

BIBLIOTECA DE AUTORES
CLÁSSICOS

Título: A Teologia de Aristóteles

Autor: Pseudo-Aristóteles

Edição: Imprensa Nacional-Casa da Moeda

Concepção gráfica: UED/INCM

Tiragem: 800 exemplares

Data de impressão: Dezembro de 2010

ISBN: 978-972-27-1915-5

Depósito legal: 318 722/10

OBRAS COMPLETAS DE ARISTÓTELES

COORDENAÇÃO DE ANTÓNIO PEDRO MESQUITA

VOLUME XIII

TOMO II

Projecto promovido e coordenado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa em colaboração com o Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, o Instituto David Lopes de Estudos Árabes e Islâmicos e os Centros de Linguagem, Interpretação e Filosofia e de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
Este projecto foi subsidiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

PSEUDO-ARISTÓTELES

A TEOLOGIA DE ARISTÓTELES

Tradução do árabe, introdução e notas
de CATARINA BELO

CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

LISBOA

2010

AGRADECIMENTOS

Este projecto de tradução e edição portuguesa de *A Teologia de Aristóteles* não teria sido possível sem a ajuda de várias pessoas e entidades. Fico muito grata ao Prof. António Pedro Mesquita pelo convite para encetar esta tradução, e à Imprensa Nacional-Casa da Moeda pela sua edição.

Vários colegas e amigos enviaram materiais indispensáveis para o acabamento deste projecto, nomeadamente: o Prof. Peter Adamson (King's College, Londres, Reino Unido), a Prof.^a Roxanne Marcotte (University of Queensland, Austrália) e o Prof. Richard Taylor (Marquette University, Estados Unidos da América).

A minha mãe, Maria Teresa Belo, leu este trabalho cuidadosamente, tendo feito importantes recomendações estilísticas.

A todos, os meus sinceros agradecimentos.

INTRODUÇÃO

Origem, temas e influência

A Teologia de Aristóteles apresenta um caso possivelmente sem paralelo de um texto de atribuição errônea que teve um impacto decisivo no curso da história da filosofia, especificamente na filosofia medieval islâmica.

Qual é a origem deste texto e de que modo foi erroneamente atribuído?

O texto deve ser contextualizado historicamente no período das conquistas árabes e islâmicas subsequentes ao nascimento do Islão na Península Arábica, com a sua posterior expansão a oriente e a ocidente. Essa expansão abrangia territórios que haviam pertencido ao Império Helenístico — fundado na sequência das conquistas de Alexandre Magno (m. 323 a. C.) — e posteriormente ao Império Romano. Consequentemente, ali circulavam não apenas ideias platônicas e aristotélicas, e toda a tradição filosófica antiga, mas também a tradição helenística de comentários a Aristóteles e a filosofia neoplatônica.

A obra situa-se no quadro do movimento de tradução do grego para o árabe que teve início já no século VIII no Califado Abássida, fundado em 750. Contudo, a maior parte das obras seriam traduzidas no século IX, em particular na primeira metade. Este movimento, que gozou de apoio estatal por parte dos califas, e de mecenas, abrangeu todo o corpo do saber antigo, como seja, as disciplinas de filosofia, física, óptica, medicina, incluindo a maioria das obras de Aristóteles. A tradução fazia-se do grego para o árabe, ora directamente, ora por intermédio do siríaco. A mesma obra foi por vezes traduzida mais do que uma vez.

A Teologia de Aristóteles é produto do famoso círculo de tradutores que trabalhavam sob a égide de al-Kindī (m. c. 866) — em Bagdade, capital do Califado Abássida — apelidado «o filósofo dos árabes», devido à origem árabe da sua família. Al-Kindī é também considerado o primeiro filósofo muçulmano a ter desenvolvido a sua própria filosofia.

A Teologia de Aristóteles é constituída por um prólogo, que (erroneamente) atribui a obra ao Estagirita, uma lista de temas estudados, e dez capítulos. No prólogo, Aristóteles é supostamente citado e esta obra referida como continuação da sua metafísica, em particular no que diz respeito à natureza do divino, ao mundo inteligível, e à alma, nas suas várias vertentes, particular e universal. O prólogo menciona de que modo a alma procede do intelecto e este, por sua vez, de Deus, numa evocação do famoso esquema emanacionista neoplatónico. Cada um destes elementos, o prólogo, os temas e o corpo do texto, poderiam ter sido compostos pelo mesmo autor ou por autores diversos. Enquanto o prólogo apresenta claras referências à metafísica de Aristóteles, o corpo do texto é mais propriamente plotiniano. Há quem sugira que o prólogo é de al-Kindī, que não conhecia o grego, enquanto o texto em si e os temas seriam do tradutor, al-Himsī¹.

Quanto à atribuição da obra, três nomes são mencionados no prólogo, o de al-Himsī (Ibn Nā'ima de Emessa), enquanto tradutor,

¹ Ver Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*, pp. 36, 45 e 177.

al-Kindī, como editor, Porfírio, cujo comentário é incorporado. A obra é dedicada ao filho do califa al-Mu'tasim, cujo reinado se situa entre 833 e 842.

Na realidade, a obra consiste na tradução, ou adaptação de excertos das Enéadas de Plotino, especificamente partes dos livros IV, V e VI, os últimos da obra. Como seria de esperar, a falsa atribuição gerou grande especulação por parte de acadêmicos e estudiosos da obra. Teria sido intencional? Quem teria sido o verdadeiro autor? Como vários especialistas observaram, o texto não consiste apenas numa tradução literal mas numa adaptação do opus magnum de Plotino, visto que por vezes parágrafos inteiros são acrescentados ao texto grego de Plotino. O erro de atribuição poderia ter sido de um escriba que, ao ver a referência a Aristóteles no prólogo, teria atribuído a texto ao Estagirita². Há vários especialistas que referem a possibilidade da existência de um conjunto de textos de Plotino em tradução árabe, do qual se teriam perdido os primeiros fólhos, gerando assim a falsa atribuição a Aristóteles³. Uma das características desta adaptação é a introdução de teorias aristotélicas e a tentativa de as harmonizar com as de Plotino⁴. Enquanto em Plotino o Uno

² Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*, p. 1

³ Ver, por exemplo, Dimitri Gutas, «The text of the Arabic Plotinus: Prolegomena to a Critical Edition», p. 379.

⁴ Cristina D'Ancona Costa refere as dificuldades de al-Ĥimṣī em traduzir o texto grego, e o colmatar de lacunas com paráfrases que demonstram uma influência aristotélica, o que não era de admirar, pois

está acima do ser e do pensamento, na Teologia de Aristóteles essa distinção é menos clara. Ou seja, o Uno parece estar acima do pensamento, do ser e da perfeição, mas possuindo-os de forma eminente, na medida em que é sua causa. Por outro lado, A Teologia de Aristóteles defende que a alma é a entelequia, ou perfeição, do corpo, numa nítida alusão a Aristóteles.

Vários estudiosos se debruçaram sobre a origem exacta da obra, e a identidade do seu autor. Alguns excluíram a existência de uma versão intermédia em siríaco, a língua franca dos cristãos do Médio Oriente, aquando das conquistas árabes⁵. A influência de Porfírio foi debatida, e a autoria atribuída ora ao próprio al-Kindī ou ao tradutor, al-Himsī, cristão. O que é certo é que o nome de Plotino nunca é mencionado, fazendo assim crer aos leitores, entre os quais Alfarabi (m. 950) e Avicena (m. 1037), que a obra era genuinamente aristotélica. Avicena poderia ter duvidado da atribuição a Aristóteles, mas Alfarabi cita A Teologia de Aristóteles como prova de que as teorias de Platão e de Aristóteles não diferiam fundamentalmente⁶. Assim, neoplatonismo e aristotelismo estariam inextricavelmente relacionados, e só seriam posteriormente separados por Averróis, que viria

muitas obras de Aristóteles foram traduzidas pelo círculo de al-Kindī, a que al-Himsī pertencia. Ver D'Ancona Costa, «Per un profilo filosofico dell'autore della *Teologia di Aristotele*», pp. 101 e 108.

⁵ Ver Fritz Zimmermann, «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», pp. 113-115.

⁶ Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*, p. 25.

a notar, após reflectir sobre essa questão, que a teoria da emanção a partir do Uno não era verdadeiramente aristotélica. Porém, Averróis não parece mencionar A Teologia de Aristóteles nas suas obras, reparando apenas que os seus predecessores se haviam afastado da verdadeira filosofia do Estagirita.

Além da origem plotiniana da obra, e da possível influência de Porfírio, observa-se uma atenção a temas cristãos, como seja a providência divina, que é enfatizada em A Teologia de Aristóteles. É de notar também uma atenção a temas islâmicos, em particular debates contemporâneos que se sucediam no âmbito da teologia especulativa islâmica, como seja a relação dos atributos divinos a Deus. É de referir que a teologia islâmica sunita se desenvolvia através de debates entre várias escolas, não tendo carácter dogmático ou normativo. Uma escola em particular, a dos mu'tazilitas, fundada no século VIII por Wāsil ibn 'Aṭā' (m. 748), defendia que os atributos divinos eram unos com a essência divina, não constituindo realidades separadas possuídas pela essência divina. De outro modo, haveria multiplicidade em Deus, que estaria em oposição ao credo islâmico que afirmava a absoluta unicidade divina — e os mu'tazilitas proclamavam-se defensores da unicidade divina. Al-Kindī simpatizava com as ideias mu'tazilitas, que aliás haviam sido não só defendidas mas inclusivamente impostas durante o califado de al-Ma'mūn (que reinou entre 813 e 833). Estas teorias incluíam, por exemplo, a negação da eternidade do Alcorão. Ou seja, o Alcorão não seria a palavra eterna de Deus, mas criado por Deus, de forma a não haver dois seres co-eternos, para destacar a transcendência e unicidade divinas.

Além da fusão de teses neoplatônicas ou mesmo platônicas com a filosofia aristotélica, são de notar temáticas que adaptam a obra de Plotino à Bagdade do século IX e seriam apreciadas por um público monoteísta, como a atribuição da providência ao Criador, e, de forma ambígua, a atribuição a Ele do ser e do pensamento, que estão ausentes em Plotino. Estas temáticas não são de admirar, visto al-Kindī ser muçulmano, e o seu tradutor ser cristão.

Mais importante que a verdadeira atribuição da obra é porventura a sua influência, através dos seus temas, sobre os quais nos debruçaremos.

O tema principal da obra é a alma, bem como a primeira causa, da qual a alma emana indirectamente através do intelecto. O texto apresenta várias repetições, com uma forte ênfase no mundo espiritual em detrimento do mundo material⁷. Se, por um lado, o tema platónico da teoria das formas é evidente, por outro, essas formas não existem independentemente, mas estão situadas no intelecto.

Como temas aristotélicos há referência às quatro causas no mundo natural, e aos três tipos de alma, vegetativa, animal e racional. A noção de potência e acto também são referidas, porém A Teologia de Aristóteles defende, tal como as Enéadas de Plotino, que no mundo inteligível a potência é superior ao acto, pois não envolve

⁷ Cristina D'Ancona Costa refere «o primado da realidade inteligível relativamente à sensível», ver D'Ancona Costa, «Per un profilo filosofico dell'autore della *Teologia di Aristotele*», p. 92.

movimento. A gradação do ser e da vida, a par da luminosidade, também se encontram nesta obra como em Plotino. Por outras palavras, quanto mais próxima do Criador, mais perfeita é uma substância — como seja, o intelecto.

A alma e o Criador ocupam a maior parte da obra. A alma não é a forma do corpo, nem poderia perecer com ele, mas produz essa forma⁸. A alma só possui memória no mundo sensível, pois apreende tudo ao mesmo tempo no mundo inteligível. A alma estabelece uma ponte entre o mundo sensível e o mundo inteligível, passando entre um e o outro. No mundo inteligível temos a alma universal, bem como o intelecto universal, mas no mundo sensível há vários intelectos e almas.

A Teologia de Aristóteles descreve de forma pormenorizada os diversos estados da alma, conforme se encontra no mundo sensível e unida a um corpo, ou no seu próprio mundo, inteligível, onde é uma emanção do intelecto, assim como o mundo sensível dela emana. Descreve também a sua descida e posterior regresso ao mundo inteligível. Apesar de apresentar uma visão um tanto negativa do mundo material e dos sentidos, este é também apreciado enquanto imagem do mundo inteligível, onde tudo existe no seu estado perfeito.

Além do mundo sensível e do mundo inteligível a obra apresenta um mundo intermédio, celeste. A unidade e repouso caracterizam o mundo inteligível, enquanto a multiplicidade e o movimento caracterizam o mundo sensível.

⁸ Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*, p. 51.

A obra apresenta o Criador como o Uno, do qual a actividade transborda, criando o intelecto. No Uno, os atributos são o mesmo que o Criador. O intelecto é superior à alma, mas inferior ao Uno.

Existem muitas referências a filósofos e mesmo artistas antigos, mas também teorias mais recentes, como a da providência, o pecado e o perdão divino. A problemática dos atributos e a sua identificação com o Uno apresentam ecos dos debates mu'tazilitas. Assim, a obra apresenta temáticas platónicas, aristotélicas, e também temas que apelariam a um público cristão ou muçulmano.

Relativamente à influência desta obra, sabemos que dois dos maiores filósofos muçulmanos do período medieval foram decisivamente influenciados por A Teologia de Aristóteles. A atribuição da obra ao Estagirita era conveniente, pois a maior parte das obras filosóficas traduzidas para o árabe eram obras do Estagirita. Pensa-se, inclusivamente, que algumas das obras aristotélicas traduzidas no âmbito do círculo de al-Kindī, como seja, De anima, poderiam ter influenciado a tradução ou edição árabe de A Teologia de Aristóteles. Assim, Aristóteles era conhecido por «o primeiro mestre», sendo Alfarabi considerado «o segundo mestre». A suposta harmonia entre Platão e Aristóteles favorecia o desenvolvimento da tradição filosófica islâmica como um corpo coeso.

Assim, além da influência do Estagirita, o neoplatonismo, através de A Teologia de Aristóteles, torna-se a principal influência no desenvolvimento da filosofia islâmica.

A mundivisão filosófica islâmica incorpora vários aspectos aristotélicos e neoplatónicos, que foram variando de filósofo para filósofo na tradição islâmica. Apresenta uma divisão estrita entre o

mundo celeste e o mundo terrestre, aceita a concepção aristotélica das quatro causas, a teoria da substância e do acidente, e existência de um primeiro princípio.

Assim, qual é a contribuição específica desta obra baseada em Plotino, que não venha da tradição aristotélica?

Uma das ideias principais, é a de emanção, bem atestada em A Teologia de Aristóteles. Consiste na teoria de que do Uno emana o intelecto, que por sua vez produz a alma, que por seu turno cria o mundo terrestre — uma descrição que se encontra no capítulo décimo da obra. Essa teoria é porventura a mais característica do neoplatonismo islâmico. Porém, é adaptada por Alfarabi, e mais tarde Avicena, que identificam esse primeiro intelecto com Deus — logo o intelecto divino ou situado no mundo inteligível não seria inferior a Deus mas igual a Ele, dentro da tradição aristotélica que concebia Deus enquanto pensamento que se pensa a si mesmo. O seguinte passo de Alfarabi consiste, mantendo a ideia de várias emanções no mundo celeste, em incorporar o sistema cósmico de Ptolomeu, cuja obra havia também sido traduzida para o árabe. Em vez de duas emanções (intelecto e alma) a partir da primeira causa, haveria dez emanções, com vários intelectos que possuiriam também corpo, na verdade identificado com cada planeta conhecido, incluindo por exemplo o sol e a lua, que girariam à volta da terra. Segundo este esquema, descrito na sua obra mais famosa, Os Princípios das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa, o mundo celeste surge através de uma emanção devido à auto-reflexão do primeiro intelecto, que é Deus. Essa primeira emanção é o intelecto separado. Ao pensar sobre o Primeiro (a primeira causa) gera outro intelecto. Assim

se procede até se chegar ao total de dez intelectos emanados, nove dos quais têm a sua própria esfera, na seguinte sequência: após o primeiro céu, a esfera das estrelas fixas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vénus, Mercúrio e a lua. O último intelecto emanado, conhecido por Intelecto Activo, não tem esfera própria, mas age sobre os intelectos humanos e as formas sublunares. Avicena adoptaria o mesmo modelo astronómico, mas atribuindo alma às esferas celestes, que possuem também imaginação (uma característica da alma em A Teologia de Aristóteles). Logo, as almas celestes podem inteligir os particulares. A influência desta obra em Avicena é notável, e pode-se observar no seu comentário a A Teologia de Aristóteles⁹. A importância da teoria da emanção não deve ser subestimada, porque era assim que Alfarabi e Avicena concebiam a criação. Devido à bondade e excelência divinas, não era possível Deus permanecer só, sem que a criação surgisse, ou melhor, emanasse dele. Esta é a característica mais evidente do neoplatonismo islâmico, e aquela que seria mais criticada por parte de teólogos muçulmanos, em particular al-Ghazzālī, por pôr em causa o livre arbítrio e a onisciência divinos. Porém, A Teologia de Aristóteles parece antecipar essas questões, ao afirmar que o Uno está acima do conhecimento, mas de algum modo contém tudo o que dele emana, incluindo a sabedoria. Apesar da sua emanção ser um transbordar do acto do Uno, e assim não incluir um acto voluntário, a obra faz referência à providência divina.

⁹ Traduzida para francês por Georges Vajda.

Como já foi referido, esta obra seria a grande fonte de ideias neoplatónicas na filosofia e teologia islâmicas. Não tendo sido traduzida para latim na Idade Média, mas no Renascimento, outra obra teve grande influência na difusão de teorias neoplatónicas no ocidente latino, o *Liber de causis*¹⁰. Foi traduzido, provavelmente por Gerardo de Cremona, como parte do corpus aristotélico. Veio a fazer parte do currículo de estudos filosóficos na Universidade de Paris, e foi comentado por filósofos como S. Alberto Magno, S. Tomás de Aquino e Siger de Brabante. S. Tomás apercebeu-se de que a obra se baseava nos *Elementos de Teologia de Proclo* e não era de Aristóteles¹¹.

A Teologia de Aristóteles marca assim um ponto de viragem na filosofia islâmica, que sem esta obra teria sido toda de inspiração aristotélica. Certos elementos mais originais e frutíferos da filosofia de alguns dos pensadores islâmicos não se encontram nesta obra, como por exemplo a distinção entre essência e existência feita por Avicena. Porém, o modo como os filósofos islâmicos adaptaram a obra e as suas ideias neoplatónicas, das quais observamos ecos

¹⁰ Uma versão longa de *A Teologia de Aristóteles*, baseava na mais breve aqui traduzida e usada por filósofos árabes, foi editada em latim no século XVI. Para uma comparação entre as duas versões, ver a introdução à tradução espanhola de Luciano Rubio, pp. 12-20.

¹¹ Richard Taylor, «A Critical Analysis of the Structure of the *Kalām fī mahād al-khair* (*Liber de causis*)», p. 13.

*constantes, inclusive na teologia shiita ismaelita, viria a ter uma importância decisiva na história da filosofia islâmica e ocidental*¹².

¹² Sajjad Rizvi, «(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imams: Qāḍī Saʿīd Qummī (d. AH 1107/AD 1696) and his Reception of the *Theologia Aristotelis*». Ver também David Hollenberg, «Neoplatonism in pre-Kimānian Fāṭimid Doctrine, A Critical Edition and Translation of the Prologue of the *Kitāb al-Fatarāt wa-l-Qirānāt*, e Everett K. Rowson, «The *Theology of Aristotle* and Some Other Pseudo-Aristotelian Texts Reconsidered», p. 481.

RESUMO

A obra começa por introduzir o tradutor, o revisor e a pessoa a quem a obra é dirigida, sem qualquer clarificação quanto ao verdadeiro autor do texto original, Plotino. O primeiro capítulo, uma introdução ou prólogo com os temas principais, refere também o comentário de Porfírio, filósofo sírio, especificando que a obra versa sobre Deus. O autor deste prólogo refere que em toda a investigação devemos ter em conta o fim a que aspiramos.

Em seguida, o autor do prólogo refere o acordo a que os filósofos da Antiguidade chegaram relativamente à existência de quatro causas do mundo: matéria, forma, agente e fim, bem como a relação entre elas, tendo já tratado destas questões na *Metafísica*, após a discussão da alma e da natureza. O autor explica que o fim não existe por nenhuma outra causa, e afirma que o conhecimento se prende ao fim, na medida em que consiste em contemplar o fim. Do estudo dos princípios das ciências avança-se para o fim, para o qual contribui também o estudo das ciências naturais. Após ter versado sobre metafísica na obra intitulada *Metafísica*, esta obra (a *Teologia*) versa sobre a ciência universal, mas, de certo modo, sobre todo o saber, e toda a filosofia do autor, Aristóteles. O primeiro objectivo é falar sobre Deus, na medida em que é causa primeira do mundo e domina o tempo e a eternidade, e como gera o intelecto e a alma universal. Posteriormente, da primeira causa, através do intelecto e da alma, surge a natureza e os seres que nascem e perecem. Tudo se move por desejo pelo primeiro princípio e atracção a ele. Seguir-se-á a descrição do mundo inteligível e das formas que nele existem, prosseguindo para a alma universal e o modo através do qual emana do intelecto, bem como as estrelas e as formas que nelas existem, e o mundo sublunar que recebe a força celeste e contém os seres materiais e perecíveis. Posteriormente, a obra versará sobre as almas e a sua

queda para o mundo sensível, bem como a alma dos animais e plantas, e a alma dos elementos. Reitera-se a autoria da obra, atribuída a Aristóteles, com o comentário de Porfírio, e a tradução de 'Abd al-Masiḥ al-Nā'ima de Emessa.

Os diversos temas da obra são enumerados por capítulos. O autor afirma que os inteligíveis não existem no tempo e são indivisíveis. Introduce o Uno, a alma, e o intelecto, o conhecimento, o pensamento e o bem puro, bem como a substância excelente, que não pensa. As estrelas também não pensam. O autor refere as virtudes da alma, bem como os dois corpos luminosos, sendo um deles do criador. A alma do mundo e a providência são mencionadas, bem como o facto de a memória e a reflexão serem acidentes. A imaginação, uma virtude accidental, existe entre o pensamento e a natureza e tem como objecto a natureza. O intelecto fornece a potência à alma. A matéria, tal como a natureza, é afectada, mas ao contrário desta não age. Os elementos e os corpos são mencionados, bem como os actos do intelecto e da alma, que é um círculo que se move. Enquanto as nossas almas existem no tempo, a alma universal não. O autor refere as palavras agentes e as palavras pacientes. Refere ainda a potência instintiva, o corpo, as suas partes e as suas necessidades, a dor e o prazer. Sobre o corpo refere pontos principais e os desejos corporais e da alma. Discursa sobre a sensação e o discernimento. Seguem-se referências à faculdade reprodutora e à nutritiva. Fala sobre a alma, a ascensão e o encantamento. Distingue o mundo e o universo, que tem a sua própria alma, e refere as estrelas e a sua influência sobre a terra, e ainda o agente e o paciente, e as partes do universo.

Primeiro capítulo

A alma é imortal. A substância puramente inteligível reside sempre no mundo inteligível, mas a alma desce para o mundo sensível. O intelecto que deseja actualiza a forma, devido ao seu desejo pelo mundo sensível. A alma surge a partir do intelecto, e torna-se o intelecto que imagina através do desejo, de forma particular ou universal. A alma ora está dentro, ora está fora do corpo, passando pelos três mundos, agindo sempre através do intelecto, que nunca deixa o seu mundo inteligível, e produz todos os actos admiráveis e todos os bens

neste mundo sensível. Existe ainda a alma dos animais, que é de uma natureza sensível. Aquilo que é gerado tem de ter uma natureza sensível para ser vivo, como por exemplo a alma das plantas, que procede de um princípio único. A alma humana é constituída por três partes: vegetativa, animal e racional, e separa-se do corpo quando este se desintegra. Existe uma alma que não se imiscui com o corpo, e regressa facilmente ao seu mundo, enquanto outra, que se liga ao corpo, apenas regressa ao seu mundo após ser purificada. Qualquer ser verdadeiro não perece verdadeiramente. Os Antigos já haviam afirmado que a alma que se junta ao corpo requer purificação e obediência a Deus, que é misericordioso. As almas que se libertaram ajudam os vivos, se estes o pedirem. A prova de que a alma é imortal, como os Antigos pensavam, é a existência dos templos dedicados àqueles que faleceram.

Mais especificamente no que diz respeito à teoria sobre a alma, o autor de *A Teologia de Aristóteles* refere que, muitas vezes, a sua alma se despe do corpo e permanece na sua essência, de modo que se torna conhecimento, sujeito conhecedor e objecto conhecido. A alma reconhece assim a sua nobreza e encontra-se no mundo divino, acima do inteligível, que é esplendoroso e causa de toda a luz e esplendor. Se a luz se torna demasiado forte, a alma desce do intelecto para o pensamento e para a deliberação, e para o domínio da ideia. Mesmo no corpo, a alma é luz. Já Heraclito havia insistido no estudo da alma, e fora sua opinião que tentássemos atingir esse mundo divino, onde não há fadiga, numa ascensão que acarreta uma recompensa. Também Empédocles afirmara que as almas se encontravam num mundo sublime antes de errarem e caírem para este mundo. Ele próprio teria descido para este mundo de forma a ajudar as almas que aqui se encontravam, recomendado que pedissem o perdão divino. Pitágoras era da mesma opinião, tendo-se exprimido em parábolas. Por sua vez Platão falou sobre a alma repetidamente, descrevendo como desce para este mundo e regressa ao seu mundo verdadeiro. Descreveu a alma de várias maneiras, não usando os sentidos para tal efeito. Considerou a alma como prisão do corpo, do qual se deve libertar, enquanto para Empédocles esse túmulo tinha sido o mundo. No *Fédro*, Platão afirma que a alma desce para este mundo por ter perdido as suas plumas, noutras obras afirma que tal sucedeu devido aos seus pecados. A sua teoria surge condensada no *Timeu*. Deus criou este mundo para aco-

lher a alma, dando-lhe vida, e habitando depois as almas os nossos corpos, para que este mundo fosse completo e para que houvesse aqui géneros animais, como no mundo inteligível. Platão refere também a alma universal. Segundo Platão, os filósofos anteriores teriam errado ao tentar procurar a causa das coisas na realidade sensível, em vez de o fazer nas realidades inteligíveis. Afirma também que as coisas inteligíveis não possuem corpo e não perecem, enquanto as sensíveis têm corpo e perecem. Ambas as realidades são criadas pelo primeiro criador, que apenas está ligado a si mesmo, estando acima de ambas. Dele emana o bem para os dois mundos, a vida e as almas. São estas que adornam este mundo e impedem que se corrompa. Este mundo é composto de matéria e forma, sendo esta mais nobre do que a matéria, que procede da forma através do intelecto ilustre. O intelecto só fortificou a alma ao imaginar a matéria através do primeiro ser. O criador cria por intermédio do intelecto e da alma. O criador é o bem puro, que dá vida ao intelecto, à alma, e às coisas naturais, mas não criou no tempo. Os Antigos haviam descrito o tempo no começo da criação para distinguirem as causas primeiras, superiores, das causas secundárias, inferiores. Mas nem todo o agente produz a sua causa no tempo, ou seja, a produção da causa a partir do efeito nem sempre se dá no tempo. Se a causa está sujeita ao tempo, também o efeito o está, se não, não está, porque o efeito aponta para a natureza da causa.

Segundo capítulo

De regresso ao mundo inteligível, a alma apenas se ocupa das realidades inteligíveis, sem precisar de agir nem falar. Não recorda nada deste mundo, como seja, o que proferiu ou filosofou. Não recorda o passado. Em vez disso, contempla e recorda o mundo superior. Retém o conhecimento que obteve nesse mundo sublime sem ter de o recordar. Apenas tem de recordar a ciência obtida neste mundo por ser mutável e ter um objecto mutável. Este conhecimento não existe no mundo superior. Por seu lado, tudo é estável no mundo superior. Nem a alma nem as coisas que se encontram nesse mundo superior foram geradas no tempo. A alma não precisa de recordar essas realidades no mundo superior e pensa nelas também neste mundo. Os objectos no mundo superior não são conhecidos em

termos de géneros, formas, universais e particulares. Ali todas as coisas estão no intelecto em acto. Também a alma conhece o objecto desse modo no mundo superior, tendo um conhecimento simples, sem tempo — pois é a causa do tempo — que corresponde à sua simplicidade, mesmo que o seu objecto seja composto. Quando divide ou explica algo, a alma fá-lo no intelecto e não na imaginação. Fá-lo como o intelecto, sem tempo, abrangendo simultaneamente todos os aspectos do intelecto. Este processo assemelha-se ao da vista quando vê uma árvore. A faculdade da alma é una e simples, mas multiplica-se noutra que ela, o que é provado pelo seu acto, simples. Os actos apenas se multiplicam nos seus objectos, corporais.

O intelecto permanece estável no seu ser, no seu acto e no seu estado. O intelecto imagina através de uma forma do conhecido, tornando-se, como ele, em acto. O intelecto entende sempre, abrangendo todas as coisas, na medida em que se contempla a si mesmo. Está sempre em acto por lançar o olhar sobre si mesmo, não sobre outras coisas, e nunca se altera. Quando está no mundo inteligível, olha apenas para si mesmo, quando está no mundo que não o seu, olha também para outras coisas, por intermédio da alma, e devido ao corpo.

A alma lança o olhar sobre todas as coisas quando as deseja conhecer, através de um movimento inclinado, obtido a partir do intelecto. Se não se movesse, como o intelecto, seria o mesmo que ele. Da mesma forma, se o sujeito é imóvel o predicado move-se, de outro modo seriam o mesmo. Quando está no mundo inferior, o movimento da alma tende para a obliquidade, quando está no mundo inteligível, tende para a verticalidade.

O intelecto move-se em relação a si mesmo, quando pretende conhecer a sua causa. Na realidade, o intelecto move-se de uma maneira que se assemelha ao repouso, logo, mesmo quando se dirige às coisas, não se altera.

No mundo inteligível, a alma não se liga ao corpo mas ao intelecto, como se fossem duas espécies, e não muda. Ao abandonar este mundo torna-se mais pura, e conhece-se a si mesma. Mas ao separar-se do intelecto apercebe-se deste mundo, lança o olhar sobre as coisas que existem abaixo do intelecto e adquire memória. Se recorda o que está ali não desce, mas se recorda este mundo inferior desce daquele mundo ilustre, ou para as esferas celestes ou para este mundo, imitando aquilo que recorda. A recordação ou é intelecção ou imaginação. Esta

está no estado das coisas que vê, mas possui-as de forma secundária, logo não as imita de modo perfeito, sendo intermédia entre o intellecto e a sensação.

No mundo superior a alma deseja o bem puro e obtém-no por meio do intellecto. O bem absoluto chega a ela, por não ser circunscrito, se ela o desejar. A alma apenas possui memória se deseja este mundo, pois imaginar é memória. Antes de entrar neste mundo, a alma imagina-o de forma intellectual, numa ignorância que está acima do conhecimento. A alma só desce para este mundo quando se recorda dele.

Também o intellecto ignora o que está acima de si, numa ignorância superior à sabedoria. Se conhecesse o que está acima de si, ser-lhe-ia superior, e seria causa da sua causa. O intellecto ignora o que está abaixo de si, mas conhece-o enquanto é sua causa, e porque essas coisas estão nele. Conhece-as melhor do que elas mesmas.

Ao avançar para o mundo superior, a alma rejeita tudo o que adquiriu neste mundo, especialmente se a ciência era inferior, de outro modo usaria a imaginação e seria ela mesma inferior.

Segue-se a análise da natureza da alma. Esta é divisível por acidente, se está num corpo, que é divisível. É preciso distinguir na alma a parte racional da parte animal, e a parte apetitiva da parte irascível, faculdades essas que têm as respectivas partes. O corpo necessita da alma para se tornar vivo. A faculdade da alma sensível deve espalhar-se por todos os membros do corpo, para que se tornem sensíveis.

A alma apenas se divide nos sentidos, por exemplo, o tacto, porque estes são corporais e a alma está no corpo, mas neste menos do que nos outros sentidos. Existem também as faculdades apetitiva, do crescimento e irascível, também menos divisíveis.

As faculdades vegetativa, e a do crescimento e a apetitiva são menos corporais do que a dos sentidos, não agindo através dos órgãos do corpo. Cada uma destas faculdades permanece individual, não se misturando com as outras. A faculdade da alma existe de duas maneiras: uma divide-se com a divisão do corpo, como os sentidos, e a outra não, como a faculdade do crescimento e a faculdade apetitiva. As faculdades divisíveis com a divisão do corpo são reunidas por outra faculdade superior, que não se divide, e de uma espiritualidade intensa. Nela terminam os sentidos, conhecendo as coisas que estes lhe transmitem, sem receber directamente os objectos sensíveis.

Cada faculdade da alma se encontra numa parte definida do corpo, de forma a manifestar o seu acto, preparando essa parte do corpo para receber o respectivo acto. As faculdades da alma diferem de acordo com as diferentes formas dos membros, mas em si são uma só faculdade. Todas são atribuídas à alma.

Não sendo a alma um corpo, não está num local, mas as suas faculdades estão no corpo, na medida em que manifestam o seu acto a partir de algum dos membros do corpo, mas as faculdades não são como corpos num local. Ao contrário do que sucede com o corpo, toda a alma está numa parte de si mesma. A alma circunscreve o local, mas o local não a circunscreve, do mesmo modo que o efeito não circunscreve a causa, mas a causa circunscreve o efeito. O corpo não é como um receptáculo para a alma. Nem o local nem a alma são corpo. O local é a superfície exterior do corpo. A alma é a causa do movimento do corpo.

A alma também não está no corpo como um predicado, porque um predicado é uma das afecções do sujeito, que o abandonam quando perece. Mas a alma sobrevive ao corpo. Também não é uma parte do corpo.

A alma não está no corpo como um líquido num recipiente, nem no corpo como parte do todo, ou como um todo nas partes do corpo.

A alma também não é como uma forma na matéria, pois não se corrompe com a corrupção do corpo. A matéria existe antes da forma, mas o corpo não existe antes da alma. É esta que fornece a forma e o corpo à matéria.

A causa está no efeito como o agente que deixa a afecção, logo a alma não é como forma na matéria do corpo.

Terceiro capítulo

Tendo recorrido sobre a alma universal, a alma racional e a alma animal, bem como as faculdades da alma, o autor deseja agora falar sobre a essência da alma. Os corporeístas defenderam que a alma consiste na harmonia das partes do corpo, num erro que se deveu a terem atribuído ao corpo as qualidades espirituais da alma. Os actos do corpo são produzidos por forças que não são corporais. Não existe corpo sem quantidade, mas esta é diferente da qualidade, que não é um

corpo. Ao dividir-se um corpo as suas qualidades mantêm-se, como se dá com o mel. Quando se divide a quantidade do mel a sua doçura mantêm-se, o que prova que a qualidade não é a quantidade. Logo, a doçura não está no corpo. Igualmente, a massa não corresponde à qualidade, pois é possível a massa ser reduzida e a faculdade permanecer forte, logo não podemos reduzir a força à dimensão do corpo. A força deve-se a algo que não tem corpo nem dimensão.

As coisas que entram na matéria são palavras activas, que não são materiais nem corporais. É a alma que fornece os humores à substância do corpo para que este se mantenha vivo. Os elementos são a causa material, e a alma é a causa eficiente do ser vivo. Logo, a alma não é um corpo. Se a alma fosse um corpo, misturando-se com o corpo não estaria em acto, pois seria como os outros corpos. E se não permanece no seu primeiro estado não é alma.

Quando a alma entra no corpo não precisa de espaço adicional, nem o corpo ocupa um espaço mais reduzido quando a alma o deixa, logo, não é um corpo. A alma entra em todo o corpo, atravessando todas as suas partes de forma geral circundando-as, pois é sua causa, e é maior do que o seu efeito.

As virtudes não são corpos, tal como as figuras geométricas não se corrompem. Também aquilo que as recebe não é corpo. Não é verdade a teoria dos corporeístas de que tudo é corpo. Os corpos apenas agem através das faculdades que se encontram neles, e que não são corporais.

O aquecimento, o arrefecimento, e semelhantes acções não pertencem ao domínio da alma, mas antes o conhecimento, o pensamento, a sabedoria, o desejo, a consideração, o governo e o ordenamento. Os corporeístas transferiram as faculdades das substâncias espirituais para o corpo. A alma não é um alento refinado. A alma não precede nem é a causa do intelecto, pois o superior não está sujeito ao inferior. O intelecto precede todas as coisas criadas. Segue-se ao intelecto a alma e a natureza. O mais geral é preferível ao específico. Se esta ordem não for respeitada, Deus segue-se ao intelecto, o que é absurdo. Deus é causa do intelecto, que é causa da alma, e a alma é causa da natureza, que é causa de todos os seres particulares. Deus é causa de tudo e de algumas coisas directamente. A potência não passa ao acto por si mesma, precisa de algo que o actualize. O que está sempre em acto precisa de olhar apenas para si mesmo, não para o exterior, para actualizar outra coi-

sa. Aquilo que existe em acto, sendo mais geral, é preferível ao que existe em potência. Os corpos não são da natureza do que está sempre em acto.

A alma é produzida pelo intelecto, que é gerado pela primeira causa. O intelecto recebe da primeira causa um ser que emana para a alma. A alma produz a forma na matéria, e o intelecto produz a forma na alma.

O criador, que é acto puro, dá origem às essências e às formas das coisas, algumas directamente, outras indirectamente. Age ao olhar apenas para si mesmo, de um fôlego.

Para agir, o intelecto olha para o primeiro agente. Por seu lado, para agir, a alma olha para o intelecto.

Não há qualquer hiato entre a criação e o aperfeiçoamento das criaturas. A alma está sempre em acto, mas o corpo ora está em acto, ora em potência. Logo, a alma não é um corpo.

O que é a alma? Os discípulos de Pitágoras disseram que é a congruência dos corpos, como a harmonia que se gera num alaúde, quando se esticam as cordas. Neste caso, a alma seria uma afecção gerada pela mistura dos humores, mas esta teoria é repugnante, porque a alma é anterior à harmonia, e gera a harmonia entre os membros e controla o corpo. Ao contrário da harmonia, que é um acidente, a alma é uma substância. A harmonia gera saúde, mas não sensação ou pensamento. Pode haver várias harmonias num corpo, mas apenas uma alma. Em todo o caso, a harmonia precisaria de um agente, que seria a alma, do mesmo modo que o músico produz a harmonia. Se a alma fosse a harmonia dos corpos, haveria coisas sem agente e gerar-se-iam coisas ao acaso, o que não é possível nos universais ou nos particulares.

A alma é a forma do corpo, mas não de todo o corpo enquanto corpo, apenas do corpo que tem vida em potência. Se a alma é perfeição deste modo, não pertence ao domínio dos corpos. De outro modo, ao fragmentar-se o corpo, fragmentar-se-ia também a alma. Logo, a alma é perfeição porque completa o corpo, para que este possua sensação, e intelecto. A prova é que se separa do corpo durante o sono, e conhece algo remoto, e o seu conhecimento não se limita aos dados dos sentidos. Se fosse uma forma natural da perfeição não se distinguiria em nada do corpo, e o ser humano possuiria apenas sentidos, mas não deliberação.

Os corporeístas tiveram de admitir uma outra alma e um outro intelecto que não morrem. Mas só há esta alma racional

que está no corpo, e foi a ela que os filósofos chamaram entelequia do corpo, como perfeição agente e não passiva. Os filósofos disseram que é a primeira perfeição do corpo natural orgânico, potencialmente dotado de alma.

Quarto capítulo

Aquele que consegue despir o próprio corpo, pacificar os sentidos e os movimentos, regressando a si mesmo, ascendendo ao mundo inteligível, consegue conhecer o esplendor do intelecto e o poder do que se encontra acima. O autor passa à descrição da glória do intelecto.

O mundo sensível e o mundo inteligível estão relacionados. O mundo inteligível produz, por emanção, o mundo sensível, que recebe o poder do mundo inteligível. Ambos são como duas pedras, uma trabalhada, outra não, sendo a primeira preferível, pois tem forma e inclui várias formas, como a do homem ou as de algumas estrelas, que emanam presentes para este mundo. Essa forma não existia na matéria, mas no intelecto do artista que a imaginou, na medida em que a conhecia.

A forma produzida pelo artista é mais bela na arte do que nele. Tendo passado para a pedra, a forma permanece fixa na arte, donde procedem mais formas por intermédio do artista. Na pedra, a forma não é tão bela como na arte, ou seja, na alma do criador, mas fica limitada ao modo de recepção da pedra. A forma que está na arte é superior. Na matéria, a forma dispersa-se, quando passa de sujeito para sujeito, diminuindo em beleza e veracidade, do mesmo modo que o calor, quando entra noutro corpo, diminui. Todo o agente é preferível ao paciente, e o modelo é preferível à cópia. Uma forma artística advém do intelecto do artista, e uma forma natural advém de uma forma inteligível. Primeiro vem a forma inteligível, depois a forma natural, seguindo-se a forma que está no conhecimento do artista e a forma executada. A arte imita a natureza, que imita o intelecto.

Quando deseja imitar algo, a arte olha para o modelo e também para a natureza, por exemplo quando o modelo não é perfeito. A arte consegue completar o defeituoso segundo capacidade do elemento que a recebe. O escultor Fídias, para esculpir uma estátua de Júpiter, olhava para uma forma bela e formosa, acima da realidade sensível. A natureza consegue

dominar a matéria e impor-lhe formas. A beleza do animal vem da forma, cor e constituição, não do sangue, que é igual em todos os animais. A forma mais bela é a que não se encontra na matéria. A forma na matéria não fica mais bela quanto maior for o corpo, logo a beleza da forma não depende da matéria. O que apreendemos através da vista é a forma, não o corpo, que não entra em nós. O agente ou é belo, ou disforme ou algo intermédio. Neste caso, não é mais provável produzir algo belo do que algo disforme. Se a natureza é bela, as suas obras também são belas. A natureza interior é mais bela do que a exterior, o que é evidente a partir do movimento, que começa no interior. Assim, quando vemos uma imagem, procuramos saber a identidade do autor. O movimento está na natureza, e a natureza no intelecto. Existem formas belas não apenas nos corpos mas também nas formas matemáticas, e as formas que estão na alma, como a temperança. Uma pessoa pode não ser bela exteriormente, mas ser bela interiormente. A verdadeira beleza existe no interior, ainda que a maior parte das pessoas prefira a beleza exterior, devido à ignorância. Só uma minoria deseja conhecer as coisas verdadeiras. São essas pessoas que entram no domínio do intelecto.

A beleza da alma é preferível à beleza do corpo, que se deve à natureza, e a beleza que se encontra na natureza provém da alma, e observa-se nas pessoas justas. A pessoa virtuosa recebe a primeira luz e adorna a sua alma, que a reconhece através do intelecto, sem raciocínio. A luz primeira subsiste por si mesma, e ilumina a alma através do intelecto, sem atributos. Todos os agentes agem através dos seus atributos, não através da sua essência, mas o primeiro agente, que não tem qualquer atributo, age através da sua essência. Efectua a primeira beleza que existe no intelecto e na alma, e gera o intelecto eterno, que não é adquirido, e não é o nosso intelecto. Por exemplo, o ouro é refinado, e o ouro excelente existe no interior dos corpos. As coisas espirituais são puras, e tornaram-se intelectos verdadeiros. O observador deseja contemplá-las, bem como à pessoa sábia e nobre. A beleza dos seres espirituais é muito elevada, integram sempre, sabendo o que possuem.

Os seres espirituais são de vários géneros. Alguns vivem no céu que se encontra acima deste céu estrelado, estando ao mesmo tempo na totalidade da esfera do seu céu, ainda que tenham um lugar definido. Esse céu não é um corpo. Existe um mundo celeste além do nosso, onde estão um céu, uma terra,

um mar, animais, plantas e pessoas, celestes. Tudo o que lá existe é celeste. Há harmonia entre os seus habitantes, que não estão sujeitos à geração e à corrupção, possuindo a mesma essência, sendo luminosos. Tudo ali é claro. Todas as coisas ali se observam umas às outras, sem que nada lhes escape, através dos seus olhos intelectuais que reúnem todos os sentidos, além do sexto sentido, que é auto-suficiente.

Quinto capítulo

Ao enviar as almas para o mundo da geração, o criador formou-lhes no corpo vivo, desde o início, diversos órgãos, incluindo os órgãos dos sentidos, que servem para proteger o ser vivo do exterior. Não o faz por deliberação ou pensamento, pois este tem antecedentes. Um pensamento vem doutro, mas não de algo anterior, como a sensação ou o intelecto.

As coisas foram produzidas como estão agora através da sabedoria primordial pelo primeiro sábio, que não precisa do pensamento para criar. O pensamento é útil para o que ainda não existe, e para o agente cujo poder de execução é fraco. Mas o primeiro agente produz através de si mesmo, não através da deliberação.

Quando estavam no seu mundo, as almas possuíam uma sensação intelectual. Ao juntar-se aos corpos, passaram a ter uma sensação corporal, sendo o intermediário entre os corpos e o intelecto. A alma pode rarefazer as substâncias até ficarem como que inteligíveis, e a sensação apreende-as.

O primeiro criador é causa completa, sem qualquer defeito. Os seus actos residem nele, e o que existe primeiro nele é último aqui, pois é temporal. No primeiro agente não há tempo. Tudo nele é perfeito e completo, seja temporal ou intemporal, estando nele permanentemente. As coisas temporais existem umas devido às outras, quando se separam do primeiro criador são umas causas das outras. Quando estão no criador, ele é a sua causa. São causa umas das outras através de algo, mas o primeiro criador não produz através de algo. No intelecto, «o quê?» e o «porquê?» são a mesma coisa, se sabemos o que é, sabemos porque é. Nas coisas naturais, que são imagens do intelecto, as duas perguntas diferem.

O ser humano sensível é imagem do ser humano inteligível, que é espiritual, bem como os seus membros, que estão

todos no mesmo local. Aqui, por vezes as perguntas «o que é?» e «porque é?» indicam o mesmo, como no caso de um eclipse lunar, mas ali é sempre assim. Cada forma inteligível e aquilo pelo qual existe são o mesmo, no sentido em que os seus atributos não estão separados. Não designamos as coisas corporais pelos seus atributos, mas fazemo-lo em relação ao intelecto, que foi criado completo e perfeito. O princípio da sua criação e da sua essência deu-se de uma só vez. Se o princípio e o fim de algo se derem ao mesmo tempo, ao saber-se a essência não precisamos de perguntar «porquê?». «Porquê» diz-se relativamente à causa e à perfeição.

Foi o criador que criou o intelecto, e tornou-o causa do seu ser. O agente perfeito é aquele que age pela sua existência, não por intermédio dos seus atributos, ao contrário do agente imperfeito. O seu primeiro acto não é o seu propósito.

O mundo é como um todo, e se sabemos o que é, sabemos porque é. Assim, ainda mais apropriado é que no mundo superior as coisas estejam juntas ao todo, estando no mesmo local, a essência. Assim, as causas últimas estão nos seus efeitos. O seu propósito não tem causa precedente. Os intelectos são autosuficientes, neles começo e perfeição estão juntos. No mundo superior não devemos perguntar «porquê?», uma vez que a resposta está na pergunta «o quê?».

Os atributos do intelecto foram criados conjuntamente com a sua essência. «O que é» aponta para o princípio de algo, e «porque é» aponta para a perfeição, logo a primeira pergunta adequa-se melhor às realidades inteligíveis.

Sexto capítulo

As estrelas são intermediárias entre o criador e a criação. Não se assemelham à primeira causa eficiente nem à matéria, nem à forma. As palavras existentes no universo assemelham-se às da cidade, que regem os seus habitantes. São os costumes que conduzem ao bem. As palavras que existem no universo também conduzem ao bem. Quando estão prestes a agir, as palavras também indicam.

Do mundo celeste nada repreensível procede. Os planetas não são causa dos males que sucedem aqui, pois não agem pela vontade. O agente que age pela vontade faz o bem e o mal. O agente que está acima da vontade só faz o bem. Se

desce para o mundo inferior é por necessidade mental. Aquilo que vem do mundo superior é uno, e existe em virtude do todo, multiplicando-se aqui, e só se torna mau quando se junta às coisas terrestres, que não são apenas afectadas pelas coisas do alto.

As acções que vêm do encantamento e da magia dão-se por harmonia ou oposição e completam o ser vivo uno. A magia verdadeira, que não mente, ao contrário da magia falsa, é a magia do mundo, e é o amor e a vitória. O encantador sábio assemelha-se ao universo, usando ora o amor ora a vitória, e os remédios e as estratégias naturais. Pela magia, o encantador sabe as coisas que obedecem umas às outras.

Usa o encantamento através do toque e da palavra que pronuncia, e age através desses meios, as naturezas das coisas. Uma coisa atrai outra através do amor inato, existindo nelas algo que reúne as almas.

A prova de que semelhante atrai semelhante são as melodias através das quais o músico atrai quem quer, usando também sinais com os olhos e com as mãos. É a alma animal, não a racional, que obedece neste caso, e trata-se de uma acção habitual que não espanta, ao contrário de algumas coisas naturais. Assim, também a serpente segue o encantador, e uma pessoa sente o feiticeiro. O encantador invoca o sol ou uma das esferas, que se movem não pela invocação, mas por harmonia com as partes do mundo, que estão ordenadas por uma só ordem, como se constituíssem um só corpo.

