

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ARTHUR KLIK DE LIMA

A relação entre Vontade e Pensamento em Averróis: Um
Estudo sobre o Homem e seu Destino a partir do *Grande
Comentário ao De Anima*.

(Versão corrigida)

SÃO PAULO
2014

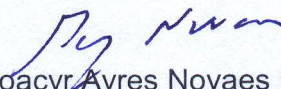
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ARTHUR KLIK DE LIMA

A relação entre Vontade e Pensamento em Averróis: Um
Estudo sobre o Homem e seu Destino a partir do *Grande*
Comentário ao De Anima.

Tese apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, sob
orientação do Prof. Dr. Moacyr Ayres
Novaes Filho, para obtenção do título
de Doutor em Filosofia.

De acordo,


Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

SÃO PAULO
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ARTHUR KLIK DE LIMA

A relação entre Vontade e Pensamento em Averróis: Um
Estudo sobre o Homem e seu Destino a partir do *Grande
Comentário ao De Anima.*

Tese apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, sob
orientação do Prof. Dr. Moacyr Ayres
Novaes Filho, para obtenção do título
de Doutor em Filosofia.

De acordo,

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

SÃO PAULO
2014

Para Anabele.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho, orientador desta tese, pela confiança depositada na realização deste projeto.

Ao Prof. Dr. Christophe Grellard por nos receber em Paris; pelos almoços enriquecedores, e por sua paciência e atenção (merci pour la tête de veau!).

Ao Prof. Dr. José Carlos Estevão pela amizade e conselhos sempre valiosos, e também por sua arguição decisiva na ocasião do exame de qualificação desta tese.

Ao Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira por sua disponibilidade e cuidadosa arguição na ocasião do exame de qualificação desta tese.

Aos amigos e companheiros de pesquisa, Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho, Gustavo Barreto Vilhena de Paiva, André Scholz, Robson Muraro, Jonas Madureira; com os quais compartilhamos o gosto pela filosofia medieval. Agradecimento estendido aos demais membros do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval (CEPAME).

Aos velhos e novos amigos Alice Lino, Paulo Renato, Hugo Tiburtino, Gustavo Trossini, Flávio, Elias, Glaucus, Otto, Elaine. Mesmo longe, estão sempre por perto.

A Fabrício Klain Cristofolite, pela parceria em terras francesas e andaluzes.

Aos funcionários da secretaria, (Maria Helena, Marie, Luciana, Geni e Susan) pela amizade e infinita disposição em ajudar.

A Anabele Pires, com quem dividi todas as dificuldades que surgiram ao longo deste trabalho. Pelo carinho, evolução e compreensão de nós mesmos e da vida que compartilhamos ao longo de todo esse processo.

A meus pais, pelo apoio incondicional e inspiração para sempre ir além. Com eles por perto, nada nos parece difícil.

A Natalia Klik, com quem compartilhamos o entusiasmo pelos estudos e a erudição.

A CAPES pelo financiamento do estágio de doutorado sanduíche em Paris.

Ao CNPQ pelo auxílio financeiro concedido a realização deste trabalho.

Resumo:

Este trabalho tem como objetivo analisar a relação entre pensamento e vontade em Averróis, principalmente no que toca a individualidade humana. A discussão movida no século XIII contra o *Grande Comentário ao De Anima* acusa o comentador de negar ao homem a possibilidade de transcender a existência material, pois a tese da unidade do intelecto material faz da alma humana apenas um receptáculo de formas sensíveis, que se corrompe com a morte do corpo. Em outras palavras, a liberdade e a individualidade do homem estão comprometidas, pois um ser desprovido de intelecto não é um ser dotado de vontade.

Para Averróis, o propósito da existência humana é alcançar sua perfeição última, a identificação final com o intelecto agente separado da matéria, que também representa o alcance da felicidade suprema. Esta pode ser alcançada por meio do conhecimento do mundo e de suas causas, em outras palavras, o alcance da felicidade é uma investigação. Para tanto, o homem necessita do estabelecimento de uma relação de conjunção com os intelectos separados da matéria para a realização deste propósito. A aquisição da universalidade destas substâncias separadas é que permitirá ao homem universalizar o conhecimento particular obtido dos seres materiais. E essa atividade parece não ter outro motor que a vontade.

Assim, é necessário analisar a estrutura desta relação de conhecimento, entender como é possível ao homem adquirir o conhecimento universal constitui um ponto fundamental na obra de Averróis. Já que este será o ponto de partida para elaboração de toda uma postura ética que tem na vontade e na aquisição de conhecimento os elementos que constituem a plena realização da natureza humana na existência terrena e a garantia da bem aventurança na vida futura.

Abstract:

This work aims to analyze the relation between thought and will in Averroes, particularly with respect to human individuality. The discussion moved in the thirteenth century against the *Great Commentary on De Anima* accuses the commentator of denying to man the possibility of transcending material existence, because the thesis of the unity of the material intellect makes the human soul just a receptacle of sensitive forms, which is corrupt with the death of the body. In other words, the freedom and individuality of man are compromised because one being devoid of intellect is not a being endowed of will.

For Averroes, the purpose of human existence is achieving its ultimate perfection, the final identification with the intellect separated from matter, which also represents the attainment of the supreme happiness. This can be achieved through knowledge of the world and its causes, in other words, the achievement of happiness is an investigation. To this end, man needs the establishment of a relationship of conjunction with the separate intellects from matter to achieving this purpose. The acquisition of the universality of these separate substances will allow the man to universalize the particular knowledge obtained from material beings. And this activity seems to have no other motor than will.

Thus, it is necessary to analyze the structure of this knowledge relation, understand how it is possible for man to acquire universal knowledge is a key point in the work of Averroes. Since this will be the starting point for developing a whole ethical position that has in the will and on the acquisition of knowledge elements which constitute the full realization of human nature in earthly existence and the guarantee of beatitude in the hereafter.

Sumário

<i>Introdução</i>	9
Averróis e a questão da alma.....	17
O desenvolvimento da questão do intelecto por Averróis.....	21
A “redescoberta” de Averróis.....	27
O conhecimento como natureza humana.....	34
<i>Capítulo 1 - A alma individual: O princípio da vontade</i>	38
Sobre o intelecto.....	40
Sobre a separação entre alma e intelecto.....	46
Produzir ou receber conhecimento?.....	52
Sobre a produção de imagens	56
A intencionalidade como princípio de individualidade	58
O conhecimento individual como atribuição.....	64
“O intelecto que há no homem”: sobre a faculdade cogitativa.....	70
Intelecto Adquirido.....	74
<i>Capítulo 2 - a contingência e a universalidade dos inteligíveis: o duplo suporte do conhecimento</i>	78
O que é o intelecto agente de Averróis?	87
O que desejam os seres imateriais?	94
O Intelecto material	99
Sobre a conjunção com o intelecto agente	107
<i>Capítulo 3 – O homem e seu destino</i>	131
Sobre a imortalidade da alma.....	131
Liberdade e o mal necessário	139
Sobre a vontade divina	145
A filosofia frente a Shari’a	150
A função educativa do filósofo.....	166
<i>Conclusão</i>	172
<i>Bibliografia</i>	180

Introdução

A questão relativa à alma e à possibilidade do conhecimento humano percorreu toda a tradição peripatética na qual Averróis está inserido. Muitas formas de tratamento foram dadas a essa questão; a de nosso pensador percorreu a história como uma das mais singulares e problemáticas formas de leitura do pensamento de Aristóteles.

Tendo como ponto de partida a premissa aristotélica de que todos os homens tendem por natureza ao conhecimento¹, ou que a ciência tem relação essencial com a espécie humana, um dos principais aspectos de seu pensamento será o desenvolvimento dado à questão do intelecto e toda a problemática que a envolve.

Averróis empreendeu grandes esforços intelectuais no desenvolvimento de uma teoria do intelecto que estivesse de acordo com o que pudesse considerar como o verdadeiro pensamento de Aristóteles e sua continuidade na relação com a religião islâmica. Em outras palavras, na tentativa de demonstração da harmonia entre o exercício da razão e a fé.

Não será necessário pouco para fazer isso. A principal das tarefas será passar em revista as leituras filosóficas sobre o intelecto que o precedem, sobretudo, aquelas que foram positivamente aderidas ao contexto islâmico, visto que a tradição peripatética compartilha muitos traços de leitura.

Neste caso, a própria história da transmissão do pensamento de Aristóteles dá conta dessas transformações. As lacunas deixadas pelas obras

¹ *Metafísica* 980a 1-5.

do estagirita servirão de fermento das mais diversas leituras e tentativas de complementação do que está supostamente inacabado na obra de seu mestre grego. Podemos dizer que o homem e seu papel no universo foram diversas vezes reorganizados por essa tradição de leitura.

No caso de Averróis, seu papel nessa tradição pode ser dividido em duas etapas: primeiro enquanto receptor de uma grande cadeia de leitores e interpretações sobre Aristóteles; e segundo, pela participação fundamental de suas obras na recepção do pensamento do estagirita entre os latinos.

Mesmo nas terras do Islã, os textos de Averróis não foram bem recebidos. Muito disso se deve ao esforço realizado por ele em reler praticamente todas as teses que estiveram ao seu alcance. O pensamento manifesto em seus textos não está de acordo com a leitura habitual, que possui grandes características neoplatônicas. Seus predecessores, na maioria das vezes, concebiam a filosofia como o genuíno caminho para a verdade, enquanto a religião seria destinada aos homens vulgares². A articulação realizada por Averróis entre filosofia e religião não vê a necessidade do esforço “neoplatonizante” na harmonização de ambas; donde, a compreensão de diversos elementos da religião, como a vida futura, ter como chave a relação entre fé e razão enquanto elementos passíveis de harmonização.

É necessário destacar a importância do estudo da alma para Averróis, principalmente, porque dele surgirão as duas grandes questões enfrentadas por sua obra; a unidade do intelecto material e a imortalidade da alma, sendo a segunda uma consequência da primeira, pois a separação radical do intelecto

² Avicena concebeu que a religião era algo próprio dos “homens vulgares”, que não possuíam a capacidade necessária para o estudo da filosofia.

humano, no mundo cristão, não poderá levar a outra consequência que a perda da possibilidade pelo homem de ultrapassar a existência material, enquanto indivíduo.

Assim, o escopo de nossa análise num primeiro instante será observar como o esquema das faculdades individuais da alma foi desenvolvido por Averróis no *Grande Comentário ao De Anima*³, visto que está em jogo aqui verificar o ponto de apoio no qual Averróis assenta a individualidade humana.

Sim, Averróis remove o intelecto da alma humana, para posicioná-lo como uma substância separada da matéria que se relaciona com o homem apenas de forma operacional. As faculdades individuais da alma humana estão diretamente envolvidas na questão do intelecto, cuja determinação é extremamente problemática e varia bastante, não só em Averróis, mas em todos aqueles que a investigaram. Conhecer o grau de relação que há entre os intelectos e o mundo material será importante para determinar o papel do homem nesse contexto, além da compreensão da natureza da relação que este estabelece com as substâncias separadas da matéria.

A vontade é um elemento chave nessa compreensão. Averróis vai reestruturar a doutrina da conjunção humana com o intelecto agente conforme

³ A tradução de todas as passagens citadas foi realizada por nós. Para o *Grande Comentário ao De Anima* utilizamos principalmente a edição: *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Que foi amparada com a tradução para o inglês: *AVERRÓIS. Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thrérèse-Anne Druart, subeditor*. New Haven & London: Yale University Press, 2009. Além da tradução parcial do texto para o francês: *AVERRÓIS. L'intelligence et la Pensée: Grand Commentaire du De Anima livre III*. Trad., introd. e notas por Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1998.

sua relação com a vontade humana. Sob essa perspectiva a vontade humana será o motor da evolução que garantirá ao homem seu lugar na vida futura. Cabe a cada homem cuidar de sua própria “conjunção”. Aproximar-se cada vez mais intimamente dos intelectos separados da matéria é que consistirá no alcance da sabedoria humana nesta vida e na garantia das recompensas da vida futura.

O desenrolar desse processo se dá conforme a teoria do intelecto material elaborada por Averróis para explicar o progresso do conhecimento humano. Num primeiro momento, essa teoria foi a principal fonte da discórdia a respeito do pensamento de Averróis e a grande causa das afirmações de que este tenha negado a individualidade ao homem no que concerne ao pensamento. O que em boa parte se deve à separação do intelecto material do âmbito da alma humana. Por exemplo: A crítica de Tomás no *De Unitate Intellectus Contra Averroístas* dirá que a natureza humana está comprometida, pois o intelecto foi removido da alma por Averróis. A vontade está no intelecto, sem ela todo o motor das ações está perdido.⁴

Sem dúvida, é possível dizer que a fonte para tais afirmações será a leitura isolada do *Grande Comentário ao De Anima*, obra que não apresenta uma “solução” para a questão da vida futura. O uso da palavra solução aqui se deve ao fato de que a grande tese problemática do *Grande Comentário* é a da unidade do intelecto material, que tem como uma de suas graves consequências sua aparente exclusão do que poderíamos chamar do âmbito

⁴ “*Voluntas autem in intellectus est, ut patet per dictum aristotilis in III De anima...*”. *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*. Cf. DE LIBERA, A. *l'unité de L'intellect contre Les Averroistes*. Paris : GF Flammarion. (texto bilíngue) 1994 pp.152 - 153

individual da alma, e, com isso, a aparente negação de uma imortalidade pessoal ao homem. Averróis sequer trata do tema nesta obra. Para ele, o problema da vida futura será de natureza estritamente religiosa e não filosófica. Além disso, essa questão não é tema da obra de Aristóteles, e não há sentido em tratá-la nos comentários a esta.

Essa atitude pode ser entendida exatamente como a postura intelectual que ele propõe; o filósofo deve ser autônomo em analisar racionalmente aquilo se que apresenta a ele; porém, existem limites para essa autonomia. Pois há certos tipos de conhecimento que estão indicados pela revelação como exclusivos da sabedoria divina, ou seja, estão reservados a Deus e não cabe ao homem investigá-los unicamente pelo exercício da razão, como os cinco pilares do Islã⁵, entre os quais se encontra a crença na vida futura.

O papel do homem no universo estará sempre associado à atividade dos intelectos separados da matéria. A obtenção de imagens por sua faculdade sensível será o motor da sua relação com estas entidades separadas e também sua salvaguarda na vida futura. O indivíduo que orienta sua vontade na produção de imagens cada vez mais próximas do universal que espelham, tem, na vida futura, a garantia de certo privilégio conforme sua evolução intelectual na vida terrena. Após o sono da morte, o indivíduo despertará exatamente com o mesmo grau de esclarecimento que alcançou na vida mundana. A vontade permanece como o elemento chave na individuação do

⁵Neste caso, a *shahada*, ou a manifestação da crença na infalibilidade de *Allah*. Os outros pilares são o *Salá*, o cumprimento das cinco orações; o jejum no Ramadã; O *Hajj*, ou a peregrinação a Meca; e o pagamento do *Zakat*, doação voluntária de uma pequena parte dos rendimentos.

sujeito, seja no que concerne à vida mundana, ou em sua relação com a vida futura.

A escatologia possível neste cosmo reflete um movimento eterno, perfeitamente orquestrado por substâncias supralunares que têm a humanidade como um elemento necessário. Isso, pois a transitoriedade da existência humana não compromete em nada a continuidade deste movimento, pois um homem sempre dará lugar a outros na humanidade.

Dessa forma, o que também se buscará analisar a partir desse momento será a natureza da relação destes dois universos dos quais Averróis participa, a saber, o filosófico e o religioso. A vontade é um elemento fundamental, pois é, em última instância, a única garantia de individualidade para o homem. É por meio desta que os homens são capazes de alcançar o conhecimento do mundo, e de agir como indivíduos responsáveis por suas ações.

Mas não será no século XIII que recebeu as obras de Averróis onde o debate a esse respeito irá avançar. Isso porque a ausência de qualquer elemento a respeito da vida futura no *Grande Comentário ao De Anima* será a condenação de Averróis a um racionalismo exacerbado que nega qualquer possibilidade de transcendência ao homem.

Nos dias atuais, já se encontra disponível uma longa discussão histórica a respeito do posicionamento religioso de Averróis, e as mais recentes leituras, que dão novo fôlego ao tema, já compreendem certa unidade entre as obras. Onde a relação entre o pensamento filosófico e a postura religiosa de Averróis sempre foi objeto de discussão. A partir de Ernest Renan e sua obra *Averroès et l'Averroïsme*, é quase obrigatório aos comentadores do século XX se

posicionarem a esse respeito, pois a emergência de novas obras⁶ e a releitura do corpus já existente até então extrapolam a leitura que o século XIII, em alguma medida, havia fixado.

Nestas obras de orientação religiosa, o comentador de Aristóteles dá lugar ao pensador islâmico. Muito embora profundamente inspirado pelo Estagirita, o pensamento expresso nas chamadas “obras originais” está relacionado à doutrina islâmica. Seu posicionamento religioso se revela de fundamental importância, pois será o distanciamento entre o pensador racionalista e o fideísta que vai determinar a existência ou não da vida futura. A análise deste “embate” parece fundamental para tentar compreender em que medida Averróis pode ou não ter sido feliz em sua tentativa de harmonização entre filosofia e religião. Quais são os limites do racionalismo de Averróis? Ou o racional deve ceder ao que é propriamente religioso?

Seu ponto de vista parece não se inclinar decisivamente para nenhum dos dois aspectos, pois sua solução é notadamente uma tentativa de justificar ambos os discursos sem submetê-los diretamente um ao outro. É fato que todos os homens estarão submetidos à religião independentemente de sua posição, sendo filósofos ou não. O que muda é apenas a liberdade de atuação, todo homem será livre para agir conforme sua própria vontade, e isso vai constituir seu caminho para a vida futura.

⁶ Essas obras são: *Kitab Fasl al-maqal wa taqirir ma bayn ash-shari'a wal-hikma min al-ittisal*, ou *Discurso Decisivo sobre o acordo entre a filosofia e a religião*; e *Kitab al-Kashf 'an manahij al-adilla*, ou *Desenvolvimento dos métodos de demonstração dos dogmas da religião muçulmana*. Essas obras tiveram sua primeira edição apenas em 1859 por Marcus Joseph Muller em um volume intitulado *Philosophie Und Theologie Von Averroes*. Obras desconhecidas pelos medievais, juntamente com o *Tahafut al-Tahafut* constituem o eixo principal das chamadas “obras originais” de Averróis, hoje fundamentais para o estabelecimento de uma nova leitura do pensamento de Averróis.

É de suma importância que nossa análise busque compreender a amplitude que a vontade possui na passagem da análise filosófica do mundo para o pensamento religioso de Averróis. Consideramos que esse elemento é revelador de certa unidade que relaciona esses aspectos. Pois a vontade será o motor da relação necessária para que o homem possa realizar o pensamento, assim como o será no que concerne ao âmbito das ações humanas e suas consequências frente às leis religiosas.

Averróis e a questão da alma

Certamente Averróis é o pensador da *falsafa* a quem mais incomodou a questão do intelecto e de suas relações com o indivíduo no processo do conhecimento humano. