a standard, porque a mais longa de todas e presente na obra maior de nosso autor dedicada ao tema da psicologia. Dois autores que foram consistentemente referência nesse capítulo são Black e Hasse. Quando Hasse didaticamente discrimina opções para decifrar o que é o HS, ele escolhe a independência e justifica pela frase em que Avicena fala explicitamente em “separada do corpo”. Acertadamente ele percebe que há um contexto relacional, que o HS não existe sem o corpo como base a partir do qual o próprio experimento irá se desenvolver. Mas o experimento em si leva a um núcleo duro (extremamente sutil, na verdade), que é a autopercepção que a alma tem de si mesma e nesse nível o corpo não está presente. Já a pergunta que Black levanta – lembrando “Se a auto-consciência primitiva é absolutamente primária, como Avicena insiste, de fato mesmo idêntica com a existência da alma, porque precisaríamos, então, sermos alertados para um tal dado básico da experiência”, -- evidencia que ela não está

atenta a essas diferenças de níveis, ou planos, do qual a palavra experiência é reveladora, pois o HS não é algo da experiência ordinária ou básica.

A resposta a Black – que alias parece coincidir com um dos motivos porque Avicena desenvolve o HS – é que quase nunca estamos conscientes desse nível que é a autoconsciência. Por isso Avicena desenvolve algo como o HS, que serve para fundamento da ciência da psicologia. Se fundar uma ciência é algo do domínio teórico, talvez a dificuldade com o HS, uma delas, é que ao fazê-lo Avicena nos convoca a algo prático, experiencial. Algo do domínio da performatividade e, portanto, tão pouco habitual aos nossos olhos contemporâneos. A agenda da filosofia contemporânea é marcada principalmente por tarefas ligadas à questão do conhecimento. A redescoberta do HS, ou sua descoberta, retirando-o do seu contexto pode estar ligada a esta agenda, em que também ocupa destaque toda a área da filosofia da mente. Se isto que designamos como sendo do âmbito da performatividade faz referencia a algo que é estranho para nós, e do qual talvez só possamos especular a respeito do sentido, por outro lado pensamos que é possível e necessário estudar o HS no contexto em que está presente, no caso o *Livro da Alma*. É possível, nesse sentido, reconstituir a ideia de uma filosofia realista, em que não há um estranhamento entre o mundo e uma consciência que vê, estuda e contempla esse mundo.

Com o HS Avicena mostra que existe um nível fundamental em que um eu, no nível mais fundamental nossa alma – se apreende diretamente. E como uma âncora, ela amarra todas as outras formas de cognição e percepção, tudo aquilo em relação ao que dizemos que somos ou que temos, incluindo aí o corpo. A autoconsciência é imediata. E isso quer dizer que nenhum conhecimento é necessário para atingir esse nível em que se pode ter contato com a própria autoconsciência em seu permanente estar em si mesma.

(se ela fosse uma faculdade da alma, ela já não poderia ser autoconsciência.)⁶¹ Há, assim, um hiato fundamental entre a autoconsciência e nossa consciência ordinária. Portanto, nenhum guia pode ou poderá ser escrito sobre como atingir a autoconsciência fundante da alma. Mas, e aqui uma intuição genial de Avicena, um experimento pode levar a atingir esse nível.

O experimento se presta primeiramente a uma função: a de proporcionar um princípio para o fundamento da ciência da alma, a psicologia. Daí o esforço que fizemos em estabelecer uma comparação com o PNC, como forma de avançar e esclarecer o HS. Depois, diferentemente do PNC, o HS traz algo a mais, que é justamente o teor do experimento, a experiência a que ele conduz. Nesse sentido o experimento é aquilo que denominamos por *intelecção* como presença. *Intelecção* por ser aquilo que distingue especificamente a alma humana das outras, particularmente das animais, que são mais próximas da nossa. Conquanto seja nossa faculdade maior e que nos permite compreender o mundo, não se trata de uma *intelecção* no sentido estrito de uma faculdade. Tanto porque, se fosse como tal, como explicamos antes, não seria uma autoconsciência, mas sim uma consciência reflexiva através do exercício específico de uma faculdade. E o experimento é algo que traz à presença a alma como uma completude em si.

Mas se o objetivo do experimento é fundar um princípio para a ciência da psicologia, não é possível isolar o experimento, no *Livro da Alma*, do lugar em que ele está. Falamos aqui sobretudo da seção 1 do Capítulo 1. O experimento não descola ou se isola do corpo. Como o nome diz, ele apenas cria uma situação em que o homem está

⁶¹ Essa é uma diferença fundamental em relação ao quase não citado na tese, Descartes. Há duas diferenças fundamentais em relação ao cogito cartesiano. Uma é que em Descartes quando o eu pensa e conclui que nenhum gênio maligno poderia enganá-lo nisso, é uma faculdade da alma. Em Avicena é a alma. A outra diferença fundamental é que em Avicena não se abandona o mundo, o corpo e a vida nele. Apenas se está, como o nome diz, suspenso. Quando se volta da experiência, o mundo está presente e há uma alma em um corpo. Em Descartes, simplificando, claro, se perde o mundo e o corpo.

suspenso. Por isso, o experimento pressupõe toda a longa argumentação da seção 1 anterior ao experimento que fecha a seção. Como diz Lizzini, a autopercepção diz respeito a uma instância do homem, mas o homem não leva sua vida apenas como um ser celeste. Melhor dito, enquanto encarnado no mundo sublunar, ele praticamente não vive essa vida a não ser pelo seu intelecto na apreensão dos universais. O homem tem uma identidade celeste e uma vida que é terrestre, em um corpo. Assim, lembrando, Lizzini nos diz que, com o experimento Avicena, denuncia um duplo engano da percepção. Por um lado, que o corpo seja parte do homem, quando não é senão uma veste. De outro, se retirado o corpo, chegamos também a um resultado parcial, pois o corpo faz parte da vida do homem e é fundamental para sua realização tanto material quanto espiritual.

Conclusão

To love with the privilege of
the immeasurable mind

Emerson

O trabalho chega ao fim e como todo trabalho, sobretudo intelectual, um fim provisório, pois chegado a esse ponto, a conclusão não se encerra em si, antes, abre novas perspectivas e questões, que não surgiriam não fosse o caminho percorrido.

O trabalho se orientou em procurar mostrar que há sentido, e que na verdade deve fazer mais sentido considerar o experimento do Homem Suspenso no contexto em que ele é inserido, o *Livro da Alma*, particularmente a seção 1 do Capítulo I, onde encontramos aquela que é considerada a versão standard do argumento, por ser a mais longa e por ser o lócus clássico em que Avicena define a alma como uma substância no intuito de fornecer um primeiro princípio para a ciência da alma.

Essa abordagem, de certa forma, contrasta com abordagens que isolam o HS e o estudam como uma peça em si. Obviamente que essas abordagens são válidas, e este trabalho beneficiou-se amplamente desses estudos. Foi inclusive a partir deles que surgiu e se configurou a proposta aqui apresentada, de ver antes e acima de tudo o sentido do HS inserido no contexto do livro.

Essa abordagem contextual, no âmbito do *Livro da Alma*, permitiu, pensamos, fortalecer a hipótese de que Avicena tinha ciência das possibilidades do HS (nos referimos aqui especificamente aquilo que veio a ser conhecido como Teoria do Conhecimento por Presença e, em especial, a Sohrawardi), mas preferiu conscientemente não desenvolvê-las. Mas, sobretudo, e esse é o ponto importante, pensamos que Avicena desenvolveu pontualmente o HS, com o interesse específico e

particular de fornecer uma prova da existência da alma como substância que servisse para fundamento teórico da sua psicologia.

Essa atitude refletiria um compromisso e comprometimento tanto com a filosofia de Aristóteles – nesse sentido o HS suprindo aquilo que seria visto como a principal lacuna na psicologia do mestre grego – quanto com a realidade da Revelação Corânica e do Profeta como Legislador, realidade que determinou a cultura em que viveu nosso filósofo no sentido de conjunto de saberes e práticas sociais que configuram uma maneira de ver e estar no mundo.

No que diz respeito aos dados provenientes da religião, pensamos que a noção de criação, em especial a concepção de que o homem é criado em uma unidade de alma e corpo desempenha um fator fundamental e desafiador. Refletindo esses dados, Avicena propõe e desenvolve uma teoria de que alma e corpo nascem juntos.

Acreditamos que esse cruzamento de variáveis forma o tabuleiro a partir do qual Avicena avança sua filosofia, de cunho principalmente aristotélico, mas em um jogo de tensões onde as soluções revelam um equilíbrio sutil e difícil muitas vezes. Esse resultado a que Avicena chega com sua obra traduz tanto a expressão de sua genialidade e o alça a condição de um Mestre da filosofia no mesmo patamar que Platão e Aristóteles, seu grande mestre.

No que diz respeito ao nosso tema, é original como Avicena trabalha com elementos da filosofia peripatética, neoplatônica e com dados da Revelação. Com um resultado em que o vetor principal é seu pertencimento à linhagem aristotélica. E onde, paroxisticamente, o HS é expressão de uma discordância e diferença radical com o estagirita.

O caminho de investigação que se abre é aquele de aprofundar questões novas que o trabalho aportou. Talvez a principal delas seja a de investigar o estatuto e o

âmbito do Intelecto Prático em nosso autor. Talvez esse seja de fato um ponto problemático, conforme Lizzini e Sebtí, de maneiras distintas apontaram. De fato, Avicena em relação aos intelectos teórico e prático adota uma terminologia e conceituação aristotélicas, para em seguida inserir ambos dentro de uma visão emanatista, fortemente neoplotiniana. Por último, a visão do Profeta como Legislador se incumbi em fornecer as diretrizes tanto para a condução da cidade sob a lei quanto os indivíduos que a compõem, o que entendemos como uma projeção dos atributos do Intelecto Prático para o âmbito, digamos, civil da comunidade, a Ummah, vista como organizando-se a partir da Lei que o Profeta aporta. O estudo do HS nesse contexto amplo do livro nos permitiu interpretar as observações que constam em ambas as versões, para além do senso estrito de uma prova da imaterialidade e substancialidade da alma, como tendo relação com a noção de emanção e, em particular, como dirigindo-se à função que o Intelecto Prático deve desempenhar, em especial o sentido de fazer do corpo de fato um reino e instrumento da alma, conforme Avicena expressa.

Como diz McGinnis, nosso autor adota inicialmente uma terminologia e visão aristotélicas. Para, em seguida, passar a uma visão ligada à filosofia platônica e neoplatônica. A noção das duas faces da alma é fundamental aqui. Ela traduz uma visão filosófica comprometida com o Neoplatonismo, mas na qual, ao contrário daquilo que Plotino advoga, nem a alma é anterior no sentido cronológico, nem o corpo é um entrave e um estorvo. Embora de acordo com a teoria emanatista, haja uma anterioridade da alma, concomitantemente Avicena afirma o nascimento conjuntos de ambos, alma e corpo, refletindo a valorização do corpo advinda pela Revelação, elemento em consonância com o aristotelismo. Assim, o Corão e o Profeta tem de ser objeto de reflexão filosoficamente, como o foi para Avicena. Inclusive porque toda a ideia de escatologia, tão cara a nosso autor, não se conformaria sem a religião. Como

afirmei, Avicena não desenvolve sua filosofia apesar do Islã, mas através do Islã. E isso duplamente no sentido de existencialmente ter vivido no mundo islâmico quanto filosoficamente pela atitude, cara à Falsafa, de submeter os dados da religião e da Revelação ao escrutínio da razão filosófica.

Contra esse fundo cultural, em que a presença da religião é um elemento importante, mais forte transparece o comprometimento de Avicena com a filosofia de Aristóteles. Assim uma das questões novas que o trabalho apresenta é, por um lado procurar aprofundar a compreensão e explicitação de que mesmo com o HS Avicena permanece fundamentalmente fiel a Aristóteles, uma fidelidade que não o impede de, em sua concepção, corrigir o que percebera como uma lacuna no mestre. Secundariamente, há uma questão interessante, se pensarmos que Tomas de Aquino, algum tempo depois, no Ocidente latino, vai se beneficiar do aporte das obras do estagirita, através do mundo islâmico, para desenvolver sua concepção da alma humana. A questão é aprofundar o processo e os contornos do elo forte e determinante que dois dos principais filósofos de dois mundos, o cristão e o islâmico, em que a noção de criação é fundamental, estabelecem, cada um de forma original e singular, com Aristóteles e sua filosofia.

Além dessas questões, pensamos que a concepção que Avicena desenvolve no *Livro da Alma* traz subsídios importantes para a filosofia da mente contemporânea, com uma valorização particular do intelecto humano. E também sua visão integral e holística permite pensar nas questões ligadas tanto ao âmbito do que modernamente se denomina de ecologia, quanto também, particularmente, trazer elementos novos, advindos dele, que reforcem os vínculos atualmente frágeis que unem nossa espécie às outras.

Bibliografia

Livros de Avicena:

IBN SINA (AVICENNA), *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, Edição crítica por S. Van Riet, Introdução por G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, vol I (livros I-III), 1972; vol 2 (livros IV-V), 1968

IBN SINA (AVICENA), *Livro da Alma*, Globo, São Paulo, 2011. (Tradução do árabe, introdução, notas e glossário: Miguel Attie Filho)

IBN SINA, *Livre des directives et remarques (Kitab al-Isharat wa-l-Tanbihat)*, edição de A.-M. Goichon, Vrin, Paris, 1951 (Vrin-Éditions UNESCO, Paris, 1999)

IBN SINA, *The Metaphysics of "The Healing"*, edição e tradução de M. E. Marmura, Brigham University Press, Provo (UT) 2005.

Bibliografia complementar:

ALWISHAH, A., *Avicenna's philosophy of mind: self-awareness and intentionality*, Tese de Doutorado, University of California, Los Angeles, 2006

AMINRAZAVI, M., "Avicenna's (Ibn Sina) phenomenological analysis of how the soul (nafs) knows itself (ilm al-huduri)" in Tymieniecka, A-T., (ed.), *The passion of the soul in the metamorphosis of becoming*, Kluwer Publishers, Holanda, 2003, pp. 91-98.

ARMSTRONG, K., *O Islã*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

ATTIE FILHO, M., *Os sentidos internos em Ibn Sina*, Edipucrs, Porto Alegre, 2000.

ATTIE FILHO, M., *O intelecto no Livro da Alma de Ibn Sina (Avicena)*, Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2004

AYADA, S., "Le modele avicennien de la subjectivité", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83, 1999, pp. 491-526.

BLACK D., "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", in Sh. Rahman, H. tahiri, T. Street (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Springer, Dordrecht, 2008, pp. 63-87

CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A., *Dicionário de símbolos*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1991.

CHITTICK, W. C., *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Oneworld Book, Oxford, 2007.

CORBIN, H., *Avicena y el relato visionario*, Buenos Aires, Paidós, 1995.

DE SMET, D., “La doctrine avicennienne des deux faces de l’âme et ses racines ismaéliennes” in *Studia Islamica*, 2001, n° 93, pp. 77-89, Maisonneuve & Larose, Paris.

DE SMET, D & SEBTI, M. “Avicenna’s Philosophical Approach to the Qur’an in the Light of His Tafsīr Sūrat al-Ikhlās” in *Journal of Qur’anic Studies* 11.2 (2009), pp: 134–148, Edinburgh University Press.

DURAND, GILBERT, *A imaginação simbólica*, Cultrix, São Paulo, 1988.

GUTAS D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*, Brill, Leiden, New York, Copenhagen, Colonia, 1988.

GUTAS D., “Intellect without limits: the absence of mysticism in Avicenna”, in M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (eds.) *Intellect et imagination dans la philosophie medieval*, Acts du XIe congrès international de philosophie medieval de la société international pour l’Étude de la philosophie medieval (S.I.e.P.M) Porto, du 26 au 31 août 2002, Brepols, Turnhout 2006, vol. I, pp. 351-72.

HALL, R. E., “The wahm in Ibn Sina’s Psychology”, in M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (eds.) *Intellect et imagination dans la philosophie medieval*, Acts du XIe congrès international de philosophie medieval de la société international pour l’Étude de la philosophie medieval (S.I.e.P.M) Porto, du 26 au 31 août 2002, Brepols, Turnhout 2006, vol. I, pp. 533-549.

HASSE D. N., *Avicenna’s “De anima” in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute-Nino Aragno, Londres, Turim, 2000.

HASSE, D. N. & BERTOLACCI, A., *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"*, Berlin, De Gruyter, 2012.

HASNAOUI, A., *Aspects de la synthèse avicennienne*, in SINACEUR, Allal (ed.). *Penser avec Aristote*. Erès, 1991, pp. 227-244

HASNAOUI, A., *La conscience de soi chez Avicenne et Descartes*, in J. Biard, R. Rashed (eds.), *Descartes et le Moyen Âge*, Vrin, Paris, 1997, pp. 283-91

KAUKUA, J., “Avicenna on subjectivity – a philosophical study”, Tese de Doutorado. Jyväskylä, University of Jyväskylä, 2007.

JAMBET, C., *A lógica dos orientais*, Rio de Janeiro, Globo, 2006.

- JAMBET, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Paris, Gallimard, 2011.
- JANSSENS, J. L. *Ibn Sina and his influence on the Arabic and Latin World*, Aldershot, Ashgate, 2006
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia Estrutural, tomo II*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1993.
- LIZZINI, O., *Avicenna*, Carocci editore, Roma, 2012.
- LIZZINI O., “L’âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21, 2010, pp. 223-42.
- LIZZINI O., “Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne”, in Ch Trottmann (ed.) , *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Roma, 2009, pp. 207-239.
- MCGINNIS, J., *Avicenna*, Oxford university press, Nova Iorque, 2010.
- MARMURA M. E., “Avicenna’s “Flying Man” in Context, in *The Monist*, 69, 1986, pp. 383-95.
- MARMURA M. E., “Some Questions Regarding Avicenna’s Theory of the Temporal Origination of the Human Rational Soul”, in *Arabic Sciences and Philosophy*, 18, 2008, pp. 121-38
- MEHDI AMINRAZAVI, “How Ibn Sinian Is Suhrawardi’s Theory of Knowledge?”, in “Philosophy East and West”, 53, 2003, pp. 203-14.
- MICHOT, J. R., *La destinée de l’homme selon Avicenne*. Louvain, Peeters, 1986.
- MOREWEDEGE P., “Ibn Sinas’s Concept of the Self”, in *Philosophical Forum*, 4, 1972, pp. 49-73.
- PINES SH., “La conception de la conscience de soi chez Avicenne et Abu-l-Barakat al-Baghdadi”, in *Archives d’histoire doctrinal et littéraire du Moyen Âge*, 21, pp. 5-85.
- SEBTI, M., *Avicenne: l’âme humaine*, Presses universitaires de France, Paris, 2000.
- SEBTI, M., L’élaboration d’une doctrine de l’âme humaine par Ibn Sina, Tese de Doutorado, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2000(a).
- SEBTI, M et SMET, D., *Miroir et savoir*, Leuven university press, Leuven 2008.
- SEBTI, M., “La distinction entre intellect pratique et intellect tyéorique dans la doctrine de l’âme humaine d’Avicenne”, in *Philosophie*, 77, 2003, pp. 23-44.