As forças provenientes dos corpos celestes produzem actos admiráveis nos elementos terrestres, que agem com a ajuda dos corpos celestes. São as preces que agem, não os seus agentes humanos, através dos corpos celestes. Os agentes também podem usar as coisas corporais. Por vezes dão-se efeitos admiráveis, sem estratagemas concebidos por quem quer que seja, por vezes através da oração. Aquele que reza é por vezes ouvido. Também uma pessoa má pode ver a sua prece ouvida, porque a natureza dá sem distinção. Quem distingue é um poder superior.

O mundo terrestre, é passivo, mas o mundo celeste é activo. Os actos de algo que age são naturais e não acidentais.

No mundo, a parte superior só age e a inferior age e é afectada ao mesmo tempo, age por si mesma e é afectada pelo corpo celeste. Os corpos e as almas celestes não são passivos, e o seu fluir é oculto e imperceptível.

O homem virtuoso não recebe os efeitos naturais provenientes dos encantadores, a não ser na medida em que tem uma parte animal. Não é afectado pelo desejo, se a alma racional dominar. Alma racional pode repelir o efeito da alma animal. O homem virtuoso é afectado pela doença e pela morte, porque pertence a este mundo. Só o poder primeiro pode afastar esses efeitos.

Os espíritos recebem os efeitos da fala e respondem a quem os invoca. Todo aquele que se inclina para outro recebe os efeitos da magia. Mas a pessoa que apenas olha para si mesma e tenta aperfeiçoar-se não é influenciada pela magia. As pessoas de acção são afectadas pela magia, e são movidas pelas acções. O homem contemplativo não é afectado pela magia, o seu objecto é ele mesmo. Um exemplo é o amor que os pais têm pelos filhos, ou o desejo que as pessoas têm de se casar. Também a ira se dá através de um movimento animal. Também há um desejo instintivo de liderar em nós, mas os seus motores são múltiplos, como, por exemplo, o medo de se ser maltratado, ou o desejo de enriquecimento.

Aquele que faz boas acções não recebe os efeitos da magia, sendo o seu objectivo o mundo inteligível e a vida eterna. A pessoa de acção que busca a beleza daquilo que faz é atraída pela magia, e deixa a beleza verdadeira, que não está nas coisas terrestres naturais. A pessoa que não é levada para as realidades terrestres não se deixa encantar, pois procura a realidade permanente.

Cada uma das partes deste mundo é afectada pelos corpos celestes. Também as partes dos seres vivos são afectadas umas pelas outras. Há membros que recebem o efeito da fala ou o da arte.

Sétimo capítulo

Se a alma nobre desce para o mundo, é através do seu poder superior para formar o ser que se lhe segue. Se regressar rapidamente para o seu mundo não sai prejudicada pela sua vinda para este mundo, mas beneficia com o conhecimento do mal. Se não mostrasse os seus actos os seus poderes seriam em vão, e a alma esqueceria as virtudes. O seu acto é a manifestação do seu poder oculto.

A criação é prova disso, que, para aquele que observa, aponta para a alma. O observador não duvida do esplendor do seu criador. A beleza das coisas estaria escondida se o criador não as tivesse criado, e as essências permanentes não existiriam, nem a multiplicidade das coisas criadas pelo Uno. Não haveria causas, nem substâncias sujeitas à geração e à corrupção, e o Uno não seria verdadeiramente causa, verdadeira luz e bem verdadeiro.

Uma vez que é causa, o seu efeito é verdadeiramente efeito. Sendo bem verdadeiro, aquilo sobre o qual emana é também verdadeiro. O criador não devia existir sozinho, sem criar algo, o intelecto, que também não pode estar sozinho e por isso criou a alma, que recebe a sua luz. Por sua vez a alma, para difundir os seus efeitos, desceu para o mundo inferior. E igualmente cada natureza desempenha os seus actos, e a substância superior influencia a inferior. Só a última realidade, por fraqueza, não age. A semente, por exemplo, reproduz a sua forma por ter em si as palavras agentes superiores. Do mesmo modo, as realidades intelectuais não param. Algumas coisas têm um reduzido poder de recepção.

A alma emana o seu poder sobre todo este mundo, e toda a natureza corporal o recebe segundo a sua capacidade. O primeiro efeito da alma dá-se na matéria, que é a primeira das coisas sensíveis. Recebe o bem da alma, ou seja, a forma. Depois, todas as coisas sensíveis recebem esse bem.

A natureza produz-se quando a matéria recebe da alma a forma, tornando-se receptiva ao ser, tendo recebido o poder da alma. Em seguida, a acção do intelecto termina na natureza e o princípio do ser, que é a última das causas inteligíveis e formadoras, e a primeira das causas que engendram. As causas agentes, que formam as substâncias, não param antes de chegarem à natureza. Pois a primeira causa tornou as essências inteligíveis causas agentes das formas acidentais, sujeitas à geração e à corrupção. O mundo sensível aponta para o mundo inteligível.

As realidades inteligíveis aderem às substâncias sensíveis, e o criador abarca ambas. Aquelas são as essências verdadeiras por serem imediatamente criadas a partir da primeira essência, e as sensíveis são imagens das inteligíveis. As realidades sensíveis permanecem através da génese e da reprodução, assemelhando-se assim às coisas eternas.

A natureza é sensível e inteligível. No mundo inteligível, a alma é superior, no mundo sensível é inferior, devido ao

corpo em que se encontra. A alma tem de descer para este mundo, por estar unida a ambos os mundos, inteligível e sensível. É a última das substâncias divinas e a primeira das substâncias naturais, e emana sobre o mundo sensível as suas virtudes. Pode ou não adquirir parte da vileza do mundo.

A alma adornou não apenas o exterior deste mundo sensível, mas também o seu interior, imprimindo nele parte dos seus poderes e das suas palavras. A prova disto é que a alma reside no interior, e não no exterior dos corpos. É a alma que assegura a sobrevivência e a produtividade do corpo.

Apesar de entrar no corpo, a alma pode sair dele e regressar ao seu mundo inteligível, e comparar os dois. Sabe que o mundo inteligível é superior. Assim conhece o mal, e é bom que o faça por conhecimento apenas e não por experiência.

O intelecto, não podendo detêr-se em si mesmo, emana a sua luz para baixo, visto que não o pode fazer para cima, na direcção do criador. Então, a sua luz chega até à alma, produzindo nela as suas afecções. O intelecto também sobe até à primeira causa, detendo-se ali, sendo essa a posição preferível. Também a alma desce, em vez de ascender, emanando a sua luz e as suas virtudes para baixo de si, adornando este mundo, após o que regressa ao seu mundo inteligível. Após esse regresso, não deseja regressar a este mundo.

A alma entra nas substâncias sensíveis, inferiores e avança para aquelas que são mais fracas. Fá-lo para que as substâncias não desvançam depressa, procurando que os seus vestígios sejam permanentes. A alma recebe o seu poder do mundo inteligível.

Tanto a alma universal como as nossas almas não descem inteiramente para este mundo, permanecendo parte delas no mundo inteligível, a não ser que se corrompam e deixem a sua essência.

Não sentimos o mundo inteligível quando a alma está neste mundo, porque é preenchida pelas preocupações deste mundo. Só podemos ascender ao mundo inteligível se recusarmos os desejos inferiores. Só sentimos aquilo que se gera em algumas partes da alma quando afecta toda a alma. Por exemplo, só sentimos o desejo quando passa da faculdade apetitiva para a faculdade sensitiva e cogitativa.

A alma está ligada ao intelecto, em cima, e ao corpo, em baixo. A alma universal controla o corpo universal, no qual a parte é semelhante ao todo, sem fadiga, sem pensamento, ao contrário das nossas almas em relação aos nossos corpos.

A alma do corpo individual também é nobre, mas o corpo age com fadiga e através do pensamento. Sofre e fica confundida com a dor e o sofrimento do corpo, o que a impede de olhar para si mesma e para a parte que permanece no mundo inteligível. Ao aceitar os prazeres deste mundo abandona os seus interesses eternos. Se a alma rejeitar os sentidos, consegue controlar o corpo sem esforço e assemelha-se à alma universal.

Oitavo capítulo

A descrição da terra é como a descrição do fogo, que é uma certa palavra na matéria. Não existe sem agente, e não provém da fricção dos corpos, a não ser na medida em que têm fogo. A forma do fogo provém de uma palavra agente na matéria que é a alma universal. Esta produz na matéria a forma do fogo e várias formas celestes. A alma é a vida e a palavra do fogo. Segundo Platão, cada corpo simples tem uma alma. O fogo que existe acima deste é superior, pois este é imagem daquele, que é a vida deste fogo. Também a água e o ar que existem naquele mundo são superiores aos que existem neste, possuindo mais vida.

Os elementos que estão aqui possuem vida, uma vez que a partir deles são gerados seres vivos, como os animais. Alguns animais são gerados a partir do fogo, ou do ar, ou da água.

Assim, este mundo é cópia daquele, que é mais perfeito e mais vivo, pois dele emanam a vida e a perfeição. O céu e as estrelas daquele mundo possuem vida e luz de forma superior e emanam-nas para este mundo. Lá, existem todos os animais e a natureza terrestre que vemos aqui, como por exemplo mares e rios. Tudo ali é vivo.

O mundo inteligível superior é o ser vivo completo, que contém todas as coisas e que foi criado pelo primeiro criador. Toda a alma e todo o intelecto se encontram nele, não havendo ali qualquer indigência. A vida ali possui uma só qualidade, com toda a vida, cor, sabor e som. Essa qualidade é animal e racional, e possui todas as qualidades como se fossem uma.

Ali as coisas são simples, não crescendo ou aumentando, mas são adornadas com múltiplas qualidades, como por exemplo o intelecto e a alma. As acções das substâncias que se aproximam da causa primeira são mais numerosas, e diminuem à medida que o efeito se afasta da causa primeira, até ter um só

poder. O intelecto é o conjunto dos seus movimentos. Há distância entre o primeiro e o último movimento do intelecto, que tem pouca força. Aquilo que é inteligível deve ser apenas vida.

Os movimentos do intelecto são substâncias. Tudo o que se encontra após o intelecto é um dos seus actos, produzido através do seu movimento, no domínio do verdadeiro, gerando substâncias. O intelecto, que é simples e adornado, não cessa de agir. A vida do intelecto preserva toda a vida existente. O intelecto ou a vida passam pela via animal, mas naquele mundo o início não difere do fim do percurso, ao contrário do que sucede neste mundo. Aquele que percorre essa terra, seja intelecto ou vida, está em potência e está sujeito à geração e à corrupção. Todas as coisas são intelecto, que se torna todas as coisas porque possui todos os atributos, que são conformes ao ser de outra coisa, senão seria como os sentidos.

Também a palavra que age sobre a matéria tem vários atributos, transformando uma coisa em muitas, como por exemplo o rosto, que tem várias partes.

Assim, o intelecto é uno e não uno, mas nele esse atributo é superior ao uno no corpo, pois ao contrário do corpo é uno enquanto é múltiplo, pois a sua palavra consegue produzir muitas coisas. Possui uma figura única, intelectual, donde emanam todas as figuras interiores e exteriores. Dessa palavra emanam os poderes e o pensamento, que se encontram sob o intelecto. A divisão do intelecto dá-se sempre no interior das coisas.

Todos os intelectos e os seres vivos estão no intelecto, na medida em que ele é seu agente, não por residirem nele ou se comporem dele, que produz uma coisa após a outra seguindo uma hierarquia e ordem.

O primeiro agente produz sem intermédio, e de uma só vez.

Também no animal universal se encontram todas as naturezas dos animais. Cada animal contém outros animais. O ser vivo em que se detém o poder do ser vivo universal é o indivíduo ou átomo vivo. Os animais, apesar de se dividirem em classe, espécie e género, são todos um, como o amor que se diz existir no universo. Sobretudo o amor intelectual reúne todas as coisas, inteligíveis e animais. Não há coisa que supere esse amor. Todo aquele mundo é amor, não havendo nele qualquer antagonismo. A contrariedade apenas existe neste mundo.

Sobre a potência e o acto, dizemos que o acto é preferível à potência neste mundo, mas naquele a potência é preferível ao acto, pois a potência é perfeita nos seres espirituais, apreendendo os seres espirituais como a vista que temos aqui. Contudo, no mundo sensível a potência precisa de passar ao acto para apreender as coisas sensíveis, pois tem de atravessar os seus vários estratos.

No local inteligível, a alma apenas se vê a si mesma, mas no mundo sensível só adquire as realidades inteligíveis com muito esforço, a que chamamos acto, e que é composto, e então apreende as coisas simples com verdadeiro conhecimento. O seu acto aqui ofusca a sua potência.

Neste mundo o acto completa a potência. Mas se não recebe a impressão do objecto, a potência é auto-suficiente.

Se dispensar o acto, a alma vê as coisas como as via naquele mundo, inteligível. Pois o acto é um tipo de reflexão. Ao ver as realidades inteligíveis, apenas precisa da potência.

Ao entrar no corpo, a potência da alma manifesta o acto. Neste mundo precisa do acto além da potência. Nas substâncias inteligíveis superiores, a potência completa o acto, mas nas substâncias corporais é o acto que completa a potência.

Logo, a alma também utiliza a potência quando está aqui, e o acto representa a ascensão da sua potência. Mas usa essa potência de forma diferente quando está aqui, e apreende os seus objectos com esforço. Ela existe nas pessoas especiais e permite a visão das realidades nobres. Os princípios são o que existe no mundo superior. A alma vê então aquele mundo e descreve-o através da contemplação e não do pensamento. No mundo inteligível a potência não precisa de ascender. A alma sobe para o céu e para além dele.

A alma adquire memória quando se encontra no céu e passa a ser como as substâncias celestes, reconhecendo-as como as que conhecia quando estava neste mundo inferior. No céu, a alma também recorda o que viu e fez neste mundo, incluindo as realidades celestes e formas primeiras, e reconhece-as pelas suas formas e pelos seus actos. É possível os efeitos das substâncias desaparecerem e as suas formas permanecerem.

Enquanto permanece no céu e antes de ter estado em muitos corpos, a alma raramente precisa da memória.

Mesmo que desça e entre no ser, a alma não chega ao fundo de tudo, e retém o desejo de ascender. A alma só preci-

sa de memória quando se move. A memória é das coisas passadas. Se está fixa, nada lhe escapa.

As estrelas, por sua vez, não precisam de nada deste mundo, e não o procuram. Não precisam de pensamento nem de raciocínios para governar as coisas terrenas, pois regem o mundo terreno sem deliberação, mas através da potência obtida a partir do primeiro criador, que vêem e apreendem sempre, sem precisar da memória. Giram em torno da terra e estão sempre vivas. A substância em si mesma é eterna. É o movimento que produz os dias e os meses, mas o movimento das estrelas, passando pelos signos do Zodíaco, e o tempo são um só. O conhecimento providencial que têm abrange os particulares, não requerendo a memória. Se aquilo que se apresenta à alma é uno ela não precisa de o recordar ou imaginar. A alma não precisa de imaginar as coisas puramente acidentais, nem a sequência cronológica de um acontecimento.

Também as estrelas percorrem os intervalos dos signos do Zodíaco de forma contínua, sem ter em conta a passagem do tempo.

O primeiro criador é a causa mais excelente. Todas as coisas são seu efeito, e ele emana a sua excelência e vida sobre elas, segundo as suas classes e os seus graus de receptividade. As que estão mais próximas dele tornam-se mediadoras entre ele e as restantes criaturas. Esta emanação a partir do criador é contínua. A coisa que primeiro recebe esta emanação é a mais perfeita. Do criador emanam o intelecto e a alma.

O intelecto universal é como o fogo, a alma como o calor que emana do fogo sobre as outras coisas. A alma torna-se inteligível quando entra no intelecto, mas usa o pensamento e a reflexão, pois o seu intelecto é adquirido. É o intelecto que completa a alma, porque a gera.

A substância da alma está no intelecto, e a razão vem do intelecto. O acto da alma refere-se ao intelecto. A alma divide-se em intelectual e animal, e os efeitos da primeira são preferíveis.

O intelecto, que é mais simples do que a alma, confere-lhe a sua nobreza. Não há intermédio entre o intelecto e a alma, que recebe a sua forma do intelecto. As matérias da alma e do intelecto são simples e circunscritas por eles. Vemos o resultado das suas acções sobre a matéria no mundo sensível, que é a cópia do mundo inteligível. Mas ali as coisas são permanentes, contínuas e puras, ordenadas pelo intelecto nobre com uma

sabedoria infável. Esse mundo luminoso é o cúmulo da perfeição. Ali se vêem todos os intelectos e almas, e ali está todo o saber. Esse mundo existe na eternidade, não no tempo, que se assemelha à eternidade. Se desejarmos voltar-nos para esse mundo, devemos lançar o olhar para a alma e avançar com ela, seguindo nela o intelecto em particular, e não os sentidos, que apenas apreendem os particulares. Neste mundo o intelecto apenas apreende os universais através do raciocínio, mas naquele mundo conhece-os de uma só vez, visualmente. As substâncias ali são permanentes, e não há nem passado nem futuro, nem mudança. Tudo ali é intelecto e ser, que se justificam mutuamente e são inseparáveis, devido ao criador primeiro.

Os princípios são o intelecto, o ser, a alteridade e a identidade, o movimento e o repouso. O intelecto entende através de um movimento. A alteridade está relacionada com o sujeito e o objecto da intelecção. Ao entender, o intelecto não muda de estado. Sem o intelecto, a alma corrompe-se.

O intelecto foi criado pelo Uno, que precede todas as coisas e é o agente do número. O dois existe através do um e é limitado por ele. A alma também é número. As coisas sensíveis são posteriores às essências verdadeiras. As realidades verdadeiras não possuem corpo.

O número e o intelecto que existem nesse mundo superior são o intelecto e as puras palavras agentes. O número que provém da dualidade do um são a forma de cada uma dessas coisas, que adquirem forma no intelecto. Este é uma dualidade que adquire uma forma a partir do Uno. O intelecto produz várias formas, e o seu acto assemelha-se à visão.

Para sabermos de que modo o Uno, imóvel, criou as variadas coisas precisamos de nos concentrarmos apenas nele, e voltando-nos para o nosso próprio intelecto. Tudo o que se move segue o seu objecto desejado. Devemo-nos abstrair da imaginação e do tempo. As primeiras essências foram criadas imediatamente pelo criador.

As formas que estão neste mundo são ali de um tipo superior.

Quando Júpiter vê essa forma inteligível e pura adquire parte da sua beleza e da sua luz. Todo o ser aqui também deseja aquele mundo, que emana a sua luz e beleza sobre todos aqueles que o contemplam, até se lhe assemelharem, recebendo essa luz e essa beleza. A forma é aquilo que é belo exterior e interiormente, e ali a cor bela não difere da forma. Para ob-

servarmos essa forma devemos-nos abstrair do corpo e concentrarmo-nos na alma. Depois, olhando para essa forma, veremos todas as formas. Deve ver essa forma como algo contínuo que não tem divisão. Se não o conseguir fazer, deve olhar para os senhores das estrelas que são uma imagem desse mundo superior. Assim se torna um com esse senhor, revestindo-se de esplendor e beleza, e estando unido a ele nesse mundo. Deve tentar permanecer unido a esse senhor.

A visão desse mundo é mais excelente do que a do mundo celeste. Deve ver esse mundo como uno. A pessoa intelectual só apreende as realidades inteligíveis quando se torna uno com elas. Essa união é mais forte do que com as coisas sensíveis. Quanto mais olha para o objecto sensível, mais este o fere e se lhe torna exterior, mas quanto mais contempla o inteligível, melhor o conhece. Além disso, a apreensão do sensível é dolorosa, ao contrário do conhecimento inteligível. Mas os sentidos conhecem a saúde que se adequa ao corpo, enquanto a doença é estranha aos sentidos, que conhecem as coisas estranhas e afastadas de nós, ao contrário do conhecimento. Os sentidos não conhecem o inteligível, que está muito distante de nós, apenas apreendem o que é agradável ao corpo. Por isso temos dificuldade em recordar o inteligível. Aquilo que inere nos inteligíveis é o intelecto.

Ao olhar para o mundo, o intelecto vê o acto do primeiro criador. Nesse mundo apenas há alegria. Júpiter é o primeiro que aparece nele, e é a imagem de algumas coisas que estão nesse mundo. Ele sai desse mundo para através dele existir outro mundo belo, sujeito à corrupção, e a imagem assemelha-se àquilo que imita, e por isso tem vida. O mundo inteligível não se corrompe, por ser imagem do seu criador. Também o intelecto não perece.

A primeira essência é a luz das luzes. O mundo inteligível produziu o mundo celeste, que governa este mundo. O mundo celeste não deve esquecer a luz que provém do mundo inteligível, e que o governa, como o governa o primeiro criador. Todo o governo vem do primeiro governador.

O intelecto é mais belo do que a alma. A alma do mundo celeste é bela e emana a sua beleza sobre Vénus, que emana a sua beleza sobre este mundo sensível. A beleza do corpo não vem do sangue, mas daquele mundo. A alma obtém a sua beleza do intelecto. Também nós somos belos se nos concentrarmos na nossa alma, e não nos sentidos.

Nono capítulo

O ser humano é composto de alma e de corpo, e a alma não é o corpo, cada qual tem uma natureza distinta. O corpo é composto e decompõe-se nos seus elementos, logo não permanece, como observamos na natureza. E, sem a alma, o corpo não consegue sobreviver. É a alma que o compõe em matéria e forma.

Só uma das partes da pessoa está sujeita à corrupção, que é o instrumento, que é requerido para uma necessidade temporal, pontual.

A alma é permanente, sem mudar de estado. Através dela o ser humano torna-se naquilo que é. A alma precisa do corpo como a forma precisa da matéria. Através da alma, o ser humano é eterno, através do corpo é corruptível.

A alma não é corpo nem composta dos primeiros corpos simples, pois estes não possuem vida por si mesmos, nem quando se juntam.

É a palavra agente da alma que dá forma à matéria dos corpos. Produz o corpo quando forma a matéria. Essa palavra agente natural apenas existe na alma. Todos os corpos, simples ou compostos, possuem alma ou vida.

É impossível que a alma surja a partir da junção dos corpos. O corpo não tem alma devido à matéria, pois esta não tem qualidade. A ordem que o corpo obtém provém da alma.

A forma não é uma afecção da matéria. Se a alma fosse corporal seria perecível como o corpo. Sem forma, o ser e o mundo deixam de existir. Mas o mundo, no seu todo, não deixa de existir. A alma não é sequer um corpo subtil, porque este perece, ela é mais nobre do que qualquer corpo.

A alma é a causa da coesão do corpo.

Este mundo não procede através do acaso, mas através da palavra da alma e do intelecto. A alma intelectual é responsável por este mundo, impondo-lhe a forma, e produz também a coesão dos corpos dos animais. A alma é a causa e o lugar do corpo, e enquanto tal é auto-suficiente.

A alma não é um alento.

Subcapítulo sobre fenómenos raros

A alma existe neste mundo com algumas das suas faculdades, e naquele mundo com as suas outras faculdades. As

virtudes existem na alma e provam que ela existe com as suas faculdades. Estas virtudes são fornecidas à alma pelo intelecto, quando olha para ele. As virtudes estão no intelecto permanentemente, pois o intelecto contempla constantemente a primeira causa.

As virtudes formam uma unidade com a primeira causa, e emanam dela. Quanto mais longe o ser se encontra, menos recebe da primeira causa. Ela existe além do tempo. O nosso destino, e o de todas as coisas, é o regresso à primeira causa.

Se ignoramos essas realidades, como a primeira causa, o intelecto e a alma, é porque nos tornámos sensíveis, e nos voltamos apenas para os sentidos.

Os Antigos já haviam afirmado que a alma não é corpórea, e a prova são as suas virtudes, que não são corporais. Se a alma apreende algo, envia-o para o intelecto, que o devolve à alma, e passa através dela para os sentidos. O intelecto conhece o objecto de forma mais perfeita do que a alma.

Para apreender essas realidades sublimes, o sujeito deve abstrair-se dos sentidos, e regressar a si mesmo.

A apreensão dessas realidades sublimes é o cúmulo da felicidade.

Décimo capítulo

O Uno é o princípio e a causa de todas as coisas. Não é as coisas, mas todas estão nele. Todas emanam e existem a partir dele. É absolutamente uno, e não tem ser, mas o ser emana dele.

Antes de tudo, o intelecto emana a partir do Uno, e a partir do intelecto todos os seres.

O Uno está acima da perfeição, e não precisa de nada. O mundo sensível é imperfeito porque é criado a partir do intelecto. O intelecto só é perfeito porque provém do Uno, mas no intelecto não pode criar algo perfeito como ele próprio, pois não está ao nível do criador.

Pelo excesso da sua perfeição, o Uno gerou algo, o primeiro ser, que então lança o olhar sobre o Uno enchendo-se de luz e esplendor e tornando-se intelecto. O intelecto emana também, quando está em repouso, a alma, através do ser que lhe foi dado pelo intelecto. A alma só cria com movimento, e cria uma certa imagem, e o seu acto é perecível porque não é estável. Para criar, lança o olhar para o que está acima de si.

A alma move-se para cima, em direcção à sua causa, para baixo quando produz uma imagem, que é a sensação e a natureza que existe nos corpos simples, nas plantas e nos animais e em todas as substâncias. De certo modo, a alma passa por todas as substâncias antes de chegar às plantas, e tem algo em comum com elas. Cria um indivíduo ao desejar algo inferior a si, e tornando-se ela própria inferior. Ao fixar-se no intelecto não se afasta, mas se não presta atenção desce, até chegar à última das coisas sensíveis. Estas, ainda que sejam nobres, são inferiores às coisas inteligíveis.

A alma influencia as coisas segundo uma ordem, que é inferior à ordem dos seres inteligíveis, que não tem erro, mas está sempre certa.

A alma das plantas é como parte delas, e é a parte mais ignorante da alma. A alma animal que produz sensação está acima da alma vegetativa. A alma humana está acima destas duas, porque tem intelecto, além de movimento e sensação. A alma das plantas encontra-se na raiz.

A alma da planta e do animal, se abandonam os seus corpos, seguem para o mundo inteligível, pois esse mundo é o local da alma, que é o intelecto. A alma, e também o intelecto, estão em toda a parte.

A alma é sensível e inteligível e ao subir pára entre os dois mundos se não chega ao mundo superior, e é intermediária entre o intelecto e o sentido e a natureza. Pode facilmente ascender, mas se estiver no mundo sensível é-lhe difícil a ascensão.

Há substâncias naturais que duram mais do que outras, conforme o seu número de causas.

Tudo está fixo no intelecto, e este na primeira causa, que é o princípio e o fim de todas as coisas.

Subcapítulo sobre fenómenos raros

O intelecto possui muitas formas, adequadas a todas as coisas. O homem intelectual foi criado juntamente com os seus atributos, ao contrário do homem sensível, onde uns existem primeiro do que outros. No mundo superior, o homem é completo e perfeito, sem mudar de estado.

Aquilo que está sujeito à geração e à corrupção é gerado por um agente que não cria o efeito com os seus atributos si-

multaneamente. As realidades eternas não foram criadas por meio de deliberação ou pensamento, pois o eterno não delibera, por ser completo.

O mundo superior é belo porque nele se encontram todas as coisas. A primeira forma contém toda a substância e toda a sabedoria e domina a matéria, abrangendo toda a matéria. Na primeira forma está a protecção da substância, como no caso do olho.

A forma que está no mundo superior contém todas as coisas que estão no mundo inferior.

O homem intelectual é já também sensível, ao procurar o mundo da geração.

No mundo superior não existe nada sensível em potência, que depois se torna aqui em acto.

Sobre o ser humano inteligível e o ser humano sensível

O ser humano não é apenas a junção de alma e corpo. Para se descrever algo material, é preciso incluir a matéria, e não apenas a palavra que fez essa coisa. Mas se descrever algo que não é material deve incluir apenas a forma. Para descrevermos o ser humano verdadeiro temos de descrever a sua forma.

As palavras agentes são actos da alma do crescimento. A vida da alma animal é mais evidente do que a daquela. A alma tem palavras agentes, que no homem produzem a vida e a racionalidade. O ser humano sensível é a imagem do ser humano primordial e verdadeiro, que tem sentidos mais fortes do que aquele.

Para vermos o primeiro homem verdadeiro temos de ser bons e nobres. Ele possui todas as condições humanas, mas de forma superior, e é aquele que Platão definiu. Ele acrescentou que a alma nobre usa o corpo de forma secundária, por intermédio da alma animal. A alma racional viva, que não deixa o mundo inteligível, dá uma vida mais nobre e distinta à alma animal. A palavra deste ser humano, ainda que fraca e obscura, torna-se mais poderosa e manifesta através da iluminação da palavra da alma superior. O sentido, ou sensação, que se encontra no mundo superior, não se assemelha ao que se encontra neste mundo inferior, mas apreende os objectos sensíveis que ali se encontram. O sentido inferior é obtido a partir do

inferior, como o fogo aqui está ligado ao que existe ali e a sensação desta alma está ligada à daquela. No ser humano corporal, ou sensível, está também o ser humano da alma e o ser humano inteligível. Este, que é o primeiro, emana a sua luz sobre o segundo, que emana a sua luz sobre o terceiro, que é a imagem do primeiro e do segundo, e faz algumas das suas acções.

São as coisas inferiores, e as faculdades inferiores da pessoa, que derivam das inferiores. Aquela visão vê os universais e objectos superiores, esta os particulares e os objectos inferiores, que são imagens dos superiores.

O criador criou o mundo superior com as suas formas completas e incorruptíveis, sem deliberação, e depois criou este mundo sensível como imagem daquele. Esta criação devia seguir-se àquela necessariamente, pois não podia terminar naquela.

A unidade do criado contém forçosamente multiplicidade, pois não é absolutamente uma como o Uno. O primeiro intelecto tem todos os intelectos, e a primeira alma todas as almas.

Todo o mundo superior é intelecto, e «intelecto» significa esse mundo inteligível.

A razão do ser humano ali não delibera, ao contrário do que sucede aqui.

A vida e o intelecto são mais poderosos e fortes em alguns animais do que noutros. Há intelectos primários, que estão junto ao Uno, e há intelectos secundários e terciários. Alguns intelectos aqui são divinos, outros racionais, e outros irracionais, mas o ser vivo que não possui intelecto aqui, possui-o ali. Por exemplo, o cavalo ali é intelecto, porque o inteligível é também intelecto. O inteligido entende.

Ao actualizar-se ali, o intelecto particulariza-se, tornando-se cavalo, ou um outro animal. Devido à fraqueza progressiva do seu intelecto, alguns animais desenvolvem aqui membros e órgãos fortes.

Os animais fracos são raros. Além disso, todos os animais juntos são perfeitos.

É preciso que os efeitos sejam compostos de elementos de diversas formas, cada qual com os seus próprios atributos.

Tanto o universal como o particular têm uma beleza própria. A imperfeição que existe no mundo devido à diversidade das coisas é um mérito.

A palavra que está nesta planta é imagem da palavra, universal, da planta superior, que também tem vida. A pala-

vra que está aqui é particular. Tudo o que existe no particular existe no universal.

Esta terra também tem vida e uma palavra activa. Possui várias formas, pois nela germinam os prados e crescem as montanhas. Tudo isso existe devido à palavra possuidora de alma que se encontra na terra, e que é a forma da terra, como a natureza age no interior da árvore.

Todas as coisas do mundo superior são luminosidade, e vêem as essências umas das outras e estão umas nas outras. O todo está no todo e em cada uma delas, e cada uma delas está no todo. Ali há movimento absoluto, e também repouso puro. Ali tanto o sujeito como o predicado são intelecto, e cada coisa está no seu próprio lugar, ao contrário do que sucede neste mundo.

Quem vê aquele mundo não se cansa de o contemplar. Se vê uma das coisas, vê-as todas, e quanto mais as vê mais deseja contemplá-las, pois não deixam de ser belas.

A sabedoria e a primeira substância são criadas a partir da substância primeira. Na primeira substância sabedoria e ser são o mesmo.

As realidades terrestres e as celestes são cópias das que existem no mundo superior. Só as pessoas afortunadas conseguem contemplar esse mundo, aquelas em que o intelecto dominou os sentidos. A sabedoria primeira criou todas as coisas, as realidades inteligíveis de imediato, e as sensíveis através das inteligíveis. É a causa das causas e a sabedoria das sabedorias. Foi Platão que se habituou à contemplação intelectual em vez do conhecimento através da lógica e de silogismos, que é uma forma de conhecimento inferior. Os primeiros princípios são conhecidos sem pressupor premissas.

Sobre o mundo inteligível

Todas as artes provêm de alguma sabedoria, primordial ou natural, que cresce do uno para o múltiplo.

As formas ali são de igual dignidade e são paradigmas.

Os sábios do Egipto já conheciam essas formas correctamente, e exprimiam-nas sem usar a linguagem, mas por sinais e assim eram os seus livros.

A primeira causa criou apenas através da sua essência.

O mundo não foi gerado por acaso mas através da providência, e sem deliberação. Foi ele que criou a deliberação. Pri-

meiro, criou uma forma, e depois todas as coisas a partir dessa forma, que é o mundo superior, e as restantes coisas através dessa forma.

A matéria foi criada primeiro com uma forma universal e depois revestiu muitas formas, por isso não a vemos nem sentimos.

EDIÇÃO

A edição árabe que serviu de base para esta tradução portuguesa de *A Teologia de Aristóteles* é a de 'Abdurrahmān Badawī, que integra a obra intitulada *Plotinus apud arabes (Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt. Collegit, edidit et prolegomenis instruxit 'Abdurrahmān Badawī, Cairo, 1955)*, edição intitulada ainda, em árabe, *Aflūṭīnu 'ind al-'arab*. Na tradução portuguesa, os números que se encontram entre colchetes indicam o número de página da edição de Badawī.

Algumas alterações relativamente à edição árabe foram feitas, com base no original grego de Plotino editado por Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer, em *Plotini Opera, Tomus II: Enneades IV-V; Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, Paris e Bruxelas, 1959*.

TRANSCRIÇÃO

A transliteração de termos árabes é conforme às normas já seguidas na obra de Averróis, o *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia* (tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006).

A TEOLOGIA DE ARISTÓTELES

Vertida para árabe por ‘Abd al-Masīḥ ibn ‘Abdallah ibn Nā’ima de Emessa e corrigida para Aḥmad ibn al-Mu’taṣim bi-l-llah por Abū Yūsuf Ya’qūb ibn Ishāq al-Kindī.

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

Louvor a Deus, Senhor do Universo, e a bênção sobre Maomé e a sua família

Prólogo

Do livro do filósofo Aristóteles, intitulado em grego *Teologia*, a saber, o discurso sobre a divindade; o comentário de Porfírio Sírio, vertida para o árabe por ‘Abd al-Masīḥ ibn ‘Abdallah ibn Nā’ima al-Himṣī e corrigida, para Aḥmad ibn al-Mu’taṣim bi-l-llah por Abū Yūsuf Ya’qūb ibn Ishāq al-Kindī, Deus tenha misericórdia dele.

Cabe a todo aquele que se esforça por conhecer o fim a que aspira — devido à necessidade desse fim e à medida da utilidade que lhe advém se seguir o desejo de obter esse fim — percorrer os caminhos que levam à fonte da certeza, que elimina a dúvida das almas, atingindo através dela o seu objectivo, o que | implica obediência no comportamento, afastando-se 4 daquilo que o impede de gozar o progresso na prática das ciências augustas¹, dirigidas a um objectivo digno para o qual as almas racionais naturalmente tendem.

¹ Omitindo *bi-hi* de acordo com alguns manuscritos, cf. Badawī, p. 4, n. 3.

Disse o filósofo: o início do desejo é o fim da obtenção, e o início da obtenção é o fim do desejo. A meta que atingimos no princípio da disciplina contida nesta obra é o último objectivo e fim da nossa busca, formando a suma daquilo que se encontra nas nossas obras. E uma vez que o objectivo de cada investigação e procura é a obtenção da verdade, e o propósito de cada acto é a execução da tarefa — o exame cuidadoso e a inspecção produzem o conhecimento a partir do qual todos os agentes criados agem em virtude de um desejo natural eterno — e que esse desejo e busca é uma segunda causa, se não se estabelece o significado do fim que é requerido na filosofia, a investigação, a pesquisa, e o conhecimento são em vão, bem como o esforço e a acção.

Visto que se estabeleceu, com o consenso entre os mais distintos filósofos, que as causas primordiais patentes do mundo são quatro, a saber: a matéria, a forma, a causa agente, e a perfeição, é necessário examiná-las, bem como os acidentes que decorrem delas e entre elas. É necessário estudar os seus princípios e causas, e as palavras de acção nelas, bem como qual dessas causas mais merece prioridade e primazia, ainda que exista 5 entre elas alguma igualdade, e no âmbito de algum aspecto | de igualdade. Terminámos — naquilo que precede — de explicar essa igualdade e de esclarecer as suas causas no nosso livro *Metafísica*, e organizámos essas causas de acordo com uma ordem divina e racional na sequência da explicação da alma, da natureza e da sua acção. Afirmámos também o significado do fim, investigado através de regras convincentes e necessárias, e esclarecemos que as coisas que têm meios precisam de fins, e que o desiderato é relativo ao fim, e que o «fim» significa que algo ocorre por sua causa, e que o fim não é em virtude de outra coisa. Pois a afirmação da existência do conhecimento indica a existência do fim, porque o conhecimento é o deter-se no fim, pois não é lícito delimitar o que é infinito através daquilo que tem um fim e um limite. A pesquisa dos princípios das ciências precedentes é útil para quem quer atingir o conhecimento do objectivo, e a experiência e destreza no exercício das ciências são necessárias para quem avançar para as ciências naturais, porque são requeridas para a obtenção do desiderato e do requerido.

Uma vez que terminámos as introduções habituais que são os princípios que levam à explicação daquilo que queremos expôr nesta nossa obra, deixemos a verborreia nesta disciplina, pois já o esclarecemos no livro da *Metafísica*. Limitemo-nos

àquilo que investigámos nessa obra e mencionemos agora o nosso objectivo, tal como o desejamos explicar nesta nossa obra, que é a ciência universal. É assunto | para abranger todo o conteúdo da nossa filosofia, para o qual canalizámos tudo o que as nossas matérias contêm, para que a menção dos objectivos conduza o investigador a desejá-la e esteja determinado a compreendê-la na sequência da exposição precedente. Mencionemos primeiro em geral o objectivo a que nos propusémos neste nosso livro, e comecemos por esboçar primeiro como queremos explicar o objectivo de maneira resumida, sucinta e delimitada, reunindo todo o conteúdo da nossa obra. Em seguida, vamos referir as questões principais que queremos explicar, resumir e sumarizar; depois, começaremos a elucidar o discurso de cada questão uma por uma, de forma consistente e profunda se Deus, excelso, quiser. 6

O nosso propósito neste livro é discorrer primeiro sobre a divindade, e explicá-la na medida em que é a causa primeira, e em que a eternidade e o tempo lhe estão sujeitas, e que é a causa das causas e as gera através de um tipo de causalidade. Igualmente, o poder luminoso dá-se a partir dela para o intelecto, e dela através do intelecto para a alma universal celeste, e do intelecto através da alma para a natureza, e da alma através da natureza para as coisas que nascem e morrem, e esse acto advém do intelecto, sem movimento. O movimento de todas as coisas dá-se a partir dele e por sua causa, e as coisas movem-se em sua direcção, por desejo e atracção.

Subsequentemente, discutiremos o mundo inteligível e descreveremos a sua beleza, nobreza, perfeição, e mencionaremos as formas divinas e maravilhosas, excelentes e formosas que existem nesse mundo, e como dele advém a formosura e a perfeição de todas as coisas, e que todas | as coisas sensíveis se assemelham a ele. A menos que, devido à multiplicidade das suas camadas, não consiga explicitar a verdade a partir da sua descrição. Depois, referiremos a alma universal celeste, e descreveremos também como emana a potência do intelecto sobre a alma, e de que forma o imita. 7

Mencionaremos o esplendor e beleza das estrelas e o esplendor dessas formas, que se encontram nas estrelas. Depois mencionaremos a natureza que se move sob a esfera da lua, e de que modo a potência celeste se lhe apresenta, e a recepção dessa força celeste, de que modo se lhe assimila e deixa a sua influência sobre as coisas sensíveis, materiais, percíveis.

Depois mencionaremos o estado das almas racionais na queda do seu mundo original para o mundo das coisas corporais, e a sua ascensão, investigando a respectiva causa ²; referiremos a alma ilustre e divina que segue as virtudes intelectuais e não se imiscui nos desejos corporais. Mencionaremos também o estado das almas animais e das almas vegetais e da alma da terra e do fogo, entre outras coisas. Referiremos agora as questões principais. |

8 Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

² Lendo *ijād* em vez de *ittihād*, nota 11, p. 7 (Badawī).

Menção das questões principais que o Filósofo prometeu elucidar no *Livro da Teologia*, a saber o discurso sobre a «divindade», com o comentário de Porfírio, o sírio, e a tradução de ‘Abd al-Masiḥ al-Nā’ima de Emessa.

1) Quando se encontra no mundo intelectual, o que pensa a alma?

2) Que cada inteligível existe fora do tempo, porque cada inteligível e intelecto que existe no domínio da eternidade não existe no tempo, e por isso o intelecto não precisa de discorrer.

3) Que as coisas inteligíveis que existem no mundo superior não estão sob o tempo e não foram produzidas uma após a outra, nem são divisíveis, logo, não precisam de discorrer.

4) Sobre a alma, e de que modo vê as coisas no intelecto.

5) Que o uno que vem a ser através da potência é múltiplo noutra coisa, porque não consegue receber tudo de uma só vez.

6) Sobre o intelecto, e se pensa a sua essência enquanto se encontra no mundo superior. |

7) Sobre o conhecimento, e de que modo o intelecto se conhece a si mesmo: porventura só se conhece a si mesmo sem conhecer outras coisas? Ou apenas se conhece a si mesmo e todas as coisas ao mesmo tempo, porque se se conhece a si mesmo conhece todas as coisas?

8) Sobre a alma, como se entende a si própria, e como entende as outras coisas.

9) Sobre a alma, e, se se encontra no mundo intelectual superior, se caracteriza (apenas) pelo intelecto.

10) Sobre a memória, como tem início, e como conduz as coisas para o local onde se encontra.

11) Sobre a memória, o conhecimento e a imaginação.

12) Sobre todas as coisas que existem na imaginação, existindo nela de forma secundária, não de forma primeira.

13) Sobre a alma, e se existe no mundo intelectual apenas vê o bem puro através do intelecto.

14) Que à substância excelente, ilustre, não compete recordar.

15) Sobre a memória, como é, e como se dá.

16) Sobre o intelecto, e de que modo o conhecimento está sob a ignorância, e a ignorância é a glória do intelecto ali.

17) Sobre a alma, e que a sua memória de todas as coisas no mundo superior está em potência.

18) Sobre as coisas através das quais vemos as coisas inteligíveis se nos encontramos ali, sendo isso que examinamos se nos encontramos nesse mundo.

19) Sobre a memória, que começa no céu.

20) Sobre as virtudes da alma, que recorda no céu.

21) Sobre as estrelas, e se recordam alguma coisa. |

10 22) Sobre a alma divina e ilustre.

23) Sobre o facto de as estrelas não possuírem discurso nem pensamento, porque não aspiram a nada.

24) Sobre as estrelas, que não recordam as coisas sensíveis e inteligíveis, e que têm apenas conhecimentos presentes.

25) Sobre o facto de que tudo o que possui visão possui também memória.

26) Sobre Júpiter e que não pensa.

27) Sobre os dois corpos luminosos, que são de dois tipos: um sendo imagem do criador, todo-poderoso e louvado, e o outro imagem da alma universal.

28) Sobre o criador, todo-poderoso e louvado, que não precisa de recordar, porque a memória é diferente dele.

29) Sobre a alma de todo o mundo, que não recorda e não pondera.

30) Sobre a alma que pondera.

31) Sobre a natureza inteligível, que não recorda, e que a memória cabe à natureza natural.

32) Sobre o pensamento; o que é.

33) Sobre o facto de este mundo não conter as coisas actuais e as vindouras.

34) Sobre a providência, e que o universal não é o governado.

35) Sobre o facto de a memória e a reflexão e aquilo que se lhes assemelha serem acidentes.

36) Sobre a separação que existe entre a natureza e o governo do universo.

37) Sobre o facto de a natureza ser uma figura do governo do universo e um horizonte para a alma inferior. |

38) Sobre a imaginação e o facto de se encontrar entre a 11 natureza e o intelecto.

39) Sobre a imaginação e o facto de ser uma virtude accidental, que permite ao objecto imaginado estar ligado ao vestígio que nela deixa.

40) Sobre o intelecto, que é um acto e um processo essenciais.

40a) Sobre o intelecto, que possui algo para a alma, porque o intelecto é aquilo que fornece à alma a sua potência, e que o objecto que a alma imagina e se torna em matéria é a natureza.

41) Sobre a natureza, que age e é paciente, e que a matéria é paciente e não age, e que a alma age e não é paciente; o intelecto não age sobre os corpos.

42) Sobre o conhecimento dos elementos, e os corpos, e de que modo a natureza os governa.

43) Sobre o entendimento, que é o acto do intelecto, e a demonstração que é o acto da alma.

44) Sobre a alma do universo, que, se não pensa, não está no domínio da temporalidade.

45) Sobre o facto de as nossas almas estarem no domínio do tempo e a alma não ter estado no domínio do tempo, mas se tornou agente do tempo.

46) Sobre aquilo que gera o tempo, e o que é.

47) Sobre a alma universal, que não se detém sob o tempo, e que deixa no tempo os seus vestígios.

48) Sobre a alma, que se fizesse uma coisa após a outra seria inevitável que estivesse sujeita ao tempo, e não está, mas as coisas compostas estão sujeitas ao tempo. |

49) Que as palavras agentes produzem as coisas conjuntamente, e as palavras pacientes não são afectadas todas ao mesmo tempo, mas uma após a outra.

50) Sobre as palavras de afecção, que não sofrem, e qual é a primeira coisa.

51) Que a explicação da primeira coisa é o acto, que apenas age.

52) Sobre a alma, que é um acto que pensa, e que uma coisa produz algo após outra coisa apenas se se encontra entre as coisas sensíveis.

53) Sobre o facto de a matéria não ser a forma, e que o composto de ambas não é simples forma apenas.

54) Sobre a alma, que é um círculo sem distâncias do centro para a circunferência.

55) Sobre o facto de se o bem puro primeiro for um centro — e o intellecto um círculo que não se move — a alma é um círculo que se move.

56) Sobre a alma, que se move desejando algo, e que gera as coisas.

57) Que o movimento do universo é um movimento circular.

58) Que o pensamento e o que lhe diz respeito existe em nós no tempo, tendo vários capítulos.

59) Sobre a potência apetitiva e como excita a ira.

60) Como uma pessoa pode ser forçada dizer muitas falsidades devido às necessidades do corpo e devido à sua ignorância do bem.

61) Que o governo age apenas de modo geral, e que o governo absoluto gera apenas o que é mais excelente. |

13 62) Sobre a pessoa libertina e depravada, e como se reconhece; e qual é a pessoa virtuosa, e a intermédia, que não é boa nem depravada.

63) Sobre o corpo, se tem vida por si mesmo, ou se a vida que existe nele apenas lhe advém da natureza.

64) Sobre o corpo animado, de que modo sente dor e sofre, e como nós o sabemos sem sofrimento da nossa parte.

65) Sobre as nossas partes constituintes, quais são, e quais aquelas que estão em nós e não são nossas.

66) Sobre o facto de a dor se dar apenas no ser vivo composto, devido à ligação, e que a coisa que não está relacionada com outra é auto-suficiente.

67) Sobre o conhecimento das dores, de que modo são geradas, e que apenas ocorrem devido à união entre o corpo e a alma.

68) Sobre a dor e o prazer, o que cada um é, e qual é a substância de ambos.

69) Sobre a dor e como o ser vivo a sente, e como a alma não se detém na dor.

70) Sobre o sofrimento, o que é, pois o sofrimento não permanece na alma; e se mal estivesse na alma, como sofreríamos?

71) Sobre os sentidos, que não recebem as afecções que produzem impressões.

72) Sobre os desejos corporais, que apenas se dão devido à união entre a alma e o corpo, e que não pertencem só à alma ou só ao corpo.

73) Sobre a natureza, que gerou no corpo algo onde se produzem as afecções e as dores.

74) Sobre os desejos, e se existe em nós um desejo corporal e um desejo natural.

75) Sobre a natureza, que é diferente do corpo.

76) Sobre o desejo, que tem início no corpo composto de um certo modo. |

77) Sobre o corpo e como o corpo é precedido pelo desejo. 14

78) Sobre a paixão, que é do domínio do corpo e do animal, e o desejo é do domínio da natureza, e a aquisição é do domínio da alma.

79) Sobre a alma, e como o desejo instintivo existe na natureza.

80) Sobre o desejo que existe nas plantas, e se têm o desejo que existe nos animais.

81) Sobre se existe desejo na terra. E se existe, em que consiste?

82) Sobre a terra, se possui alma, pois se possuísse alma teria de ser também animal.

83) Sobre os sentidos, e se é possível o ser vivo sentir sem qualquer órgão, e se os sentidos servem para algum fim.

84) Sobre os agentes, que não se assemelham aos pacientes, e como as naturezas dos agentes não se transformam nas naturezas dos pacientes.

85) Sobre as coisas que se encontram sob a vista, e como as vê a alma.

86) Sobre a sensação, que se produz apenas através da ligação entre a alma e o ar, tendo de haver outra coisa que receba a impressão; como se produz a sensação.

87) Sobre as sensações corporais, que se produzem através dos membros corporais.

88) Sobre o discernimento e o que existe entre os objectos discernidos e aqueles que estão sujeitos ao discernimento, e aquilo que os liga.

89) Sobre a sensação, que é como uma serva da alma, e que se produz apenas por intermédio do corpo. |

90) Sobre o céu, e se o céu e as estrelas possuem sensação 15 ou não.

91) Sobre o universo, que não tem sensação, mas apenas sentimos as suas partes.

92) Sobre Platão, e o que refere no seu livro para Timeu.

93) Sobre o facto de não bastarem a uma pessoa os sentidos no conhecimento das coisas sensíveis, a menos que a alma se satisfaça com isso.

94) Sobre o encantamento e a magia, como se produz, e como a lua sente e o universo não sente em qualquer das suas partes.

95) Sobre a terra, se sente, como o sol e a lua, e o que sente.

96) Sobre as plantas, que pertencem ao domínio do ar.

97) Sobre a faculdade reprodutora, que se encontra na terra, e que dá às plantas causa para crescer, e que a(s) planta(s) apenas se assemelham ao corpo em virtude da faculdade reprodutora.

98) Sobre o corpo da terra, e aquilo que lhe dá alma, e como a terra, se é contínua entre si, não é como se estivesse separada.

99) Sobre a terra, que possui uma potência vegetativa, e uma potência sensitiva e intelecto, a que os Antigos chamaram «Deméter»¹.

100) Sobre a ira e se a potência irascível se espalha pelo resto do corpo, ou se constitui apenas uma das suas partes.

101) Sobre se o desejo existe no fígado, e como se encontra lá.

102) Sobre a ira, e se reside no corpo.

103) Sobre a árvore, porque não obteve a potência irascível, pois não lhe falta a potência nutritiva. |

104) Sobre as plantas, e como toda a planta possui um certo desejo.

105) Sobre a ira, que não reside no coração.

106) Sobre a alma animal e por que se gerou; se é a perfeição do corpo, e se não deixa qualquer vestígio quando a alma racional deixa o corpo.

107) Sobre a alma animal, e se deixa o corpo do mesmo modo que a alma racional.

108) Sobre a luz do sol, e de que modo se afasta com o pôr-do-sol.

¹ Como Badawī observa, p. 15, n. 3, Deméter era a deusa da fertilidade e da reprodução.

109) Sobre a alma inferior, e se avança para a alma superior, ou se se corrompe.

110) Sobre as cores e as formas corporais, como se sucedem e como se corrompem, e se no ar ou não.

111) Sobre a alma e se as coisas secundárias a seguem — a alma animal — ou não.

112) Sobre as estrelas, e se não possuem memória nem sentidos.

113) Sobre as coisas que se produzem através do encantamento, do fascínio e da magia.

114) Sobre as coisas que vêm a constituir a visão a partir da magia.

115) Sobre os agentes e os pacientes naturais, artificiais, que se geram.

116) Sobre o mundo, que age sobre as suas partes e é afectado por elas, e que as partes do mundo agem umas sobre as outras, e são afectadas umas pelas outras através das potências naturais que existem no mundo.

117) Sobre o movimento do universo, que age sobre o todo e sobre as suas partes.

118) Sobre as partes e quais as coisas geradas a partir da acção de umas sobre as outras.

119) Sobre as artes e as suas produções, e aquilo que se almeja nas artes. |

120) Sobre o movimento do todo, e aquilo que age sobre 17 si mesmo e as suas partes.

121) Sobre o sol e a lua e como afectam os seres terrestres, e o que fazem sem ser através do calor e do frio.

122) Sobre as estrelas, não sendo necessário atribuir à sua vontade aquilo que se dá a partir delas para as coisas particulares.

123) Sobre as estrelas e que se não contássemos as causas corporais, nem as causas mentais, nem as causas voluntárias, entre os efeitos que produzem a partir de si sobre as coisas, de que modo produziriam efeitos?

124) Sobre o universo, e como é um ser vivo que envolve todos os animais.

125) Sobre os corpos particulares, que são partes do universo e que adquirem algo da alma do universo.

126) Sobre os corpos possuidores de uma alma que não a alma do universo, e que recebem os efeitos interior e exteriormente.

127) Sobre o universo, que sente dor parcial: próxima e longínqua.

128) Sobre as partes, como sentem a dor umas das outras.

129) Sobre o agente, que é parecido com o paciente, e que o agente não sente a dor do paciente enquanto se lhe assemelha, como o agente que não se lhe assemelha sente dor, e sobre o aprazível e o verdadeiro.

130) Sobre o ser vivo, e de que modo lhe introduzem os seus agentes as formas umas após as outras, e o ser vivo permanece uno.

131) Sobre o universo, e como nele há uma matéria que se assemelha à ira.

132) Sobre as partes, e como se beneficiam umas às outras.

133) Sobre os animais, e como se alimentam uns dos outros.

134) Sobre o todo e as suas partes, e por que motivo as 18 partes se opõem umas às outras, | e o todo é coeso sem oposição, e porque se deu oposição (interna) entre as partes.

135) Sobre as partes, e como se harmonizam com o universo apesar de serem opostas, de modo semelhante à arte da dança.

136) Sobre os seres celestiais, que são agentes e símbolos.

137) Sobre o mundo, que se assemelha às estrelas e é afetado por elas, logo é algo que não existe por si mesmo.

138) Sobre as coisas que recebemos a partir do universo.

139) Sobre as coisas que não recebemos a partir de si mesmas.

140) Sobre as formas das estrelas, que têm potências formadoras dessas formas.

PRIMEIRO CAPÍTULO

SOBRE A ALMA

Prosseguindo — tendo-se demonstrado e confirmado que a alma não é um corpo e que não morre nem se decompõe, e não desaparece, mas permanece sempre — queremos investigar também como deixa o mundo inteligível e desce para este mundo sensível e corporal, e para este corpo rude, sujeito à geração e à corrupção. Afirmamos que toda a substância meramente inteligível que tem vida intelectual não é afectada, e essa substância reside no mundo inteligível e está sempre fixa nele, não o abandonando, e não se dirige para outro local porque | não tem lugar seu para onde se dirija que não seja o seu, 19 e não deseja outro lugar que não o seu. Toda a substância intelectual que tem um certo desejo é posterior à substância que é apenas intelecto e não possui desejo. Se o intelecto adquire algum desejo, procede com esse desejo para um certo lugar e não permanece no seu primeiro posto, porque deseja muito agir e adornar as coisas que viu no intelecto. Tal como a mulher que sente no ventre dores de parto — do mesmo modo o intelecto concebe o desiderato, passando ao acto de acordo com a forma que possui, e deseja-o violentamente, dando à luz e actualizando a forma, devido ao seu desejo pelo mundo sensível.

A alma forma-se a partir do intelecto, se este recebe o desejo de descer. A alma é então apenas intelecto que imagina de acordo com a forma do desejo; se bem que a alma possa desejar de forma universal ou de forma particular. Se deseja de maneira universal, actualiza as formas universais e organiza-as de forma inteligível e universal, sem deixar o seu mundo universal. Se deseja as coisas particulares, que são formas das suas formas universais, adorna-as, aumentando-lhes a pureza e a beleza, e corrigindo qualquer erro, gere-as de forma mais elevada e superior do que a sua causa próxima, que são os corpos celestes. E se a alma entra nas coisas particulares, não fica restrita a elas, ou seja, não fica num corpo como que limi-

tada a ele, mas permanece dentro e fora dele. Por vezes a alma está num corpo, e por vezes fora dele. Pois quando deseja avançar e mostrar os seus actos, move-se a partir do mundo, depois para o segundo mundo, depois para o terceiro mundo. Mas, mesmo que se mova a partir do seu próprio mundo |
20 para o terceiro mundo, o intelecto não se separa dela, e faz aquilo que faz através dele. Mesmo que a alma faça a sua acção através do intelecto, o intelecto não deixa o seu lugar inteligível, superior e nobre e é ele que produz os actos nobres, distintos e admiráveis através da alma; é ele que produz os bens neste mundo sensível; é ele que adorna as coisas na medida em que faz sempre algumas eternas, outras perecíveis, ainda que isso só se dê por intermédio da alma. Esta só desempenha as suas acções através do intelecto, porque este é um ser eterno e o seu acto é eterno. Quanto à alma dos outros animais, aquilo que sai dela de forma errada procede para os corpos dos animais predadores, mas não morre nem forçosamente desvanece. E se se encontrar neste mundo um outro tipo de alma, é dessa natureza sensível. É preciso que aquilo que é gerado tenha uma natureza sensível para ser também vivo, e que seja causa de vida daquilo para o qual procede. Assim, as almas das plantas são todas vivas, pois todas as almas vivas emanam de um princípio único, ainda que cada uma tenha uma vida que lhe é própria e adequada, e todas são substâncias sem serem corpos, nem serem divisíveis; quanto à alma humana, é constituída por três partes: vegetativa, animal e racional, e separa-se do corpo quando este se decompõe e se desintegra. Porém, a alma pura e límpida, que não se mancha e não se macula com as impurezas do corpo, se deixa o mundo dos sentidos rapidamente regressa para essas substâncias e não se detém no mundo dos sentidos. Quanto àquela que se liga ao corpo e se submete a ele, e se torna como que corporal, imergindo-se nos prazeres e desejos do corpo, se deixa o corpo não atinge o seu mundo, a não ser com muita fadiga, até ser
21 removida | dela toda a impureza e toda a mácula que lhe estiver associada a partir do corpo. Depois, quando regressa ao seu mundo, do qual saiu, sem perecer ou desvanecer, como alguns pensam, porque está ligada ao seu corpo, ainda que esteja longe e afastada dele. Não é possível que desapareça qualquer ser, porque cada qual é verdadeiro ser, não se oblitera e não desvanece como afirmámos repetidamente. Quanto ao que se deve dizer aos que não aceitam nada a não ser através

da demonstração e prova, já o mencionámos exhaustivamente de forma concisa, verdadeira e correcta. Quanto às coisas que é preciso referir àqueles que não acreditam a não ser através do imediatismo dos sentidos, estudámo-las e colocámo-las como princípio do nosso argumento sobre aquilo relativamente ao qual concordaram os Antigos e os Modernos. Pois os primeiros concordaram que se a alma se torna impura e se submete ao corpo nos seus desejos, recai sobre ela a ira de Deus. Depois, essa pessoa deseja refrear-se relativamente a desejos corporais e detesta os desejos do corpo. Começa a submeter-se a Deus e pede-lhe o perdão do seu pecado e que se compraza consigo. Tanto as pessoas mais virtuosas como as mais desprezíveis concordaram nisso, e concordaram também que Deus deve ter misericórdia para com os seus defuntos e antepassados, e que deve perdoar-lhes. Se não tivessem a certeza de que a alma perdura, e que não morre, não seria esse o seu hábito, nem como norma natural, necessária e imperiosa. Afirmaram que muitas almas que se encontravam nesses corpos e saíram deles, procedendo para o seu mundo, não deixam de ajudar quem lhes pede assistência. A prova disso são os templos que foram erigidos e ostentam os seus nomes. Se se lhes aproxima alguém necessitado, ajudam-no e não o deixam regressar em vão. Tudo isto indica que a alma que passa deste mundo para o outro não morre e não desvanece, porque vive de forma permanente, não se corrompendo nem perecendo. |

A sua teoria, que se assemelha a uma alegoria sobre a alma

22

Amiúde fiquei sozinho com a minha alma e despi o meu corpo e tornei-me como que numa substância desprovida de corpo, permanecendo dentro da minha essência, e fora de todas as outras coisas. Assim sou simultaneamente conhecimento, sujeito conhecedor e o objecto conhecido, e vejo na minha essência nobreza, esplendor e brilho, pelo que me admiro e espanto, e sei que sou uma das partes do mundo nobre, excelente e divino, possuidor de vida activa.

Tendo-me certificado disso, avanço por mim mesmo deste mundo para o mundo divino, sendo colocado nele e ficando ligado a ele, de forma a estar acima de todo o mundo inteligível, como que detido nesse local ilustre e divino; pois vejo ali

luz e glória que palavras não podem descrever e os ouvidos não ouvem. Se essa luz e esplendor me submergem, e não consigo suportá-los, desço do intelecto para o pensamento e para a deliberação. Se procedo para o mundo do pensamento e da deliberação, esse pensamento encobre-me essa luz e esplendor e fico espantado como desci desse lugar elevado divino e fui para o domínio da ideia, depois de a minha alma ter conseguido deixar o seu corpo e voltar para si mesma e ascender ao mundo inteligível e depois ao mundo divino, até se dirigir para o lugar do esplendor e da luz que é a causa de toda a luz e esplendor. E é espantoso como me vi a mim mesmo repleto de luz quando ela ainda estava no meu corpo, como a sua figura, sem o deixar. Mas quando penso, observo e me confundo, |

23 recordo-me então de Heraclito, pois ele ordenou que se procurasse e investigasse a substância da alma e se aspirasse a ascender a esse mundo sublime e elevado, e afirmou que na verdade quem o faz e ascende a esse mundo superior é necessariamente recompensado da melhor maneira. Ninguém deve desistir dessa procura e não aspirar a ascender a esse mundo, mesmo que se canse e se fatigue, pois tem em frente o descanso após o qual não há cansaço ou fadiga. Desse modo, apenas quis instigar essa procura das coisas inteligíveis, para as encontrarmos como ele as encontrou, e as conheçamos como ele as conheceu. Por sua vez, Empédocles afirmou que as almas se encontravam no lugar elevado e sublime, e quando cometeram um erro caíram para este mundo. Ele mesmo veio para este mundo para fugir à ira de Deus, excelso, porque quando desceu para este mundo veio ajudar as almas que já se tinham contaminado. Parecia enlouquecido, começando a chamar as pessoas com voz altíssima e a ordenar-lhes que recusassem este mundo e o que nele existe, e procedessem para o seu primeiro mundo, elevado e sublime. Ordenou-lhes que pedissem o perdão de Deus — todo-poderoso e louvado — para obterem assim o repouso e bem-estar que possuíam inicialmente. O filósofo Pitágoras era da mesma opinião, instigando as pessoas dessa forma. Porém, falou-lhes através de parábolas e enigmas, pois ordenou que deixassem e rejeitassem este mundo, e regresassem ao primeiro mundo, o verdadeiro. Quanto a Platão, sublime e divino, descreveu a alma e afirmou sobre ela muitas coisas belas, mencionando-a em muitas passagens: como a alma desce e entra neste mundo, e como regressará ao seu mundo, primordial e verdadeiro. Primou na sua descrição pois descre-

veu-a tal como era, como se nós | a víssemos com os nossos 24
próprios olhos. Vamos referir a teoria desse filósofo, mas precisamos de saber primeiro que o filósofo, ao descrever a alma, não o faz sempre da mesma maneira porque se a descrevesse apenas de uma maneira a audiência, ouvindo a sua descrição, não conheceria a opinião do filósofo. Apenas diferem as suas descrições sobre a alma porque não usou os sentidos, não os tendo rejeitado em todas as passagens. Criticou e desdenhou a ligação da alma ao corpo, porque a alma se encontra no corpo como que presa a ele, relutantemente, sem falar. Em seguida afirmou que o corpo é como uma caverna para a alma, e Empédocles concordou com ele, excepto que chama ao corpo a ferrugem. Com este termo, Empédocles referia-se a este mundo na sua totalidade. Depois Platão afirmou que a libertação da alma da sua cadeia consiste na saída do túmulo deste mundo e na ascensão para o seu mundo inteligível. Platão disse no seu livro denominado *Fedro* que o motivo pelo qual a alma cai neste mundo é a perda das suas plumas. Se ganha plumas sobre para o seu mundo primordial. Afirmou em algumas das suas obras, porém, que as causas da queda da alma são várias, e que algumas caem devido a uma ofensa que cometeram, e caíram para este mundo por retribuição, e para expiar os seus pecados. Existem outras que caíram por outras causas. Mas condensou a sua teoria ao criticar a queda da alma e sua residência nestes corpos. Referiu-o na sua obra denominada *Timeu*. Em seguida Platão tratou deste mundo e elogiou-o, afirmando que é uma substância ilustre e afortunada, e que a alma veio para este mundo devido à acção do benevolente criador, pois, ao criar este | mundo, o criador enviou para ele a alma e 25
colocou-a nele, para que ficasse vivo, possuindo intelecto, porque era necessário — sendo este mundo magnífico e em tudo perfeito — que possuísse intelecto; e não era possível que o mundo tivesse intelecto não tendo alma. Assim, o criador enviou a alma para este mundo e colocou-a nele. Depois, enviou as nossas almas, e moraram nos nossos corpos, para que este mundo fosse completo e pleno, para que não estivesse abaixo do mundo intelectual em completamento e plenitude, porque era necessário que houvesse no mundo sensível géneros de animais também existentes no mundo inteligível. Aprendemos com este filósofo coisas sublimes no estudo da alma, sobre o facto de existir em nós, e sobre a alma universal, para sabermos o que é e por que motivo desceu para este mundo, quero

dizer, o corpo, e se ligou a ele; e para sabermos qual é a natureza deste mundo, o que é, e em que parte dele se encontra, e se a alma desceu para ele e se ligou a ele voluntariamente ou à força, ou de outro modo.

Aprendemos com ele algo mais nobre do que o conhecimento da alma, a saber se o criador, excelso, criou as coisas de forma justa, ou se não criou de forma justa; e se a junção que efectua da alma com este mundo e com os nossos corpos foi acertada ou não: pois os primeiros filósofos discordaram no que diz respeito a essa questão e foram de várias opiniões.

26 Desejamos começar a relatar a opinião desse homem excelente e magnífico sobre o que referimos. Dizemos que o nobre Platão, quando viu que a maior parte dos filósofos haviam errado ao descrever os seres, porque quando quiseram conhecer os seres verdadeiros procuraram-nos neste mundo | sensível, porque rejeitaram as realidades inteligíveis e viraram-se exclusivamente para o sensível e decidiram indicar o sensível para todas as coisas, as perecíveis e as permanentes e constantes. Reconheceu que se afastaram do caminho que os leva à verdade, à nobreza e probidade, pois o sensível apoderou-se deles. Teve pena desse seu aspecto e foi generoso para com eles e guiou-os para o caminho que os leva às verdades das coisas, fazendo a distinção entre os sentidos e o intelecto, e entre a natureza dos seres e das coisas sensíveis. Observou que as coisas verdadeiras nunca alteram o seu estado, e que as coisas sensíveis perecíveis estão sujeitas à geração e à corrupção. Após ter concluído esta distinção começou por dizer que os seres das coisas verdadeiras, que não têm corpos, e os das coisas sensíveis, que possuem corpos, são um e o primeiro ser verdadeiro, e com isso significa o criador e feitor, louvado o seu nome.

Depois afirmou que o criador primeiro, que é a causa das essências inteligíveis permanentes e das essências sensíveis perecíveis, é o bem absoluto, e o bem não se liga a qualquer das outras coisas a não ser a si mesmo. Tudo o que de bom existe no mundo superior e no mundo inferior não pertence à sua própria natureza, nem à natureza das essências inteligíveis, nem à natureza das essências sensíveis e perecíveis, mas provém dessa natureza superior. Cada natureza inteligível e sensível começa a partir dela, pois o bem emana a partir do criador para os dois mundos, porque é ele que produz as coisas, e

dele emanam a vida e as almas para este mundo. Este apenas acompanha essa vida e as almas que procederam do alto para este mundo, e são elas que o adornam, para que não se desintegre e se corrompa.

Em seguida afirmou: este mundo é composto de matéria e forma. Apenas as formas da matéria são de uma natureza que é mais nobre e preferível à da matéria, por exemplo a alma intelectual. Apenas através desta procedeu e se formou a matéria, | pela força que adquire do intelecto ilustre. O intelecto só fortificou a alma ao dar forma à matéria através do primeiro ser que é a causa dos restantes seres inteligíveis, da alma e da matéria, e das restantes coisas naturais. As coisas sensíveis apenas melhoraram e se tornaram esplendorosas devido ao primeiro agente, mas esse acto apenas se deu através do intelecto e da alma. 27

Depois afirmou que o primeiro ser verdadeiro é aquele que primeiro transmite a vida ao intelecto, depois à alma, depois às coisas naturais; trata-se do criador que é o bem puro.

E como é boa e apropriada a maneira como o filósofo descreveu o criador excelso quando disse: é criador do intelecto, da alma e da natureza, e de todas as restantes coisas; mas quem ouve o dito do filósofo não pode tomar à letra o seu argumento e imaginar com base nisso que ele afirmou que o criador excelso produziu a criação no tempo. Pois mesmo que o imagine a partir da sua linguagem e do seu argumento, ele apenas o afirmou querendo seguir o costume dos Antigos. Estes sentiram-se forçados a mencionar o tempo no começo da criação porque quiseram descrever a criação das coisas, e foram obrigados a introduzir o tempo na descrição da geração e na descrição da criação, que não se deu de todo no tempo. Os Antigos foram forçados a mencionar o tempo na descrição da criação para distinguirem as causas primeiras, superiores, das causas secundárias, inferiores. Pois quem deseja distinguir a causa e conhecê-la é forçado a mencionar o tempo, porque a causa tem de existir antes do seu efeito, e imagina que a prioridade significa tempo, e que cada agente produz o seu acto no tempo. Não é assim, quer dizer, nem todo o agente produz o seu acto no tempo, nem toda a causa existe antes do seu efeito no tempo. Se queres | aprender se tal efeito é temporal ou não — observa o agente: se estiver sujeito ao tempo, o que recebe a acção está indubitavelmente 28

sujeito ao tempo; e se a causa é temporal, o efeito também é temporal. Pois o agente e a causa apontam para a natureza do que recebe a acção e do causado: e se está sujeito ao tempo ou não. |

Completo-se o primeiro capítulo

Graças a Deus, Senhor do universo, e a paz aos seus servos
virtuosos

SEGUNDO CAPÍTULO DO LIVRO DA TEOLOGIA

A primeira questão do segundo tratado do livro da *Teologia*; se alguém inquirir: se a alma volta ao mundo inteligível e procede para essas substâncias inteligíveis, o que diz então? E o que recorda? Dizemos que a alma, se procede para esse local inteligível, apenas diz, vê e faz o que se prende com esse mundo sublime. Contudo, não há nada nesse mundo que a force a agir e a falar, porque vê as coisas que estão ali com os seus olhos e não precisa de falar nem de agir, porque o seu acto não se coaduna com esse mundo, apenas se coaduna com este mundo.

Se alguém perguntar: recordará algo do tempo que passou neste mundo inferior? Respondemos dizendo que não recorda nada do que reflectiu aqui, e não pronuncia nada do que proferiu aqui, nem do que filosofou. A prova de que é assim é que está neste mundo: pois quando é pura e límpida não se contenta em olhar para este mundo, ou em ter estado nele, e não se lembra do que viu no passado, mas eleva sempre o olhar para o mundo superior e observa-o sempre, procurando e recordando-o. Mantém todo o acto que comete, e todo o conhecimento¹, e toda a ciência que obtém naquele mundo sublime não se afasta dela, não tendo de a recordar posteriormente, pois está no seu intelecto, retido e fixo. Não precisa de o recordar, porque está perante ela permanentemente, sem se afastar. Apenas se afasta da alma toda a ciência que aprendeu neste mundo, e precisa de recordá-la porque não deseja retê-la nem pretende vê-la sempre; não deseja retê-la porque é uma ciência mutável, que tem como objecto uma substância mutável. E não compete à alma reter e preservar o mutável.

¹ Omitindo *al-yawm*, segundo a nota 14, p. 29.

No mundo superior não há substância nem ciência mutáveis. E como tudo lá é claro e distinto e estável, perpétuo e sempre no mesmo estado, a alma não precisa de recordar nada, mas vê as coisas sempre do modo como descrevemos. Dizemos que toda a ciência que se dá no mundo superior, sujeito à eternidade, não existe no tempo, porque as coisas que se encontram nesse mundo foram geradas fora do tempo. Logo, a alma não foi gerada no tempo. Assim, a alma conhece as coisas que existiam e reflecte sobre elas aqui também intemporalmente, não precisando de as recordar porque são como algo imediatamente presente para ela. Pois as realidades superiores e as inferiores estão imediatamente presentes para a alma, não se lhe ocultam quando está no mundo superior. A prova disso são as coisas conhecidas, pois não passam de uma para outra, e não passam de um estado para outro, e não admitem a divisão dos géneros em formas, quer dizer das formas para os particulares, nem das formas para os géneros e para os universais, ascendendo. Uma vez que os objectos conhecidos no mundo superior não são desse modo, estão todos presentes imediatamente e a alma não precisa de os recordar, porque os vê com os seus próprios olhos.

Se alguém objectar: nós aceitamos essa qualidade no intelecto, a saber, que todas as coisas estão nele em acto, ao mesmo tempo, e que por isso não precisa de as recordar porque estão junto e dentro dele, e não o aceitamos na alma, porque nem todas as coisas estão na alma em acto ao mesmo tempo, mas uma após a
31 outra. E se | a alma se encontra nessa disposição precisa de recordar: quer esteja neste mundo quer no mundo superior.

Repondemos: o que é que impede a alma, se estiver no mundo superior, de conhecer o objecto conhecido de repente, quer este seja uno ou múltiplo? Nada, efectivamente, a impede. Visto que é simples, e possui um conhecimento simples, conhece essa coisa quer seja simples ou composta, de repente, tal como a vista, que vê todo o rosto de repente apesar de este ser composto de muitas partes, apreendendo-o enquanto um e não múltiplo. Do mesmo modo, a alma, se vê algo composto de muitos elementos, conhece-o todo de repente, simultaneamente, não uma parte após a outra. Apenas conhece o objecto composto de repente, simultaneamente, porque o faz sem tempo, e apenas conhece a coisa composta de repente, sem tempo, porque está acima deste, e apenas se encontra acima do tempo porque é a causa do tempo.

Se alguém inquirir: o que quisesstes dizer quando afirmas-tes: se a alma começar a dividir e a analisar as coisas, não divide uma após a outra, sabendo que tem um princípio e um fim? E se as conhecer assim, fá-lo de repente? Dizemos que se a alma quiser dividir ou explicar algo fá-lo no intelecto e não na imaginação. Pois se a divisão for no intelecto não se dispersa, mas está mais fortemente unida do que se estiver na imaginação e nos sentidos. Pois o intelecto divide o objecto sem tempo, logo a coisa simples não tem princípio nem fim, mas toda ela é primeira, visto que o seu princípio abrange o seu fim, pois não se encontra entre o princípio e o fim da divisão tempo que medeie.

Se alguém perguntar: mas a alma não sabe, se divide algo, que tem um princípio e um fim? Respondemos: não. Não o conhece através do tempo, conhece-o apenas através de análise e da ordem. A prova disso é que se a vista observa uma árvore vê-a a partir do tronco para os ramos, de repente. Conhece o tronco antes de conhecer os ramos, através da ordem e da análise, não pelo tempo, porque vê o tronco da árvore, os seus ramos e o que está entre estes de repente. A vista conhece o princípio e o fim da árvore pela ordem, não através do tempo, como afirmámos; e se a vista o sabe é adequado que o intelecto | conheça o princípio e o fim por ordem, não pelo tempo. E aquilo que é conhecido pela ordem do princípio e do fim, não pelo tempo, é conhecido todo de repente, e simultaneamente. 32

Se alguém perguntar: se a alma conhece algo simples e algo composto de muitos estratos de repente, como pode tornar-se possuidora de muitas faculdades, se umas têm início primeiro e outras no fim? Respondemos: porque a faculdade da alma é una e simples, as suas faculdades apenas se multiplicam noutra que não ela, e não nela própria. A prova de que as suas faculdades são unas e simples é o seu acto: pois também é uno. Ainda que a alma cometa muitos actos, comete-os todos ao mesmo tempo, e apenas se multiplicam e se separam nas coisas que recebem o seu acto. Pois visto que são corporais, e se movem, não conseguem acolher os actos da alma todos ao mesmo tempo, mas recebem-nos de forma individual. A pluralidade dos actos está pois nas coisas, não na alma.

Afirmamos que o intelecto se mantém num estado único, não se transferindo de uma coisa para outra, e não tem necessidade de regressar a si mesmo para conhecer o objecto, mas

permanece estável na sua essência, no seu estado e no seu acto. Pois aquilo que pretende conhecer é como que a sua própria substância. Imagina através de uma forma do conhecido, que é visto. Pois se o intelecto imagina através de uma forma do conhecido e do que é visto torna-se, como ele, em acto. E se o intelecto se torna como o conhecido em acto é aquilo que está em potência e não em acto. O intelecto apenas é aquilo que é em potência se não lança o olhar para a coisa que pretende conhecer, pois então é aquilo que existe em acto.

Se alguém disser que, se o intelecto não pretender conhecer a coisa, e não lançar o seu olhar sobre a coisa, necessariamente está despojado e livre do que quer que seja, é inconcebível, porque compete ao intelecto inteligir sempre. E se o faz, necessariamente lança sempre o seu olhar sobre as coisas, e nunca é [em si] aquilo que está em acto, o que é extremamente repugnante. Respondemos dizendo que o intelecto é todas as coisas, como afirmámos repetidamente. Logo, se o intelecto se intelige a si mesmo, intelige todas as coisas. E sendo assim, afirmamos que o intelecto, quando se vê | a si mesmo, vê todas as coisas, e é aquilo que é em acto porque apenas lança o seu olhar sobre si mesmo, não sobre outra coisa, e abarca todas as coisas que estão sob si mesmo. Se lança o olhar sobre as coisas, inclui-as. E é então aquilo que está em potência, não em acto, como já afirmámos.

Alguém poderá objectar: se o intelecto lançar o olhar ora sobre si mesmo, ora sobre as coisas, e se for esse o seu acto, é então necessário que se altere, mas já dissemos anteriormente que o intelecto não se altera de forma alguma. Respondemos: se lança o seu olhar ora sobre si mesmo ora sobre as coisas, fá-lo em locais diferentes. Porque quando o intelecto está no seu mundo inteligível, não lança o olhar sobre nenhuma coisa que esteja debaixo dele, apenas sobre si mesmo. E quando está num mundo que não o seu, ou seja, no mundo sensível, lança o olhar ora sobre outras coisas ora sobre si mesmo somente, o que apenas acontece devido ao estado do corpo em que se encontra, por intermédio da alma. Quando se encontra todo misturado com o corpo lança o olhar sobre as coisas. E quando se liberta um pouco lança o olhar sobre si mesmo. Logo, o intelecto não muda e não se altera de estado para estado, excepto do modo que explicámos.

Quanto à alma, muda quando quer conhecer as coisas, pois lança o olhar sobre todas elas com o seu movimento, que

se desvia. A alma apenas fica nesse estado porque está situada no horizonte do mundo inteligível. Apenas adquire um movimento inclinado porque, se deseja conhecer uma coisa, lança o olhar sobre ela, voltando depois para si mesma. Adquire movimento porque se move em relação a algo estável e fixo que não se move e é o intelecto. Quando o intelecto se torna fixo e estável sem se mover, e a alma não é estável, é forçoso que a alma se mova, de outro modo a alma e o intelecto seriam uma só coisa. O mesmo se passa com as demais coisas. Pois se algo é predicado de uma coisa imóvel, o predicado move-se; | de outro modo o sujeito e o predicado seriam só uma coisa — o que é impossível. Contudo, é necessário saber que quando a alma existe no mundo inteligível, o seu movimento tende mais para a verticalidade do que para a obliquidade. E, se existe no mundo inferior, o seu movimento é mais propenso para a obliquidade do que para a verticalidade. 34

Se alguém disser: o intelecto também se move, excepto que se move a partir de, e em direcção a, si mesmo. E se se move, necessariamente muda. Dizemos: o intelecto não se move a não ser quando pretender conhecer a sua causa, que é a primeira causa, e então move-se. Mas mesmo que se mova, apenas o faz de forma regular. Se alguém insistir e disser: o intelecto também se move quando obtém os objectos, porque lança o seu olhar sobre eles, o que também é um certo movimento. Dizemos: o intelecto, quando se move, ou é de si, e para si mesmo, ou se move de si para as coisas. Qualquer um destes dois movimentos é movimento, e o seu é o mais recto possível, sem qualquer inclinação. O movimento extremamente recto quase se assemelha ao repouso. Este movimento não é mudança, porque não se desloca de si mesmo e não se afasta do seu estado. E sendo assim, e se o intelecto se move dessa forma, não muda e é estável, permanecendo em repouso, como já dissemos. E o intelecto não se move quando lança o olhar sobre si mesmo e sobre as coisas porque tem dentro de si todas as coisas, que são um só com ele, como afirmámos repetidamente.

Se a alma estiver no mundo inteligível também não muda, porque ali é pura e límpida, é o que na verdade é. Nenhuma das coisas corporais se mistura com ela e conhece as que estão fora dela de forma verdadeira. Porque a alma, se está no mundo inteligível, encontra-se unida ao intelecto, | e não há absolutamente nenhum intermediário entre a alma e o intelecto. Assim, quando alma sai deste mundo e procede para aquele 35

mundo superior, caminha para o intelecto e adere a ele. Tendo aderido a ele une-se-lhe sem desaparecer, antes é mais clara, mais pura e mais casta porque se torna numa só coisa com o intelecto, ou duas, como duas espécies. Se a alma se encontra nesse estado não admite qualquer mudança, mas permanece inalterável no seu mundo; pois conhece-se a si mesma e sabe que se conhece a si mesma através de um só conhecimento, sem separação entre ambos. Apenas fica nesse estado porque se torna no sujeito que entende e no objecto entendido. Fica desse modo devido à intensidade da sua conjunção e união com o intelecto, até ela e ele se tornarem num só. Quando a alma se separa do intelecto e se recusa a unir-se e ser uma com ele, e deseja ardentemente estar sozinha consigo mesma, pretendendo que ela e o intelecto sejam dois e não um, apercebe-se deste mundo e lança o seu olhar sobre algo que se encontra sob o intelecto e adquire e passa a possuir memória. Pois se recorda as coisas que estão ali não desce para aqui; e se recorda este mundo inferior, desce daquele mundo ilustre. Então, ou desce para os corpos celestes e fica ali, ou desce para este mundo terrestre. Se desce para os corpos celestes, apenas os recorda e imita, se desce para o mundo terrestre imita-o e não recorda senão ele, porque a alma imita aquilo que recordou. A recordação ou é intelecção ou é imaginação; e a imaginação não tem uma essência fixa, permanecendo num só estado, mas está no estado das coisas que vê: quer sejam terrestres

36 ou celestes. Está no estado daquilo que vê | : terrestre ou celeste, e nessa medida muda e torna-se nessa coisa. A imaginação começa a assemelhar-se às coisas terrestres e celestes, porque todas elas estão na imaginação, mas de forma secundária, não de forma primária — pelo que não consegue imitar as coisas celestes e as terrestres de modo perfeito, visto que é intermédia entre o intelecto e a sensação, tendendo para ambos ao mesmo tempo, e não retém um deles sem o outro de forma certa, nem se dirige a um sem o outro.

Tornou-se claro que a alma, se recorda algo, imita-o e torna-se como ele: quer essa coisa seja ilustre ou inferior.

Desejamos agora regressar ao ponto anterior, dizendo que a alma, quando está no mundo superior, deseja o bem puro absoluto. O bem primeiro chega a ela através do intelecto. Mas é ele que chega a ela. Porque nada circumscreve ou oculta o bem primeiro absoluto, e nada o impede de avançar para onde deseja. Se a alma quiser, chega a ela, pois nada o impede dis-

so: quer seja algo corporal ou espiritual. Talvez esse bem primeiro avance para outra coisa por intermédio daquilo que está junto a ela. Se a alma não deseja o bem primeiro e observa o mundo inferior e deseja algo que esteja nele, encontra-se nessa coisa na medida em que em que a recorda ou imagina. Pois a alma apenas possui memória se deseja este mundo, porque não o deseja antes de o imaginar, e já afirmámos que imaginar é memória.

Alguém poderá dizer: se a alma imagina este mundo antes de o atingir, necessariamente imagina-o também depois de sair dele e de chegar ao mundo superior. E se o imagina, | necessariamente o recorda, mas vós dissestes que se se encontra no mundo inteligível não recorda absolutamente nada deste mundo. Respondemos: mesmo que a alma imagine este mundo antes de entrar nele, imagina-o de forma intelectual; e esse acto é ignorância, não conhecimento. Porém, essa ignorância é mais ilustre do que qualquer conhecimento, porque o intelecto ignora o que se encontra acima de si, com uma ignorância que é mais ilustre do que a sabedoria. Se recorda as coisas que se encontram lá não desce para aqui, porque a lembrança dessas coisas ilustres impedem-na de descer para aqui. Se recorda o mundo inferior desce do mundo ilustre; o que sucede de várias formas, porque o intelecto desconhece o que está acima dele enquanto causa sua, que é a primeira e mais elevada causa. Não a conhece perfeitamente, porque se o intelecto a conhecesse de forma completa estaria acima dela e seria a sua causa. E é impossível que algo esteja acima da sua causa e seja causa da sua causa, pois o efeito seria causa da sua causa, e a causa efeito do seu efeito, o que é por demais objectionável. O intelecto ignora as coisas que estão abaixo dele, como dissemos, porque não precisa de as conhecer, pois estão contidas nele e ele é a sua causa. A ignorância do intelecto não é falta de conhecimento, mas é o conhecimento último, porque conhece as coisas não como se conhecem a si mesmas, mas com um conhecimento superior a esse, preferível e mais elevado, porque é a sua causa. O conhecimento que as coisas têm de si mesmas é ignorância para o intelecto, uma vez que não é conhecimento correcto nem perfeito. Por isso, afirmámos que o intelecto ignora as coisas que estão abaixo de si, querendo dizer com isso que conhece as coisas que estão abaixo de si de forma perfeita, como se conhecem a si mesmas. Não há necessidade de as conhecer porque é a causa delas, e todas

elas são seu efeito. Se estão nele não precisa de as conhecer. A alma ignora igualmente os seus efeitos do modo que mencionámos previamente, e não precisa de conhecer o que quer que seja a não ser o intelecto e a primeira causa, porque estão acima dela. E sendo assim, voltamos a dizer que a alma, se deixa
38 este | mundo e avança para o mundo superior inteligível, não recorda nada do que conhecia, especialmente se a ciência que adquiriu era inferior, mas pretende recusar todas as coisas que adquiriu neste mundo. De outro modo, seria forçada a receber ali também as impressões que recebia aqui, o que é muito objectionável: que a alma receba as impressões deste mundo enquanto está no mundo superior, porque se as recebe, recebe-as na sua imaginação; e, quando as imagina, assemelha-se a elas, como já dissemos. E a alma não imita nenhuma das impressões deste mundo se está no mundo superior inteligível, porque isso a obrigaria a que fosse no mundo superior como é no mundo inferior — o que é muito repugnante.

Já se esclareceu e se verificou o modo de ser da alma e o seu estado quando chega ao mundo inteligível e regressa a ele, e que não precisa de recordar as coisas sensíveis, percíveis e inferiores. Também se tornou claro — através de ideias convincentes e raciocínios transparentes — o estado do intelecto e como recorda e imagina, e se precisa da imaginação e do conhecimento, e das coisas conhecidas e imaginadas, na medida do nosso poder e capacidade, através de uma longa investigação.

Pretendemos agora referir a causa através da qual ² se dão os diversos nomes à alma e adere a ela o que adere à coisa particularizada. Pois é necessário saber: a alma é divisível, ou não? E se se divide, divide-se por si mesma? Ou por acidente? E se não se divide, não o faz por si mesma, ou por acidente? Afirmamos que a alma é divisível por acidente, porque se está
39 no corpo recebe a divisão através da divisão do corpo, como se pode afirmar que a parte racional não é | a parte animal, e a sua parte apetitiva não é a parte irascível. O que queremos dizer com 'parte' é a parte do corpo onde se situa a faculdade racional da alma, a parte onde se situa a faculdade apetitiva, e a parte onde se situa a faculdade irascível. Pois a alma apenas

² Lendo «bi-hā» em vez de «la-hā», Badawī, p. 38, n. 14.

se divide por acidente, não por si mesma, ou seja, pela divisão do corpo em que se encontra. Em si mesma não se divide de todo. Se dissermos que a alma não se divide, dizemo-lo de forma relativa, e se dizemos que a alma recebe a divisão apenas o dizemos de forma accidental, porque apenas é divisível se entra nos corpos. Vemos que a natureza dos corpos precisa da alma para ser viva e sensível, e o corpo precisa de que a alma se espalhe por todas as suas partes. Dizemos que a alma é divisível na medida em que está em cada uma das partes do corpo, porque se divide com a divisão do corpo. E a prova de que é assim são os membros do corpo, pois cada membro do corpo apenas é sensível permanentemente se a faculdade da alma está nele. E quando a faculdade da alma sensível está em todos os membros do corpo que possuem sensação, diz-se que essa faculdade se divide com a divisão dos membros em que se encontra. Ainda que a faculdade da alma esteja espalhada por todos os membros, é completa e total em cada um deles e não se divide com a sua divisão; e apenas se divide com a divisão dos membros, como descrevemos e clarificámos repetidamente.

Se alguém objectar: a alma apenas não se divide no sentido do tacto, mas divide-se nos restantes sentidos | — respondemos: a alma divide-se no sentido do tacto e nos outros sentidos porque são corporais e a alma está nos corpos. A alma divide-se então necessariamente com a divisão de todos os sentidos, da forma que referimos previamente, mas divide-se menos no tacto do que no resto dos sentidos: igualmente, a faculdade do crescimento da alma, e a faculdade apetitiva que existe no fígado, e a faculdade que está no coração, e é a irascível, é menos divisível. Estas faculdades não são como as faculdades dos sentidos, mas são de um tipo diferente, porque as faculdades dos sentidos são partes posteriores a esta faculdade, logo são mais corporais. Quanto à faculdade vegetativa, e a do crescimento e a apetitiva são menos corporais. A prova disso é que não agem através dos órgãos do corpo, porque o órgão as impede de actuar em todo o corpo, e passa entre um e outro. Pois já se tornou claro que a faculdade da alma que é divisível não é a sua faculdade indivisível. Essas faculdades não se misturam e se tornam numa, mas cada uma delas permanece no seu estado, sem estarem ligadas umas às outras. A faculdade da alma existe de dois modos: uma delas divide-se com a divisão do corpo, como os sentidos, e a outra não se divide com a divisão dos corpos, como a faculdade do crescimento e a facul-

dade apetitiva, pois essas duas espalham-se pelo resto do corpo das plantas. As faculdades divisíveis com a divisão do corpo são ambas reunidas por outra faculdade mais durável, mais elevada e superior a elas. E é possível que a faculdade da alma que é divisível através da divisão do corpo não seja divisível pela faculdade que está acima dela, indivisível, e que é mais poderosa do que as faculdades divisíveis, como os sentidos. Pois estes são uma das faculdades da alma que se divide com a divisão dos órgãos | do corpo, e são todas elas concentradas através de uma só faculdade que é mais forte do que os sentidos, e regressa a elas através dos órgãos dos sentidos. É uma faculdade que não se divide, porque não age através de um órgão devido à intensidade da sua espiritualidade; e por isso todos os sentidos terminam nela, e conhece as coisas que os sentidos lhe transmitem, e distinguindo-as conjuntamente sem se deixar afectar por eles ou receber os objectos sensíveis; logo, essas faculdades conhecem as coisas sensíveis e distinguem-nas imediata e simultaneamente. Deve-se saber se estas faculdades que mencionámos e as outras faculdades da alma têm um local definido de entre os locais do corpo em que se encontram, ou não, e dizemos: cada faculdade da alma tem um local definido em que se encontra. Não porque precisa dos locais para se fixar e residir, mas precisa de um local para revelar o seu acto a partir do sítio preparado para receber esse acto; e é a alma que transforma esse membro de forma a ser preparado para receber o seu acto, porque apenas prepara o membro segundo a forma em que quer que o seu acto surja nele. Quando a alma dispõe o órgão para a forma adaptada para receber a sua faculdade, mostra a sua faculdade a partir desse membro. E as faculdades da alma apenas diferem de acordo com as diferentes formas dos membros; a alma não tem faculdades diferentes, e não é composta por elas, mas é simples, possuidora de uma faculdade que dá sempre as faculdades aos corpos, pois estão nela de forma simples, não de forma composta. E quando a alma começa a dar aos corpos as faculdades, atribui-lhe-as porque é a sua causa; e as qualidades do efeito devem ser atribuídas à causa delas, e não ao efeito; especialmente se forem sublimes, são mais adequadas à causa do que ao efeito.

Voltamos ao ponto anterior, dizendo: se nem todas as faculdades da alma estiverem num local definido de entre os locais do corpo, e nenhuma estiver num local, não existiria qualquer diferença entre elas, ou entre estarem dentro ou fora

do corpo, e o corpo sensível móvel não sofreria qualquer alteração — o que é objectionável. Torna-se assim claro que também não saberíamos como são as operações da alma que se dão através dos instrumentos corporais, | se as faculdades da alma não se encontram num local. Se alguém disser: algumas das faculdades da alma encontram-se num local, ou seja, têm membros definidos a partir dos quais surgem, e algumas das faculdades não estão localizadas. Respondemos: se assim fosse, nem toda a alma estaria em nós, mas parte dela estaria em nós e outra parte não estaria em nós — o que é repugnante. Dizemos, de forma categórica, que nenhuma parte da alma está localizada de todo: quer a alma esteja no corpo, quer fora dele. Porque o local circunscreve e rodeia a coisa que está nele. O local apenas circunscreve a coisa corporal. E tudo o que o local rodeia e circunscreve é um corpo. Mas a alma não é um corpo, e as suas faculdades não são corpos. Logo, não está num local, porque o local não circunscreve ou rodeia nada que não tenha um corpo. Afirmamos que as faculdades da alma estão nos locais definidos do corpo — queremos com isso dizer que cada uma das faculdades da alma manifesta o seu acto a partir de algum dos membros do corpo; mas não é que essa faculdade esteja num membro do corpo como um corpo num local, mas está nele na medida em que o seu acto surge a partir dele. O aspecto do corpo no local não é o mesmo que a alma tem no corpo, pois o todo não está no local onde está a parte. Quanto à alma, toda ela está onde está parte dela. Ela circunscreve o local, mas o local não a circunscreve porque ela é causa dele, e o efeito não circunscreve a causa, mas a causa circunscreve o efeito. E afirmamos que a alma não está no corpo como algo num receptáculo, porque se assim fosse o corpo não teria alma. Pois se o corpo circunscrevesse a alma como o receptáculo circunscreve aquilo que está nele, seguir-se-ia necessariamente que a alma prosseguiria para o corpo pouco a pouco, do modo como a água entra num recipiente, e parte da alma desapareceria, como desaparece parte da água que o recipiente recebe — o que é muito repugnante. A alma não está no corpo humano como um corpo num local, como dissemos previamente; pois o verdadeiro local absoluto não está num corpo, na verdade não é corpo. Pois se o local não é corpo e a alma não é corpo, a alma não tem necessidade de local, se o local | é a alma. Porque o todo é mais extenso do que a parte e circunscreve-a e rodeia-a. 42 43

E se alguém disser: é necessário dizermos que a alma está no corpo como uma coisa num local — respondemos: o local é a superfície exterior última do corpo. E se a alma estivesse num local, estaria nessa superfície apenas, e o resto do corpo não teria alma, o que também é muito objectionável. E do argumento segundo o qual a alma está no corpo como uma coisa num local sucedem muitas coisas repugnantes e absurdas: a primeira delas é que o local move aquilo que se encontra nele, não é o que está no local que move o local por si; e se a alma se encontrasse no corpo como uma coisa num local o corpo seria causa do movimento da alma, o que não é verdade, pois a alma é causa do movimento do corpo; e aquilo que possui local desaparece se o local é removido, não permanecendo. E se a alma estivesse no corpo como uma coisa no local, se o corpo fosse removido e se corrompesse, a alma seria removida, pereceria e não permaneceria. Mas a alma não é assim, se o corpo desaparece e se corrompe, a alma é mais permanente e mais clara do que quando estava no corpo.

Se alguém disser: o local é apenas uma extensão, e não é uma superfície exterior extrema, e a alma está no corpo como se estivesse numa extensão — respondemos: se o local fosse uma extensão seria mais adequado que a alma não estivesse no corpo como a coisa no local, porque a extensão é apenas o vazio, e o corpo não é vazio, mas aquilo em que o corpo está é o vazio; e a alma estaria então no vazio em que se encontra o corpo, não no corpo por si mesmo — o que é por demais objectionável. A alma também não está no corpo como um predicado, porque um predicado é uma das afecções do sujeito, como a cor e a forma: pois estes são uma afecção do corpo que é seu sujeito, e os predicados apenas deixam os seus
44 predicados com a corrupção dos seus sujeitos, | enquanto a alma se separa do corpo sem se corromper ou se desintegrar com a desintegração do corpo. E a alma não se encontra no corpo como parte no todo, porque a alma não é uma parte do corpo.

Se alguém disser: a alma é uma parte do ser vivo todo e encontra-se no corpo como uma parte no todo, respondemos: se entra nele como parte no todo é necessário que a alma esteja no corpo, seja como a bebida no seu recipiente, seja como o recipiente da bebida por si mesmo. Porém, já afirmámos que a alma não está no corpo como o líquido está no recipiente, e explicámos de que modo isso não é possível. Não é como o

recipiente do líquido por si mesmo, porque algo não é sujeito para si mesmo. Logo, a alma não está no corpo como parte do todo, e também não está no corpo como um todo nas partes — pois é por demais objectionável afirmar que a alma é o todo e o corpo é as suas partes. A alma também não é como uma forma na matéria, porque a forma não é separável da matéria a não ser através da corrupção; e alma não está no corpo desse modo, mas separa-se do corpo sem corrupção. Além disso, a matéria existe antes da forma, mas o corpo não existe antes da alma, porque é a alma que coloca a forma na matéria, uma vez que é ela que informa a matéria e é ela que incorpora a matéria. E se é a alma que informa e incorpora a matéria, é impossível que esteja no corpo como a forma na matéria, porque a causa não está no efeito como a coisa predicada; de outro modo, a causa seria uma afecção do efeito — o que é extremamente absurdo. Porque o efeito é a afecção e a causa provoca a afecção, e a causa está no efeito como o agente que deixa a afecção, enquanto o efeito está na causa como aquilo em que é deixada a afecção.

Já se demonstrou como óbvio e verdadeiro que a alma não está no corpo de nenhuma das maneiras que mencionámos, com provas convincentes e completas.

Completou-se o segundo capítulo do *Livro da Teologia*. |

TERCEIRO CAPÍTULO

DO LIVRO DA TEOLOGIA

Uma vez que já elucidámos aquilo que é preciso introduzir relativamente ao discurso sobre o intelecto, a alma universal, a alma racional e a alma animal, a alma do crescimento e a alma natural, e estabelecemos o argumento sobre esse assunto de forma natural, na sequência do curso na natureza, falaremos agora sobre a clarificação da essência da substância da alma. Começamos por mencionar o tratado dos corporeístas que julgaram, com erro da sua opinião, que a alma é a congruência da harmonia do corpo e a união das suas partes, e revelamos a invalidez das suas provas sobre esse assunto e mostramos a repugnância daquilo que defende a sua escola, pois transferiram as faculdades das substâncias espirituais para os corpos, e deixaram as almas e as substâncias espirituais desprovidas de qualquer faculdade. 45

Dizemos que os actos dos corpos apenas se dão através de forças que não são corporais; e essas forças efectuam os admiráveis actos. A prova é o que vamos dizer, se Deus, excelso, quiser: que cada corpo tem quantidade e qualidade, e a quantidade não é a qualidade. Não é possível haver um corpo sem quantidade, o que os corporeístas reconheceram. Então, se não é possível haver um corpo sem quantidade, forçosamente, a qualidade não é um corpo. E como é possível a qualidade ser um corpo se, na realidade, não está incluída na quantidade, visto que cada corpo está incluído na quantidade. E a qualidade não é um corpo; e se a qualidade não é um corpo, é falsa a sua afirmação de que as coisas são corpos.

Afirmamos também, como dissemos previamente, que, se qualquer corpo ou massa é dividido, ou se alguma parte se desagrega, | não mantém o seu estado, em tamanho e quantidade, mas as qualidades do seu estado original permanecem sem que nada seja reduzido, porque a qualidade em parte do 46

corpo é como a sua forma em todo o corpo, como a doçura do mel; pois a doçura que está em meio litro de mel é exactamente a mesma que está num quarto de litro de mel, pois a doçura do mel não diminui com a redução da sua quantidade; enquanto a quantidade de meio litro de mel não é a quantidade de um quarto de litro de mel. E se a doçura não diminui com a diminuição da quantidade do mel, a doçura não está no corpo. E o mesmo se aplica a todas as restantes qualidades.

Dizemos que se as faculdades fossem corpos, as faculdades poderosas teriam grandes massas, e as faculdades débeis teriam massas delicadas. Mas muitas vezes verificamos o oposto. Pois é possível a massa ser delicada e a faculdade poderosa, e assim sendo, dizemos que não podemos reduzir a força à dimensão do corpo, mas a outra coisa que não é corpo nem dimensão.

Afirmamos que se a matéria dos corpos fosse toda uma e fosse um corpo, como eles afirmam, só começaria a efectuar acções diferentes através das qualidades que se encontram nela. Pois eles não sabiam que as coisas que entram na matéria são simplesmente palavras activas que não são materiais nem corporais. E se disserem: se o sangue de um ser vivo arrefece, saindo o alento inato que está nele, morre e desaparece. Se a alma fosse uma substância diferente da substância do sangue e do alento e dos outros humores que estão no corpo, e o corpo fosse privado deles, o ser vivo não morreria, se a alma não é essas misturas. Respondemos: as coisas que constituem o ser vivo não são apenas os humores corporais, mas existem também outras coisas | de que o ser vivo precisa para se manter e sustentar. E apenas elas servem de matéria para o corpo: a alma toma-as e prepara-as enquanto forma do corpo, porque o corpo é fluido. Se a alma não fornece esse humores à substância do corpo, o ser vivo não sobreviveria por muito tempo. Se esses elementos pudessem e a alma não encontrasse um elemento para fornecer ao corpo, este pereceria e corromper-se-ia. Os elementos são a causa material do ser vivo, e a alma é a causa eficiente. A prova disso é que encontramos alguns animais que não têm sangue, e outros não têm alento inato. Mas não é de todo possível haver um ser vivo que não tenha alma. Logo, a alma não é um corpo.

Dizemos: se a alma fosse um corpo, necessariamente entraria no resto do corpo, misturando-se a ele como se misturam os corpos se estão interligados. A alma precisaria de en-

trar em todo o corpo para todos os membros obterem o seu poder. E se a alma se mistura com o corpo como alguns deles se misturam uns com os outros, a alma não seria alma em acto, porque se os corpos se misturam uns com os outros e se juntam, nenhum fica no primeiro estado, em que estava em acto, mas ambos estão na coisa em potência. Desse modo, a alma, se se mistura com o corpo, não é alma em acto, mas é-o apenas em potência, pois já pereceu a sua essência, como a doçura perece se se mistura com a amargura. Se assim é, e se um corpo se mistura com outro, nenhum dos dois permanece no seu estado, e assim sucede com a alma se se mistura com o corpo: porque se não permanece no seu primeiro estado não é alma.

Dizemos: se o corpo se mistura com outro corpo precisa de um espaço maior do que o seu espaço inicial, | o que ninguém nega ou repudia. Mas se a alma entra no corpo, este não precisa de um espaço maior do que o seu espaço inicial. E se a alma deixa o corpo, este não ocupa um espaço mais reduzido do que o seu espaço inicial, o que igualmente ninguém nega ou rejeita. Afirmamos também que se um corpo entra noutro e os dois se misturam, a sua massa aumenta e expande-se; mas se a alma entra no corpo não cresce a massa do corpo, mas é mais provável que se juntem as partes e se reduza a massa. A prova disso é que se a alma se separa do corpo, este se dilata e expande, sendo uma expansão que se corrompe. Logo, a alma não está no corpo. 48

Afirmamos que se um corpo se mistura com outro, não entra por todo o corpo, porque se divide por todas as partes do corpo, e o corpo é infinitamente divisível. Se assim fosse, e o corpo penetrasse em todo o corpo, entraria sem terminar nas partes, o que é falso, porque as partes não podem ser infinitas em acto. E se não for assim, um corpo não entraria em todo um outro corpo, e a alma entra em todo o corpo, e em todas as suas partes, sem precisar, ao fazê-lo, de atravessar todas as partes de forma particular, mas atravessa-as de forma geral, ou seja circunda todas as partes do corpo porque é ela a causa do corpo, e a causa é maior do que o efeito. Não precisa de atravessar o efeito deste modo, mas de outra maneira, mais elevada e mais nobre.

Dizemos que se as virtudes são permanentes e não se corrompem, como as figuras geométricas, forçosamente não são corpos; e se não são corpos, aquilo que está nelas e aquilo que

as conhece necessariamente não é corpo ¹. Se insistem, e dizem que as virtudes são todas corporais e extensas — perguntamos-lhes: como é que a alma obtém as virtudes e as restantes realidades inteligíveis? Na medida em que é permanente, não perecendo nem morrendo, ou na medida em que obedece à geração e corrupção? Se disserem que a alma apenas adquire as virtudes na medida em que está sujeita à geração e à corrupção — perguntamos: tem algo que a gera? E a partir de que elementos se compõe? Perguntar-lhes-íamos igualmente sobre aquilo que gera: é permanente, ou encontra-se sujeito à geração e a corrupção? E assim por diante. Pois se disserem que é permanente e não se corrompe, abandonaram a sua teoria de que todas as coisas são corpos.

E afirmamos: se os corporeístas supuseram que a alma se encontra no domínio dos corpos, porque viram os corpos a agir e a produzir | vários efeitos — pois geram calor, frio, seca e humidade em algo — e acharam que a alma também é um corpo, porque desempenha várias acções diferentes e produz efeitos admiráveis, devem saber que ignoram de que modo agem os corpos e com que faculdades agem, e que apenas agem através das faculdades que neles se encontram, e que não são corporais. Se insistirem, dizendo: mas os corpos apenas desempenham as suas acções por si mesmos e não por algo diferente neles — respondemos: mesmo que aceitemos isso, não situamos tais actos no domínio da alma, a saber, o aquecimento e o arrefecimento, e semelhantes acções, pois no domínio da alma estão o conhecimento, e o pensamento, a sabedoria, o desejo, a consideração, o governo e o ordenamento. Para essas faculdades e suas semelhantes existe uma substância que não é a substância dos corpos. Os corporeístas transferiram as faculdades das substâncias espirituais para os corpos, e deixaram as substâncias espirituais vazias e desprovidas de qualquer faculdade.

Se disserem: quando o alento inato natural entra no elemento frio, e nele permanece, refina-se e torna-se em alma — respondemos: isso é impossível e muito objectionável. Porque em muitos animais domina o elemento quente, e apesar disso possuem alma, ainda que esta não faça parte das propriedades

¹ Aqui a ordem dos parágrafos foi ligeiramente alterada em relação à edição de A. Badawī, de forma a manter a coerência do texto.

do frio. E se disserem que a natureza precede a alma, e que a alma apenas existe devido à ligação das naturezas exteriores a ela — respondemos dizendo que se revela neste seu argumento uma questão muito repugnante para pessoas de | inteligên- 50
cia. Porque se vós colocardes a natureza antes da alma, e enquanto sua causa, é forçoso admitirdes assim que a alma precede o intelecto e é causa dele, e que coloquais o intelecto após alma, o que é muito repugnante. Porque eles situaram o mais nobre abaixo do inferior, e o mais comum abaixo do mais especial, o que é impossível de todo; pelo contrário, o intelecto precede todas as coisas criadas, depois a alma, depois a natureza; e, sempre que desce, a coisa é inferior e mais específica, e se sobe é preferível e mais geral. Se insistirem e disserem: o intelecto vem depois da alma, e a alma depois da natureza, segue-se a partir do argumento deles que Deus — bendito e excelso — se segue ao intelecto, estando sujeito à geração e à corrupção, e conhecendo de formal accidental, o que é impossível, porque se fosse possível esta ordem ser verdadeira, seria possível não haver alma, nem intelecto, nem Deus — o que é absurdo e inaceitável. Pela nossa parte, dizemos que Deus — todo-poderoso e grandioso — é causa do intelecto, e o intelecto é causa da alma, e a alma é causa da natureza, e a natureza é causa de todos os seres particulares. Porém, se algumas coisas são causa de outras, Deus, excelso, é causa de todas elas; contudo, é causa de algumas delas imediatamente, e é Ele que produz a causa, como já dissemos. A indicação disso é aquilo que mencionámos, se Deus, excelso, quiser: pois o que está em potência não se torna em acto a não ser que haja outra coisa em acto que o actualize, de outro modo não passa da potência ao acto, porque a potência não consegue passar para o acto por si mesma. Pois se não houver algo em acto, para onde lança a potência o seu olhar? E como virá? Quanto àquilo que existe em acto: se quiser actualizar, basta olhar para si mesmo, e não para o exterior, e torna essa potência em acto, permanecendo sempre no mesmo estado, pois | não tem necessidade de se 51
tornar noutra coisa; visto que é o que é em acto. E se quiser passar algo da potência para o acto não precisa de olhar a partir de si mesmo para o exterior, mas apenas olha para si mesmo e passa o objecto da potência para o acto. Assim sendo, afirmamos que aquilo que existe em acto é preferível ao que existe em potência, sendo mais geral. A natureza que existe em acto não é a natureza dos corpos, porque é o que é em

acto sempre. O intelecto e a alma precedem a natureza. Só que é preciso saber que a alma, ainda que seja o que é em acto, é produzida pelo intelecto, e não produz² aquilo que passa ao acto. E o intelecto, ainda que seja o que é em acto, é produzido pela primeira causa, porque apenas emana sobre a alma uma forma em potência que procede para ele da primeira causa, e que é o primeiro ser. Mas ainda que a alma actue sobre a matéria, e o intelecto actue sobre a alma, a alma apenas produz a forma na matéria, e o intelecto produz a forma na alma.

Quanto ao criador — todo-poderoso e louvado — origina as essências e as formas das coisas; mas produz algumas formas directamente, e outras indirectamente. Produz os seres e as formas das coisas porque é Ele que verdadeiramente existe em acto, na verdade é acto puro. Quando age, apenas olha para si mesmo e produz o seu acto de uma só vez. Quanto ao intelecto, ainda que seja o que é em acto, visto que há acima dele outra coisa, o seu poder atinge-o. Por isso, deseja assemelhar-se ao primeiro agente³ que é acto puro. Se quiser agir, basta olhar para o que está acima de si, e age da forma mais pura. O mesmo se passa com a alma: ainda que seja o que é em acto, visto que o intelecto está acima dela, transmite-lhe parte do seu poder. E quando age, basta olhar para o intelecto para fazer o que faz. Quanto ao primeiro agente — que é acto | puro —
52 pois age quando olha para si mesmo, não para fora de si, porque não há fora dele nada que seja melhor ou preferível.

Já se tornou pois claro e se verificou que o intelecto precede a alma, e que a alma precede a natureza, e que a natureza precede as coisas que se encontram sujeitas à geração e à corrupção, e que o primeiro agente precede todas as coisas, e que ele cria e aperfeiçoa ao mesmo tempo, sem haver qualquer diferença ou hiato entre a sua criação e o seu aperfeiçoamento de uma coisa. E sendo assim, voltamos a dizer: se a alma é o que é em acto e não em potência, não é possível que ora esteja em acto, ora esteja em potência; enquanto o corpo pode ser ora um corpo em potência, ora um corpo em acto. E a alma não é de todo então um espírito inato ou um corpo.

Já se demonstrou e verificou, como mencionámos, que a alma não é corpo. Alguns dos Antigos mencionaram e argu-

² Lendo 'taf'alu', segundo p. 51, n. 3, da edição de Badawī.

³ Lendo 'bi-l-fā'il', p. 51, n. 9.

mentaram com provas diferentes destas, mas nós estamos satisfeitos com o que mencionámos e descrevemos: que a alma não é corpo.

Dizemos que se a alma é uma natureza diferente da natureza dos corpos é necessário investigarmos essa natureza, e sabermos o que é: será que está na congruência do corpo? Pois os discípulos de Pitágoras descreveram a alma e disseram que é a congruência dos corpos, como a harmonia que se gera a partir das cordas do alaúde, porque quando as cordas do alaúde se esticam recebem uma certa afecção, que é a harmonia. Com isso, apenas quiseram dizer que as cordas, quando se estendem, quando o músico toca nelas, surge a partir delas a harmonia que não havia quando as cordas não estavam distendidas. O mesmo se passa com o ser humano: quando se misturam e se unem os seus humores surge, a partir dessa junção, uma mistura especial, que anima o corpo humano, e a alma é apenas uma afecção dessa mistura. Essa sua teoria é abominável | e já a refutámos muitas vezes com provas vigorosas, convincentes e inequívocas. Vamos certificá-lo no que se segue, se Deus, excelso, quiser, e diremos que a alma é anterior à harmonia. Pois é a alma que cria a harmonia no corpo e que é responsável por ele, e que controla o corpo e o impede de desempenhar muitos dos actos corporais sensíveis. Quanto à harmonia, não faz nada, não ordena e não proíbe, e a alma é uma substância, e a harmonia não é uma substância, mas um acidente que surge a partir da mistura dos corpos. Se a harmonia é boa e perfeita, apenas resulta dela a saúde, sem qualquer sensação, imaginação, pensamento ou conhecimento. Além disso, se a harmonia surgir apenas a partir da harmonia dos corpos, e for a alma, e se a mistura de cada um dos membros do corpo não for a mistura do seu dono, encontrar-se-iam no corpo muitas almas — o que é extremamente objectionável. Se a harmonia for a alma, e apenas se der a harmonia com a mistura dos corpos — e os corpos não se misturam a não ser através de um misturador — este existiria necessariamente antes da alma que é a harmonia. E a harmonia seria uma alma que produz a harmonia. Se responderem que a harmonia não tem autor — e assim existiria a mistura sem um misturador — diremos: não é assim, porque nós vemos que as cordas dos instrumentos de música não produzem harmonia por si mesmas, porque não estão todas em harmonia. Quem produz a harmonia é o músico que distende as cordas e as afina umas

53

em relação às outras, e produz também um efeito musical. Do mesmo modo que as cordas não são a causa da sua harmonia, também os corpos não são causa da sua harmonia, e não conseguem gerar a harmonia, mas recebem por si afecções sensíveis. Logo, a harmonia dos corpos não é a alma. |

54 Dizemos que se a alma fosse a harmonia dos corpos, e fossem os corpos a produzir as suas almas, seguir-se-ia, a partir da sua teoria, que as coisas que possuem alma seriam compostas de coisas que não possuem alma, e que as coisas teriam existido primeiro sem hierarquia nem explicação, sendo depois ordenadas sem agente, ou seja, sem a alma, mas se ordenariam apenas por sorte e acaso, o que é impossível acontecer nos particulares ou nos universais. E não sendo possível, a alma não é a harmonia dos corpos uns com os outros.

Se disserem: os mais excelentes filósofos concordaram que a alma é a perfeição do corpo, e a perfeição não é uma substância, logo a alma não é uma substância, porque a perfeição de algo apenas vem da sua substância- respondemos: é necessário investigarmos a sua teoria de que a alma é uma certa perfeição, e o que significa chamarem-lhe *entelequia*. Dizemos que os principais filósofos referiram que a alma está no corpo como forma, através da qual o corpo se torna animado, tal como a matéria se torna corpo através da forma. Porém, ainda que a alma seja forma do corpo, não é forma de todo o corpo enquanto corpo, mas apenas forma do corpo que tem vida em potência. Se a alma é perfeição deste modo, não pertence ao domínio dos corpos. Pois se o corpo tivesse uma forma, como a forma que existe num ídolo de cobre, se o corpo se dividisse e separasse, também ela se dividiria e separaria; e, se se cortasse um dos membros do corpo, também se cortaria parte dela. Mas não é assim. Logo, a alma não é forma da perfeição como a forma natural e artística, mas é apenas perfeição porque ela |

55 completa o corpo para ele se tornar possuidor de sensação e de intelecto. Dizemos que se a alma é uma forma concomitante e inseparável, como a forma natural, como se transforma durante o sono e deixa o corpo sem se separar dele? Faz o mesmo durante o estado acordado, quando regressa a si mesma: pois muitas vezes regressa a si mesma e rejeita as coisas corporais, se bem que isso se revele apenas no seu acto noturno, devido ao descanso dos sentidos e à inactividade dos seus actos. Se a alma fosse a perfeição do corpo na medida em que é corpo, não o deixaria e não conheceria algo remoto, conhecen-

do apenas os objectos presentes como o conhecimento dos sentidos, e seria uma com os sentidos, mas não é assim, porque a alma conhece o objecto mesmo que esteja distante dela, e conhece as impressões que os sentidos recebem e distingue-os, como afirmámos repetidamente. A função dos sentidos é apenas receber as impressões das coisas, enquanto o conhecimento e o discernimento pertencem à alma.

Dizemos que se a alma fosse uma forma natural da perfeição, não se distinguiria do corpo nos seus desejos e em muitos dos seus actos, mas seria em tudo indistinguível dele. Qualquer afecção do corpo estaria então também na alma, e o ser humano seria apenas possuidor de sentidos, porque o sentido pertence ao corpo, mas não lhe cabe pensar, conhecer ou deliberar. Os corporeístas reconheciam isso, logo foram forçados a admitir uma outra alma e um outro intelecto, que não morrem. Quanto a nós, declaramos que não há outra alma a não ser esta alma racional que está agora no corpo, e foi ela que os filósofos denominaram entelequeia do corpo. Porém, estes afirmaram que é entelequeia e forma da perfeição de modo diferente daquele que conceberam os corporeístas, quer dizer que ela não é perfeição como a perfeição natural passiva, mas é perfeição agente, ou seja, efectua a perfeição. E, nesse sentido, disseram que é a primeira perfeição do corpo natural orgânico potencialmente dotado de alma.

Terminou o terceiro capítulo com o louvor a Deus e ao seu auxílio.

QUARTO CAPÍTULO DO LIVRO DA TEOLOGIA

Sobre a glória e beleza do mundo do intelecto

Dizemos que quem consegue despir o seu corpo e pacificar os seus sentidos e tentações, e os seus movimentos como descreveu o alegorista sobre a sua própria alma — se também consegue, no seu pensamento, regressar a si mesmo e ascender ao mundo inteligível pelo intelecto, de forma a ver a sua beleza e esplendor — então consegue conhecer a nobreza, a luz e o esplendor do intelecto, bem como o poder daquilo que se encontra acima do intelecto, e que é a luz das luzes e a beleza de toda a beleza e o esplendor de todo o esplendor. Pretendemos agora descrever a beleza e a glória do intelecto e do mundo inteligível na medida do nosso poder e da nossa capacidade, e a técnica de se ascender a ele e contemplar esse esplendor e beleza extraordinária.

Dizemos que o mundo sensível e o mundo inteligível são dois tópicos inter-relacionados. Pois o mundo inteligível produz o mundo sensível, e o mundo inteligível fornece, por emanção, o mundo sensível; e o mundo sensível beneficia e recebe o poder que lhe advém do mundo inteligível. Exemplificamos esses dois mundos, dizendo que se assemelham a duas pedras que têm uma certa dimensão, mas uma dessas pedras não é trabalhada nem afectada por qualquer arte, e a outra é trabalhada e foi afectada pela arte, e a sua forma é tal, que se pode extrair dela a forma de um homem, ou a forma de algumas estrelas; quer dizer, representa-se nessa pedra as virtudes das estrelas e os presentes que delas emanam para este mundo. Se se fizesse uma distinção entre as duas pedras, preferir-se-ia a pedra em que agiu a arte, e a que foi dotada da mais bela das formas e da melhor proporção — à pedra que nada obteve da sabedoria | da arte. Uma das pedras é preferida em relação à outra não por ser pedra, por-

57

que a outra também é pedra; mas é preferida pela forma que recebeu da arte. Essa forma que a arte produziu na pedra não existia na matéria, mas existia no intelecto do artista que a imaginou e inteligiu antes de passar para a pedra; e a forma existia no artista não como dizemos que o artista possui dois olhos, duas mãos e dois pés, mas existia nele na medida em que ele é conhecedor dessa forma artificial, que ele usou sabiamente, começando a inteligir e a produzir nos elementos efeitos admiráveis e superiores.

Sendo assim, dizemos que a forma que o artista produziu na pedra era na arte mais bela e preferível do que no artista; e a forma que está na arte não é a que veio para a pedra por si mesma e passou para ela, mas permanece fixa na arte, da qual procede outra forma para a pedra, que é menor e inferior em beleza, por intermédio do artista; a forma que está na arte não permaneceu na pedra límpida e pura do modo que intencionou a arte que é a alma do criador, mas apenas ocorreu na pedra do modo em que a pedra recebe o efeito da produção. A forma na pedra é bela e pura, mas na arte é muito mais bela, mais pura, mais preciosa, superior e mais verdadeira do que a que está na pedra. Porque quanto mais a forma se dispersa pela matéria, mais débil e menos verdadeira se torna em relação à forma que fica numa só ¹ matéria, que não abandona; pois a forma que é transferida de sujeito para sujeito, ou seja, é representada num sujeito, e depois passa desse sujeito para outro sujeito — enfraquece e diminui em beleza e veracidade. Igualmente, quando a potência entra noutra potência, enfraquece, e quando o calor entra noutra calor enfraquece, e quando a beleza entra noutra beleza e é representada nela, diminui, não sendo como a primeira beleza. Dizemos, sucinta | e resumidamente: se todo o agente é preferível ao paciente, cada modelo é preferível à cópia que dele provém. Porque o músico advém da música, e cada forma formosa provém da forma anterior a ela, e mais elevada do que ela. Se for uma forma artística, advém da forma que existe no intelecto e no conhecimento do artista. Se for uma forma natural, vem da forma inteligível anterior e superior a ela. A primeira, a forma inteligível, é preferível à forma natural, e a forma natural é preferível à que está

¹ Lendo «hayūlā wāḥidan», p. 57, n. 9.

no conhecimento do artista, e a forma inteligida que existe no artista é preferível e mais bela do que a forma executada: a arte imita a natureza, e a natureza imita o intelecto.

Se alguém disser: se a arte se assemelha à natureza, a arte dura tanto quanto a natureza, porque se assemelha à natureza nas suas acções — responder-lhe-íamos: então é necessário que permaneça a natureza, porque se assemelha nos seus actos a outras coisas, ou seja, às coisas inteligíveis, que estão acima ou mais alto do que ela. Dizemos: se a arte deseja imitar algo, não lança apenas o olhar sobre o modelo, assemelhando-se o seu acto a ele, mas ascende até à natureza e recebe dela o atributo do modelo, e então o seu conhecimento é mais belo e mais certo. Por vezes, o que corresponde ao esboço e ao atributo de que a arte se quer apropriar é defeituoso ou disforme. Então, completa-o e torna-o mais belo. A arte apenas o consegue fazer na medida em que nela é colocada a beleza e a formosura superiores. Por isso, consegue embelezar o disforme e completar o defeituoso, segundo a medida da receptividade do elemento que acolhe as suas impressões. A prova da verdade do que dizemos é o escultor Fídias: quando queria fazer uma estátua de Júpiter não se dirigia a algo sensível, nem lançava o seu olhar para aquilo a que o seu conhecimento se assemelhava, mas elevava a imaginação acima das realidades sensíveis e formava Júpiter através de uma forma bela e formosa, acima de toda a beleza e formosura das formas belas. E se Júpiter desejasse assumir | uma forma para se apresentar aos nossos 59 olhares, receberia a forma que produziu o escultor Fídias. Recordamos aqui as artes, e mencionamos os trabalhos feitos pela natureza, e que ela aperfeiçoou, conseguindo dominar a matéria e colocar nela as formas belas, formosas e nobres que pretendeu. A beleza e a formosura do animal não é o sangue, porque o sangue de cada animal é igual, não há superioridade de um em relação ao outro. A formosura do animal vem da cor, da forma e da constituição equilibradas; quanto ao sangue, é simples, como a matéria dos corpos animais. Pois se o sangue é a matéria dos corpos do animal, e este é simples, não há nele forma nem constituição. Então de onde viria a beleza da mulher, e os seus efeitos aos olhos, através da qual se deu a guerra entre os gregos e os seus inimigos durante muitos anos? E de onde veio a beleza de Vénus em algumas mulheres? Como se tornariam algumas pessoas formosas e belas, de tal modo que não nos cansamos de as observar? E de onde veio a beleza

dos seres espirituais? Pois se um deles desejasse aparecer, seria visto numa forma superior de beleza indescritível. Esta forma que mencionámos não vem do agente para o paciente, como a forma artística vem do criador para os objectos fabricados? Sendo assim, dizemos que a forma produzida é bela, e mais bela do que ela é a forma natural inerente na matéria. Quanto à forma que não se encontra na matéria, mas na potência do agente, é mais bela e esplendorosa, porque é a primeira forma, não possuindo matéria. A prova disso é aquilo que mencionamos: se a beleza da forma apenas fosse devido à massa que suporta a forma, na medida em que é massa, a forma seria — quanto maior o corpo que a suporta — mais bela e desejável para quem a contempla, do que se estivesse numa massa pequena. Porém, não é assim, pois se uma forma se encontra num corpo pequeno e outra num grande, | a alma move-se para contemplar ambas com um movimento igual. E assim sendo, diríamos que não se deve julgar a beleza da forma em virtude da massa que a suporta, mas a sua beleza é apenas devido a si mesma. A prova disso é que não vemos algo enquanto está fora de nós; se entra dentro de nós, vêmo-lo e conhecêmo-lo. Entra em nós através da vista, e a vista apreende a forma da coisa, mas não apreende o corpo. Torna-se então claro que a beleza da forma não se dá através da massa que a suporta, mas através da própria forma. E a sua dimensão — mesmo a pequenez do corpo — não impede que a sua forma chegue a nós através dos nossos olhos. Quando a forma chega à vista, a forma que entrou nela fica com as suas formas. Dizemos que o agente ou é disforme, ou é belo, ou é algo intermédio. Se o agente for disforme não produz algo diferente dele; e se estiver entre a beleza e a disformidade não é mais provável fazer uma do que a outra; e se a natureza é bela, o seu acto também é belo. Se for como nós descrevemos, e a natureza for bela, é apropriado que as obras da natureza sejam mais belas. A beleza da natureza apenas se esconde de nós porque não conseguimos ver e não procuramos o interior da coisa. Apenas vemos o seu exterior e a sua aparência, admirando a sua beleza. E se desejássemos ver o seu interior, recusaríamos e desdenharíamos a beleza exterior, e não a admiraríamos.

A prova de que o interior do objecto é mais belo e excelente do que o seu exterior é o movimento, porque existe no interior, e começa a partir dele. Um exemplo disso é algo visí-

vel, cuja imagem e modelo se observam. Se alguém observar a imagem não sabe quem a fez, e deixa de a contemplar, procurando conhecer o autor; e o autor é quem o levou a procurar, pois vem dele. Não procurou a sua imagem visível. Assim, o interior do objecto, mesmo que os nossos olhos não o observem, agita-nos e incita-nos a procurar e a examinar o objecto tal como ele é. Se o movimento começa no interior do objecto, é inevitável que onde está o movimento esteja a natureza, e onde está a natureza esteja o intelecto nobre, e onde | está o acto da natureza esteja a formosura e a beleza. Já se tornou claro que o interior da coisa é mais belo do que o seu exterior, como explicámos e elucidámos. Dizemos: na verdade podemos encontrar uma forma bela noutros objectos que não corpos, como as formas matemáticas pois não são corporais, mas são formas que possuem apenas linhas, e são como as formas que existem na pessoa adornada, e como as formas que estão na alma, pois essas formas são verdadeiramente belas, quer dizer, as formas da alma: a moderação, a dignidade e semelhantes qualidades. Podes ter observado uma pessoa moderada e digna, em que te agradou essa beleza, mas olhando para o seu rosto achaste-o feio e repulsivo, mas, lançando então o olhar para a sua forma e observando a sua forma interior, admiraste-a. Se não lançares o teu olhar para o interior do homem, mas o fizeres para o seu exterior, não verás a sua forma bela, mas verás a sua forma feia, e atribui-la-ás à fealdade e não à beleza. Serás então injusto, porque verás nele algo que não é verdade, pois viste o seu exterior, feio, achando-o feio, e não viste o seu interior, achando-o belo; a verdadeira beleza só existe no interior de algo, não no seu exterior. A maior parte das pessoas deseja apenas a beleza exterior e não a beleza interior. Por isso, não a procuram nem investigam, porque a ignorância prevalece neles e ocupa os seus intellectos. Por essa razão, nem todas as pessoas desejam conhecer as coisas verdadeiras, mas apenas uma pequena minoria, e são esses que se elevam acima dos sentidos e entram no domínio do intelecto. Logo, investigaram os aspectos recônditos e súbtis das coisas. São eles que temos em mente na nossa obra intitulada *Filosofia da elite*, visto que a maioria não o merece e os seus intellectos não o conseguem conceber.

Se alguém disser: encontramos formas belas nos corpos, respondemos dizendo que essa forma apenas se refere à natureza, porque na natureza do corpo há uma certa beleza; mas a

beleza que se encontra na alma é preferível e mais nobre do que a que se encontra na natureza. A beleza que se encontra na natureza advém da beleza que está na alma. Esta apenas se nos mostra na pessoa correcta, porque se esta afasta da sua alma o que é inferior e adorna a sua alma com obras agradáveis, a primeira luz emana sobre a sua alma a sua luz, tornando-a bela e esplendorosa. Quando a alma vê a sua beleza e esplendor, sabe | de onde vem essa beleza e não precisa do raciocínio para o saber, porque a conhece através do intelecto; e a luz primeira não é luz em algo, mas é luz apenas, subsistente por si mesma. Logo, essa luz ilumina a alma através do intelecto, sem atributos como os da luz e de outros agentes, pois em todas as coisas agentes, os actos apenas se dão através dos atributos que se encontram nelas, não pela sua essência. Quanto ao primeiro agente, faz tudo sem qualquer atributo, porque não há nele qualquer atributo, agindo através da sua essência. Logo, torna-se no primeiro agente, e agente da primeira beleza que existe no intelecto e na alma. O primeiro agente é agente do intelecto, que é o intelecto eterno, não o nosso intelecto, porque não é derivado, pois não é adquirido. Exemplificaremos essa questão, mas um exemplo sensível não é apropriado para o que queremos exemplificar, porque cada exemplo sensível parte das coisas sensíveis e perecíveis, que não conseguem representar o modelo da coisa permanente. É necessário darmos um exemplo racional, para que se adequem àquilo que queremos exemplificar, e é então como o ouro que é exemplificado através de outro ouro, semelhante. Mas se o ouro que temos por modelo é considerado impuro e misturado com alguns corpos poluídos, é purificado e refinado: seja pelo acto seja pela fala. Dizemos que o ouro excelente não é aquele que vemos no exterior dos corpos, mas o oculto e escondido dentro do corpo; em seguida, descrevêmo-lo com todos os seus atributos. É o que devemos fazer se quisermos representar a primeira coisa através do intelecto. Porque apenas tomamos o modelo a partir do intelecto puro e límpido. Se quiseres conhecer o intelecto puro e límpido de todas as coisas inferiores, procura-o entre as coisas espirituais, pois estas são todas límpidas e puras, contendo uma beleza e uma formosura indescritíveis. Assim, todas as coisas espirituais se tornaram intelectos verdadeiros, e o seu acto um apenas, que consiste em olhar e caminhar na sua direcção. Além disso, o observador deseja contemplá-las, não porque possuem corpos, mas porque

são intelectos puros e límpidos, e o observador deseja contemplar a pessoa sábia e nobre, não devido à beleza e formosura do seu corpo, mas devido ao seu intelecto e saber. Assim sendo, dizemos que a beleza dos seres espirituais é muito elevada, porque integram de forma constante que nunca muda de estado, ora integrando, ora não. Os seus intelectos são constantes, puros e límpidos | sem qualquer impureza. Por isso, conhecem aquilo que têm, especialmente as realidades nobres e divinas, nas quais não se integra o que quer que seja senão o intelecto. 63

Os seres espirituais são de vários géneros: alguns vivem no céu que está acima deste céu estrelado, e cada um dos seres espirituais que vive nesse céu está na totalidade da esfera do seu céu, se bem que cada um deles tenha um lugar definido, que não é o lugar do seu vizinho — ao contrário das coisas corporais que estão no céu — visto que não são corpos, e esse céu também não é um corpo. Logo, cada um deles fica na totalidade desse céu. Dizemos que por detrás deste mundo há um céu, uma terra, um mar, animais, plantas e pessoas, celestes. Tudo o que é desse mundo é celeste, não havendo lá qualquer coisa terrestre. Os seres espirituais que ali estão são adequados à população que se ali encontra. Não se evitam uns aos outros, e nenhum nega ou repele o seu vizinho, mas encontra repouso nele: porque o seu local de nascimento é de uma só origem e a sua subsistência e substância são uma, e contemplam as coisas que não estão sujeitas à geração e à corrupção. Cada um deles se vê a si mesmo na essência do seu vizinho, porque as coisas que estão ali são brilhantes e luminosas, não havendo absolutamente nada escuro, nem algo duro e não influenciado, mas cada coisa é brilhante e clara para o seu vizinho, não lhe escondendo nada. As realidades ali são luz em luz; logo, todas se observam umas às outras, e não ocultam umas das outras o que quer que seja, pois a sua visão não se dá com olhos percíveis e corporais, que recaem sobre as superfícies dos corpos coloridos²; a sua visão dá-se simplesmente através de olhos intelectuais e espirituais, que reúnem no seu único sentido | todas as faculdades dos cinco sentidos, mais a faculdade do sexto sentido. Mas o sexto sentido é auto-suficiente, não preci- 64

² Lendo «mulawwana» em vez de «mukawwina», p. 63.

sando de se dispersar pelos órgãos carnis, pois entre o centro do círculo do intelecto e o círculo das suas distâncias não há distâncias espaciais, nem linhas que saem do centro para a circunferência, porque esse é um dos atributos das formas corporais. As formas espirituais são o oposto disso, quer dizer, os seus centros e as linhas que giram à sua volta são uma, sem distâncias entre si.

Completou-se o capítulo quarto com a ajuda de Deus, excelso. |

QUINTO CAPÍTULO

DO LIVRO DA TEOLOGIA

Sobre o criador e a sua criação, e o estado das coisas nela

65

Dizemos que o criador — todo-poderoso e louvado — quando enviou as almas para o mundo da geração, para juntá-las às que se encontram sujeitas à geração e à corrupção, formou-lhes no corpo vivo diversos órgãos, e fez, para cada um dos sentidos, um órgão através do qual o ser vivo sente. Fê-lo para preservar o ser vivo dos danos que provêm do exterior, porque quando o ser vivo vê, ouve ou toca algo que fere afasta-se e foge antes que seja atacado; e se for adequado, procura-o, para o obter. E o criador — todo-poderoso e louvado — criou esses órgãos para os sentidos de acordo com o seu pre-conhecimento, sabendo que é necessário o ser vivo existir segundo essa ordem. Não ¹ se deu o caso de criar, para cada um, um primeiro órgão e depois, vendo que cada órgão não era adequado, destruir alguns dos órgãos, fazendo outro órgão adequado para os seres humanos e para os outros animais. Criou-lhes, desde o princípio do seu ser, órgãos adequados aos seus sentidos para se preservarem através deles dos acidentes e danos que lhes sobrevêm.

Alguém poderá dizer: o criador, excelso, fez esses órgãos para os sentidos porque sabe que | o ser vivo apenas muda ⁶⁶ em locais quentes e frios, com as restantes afecções corporais. E, para que os corpos dos animais não pereçam rapidamente, fê-los sensíveis e criou para cada um dos sentidos um órgão adequado a esse sentido. Mas essas faculdades, quer dizer, os sentidos, ou já existiam no animal previamente, tendo o cria-

¹ Lendo «lã» em vez de «illã», p. 65.

dor gerado por fim órgãos, ou o criador criou as faculdades dos sentidos e os órgãos ao mesmo tempo. Pois se o criador — todo-poderoso e majestoso — tivesse produzido os sentidos no animal, a alma não seria sensível primeiro antes de existir. Pois se já tivesse sensação antes de existir, começando a ser, seria inata. E, se esse ser fosse inato, a sua permanência e residência no mundo inteligível não seria inata e natural, e teria sido criada não para si mesma mas para outras coisas, estando assim num local mais baixo e inferior. Aquele que organiza, apenas a dispõe e lhe oferece as faculdades e órgãos para permanecer no local mais inferior, repleto de mal permanente. Esse acto de organização deve-se à deliberação e ao pensamento. Ou seja, a alma estaria no local mais baixo, não no local mais nobre e distinto, devido à sua organização. Dizemos que o primeiro criador — todo-poderoso e louvado — não produziu o que quer que fosse por deliberação nem pensamento, porque o pensamento tem antecedentes, e o criador — todo-poderoso e excelso — não tem antecedentes. Uma ideia provém de outra, e o pensamento também vem de outro, e assim por diante. Ou então vem de outra coisa, anterior ao pensamento, sendo essa coisa a sensação ou o intellecto. É impossível a sensação ser o antecedente do pensamento, porque não existia antes, e encontra-se abaixo do intellecto. Se o intellecto é o gerador do pensamento, então, sem dúvida, fá-lo ou através de premissas ou de conclusões. Ora, as premissas e as conclusões encontram-se no conhecimento das coisas sensíveis, e o intellecto não conhece nenhuma das coisas sensíveis através de um conhecimento sensível. Logo, o intellecto não é o antecedente do pensamento, porque o intellecto tem início ao conhecer o inteligível espiritual e termina | aí. Sendo o intellecto assim, como seria possível chegar ao sensível através do pensamento ou da deliberação?

Se o caso é como o descrevemos, repetimos que aquele que primeiro organiza não dispõe, de todo, de nenhum ser vivo de entre os animais, e de nada deste mundo inferior ou do mundo superior, através de um pensamento ou de uma deliberação. É mais apropriado que não haja no primeiro organizador deliberação nem pensamento. Apenas se afirmou que as coisas foram criadas por deliberação ou pensamento, na medida em que todas elas foram produzidas da forma em que agora se encontram, através da sabedoria primordial. Se um sábio de excelente sabedoria deliberasse em fazer por fim algo semelhante, não conseguiria aperfeiçoá-las desse modo. O primeiro

sábio — todo-poderoso e excelso — já tinha conhecimento de que era necessário que as coisas fossem desse modo, e o pensamento é útil para aquilo que ainda não existe. Quem pensa fá-lo antes de produzir algo, devido à fraqueza do seu poder para o executar. Por isso, o agente precisa de reflectir sobre algo antes de o fazer, visto que não tem a capacidade de o ver antes de existir, de forma a não precisar de ver como deve ser. A necessidade de ver a coisa antes de existir deve-se ao receio de que ela seja diferente do que é agora. Aquilo que faz na medida em que existe, não precisa de saber e conhecer antecipadamente como deve ser, porque faz em virtude de si mesmo. E se apenas o faz por si mesmo, não precisa de criar através da deliberação nem do pensamento. Assim sendo, reiteramos que as almas eram, enquanto estavam no seu mundo, e antes de descerem para o ser, sensíveis; mas a sua sensação era uma sensação intelectual. Quando se geraram e juntaram aos corpos começaram a sentir de forma corporal, de modo a serem um intermédio entre o intelecto e os corpos, recebendo do intelecto uma potência, que transferem para o corpo. Contudo, essa potência está no corpo de outro modo, a saber, como sensação; e a alma move-se dos sentidos para o intelecto, por vezes | rarefazendo as substâncias corporais, até as tornar 68 como que inteligíveis, e a sensação apreende-as.

Dizemos que o primeiro criador — todo-poderoso e excelso — desempenha cada acto completo e perfeito, porque é causa completa, além da qual não há outra causa, não se podendo imaginar como defeituoso qualquer um dos seus actos. Pois isso não se adequa aos agentes secundários, ou seja, aos intelectos, quanto mais ao primeiro agente. Porém, é necessário imaginar que os actos do primeiro agente residem nele, e não há nada último nele, mas aquilo que existe nele primeiro é último aqui. É último porque é temporal, e a realidade temporal existe no tempo em que deve existir. Quanto ao primeiro agente, existe porque ali não há tempo. E se aquilo que se encontra no tempo futuro subsiste ali, forçosamente existe ali de forma permanente, como existirá no futuro. Assim sendo, aquilo que existe no futuro, existe ali, permanentemente, e não precisa, sendo completo e perfeito ali, do que quer que seja.

As coisas com o criador — louvada a sua memória — são perfeitas e completas, quer sejam temporais ou intemporais, e estão nele permanentemente. Assim, estão com ele no início como estarão com ele no fim. As coisas temporais apenas exis-

tem umas devido às outras, porque quando se prolongam, se expandem e se separam do primeiro criador são umas causa da existência das outras. Mas quando estão todas juntas, e não se prolongam, expandem ou separam do primeiro criador, não são umas causa da existência das outras, antes o primeiro criador é causa da existência de todas elas. E se umas são causa
69 das outras, a causa apenas produz o efeito | devido a algo. Mas a primeira causa não produz os seus efeitos devido a algo. Assim, quem quiser conhecer a natureza do intelecto de forma correcta, não consegue conhecê-la a partir do que é agora. Mesmo que achemos que conhecemos o intelecto mais do que o resto das coisas, não o conhecemos de forma completa, porque «o que é?» e «porque é?» são ambos o mesmo no intelecto, porque se se sabe o que é o intelecto, sabe-se porque é. Apenas difere «o que é?» de «porque é» nas coisas naturais, que são imagens do intelecto.

Digo que o ser humano sensível é imagem do ser humano inteligível, e o ser humano inteligível é espiritual, e todos os seus membros são espirituais: o local do olho não é diferente do local da mão, e os locais de todos os membros não são diferentes, mas estão todos num único local. Por isso, não se deve dizer ali: «porque existe o olho?», ou «porque existe a mão?»; quanto ao que sucede aqui, devido ao facto de cada um dos membros do ser humano estar num lugar diferente do do seu vizinho, pergunta-se acerca dele: «porque existe a mão?», e porque «existe o olho?». Enquanto ali, visto que os membros do ser humano inteligível estão juntos num só lugar, as perguntas «o que é?» e «porque é?» tornaram-se uma só. Por vezes encontramos neste nosso mundo que «o que é?» e «porque é?» são uma só coisa, como o eclipse da lua: pois se dissermos: «o que é o eclipse?», descrevemo-lo de certa forma. E se dissermos «Porque se dá o eclipse?» descrevemo-lo exactamente da mesma maneira. Se acontece aqui no mundo inferior que: «o que é?» e «porque é?» são o mesmo, é necessário que isso se aplique *a fortiori* às coisas intelectuais, quer dizer, que «o que é?» e «porque é?» são uma só coisa. Quem descreve a essência do intelecto dessa forma, descreve-a verdadeiramente, porque cada uma das formas inteligíveis e a razão por que essa forma existe são o mesmo. Não digo que a forma do intelecto seja a causa da sua existência, mas digo que a própria forma do intelecto, se | a examinarmos e a quisermos investigar através de
70 «o que é?» encontramos também nessa mesma pesquisa a per-

gunta «porque é?». Pois se os atributos de algo estão nele ao mesmo tempo e num único local, não separados, não cabe dizer: «porque existem nele os atributos?», pois a substância e esses atributos são um só, visto que cada um desses atributos é a substância. A prova é o facto de ser designada por todos esses atributos, logo, não se diz: «porque está este atributo na substância?», ou então «Porque está aquele atributo nela?». Se os seus atributos estão separados e em vários locais, é então necessário dizer: «porque está este atributo na substância?», e «porque está aquele atributo nela também?». Se essa substância tem um atributo diferente dos atributos que estão nela, não é de todo designada através de um deles, pois não chamamos ao homem «olho», nem «mão», nem «pé», nem, de forma alguma, nenhum dos seus membros nem dos seus atributos.

Quanto ao intelecto, designamo-lo pelos seus atributos, porque chamamos ao intelecto «olho» e «mão» e fazemo-lo pelo motivo que mencionámos previamente. Logo, aplicam-se as duas designações: «o que é» e «porque é?» — às realidades intelectuais, como se fossem uma só coisa. Afirmamos que o intelecto foi criado completo e perfeito, intemporalmente, pois o princípio da sua criação e da sua essência deu-se simultaneamente, de uma só vez. Consequentemente, se acontece alguém saber o que é o intelecto também sabe porque é, porque quando o seu criador o produziu não deliberou sobre o completamento do seu ser, mas criou o propósito do intelecto no início do seu ser. E, se a criação do propósito de algo se deu com o princípio do seu ser, não se diz «porque era» essa coisa, pois «porque» se aplica ao acabamento da coisa. Se o acabamento de algo coincide com o princípio do seu ser, sabendo-se o que é algo, sabe-se porque é. Porque a essência apenas se aplica ao ser | da substância essencial natural. Se o princípio e o fim de algo surgir ao mesmo tempo, e não houver tempo entre um e o outro, com o conhecimento da essência prescinde-se de perguntar «porque é?». Pois se se sabe o que é, sabe-se também porque é, como explicámos.

Se alguém perguntar: é possível dizer, por que motivo o intelecto tem atributos? — respondemos dizendo que «porque» se diz de duas maneiras: uma delas do ponto de vista da causa ²,

² Lendo «'illa», p. 71, n. 2.

e a segunda do ponto de vista da perfeição. Assim sendo, dizemos que os atributos do intelecto existem nele juntos e não separados, nem em vários locais, como dissemos previamente. Logo, os atributos são ele mesmo, e são designados pelo nome de cada um deles. Se o intelecto e os seus atributos são assim, não é preciso dizer: «porque está este atributo nele?» pois ele é o atributo, e todos os atributos estão juntos. E se se sabe o que é o intelecto, também se sabe quais são os seus atributos. E se se sabe quais são os seus atributos, também se sabe porque são. Pois esclareceu-se que se se sabe o que é o intelecto, sabe-se porque é, como mostrámos e clarificámos.

O intelecto é deste modo, porque o seu criador o produziu de maneira completa, porque ele também é completo e sem defeito. Quando criou o intelecto produziu-o de forma completa e perfeita, e tornou a sua essência a causa do seu ser. E assim faz o agente primeiro, porque se faz um acto faz «porque é?» abranger «o que é?»; de forma que, se se sabe «o que é», sabe-se também «porque é». Assim age o agente perfeito. O agente perfeito é o que desempenha o seu acto na medida em que existe, sem qualquer atributo. Mas o agente imperfeito é aquele que desempenha o seu acto não na medida apenas em que existe, mas através de um dos seus atributos. Por isso, não produz um acto completo e perfeito. Pois não consegue desempenhar o seu acto e o propósito ao mesmo tempo, porque é insuficiente e não perfeito. Se não o faz ao mesmo tempo, o seu primeiro acto não é o seu propósito. E se o efeito produzido é dessa forma, quando se sabe «o que é» não se sabe «porque é». É necessário então saber «o que é a coisa?» e «porque é», e não se prescinde | do conhecimento do «porquê» através de «o que é», mas é preciso também saber «porque é», pelo motivo que mencionámos.

Dizemos: como este mundo está composto de seres ligados uns aos outros, e o mundo é como uma única coisa, sem diferença, se acontece saber-se o que é o mundo, sabe-se porque é. Porque cada parte dele é acrescentada ao todo, e não o vemos como se fosse uma parte, mas vêmo-lo como um todo. Pois não tomamos as partes do mundo como se procedessem umas das outras, mas imaginamo-las todas como se fossem uma só coisa, não como uma antes da outra. E se o imaginarmos, a causa permanece com o efeito e não o precede. Se se imagina o mundo e as suas partes deste modo, já se o imaginou de forma intelectual. Se se sabe «o que é» o mundo, sabe-

-se também simultaneamente «porque é». E se a totalidade deste mundo for como descrevemos, tanto mais o mundo superior é igualmente deste modo.

Digo: se as coisas que estão aqui estão juntas ao todo, mais provável é que o mundo superior seja assim, e que cada uma delas esteja junta a si mesma, sem os seus atributos diferirem de si mesmos, não estando em lugares diferentes, mas num único local, a saber a essência. Se as realidades inteligíveis são assim, as causas últimas estão nos seus efeitos. Então, cada uma delas será como descrevemos, a saber: que é sem causa a causa que é o propósito nela, ou seja, que o seu propósito não tem causa que a preceda. Se o intelecto não tiver a causa que aperfeiçoa, inevitavelmente, os intelectos, ou seja, as realidades que se encontram no mundo superior, são auto-suficientes, sem causas aperfeiçoadoras, porque a causa do seu início é a causa do seu fim, porque o seu começo e a sua perfeição estão juntos, não havendo entre eles diferença nem tempo. Logo, a causa da sua perfeição é igual à causa do seu início. | Sendo assim «o que» e «porque» são o mesmo. Pois «porque é» é igual a «o que é».

73

Já se esclareceu, a partir do que mencionámos, que ninguém pode investigar o mundo superior, perguntando «porque é», «porque é isto?» ou «porque é aquilo?», visto que «porque é?» é igual a «o que é?». Ninguém deve perguntar ali porque é algo, pois «porque é algo» não se sujeita à investigação ali, mas «porque é» e «o que é» são o mesmo.

Dizemos que o intelecto é um ser completo e perfeito, ninguém duvida disso. Se o intelecto é completo e perfeito, não se pode dizer que é imperfeito em qualquer dos seus aspectos, pois se não se pode dizer isso, também não se pode dizer porque não tem alguns dos seus atributos. De outro modo, isso não se tornaria necessário e alguém poderia dizer: os atributos do intelecto estão todos presentes, e uns não precedem os outros; porque todos os atributos do intelecto foram criados juntamente com a sua essência. Assim sendo, a existência de «o que é» e «porque é» está no intelecto ao mesmo tempo. Se a existência dos dois é simultânea, necessariamente se se souber o que é o intelecto, sabe-se porque é. E se se sabe o que é, sabe-se porque é. Contudo, «o que é» aplica-se mais adequadamente às realidades inteligíveis do que «porque é», pois «o que é» aponta para o fim do princípio de algo, e «porque é» indica a sua perfeição. A causa do

princípio é a causa aperfeiçoadora em si mesma nas coisas inteligíveis. Logo, se se conhece o que é a coisa inteligível, conhece-se porque é — como explicámos e elucidámos. |

SEXTO CAPÍTULO

DO LIVRO DA TEOLOGIA

Sobre as estrelas

74

Não devemos atribuir nenhuma das coisas que procedem das estrelas para as coisas particulares à sua vontade. Se não atribuirmos aquilo que acontece às coisas, a partir das estrelas, a causas corporais, espirituais, ou voluntárias — como acontece o que se dá a partir delas?

Dizemos que as estrelas são como o instrumento postulado como intermediário entre o criador e a criação, e que não se assemelham à causa eficiente primeira, nem à matéria que ajuda ao aperfeiçoamento da coisa. Também não se assemelham à forma que cada uma delas opera na outra. As palavras do universo só se assemelham às palavras da cidade, que regem os assuntos da cidade e colocam cada um no seu lugar, e assemelham-se ao costume através do qual os habitantes da cidade reconhecem o que devem fazer e o que não devem fazer. Por ela são correctamente guiados para as acções louváveis e se abstêm das acções repreensíveis, e assim são recompensados pela bondade e castigados pela maldade das suas acções. Os costumes, mesmo que difiram, levam todos a um fim, a saber, o bem. E é o costume que conduz ao bem. Do mesmo modo, as palavras que existem no universo levam as acções ao bem, porque estão para o universo como o costume para os habitantes da cidade.

Se alguém disser: as palavras do universo são indicadores e não agentes — respondemos dizendo que não é o seu objectivo indicarem, mas quando estão em vias de agir, indicam. Pois muitas vezes obtemos indicações acerca do princípio a partir do fim, e podemos conhecer o efeito a partir da causa, e os acidentes a partir do antecedente, e o composto a partir do simples e o simples a partir do composto. |

Se o nosso argumento está correcto, resolvemos a questão ⁷⁵ já colocada: será que os planetas são causa dos males? Ou não?

E será que as coisas repreensíveis vêm a este mundo a partir do mundo celeste, ou não? Já clarificámos e explicámos que não vem do mundo celeste para o mundo terrestre nada que seja repreensível, nem os planetas são causa de qualquer dos males que sucedem aqui, porque não agem pela vontade; pois cada agente que age pela vontade faz actos louváveis e repreensíveis, fazendo o bem e o mal; e cada agente que faz o seu acto sem vontade, por si mesmo, está acima da vontade. Logo, apenas faz o bem e todos os seus actos são agradáveis e louváveis. O que chega do mundo superior ao mundo inferior vem por necessidade, mas é uma necessidade que não se assemelha a esta, inferior e animal, é antes mental. Este mundo sente as necessidades como algumas partes do animal sentem as acções de outras, e as coisas que sucedem de uma parte para outra. As partes seguem uma só vida, e aquilo que acontece a partir do mundo superior, para este mundo é uma só coisa, multiplicando-se aqui. Tudo o que advém desses corpos é bom, não é mau. Apenas é mau quando se mistura com as coisas terrestres. O que chega do alto é bom, porque não é em virtude da vida da parte, mas do todo. Por vezes, a natureza da coisa terrestre obtém do alto um certo efeito, mas é afectada de outro modo, pois não consegue seguir esse efeito que obtém do alto.

E quanto às acções que vêm do encantamento e da magia, dão-se de dois modos: seja por harmonia, ou por oposição e diferença através da multiplicação e da diferença das faculdades. No entanto, mesmo que difiram, completam o ser vivo uno¹. Pois algo pode acontecer sem estratagemas de qualquer ser. A magia artificial é mentira e falsidade, porque toda ela se engana e não é verdade. Quanto à magia verdadeira, que não se engana e não mente, é a magia do mundo, que é o amor e a vitória. E o encantador sábio é | aquele que se assemelha ao universo e desempenha as suas acções na medida da sua capacidade, porque usa o amor num sítio e a vitória noutro. Quando quer agir assim usa os remédios e as estratégias naturais, espalhadas nos elementos terrestres. Porém, alguns têm grande poder de produzir o amor noutros, enquanto alguns são afectados por outros, obedecendo-lhes. O princípio da magia é o facto de o encantador conhecer as coisas que obedecem umas

¹ Lendo «al-ḥayy» em vez de «al-ḥaqq», p. 75.

às outras. Quando as conhece, consegue atrair algo, devido ao poder do amor agente que se encontra nesse elemento.

O encantamento, que ocorre através do toque e da palavra que pronuncia, é uma estratégia sua para que, quem o vê, imagine que esse acto é seu. Porém, não é o seu acto, mas é o dos meios que utiliza, pois as coisas têm naturezas que se reúnem umas às outras, e se atraem umas às outras. Uma coisa atrai a outra devido ao amor inato. Existe nelas algo que reúne uma alma a outra, como o artesão que reúne os ramos uns aos outros.

A prova de que as coisas têm algo que atrai a si o que se lhes assemelha e o que as reúne umas às outras, e aquilo em que há tal poder do amor — de modo que, se o observador olha para elas, não deixa de as seguir, trazendo-as para o seu domínio —, são as melodias e a indicação de alguns dos membros. Pois o músico hábil pode cantar e trabalhar a sua voz com arte, através da qual consegue atrair quem deseja. Pode fazer sinais com os olhos ou as mãos, ou alguns dos seus membros, e molda-os de forma a atrair o seu observador. Transforma a sua voz e os seus movimentos, atraindo assim a atenção de quem pretende. Não é a vontade e a alma racional que se delectam no músico, são atraídas para ele e o desejam, mas é a alma animal que tem prazer e lhe obedece. É um tipo de | 77
magia com que a maior parte das pessoas não se espanta e na qual não repara, devido ao costume. A maior parte das pessoas apenas se espanta com as demais coisas naturais, porque não está habituada a elas e não as aceita; e assim como o músico delicia o ouvinte e o atrai a si, sem que este o receba por meio da alma particular racional nem da vontade nobre, mas por meio da alma animal — também quando o encantador de serpentes² encanta a serpente, esta é atraída a ele não por sua vontade ou porque entendeu o que disse ou sentiu, mas apenas porque sentiu o efeito que nela se produz de forma natural. Assim também a pessoa que ouve um feitiço não entende o discurso do feitiçeiro, mas se o efeito recai sobre si, sente-o, e esse efeito não é devido ao feitiço, mas devido aos elementos que estão no mundo. Mesmo que sinta o efeito que recai sobre si, esse efeito apenas afecta a alma animal. A alma racional não

² Lendo «al-ḥāwī» em vez de «al-ḥawwā'», p. 77.

recebe de todo esse efeito — e assim o músico produz um efeito na alma animal, mas não o consegue fazer na alma racional. Se o ouvinte utilizar a alma racional e se atrair para ela a alma animal, não a incita a receber o efeito do músico, nem o efeito do encantador, nem os outros efeitos corporais terrestres. O encantador encanta e invoca o sol ou uma das esferas, e pede-lhe que faça o que pretende fazer — não que o sol e as esferas ouçam a sua prece e as suas palavras, mas o apelo daquele que chama e o feitiço do feiticeiro apenas coincidem com um modo de movimento dessas partes, assim como algumas partes do ser humano sentem os movimentos das outras, através de uma única corda estendida: quando se move o seu extremo ulterior, move-se o seu extremo anterior. Por vezes, move-se uma das cordas e move-se a última corda, como se sentisse o movimento daquela. O mesmo sucede às partes do mundo: por vezes algo move uma das suas partes, movendo-se, através desse movimento, outra parte, como se sentisse o movimento daquela, porque as partes do mundo estão todas ordenadas através de uma só ordem, como se fossem um só animal. E por vezes o músico toca o alaúde e movem-se as cordas do outro alaúde com esse movimento. O mesmo se passa com o mundo superior: muitas vezes move uma das partes deste mundo, | separada e distinta do resto, e assim se move, através do seu movimento, outra parte; o que indica que algumas partes do mundo sentem os efeitos que afectam outras partes, porque o mundo é, como dissemos repetidamente, como um único animal. Do mesmo modo que alguns membros do ser vivo sentem o efeito que recai sobre outros devido à intensidade da sua harmonia e interligação — assim algumas partes do mundo sentem o efeito que recai sobre outras, devido à intensidade da sua harmonia e à sua interligação.

Dizemos que nos elementos terrestres as forças produzem os seus actos admiráveis, forças essas apenas obtidas a partir dos corpos celestes, porque produzem os seus actos apenas com a ajuda dos corpos celestes. Logo, as pessoas usam o encantamento e a prece e os estatagemas — pretendendo que se diga que são eles que agem através destas, mas não é assim, pois aquilo que usam é o que age com a ajuda dos corpos celestes, e os seus movimentos e poderes, que se dão através deles. E, mesmo que não encantem e não rezem com as suas preces, não precisam dos seus estatagemas; pois se usarem as coisas naturais, que têm poderes admiráveis no momento apro-

priado para esse acto, produzem os efeitos naquilo que pretendem; e, por vezes, uma parte do mundo produz na outra efeitos admiráveis, sem estratagemas congeminações por alguém, outras vezes algumas partes do mundo atraem outras partes, por meio de uma atracção natural, e reunindo-se entre si. Por vezes, dá-se, a partir da prece daquele que reza e que pede algo espantoso, do modo que mencionámos previamente, porque a sua prece se adequa a essas forças que descem para este mundo, produzindo efeitos admiráveis. Não é de admirar que aquele que reza seja por vezes ouvido, porque ele não é estranho neste mundo, especialmente se for bondoso e virtuoso.

Se alguém disser: o que dizer se o autor da prece for mau e produzir esses actos admiráveis? Respondemos, dizendo que não é de admirar que o homem mau reze, peça, e a sua prece e pedido sejam ouvidos, porque deseja beber do rio do qual bebe o homem bom, e o rio não distingue os dois, mas dá de beber aos dois ao mesmo tempo. E é assim que vemos essa pessoa — má ou virtuosa — obter do objecto permitido para ambos, e não nos devemos admirar com isso, nem dizer: porque obteve aquilo que obteve, sem lho proibir e punir a natureza, se não é pessoa para esse acto? Porque a substância natural é permitida a todas as pessoas, e cabe à natureza dar o que tem, sem saber a quem deve dar e a quem deve impedir — essa distinção pertence a outro poder, que está acima da natureza e é mais elevado do que ela. 79

Se alguém disser: então o mundo na sua totalidade é passivo, uma parte dele recebendo os efeitos da outra parte. Respondemos: já afirmámos repetidamente que o mundo terrestre é passivo, mas o mundo celeste age e não é passivo; e apenas produz no mundo terrestre acções naturais, em que não há um acto accidental, porque é agente e não passivo, afectado por um outro agente particular. Quando algo é agente e não passivo, os seus actos são todos naturais e não há nada neles de terrestre, porque se algo accidental se dá a partir deles, não seria o extremo da perfeição e correcção.

Assim sendo, dizemos que a parte do mundo superior é o nobre mestre, não sendo afectada e somente agindo; e a parte inferior age e é afectada ao mesmo tempo. Age em si mesma e é afectada pelo corpo celeste e nobre. Quanto ao corpo celeste e aos astros, não são passivos, e não recebem afecções nem nos seus corpos nem nas suas almas. Os seus corpos e almas não diminuem porque permanecem estáveis, num só estado. Se

achamos que os seus corpos fluem, como se costuma dizer, esse fluir é oculto e imperceptível, pela sua reduzida dimensão, e assim a sua grandeza é também oculta e imperceptível.

Se alguém disser: se os estratagemas e o encantamento afectam as coisas, e especialmente a pessoa, qual é o estado do homem excelente, virtuoso e pio? Será possível que tenham efeito sobre ele o encantamento e outros estratagemas que os que praticam as ciências da natureza congemnam, ou isso não é possível? Respondemos, dizendo que o homem excelente, virtuoso e pio | não recebe os efeitos naturais que advêm dos mágicos e dos encantadores, nem a sua alma racional é afectada pelos actos dolorosos. Nada neles o afecta, não o afastando do seu estado bondoso e louvável. Se for afectado, apenas o é na medida em que há nele uma parte animal, de entre as partes do mundo, sem que o mágico consiga produzir nele os efeitos maléficos, como o desejo e o que se lhe assemelha; porque o desejo não afecta o homem, a não ser na medida em que a alma racional lhe obedece, pois há efeitos que recaem sobre a alma animal, que os recebe sem a alma racional, e há outros que não são aceites, a não ser que a alma racional tenda para essa afecção e a receba. De outro modo, a alma animal não consegue receber esse efeito de forma completa. Tal como o encantador encanta e efectua na alma animal o efeito que pretendia, assim a alma racional encanta de modo contrário ao do encantamento do encantador, e repele esse efeito da alma animal, impedindo-a de o receber, afastando³ o poder que ele pretendia que lhe sobreviesse. Quanto à morte, doença ou afecções corporais, recebe-os e afectam-no porque faz parte deste mundo. Uma parte não age sobre a outra a não ser perdendo ajuda ao poder primeiro, que consegue afastar esses efeitos nefastos, impedindo-os de o influenciar, libertando-se então deles.

Os espíritos⁴ recebem os efeitos da fala⁵ e sentem, recordam e encantam-se⁶ por natureza, saboreiam e ouvem quem chama, respondendo-lhes, especialmente aqueles que estão próximos do mundo terrestre: pois aquele que está mais próximo

³ Lendo «yanfī» em vez de «tubqī», p. 80, n. 7.

⁴ Lendo «al-jinn» em vez de «al-ḥawāssu al-khamsu», p. 80.

⁵ Lendo «al-qawl» em vez de «al-quwā», p. 80.

⁶ Lendo «tarqī» em vez de «tulqī», p. 80.

é mais rápido a responder do que outro. Deve-se saber que todo aquele que se inclina para outra coisa que não ele recebe os efeitos da magia. Recebe da magia aquilo para que se inclina e deseja, porque depressa é atraído para ela e sem impedimento. Quanto à pessoa que não tende para outra coisa a não ser ela, mas apenas tende para si mesma e olha para si sempre, e como se pode aperfeiçoar, não pode o encantador encantar, nem influenciar com magia, | nem usar contra ele 81 qualquer tipo de estratégia. Cada pessoa no domínio da acção, não no domínio da opinião, é afectada, porque recebe os efeitos que lhe advêm da magia, pois está no caminho da acção e dos prazeres, e movem-na as acções que a deliciam. A prova disso é a beleza e a formosura: pois para a mulher bela e formosa corre o homem de acção, que não procura a contemplação. Ela atrai-o de forma natural, sem precisar da arte da magia ou de usar com ele qualquer dos estratagemas artificiais, apesar de praticar alguns estratagemas artificiais, porque é a natureza que encanta, com essa beleza e formosura, aquele que observa, até se submeter a ela. Depois são unidos, só que a natureza não os reúne no espaço, mas reúne-os no amor e no desejo que introduziu entre os dois. Um dos poetas afirmou: «pois tal pessoa, bela e formosa, ainda que seja uma, é muitas». Quis assim dizer que quem viu uma pessoa a amou e não quer separar-se da sua formosura ou da sua beleza. Se aqueles que amaram alguém são muitos em número, a pessoa é muitas e não uma. Quanto ao homem da contemplação, que já se elevou acima da acção, não tem influência nele a magia nem outros praticantes de estratagemas artificiais. Ele e o mágico são uno também, porque ele e o objecto contemplado são um. Ele é o objecto, e essa afirmação é verdadeira, sem distorção, pois explica como se deve agir através dela. Quanto ao homem que colocou a acção à sua frente, e a opinião atrás de si, não olha para si mesmo mas para outro que ele, dizendo algo errado, segundo o qual não deve agir, porque o seu amor se inclina para outro que ele e o seu coração se inclina para o seu desejo. Quem o faz recebe os efeitos de um outro que não ele, e é atraído por um outro que não ele, através de um estratagma. A prova de que algumas coisas atraem outras são os pais e o seu desejo de educar os filhos, com esforço e fadiga, bem como o desejo que as pessoas têm de se casar, e o esforço a isso subjacente e em todas as coisas em que têm prazer, e como se esforçam dia e noite até | obterem o que pretendem. Esses 82

e semelhantes factos indicam a força que provoca a atracção entre as coisas. Quanto aos actos que se dão em virtude da ira, movem-se também através de um movimento animal. Quanto ao desejo de liderança e de cargos, incita-o o amor instintivo da liderança que existe em nós. Porém, os motores desse desejo são múltiplos. Alguns começam com o medo, porque o homem também deseja obter a liderança para não ser tratado injustamente nem ser desprezado, e assim receber as afecções dolorosas e entristecedoras. Alguns começam com o desejo de riqueza e múltiplas posses, e outros objectos desejados pelas pessoas apegadas ao mundo. Outros começam com a necessidade natural e o receio da pobreza, pois há pessoas que desejam o mundo e são impelidos pela necessidade da natureza, não conseguindo deixar nada que a sustente e mantenha.

Se alguém disser: o homem que pratica a boa acção não recebe os efeitos da magia, tal como o que pratica a boa contemplação não recebe os mesmos efeitos, respondemos: se o homem da boa acção fizer as obras que são obrigatórias, boas e louváveis e não as transferir para outra pessoa, não recebe os efeitos da magia, porque apenas deseja obter a verdadeira beleza. Por isso se cansa e a isso aspira, e conhece aquilo que o impele a agir, não prestando atenção aos assuntos terrenos. O seu objectivo é meramente o mundo inteligível e a vida eterna que lá existe. Se a pessoa de acção trabalhar e pretender a beleza das coisas que faz, e desejar receber os efeitos da magia, porque ignora a beleza verdadeira, e apenas vê o vestígio e a sombra da beleza, julgando que essa é a beleza verdadeira, encantam-no as coisas na sua procura da beleza aparente, deixando a beleza verdadeira. Dizemos concisamente: quem produz a obra perecível acha que é permanente, confiando nela, desconhece a obra verdadeira e segue as coisas reprováveis. Segue-as, porque a natureza é encantadora, na medida em que possui | beleza exterior. Ao ver a aparência das coisas terrestres naturais, como belas e esplendorosas, acha que é a verdade e procura-a ardentemente. E quem procura aquilo que não tem nada de bom, como um bem verdadeiro, é de verdade encantado; e encantam-no as coisas, porque as procura com um desejo animal. Quem age assim é levado por elas aonde não quis e sem o seu conhecimento. É isso o encantamento em si mesmo, o que ninguém duvida.

Quanto ao homem que não é levado para as realidades terrestres e conhece que o belo e o bom não estão nelas, por si

mesmos, é o que não é encantado. Nele não têm efeito a magia e os estratagemas, porque apenas conhece, procura e deseja a realidade permanente. É a pessoa constante que persevera na verdade. As substâncias terrenas não conseguem atraí-la a si, pois sabe que está sozinha no mundo e não há nada mais do que ela. E se alguém for assim, e olhar para si mesmo, também o seu olhar não é levado para outro que ele, mas acompanha-o. Só essa pessoa é salva da magia que tem a natureza, e não recebe nenhum dos encantos; mas é ela que encanta a natureza, sobre ela exercendo a sua influência pela sua superioridade e diferença em relação à natureza.

Já se tornou evidente, tendo-se demonstrado como verdadeiro a partir daquilo que mencionámos, que cada uma das partes deste mundo é afectada pelos corpos celestes segundo a sua natureza e forma, cada qual agindo sobre outro que ele segundo o seu poder, do mesmo modo que as partes do ser vivo são afectadas umas pelas outras segundo a forma e a natureza de cada membro. Cada uma das suas partes age sobre o seu companheiro e é afectado por ele, porque entre as partes do ser vivo há aquele que recebe o efeito do acto do discurso, e há o que recebe o efeito da acção da arte.

Completou-se o capítulo sexto com a ajuda de Deus e o poder do seu socorro. |

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

SÉTIMO CAPÍTULO

DO LIVRO DA TEOLOGIA (QUE É O DISCURSO SOBRE A DIVINDADE)

Sobre a alma nobre

84

Dizemos que a alma nobre e soberana, se deixou o seu mundo elevado e desceu para este mundo inferior, fê-lo através de um aspecto da sua habilidade e do seu poder superior para formar e gerir o ser que existe no seu seguimento. Se se libertar deste mundo depois de o formar e organizar, e proceder rapidamente para o seu mundo, não é de todo prejudicada pela sua descida para este mundo mas beneficia com isso, porque beneficia deste mundo, através do conhecimento do mal ¹, sabendo o que é a sua natureza, depois de ter emanado sobre ele as suas forças e de ter manifestado as suas obras e actos nobres, que permanecem nela quando se encontra no mundo inteligível. Se não surgissem os seus actos e não difundisse os seus poderes tornando-os presentes à vista, esses seus poderes e actos seriam nela em vão e a alma esqueceria as virtudes e os actos sábios e perfeitos, como se estivessem escondidos e não aparecessem. E se assim fosse, não seriam conhecidos o poder e a nobreza da alma, porque o acto é a indicação e a manifestação do poder oculto. Se o poder da alma se ocultasse e não se mostrasse, pereceria e seria como se verdadeiramente não existisse.

A prova de que é assim é a criação, pois enquanto é bela, esplendorosa, ornamentada e perfeita, recaindo sob a vista, aquele que a observa, se raciocina, avança para ela e não se espanta com a aparência exterior, ornamentada. Olha para o seu interior e admira-se com o seu criador e feitor e não du-

¹ Lendo «al-sharr» em vez de «al-shay'», p. 84.

vida de que é extremamente belo e infinitamente esplendoroso, devido ao seu poder infinito. Pois desempenhou esses actos cheios de beleza, formosura e perfeição. Se o criador — todo-
85 -poderoso e louvado — | não tivesse criado as coisas e estivesse sozinho, elas estariam escondidas e a sua beleza e esplendor não apareceriam claramente. Se esse ser estivesse só dentro de si mesmo e restringisse o seu poder, o seu acto e a sua luz, não existiria nenhum dos seres permanentes, nem dos seres que se transformam e perecem. Não existiria a multiplicidade das coisas criadas pelo Uno, da forma que existem agora, nem haveria causas que produzissem os seus efeitos, pois não as levaria à via da geração e das existências. Se não existissem as realidades permanentes e as substâncias perecíveis, sujeitas à geração e à corrupção, o Uno primeiro não seria verdadeiramente causa. E como é possível que as realidades existentes não existam, e que a sua causa não seja causa verdadeira, luz verdadeira e bem verdadeiro?

Sendo o Uno primeiro assim, ou seja, verdadeira causa, então o seu efeito é verdadeiro efeito. Se for luz verdadeira, o receptor dessa luz é verdadeiramente receptor. E se é bem verdadeiro, e o bem emana, aquilo sobre o que emana também é verdadeiro. Desse modo, era preciso que o criador não existisse sozinho, sem criar nada nobre que recebesse a sua luz, ou seja, o «intelecto». Logo, não pode o intelecto estar sozinho, e não formar algo que receba o seu acto, o seu nobre poder e a sua luz brilhante. Assim, formou a «alma». Por sua vez, a alma não podia estar sozinha naquele mundo superior inteligível, sem nada que recebesse os seus efeitos, logo desceu para o mundo inferior, para mostrar os seus actos e o seu poder generoso. Esse processo procede de cada natureza: desempenhar os seus actos e influenciar aquilo que está sob ela, para que a substância seja afectada e receba os efeitos daquele que a regula a partir de cima, porque a substância superior influencia a que se encontra abaixo. Não há nenhuma das realidades espirituais nem naturais que estejam paradas em si mesmas e não sigam a via do acto, a não ser que seja a última das realidades |
86 na fraqueza, e o seu acto quase não se veja. A prova de que as substâncias não podem parar, sem seguir a via do acto, é a semente que é colocada no interior da terra: pois a semente começa a partir de uma posição onde não tem dimensão nem peso, como se fosse algo espiritual e não fosse um corpo, e continua a seguir a via do acto até sair de si mesma, por que

desempenhou a sua acção e delineou a sua forma. Depois, existe nessa forma, e regressa a si mesma, conseguindo reproduzir a sua forma repetidamente, porque nela estão «as palavras agentes superiores», juntas e inseparáveis, ainda que sejam leves, e não recaiam sob a nossa vista. Contudo, se desempenhar o seu acto e recair sob a nossa vista, surge o seu grande e admirável poder, que necessariamente não podia parar em si mesmo, sem seguir a via da geração e do acto; logo, *a fortiori* é necessário que as grandes realidades intelectuais não parem e não retenham o seu poder e os seus efeitos, que não os circunscrevam a si mesmas de forma limitada, não seguindo sempre a via do acto, até chegarem àquilo que não consegue receber os seus efeitos, a não ser de forma reduzida, ou que não tenham efeito sobre outra coisa, devido ao reduzido poder de recepção do efeito que vem do agente.

Assim sendo, dizemos que a alma emana o seu poder sobre todo este mundo com o seu nobre e superior poder, e não há nada de corporal, móvel ou imóvel, que não tenha o poder da alma, ou que esteja fora da sua natureza excelente. Cada um dos corpos recebe algo da sua força e do seu bem, na medida da sua capacidade, ao receber essa força e esse bem. Logo, cada um dos corpos obtém o seu poder e o seu bem segundo a sua capacidade de os receber. Afirmamos que o primeiro dos efeitos que a alma produz se dá na matéria, pois é a primeira das coisas sensíveis. Sendo a primeira das coisas sensíveis, merece receber primeiro o bem da alma. Com «bem» quero dizer a forma; em seguida, cada uma das coisas sensíveis recebe esse bem, segundo a sua capacidade.

Afirmamos que, quando a matéria recebe a forma da alma, a natureza é produzida. Depois, a natureza | é formada, tornando-se forçosamente receptiva ao ser. A natureza apenas se torna receptiva ao ser na medida em que foi colocado nela o poder da alma e as causas elevadas. Posteriormente, a acção do intelecto termina com a natureza e o princípio do ser. Pois o ser é a última das causas inteligíveis e formadoras, e a primeira das causas que engendram. As causas agentes, formadoras das substâncias, não podem parar antes de chegar à natureza. Assim é devido à primeira causa, que tornou os seres inteligíveis causas agentes, formadoras das formas accidentais que se encontram sujeitas à geração e à corrupção. Pois o mundo sensível aponta para o mundo inteligível e para as substâncias inteligíveis que nele existem, sendo uma indicação

dos seus grandes poderes e das suas nobres virtudes, e do seu bem, que fermenta grandemente e transborda.

Dizemos que as realidades inteligíveis aderem às substâncias sensíveis. O primeiro criador não adere às realidades inteligíveis e às realidades sensíveis, mas abarca-as todas, contudo as realidades inteligíveis são os seres verdadeiros ² porque são criadas imediatamente a partir da primeira essência. As substâncias sensíveis são as essências percíveis, porque são cópias e imagens das verdadeiras essências. A sua subsistência e permanência, através da gênese e da reprodução, tem como fim permanecerem e perdurarem, assemelhando-se às coisas inteligíveis, permanentes e eternas.

Dizemos que a natureza é de dois tipos: inteligível e sensível. Quando a alma está no mundo inteligível é superior e mais nobre, e quando está no mundo inferior é mais vil e inferior, devido ao corpo em que se encontra. Ainda que a alma seja inteligível e pertença ao mundo inteligível, tem necessariamente de tomar algo do mundo sensível e entrar nele, porque a sua natureza está unida ao mundo inteligível e ao mundo sensível. É necessário que a alma não seja censurada nem criticada por deixar o mundo inteligível, e estar neste mundo, pois está situada entre ambos os mundos. Apenas fica neste estado porque, ainda que seja uma das substâncias nobres e divinas, é a última dessas substâncias e a primeira das substâncias naturais | sensíveis. Quando se tornou companheira do mundo natural sensível era necessário não reter dele as suas virtudes, mas emaná-las sobre ele. Consequentemente, emanou sobre ele os seus poderes e adornou-o da forma mais excelente. Pode adquirir parte da sua vileza, a não ser que tenha medo e receie que alguma das suas condições inferiores e repreensíveis a conspurquem.

Dizemos que, visto que era necessário que a alma emanasse os seus poderes sobre este mundo sensível e o adornasse, não era suficiente adornar o seu exterior, mas surgiu no seu interior e imprimiu nele algo dos seus poderes e das palavras activas, de tal forma que maravilhou aquele que procura o conhecimento das coisas, e as evita descrever. A prova de que é assim, quer dizer, que a alma adorna o interior dos corpos

² Lendo «ḥaqīqa» em vez de «khafiyya», p. 87.

mais do que o seu exterior, é que reside no interior dos corpos e não no seu exterior, o que é confirmado pelo facto de os seus efeitos aparecerem a partir do interior e não do exterior. Pois, por vezes, vemos as plantas e os seres vivos a crescer sem beleza nem glória, mas não deixam de emanar de dentro de si belas e gloriosas cores, agradáveis odores e admiráveis frutos. Se não fosse verdade que a alma penetra nos corpos naturais, deixando neles permanentemente os efeitos admiráveis das suas muitas acções, quer dizer, na natureza, o corpo pereceria rapidamente, e faleceria. Não sobreviveria e não produziria fruto, como acontece agora, pois quando a alma vê a glória e a beleza do corpo, e influencia a sua natureza, emana para ele o seu poder nobre, e as palavras e os actos entram nesse corpo para produzir os efeitos admiráveis que o observador vê.

Dizemos que a alma, apesar de entrar no corpo, consegue sair dele, deixá-lo e regressar ao seu mundo inteligível, e comparar os dois. Se compara os dois mundos e as suas virtudes, conhece a virtude daquele mundo por experiência, e conhece as virtudes elevadas e nobres de forma correcta, bem como a superioridade desse mundo em relação a este mundo. Porque se o conhecedor fosse de natureza débil | e testasse o mal ³ e o conhecesse por experiência, aumentaria assim o seu conhecimento do bem, por aprendizagem e clarificação. É um bem que conheça o mal ⁴ por conhecimento apenas e não por experiência. 89

Dizemos: do mesmo modo que o intelecto não consegue deter-se em si mesmo, por ter em si um poder completo e uma luz que emana, precisa de se mover e avançar, seja para cima seja para baixo. Mas não consegue avançar para cima de forma a emanar a sua luz para o que está acima de si, visto não haver ali nada criado, de maneira a emanar sobre isso a sua luz. Pois o que está acima de si é o primeiro criador. Logo, procede para baixo através da lei necessária que nele colocou o primeiro criador, e emana a sua luz e a sua potência sobre as coisas que estão abaixo de si, até chegar à alma. Quando chega a ela pára e não a ultrapassa, porque a alma é a última realidade do mundo inteligível, como dissemos repetidamente.

³ Lendo «al-sharr» em vez de «al-shay'», p. 89.

⁴ Lendo «al-sharr» em vez de «al-shay'», p. 89.

Quando o intelecto desce até chegar à alma, e produzir nela as suas afecções, deixa-a com as outras actividades. Além disso, sobe até chegar à primeira causa e ali pára. Não desce mais porque sabe, por experiência, que permanecer ali, e a sua posição ali — ou seja, com a causa primeira — é preferível e mais útil do que a luz, o poder e as demais virtudes. Assim, quando a alma está plena de luz, de poder e das outras virtudes não consegue deter-se em si mesma, porque essas virtudes provocam nela o desejo de agir. Desce, e não sobe porque o intelecto não precisa de nenhuma das suas virtudes, pois é a causa das suas virtudes. E visto que não pode ascender, desce e emana a sua luz e as suas restantes virtudes sobre tudo o que está abaixo de si, preenchendo este mundo com luz, beleza e esplendor. Quando gera neste mundo sensível aquilo que gerou, regressa e volta ao seu mundo inteligível, prende-se a ele, seguindo-o e sabendo de forma indubitável que o mundo inteligível é mais nobre e mais distinto do que o mundo sensível. Assim, prolonga a contemplação do mundo inteligível e não deseja regressar ao mundo sensível. |

90 Dizemos que quando a alma entra nestas substâncias sensíveis, inferiores, procede para as substâncias que possuem pouca força e pouca luz. Pois, quando age neste mundo e produz nele efeitos admiráveis, vê como necessário instalar-se nelas para que não desvançam depressa, sendo imagens. Se o desenhador não pinta a imagem com cor ⁵, ela desaparece, perece e é obliterada, e a sua beleza não se mostra, desvanece e não se demonstram a sabedoria e o poder do desenhador. Sendo assim — e é a alma que produz esses efeitos admiráveis neste mundo —, tenta que esses vestígios sejam permanentes. Pois se volta para o seu mundo, entra nele e vê esse esplendor, essa luz e esse poder, recebe dessa luz, e desse poder, lançando-os para este mundo, e proporcionando-lhe luz, vida e poder. É esta a disposição da alma, e é desta forma que administra o estado deste mundo e o seu poder.

Queremos explicar a nossa teoria sobre esse assunto, confirmá-la e comunicá-la, e dizemos que a alma não desce toda ela para este mundo inferior sensível: nem a alma universal nem as nossas almas. Parte dela fica no mundo inteligível e

⁵ Lendo «lawn» em vez de «kawn», p. 90.

não o deixa, porque não é possível que algo deixe o seu mundo de forma completa, a não ser que se corrompa e abandone a sua essência. Pois mesmo que a alma caia para este mundo, está ligada ao seu mundo, porque pode estar nesse mundo sem o abandonar.

Se alguém disser: e porque não sentimos esse mundo como sentimos este? — respondemos: porque o mundo sensível predomina em nós e enche as nossas almas com os seus desejos abomináveis, e os nossos ouvidos com um abundante ruído e clamor. Logo, não sentimos esse mundo inteligível e desconhecemos o que a alma nos traz dele. Apenas conseguimos sentir o mundo inteligível e o que a alma dele nos traz quando nos elevamos acima deste mundo e recusamos os seus desejos inferiores, e não nos ocupamos com nenhuma das suas condições. Nós conseguimos senti-lo, bem como aquilo que desce sobre nós a partir dele através da alma, mas não conseguimos sentir aquilo que se gera | em algumas partes da alma, antes que afecte toda a alma — como o desejo: pois nós não conseguimos senti-lo enquanto está preso à faculdade apetitiva. Sentimo-lo quando passa para a faculdade sensitiva e para a faculdade cogitativa e intelectiva, mas antes de entrar nestas duas faculdades não o sentimos, mesmo que tenha permanecido ali durante muito tempo. 91

Dizemos que toda a alma tem algo que está ligado ao corpo, em baixo, e ao intelecto, em cima. A alma universal controla o corpo universal com parte das suas faculdades, sem fadiga nem esforço, porque não controla com o pensamento, como as nossas almas controlam o nosso corpo, mas de forma intelectual e universal, sem pensamento nem deliberação. Apenas o controla sem reflexão porque é um corpo universal, não havendo nele nenhuma distinção, e a sua parte é semelhante ao seu todo. Não controla misturas diferentes, nem os membros dissemelhantes de forma a requerer uma gestão variada, mas é um só corpo contínuo, com os membros semelhantes e a natureza una, sem variação. Quanto à alma individual que existe nos corpos particulares, também é nobre e administra os corpos de forma nobre, mas não os controla senão através da fadiga e do esforço, porque actua através do pensamento e da reflexão. Reflecte e pensa porque a sensação a ocupa com a inspecção das coisas sensíveis, introduzindo nela as dores e os sofrimentos, na medida em que chegam a ela coisas exteriores da natureza. Essas coisas perturbam-na, confundem-na e im-

pedem-na de lançar o seu olhar para si mesma e para a sua parte que fica no mundo inteligível. Pois as coisas inferiores apoderam-se dela, como o desejo reprovável e o prazer ignóbil. Logo, rejeita os seus interesses eternos, para obter com essa rejeição os prazeres deste mundo sensível. Não reconhece que já se afastou do verdadeiro prazer, pois procedeu ao prazer efêmero que não tem permanência nem constância. Se a alma conseguir rejeitar os sentidos e as substâncias sensíveis e perecíveis, e não se apegar a elas, facilmente controla esse corpo, sem fadiga nem esforço, e assemelhar-se-á à alma universal, tornando-se como ela na conduta e no poder, sem haver entre elas diferença ou distinção.

Terminou-se o capítulo sete com a ajuda de Deus, o Altíssimo. |

OITAVO CAPÍTULO

SOBRE A DESCRIÇÃO DO FOGO

A descrição do fogo é como a descrição da terra. Porque ⁹² o fogo é uma certa palavra na matéria, bem como o resto das coisas semelhantes a ele. Não existe por si mesmo, sem agente, e não provém da fricção dos corpos, como alguns julgaram. O fogo apenas surge a partir da fricção dos corpos sensíveis, porque em cada corpo há fogo, e se se friccionam os corpos uns contra os outros, aquecem, e se aquecem surge neles o fogo, mas o fogo não provém deles. A matéria também não é fogo em potência, e não produz a forma do fogo. Na matéria há uma palavra agente, que produz a forma do fogo e a forma das restantes coisas. A matéria recebe esse acto, e a alma que está nela é a alma universal, conseguindo formar na matéria um fogo e as outras formas celestes. Essa alma é a vida do fogo e a palavra nele; são ambos uma só coisa: quer dizer, a vida e a palavra. Por isso afirmou Platão que, em cada um dos corpos simples, existe uma alma, que provoca esse fogo que se encontra sujeito à sensação. Deste modo, dizemos que aquilo que produz aqui o fogo é uma certa vida fogosa, que é o verdadeiro fogo. Pois o fogo que está acima deste fogo, no mundo superior, é mais digno de ser fogo. Pois, se é verdadeiramente fogo, teria necessariamente de ser vida. A sua vida é mais elevada e mais nobre do que a vida deste fogo, porque este é apenas uma imagem daquele.

Tornou-se claro, confirmando-se que o fogo que se encontra no mundo superior é vida, e que essa vida é responsável pela vida deste fogo. Ali, a água e o ar, segundo esta descrição, são mais fortes pois ali são vivos como neste mundo, só que naquele mundo têm mais vida, porque aquela vida é a que emana a vida aqui sobre estes dois. |

A prova de que os elementos que estão aqui são vivos ⁹³ consiste naquilo que é gerado a partir deles. Porque um animal pode ser gerado a partir do fogo, e outro a partir do ar e

da água, sendo os animais que são gerados a partir do ar maiores e mais óbvios. Quanto aos animais que são gerados a partir da água são claros, mas os animais que são gerados no fogo são invisíveis e pequenos, e os elementos não deixam vestígio sobre os animais gerados a partir do fogo. O animal que está no ar não é afectado pela água nem pela terra. A prova disso são as substâncias compostas das humidades que há em nós, como a carne e outros membros que se lhe assemelham. Pois a carne é sangue solidificado, e possui sensação, enquanto o sangue de que se compõe a carne não tem sensação; os outros elementos do corpo também não sentem, e o corpo composto por eles sente e é afectado.

Se for como descrevemos, voltamos ao ponto anterior, dizendo: este mundo sensível é todo ele apenas cópia e imagem daquele mundo. Pois se este mundo é vivo é mais apropriado que aquele mundo primeiro seja vivo. E se este mundo é completo e perfeito, mais adequado é que aquele mundo seja mais completo e perfeito, porque é ele que emana sobre este mundo a vida, a potência, a perfeição e a constância. E se o mundo superior é o mais completo possível, é necessário que as coisas que existem aqui existam ali, mas naquele mundo de forma mais elevada e mais nobre, como dissemos repetidamente. Logo, o céu possui vida e estrelas, como estas estrelas que estão neste céu, mas são uma única luz, não havendo entre elas separação, como vemos aqui, pois não são corporais. E ali há uma terra sem pantanal, que é viva e populosa, e nela existem todos os animais e a natureza terrestre que vemos aqui. Nela há vegetação plantada na vida, bem como mares e rios que correm, e o que segue a vida animal. Nela há todos os animais aquáticos, ar, e neste há animais voadores, vivos e semelhantes a esse ar. Todas as coisas que estão ali são vivas: e como poderiam não ser vivas, se estão no mundo puro da vida, que a morte não afecta de todo? As naturezas dos animais que estão ali são como as naturezas destes, excepto que a natureza ali é mais elevada e mais nobre do que esta natureza, porque é inteligível, não sendo animal. |

94 E se alguém negar a nossa tese e perguntar: donde vem no mundo superior um animal e um céu e as restantes coisas que mencionámos? Respondemos, dizendo que o mundo inteligível superior é o ser vivo completo, que contém todas as coisas. Foi criado pelo primeiro criador perfeito, e nele se encontra cada alma e cada intelecto. Não há lá qualquer pobreza

nem indigência, porque tudo ali está cheio de riqueza e de vida, como que uma vida que abunda e transborda. O curso da vida dessas coisas surge de uma única fonte, não como se fosse um só calor e um só vento, mas toda ela é uma qualidade una na qual está toda a qualidade, na qual existe todo o sabor. Dizemos que se encontra nessa qualidade única o sabor do doce, a bebida, as restantes coisas com sabores e os seus poderes, e as restantes substâncias aromáticas, todas as cores que se observam e todos os seres que se podem tocar. Encontram-se todas as coisas que se podem ouvir, ou seja, todas as melodias e tipos de ritmo, e tudo aquilo que se pode sentir. Tudo existe com uma qualidade única e simples, como descrevemos, porque essa qualidade é animal e racional, incluindo todas as qualidades que descrevemos, sem excluir qualquer delas, sem misturar umas com outras, e sem se corromperem umas com as outras. Todas são preservadas nela, como se cada uma subsistisse individualmente.

Ainda que as coisas que estão ali sejam simples, não se encontra nenhuma que não esteja adornada com as muitas qualidades que nela se encontram. Não cresce ou aumenta, como crescem e aumentam as substâncias corporais. O intelecto que existe ali não é simples como algo que não tem nada em si, nem a alma que está ali é simples desse modo, mas o intelecto e a alma, e as restantes coisas que estão ali são simples, adornadas com todos os atributos que a cada uma são próprios. Cada coisa é adornada com os atributos, sendo simples, se for dos princípios, ou seja, dos princípios animais e não dos princípios secundários, ou seja, os princípios sensíveis compostos. Ou seja, o acto do princípio | que advém dos últimos 95 é uno e simples, possuidor de um só poder, enquanto o acto do princípio que advém do primeiro é múltiplo, ou seja, tem vários poderes. A causa disso é que as acções de todas as substâncias que se aproximam da causa primeira são mais evidentes e numerosas. Quanto mais dela se afastam, mais reduzidas e fracas são. Pois o intelecto move-se sempre através de movimentos regulares, que se assemelham uns aos outros e são da mesma forma. O intelecto não se isola através de qualquer um dos seus movimentos, mas é o conjunto deles. O seu movimento particular também não é uno, mas múltiplo. Contudo, todas as vezes que o movimento se aproxima da última substância diminui, até que se tornar algo de único e de simples, com um só poder. Os movimentos que surgem entre o primeiro e o

último movimento do intelecto, encontram-se, cada um deles, em todos esses. Quanto ao último, é como se fosse uma linha, ou seja, um corpo sólido com partes que se assemelham, sem diferença entre si. O último movimento do intelecto não possui grande virtude, porque não tem outra força que o anime a produzir vida. Não existe diferença entre ele e aquilo que não age. Este movimento, quer dizer, o último do intelecto, não é uma vida que congrega muitas coisas, mas que se encontra numa, e assim, tornou-se individual, recaindo sob os sentidos. Logo, a substância individual não é toda ela vida. Se algo é inteligível, é necessário que seja toda ela vida, e que não haja nela nada não seja vivo.

Dizemos que os movimentos do intelecto são substâncias. Nada daquilo que se encontra após o intelecto deixa de ser um dos actos do intelecto. Este produz substâncias através dos seus movimentos, porque é o primeiro dos actos do primeiro agente verdadeiro, e por isso possui um poder que nenhum outro possui. O intelecto move-se nas substâncias, e as substâncias estão subordinadas aos movimentos. O intelecto¹ apenas se move no domínio do verdadeiro, não saindo desse domínio. Esse é o lugar do intelecto apenas, e não é simples porque é simples e uniforme, mas simples e adornado. O intelecto tem sempre movimento, não há nele descanso, e se pára não age, efectivamente. Se não age não é, absolutamente, | intelecto. Não é possível que o intelecto não aja. O seu acto é o movimento, pois o seu movimento é intelectual, e o movimento do resto das substâncias completa-as todas. Cada substância e cada vida provém dos movimentos do intelecto. A substância do intelecto preserva todas aquelas que se encontram sob ele, e a vida do intelecto preserva toda a vida sob ela. Todo aquele que avança desse modo — o intelecto ou a vida — passa pela via animal, ou seja, pelas coisas vivas; como o que avança nesta terra o faz na via terrestre, e aquilo que passa pela terra é terrestre, ainda que seja múltiplo e diverso. Assim, quem passa por essa terra animal avança na vida, e aquilo por que passa é também vida. O ser vivo percorre essa terra animal, e os tipos de percursos da vida, uns após outros. Mas, se passa por esses caminhos, percorre-os até chegar ao fim, sem haver diferença

¹ Lendo «al-ʿaql» em vez de «al-ḥaqq», p. 95.

em relação ao primeiro deles, ao contrário do que sucede aqui no mundo inferior. Aquele que percorre um certo caminho atinge outro ponto desse caminho terrestre, separa-se do seu princípio e de todas as partes desse caminho, e apenas permanece no fim, quer dizer, no lugar onde se encontra. Quanto àquele que percorre a terra da vida, avança para o seu extremo sem se separar do princípio, e permanece no mesmo estado no seu princípio, no seu fim e no seu meio. Mesmo que não caminhe de igual modo nessa terra, e se encontre mais em alguma parte dela do que noutra, e esteja numa e não na outra — aquele que percorre essa terra, seja intelecto ou vida, não é intelecto em acto ou vida em acto, mas é intelecto ou vida em potência, e é imperfeito, estando sujeito à geração e à corrupção. Quanto ao intelecto, ou ao ser vivo que está em acto, estão ambos em cada inteligível e em cada vida. Sendo assim, dizemos que todas as coisas são intelecto, e o intelecto é as coisas. Se ele existe, elas existem, e se elas não existem, | não existe o intelecto. O intelecto torna-se em todas as coisas, porque nele estão todos os atributos dessas coisas, não havendo atributo que não faça algo que lhe diz respeito, pois não há no intelecto nada que não seja conforme ao ser de outra coisa. 97

Se alguém disser: os atributos do intelecto apenas existem para ele, não para outra coisa, não o ultrapassando, respondemos, dizendo que se o intelecto ficar neste estado, então não o compreenderam, transformando-o numa substância inferior, baixa e terrestre, que não se excede a si mesmo, constituindo os seus atributos a sua perfeição. Nesse caso, não há nada que separe o intelecto dos sentidos, o que é repreensível e inconcebível: que ele e os sentidos sejam o mesmo. Podemos exemplificar este nosso argumento através de exemplos inteligíveis, para descobrirmos como é o intelecto, que não se satisfaz em ser único e isolado, não havendo outra coisa única como a sua unicidade, sejam quais forem os exemplos que se desejem aduzir: a palavra ² vegetal, ou animal. Se se considerar todas estas coisas como uma e não uma, sabe-se que cada uma delas, mesmo que seja uma, é adornada com muitas coisas diferentes.

Quanto à palavra que age sobre a matéria de algo, tem, mesmo que seja uma, vários atributos. Ou seja, ela transforma

² Lendo «kalima» em vez de «al-ṣūra al-kulliyya», p. 97.

a coisa una em muitas, como o rosto, que apesar de ser um corpo, a palavra que existe nele transforma uma parte do rosto em olho, outra em nariz, e outra em boca. Também o nariz, mesmo que seja um não é uno puro, mas composto de vários elementos: de veias, nervos e cartilagem. Mesmo as veias, ainda que sejam unas, são compostas dos quatro elementos do corpo, como o sangue, por exemplo. Por sua vez o sangue, ainda que seja uno, é composto de outras coisas. E assim é até se atingir os primeiros princípios: a matéria e a forma, que são simples e unos. |

98 Logo, o intelecto é uno e não uno. Contudo, nele este atributo é mais elevado, mais nobre, e superior ao atributo corporal, que mencionámos previamente. Assim, o intelecto é uno enquanto é múltiplo, e não é múltiplo como o corpo, mas é múltiplo na medida em que tem em si uma palavra que consegue produzir muitas coisas. Possui uma figura única, mas a sua figura é uma figura intelectual. O intelecto é delimitado pela sua figura, e dela emanam todas as figuras interiores e exteriores. Dessa palavra emanam os poderes e o pensamento³ que se encontra sob o intelecto. E a divisão do intelecto não é como a do corpo, porque esta dá-se através de uma linha contínua para o exterior, enquanto a divisão do intelecto é sempre para dentro, ou seja, no interior das coisas.

Digo que no intelecto estão todos os intelectos e seres vivos, nele se dividindo. A divisão no intelecto não se dá na medida em que as coisas nele subsistem. Não é que as coisas se componham dele, mas ele é o seu agente, só que as produz uma após outra, com ordem e hierarquia.

Quanto ao primeiro agente, produz tudo aquilo que produz sem mediação, simultaneamente e de uma só vez.

Afirmamos que, do mesmo modo que no intelecto existem todas as coisas que se encontram sob ele, assim no animal universal estão todas as naturezas dos animais, e cada um dos animais contém também muitos animais, sendo porém mais pequenos e mais fracos do que o animal que está mais acima. O animal continua a agir⁴ no ser vivo que está junto a si, até chegar ao animal pequeno e fraco, detendo-se ali. Esse ser vivo

³ Lendo «fīkr» em vez de «fi'l», p. 98.

⁴ Lendo «yaf'alu» em vez de «yaqillu», p. 98.

em que se detém o poder do ser vivo universal é um átomo vivo. Esta é uma divisão sem variação. Afirmo que os animais, mesmo que estejam uns nos outros, como estavam os indivíduos na classe, a classe na espécie, e a espécie no género, todos são um. Não diferem nela, mas são nela como o amor | que se disse existir no universo ⁵. O amor que referiram existir ⁹⁹ no mundo sensível é um dos princípios que une as coisas, mas algo mais forte pode vencer, separando-se o que constituiu e juntou. Quanto ao verdadeiro amor, que é o amor intelectual, constitui, ou seja, reúne todas as coisas, inteligíveis e animais, numa união intelectual, transformando-a numa só unidade intelectual que nunca se separa, porque não há força superior que vença esse amor. Pois todo esse mundo, no seu conjunto, é puro amor, não havendo nele desentendimento, nem qualquer antagonismo. O desentendimento e a contrariedade só existem neste mundo. Por isso, uma força superior pode vencer o amor e separar aquilo que o amor juntou. O mundo superior é apenas amor e vida, o lugar de onde emana toda a vida — como dissemos repetidamente — e onde a união não se desfaz, como mostrámos.

Sobre a potência e o acto

Dizemos que, neste mundo, o acto é preferível à potência. Mas, no mundo superior, a potência é preferível ao acto, porque a potência que existe nas substâncias espirituais não precisa da transferência de algo para outra coisa diferente de si, porque é completa e perfeita, apreendendo por si os objectos espirituais como a vista apreende os objectos sensíveis; e a potência ali é como a vista aqui. Contudo, no mundo sensível, precisa de passar ao acto, para apreender as coisas sensíveis, devido aos estratos que as substâncias revestem neste mundo. Pois não consegue chegar às substâncias das coisas a não ser atravessando esses estratos, e para isso precisa do acto. Quanto às substâncias, estão à vista e as suas forças estão descobertas, | logo, a potência é suficiente por si mesma e não precisa ¹⁰⁰ do acto para as apreender.

⁵ Lendo «al-kull» em vez de «al-kāmil», segundo n. 1.

Assim sendo, voltamos a dizer que a alma, se estiver no local inteligível, apenas se vê a si mesma e àquilo que está ali através da sua potência, porque as coisas que estão ali são simples, e o ser simples apenas é apreendido por algo simples como ele. Quando está nesse local sensível, não adquire o que lá está a não ser com grande esforço, devido ao grande número de estratos que revestiu. Esse esforço é acto, e o acto é composto, e o composto não apreende as coisas simples com um verdadeiro conhecimento. Se a alma está neste mundo sensível, não adquire o que está no mundo inteligível a não ser através do acto que adquire aqui, não através da sua potência. Por isso, não apreende aquilo que costumava ver no mundo inteligível, porque o acto ocupa a potência no mundo sensível e impede-a de apreender aquilo que costumava apreender.

Se alguém disser: quando alguém apreende algo em potência e depois o apreende em acto, este é mais seguro e forte, porque o acto é perfeito, respondemos: é correcto. Se aquele que apreende o objecto o faz recebendo a sua impressão, pois a potência apreende como que recebendo a imagem da impressão do objecto, o acto completa esse efeito. O acto aperfeiçoa então a potência. Mas se apreende o objecto sem receber a sua impressão, a potência é então suficiente por si mesma para o apreender. Se for suficiente por si mesma então atinge algo, que entra nela e que a prejudica e corrompe, especialmente se é diferente dela e não for do seu domínio.

Se alguém disser: se assim for, a potência da alma corrompe-se — pois através dela apreendia as coisas inteligíveis de forma correcta — se as apreende em acto, porque o acto corrompe a potência, respondemos dizendo que não destruiu a potência, mas apenas estuda a alma quando nela entra o acto. A prova disso é que se a alma deixa de usar o acto nas coisas inteligíveis e dispensa o pensamento para apreender esse mundo, regressa a ela essa potência, que se eleva, pois não tinha deixado a alma, e a alma vê as coisas que via antes de vir para este mundo, sem precisar da | reflexão e do pensamento. Se não precisa da reflexão não precisa do acto, porque o acto é um tipo de reflexão. Pois o acto ou está naquilo que reflecte, ou está na substância natural. Quanto à potência fixa, apenas se encontra nos seres que se adaptam aos objectos de forma correcta, sem deliberação nem reflexão, porque os vêem com os próprios olhos.

Se alguém disser: quando a alma está neste mundo, como conhece as coisas que se encontram no mundo inteligível?

E como as apreende? Será através da potência, como as conhecia, enquanto estava naquele mundo ou através de um acto diferente daquela potência? Pois, se as conhecia com essa potência, tinha necessariamente de apreender os objectos inteligíveis aqui como os apreendia ali, o que é impossível, porque ali é livre e pura, e aqui está imiscuída com o corpo. Se a alma conhece as coisas aqui através de um certo acto, e o acto é diferente da potência, tem necessariamente de conhecer as coisas inteligíveis sem a sua potência de apreensão, o que é impossível, porque cada sujeito só apreende algo através da potência inata que apenas se separa da substância através da sua corrupção. Respondemos: a alma conhece as substâncias superiores inteligíveis aqui através da potência que usava quando estava ali, mas, ao entrar no corpo, precisou de outra coisa para, através dela, adquirir aquilo que apreendia quando era pura. Então, a potência manifestou o acto e fê-lo agir, porque a alma possuía potência suficiente no mundo superior, não precisando do acto, mas ao vir para este mundo precisou do acto, pois não tinha potência suficiente. Nas substâncias inteligíveis superiores, é a potência que indica e completa o acto; mas nas substâncias corporais, é o acto que completa a potência e a actualiza.

Sendo assim, voltamos a dizer que aquilo através do qual a alma vê as coisas superiores | inteligíveis, é o que utiliza 102 quando as vê ali estando aqui, ou seja, com a sua potência. O seu acto é a ascensão dessa potência. Pois desejou contemplar aquele mundo, e ascendeu pela sua potência, usando-a de forma diferente da que tinha utilizado quando estava ali, porque apreendia os objectos naquele mundo com menor esforço, enquanto os apreende aqui com esforço e dificuldade. Essa potência eleva-se nas pessoas especiais, e naquelas que pertencem ao grupo afortunado. Com essa potência, a alma vê as realidades nobres e elevadas, quer esteja ali ou aqui. Pois quando a potência da alma ascende, e vê aquele mundo, discorre sobre ele e descreve-o através da contemplação, não com pensamentos ou palavras. E do que precisa para tomar os seus princípios de outra coisa? Porque aquilo que está naquele mundo são os princípios, não havendo além deles outros princípios. Logo, aplicou-se o mesmo argumento no seu caso, quer estejam no mundo superior ou no mundo inferior. A alma vê o que está aqui pela mesma potência através da qual via quando estava ali. Porém, a sua potência precisa de ascender, não precisando

de o fazer quando está ali. «Ascender» significa que a alma, se desejar conhecer o mundo inteligível, eleva a sua potência, partindo deste mundo inferior. Tal como uma pessoa sobe uma montanha e lança o seu olhar para cima e para baixo, vendo coisas que não pode ver de outro modo, se não subir a esse local, assim a alma, se eleva a sua potência para o mundo superior vê as coisas que ninguém vê, se não tiver ascendido. A sua potência é o seu olhar através do qual vê o que ali está, em qualquer dos locais onde esteja; mas se estiver no mundo inteligível não precisa de elevar o olhar. Essa elevação é o acto através do qual atinge o que está ali, se estiver neste mundo. Quando a potência da alma se eleva a partir deste mundo inferior, sobe primeiro para o céu e depois do céu para cima do céu.

103 E assim sendo, voltamos a dizer que a memória começa a partir do céu, porque quando a alma se torna | semelhante às coisas celestes recorda-as e sabe que são as que conhecia antes de vir para este mundo inferior. Logo, já não é de admirar que a alma, quando entra no céu e se eleva até lá, recorda o estado daquilo que viu e fez neste mundo inferior, recordando as realidades celestes, pois são constantes e residem nesses corpos, e as formas primeiras não se alteram nem mudam as suas substâncias e as suas formas.

Se alguém perguntar: e se as formas celestes mudassem e não permaçessem no seu primeiro estado, a alma reconhecê-las-ia se as visse, ou não? Respondemos: sim. Reconhece-as devido às suas formas, e sobretudo pelos seus actos. E não é impossível que os efeitos das substâncias desapareçam e as suas formas permaneçam. Pois, se o céu pudesse falar, como afirmaram alguns dos Antigos, será natural que a alma o reconheça, mesmo que o seu estado se altere.

Se alguém disser: quando a alma desce do mundo inteligível e entra nos corpos celestes, como consegue imaginar e conceber esse mundo, sem possuir memória antes de descer para ele? Respondemos: a alma adquire a memória quando entra no céu, a partir do mundo inteligível. Ainda que possua memória, raramente precisa dela enquanto permanece no céu, pois não entrou em muitos corpos diferentes, nem passaram por ela os seres cuja existência é prolongada, de forma a que ela esqueça completamente o que existe no mundo inteligível. Logo, basta um pequeno movimento para recordar o que está no mundo inteligível.

Se alguém disser: se pela escassez de tempo e de seres a alma é dispensada de se recordar muito, inevitavelmente a multiplicidade de seres e um tempo prolongado provocam o esquecimento na memória. Pois se os seres abraçam a alma constantemente, ela esquece o que pensava antes de entrar no ser, não se lembrando disso devido à sua distância do estado primeiro, em que estava, e por permanecer no movimento inferior permanente. Nesse caso, a alma não recorda coisa alguma, e se não recorda não consegue imaginar o seu mundo | inteligível. E, se não o imagina, não deseja discernir, e é como a alma animal, o que é muito reprovável. Respondemos: a alma, mesmo que desça das alturas não desce necessariamente para o fundo de tudo, ou permanentemente, mas desce para um certo local, parando ali. Se entra no ser não é necessário que entre em todo o ser, até chegar ao último dos seres, mas termina num deles e pára ali, não deixando de desejar sair dele para o alto, avançando até estar acima de todo o ser, como estava em primeiro lugar. Dizemos de forma sucinta: a alma que é transportada de um lugar para o outro, que muda de um ser para outro, tem memória, porque a memória é das coisas passadas, que já deixaram de ser. E por isso se torna possível que alguém diga que a alma tem memória. Quanto à alma que fica num só local, nada lhe escapa daquilo que está nesse local. 104

Desejamos examinar a alma do sol e da lua e das outras estrelas: têm memória? Investigaremos primeiro a alma do universo: recorda alguma coisa? Depois investigamos a alma de Júpiter: será que recorda alguma coisa? Mas se o fizermos temos forçosamente de investigar as disposições e pensamento das almas das estrelas: o que são? E como são? Fá-lo-emos depois de termos descoberto que a sua essência possui mentes. Começamos por dizer: se as estrelas não precisam de nada do que nós precisamos neste mundo inferior terrestre, também não o procuram. E se não procuram nada do que procuramos no mundo terrestre também não precisam disso. Se não precisam de nada, e nada procuram, não precisam de adquirir um saber que não tivessem anteriormente. Que necessidade têm do pensamento e de silogismos e de ideias, a não ser em virtude de certo saber de que têm proveito? Já afirmámos que | não têm 105 necessidade de um saber obtido a partir do que está abaixo delas, nem, para governar as coisas terrenas e as pessoas, de estratégias ou pensamento, pois dirigem o mundo terreno de

outro modo, não através de um esquema, nem de uma ideia nem reflexão, mas através da potência que nelas colocou o primeiro criador e dirigente — seja louvado.

Se alguém disser: as estrelas vêem o mundo acima delas e apreendem a divindade, é inevitável que recordem o que viram e sentiram, pois possuem memória, respondemos: vêem o mundo inteligível e apreendem o criador, sempre. E enquanto ficam a observar esse mundo não precisam de recordar, porque está à sua frente. Vêem-no claramente e o mundo não se afasta delas.

Se alguém disser: e se a alma deixar de olhar para esse mundo? Pois não precisa de recordar. Terá então memória? Dizemos: se a substância for de um certo modo e condição, e posteriormente deixa de ser desse modo, cessando a sua primeira condição, recebe um certo efeito, mas as estrelas não recebem as afecções. E como não as recebem, não deixam de olhar para esse mundo.

Se alguém perguntar: porventura as almas das estrelas recordam que viram toda a terra ontem, ou há um mês, ou há um ano, e que estavam vivas ontem, ou há um mês ou há um ano? Têm de o recordar ou não? Se não o recordam, inevitavelmente não possuem memória. Respondemos: sabemos que giram à volta da terra e que são permanentemente vivas, e a substância constante permanece no mesmo estado e não se move. Quanto a «ontem» e «há um mês» e «um ano» e semelhantes expressões, pertencem ao domínio da progressão e do movimento, e é o movimento que produz «desde ontem» e «desde há um mês» e «desde há um ano». Quanto à coisa em si mesma e una, não existe nela ontem ou algo semelhante, mas é eterna. É o movimento que divide os dias e os torna em «ontem» | e «há um mês» e «há um ano». É como uma pessoa que estuda uma pegada e a divide em muitas partes. Igualmente, o movimento da esfera e das estrelas é único em si mesmo, e nós dividimo-lo e multiplicamo-lo e calculamos os muitos dias, porque as noites se seguem aos dias. E assim sendo, os dias são divididos e multiplica-se o seu número. Mas ali, o dia é um, não havendo dias porque todos aqueles que há ali não são seguidos por noites. Pois ali há intervalos diferentes que não se assemelham uns aos outros, e a esfera do Zodíaco não se assemelha às outras esferas. É necessário explicarmos que a alma das estrelas, se avança para um intervalo ou um dos signos do Zodíaco, ultrapassou um intervalo, saindo de um signo para entrar noutra.

Se alguém disser: as estrelas também vêem as pessoas de cima, como agem no mundo inferior, como se movem de um local para outro, e como se altera a terra de um local para o outro. Se o viam é necessário que recordem as pessoas que partiram e as coisas que aconteceram e os séculos que passaram. Se se lembram disso, é forçoso que tenham memória. Respondemos: uma pessoa não se lembra necessariamente do que viu, nem o deposita necessariamente na imaginação, como os objectos accidentais ⁶ puros que conhece e entende com o menor dos esforços, por serem tão óbvios para os sentidos. E a sua explicação reside nestas coisas existentes normalmente sob os sentidos. Não precisamos de deixar o conhecimento do sentido particular, a não ser que esteja no conhecimento particular a providência do universo, e o conhecimento particular faz parte do conhecimento do todo.

Muitas coisas o provam. A primeira delas é que não é forçoso que alguém memorize o que vê com os próprios olhos, como dissemos previamente. Porque se aquilo que lhe aparece é uno, a alma não precisa de o memorizar. E do mesmo modo, se o sentido apreende algo involuntariamente, apenas recebe o seu efeito sem a alma o receber e o incorporar, a saber, | na imaginação. Se não o imagina, não há limite nem fim para o pouco que precisa dele: ou porque não tem prazer nele, ou porque é tão pouco útil, pois se aquilo que lhe aparece é desse modo, a alma não o atraiu para si ou transferiu para a imaginação, não se recordando disso. Visto que não precisou do objecto quando estava presente à sua frente, como precisa dele quando já passou? Pois já se tornou evidente que não é necessário que a alma incorpore na imaginação as coisas accidentais ⁷ puras. 107

Se alguém insistir e disser: é necessário que a alma leve aquilo que se apresentou ao sentido para a imaginação, respondemos, dizendo, pois mesmo que a alma o leve para a imaginação não o fez para que a imaginação o siga ou o conserve. Porque o sentido, mesmo que tenha apreendido algo, apenas sente o seu contorno ou efeito. A prova disso é o que afirmamos: se dermos um passo no ar, e não conhecermos qual das

⁶ Lendo «'araḍiyya» em vez de «arḍiyya», p. 106.

⁷ Lendo «'araḍiyya» em vez de «arḍiyya», p. 107.

suas partes se nos apresenta primeiro, e qual o faz depois: ou porque não tencionamos sabê-lo, ou porque não o conseguimos, e não memorizamos ou imaginamos essa distância, pois não precisamos disso e não beneficiamos com esse conhecimento, e se não o imaginamos e não o memorizamos não nos recordamos dele. Se conseguíssemos passar pelo ar sem tocarmos a terra, não conheceríamos as parasangas, nem em que parasanga estaríamos, nem quantas parasangas teríamos passado. Além disso, se quando precisássemos do movimento não precisássemos das alturas — requerendo apenas o movimento — e quando fizéssemos as nossas acções não as relacionássemos com o tempo dizendo, «fizemos isto num mês ou num ano», não recordaríamos um mês ou um ano, nem um tempo, nem um momento em vez de outro, e a alma ficaria satisfeita com o conhecimento da coisa produzida, simplesmente com o facto de ter sido feita.

108 Igualmente, se o agente fizer uma coisa só continuamente, não precisa de memorizar nem de a recordar, se for uma e não mudar. E assim sendo, e visto que as estrelas apenas | se movem para produzirem os seus actos, não para percorrerem os intervalos dos signos do Zodíaco, não sendo o seu objectivo nem a sua função ver aquilo que passa por elas e nem quantas coisas passam por elas ⁸ e quanto tempo demora a sua passagem, e se de forma intencional ou não, é necessário, portanto, que o seu movimento seja para outro local, que intenciona, grandioso e nobre. Logo, percorre esses intervalos de forma contínua.

Dizemos que o primeiro criador é excelente de forma perfeita, e a sua excelência é mais perfeita e completa do que todas as coisas excelentes, pois é a causa da excelência de cada coisa excelente que está abaixo dele. É causa e eles são os seus efeitos. Logo, é necessário que seja ele quem emana primeiro a vida e a excelência sobre todas as coisas que estão abaixo de si, e na medida em que são causadas. Emanam sobre elas segundo os seus graus e classes: aquilo que é mais receptivo deve estar mais próximo dele e torna-se receptor, devido à nobreza da sua substância e à beleza do seu esplendor e constância. Por isso essa coisa nobre e de substância perfeita torna-se mediadora entre o criador e os outros efeitos, pelo facto de ser a

⁸ Lendo «bi-hā» em vez de «bi-hi», p. 108.

primeira a receber a vida e excelências que ele emana sobre ela, e por ser ela que emana posteriormente sobre o que está abaixo de si aquilo que recebeu do criador primeiro, louvado seja, e por ser contínua a sua recepção da vida e das excelências emanadas sobre ela a partir do criador, sendo contínuo o transbordar e a emanação sobre o que está abaixo. Mas se é ela o primeiro receptor, estando no seu grau mais elevado, próximo do criador — seja louvado —, é necessário que seja mais completa e perfeita do que tudo o que está sob ela, devido à sua proximidade do criador, à nobreza da sua substância e à beleza da sua recepção da virtude e da vida. Consequentemente, tornou-se como que o primeiro exemplo em que aparecem as virtudes do criador — excelso — e para ela emanam as virtudes distintas. Por isso, é preciso que emane dele o intelecto para a alma, pois é exemplo do intelecto, do mesmo modo que o discurso expresso é o discurso do intelecto, e todo o seu acto dá-se apenas | através da ajuda do intelecto. E a vida que emana sobre as coisas vem, na sua totalidade, do intelecto; e o intelecto e a alma encontram-se na posição do fogo e do calor. 109

Quanto ao intelecto universal, é como o fogo, e a alma é como o calor que flui do fogo sobre outra coisa. Mas ainda que o intelecto e a alma se encontrem na posição do fogo e do calor, o calor procede do fogo, e percorre um caminho até chegar àquilo que o recebe, ficando; quanto ao intelecto, emana sobre a alma, sem que o abandone qualquer dos seus poderes. Dizemos que a alma se torna inteligível quando entra no intelecto. Mas mesmo que o seja, o seu intelecto dá-se pelo pensamento e pela reflexão, porque o seu intelecto é adquirido. Logo, começa a pensar e a reflectir, porque o seu intelecto é insuficiente e é o intelecto que a completa, como o pai ao filho, pois é o pai que cria e completa o filho. Do mesmo modo, é o intelecto que completa a alma porque é ele que a gera.

Dizemos: a substância da alma está no intelecto, e a razão que surge no intelecto é do intelecto, não daquilo que se encontra sob a visão. Porque se a alma regressa a si mesma e olha para o intelecto, todo o seu acto se refere ao intelecto. Não devemos atribuir qualquer dos seus actos à alma intelectual a não ser aqueles que a alma produz intelectualmente, e que são os seus actos essenciais, louváveis e nobres. Quanto aos actos inferiores, repreensíveis, não devem ser atribuídos à alma intelectual, mas apenas à alma animal, pois são efeitos que recaem sobre esta alma, não sobre a alma intelectual.

Em seguida, dizemos que a alma é nobre através do intelecto, e o intelecto aumenta a sua nobreza porque é o seu pai e não se separa dela, e porque não há intermediário entre ambos, mas a alma segue o intelecto e recebe a sua forma, porque ele está na posição da matéria. E dizemos que a matéria do intelecto é muito nobre, porque é simples e inteligível, mas o intelecto é mais simples do que ela e circunscreve-a. |

110 Dizemos que a matéria da alma⁹ é muito nobre, porque é simples e inteligível, mental, mas a alma é mais simples do que ela e circunscreve-a, e produz nela efeitos admiráveis com a ajuda do intelecto, e por isso se tornou mais nobre e distinta do que a matéria, porque a rodeia e efectua nela formas admiráveis.

A prova disso é o mundo sensível: pois quem o vê logo o admira, especialmente quando vê a sua grandeza, beleza, nobreza e o seu movimento contínuo, perpétuo e constante, patente e oculto, e os espíritos que residem nele, dos animais, dos répteis, das plantas e de todas as outras coisas. Quando vê essas coisas sensíveis que existem neste mundo inferior sensível, deve elevar o seu intelecto para o mundo superior e verdadeiro, de que este mundo é apenas cópia, e lançar para ele o olhar, pois verá tudo aquilo que viu neste mundo; excepto que as vê inteligíveis, permanentes, contínuas, possuindo as virtudes e a vida pura, sem nada de impuro a conspurcá-las. Verá ali o intelecto nobre, que as constitui e organiza com uma sabedoria inefável, através do poder que nelas coloca o criador de ambos os mundos. Vê ali tudo repleto de luz, de intelecto e de sabedoria, não havendo frivolidade nem jogos, porque ali, a pura seriedade deve-se à luz que emana sobre cada coisa. Visto que cada qual deseja ascender ao grau do seu vizinho e aproximar-se da luz que emana sobre esse mundo, que rodeia todas as coisas permanentes, que não morrem, abrange todos os intelectos e as almas. Esse mundo permanece eternamente imóvel, porque atinge o máximo da excelência e da beleza, não precisando do movimento para se transferir de um estado para outro. Se desejasse mover-se e transferir-se não conseguiria, porque todas as coisas estão nele e nenhuma é exterior a si,

⁹ Omitindo a frase repetida: «dizemos que a matéria do intelecto...» até «circunscreve-a», p. 110.

para se poder transferir. Esse mundo também não precisa de se completar e aumentar, porque é o cúmulo do completamento e da perfeição.

O mundo superior torna-se completo e perfeito por não haver nada nele que não alcance com o saber. Se entende algo, | apenas o entende sem o procurar, nem reflectir sobre isso, mas 111 entende-o na medida em que está nele e porque a sua nobreza não é adquirida, nem acidental, mas é permanente. Igualmente, as restantes suas virtudes permanentes decorrem na eternidade, não no tempo. O tempo assemelha-se à eternidade e à duração permanente. Se quisermos conhecer esse mundo nobre e as coisas que nele se encontram, nobres, distintas e permanentes, e o nosso olhar se cansar e não conseguir vê-las, devemos lançar o nosso olhar para a alma e avançar com ela, sem parar. Então conheceremos as suas virtudes. Se avançarmos com ela, devemos deixar parte do que está nela, aproximando-nos de outra parte, pois na alma há muitas faculdades, entre as quais o intelecto e os sentidos. Sigamos o intelecto, porque os sentidos apenas conhecem os indivíduos, como Sócrates e Hipócrates, pois o sentido só consegue apreender os particulares, enquanto o intelecto nos dá a conhecer o homem em geral tal como é, e o cavalo em geral, tal como é; apenas no-lo dá a conhecer na medida em que apreende as coisas universais por silogismo, através de premissas. Mas ali, no mundo superior, vêem-se os universais visualmente porque são substâncias permanentes, subsistentes, eternas, e as substâncias que estão nesse mundo superior e nobre são todas subsistentes e permanecendo numa só parte. São simplesmente subsistentes, e a permanência ali é eterna, sem passado nem futuro. O futuro é ali presente e o passado existência, porque aquilo que está ali é eterno, permanecendo num só estado, não muda nem se altera, ficando no estado em que deseja ¹⁰ estar sempre. E cada uma das coisas que se encontra nesse mundo é um intelecto e ser. A totalidade delas é também intelecto e ser, e o intelecto e o ser ali não se separam; pois o intelecto apenas é intelecto porque entende o ser; e o ser apenas o é porque é entendido pelo intelecto. A causa pela qual o intelecto entende, e entende o ser, é outro ser diferente deles, é a causa produtora do inte-

¹⁰ Lendo «tuḥibbu» em vez de «yajibu», p. 111.

lecto. O intelecto e o ser foram criados conjuntamente. Por isso,
112 um não se separa do outro. Mas ainda | que o intelecto e o
ser sejam dois, são intelecto e ser ao mesmo tempo, e sujeito e
objecto de intelecção ao mesmo tempo, porque o intelecto não
pode inteligir se não houver a alteridade, ou seja, sem a coisa
que existe a partir dele.

Sendo assim, voltamos a dizer: os princípios são o inte-
lecto, o ser, a alteridade, e a identidade. É necessário acres-
centar o movimento e o repouso: o movimento porque o inte-
lecto entende através de um movimento, o repouso, porque
mesmo que o intelecto entenda através de um movimento, não
muda e nem se altera de estado para estado; e quanto à
alteridade, deve-se ao que entende e ao entendido. Porque se
alguém removesse a alteridade do intelecto, tornar-se-ia um,
puro, seguindo-se o silêncio. Então não entenderia nada, e é
preciso que os objectos entendidos estejam ligados às coisas
que entendem; quanto à identidade, deve-se ao facto de o in-
telecto entender o entendido sem sair do seu estado e sem
mudar, fá-lo e permanece exactamente o mesmo em todos os
seus estados. Além disso, aquilo que reúne as substâncias
intelectuais é a identidade, e a diferença que distingue essas
substâncias é a alteridade, e o intelecto, que é o senhor, existe
muitas vezes na alma, visto que a alma lhe está ligada. Con-
tudo, ultrapassa os seus limites e deseja deixá-lo. Se o faz,
termina, e dá-se a sua corrupção; e se se mantiver ligada a
ele até passarem os dois a ser um só, ela vive eternamente e
alegra-se, com uma alegria incorruptível.

Se alguém perguntar: e quem pôs o intelecto nesse esta-
do, e quem o louvou desse modo? Respondemos: aquele que o
criou, que é o verdadeiro, absoluto e simples Uno, que abran-
ge todas as coisas, simples e compostas, que as precede todas,
sendo a causa da existência e da pluralidade de algo, pois é
agente do número. Este não é o primeiro existente, como afir-
maram alguns, porque o um precede o dois, e o dois vem de-
pois do um. O dois existe a partir do um, e é limitado, mas o
um não é limitado porque o dois vem após o um. Dizemos que
o dois é limitado pelo um, mas em si mesmos são ilimitados.
113 E, se se delimita, torna-se número, | porém é limitado como
as substâncias, quer dizer que é substancial. Assim sendo, a
alma é também número, porque as coisas primeiras superiores
não são massas nem têm dimensão, mas são espirituais. Não
são do domínio das massas e das medidas, se bem que os cor-

pos e as coisas possuidoras de medidas largas sejam posteriores ¹¹, e que os sentidos julguem que são as essências, não sendo essências.

A prova de que as realidades elevadas e nobres não são corpos, nem possuem dimensões são as coisas corporais, como as sementes e as plantas. Pois o elemento nobre e distinto que existe nas sementes e nas plantas não existe na humidade aparente que está à vista, mas é a coisa escondida que não recai sob o olhar, ou seja, a palavra inteligível e o número substancial que está nela.

Dizemos que o número e a dualidade que existem nesse mundo elevado são o intelecto e as puras palavras agentes, mas a dualidade não é limitada ¹² em relação a si mesma; quanto ao número que advém dela e do um é a forma de cada uma dessas coisas, como se todas elas adquirissem forma nele, quer dizer, no intelecto. O intelecto é dualidade, pois adquire forma a partir do Uno de maneira diferente da que adquire forma a partir de si mesmo, e as formas que o intelecto produz em si mesmo assemelham-se ao olhar que existe em acto, porque o Uno informa a primeira essência que cria e o intelecto move-se para inteligir o objecto inteligido em acto. E o intelecto é como o olhar que vê em acto, sendo ambos a mesma coisa.

Desejamos investigar o intelecto, como é, e como foi criado, e como o criou o criador, e fez com que visse sempre. É necessário a alma proceder à investigação dessas coisas, e doutras semelhantes, sem que nada lhe escape, desejando também aprender aquilo que os primeiros sábios discutiram e debateram longamente: de que modo o Uno puro, que não tem qualquer multiplicidade, se tornou causa da criação das coisas sem sair da sua unicidade nem se multiplicar, mas reforçou a sua unicidade quando criou a multiplicidade, se referirmos todas as coisas ao Uno, que é desprovido de multiplicidade. Deste modo, resolveremos e confirmaremos essa | questão. 114 Começamos por implorar a Deus, o Altíssimo, pedindo-lhe o perdão e o bom sucesso para esclarecer essa questão; não lhe suplicamos apenas pela palavra, não elevamos a Ele apenas as nossas mãos mortais, mas suplicamos-lhe com os nossos inte-

¹¹ Lendo «ukhrā» em vez de «ahrā», p. 113.

¹² Lendo «yuhaddāni» em vez de «yu'addāni», p. 113.

lectos, apresentando e oferecendo-lhe as nossas almas, e implorando-lhe, suplicando o refúgio incessantemente. Se o fizermos, iluminará os nossos intelectos com a sua luz radiante, e eliminará a nossa ignorância, que se nos prende devido a estes corpos, e assegurará a ajuda que lhe pedimos. Só desse modo conseguiremos resolver essa questão, e chegar ao Uno, Bom, e Eminente, que emana os bens e as virtudes sobre aqueles que o verdadeiramente pedem.

Começamos por afirmar: quem desejar saber como o Uno verdadeiro criou as variadas coisas, deve lançar o seu olhar apenas sobre o Uno verdadeiro, e deixar tudo aquilo que é exterior a ele, regressando a si mesmo e detendo-se ali, pois verá com o seu próprio intelecto o Uno verdadeiro, que repousa, imóvel, superior a todas as coisas, inteligíveis e sensíveis. Verá as restantes coisas como se fossem imagens difusas e tendendo para si. Desse modo, as coisas começaram a mover-se para ele. Ou seja, cada coisa movida tem algo para o qual se move, de outro modo não haveria nada que se movesse. Aquilo que se move, apenas o faz desejando a coisa a que pertence, porque procura obtê-la e assemelhar-se a ela. Logo, lança o seu olhar sobre ela, o que é necessariamente a causa do seu movimento. Devemos negar à imaginação tudo o que existe no tempo, se desejamos apenas conhecer como foram criadas pelo primeiro criador as essências verdadeiras, eternas e nobres, porque foram produzidas por ele sem tempo. Foram criadas e feitas sem qualquer intermediário entre elas e o criador agente. Como se dá a sua existência no tempo, se são a causa do tempo, da ordem e da nobreza dos seres temporais? A causa do tempo não se encontra sob o tempo, mas é de um tipo superior e mais elevado, como a relação entre a sombra e aquilo que produz a sombra.

E que admiráveis as maravilhas, que os senhores das estrelas e as almas vêem nesse mundo superior do qual provieram! Por isso, esse mundo abrange tudo aquilo que está neste mundo. Estas formas estão nesse mundo, desde a primeira até à última, mas ali são de um tipo diferente, superior e mais elevado.

115 Não quer isso dizer | que as formas inferiores que existem neste mundo a partir da putrefacção existem nesse mundo superior também, mas a forma natural, ou seja, é possível que exista algo aqui que existe ali de forma mais distinta e nobre.

Regressamos ao nosso tema e dizemos: quando Júpiter vê essa forma inteligível, pura e clara, obtém algo da sua beleza e da sua luz, segundo a dimensão do seu poder. Todo aquele que

está aqui deseja também aquele mundo e os seus habitantes, como Júpiter, e vê a beleza daquele mundo com as formas belas e gloriosas. Adquire aquela beleza e é iluminado por aquela luz, porque aquele mundo nobre ilumina todo aquele que olha para ele, ao emanar a sua beleza e a sua luz, até os tornar semelhantes a si em beleza, glória e luz. Tal como o homem que ascende a um local elevado e superior, e depois sobe à terra vermelha e luminosa, lança o seu olhar, prolongando a vista sobre ela, e se enche dessa cor vermelha pura e radiante, assemelhando-se então à cor e ao esplendor dessa terra — assim aquele que lança o olhar sobre o mundo superior e o vê, e olha para aquela cor bela e luminosa, recebe essa cor e beleza. Assemelha-se a ela e é como se estivesse na beleza e no esplendor. Porém, ali é beleza, e a luz da sua forma; mas a forma é aquilo que é belo interior e exteriormente. Pois a cor bela não é diferente da forma e não é imposta sobre ela. Visto que o observador não consegue vê-la toda, interior e exteriormente, pensa que o seu exterior é apenas a cor radiante e bela. Mas aquele que se volta para aquela forma pela sua beleza e avança na sua totalidade verá essa forma como cores radiantes, puras e vivas, de grande beleza e esplendor. Nessa altura não verá essa forma incorrectamente, dividida em interior e exterior, mas vê-a toda, na sua totalidade, conjuntamente, ao olhar atentamente para ela. Se o observador for corpóreo, não conseguirá olhar para essa forma de maneira total, no seu interior e exterior ao mesmo tempo. Nada de corpóreo consegue olhar para essa forma de acordo com a sua aparência, | pelo motivo que mencio- 116
namos previamente. Se desejares observar essa forma, regressa à tua alma e sê como que uma alma sem corpo. Em seguida, observa essa forma como se fosse algo uno, sem qualquer variação. Se o fizeres verás as formas na sua totalidade, de modo inteligível, e ficarás repleto da sua beleza e esplendor.

Igualmente, se alguém desejar olhar para alguns dos senhores das estrelas basta lançar o olhar sobre ele como se olhasse para o seu exterior e interior, para ver a sua luz e beleza de forma elevada. Assim deve fazer aquele que deseja olhar para essa forma luminosa, brilhante e esplendorosa. Se conseguir vê-la de maneira a que não haja defeito ou divisão, consegue olhar para a sua beleza e esplendor. Se alguém não conseguir olhar para essa luz elevada, deve lançar o olhar para os senhores das estrelas, para tentar vê-la de forma penetrante. Então verá ali alguma da beleza desse mundo superior, porque é um

exemplo e imagem dele. Se se encher da beleza desse senhor iluminado tornar-se-á em beleza e esplendor, como se lhe estivesse unido, para serem como que uma única coisa. Se permanecer nessa forma, unida a ele, e não se separar dele, torna-se como o senhor iluminado. Se ficar no seu estado isolado, em si mesmo, separando-se dele, não será um com esse senhor, porque este o reveste do seu esplendor e beleza, sendo assim como se estivesse no esplendor e beleza. Se assim for, ver-se-á nessa altura a si e ao senhor unidos nesse mundo. E sempre que quiser vê-lo conseguiu-lo-á devido à sua união com esse senhor, e à ajuda que este lhe presta. Se deixar esse senhor depois de lançar sobre ele o olhar, e partilhar a sua luz e a sua beleza, voltando a si mesmo, cinde-se essa unidade e tornam-se dois como eram antes de se unirem. Contudo, se o ser humano se acaba por tornar puro e límpido, e não é poluído com as impurezas do corpo, consegue regressar a esse senhor, que havia deixado, e unir-se a ele permanentemente. O ser humano ganha com o seu regresso, pois sabe que se se unir ao senhor, e se forem como um só, nenhum aspecto da evanescência do mundo inferior, que está sob ele, se lhe oculta. Assim, se o homem virtuoso lança o olhar sobre um dos senhores que estão no céu e o observa continuamente, enche-se da sua luz e beleza, tornando-se como que um só com ele. Deixa para trás os sentidos, para não regressar ao mundo inferior e abandonar esse senhor, privando-se dessa beleza e da contemplação do esplendor superior. Logo, apega-se-lhe fortemente, até | que, se o observa, fica com ele como se fosse um como ele, e não diferente. E se o deseja observar como se fosse outro, este rejeita-o e lança-o para longe de si.

É necessário que a pessoa virtuosa, desejosa de contemplar o mundo superior, quando se junta a algum dos senhores das estrelas, permaneça como descrevemos, para aspirar sempre a ver o mundo superior que está acima desse senhor, que está consigo; pois a visão desse mundo é mais excelente e sublime do que a visão do mundo celeste; deve desejar entrar nele, pois se o faz, regressa belo e esplendoroso, de cor radiante, devido à luz que obteve dali. Ninguém consegue estar no domínio da beleza e do bem¹³ se é impedido de olhar para ele.

¹³ Lendo «ḥusn» em vez de «ḥiss» e «jūda» em vez de «ḥayawān», p. 117.

Se alguém desejar entrar no mundo inteligível deve vê-lo como se fosse uno com ele, não diferente. Pois se o fizer, entra ali e recebe parte das luzes da beleza e da luminosidade desse mundo. Tornar-se-á luminoso, brilhante e belo, como se fosse ele mesmo. É necessário saber-se que a visão apreende as coisas exteriores a si, e só as apreende quando se torna nelas. Então apreende e conhece-as de forma correcta, de acordo com a sua capacidade. Do mesmo modo, o homem intelectual, ao lançar o olhar sobre as coisas inteligíveis, só as obtém quando se torna uno com elas, excepto que o olhar recai sobre o exterior das coisas, e o intelecto sobre o interior das coisas. Logo, a sua união a elas é multifacetada, e terá com algumas delas uma união mais intensa e forte do que a que sente com as coisas sensíveis.

Quanto mais ele prolonga a vista sobre algo sensível, mais o objecto o fere, até o tornar exterior ao sentido: ou seja, não apreende nada. Quanto à visão intelectual é o oposto, ou seja, quanto mais prolonga o olhar para o inteligível, mais conhecimento possui e mais digna é de ser intelecto. E deve-se saber que o conhecimento através dos sentidos é acompanhado de males e dores, mais do que através do conhecimento, porque este repele de si os males e as dores interiores que se lhe apresentam, como a doença. Assim, o seu conhecimento não é estável devido à intensidade da dor que surge dele, e por isso o sentido não conhece correctamente. Mas a saúde existe nos sentidos de forma congruente com eles, que se comprazem com ela. Por isso, os sentidos conhecem-na de forma correcta, porque a saúde é uma ordem | nos corpos, fixando-se e agregando-se-lhes na medida em que a eles está adaptada e se une, e aquele que sente reconhece-a como conhece as suas coisas sensíveis¹⁴. Quanto à doença, é estranha aos sentidos e não está adaptada a eles. O conhecimento não sente coisas estranhas e afastadas de nós, mas o sentido da dor conhece-as. Quanto às coisas próximas¹⁵ e adaptadas a nós, sentimo-las através do sentido do conhecimento, não através do sentido da dor. Se estivermos nesse estado, conhecemos de forma correcta as coi-

¹⁴ Lendo segundo n. 2: «tartibu fi-l-juthathi wa-tathbutu ma'a-hā wa-talzamu-hā bi-anna-hā mulā'ima fa-tattaḥidu bi-hā, fa-ya'rifu-hā al-ḥassu ka-ma'rifati maḥsūsāti-hi».

¹⁵ Lendo «dāniyya» em vez de «dhātiyya», p. 118.

sas sensíveis próximas¹⁶ através do sentido, e não se obtém dele correctamente as realidades inteligíveis. Se for como descrevemos, o sentido apenas conhece as afecções que lhe são agradáveis e desconhece as que lhe são estranhas, devido à dor que entra nele, mesmo se forem do seu género. É natural que desconheça ainda mais as coisas inteligíveis, pois são muito estranhas e estão muito distantes de nós. Por isso, se quisermos recordar alguma coisa inteligível diferente da matéria, sentimos dificuldade e sentimos que não o apreendemos, logo, pensamos e consideramos, nas coisas inteligíveis¹⁷, que a afecção que surge do sentido não se deu, e o sentido diz «não vi a coisa inteligível». Disse a verdade, porque não viu e não verá absolutamente nenhum dos inteligíveis. Aquilo que inere nos inteligíveis é o intelecto, pois se nega as coisas inteligíveis nega-se a si mesmo. Se o intelecto torna a sua alma corpo e a retira do domínio do inteligível, e procura ver os inteligíveis com o olhar dos corpos, não consegue observar o mundo inteligível. Já dissemos de que modo consegue ver as coisas inteligíveis e de que modo não o consegue. Se se torna algo diferente do inteligível não consegue vê-las, e se torna a sua alma numa delas, vê-as e conhece-as de forma correcta.

Se alguém disser: se o intelecto vê o mundo e o conhece, o que nos diz sobre ele? Respondemos que nos informa que vê o acto do primeiro criador, ou seja, o mundo inteligível de que
119 é a causa, e que esse mundo abrange todas | as coisas, sem fadiga nem esforço. Nenhuma tristeza o aflige, e deleita-se nas coisas que são geradas por ele e retém-nas consigo, para se alegrar com a sua luz e com a beleza daquilo que gerou. Mas Júpiter é apenas o primeiro a aparecer exteriormente, a partir desse mundo, e é imagem de algumas coisas que estão nesse mundo. Júpiter não sai desse mundo em vão; apenas o faz para que através dele outro mundo belo e luminoso possa existir, sujeito à geração, porque é modelo e exemplo dessa beleza. Não é possível haver imagem ou modelo belos sem existirem a beleza pura nem a substância bela, porque o modelo se assemelha à coisa anterior que imita. Neste mundo há uma vida,

¹⁶ Lendo «dāniyya» em vez de «dhātiyya», p. 118.

¹⁷ Lendo segundo n. 6: «fa-li-dhālīka nufakkīru wa-nanzuru fi-l-umūri al-ʿaqliyyati ʿillā anna al-athara al-ʿārīḍa».

uma substância e uma beleza, porque é imitação do mundo celeste. Existe continuamente enquanto o seu modelo subsiste, porque cada natureza é exemplo e imagem do que está acima dela e persiste enquanto aquilo que lhe serve de modelo persiste. Consequentemente, errou quem disse que o mundo inteligível se corrompe e destrói, porque o seu criador é constante e não perece, nem deixa de ser. Se o criador do intelecto é assim, não perece nem se corrompe o intelecto, mas permanece eternamente: a não ser que o colocasse de novo no primeiro estado, quer dizer, destruindo-o, o que é impossível: porque o primeiro criador criou o intelecto sem reflexão nem pensamento, mas por outro modo de criação, visto que o criou na medida em que é luz. Enquanto existe essa luz, dominando-o, permanece e dura sem desvanecer. A primeira luz, que é apenas uma essência, é eterna, sempre existiu e sempre existirá. Apenas usamos estes termos para designar essa luz primeira na medida em que fomos obrigados a torná-los um sinal.

Regressamos e dizemos que a essência primeira, que é a luz primeira, é a luz das luzes. Não tem fim nem termina, e não deixa de iluminar sempre e irradiar sobre o mundo inteligível. Por isso, o mundo inteligível não termina nem perece. E como o mundo inteligível é permanente, produziu o seu ramo para governar este mundo, e «ramo» quer dizer | o mundo celeste, e especialmente os senhores desse mundo, pois se não estivesse adaptado a esse mundo não regeria este. Se deixar de procurar a luz que está acima dele, ocupando-se da organização deste mundo, terá dificuldades. Pois a primeira luz governa o mundo inteligível, e o mundo inteligível governa o mundo celeste, e o mundo celeste governa o mundo sensível. E todos estes governos apenas o conseguem através do primeiro governador. É quem lhes fornece o poder de governar e reger. 120

Quanto ao mundo inteligível, rege-o a primeira essência, que é o primeiro criador. O governador do mundo celeste é o mundo inteligível, mas o primeiro criador possui grande força, de beleza infinita, logo, o mundo inteligível tornou-se extremamente belo, e é ele que irradia beleza e luz a partir da luminosidade. Depois, a alma torna-se bela, se bem que o intelecto seja mais belo do que ela, porque a alma é apenas uma imagem, mas quando lança o seu olhar sobre o mundo inteligível aumenta em beleza. Ilustraremos o nosso argumento dizendo que a alma do mundo celeste é bela e emana a sua beleza sobre Vénus, que por sua vez emana a sua beleza sobre este mundo

sensível. De outro modo, de onde vem esta beleza? Não é possível que esta beleza venha do sangue e dos outros humores, como afirmámos previamente. Pois a alma tem uma beleza permanente enquanto lança o seu olhar sobre o intellecto, pois obtém então dele a beleza. Se desvia o seu olhar dele a sua luz diminui. Do mesmo modo, somos completamente belos, enquanto continuarmos a ver e a conhecer as nossas almas e permanecermos na sua natureza. Se não as virmos e não as conhecermos, e formos levados para a natureza dos sentidos, tornamo-nos feios.

A beleza do mundo inteligível já se confirmou e se tornou clara e — com as provas que mencionámos — através de um argumento pormenorizado; até ao limite do nosso poder e a extensão da nossa capacidade.

E o louvor a Quem o merece. |

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

NONO CAPÍTULO DO LIVRO DA TEOLOGIA

Sobre a alma racional, e a sua imortalidade

121

Desejamos saber se todo o ser humano na sua totalidade está sujeito à corrupção e à destruição, ou se parte dele perece, se destrói e corrompe, e outra parte permanece e perdura, e se esta parte constitui aquilo que é. Porque quem deseja conhecer essa ciência correctamente tem de proceder a uma investigação natural, como explicaremos. Dizemos: o ser humano não é algo simples e uniforme, mas é composto de alma e corpo, e a alma não é o corpo. Este ou funciona como instrumento da alma, ou está ligado a ela de outra forma. Mas seja qual for o tipo de relação, o ser humano está dividido em duas partes, a alma e o corpo. Cada uma destas partes tem uma natureza que é diferente da natureza da outra. O corpo é composto e não simples, e o composto dissolve-se e dispersa-se nas partes de que é composto, logo, o corpo dispersa-se e dissolve-se e não permanece. A prova disso é que os olhos o vêem desvanecer, dissolver-se e corromper-se de várias maneiras, e vêem como uns corpos corrompem outros, e como uns se transformam noutros, e como uns mudam outros, especialmente quando a alma nobre, virtuosa e viva não está presente neles, quer dizer, nos corpos. Porque quando o corpo permanece sozinho, e não tem em si a alma nobre, não consegue | sobreviver nem ser 122 uno e contínuo, porque se dissolve e se desintegra em forma e matéria, e apenas se desintegra em ambas porque é composto delas. O corpo decompõe-se, desintegra-se e não permanece continuamente no mesmo estado devido à partida da alma, porque é a alma que o compôs de matéria e forma. Se o deixa, não leva muito a desintegrar-se nas coisas de que era composto.

Dizemos que os corpos têm partes na medida em que são corpos. Por isso, separam-se, compõem-se e dividem-se em pequenos elementos. Esta é uma das formas da sua corrupção.

Se for como descrevemos, e o corpo é uma das partes do ser humano, e estiver sujeito à corrupção, não há dúvida de que todo o ser humano na sua totalidade não está sujeito à corrupção, mas apenas uma das suas partes está sujeita a ela. Aquela que está sujeita à corrupção é o instrumento. Apenas este se corrompe e não permanece, porque o instrumento é requerido apenas para alguma necessidade, e esta é temporal. Faz parte da natureza do instrumento corromper-se e não permanecer, porque a pessoa que precisa usa o instrumento para alguma necessidade. Terminada a necessidade para a qual usou o instrumento, deita fora e abandona o instrumento. Se o faz e não toma conta dele, corrompe-se e não permanece no mesmo estado.

A alma é permanente, ficando num só estado, sem se corromper e desvanecer. É através dela que o ser humano se torna o que é. Ela é o elemento verdadeiro que não tem falsidade em si quando é acrescentado ao corpo. A necessidade que a alma tem do corpo é como a necessidade que a forma tem da matéria, e como a necessidade que o artista tem dos instrumentos. O ser humano, então, é a alma, porque se torna o que é através da alma. Através dela se torna permanente e eterno. Mas através do corpo torna-se perecível e corruptível, porque cada corpo é composto, e cada ser composto está sujeito à dissolução e à corrupção, pois cada corpo se dissolve e se encontra sujeito à corrupção.

Se alguém disser: a alma encontra-se sujeita à corrupção também porque é um corpo, excepto que é um corpo subtil e delicado, respondemos-lhe: é preciso investigarmos essa questão e descobrir se a alma é um corpo, ou não. Dizemos: se a alma fosse um corpo, sem dúvida se dispersaria e dissolveria. E em que elementos se dissolve? Essa é umas das questões que precisamos de averiguar: se a vida está necessariamente presente na alma, não a deixa nem difere dela, e se a alma for um

123 corpo, sem dúvida todo o | corpo tem vida, que não o deixa na medida em que está sempre com ele. Sendo assim voltamos, e dizemos: se a alma for um corpo, e o corpo for composto, necessariamente a alma é composta: seja de dois corpos, seja de muitos corpos; e cada um destes tem uma vida inata, que não o deixa; ou um deles tem vida inata e outro não tem vida, ou nenhum deles tem qualquer vida inata; e se algum desses corpos tem vida, esse corpo é verdadeiramente a alma. Averiguamos também esse corpo, perguntando: é composto de muitos corpos? Descrevemo-lo como fizemos antes, e assim até ao infinito, e o infinito não é conhecido nem compreensível.

Se alguém disser: a alma é um corpo composto dos corpos primeiros simples, não precedidos por outro corpo, logo não precisamos de dizer que os corpos são compostos de outros corpos, e esses de outros corpos, e assim até ao infinito, porque já postulámos os corpos primeiros, além dos quais não há outros corpos, respondemos: se a alma fosse um certo corpo, e esse corpo composto dos primeiros corpos, e os primeiros corpos possuem vida permanente e inseparável, qual dos corpos tem vida permanente e inseparável? Pois não é possível que alguém diga que é o fogo, o ar, a terra e a água, pois estes não possuem alma. Dizemos que, se supõem que os corpos simples possuem alma e são vivos, a vida nessas almas é accidental e não inata. Se fosse inata não se alteraria nem mudaria neles, assim como os corpos celestes não mudam e não se transformam porque possuem almas vivas não adquiridas a partir de outra coisa, mas são elas que dão a vida aos outros corpos. Dizemos: não há além destes corpos simples outros corpos mais simples | que sejam os elementos destes, e não afirmaram que 124 possuem alma nem que têm vida. E se os primeiros corpos simples não têm almas nem vida, como é possível que o corpo composto deles tenha alma e vida? É absurdo e impossível que se produza vida a partir dos corpos que não têm alma nem vida, ao juntar-se e misturar-se, como surgem do intelecto as coisas inteligíveis.

Se alguém defender que os corpos primeiros simples não possuem almas nem vida, e apenas as adquirem juntando-se uns aos outros e interpenetrando-se, respondemos: se a mistura for causa através da qual os corpos adquirem almas e vida, sem dúvida é uma certa causa, e é ela que junta alguns corpos aos outros e faz entrar o poder de uns nos outros. E se a mistura dos corpos uns com os outros só se der através de uma causa, é esta que possibilita a permanência da alma. Dizemos que se a mistura dos corpos uns com os outros fosse a causa de os corpos possuírem alma e vida, não se encontraria um corpo com alma, mas apenas os corpos compostos. E não é assim, pois todos os corpos simples possuem almas e vida, e não existe nenhum corpo no mundo, composto ou simples, que não tenha alma ou vida. Assim é porque a palavra agente da alma dá forma à matéria dos corpos. E quando forma a matéria, produz, a partir dela, o corpo. A prova é que não há palavra eficiente neste mundo senão através da alma. Pois a alma, quando forma a matéria e produz através dela os corpos sim-

ples, fornece-lhe uma palavra agente natural, que apenas existe através da alma. Não há nenhum corpo — simples ou composto — que não tenha uma palavra agente. Por isso não há corpo, simples ou composto, que não tenha alma ou vida. |

125 E se alguém disser: não é verdade, os corpos simples não possuem nem alma nem vida, mas a alma surge da ligação e união nos corpos que não se dividem noutros, quando se juntam e unem; respondemos dizendo que é absurdo e impossível. Pois os corpos que não se dividem estão todos num só estado e numa só condição, quer dizer, não existe nenhum desses corpos que sinta ou receba qualquer afecção. Ora, se esses corpos não sentem nem recebem afecções, como é possível uns estarem ligados ou unidos aos outros, se a ligação, e a união, é uma das afecções dos corpos divisíveis? A alma também sente as afecções que afectam a coisa ligada, as que afectam a coisa separada, e as que afectam o corpo. Afirmámos que não se dá qualquer massa a partir da junção de corpos indivisíveis¹. Como é possível que surja a alma a partir da ligação e congregação dos corpos? É impossível e absurdo. Dizemos que o corpo simples é composto de matéria e forma. É impossível que alguém diga que o corpo tem alma devido à matéria, porque a matéria não tem qualidade. O corpo apenas tem alma e vida devido à forma, porque através da alma o corpo tem ordem e organização, e estas são do domínio da alma, porque a alma tem de existir com ordem.

Assim sendo, perguntamos: o que é esta forma? Se respondem que é uma substância, dizemos: vós indicastes-nos uma das duas partes do composto, não nos indicastes o composto na sua totalidade. Uma das duas partes do corpo é a alma. Invalida-se assim a sua teoria de que a junção dos corpos e a ligação de uns com os outros é uma causa da vida dos corpos. Se disserem que a forma apenas é uma afecção da matéria e não é uma substância, e dessa afecção surgiu a alma e a vida na matéria, respondemos: essa afirmação é inválida, porque a matéria não consegue formar-se a si mesma, nem consegue produzir a alma a partir de si mesma. Ora, se a matéria não |
126 se forma a si mesma e a alma não surge dela, é forçoso que aquilo que forma a matéria seja outro que não ela, e é isso que

¹ Lendo «allatī lā tatajazza'a», p. 125.

a torna possuidora de uma massa, uma alma e uma vida, e que produziu os outros corpos também, e é algo exterior a toda a natureza corporal e material. E dizemos que não é possível que qualquer dos corpos seja permanente e subsistente, seja simples ou composto, se a força da alma não existir nele. Porque fazem parte da natureza do corpo a evanescência e a extinção. Se todo o mundo fosse um corpo sem alma nem vida em si, as substâncias pereceriam e desapareceriam. Igualmente, se um dos corpos fosse a alma, e a alma fosse corporal como pensam algumas pessoas, suceder-lhe-ia aquilo que sucede ao resto dos corpos que não têm nem alma nem vida, pois todos os corpos, na medida em que são corpos, são feitos de uma só matéria. Se os corpos forem materiais, e a alma é um dos corpos, não há dúvida de que os corpos e as almas perecem e se desintegram, desvanecem e se tornam em matéria, porque a matéria de todos os corpos é una, a partir da qual se compõem, e para a qual se desintegram. Se é assim, e a alma for do domínio² dos corpos, seria sem dúvida perecível e destrutível, porque segue o caminho dos corpos e dissolve-se em matéria. Se todos os corpos se desintegram, o ser pára, porque todas as coisas se tornam matéria. Se tudo regressa à matéria, e a matéria não tiver nada que lhe dê forma e que seja a sua causa, o ser deixa de existir. Se o ser deixa de existir, este mundo também deixa de existir, se for puramente corporal. E isso é impossível, porque o mundo na sua totalidade não deixa, efectivamente, de existir.

Se alguém disser: nós não estipulamos o mundo na sua totalidade como um corpo apenas, mas concebemo-lo com alma e vida. Respondemos: em nome apenas, mas quanto ao significado vós negastes-lhe a alma e a vida, porque vós incluistes a alma no domínio³ dos corpos. Se a alma for um corpo, e todo o corpo for perecível e corruptível, estando sujeito à corrupção, não há dúvida de que também a alma se desintegra, dissolve e se corrompe. Todo o mundo estaria então sujeito à corrupção, o que é impossível, como mostrámos repetidamente. E como é possível | que a alma seja um corpo subtil, se todo o corpo é evanescente, quer seja espesso ou subtil, como o ar e o

² Lendo «ḥayyiz», p. 126.

³ Lendo «ḥayyiz», p. 126.

vento? Pois não há corpos mais subtis ou refinados do que estes dois, e não há entre os corpos simples ou compostos um corpo mais evanescente ou que desapareça mais depressa do que eles. A alma não pode ser desse modo, ou seria o mais vil e inferior dos corpos espessos e duros. O que não é o caso, pois a alma é mais nobre e mais excelente do que qualquer corpo, espesso ou subtil, como a nobreza e a excelência da causa em relação ao seu efeito.

Dizemos que todo o corpo, seja espesso ou subtil, não é causa da sua unicidade ou coesão, mas é a alma que é causa da coesão e unicidade do corpo, porque a unicidade é adquirida no corpo a partir da alma. Como é possível que o corpo seja causa da sua unicidade, se devido a ele se dá a divisão e a separação? Se a alma não se liga a ele, separa-se, e não permanece num só estado. Como é possível o ar e o vento terem alma quando são evanescentes e se dissolvem e separam rapidamente? Aquilo que não consegue manter-se coeso e prender-se a si mesmo, é natural que não consiga juntar outros. E como é possível que o ar seja a alma e o espírito deste mundo, se precisa de ordem e de organização?

Dizemos que este mundo não procede através da sorte e do acaso, mas através da palavra da alma e do intelecto, com a máxima determinação e organização. Assim sendo, dizemos que é a alma intelectual que é responsável por este mundo; as coisas corporais constituem uma parte dela, e é ela que impõe a este mundo a forma que possui, do mesmo modo que produz a coesão dos corpos dos animais, pois, enquanto permanece neles a alma, perduram e estão fixos. Se os deixa, não permanecem nem se mantêm, mas corrompem-se e perecem. Do mesmo modo, todo o mundo, enquanto a alma permanece nele, perdura e permanece; se o deixa, perece e não permanece no mesmo estado. Os corporeistas já nos indicaram isso, porque a verdade força-os a admiti-lo e a realidade força-os a reconhecer que é necessário que exista, antes de todos os corpos, simples ou compostos, outra coisa, que é a alma. Ainda assim, afastaram-se da verdade ao supôr a alma um vento espiritual ou um fogo espiritual. Apenas descreveram a alma desse modo

128 porque acharam que não | era possível que o poder nobre e distinto fosse inferior ao fogo ou ao vento, e acharam ser necessário a alma ter um lugar onde residir. Ao pensar assim, supuseram que o seu lugar era o vento ou o fogo, porque são mais delicados e subtis do que os outros corpos. Antes deviam

ter afirmado que são os corpos que insistem em procurar o lugar da alma e permanecem nas suas faculdades; que a alma é o lugar dos corpos, e a sua permanência e duração está nela, e os corpos não são o lugar da alma, porque a alma é a causa, e o corpo é o efeito. Ora, a causa é auto-suficiente, e não precisa do efeito para permanecer e subsistir, enquanto o efeito precisa da causa, porque não tem permanência nem subsistência sem a causa.

Dizemos: se lhes perguntarmos sobre a alma e disserem que é corpo, apresentam-se-lhes questões inelutáveis, e não conseguem provar que está nos corpos conhecidos; refugiam-se em algo desconhecido de que falaram muito e repetidamente, e são forçados a supô-lo um corpo diferente desses corpos conhecidos, afirmando que é um corpo potente e activo, chamando-lhe alento. Respondemos-lhes, dizendo: descobrimos muitos alentos que não têm almas. Assim sendo, como é possível que a alma seja um alento, se não tem alma? Se responderem: alento que está numa certa disposição é a alma, perguntar-lhes-emos sobre a natureza dessa disposição, pois não há dúvida de que esta é o alento em si mesmo, ou uma sua qualidade. Se for o alento, persegue-os o nosso primeiro argumento: encontramos alentos que não são a própria alma. E se a disposição é a qualidade do alento, este é composto e não simples, e não haverá qualquer diferença entre ele e os corpos.

Dizemos que a disposição é predicada, e o predicado é uma só parte das coisas predicadas, não sendo sujeito. Se for predicado, e este não tiver matéria, está no sujeito e o sujeito é corpo. E se é assim, e a disposição não tiver matéria, e o alento for corporal, a alma é composta de algo corporal e de algo incorporeal. Sendo assim, é uma natureza diferente da dos corpos. Dizemos que a alma não pode ser um corpo, nem toscos nem subtil⁴. E a verificação disso está naquilo que afirmamos: que todo o corpo é quente ou frio, duro ou suave, | húmido 129 ou seco, preto ou branco, ou tem alguma outra qualidade semelhante às que mencionámos. Se o corpo for quente, apenas aquece, se for frio, apenas arrefece, e se for leve, apenas torna

⁴ Parte deste argumento falta na edição de Badawī, cf. Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini Opera, Tomus II: Enneades IV-V; Plotiniana Arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, p. 187.

leve, se for pesado torna pesado, e se for preto torna preto, e se for branco torna branco. Não é devido ao frio que aquece, nem devido ao calor que arrefece. Se os corpos estiverem todos nesse estado, e o corpo produzir uma só coisa, através do que possuí, e depois descobrimos uma outra coisa que produz muitos efeitos, descobrimos que a substância dessa coisa é diferente da substância dos corpos e que é exterior a toda a substância corporal, o que ninguém contradiz ou nega.

Subcapítulo sobre fenómenos raros

Dizemos que uma das provas de que a alma existe neste mundo com algumas das suas faculdades, e que existe no mundo inteligível com as suas outras faculdades, é a justiça, a integridade e as outras virtudes. Porque a alma pensa sobre a justiça e a integridade e depois examina algo para saber se é justo, bom ou não. E não há dúvida de que no intelecto há justiça e integridade, na medida em que a alma pensa sobre elas e as examina. Senão, porque reflectiria a alma sobre e examinaria algo que não existe? Se é assim, dizemos que a justiça e a integridade e as restantes virtudes existem, quer a alma tenha reflectido sobre elas ou não. Existem no intelecto de forma mais elevada e mais refinada do que na alma. Pois é o intelecto que fornece à alma a justiça e a integridade e as restantes virtudes. Estas não se encontram permanentemente na alma que reflecte, mas por vezes estão presentes nela quando reflecte sobre elas; porque a alma, quando lança o olhar para o intelecto só obtém dele as várias virtudes na medida em que lança sobre ele o olhar. Quando prolonga a vista sobre o intelecto obtém dele as virtudes nobres. E quando o negligencia e se
130 volta para os sentidos, ocupando-se | deles, o intelecto não emana sobre ela qualquer das virtudes e torna-se semelhantes a algumas das coisas sensíveis e inferiores. Quando reflecte sobre alguma das virtudes e deseja apreendê-la, olha para o intelecto e o intelecto emana sobre ela então a virtude. Quanto ao intelecto, as virtudes estão nele todas juntas, permanentemente, não ora presentes ora ausentes, mas eternamente. E se estão permanentemente nele são adquiridas, na medida em que o intelecto apenas as fornece a partir da primeira causa. As virtudes estão no intelecto permanentemente, porque o intelecto não deixa de olhar para a primeira causa sem que algo

o distraia disso; e as virtudes nele são permanentes; são extremamente completas em perfeição, sendo correctas, sem erro, porque passam para ele a partir da primeira causa sem intermediário, e o intellecto segue-as na medida do que obtém do alto.

Quanto à primeira causa, as virtudes estão nela de um certo modo como causa, não enquanto receptáculo das virtudes, mas todas elas são uma essência, com as virtudes todas, excepto que as virtudes emanam dela sem se dividirem, nem se moverem, nem residirem em algum local. São uma essência una, da qual emanam as essências e as virtudes, infinitamente, sem movimento local nem repouso num local. E visto que as essências emanam dela, existe em todas as essências sob a forma de potência da essência, porque o intellecto recebe-a mais do que a alma, e a alma recebe-a mais do que os corpos celestes, e os corpos celestes recebem-na mais do que os corpos sujeitos à geração e à corrupção. Pois quanto mais o efeito se afasta da primeira causa e houver mais intermediários, menos recebe da primeira causa. Esta encontra-se estável e repousa em si mesma, não existindo no século, nem no tempo, nem no espaço, mas o século, o tempo, o espaço e as restantes coisas apenas subsistem e permanecem através dela. E do mesmo modo que o centro está fixo em si mesmo e todas as linhas que partem do centro para a circunferência do círculo se fixam e começam nele, e todo o ponto ou linha no círculo ou superfície só persiste e permanece através do centro, também as coisas inteligíveis e sensíveis são em relação à primeira causa. Nós também subsistimos e permanecemos através do primeiro agente, e estamos ligados a ele | sendo o nosso desejo para ele, 131 e para ele tendemos e regressamos; e ainda que estejamos afastados e recuados, o nosso destino e regresso para ele é como o destino das linhas da circunferência para o centro, mesmo que estejam afastadas e recuadas.

Se alguém disser: se somos dessa essência primeira criadora de todas as coisas, e existem em nós muitas virtudes devido à alma, porque é que não apreendemos a primeira causa, nem o intellecto, nem a alma, nem as virtudes nobres, e não as utilizamos, mas ignoramo-las a maior parte do tempo, havendo pessoas que as ignoram e as negam sempre; e se ouvem alguém a falar delas consideram-nas fábulas sem qualquer realidade, e não usam, nunca, nenhuma das virtudes nobres e distintas, respondemos: apenas ignoramos essas coisas porque

passámos a ser sensíveis e porque só conhecemos e desejamos as coisas sensíveis. Se procurarmos a vantagem do conhecimento apenas queremos beneficiar dela através dos sentidos, porque dizemos que vimos as coisas assim e não queremos separarmo-nos da visão e queremos dela obter o que vemos e o que não vemos, julgando tudo segundo a sua aparência, e não há nada que não se encontre sob o olhar. Este e outros problemas levaram a que ignorássemos a alma, o intelecto, e a causa primeira. Se há entre nós quem ache que obteve conhecimento destes, atribui-o aos sentidos e aos corpos e torna corpóreos a alma, o intelecto e a primeira causa: e o corpo é apenas o efeito do efeito do efeito; as virtudes existem na alma; a alma existe no intelecto, e o intelecto existe na essência primeira como sua causa. A alma não é corpo mas causa do corpo, e o intelecto também não é corpo, nem a primeira essência é corpo.

Já o confirmaram os mais nobres de entre os Antigos, e insistiram nisso com provas satisfatórias e convincentes. A prova que a alma não é sensível consiste nas suas virtudes, pois não são corpos, nem estão sob os sentidos. Como podem ser corpos, se não conseguimos senti-las, se quando nos dirigimos para os sentidos não as conseguimos apreender? A prova é que se tendemos para os sentidos não conseguimos sentir a alma nem as suas virtudes em si mesmas, porque podemos estar a pensar em algo quando passa um dos nossos amigos. Não o vemos porque tendemos totalmente para a alma, e esquecemos os sentidos. Assim, se sentirmos tendemos para o sentido na nossa totalidade e não sentimos a alma nem as suas virtudes, | e apenas sentimos algo se aquilo que alguém sente é levado à alma, e a alma o levar ao intelecto. De outro modo, não sentimos essa coisa, mesmo que uma pessoa a contemple prolongadamente. Igualmente, o poder da alma também não sente nada a não ser que a alma o leve ao intelecto, e o intelecto o devolva à alma, mais puro ⁵ do que no princípio. Depois, a alma transmite-o para o sentido, e o sentido sente-o segundo o seu poder de sensação: pois se o sentido sente algo leva-o para a alma, e a alma leva-o para o intelecto — e assim a alma, se sente algo, leva-o primeiro para o intelecto. Depois, o inte-

132

⁵ Lendo «naqiyyan» em vez de «tafāwutan», p. 132.

lecto devolve-o à alma, e a alma leva-o para o sentido, se bem que o intelecto conheça o objecto de forma mais elevada e mais clara do que a alma, e a alma conhece o objecto de forma inferior e incorrecta.

Dizemos que quem deseja apreender a alma e o intelecto, e a essência primeira, que é a causa do intelecto, da alma, e das restantes coisas, não deixa que as coisas sensíveis efectuem as suas funções, mas regressa a si mesmo, e reside dentro de si, permanecendo em si muito tempo. Deixa todas as suas preocupações ali, mesmo que se afaste da vista e dos outros sentidos, porque estes efectuem os seus efeitos fora, não dentro de si. Deve insistir que descansem, pois se repousam e ele regressar a si mesmo e olhar para dentro de si e sentir o seu interior, consegue apreender o que os elementos sensíveis não conseguem, nem têm o poder de obter. É como quem quer ouvir uma voz suave e melodiosa: dirige-se a essa voz, e não ouve mais nenhum som a não ser esse, pois nessa altura consegue ouvir essa voz, e apreende-a de forma correcta; do mesmo modo, quando um dos sentidos deseja apreender um dos seus objectos correctamente rejeita os outros objectos, recebe esse sensível e dedica-se a ele apenas e conhece-o então de forma correcta. Assim aquele que deseja apreender a alma e o intelecto e a primeira essência é necessário que faça: afastar e rejeitar a audição sensível externa e utilizar a audição inteligível interior em si, pois nessa altura ouve os tons elevados, puros, límpidos, belos, esplendorosos e melodiosos de que o ouvinte não se cansa. Quanto mais os ouve, maior é o seu desejo | e prazer, e sabe que os tons corporais sensíveis são apenas cópias e vestígios desses sons. Quando apreende essas essências nobres e elevadas, que produzem esses sons, segundo o seu poder e sua capacidade, aperfeiçoa-se e completa-se a sua felicidade. 133

Completoou-se o nono capítulo do livro *A Teologia*
Com a ajuda de Deus, excelso. |

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

DÉCIMO CAPÍTULO DO LIVRO DA TEOLOGIA

Sobre a primeira causa e as coisas que são geradas a partir dela 134

O Uno absoluto é a causa de todas as coisas, e não é como qualquer uma delas. É o seu princípio. Não é as coisas, mas todas estão nele. Não está em nenhuma delas, porque todas emanam a partir dele, e através dele têm a sua permanência e subsistência, e a ele regressam.

Se alguém disser: como é possível que as coisas sejam a partir do ¹ Uno simples, que não tem nem dualidade nem multiplicidade em si, de modo algum? Dizemos: porque é uno, absoluto e simples, não estando nele nenhuma das coisas. Na medida em que é uno e absoluto emanam dele todas as coisas, e visto que não tem ser, o ser emana dele.

Digo, a modo de sumário: na medida em que não é nenhuma das coisas, todas emanam dele. Mas ainda que todas emanem dele, o ser primeiro, ou seja, o ser do intelecto, emana primeiro sem intermediário, depois emanam dele todas as essências que existem no mundo superior e no mundo inferior através do ser do intelecto e do mundo inteligível.

Digo: o Uno absoluto está acima do completamento e da perfeição. O mundo sensível é imperfeito porque | é criado a partir da coisa perfeita, que é o intelecto ². O intelecto só se torna perfeito e completo porque é criado pelo Uno verdadeiro e puro, que está acima da perfeição. Não é possível que

¹ Lendo «min» em vez de «fi», p. 134.

² Lendo segundo n. 1, «mubtada'un min al-shay'i al-tāmmi wa-huwa al-'aqlu», p. 135.

aquilo que está acima da perfeição crie algo imperfeito sem intermediário, nem é possível que a coisa perfeita crie algo perfeito como ela mesma, porque há imperfeição na criação, quer dizer, o criado não está ao nível do criador, mas está abaixo dele.

A prova de que o Uno absoluto é perfeito e acima da perfeição, é que não precisa de nada, e não procura adquirir o que quer que seja. Devido à intensidade e ao excesso da sua perfeição produziu-se a partir dele outra coisa, porque aquilo que está acima da perfeição não pode produzir sem que a coisa esteja perfeita, ou não estaria acima da perfeição. Pois se a coisa perfeita produz algo, *a fortiori* aquilo que está acima da perfeição produz a perfeição, porque produz algo perfeito, mais poderoso, esplendoroso e elevado do que qualquer existente, de entre as coisas produzidas.

Quando o verdadeiro Uno, que está acima da perfeição, cria a coisa perfeita, esse ser perfeito volta-se para o seu criador e lança para ele o seu olhar, enchendo-se a partir dele de luz e esplendor, e torna-se intelecto. Quanto ao Uno verdadeiro, criou o ser do intelecto devido à intensidade do seu repouso. Quando essa essência olha para o Uno verdadeiro forma-se o intelecto. Porque quando o primeiro ser é criado a partir do Uno verdadeiro, detém-se e lança o olhar para o Uno para o ver, e torna-se então intelecto. Quando o primeiro ser criado se torna intelecto, os seus actos começam a imitar o Uno verdadeiro, porque quando lança o olhar para ele e o vê, segundo ¹³⁶ a sua capacidade, tornando-se então intelecto, | o Uno verdadeiro emana sobre ele muitos, imensos, poderes. Quando o intelecto se torna possuidor de grande poder cria a forma da alma sem se mover, semelhante ao Uno verdadeiro, porque o Uno verdadeiro criou o intelecto estando imóvel. Por isso, o intelecto cria também a alma enquanto está imóvel, sem se mover; excepto que o Uno verdadeiro cria o ser do intelecto, e o intelecto cria a forma da alma a partir do ser que foi criado pelo Uno verdadeiro, por intermédio do ser do intelecto. Quanto à alma, na medida em que é causada por um efeito, não consegue produzir acção sem movimento, enquanto está quieta, mas fá-lo com movimento, e cria uma certa imagem. O seu acto chama-se imagem porque é percível, nem é estável nem permanente, ao ter movimento, e o movimento não produz algo de permanente e estável, mas apenas algo de percível. Senão, o seu acto seria mais nobre do que ela mesma, se o efei-

to fosse permanente e estável, e o agente perecível e transitório, ou seja, o movimento, o que seria extremamente repugnante. Se a alma deseja fazer algo, lança o olhar para aquilo a partir do qual deriva o seu princípio, e ao olhar, enche-se de força e de luz, e move-se de uma forma diferente daquela de que se move em direcção à sua causa. Pois, se quiser mover-se em direcção à sua causa, move-se para cima, e se quiser produzir uma imagem move-se para baixo, criando uma imagem que é a sensação e a natureza que existe nos corpos simples, nas plantas, nos animais e em todas as substâncias. A substância da alma não é diferente da substância que existia antes dela, mas está relacionada com ela. Pois a alma passa, de certo modo, por todas as substâncias inferiores até chegar às plantas. E a natureza das plantas é um dos seus efeitos. Assim, a alma tornou-se aparentada com elas. Mesmo que a alma viaje até chegar à planta e ficar nela, apenas entra nela porque quando deseja produzir os seus efeitos desce, até criar, pelo seu avanço e desejo da coisa inferior e baixa, um indivíduo. Quando está no intelecto e se fixa nele, a alma não se separa; e quando não presta atenção e o seu olhar se afasta dele, deixa-o e continua, descendo desde a primeira das coisas criadas sensíveis até chegar à última delas, produzindo os seus admiráveis efeitos. Elas, porém, mesmo que sejam nobres, são repugnantes e vis se comparadas com as coisas superiores que existem no mundo inteligível. | A alma apenas produz esses efeitos quando deseja as coisas mais vis e inferiores. Quando as deseja, influencia-as, e torna-se, com o sentido, no que há de mais vil³. As coisas particulares apenas se tornam nobres nos sentidos porque os sentidos são o seu domínio⁴, e aquilo que é semelhante alegra-se com o ser semelhante e regozija-se com ele. Mas em relação às coisas superiores e inteligíveis, são muito repugnantes e vis. 137

Dizemos que quando a alma influencia a natureza e os sentidos e as restantes coisas que são do seu domínio, organiza cada uma delas segundo o respectivo grau e de forma perfeita e exacta, pois nenhuma consegue passar do seu grau para outro. Mas ainda que as coisas sensíveis e naturais possuam organização e ordem, a sua ordem não é a mesma que a das

³ Lendo «akhass» e «khassis» em vez de «ahsan» e «hasan», p. 137.

⁴ Lendo «hayyiz» em vez de «khayr», p. 137, n. 1.

coisas superiores e inteligíveis, e a sua organização não é como aquela — pois a ordem das coisas naturais é vil, inferior, e sujeita ao erro, e a organização das coisas superiores é nobre e distinta, e não pode estar sujeita ao erro, porque está sempre certa. A ordem das realidades superiores está certa porque se deve à primeira causa, e a das coisas inferiores está sujeita ao erro porque foi criada a partir da coisa causada, ou seja, a partir da alma.

A alma que está nas plantas é como se fosse parte das plantas, mas é uma parte abaixo das outras partes da alma e a mais ignorante delas, porque viajou, descendo até ficar nesses corpos inferiores e vis. Quando a alma está no ser animal é também uma das suas partes, excepto que é mais nobre e distinta do que a parte vegetativa, a saber, a sensação. Quando a alma entra no ser humano é a melhor e mais distinta das partes da alma, porque nessa altura move-se, sente e possui intelecto e discernimento; porque o seu movimento é então do domínio do intelecto, ou seja, o movimento e a sensação ⁵ da alma existem na medida em que intelecto e conhece. Se a alma
138 estiver | nas plantas, a sua potência, que está nas plantas, está fixa na raiz. A prova disso é que se cortarmos um dos ramos da planta, no cimo ou a meio da árvore, ela não seca, mas, se cortarmos a raiz, seca.

Se alguém perguntar: se a potência da alma deixar a árvore após o corte da sua raiz, para onde vai essa potência ou essa alma, respondemos: vai para o local que não abandonou, ou seja, o mundo inteligível. Assim, se se corromper uma parte da criatura animal, a alma que estava nela avança até chegar ao mundo inteligível e apenas lá chega porque esse mundo é o local da alma, que é o intelecto, e o intelecto não o deixa. Ora, o intelecto não está num local, logo a alma não está num local. Desse modo, necessariamente está acima, abaixo, e no todo, sem que se divida e quebre com a divisão do todo. A alma está então em toda a parte e não está em parte alguma.

Dizemos que se a alma avança para cima e não chega completamente ao mundo superior e pára entre os mundos, é uma das substâncias inteligíveis e sensíveis, e torna-se intermediária entre os dois mundos, ou seja, entre o intelecto e o sen-

⁵ Lendo «hiss» em vez de «husn», p. 137.

tido e a natureza. Se desejar proceder para cima, avança com o mínimo dos esforços e não se ressentente, mas se estiver no mundo inferior e depois quiser ascender ao mundo inteligível isso é algo que lhe custa.

Deve-se saber que o intelecto, a alma e as restantes coisas inteligíveis advêm do ⁶ primeiro criador. Não se corrompem nem perecem devido ao facto de terem sido criadas pela primeira causa sem intermediário, enquanto a natureza e os sentidos, e o resto das coisas naturais são perecíveis e sujeitas à corrupção porque são efeitos de causas que são causadas, ou seja, do intelecto por intermédio da alma. Porém, há substâncias naturais que duram mais e que são mais permanentes do que outras, de acordo com a distância ou a sua proximidade ⁷ em relação à sua causa, e segundo o seu maior ou menor número de causas, pois | se as suas causas forem poucas dura 139 mais, e se forem muitas dura menos. Deve-se saber que as substâncias naturais estão ligadas umas às outras. Pois se alguma delas se corrompe vai para o seu vizinho, para cima, até chegar aos corpos celestes, em seguida para a alma e depois para o intelecto. Tudo está fixo no intelecto, e o intelecto está fixo na primeira causa, e a primeira causa é o princípio e o fim de todas as coisas, que são criadas por ela e a ela regressam, como dissemos repetidamente.

Subcapítulo sobre fenómenos raros

Dizemos que no primeiro intelecto estão todas as coisas, porque o primeiro acto que o primeiro agente fez foi equipar o intelecto com muitas formas, colocando em cada uma dessas formas todas as coisas que se adequam a essa forma. Fez essa forma e os seus estados conjuntamente, não uma a seguir à outra, mas todas juntas e de uma só vez. Criou o homem intelectual e todos os seus atributos ao mesmo tempo, e não uns primeiro e outros depois, como se dá no homem sensível, mas criou-os todos conjuntamente, de uma só vez. Assim sendo, dizemos que as coisas que estão neste homem

⁶ Lendo «min» em vez de «fi», p. 138.

⁷ Lendo «qurbi-hi», p. 138, n. 11.

existiam todas primeiro, não se verificando nele um atributo que não estivesse, efectivamente, ali. No mundo superior, o homem é completo e perfeito, e tudo o que lhe é atribuído não desaparece dele.

Se alguém disser: nem todos os atributos superiores do homem se encontram nele, mas recebe outras qualidades através das quais se completa, respondemos: ele estaria então sujeito à geração e à corrupção, porque as coisas que crescem e diminuem estão no mundo da geração e da corrupção. Apenas recebem o crescimento e a diminuição porque o seu agente é imperfeito, ou seja, a natureza. Pois esta não cria conjuntamente os atributos de todas as coisas, por isso as substâncias naturais recebem o crescimento e a diminuição; quanto às substâncias que estão no mundo superior, não sofrem | 140 acrescimento ou diminuição porque o seu criador é completo e perfeito, tendo criado a sua essência e os seus atributos conjuntamente, de uma só vez. Logo, tornaram-se completas e perfeitas. Se são completas e perfeitas encontram-se sempre no mesmo estado, e são todas da maneira que mencionámos previamente, pois não mencionamos qualquer dos atributos de qualquer dessas formas sem as encontrarmos nele.

Dizemos que tudo aquilo que está sujeito à geração e à corrupção advém ou de um agente que reflecte ⁸, ou de um agente que não produz o seu efeito com as suas características de uma só vez, mas faz uma coisa após outra, e desse modo a coisa natural ficou sujeita à geração e à corrupção, tendo iniciado o princípio do seu ser antes do seu completamento. Se é assim, poderá alguém perguntar: o que é, e porque é? Pois não se encontra o seu completamento no seu princípio. Quanto às realidades eternas, não foram criadas por meio de deliberação ou pensamento; porque foi o eterno que as criou e o eterno não delibera, uma vez que é completo, e o completo produz o seu acto completamente, com o máximo da perfeição, não precisando de aumentar nem de diminuir.

Se alguém disser: é possível que o primeiro criador faça algo primeiro e depois lhe acrescente outra coisa para que fique melhor e preferível, respondemos: se aquilo for criado primeiro num certo estado, acrescentando-lhe depois algo, se for

⁸ Omitindo «ghayr», p. 140.

belo, significa que o primeiro acto não é belo, o que não se adequa ao primeiro agente — fazer algo que não seja belo, porque ele é o primeiro, e extremamente belo. E se o acto do primeiro agente é belo, permanece belo porque não há entre ele e o primeiro agente um intermediário, pois todas as coisas estão nele. Sendo assim, dizemos que o mundo superior é belo, porque nele se encontram todas as coisas; e, por conseguinte, a primeira forma é bela porque nela estão todas as coisas. Pois se dissermos: «substância», ou «sabedoria», ou algo que se assemelhe a essas realidades, encontramos-lo na primeira forma. Por isso, dizemos que são completas, | porque todas as coisas 141 existem nela, visto que agarra e domina a matéria. Apodera-se da matéria e tem poder sobre ela, porque não deixa nenhuma das suas partes sem forma. Apenas diminuiria a ciência ou outra realidade se deixar alguma das formas, não a colocando na matéria, como os olhos ou um dos outros membros. Quando começa a primeira forma, nada do que quer que seja da matéria deixa de ser formado pela forma. Pode alguém perguntar: porque existem os olhos? Respondemos: porque na forma estão todas as coisas. Se se disser: esses sentidos apenas existem no ser vivo para as substâncias se preservarem do mal, dizemos: com isso quereis dizer que na primeira forma está a protecção da substância, um dos elementos úteis na sua geração.

Deste modo, dizemos: a substância já existia na primeira forma, porque ela é a substância. Se assim é, a forma que está no mundo superior contém todas as coisas que estão no mundo inferior, porque se algo estiver com a sua causa e na sua causa, e esta é também palavra completa, perfeita e bela, aquilo que se tornou forma e se tornou o que realmente é, tornou-se uma devida à causa que lhe está próxima, sem intermediário.

Se for assim, voltamos a repetir: se todas as coisas estiverem na forma inteligível, e a sensação⁹ for uma delas, mantém-se a sensação¹⁰ em toda a forma da alma, porque a alma, se ali estiver, é puramente inteligível. O intelecto é inicialmente completo e perfeito em tudo, e é causa do que está abaixo dele. Qualquer estado em que virmos a alma inteligível inicialmente, já estava primeiro nesse estado, quando se encontrava no

⁹ Lendo «ḥiss» em vez de «ḥusn», p. 141.

¹⁰ Lendo «ḥiss» em vez de «ḥusn», p. 141.

mundo superior. Porque a causa ali é una, completando o que está abaixo de si, na medida em que contém todas as coisas. Por isso dizemos que o homem ali não é apenas intelectual, pois quando procurou o mundo da geração surgiu nele a sensação e tornou-se sensível, mas era ali já sensível e inteligível.

Se alguém disser: a alma era potencialmente sensível no mundo superior e quando entrou no mundo | da geração tornou-se sensível em acto, porque a sensação é anterior às coisas sensíveis, respondemos: isso é impossível, porque no mundo superior não existe nada sensível em potência e os principais filósofos concordaram nisso. É repugnante que haja no mundo superior algo sensível sempre em potência, e depois seja neste mundo sensível em acto, e que a potência da alma seja acto até se tornar inferior, devido à sua descida para o mundo inferior e vil.

Sobre o ser humano inteligível e o ser humano sensível

Tratamos desta questão de outro modo dizendo: queremos descrever o ser humano intelectual que está no mundo superior. Só que nós desejamos, antes de o fazer, saber o que é o ser humano no mundo sensível, e afirmamos: não o conhecemos de forma correcta. Se não conhecemos esse ser humano, como é possível dizermos: conhecemos o ser humano que está no mundo superior? Talvez haja quem pense que este ser humano é aquele, e que são ambos o mesmo. Colocamos um princípio a partir do qual investigamos e dizemos: parece-vos que este ser humano sensível é a definição de uma alma que não aquela através da qual a pessoa é viva e pensante, ou esta alma é o ser humano? Ou seja, é a alma que desempenha os seus actos através de um certo corpo que é o ser humano? Se o ser humano for a substância viva e racional, que é composto de alma e corpo, não é essa definição. O ser humano não nasce quando a alma é composta com o corpo. Se a definição do ser humano é o composto de alma racional e corpo, essa definição não poderia ter uma aparência permanente. O ser humano seria apenas constituído por partes, quando se juntam a alma e o corpo, quando na verdade a sua essência indica o ser humano que vai existir no futuro, | não aquele que se chama o ser humano intelectual e formal. Logo, essa definição não é uma ver-

dadeira descrição, mas é-lhe semelhante, porque não aponta para a essência do princípio da coisa, que é a forma verdadeira, através da qual ele é o que é; e também não é a definição da forma do ser humano material, mas é a definição do ser humano composto de alma e corpo.

Sendo assim, dizemos: ainda não conhecemos o ser humano que o é verdadeiramente, porque não descrevemos o ser humano propriamente. A descrição que previamente utilizámos para o ser humano apenas se aplica ao ser humano composto de alma e corpo, não ao ser humano simples, ideal, verdadeiro. Se alguém quiser descrever algo material, tem de incluir também a sua matéria e não apenas a palavra que fez essa coisa. Pois se quiser descrever algo que não é material deve fazê-lo apenas através da forma. E, sendo assim, dizemos: se alguém quiser descrever o ser humano verdadeiro, apenas deve descrever a forma do ser humano. Assim faz quem deseja definir as coisas de forma verdadeira: descreve a forma da coisa através da qual ela é o que é, e aquilo através da qual o ser humano é o que é, e não distinto dela, sendo aquilo que precisa de ser descrito. Logo, dizemos: será que a descrição da forma do ser humano é «ser vivo e racional»? Sendo que «vivo» apenas foi inserido na forma em lugar da vida racional? Se for assim, o ser humano é vida racional, e se o ser humano é vida racional, dizemos: não é possível existir vida sem alma, e é a alma que dá vida racional ao ser humano. Consequentemente, o ser humano tem de ser um acto da alma, e nesse caso não é substância, ou a alma é a própria pessoa. Se a alma inteligente é a pessoa, é necessário então que entrando a alma noutra corpo que não o corpo do ser humano, esse corpo seja um ser humano — o que é impossível e inimaginável, porque esta designação apenas se aplica à alma se ela estiver com o corpo humano em que está agora.

Se a alma não for um ser humano, é necessário que «ser humano» seja um nome que não o nome «alma». Sendo assim, o que nos impede de dizer: o ser humano é o composto de alma e corpo, | e nesse caso a alma seria possuidora de um dos vários tipos de palavras? Quero dizer com «nome» o acto, porque a alma tem um dos vários actos, e o acto não pode existir sem agente. Desse modo, é a palavra que está nas sementes, pois as sementes não existem sem alma, e as almas da semente não são almas em geral. Cada uma das sementes tem uma alma que não é a alma do seu vizinho. A confirmação

disso é a diferença dos seus actos. Dizemos que as sementes têm almas porque as palavras agentes que se encontram nelas não estão sem alma. Não é de admirar que todas tenham palavras, quer dizer, que sejam agentes, porque as palavras agentes são actos da alma do crescimento. Quanto à alma animal, é mais clara e mais evidente do que a vegetal, do crescimento, porque mostra mais evidentemente a vida do que esta última. Se a alma for assim, ou seja, se tem palavras agentes, necessariamente a alma humana tem palavras agentes que produzem a vida e a racionalidade. Se a alma material, ou seja, residente no corpo, tiver este atributo antes de residir nele, então é ser humano indubitavelmente. Quando forma num corpo a imagem de outro ser humano, aperfeiçoa-a de acordo com a capacidade que o corpo tem de receber a imagem do verdadeiro ser humano. E do mesmo modo que o pintor reproduz a forma do homem corporal na sua matéria ou naquilo em que é possível reproduzi-lo, e deseja aperfeiçoar essa forma e torná-la semelhante à forma deste ser humano — segundo a capacidade receptiva do elemento em que a reproduz, de modo a que essa forma seja imagem deste ser humano, excepto que esteja abaixo de, e seja muito inferior a, ele, pois não contém as palavras agentes do ser humano, nem a sua vida, movimento, condição, ou a sua força —, assim esse ser humano sensível é a imagem daquele ser humano primeiro verdadeiro. O pintor é a alma, e desejou que esse ser humano se assemelhasse ao primeiro ser humano verdadeiro, pois colocou nele os atributos do ser humano primordial, mas agora fracos, escassos e insignificantes. Porque as forças, vida e estados deste ser humano são fracos, e no ser humano primeiro são extremamente fortes. O primeiro ser humano tem sentidos apurados e distintos, e mais fortes e distintos do que os sentidos deste ser humano, porque estes são apenas imagens daqueles, como afirmámos repetidamente. |

145 Quem quiser ver o primeiro homem verdadeiro tem de ser bom e nobre e ter sentidos apurados e que não enfraquecem quando brilham as luzes que irradiam sobre eles, porque o primeiro homem é uma luz em que irradiam todas as condições humanas, excepto que nele se encontram de forma superior, mais nobres e mais fortes. E esse ser humano é aquele que definiu o nobre e divino Platão, que reforçou a sua definição, dizendo: o ser humano que usa o corpo e faz as suas funções com os órgãos corporais é uma alma que usa o corpo de forma

primária. Quanto à alma nobre e divina, usa o corpo de forma secundária, ou seja, por intermédio da alma animal. Pois quando a alma animal criada se torna sensível, segue-se-lhe a alma racional viva, que lhe dá uma vida mais nobre e mais distinta. Não quer dizer que a alma tenha descido do alto, mas que lhe dá uma vida mais nobre e mais elevada do que a sua vida, porque a alma viva racional não abandona o mundo inteligível. Estará ligada a essa vida e esta àquela, e a palavra daquela estará ligada à palavra desta alma. Logo, a palavra deste ser humano, ainda que seja fraca e obscura, torna-se mais forte e mais manifesta através da iluminação da palavra da alma superior sobre ela e a sua ligação a ela.

Se alguém disser: se a alma, enquanto está no mundo superior, for sensível, como é possível que esteja nas substâncias nobres superiores enquanto está presente na substância primeira? Respondemos: o sentido que está no mundo superior, ou seja, na substância mais nobre e inteligível, não se assemelha à sensação que se encontra neste mundo inferior¹¹, porque não sente ali como este sentido inferior. Sente ali de forma relativa aos sensíveis que lá se encontram. Logo, o sentido desse ser humano inferior torna-se dependente de, e ligado ao sentido do ser humano superior, pois este ser humano obtém o sentido dali devido à sua ligação a ele, como a união deste fogo ao fogo superior, e do mesmo modo que a sensação gerada na alma que está ali está ligada à sensação gerada | na alma que está aqui. Se houvesse no mundo superior corpos esféricos como estes corpos, a alma senti-los-ia e alcançá-los-ia, mas o ser humano que está ali sente-os e também os alcança. Por conseguinte, o segundo ser humano, que é a imagem do primeiro no mundo dos corpos, sente e conhece os corpos. Pois no último ser humano, que é a imagem do primeiro, está a palavra do primeiro ser humano, por imitação, e no primeiro ser humano há palavras do ser humano inteligível. O ser humano inteligível emana a sua luz sobre o segundo, que é o ser humano que está no mundo superior da alma, e este difunde a sua luz sobre o terceiro, que é aquele que se encontra no mundo corporal e inferior. E sendo como descrevemos, dizemos que no ser humano corporal está o ser humano da alma e o ser

¹¹ Omitindo «al-a'lā», p. 145.

humano inteligível. Não quer dizer que é ambos, mas que está ligado aos dois porque é imagem deles, porque faz algumas das acções do ser humano intelectual e algumas das acções do ser humano da alma, porque no ser humano corporal há palavras do ser humano da alma e palavras do ser humano intelectual: pois a pessoa corporal reúne aquelas duas palavras: ou seja, a da alma e a inteligível, mas nela são fracas e triviais porque é uma imagem da imagem.

Tornou-se claro que a primeira pessoa é sensível, excepto que de uma forma mais elevada e superior do que a sensação que existe na pessoa inferior, e que a pessoa inferior apenas obtém a sensação da pessoa que existe no mundo superior inteligível, como elucidámos e demonstrámos. Dizemos: descrevemos o modo em que a sensação se produz no ser humano, e como as coisas superiores não derivam das coisas inferiores, mas são as inferiores que derivam das superiores porque estão unidas a elas. Por isso, estas assemelham-se àquelas em todos os seus estados, e as faculdades deste ser humano provêm do ser humano superior e estão ligadas a essas, excepto que as faculdades deste ser humano seguem preceitos diferentes dos
147 das faculdades do ser humano superior. | Esses preceitos não são corpos, e aquele ser humano não pode sentir e ver como este ser humano porque aqueles preceitos e aquela vista diferem destes, uma vez que vê as coisas de forma preferível e mais elevada do que esta. Aquela vista é mais poderosa e mais abrangente do que esta, porque vê os universais enquanto esta vê os particulares, devido à sua fraqueza. Aquela vista é mais poderosa e mais conhecedora do que esta porque recai sobre coisas mais belas, sublimes, claras e distintas, esta é fraca porque recebe os objectos vis e inferiores, que são as imagens daquelas realidades elevadas. Descrevendo aqueles sentidos, dizemos que são intellectos fracos, e descrevemos aqueles intellectos dizendo que são sentidos fortes. Assim falamos do modo como a sensação existe no ser humano superior.

Se alguém disser: aceitamos que a sensação que existe no ser humano inferior exista no ser humano superior, pois desce sobre ele a partir do alto. O que afirmais sobre os restantes animais? Acaso o primeiro criador, quando os quis criar, ponderou primeiro sobre a forma do cavalo e sobre a forma dos restantes animais, criando-as depois neste mundo sensível, não no mundo superior? Respondemos: explicámos previamente que o primeiro criador produziu todas as coisas sem deliberar

nem pensar, e demonstrámo-lo com provas convincentes. E sendo como explicámos, dizemos que o primeiro criador criou o mundo superior com todas as formas completas e perfeitas, sem deliberação, porque as criou na medida em que tem o atributo do ser. Depois, criou este mundo sensível e tornou-o na imagem daquele mundo. Sendo assim, dizemos que quando criou o cavalo e os restantes animais não os criou para que ficassem no mundo inferior, mas para ficarem no mundo superior, porque cada criatura que foi criada pelo primeiro criador sem intermédio, no mundo superior, é completa e perfeita, não estando sujeita à corrupção. Desse modo, quando criou o cavalo e os outros animais, não os criou para ficassem aqui, mas criou-o para que ficassem no mundo superior, completo e perfeito. Ele criou todas as formas de animais e fê-las ali de forma superior, mais sublime, bela e preferível. Depois fez que esta criação se seguisse à outra necessariamente, | porque a 148 criação não podia terminar naquele mundo, uma vez que não há nada que consiga impedir a primeira totalidade do poder que é o poder dos poderes, e que produz os poderes, que proceda para o local que deseja atingir, e que termine ali sem ter fim. Apenas a criação termina, não o poder que produz a criação, como mostrámos repetidamente em vários locais.

Se alguém perguntar: porque existem ali animais irracionais? Se for porque são distintos e nobres, seria possível alguém responder: ali são mais distintos em substância e honra. Mas porquê a multidão ¹² de animais, se são o cúmulo do bestial, e do inferior? Que vantagem obtém o mundo com eles? ¹³ O mais provável é que seja inferior se estiver nele. Afirmamos que a causa é o seguinte, se Deus, excelso, quiser: o primeiro criador é uno sob todos os aspectos e a sua essência é uma essência criadora, como afirmámos repetidamente, tendo criado o mundo como um. A unicidade do criado não podia ser como a do criador, senão o criador seria o criado, e a causa e o efeito seriam a mesma coisa. E se fossem a mesma coisa, o criador seria criado e o criado criador, o que é impossível. Como isso é impossível, a unidade do criado contém necessariamente mul-

¹² Lendo «katharat» em vez de «karumat», p. 148, n. 3.

¹³ Lendo «fa-mā al-ladhī yanālu dhālika al-‘ālamu min al-ḥasani bi-kawni-hā fi-hi», p. 148, n. 4.

tiplicidade, pois existiu após o Uno que é uno sob todos os aspectos. E visto que o uno criado existiu depois do Uno que é uno sob todos os aspectos, não era possível estar acima do Uno criador em unicidade, ou ser mais uno do que ele, mas necessariamente tinha de ser inferior ao Uno criador em unicidade. Se o criador — o mais excelente das coisas excelentes — é uno, é necessário que o inferior seja mais do que um para não ser igual ao superior. Porque se o inferior não fosse necessariamente uno, seria forçosamente uma multiplicidade, pois o múltiplo difere do uno, uma vez que o uno é perfeito, e o múltiplo é imperfeito. Se o inferior se encontra no domínio da

149 multiplicidade, então não será menos do que dois. | Cada um destes dois se multiplica, como descrevemos. O primeiro dois tem movimento e repouso, bem como intelecto e vida, mas esse intelecto não é como um intelecto singular. É um intelecto que tem todos os intelectos e do qual todos eles advêm. O intelecto é múltiplo na medida da multiplicidade dos intelectos, e mais do que eles. E a alma que está ali não é como uma alma una, separada, mas todas as almas estão nela, e possui o poder de fazer¹⁴ todas as almas porque é a vida perfeita. Se é assim, e sendo a alma viva racional uma das almas, necessariamente está ali também. Se existe ali, também a pessoa está ali, excepto que é uma forma sem matéria. Tornou-se evidente que o mundo superior não possui muitas formas, ainda que todas as formas dos animais lá estejam.

Se alguém disser: é lícito que alguém coloque os animais sublimes no mundo sublime superior, se, quanto aos animais inferiores, não é lícito dizer que estão ali? Pois se o ser vivo racional e intelectual é o ser vivo sublime e nobre, o ser que não é racional nem intelectual é o ser vivo inferior. Se o nobre estiver no local mais nobre, o inferior não está lá, mas está no mais inferior. Como é possível estar no intelecto algo que não tem intelecto nem racionalidade? Com «intelecto» queremos dizer todo o mundo superior, pois todo ele é intelecto; nele estão todos os intelectos e dele procedem todos os intelectos, na sua

¹⁴ Lendo «taf'alu» em vez de «ta'qilu», de acordo com o original grego, cf. Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini Opera, Tomus II: Enneades IV-V; Plotiniana Arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, p. 454.

totalidade. Respondemos: queremos, antes de refutarmos aquele que faz esta afirmação, tomar um exemplo, através do qual comparamos aquilo que dizemos estar no mundo superior, a saber, o ser humano. Dizemos que o ser humano que se encontra aqui no mundo inferior não é como aquele que está no mundo superior, como mostrámos. Se este não é como aquele, também o animal que está ali não é como o que está aqui, pois aquele é preferível e mais nobre do que o daqui.

Afirmo que a razão do ser humano que está ali não é como a razão daquele que está aqui, porque o raciocinador que está aqui delibera e pensa, e o que está ali não delibera nem pensa, | sendo anterior ao raciocinador que delibera e pensa. 150 Se alguém disser: como é que o raciocinador superior, quando vem para este mundo, delibera e pensa, e os outros animais não deliberam nem pensam quando vêm para aqui, sendo todos ali intellectos? Respondemos: o intellecto é variado, pois o intellecto que está no homem difere do intellecto que se encontra nos restantes animais. Se o intellecto varia nos animais superiores, necessariamente a deliberação e o pensamento são diferentes neles. Verificamos nos restantes animais muitas actividades mentais.

Se alguém perguntar: se as actividades dos animais são mentais, porque não são todas iguais? E se a razão for causa da deliberação aqui, porque não são as pessoas todas iguais em deliberação, mas cada pessoa tem uma deliberação diferente da da outra? Respondemos que devemos compreender que a diferença da vida e dos intellectos se deve à diferença dos movimentos da vida e do intellecto. Por isso, os animais e os intellectos são diferentes: alguns são mais luminosos, claros, distintos e sublimes do que outros.

Digo que a vida e o intellecto são mais claros e distintos em alguns deles, noutros mais obscuros, e que em alguns deles são mais brilhantes e mais luminosos do que noutros. Alguns intellectos estão perto dos primeiros intellectos, logo são mais luminosos do que os restantes. Outros são secundários, e outros terciários. Logo, alguns intellectos que se encontram aqui são divinos, alguns racionais, e outros irracionais devido à sua distância daqueles intellectos sublimes. Mas ali, o ser vivo que chamamos aqui irracional é racional, e o ser vivo que aqui não tem intellecto possui ali intellecto. Pois o primeiro intellecto que o cavalo possui é intellecto. Logo, o cavalo é intellecto, e o intellecto do cavalo é um cavalo; e não é possível que aquele que

151 pensa sobre o cavalo pense também sobre o homem. Isso é impossível nos primeiros intelectos, senão o primeiro intelecto pensaria sobre uma coisa que não é intelecto. E se é impossível, quando o primeiro intelecto | pensa em alguma coisa, ele, os objectos e o pensamento são iguais; e o intelecto e a coisa são um só. Como pode um deles ser intelecto e o outro, quer dizer, a coisa inteligida, não ser intelecto?

Assim sendo, o intelecto inteligiria o seu objecto inteligido, e o inteligido não inteligiria — o que é impossível. Se é impossível, o primeiro intelecto não entende nada que não tenha intelecto, mas entende um intelecto específico e entende uma vida específica. Do mesmo modo que a vida individual não carece da vida em geral, também o intelecto individual não carece do intelecto em geral.

Logo, dizemos que o intelecto gerado em alguns animais não carece do primeiro intelecto, pois cada uma das partes do intelecto é todo o intelecto universal em que se particulariza o intelecto, e o intelecto da coisa para a qual é intelecto é, em potência, todas as coisas. Se se torna em acto torna-se particular, e apenas se torna em acto no fim; e se no fim se torna em acto, torna-se cavalo ou um outro animal. Sempre que o ser vivo desce, torna-se vivo, inferior e vil, pois quanto mais as potências animais descem mais enfraquecem, desaparecendo alguns dos seus actos. À medida que desaparecem alguns dos seus actos superiores, surge a partir dessas potências o ser vil inferior, e esse ser vivo é imperfeito e fraco. Quando enfraquece, o seu intelecto procura um estratagema contra esse processo e produz os membros fortes para compensar a deficiência do seu poder. Consequentemente, alguns animais desenvolveram unhas, outros patas, outros cornos, e outros desenvolveram dentes, segundo a deficiência da força da vida que lhe é inerente. Sendo assim, dizemos que quando o intelecto procede para este mundo inferior e sofre uma grande perda, procura um remédio para essa imperfeição e aperfeiçoa-a com algum órgão que cria nele, tornando-se assim completo e perfeito, visto ser necessário que todo o ser vivo animal seja completo e perfeito; porque é vivo e inteligente.

152 Se alguém disser: existem animais fracos que não têm nada com que se defender, respondemos: esses animais são raros. Também podemos responder: se juntarmos todos | os animais uns aos outros, são todos completos e perfeitos. Ou seja, a vida e o intelecto serão neles completos e perfeitos e

cada um deles será completo e perfeito, na medida do complemento e da perfeição que se lhes adequam.

Dizemos que, se o efeito não é necessariamente unidade pura, para que não seja como a causa, como explicámos previamente, sem dúvida é necessário que cada um seja composto de muitas coisas. Não é possível que advenha de coisas que se assemelham, senão será suficiente ser apenas um, e as restantes coisas seriam nele em vão, se se assemelhassem umas às outras. É preciso que seja composto de elementos de diferentes formas, e cada forma nela deve ter os seus próprios atributos. Cada uma delas deve distinguir-se numa das formas, segundo a diferença presente nos sentidos, mas na medida em que pertence ao ser vivo deve ser uma só coisa; e assim é necessário que os atributos do primeiro intelecto sejam diferentes e que não se assemelhem uns aos outros.

Logo, dizemos que o universal tem uma beleza, por ser composto de elementos diferentes, e o particular tem uma beleza, na medida de cada coisa, a saber, na medida em que cada uma é como deve ser. Do mesmo modo, este mundo é composto de coisas diferentes, e a deficiência que existe nele a partir delas é um mérito. O todo é uno na medida em que é um universo. Cada um deles — quer seja nobre ou vil — tem uma vantagem na medida em que lhe convém a virtude e a perfeição. E sendo como afirmámos, repetimos que cada forma natural neste mundo existe naquele mundo, mas ali existe de modo preferível e superior, pois aqui está ligada à matéria, e ali não tem matéria. Cada forma natural aqui é uma imagem da forma que ali se lhe assemelha. Ali há céu e terra, ar, água e fogo; e se existem ali essas formas, sem dúvida que ali também há plantas. |

Se alguém disser: se no mundo superior há plantas, como existem ali? E se há fogo e terra, como existem ali? Pois têm de estar ali vivos ou mortos. Se estiverem mortos como aqui, qual é a necessidade deles ali? E se estiverem vivos, como vivem ali? Respondemos: quanto às plantas, podemos dizer que estão ali vivas porque aqui também estão vivas, porque nas plantas há uma palavra activa, predicada da vida. Se a palavra material das plantas é vida, é necessariamente então também uma certa alma. Segue-se que essa palavra está nas plantas que se encontram no mundo superior, que são as primeiras plantas. Mas estão nele de forma superior e mais nobre, porque esta palavra que está nesta planta é apenas imagem daquela pala-

vra, mas aquela palavra é una e universal, e todas as palavras vegetais que estão aqui dependem dela. As palavras das plantas que estão aqui são muitas, mas são particulares; e todas as plantas deste mundo inferior são particulares e existem a partir daquelas plantas universais. Tudo aquilo que encontrar nas plantas particulares aquele que procura, encontra-o necessariamente nessas plantas universais. Sendo assim, dizemos que se estas plantas forem vivas, é forçoso que aquelas plantas sejam também vivas, porque essas plantas são as primeiras, verdadeiras, plantas, enquanto estas são plantas secundárias e terciárias porque são imagens daquelas plantas. Estas plantas apenas vivem na medida em que aquela planta produz por emanção a sua vida. Quanto à terra que está ali, e se está viva ou morta, sabê-lo-emos se soubermos o que é esta terra, porque esta é uma imagem daquela. Dizemos que esta terra tem alguma vida e uma palavra activa. A prova são formas variadas, porque nela crescem e germinam os prados e as montanhas, como plantas terrestres. E nas montanhas há muitos animais, minerais e vales e outras coisas semelhantes, que apenas existem ali devido à palavra ¹⁵ possuidora de alma que está nelas, | pois é ela que produz essas formas dentro da terra. Esta palavra é a forma da terra que age no interior da terra, como a natureza age no interior da árvore e o tronco da árvore se assemelha à terra em si mesma, e a pedra cortada da terra se assemelha ao ramo que é cortado da árvore. Assim sendo, dizemos que a palavra activa na terra, semelhante à natureza da árvore, possui alma, porque não é possível que esteja morta e que produza esses actos admiráveis e espantosos na terra. Se está viva, possui necessariamente alma. Se esta terra sensível, que é uma imagem, for viva, é forçoso que essa terra inteligível seja também viva e que seja a primeira terra, sendo esta uma segunda terra surgindo daquela.

As coisas que estão no mundo superior são todas luminosidade, porque estão na luz superior, e assim cada uma delas vê tudo na essência do seu vizinho, e cada uma está em todas. O todo está no todo, e o todo está em cada, e cada uma delas está no todo, e a luz que se derrama sobre elas é infinita. Por conseguinte, cada qual é imensa, porque a maior dentre elas é

¹⁵ Lendo «kalima» em vez de «kalimāt», p. 153, n. 10.

imensa, e a pequena é imensa; pois o sol que está ali é todas as estrelas, e cada estrela dentre elas é também um sol, mas aquelas em que domina o sol chamam-se sol, e aquelas que são dominadas pelo sol chamam-se estrelas. Cada uma delas é observável na sua estrela vizinha, e vêem-se todas elas numa só, e cada uma se vê em todas elas. Há ali movimento, mas é um movimento puro e absoluto, porque não começa em algo e termina noutra coisa e não é imóvel, mas é o movido. Existe um repouso puro e absoluto, que não é resultado de um movimento nem se mistura com o movimento. Existe ali beleza pura e absoluta porque não é predicado de coisa alguma que não seja bela, senão seria extremamente feia. Cada uma das coisas que está ali é fixa e constante, numa | terra que não é côncava ¹⁶, porque cada uma delas está fixa e permanente naquilo cuja força e vida está na substância, excepto que lhe é superior, como as forças corporais; e a coisa não tem ali outro lugar que não o seu, porque o sujeito é um intelecto e o predicado também é um intelecto. 155

O exemplo disso é este céu que está sob os sentidos: pois é luminoso e brilhante, e a sua luz deve-se às estrelas que ali estão; mas, ainda que sejam iluminadoras, não está cada uma no local da sua vizinha no céu, mas é apenas uma parte e não o todo, como as coisas espirituais que estão no céu, pois cada parte delas é a parte e o todo: vendo-se a parte vê-se o todo, e vendo-se o todo vê-se a parte, porque a imaginação de cada uma das duas recai sobre a parte individual, enquanto o seu olhar recai sobre o todo, devido à sua perspicácia e rapidez.

Quem possuir uma visão como a das almas ¹⁷ e tiver uma visão perspicaz, vê o que está no interior da terra. O autor do enigma quis descrever a visão do mundo espiritual e ensinar-nos que a visão dos habitantes desse mundo é perspicaz e veloz, e nada do que está ali lhes escapa. Olhar para aquele mundo e o que está nele não cansa, e quem o vê não se sacia de o fazer, ou se afasta dele movendo-se, porque vê-lo ali não cansa ou requer descanso, para que regresse a ele o poder do olhar através do movimento. Aquele que vê ali não olha para

¹⁶ Lendo «qa'riyya» em vez de «qawīma», p. 155, n. 1.

¹⁷ No grego, «de Linceu»; cf. Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini Opera, Tomus II: Enneades IV-V; Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis*, p. 386.

uma das coisas e se deleita e delicia com ela, mas olha para elas todas como aqui: olha para uma delas e deleita-se e delicia-se com todas ¹⁸. As coisas que estão ali não definham nem diminuem, e aquele que olha não se cansa, nem o seu desejo delas decresce, pois quando diminui o desejo em relação a algo, 156 aquele que o faz despreza-a e deixa de | a procurar e de olhar para ela; mas o que olha para ela, quer dizer, para todas essas coisas, quanto mais prolonga o seu olhar para elas, mais cresce a sua admiração e o seu desejo em relação a elas, e contempla-as infinitamente.

O motivo pelo qual o que olha não se sacia de olhar, e não se cansa delas, é que não deixam de ser belas. Quanto mais as contempla, maiores a sua beleza e formosura se tornam para ele. Aquela vida não implica cansaço nem esforço, porque é uma vida pura e agradável, e aquilo que possui uma vida virtuosa não se cansa nem é atingido pela dor, porque foi sempre perfeito desde que foi criado sem imperfeição, logo não requer esforço nem cansaço. Essa sabedoria foi criada a partir da sabedoria primordial, e a primeira substância a partir da sabedoria. A substância precede a sabedoria, mas a substância é a sabedoria, e a primeira essência é a substância e a substância é a sabedoria. A substância não precede a sabedoria, como acontece com as substâncias segundas, mas a essência, a substância e a sabedoria são uma só coisa, e por conseguinte essa sabedoria é mais vasta do que qualquer sabedoria, sendo a sabedoria das sabedorias. Quanto à sabedoria que está no intelecto, está com o intelecto, o que significa que o intelecto foi criado primeiro e depois foi criada a sua sabedoria, como se diz de Júpiter: a sua retribuição com o seu ser; por isso recorda primeiro o seu ser e em seguida recorda o seu castigo.

As realidades celestes e as terrestres são apenas cópias e imagens das coisas que estão no mundo superior, logo o que que ali está é uma visão espantosa, que apenas as pessoas felizes e afortunadas vêem: são as que persistem na contemplação desse mundo. Quanto à grandeza e poder da sabedoria primeira, quem consegue vê-la e conhecer a sua própria essência? Pois é uma sabedoria abrangente, e um poder que criou todas as coisas. Todas estão nela e ela não é todas as coisas, porque é

¹⁸ Lendo «bi-hā» em vez de «bi-hi», p. 155, n. 11.

causa das realidades inteligíveis e sensíveis, mas ela criou as inteligíveis imediatamente, e criou as sensíveis por intermédio das inteligíveis. Todas as coisas são atribuídas a ela, porque é a causa das causas e a sabedoria das sabedorias, como dissemos repetidamente. |

Se a sabedoria primeira é a causa das causas, então cada 157 acto que o seu efeito produz é atribuído a ela também, de forma mais elevada e superior. E quão sublime é o mundo superior e as coisas que nele estão! A mais sublime e nobre é a sabedoria que as criou, porque é o mais sublime de tudo. Não conseguirá olhar para esse mundo senão a pessoa cujo intelecto tiver submergido os seus sentidos, (e trata-se do nobre e divino Platão pois sabemos ser apenas intelecto), aquele que se habituou a conhecer as coisas com a visão do intelecto, não através da lógica ou do silogismo. Nós não nos deleitámos com a contemplação da beleza e do esplendor daquele mundo luminoso, porque os sentidos se apoderaram de nós e apenas aceitamos as coisas corporais. Por isso, achamos que as ciências são premissas extraídas de juízos e que não é possível haver uma certa ciência, a não ser em supôr premissas e inferir as suas conclusões. Mas não é assim no conjunto das ciências discutidas aqui. Pois o conhecimento dos primeiros princípios puros e manifestos é conhecido sem pressupôr premissas, porque essas são as premissas das quais se inferem as conclusões. E se alguma das ciências neste mundo se obtém por si mesma, sem intermédio, muito menos as ciências superiores e os princípios eminentes precisam de premissas que levam à obtenção da verdade. Obtém-se a verdade ali sem qualquer erro ou falsidade, porque não tem intermediário, como dissemos, e porque estes dois ¹⁹ recaem em algo de intermediário. Nenhuma coisa estranha, nem acidente, se lhes junta como se misturam as ciências aqui com as coisas terrestres, e não se apreendem de forma correcta ou verdadeira. Quanto a quem duvidar desse mundo e do modo como o descrevemos, deixamo-lo, e à sua opinião, para não nos ocuparmos com a essa disputa e assim abandonarmos o fio do nosso discurso sobre a descrição das realidades e a verdade das coisas. |

¹⁹ Lendo «li-annahumā lā yaqa'ā 'alā shay'in mutawassiṭin wa-ayḍan», p. 157, n. 8.

158 Voltemos aonde estávamos, a descrição das ciências que se encontram nesse mundo, e como se produzem. Dizemos que o sublime e divino Platão viu esse mundo com a sua visão intelectual e descreveu-o, recordando o conhecimento que se gera ali, e afirmando que o conhecimento ali não é algo noutra coisa. Não explicou como isso se dá, mas deixou deliberadamente a sua descrição, desejando que o procurássemos e que o investigássemos com os nossos próprios intelectos, para descobrir qual de nós seria capaz dessa tarefa.

Sobre o mundo inteligível

Vamos descrever o mundo ali, e começar assim o nosso discurso, dizendo: tudo o que é produzido advém através de uma certa sabedoria, quer seja artificial quer natural. E o princípio de cada arte é a sabedoria na produção das coisas; e a sabedoria também indubitavelmente constitui artes. Se assim é, voltamos a dizer: que todas as artes advém de uma certa sabedoria²⁰. A produção também é atribuída à sabedoria natural, porque apenas copia e se assemelha à natureza. A sabedoria natural não se compõe de elementos, mas é una. Não é um composto de muitas coisas, mas cresce a partir do uno para o múltiplo. Se alguém situar esta sabedoria natural na sabedoria primeira, satisfaz-se com ela e não precisa de ascender a outra sabedoria, pois então não provém de outra mais elevada, e não existe noutra coisa. Se alguém criar o poder produtor da arte a partir da natureza, e colocar a própria natureza como princípio dessa arte, respondemos: de onde vem esse poder natural?¹⁵⁹ Tem de | ser a partir de si mesmo, ou de outra coisa. Se esse poder for da própria natureza, terminamos e não avançamos para outra coisa. Se o negarem e disserem que o poder da natureza é criado pelo intelecto, respondemos: se o intelecto produzir a sabedoria, das duas uma, ou a sabedoria que está no intelecto advém de outra coisa superior a ele, ou do próprio intelecto. Se disserem: o intelecto gerou a sabedoria a partir de si mesmo, respondemos: não é possível, pois o intelecto não é assim, pois é ser e depois sabedoria a partir da sabedo-

²⁰ Lendo «min» em vez de «fi», p. 158, n. 9.

ria primeira; e esta é apenas um atributo nele, não uma substância. E sendo assim, dizemos que a verdadeira sabedoria é substância, e a verdadeira substância é sabedoria. Cada sabedoria verdadeira foi criada a partir dessa substância primeira, e toda a substância verdadeira foi criada a partir dessa sabedoria verdadeira. Logo, cada substância que não tem sabedoria não é substância verdadeira. Mas mesmo que não seja substância, visto que foi criada a partir da sabedoria primeira, tornou-se substância de um modo geral.

Dizemos: ninguém deve achar que algumas das coisas que estão naquele mundo são mais elevadas do que outras em substância, nem que algumas são mais sublimes em forma e beleza do que outras. Tudo o que está ali tem formas belas e sublimes, como as formas que se imaginam estar no próprio criador sábio. As suas formas não são como as formas desenhadas numa parede, mas são formas nas essências. Por isso os antigos as denominaram «paradigmas», ou seja, as formas das essências e substâncias que o sublime Platão mencionou.

Dizemos que os sábios do Egito já tinham visto com a sutileza da sua imaginação esse mundo inteligível e as formas que se encontram nele e as conheciam de forma correcta, fosse através de um saber adquirido, ou por instinto e um saber natural. A prova | disso é que quando queriam descrever algo o explicavam com uma sabedoria correcta e sublime; porque não o anotavam num livro composto, de acordo com o costume que vemos em certos livros, nem usavam proposições e expressões, ou sons e lógica para exprimirem assim, a quem o desejasse, as opiniões e sentimentos que estavam nas suas almas, mas inscreviam-nos nas pedras ou sobre alguns dos corpos para os tornar imagens. 160

Pois quando queriam descrever algumas das ciências inscreviam uma sua imagem e tornavam-na um sinal para as pessoas. Assim faziam com todas as ciências e artes, quer dizer, inscreviam para cada coisa uma imagem, através de uma sabedoria perfeita e uma arte suprema, e colocavam essas imagens nos seus templos, para se tornarem para eles como livros que falam e letras que se lêem. Assim eram os seus livros, nos quais escreveram os seus propósitos e descreveram a realidade. Fizeram-no, porque nos quiseram ensinar que cada sabedoria e cada uma das coisas que existe possui uma imagem inteligível e uma forma inteligível, que não têm matéria nem substrato, mas são todas criadas de uma só vez, sem deliberação nem

pensamento, porque o seu criador é um e simples, e criou todas as coisas simples de uma só vez, pelo seu próprio ser, não por outra forma do intelecto. A partir dessas imagens e desses padrões representavam outras imagens, inferiores a eles em pureza e beleza. Fizeram-no, porque quiseram ensinar-nos que esses ídolos sensíveis e vis são apenas cópias daquelas imagens inteligíveis e sublimes. E quão sublime é que nos tenham ensinado, e quão apropriado o que fizeram! Se alguém pensar e reflectir prolongadamente sobre as causas pelas quais o fizeram, como as atingiram, e como obtiveram essas causas admiráveis, espantar-se-á com eles e louvá-los-á e concordará com as suas opiniões. Se eles forem merecedores de louvor por terem explicado as coisas inteligíveis e por nos terem informado das causas através das quais alcançaram as realidades elevadas, e depois as modelaram com imagens aproximadas, e produziram ídolos como sinais, como se fossem livros que se lêem — tanto mais apropriado é admirarmos a primeira sabedoria que criou as substâncias com a suprema perfeição, | sem deliberar sobre as causas, sendo necessário que cada ser criado a partir dela seja perfeito e belo, porque são o apogeu da sabedoria, virtude e beleza, apenas através da essência. E através da essência produziu o criador — seja louvado — as coisas e as tornou perfeitas e belas sem deliberação, nem escrutínio das causas da beleza e da pureza. Aquilo que o agente faz com deliberação e escrutínio das causas da beleza não é perfeito e belo como aquilo que origina no agente primeiro sem deliberação nem escrutínio sobre as causas da geração da beleza e da pureza. E quem não se espanta com o poder dessa substância sublime e nobre! Pois ele criou as coisas sem deliberação nem escrutínio das suas causas, mas criou-as apenas através da sua essência, e a sua existência é a causa das causas. Por isso, a sua existência não precisa, ao criar as coisas, do escrutínio das suas causas, nem de um estratagema, ao produzir a beleza e perfeição do seu ser, porque é a causa das causas — como afirmámos previamente — dispensando por si mesmo de qualquer causa, deliberação ou escrutínio.

Citaremos um exemplo a favor da nossa descrição, dizendo: as teorias dos Antigos concordaram no facto de este mundo não ter sido gerado por si mesmo nem pelo acaso, mas ter vindo a ser através de um criador sábio e excelente. Contudo, nós devemos investigar a sua produção deste mundo: será que o criador deliberou primeiro sobre o que queria produzir, e

reflectiu em si mesmo que é preciso criar primeiro uma terra situada no meio do universo, seguindo-se a água, colocada acima da terra? Depois criou o ar, e colocou-o acima da água, depois o fogo e colocou-o acima do ar. Depois criou o céu e colocou-o acima do fogo, que rodeia todas as coisas. Depois criou | os animais de diversas formas, adaptadas a todo o ser vivo, e colocou os seus órgãos externos e internos de modo a serem adaptados aos seus actos, e formou as coisas na sua mente e deliberou sobre a perfeição das suas acções. Começou então a criação das criações, uma após outra, como se deliberasse e pensasse primeiro? Não pode ninguém imaginar esse atributo como pertencente ao criador sábio, grandioso na sua majestade, porque isso é de todo impossível e não adequado a essa substância perfeita, nobre e sublime. Não é possível dizermos que o criador deliberou primeiro sobre as coisas, como havia de as criar, e depois disso as criou; porque as coisas sobre as quais deliberou são ou exteriores ou interiores a ele. Se forem exteriores a ele, existiam antes que a criasse; e se forem interiores a ele ou são diferentes dele, ou são ele mesmo; e se forem ele mesmo, não precisa então de as criar segundo uma deliberação, porque ele é as coisas, na medida em que é causa delas. E se não forem ele, então é composto, não simples, o que é impossível. 162

Afirmamos: ninguém pode dizer que o criador deliberou primeiro sobre as coisas e depois as criou. Pois foi ele que criou a deliberação, e como se socorrer dela na criação das coisas, quando ainda não existia? É impossível. Dizemos que ele é a deliberação, e a deliberação não delibera igualmente. Pois seguir-se-ia, a partir daí, que a deliberação delibera, e assim infinitamente, o que é absurdo. Tornou-se claro e deveras evidente o argumento daqueles que dizem que o criador — louvado o seu poder e majestade — criou as coisas sem deliberação. Afirmamos que os artistas, quando querem produzir algo deliberam sobre esse objecto e representam aquilo que viram e contemplaram em si mesmos. Ou lançaram | os seus olhares sobre alguma das coisas exteriores e produzem as suas obras através de essa coisa. Quando trabalham, fazem-no com as mãos e outros instrumentos. Mas se o criador quer fazer algo, não representa em si nem copia uma produção exterior a ele, porque nada existe antes de ele criar as coisas. Nem representa algo em si mesmo, porque a sua essência é o modelo de todas as coisas, e o modelo não representa outros modelos. Nem 163

precisa, ao criar as coisas, de um instrumento, porque é a causa dos instrumentos. É ele que os criou, e não precisa, ao criá-los, do que quer que seja da sua criação.

Ao tornar-se patente o absurdo e a impossibilidade daquele argumento, dizemos que não existe entre ele e a sua criação algo de intermediário sobre o qual delibera e de que se socorre, mas criou tudo apenas pelo seu ser. A primeira coisa que criou foi uma forma, que irradiou a partir dele e apareceu antes de todas as coisas, e se lhe assemelha devido à intensidade do seu poder, luz e alcance. Depois, criou as outras coisas por intermédio dessa forma, como se ela cumprisse a sua vontade na criação do resto das coisas. Essa forma é o mundo superior, quero dizer os intelectos e as almas. Posteriormente, surgiu a partir desse mundo superior o mundo inferior e as coisas sensíveis que estão nele. Tudo o que existe neste mundo existe naquele, excepto que ali é puro e límpido, sem mistura com uma coisa estranha. E se este mundo está misturado não é límpido e puro e divide-se e combina-se nas suas formas, do princípio ao fim: porque a matéria foi formada primeiro com uma forma universal, depois recebeu a forma dos elementos, depois recebeu dessa forma outra forma, depois recebeu em seguida forma após forma; e por isso não é possível alguém |
164 ver a matéria, porque ela reveste muitas formas e está escondida sob elas, e nenhum dos sentidos a sente, de todo.

Concluiu-se o tratado na sua totalidade, ao dador do intelecto o louvor infinito e a prece ilimitada sobre Maomé e a sua família. Escrito em meados do sagrado mês de Ramadão, na manhã do dia dois, ano de 863 em Edirne, a protegida.

GLOSSÁRIO DE TERMOS TÉCNICOS
EM A *TEOLOGIA DE ARISTÓTELES*

- al-āakhirūn* — os Modernos
'āla — órgão
'ālam — mundo
'ālim — conhecedor
'amal — acto, acção, actividade
al-'amma — a maioria das pessoas
 (por oposição à «elite»)
amr — questão
anniyya — existência, ser
'āqil — inteligente
'aql — intelecto
'aqli — inteligível, intelectual, racional
'arid — acidental, acidente
athar — afecção, impressão, efeito
awwal — princípio
al-awwalūn — os Antigos
'azīm — magnífico
- bad'* — princípio
badan — corpo
badanī — corporal
bahā' — esplendor
bahīmī — animal
ba'id — longínquo
bakht — sorte, acaso
al-bārī — o criador
basīṭ — simples
- baṣar* — visão
bāṭin — interior
bayān — indicação, clarificação
- bu'd* — extensão
burhān — demonstração
- dahr* — temporalidade, eternidade,
o século
dā'im — permanente
dalīl — símbolo, prova, indicação,
indicador
ḍarb — tipo, classe
dāthir — precível
dhāt — essência
dhātī — essencial
dhihn — entendimento, mente, dis-
posição
dhihnī — intelectualivo
dhikr — memória
ḍiyā' — brilho, luz, luminosidade
- fa''āl* — activo, agente
faḍīla — virtude
fahṣ — investigação
fā'id — emanação
fā'il — agente
falak — esfera
falakī — celeste
falsafa — filosofia
fanā' — evanescência
fasād — corrupção
fikr — pensamento
fikra — ideia, pensamento
fikrī — cogitativo

fi'l — acto
furqān — diferença

ghaḍab — ira
ghaḍabī — irascível
gharīzī — inato, instintivo
ghāya — fim, propósito
ghayriyya — alteridade

ḥabb — semente
ḥadd — limite
ḥāḍir — presente
ḥājjā — indigência
ḥāl — estado, aspecto
ḥalīm — moderado
ḥāmil — sujeito, substrato
ḥaqq — verdade, verdadeiro
hawā — paixão
hawa' — ar
hay'a — figura, aspecto, forma, condição, disposição

hayāt — vida
ḥayyiz — domínio
hayūlā — matéria
ḥayy — vivo
ḥazm — determinação
ḥidda — perspicácia
ḥikma — sabedoria
ḥīla — estratégia, esquema
ḥilm — moderação
ḥiss — sensação, sentido
ḥissī — sensitivo, sensível
ḥukm — governo, ordenamento
ḥusn — perfeição, esplendor, beleza, formosura, bondade
huwiyya — identidade, ser

ibdā' — criação
ibtidā' — princípio
iḍtirār — necessidade
'illa — causa, razão
'ilm — conhecimento, ciência, sabedoria, saber
inbi'āth — emanção
ins — população
insān — ser humano
intlashia — entelequia

'ishq — desejo
i'tilāf — congruência
itmām — aperfeiçoamento
itqān — excelência
ittifāq — consenso, harmonia, coincidência, acaso
ittihād — união
ittisāl — ligação, coesão

jahl — ignorância
jam' — junção
jamāl — formosura
jasad — corpo
jibla — constituição
jins — género
jirm — corpo (celeste)
jism — corpo
jusmānī — corporal
juththa — massa, corpo
juz' — parte
juz'ī — particular

kalām — teoria, discurso, argumento, palavra
kalima — palavra, «logos»
kamāl — perfeição
kāmil — completo
karīm — nobre, generoso
al-kathra — múltiplo, multiplicidade
kawkab — estrela
kawn — processo, geração, ser
kayfiyya — qualidade
khāliq — feitor
al-khaliqa — a Criação
khalq — criação, o acto de criar
khāṣṣ — propriedade, especial, particular

al-khāṣṣa — a elite
khayr — bem
khilṭ — humor
al-kull — universo, o todo
kullī — universal, geral
kulliyya — totalidade
kunh — essência

ladhdha — prazer
lāzim — concomitante

ma'an — simultaneamente, conjuntamente
mabda' — princípio
mabsūt — simples
ma'din — origem
madmūm — abominável, repreensível
mahabba — amor
mahd — puro
mahmūl — predicado, imposto
māhiyya — essência
mahqūq — verdadeiro
malā'ama — harmonia
ma'lūl — efeito, causado
ma'lūm — conhecido
ma'nā — significado
mantiq — discurso, lógica
manzila — posição
mar' — homem
ma'rifa — conhecimento
mas'ala — questão
mašir — destino
mathal — parábola
maḥwadda — amor
maḥwūdū' — sujeito
maḥwūdū'a — postulado
maznūn — aparente
miqyās — silogismo
mithāl — exemplo, cópia, paradigma
mizāj — mistura
mu'ānāh — governo, providência
mubdi' — criador
mujarrad — desprovido, livre
munfarid — singular
munfašil — separado
muqaddama — premissa
murakkab — composto
al-mushtarā — Júpiter
mushtarak — composto
mustafād — derivado, adquirido
mustahīl — mutável
muta'allaq — ligado, suspenso
mutawassit — intermédio, interme-diário
muttafiq — coeso
muttašil — contínuo

muwallid — reprodutor
nafs — alma
nafsānī — mental
najm — estrela
na'ma — bem-estar, graça
nāmūs — lei
naqī — puro
nāqis — defeituoso, imperfeito, in-suficiente
natīja — conclusão
nātiq — racional
našab — esforço
na't — designação
naw' — tipo, forma, espécie
nazar — olhar
nihāya — limite
nutq — razão, racionalidade

qabiḥ — disforme
qābil — receptivo
qadr — poder, dimensão
qā'im — estável, fixo, subsistente
qarīb — próximo
qawl — fala, discurso, argumento, palavra
qiyās — demonstração, silogismo, raciocínio
qisma — divisão
qudra — poder
quwwa — potência, faculdade, poder, força, capacidade

ra'īs — mestre
ramz — alegoria
rasm — esboço, imagem, vestígio
rawiyya — deliberação
ra'y — opinião
rīḥ — alento
riwāya — reflexão
rubūbiyya — divindade
rūh — espírito
rūhānī — espiritual
ruqīy — encantamento
rushd — proibidade
rutba — proporção
ru'ya — visão

sa'āda — felicidade
sabab — causa, ocasião
ṣāfi — puro, límpido, claro
ṣāhib — companheiro, vizinho, senhor
ṣahīh — correcto
sa'id — afortunado
ṣalāh — integridade
ṣālih — bom, justo, correcto
al-ṣan'a — criação, arte, produção
ṣanam — ídolo, imagem
ṣāni' — artista, criador
ṣawt — som, voz
sayalān — evanescência
sayyār — planeta
sayyid — senhor
shadīd — poderoso, intenso
shahwānī — apetitivo
shakhṣ — particular, indivíduo, átomo
shakhṣī — individual
shakl — forma, figura
sharḥ — análise, comentário, organização
sharīf — ilustre, nobre, magnífico
sharr — mal
shawq — desejo
shidda — intensidade
ṣidq — veracidade
ṣifa — qualidade, atributo, disposição, descrição
siḥr — magia
ṣinā'a — arte
ṣinā'ī — artificial
sukūn — repouso
sunna — norma, costume
ṣūra — forma
ṣūrī — formal
ṣu'ūd — ascensão

ta'ahhud — consideração

ta'aqqul — inteligência
ṭabī'iyyāt — ciências da natureza
tadbīr — providência, governo, organização
tadhakkur — recordação
tafakkur — pensamento, reflexão
tafsīr — comentário, paráfrase
tahqīq — confirmação
takwīn — geração
tamām — perfeição, completamento
tāmm — completo, perfeito
tamyīz — discernimento, distinção
ṭāqa — capacidade
ṭaqs — hierarquia, ordem
tartīb — ordem
tawahḥud — unidade
tawahhum — imaginação
tawassuṭ — mediação
tawfīq — sucesso, ajuda
thābit — fixo, constante

'ulamā' — sábios
unn — essência
uthūlūjiyya — teologia

wahdāniyya — unidade, unicidade
wāhid — um, uno, individual
wahm — imaginação
waja' — sofrimento
wājib — necessário, forçoso
waqār — moderação
waqt — momento
wasat — intermédio

yaqīn — certo

zāhir — claro, exterior
zamān — tempo
zamānī — temporal
zīna — beleza
al-zuhara — Vénus

BIBLIOGRAFIA

- ADAMSON, Peter, «Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus», *Journal of the History of Ideas*, 62, 2, 2001, pp. 211-232.
- , *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the «Theology of Aristotle»*, London, Duckworth, 2002.
- Alcorão*, tradução directa do árabe e anotações de José Pedro Machado, prefácio de Suleiman Vali Mamede, Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa, 2.^a ed., Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980.
- ALFARABI, *Al-Farabi on the perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, a revised text with introduction, translation and commentary by Richard Walzer, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- AOUAD, Maroun, «La Théologie d'Aristote et autres texts du Plotinus Arabus», in *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, ed. R. Goulet, Paris, CNRS, 1989, pp. 541-590.
- AVERRÓIS, *Tahāfot at-Tahāfot*, ed. M. Bouyges, S. J., Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1930.
- BADAWĪ, 'Abdurrahman (ed.), *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*. Collegit, edidit et prolegomenis instruxit 'Abdurrahman Badawī, Cahirae, 1955.
- BRAGUE, Rémi, «La philosophie dans la Théologie d'Aristote. Pour un inventaire», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8, 1997, pp. 365-387.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, «La Teología del Pseudo Aristóteles (Kitāb Utūlūyīya li-Aristū) y la estructuración del neoplatonismo islámico», *Anuario Filosófico*, 33, 1, 2000, pp. 87-110.
- D'ANCONA COSTA, Cristina, «Per un profilo filosofico dell'autore della Teologia di Aristotele», *Medioevo*, 17, 1991, pp. 82-134.
- , «Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica», *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, edited by J. L. Cleary, Leuven, Leuven University Press, 1997, pp. 419-422.

- , «Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus», *Arabic Sciences and Philosophy* 9, 1999, pp. 47-88.
- FAKHRY, Majid, «The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the *Theology of Aristotle*», *Journal of Islamic Studies*, 15, 2, 2004, pp. 215-217.
- GARDET, Louis, «En l'honneur du millénaire d'Avicenne. L'importance d'un texte nouvellement traduit: les gloses d'Avicenne sur la pseudo Théologie d'Aristote», *Revue Thomiste*, 51, 1951, pp. 333-345.
- GENEQUAND, Charles, «Le mémoire de l'âme: Porphyre et la *Théologie d'Aristote*», *Bulletin d'Études Orientales* 48, 1996, pp. 103-113.
- GUTAS, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London, Routledge, 1998.
- , «The text of the Arabic Plotinus: Prolegomena to a Critical Edition», in *The libraries of the Neoplatonists, Proceedings of the meeting of the European Science Foundation Network «Late antiquity and Arabic thought: patterns in the constitution of European culture», held in Strasbourg, March 12-14, 2004*, edited by Cristina D'Ancona, *Philosophia antiqua*, 107, Leiden, Boston, Brill, 2007, pp. 371-384.
- HENRY, Paul, e SCHWYZER, Hans-Rudolf (ed.), *Plotini Opera, Tomus II: Enneades IV-V; Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglie vertit G. Lewis*, Paris e Bruxelles, 1959.
- HOLLENBERG, David, «Neoplatonism in pre-Kirmānian Fāṭimid Doctrine», A Critical Edition and Translation of the Prologue of the *Kitāb al-Fatarāt wa-l-Qirānāt*, *Le Muséon*, 122, 1-2, 2009, pp. 159-202.
- PINES, Shlomo, «La Longue Recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne», *Revue des Études Islamiques* 22, 1954, pp. 7-20.
- PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teologia*, traducción del árabe, introducción y notas por Luciano Rubio, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.
- RIZVI, Sajjad, «(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imams: Qāḍī Sa'īd Qummī (d. AH 1107/AD 1696) and his Reception of the *Theologia Aristotelis*», in *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception, Warburg Institute Colloquia*, 11, edited by Peter Adamson, The Warburg Institute, Nino Aragno Editore, London-Turin, 2007.
- ROWSON, Everett K., «The *Theology of Aristotle* and Some Other Pseudo-Aristotelian Texts Reconsidered», *Journal of the American Oriental Society*, 112, 1992, pp. 478-484.
- SCHWYZER, Hans-Rudolf, «Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios», *Rheinisches Museum für Philologie*, 90, 1941, pp. 216-236.
- TER REEGEN, Jan G. J., «A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 23, 2006, pp. 59-74.
- TAYLOR, Richard, «A Critical Analysis of the Structure of the *Kalām fī maḥḍ al-khair (Liber de causis)*», in *Neoplatonism in Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, Albany, State University of New York Press, 1992.
- THILLET, Pierre, «Indices Porphyriens dans la Théologie d'Aristote», *Le Néoplatonisme: Actes du colloque international du Centre National de la*

- Recherche Scientifique*, à Royaumont du 9 au 13 juin 1969, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, pp. 293-302.
- VAJDA, Georges, «Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote*», *Revue Thomiste*, 51, 1951, pp. 346-406.
- WALZER, Richard, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer Publishers, 1962.
- ZIMMERMANN, Friedrich W., «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, ed. Jill Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, London, The Warburg Institute, 1986, pp. 110-240.

ÍNDICE

Agradecimentos	9
Introdução <i>por</i> CATARINA BELO	11
Origem, temas e influência	13
Resumo	17

A TEOLOGIA DE ARISTÓTELES

PRÓLOGO	61
PRIMEIRO CAPÍTULO	73
SEGUNDO CAPÍTULO	81
TERCEIRO CAPÍTULO	95
QUARTO CAPÍTULO	105
QUINTO CAPÍTULO	113
SEXTO CAPÍTULO	121
SÉTIMO CAPÍTULO	131
OITAVO CAPÍTULO	139
NONO CAPÍTULO	165
DÉCIMO CAPÍTULO	177
<i>Glossário de termos técnicos em A Teologia de Aristóteles</i>	203
<i>Bibliografia</i>	207

COLABORADORES

I. Coordenador

António Pedro Mesquita (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa).

II. Investigadores

Abel do Nascimento Pena, Doutor em Filologia Clássica, professor auxiliar do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

Adriana Nogueira, Doutora em Filologia Clássica, professora auxiliar do Departamento de Letras Clássicas e Modernas da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve e investigadora do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

Ana Alexandra Alves de Sousa, Doutora em Filologia Clássica, professora auxiliar do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigadora do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

Ana Maria Lóio, Mestre em Estudos Clássicos pela Universidade de Lisboa, assistente do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

António Campelo Amaral, Mestre em Filosofia, assistente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

António de Castro Caeiro, Doutor em Filosofia, professor auxiliar do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e investigador do Centro de Linguagem, Interpretação e Filosofia da Universidade de Coimbra.

António Manuel Martins, Doutor em Filosofia, professor catedrático do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e director do Centro de Linguagem, Interpretação e Filosofia da Universidade de Coimbra.

António Manuel Rebelo, Doutor em Filologia Clássica, professor associado do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

António Pedro Mesquita, Doutor em Filosofia, professor auxiliar do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Carlos Silva, licenciado em Filosofia, professor associado convidado do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

Carmen Soares, Doutora em Filologia Clássica, professora associada do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Catarina Belo, Doutorada em Filosofia, professora auxiliar do Departamento de Filosofia da Escola de Humanidades e Ciências Sociais da Universidade Americana do Cairo.

Delfim Leão, Doutor em Filologia Clássica, professor catedrático do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Fernando Rey Puente, Doutorado em Filosofia, professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Francisco Amaral Chorão, Doutor em Filosofia, investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Hiteshkumar Parmar, licenciado em Estudos Clássicos pela Universidade de Lisboa, leitor na Universidade de Edimburgo.

José Pedro Serra, Doutor em Filologia Clássica, professor auxiliar do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

José Segurado e Campos, Doutor em Filologia Clássica, professor catedrático jubilado do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

José Veríssimo Teixeira da Mata, licenciado e Mestre em Direito, assessor da Câmara Federal de Brasília.

Manuel Alexandre Júnior, Doutor em Filologia Clássica, professor catedrático jubilado do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

Maria de Fátima Sousa e Silva, Doutora em Filologia Clássica, professora catedrática do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Maria do Céu Fialho, Doutora em Filologia Clássica, professora catedrática do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e directora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Maria Helena Ureña Prieto, Doutora em Filosofia Clássica, professora catedrática jubilada do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Maria José Vaz Pinto, Doutora em Filosofia, professora auxiliar aposentada do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e investigadora do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa.

Paulo Farmhouse Alberto, Doutor em Filologia Clássica, professor auxiliar do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

Pedro Falcão, Mestre em Estudos Clássicos pela Universidade de Lisboa.

Ricardo Santos, Doutor em Filosofia, investigador do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa.

Rodolfo Lopes, Mestre em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

III. Consultores científicos

1. *Filosofia*

José Barata-Moura, professor catedrático do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

2. *Filosofia Antiga*

José Gabriel Trindade Santos, professor catedrático aposentado do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

3. *História e Sociedade Gregas*

José Ribeiro Ferreira, professor catedrático do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

4. *Língua e Cultura Árabe*

António Dias Farinha, professor catedrático do Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e director do Instituto David Lopes de Estudos Árabes e Islâmicos.

5. *Lógica*

João Branquinho, professor catedrático do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

6. *Biologia e História da Biologia*

Carlos Almaça, professor catedrático jubilado do Departamento de Biologia da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa.

7. *Teoria Jurídico-Constitucional e Filosofia do Direito*

José de Sousa e Brito, juiz jubilado do Tribunal Constitucional e professor convidado da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa.

8. *Aristotelismo Tardio*

Mário Santiago de Carvalho, Doutor em Filosofia, professor catedrático do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Linguagem, Interpretação e Filosofia da Universidade de Coimbra.

Acabou de imprimir-se
em Dezembro de dois mil e dez.

Edição n.º 1017786

www.incm.pt
editorial.apoiocliente@incm.pt
E-mail Brasil: livraria.camoes@incm.com.br

Ἄλλ' ὁμῶς τὸ γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαίειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας
ὑπάρχειν οἴομεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων
ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι
τοῦτο ἢ δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὐ. οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι
μὲν ἴσασιν, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι.
διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι
νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων
ἴσασιν· οἱ δ' ὡσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἓνα ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖ.
οἷον καίει τὸ ξύλον καὶ τὴν πέτραν, ἅς ἐστιν ἕνα τῶν ἐκαστῶν
τοὺς δὲ χειροτέχνας δι' ἔθος, ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικοὺς εἶναι σοφωτέρους
ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν. ὅλως ἰτε
σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν

OBRAS COMPLETAS DE ARISTÓTELES

COORDENAÇÃO DE ANTÓNIO PEDRO MESQUITA



INCM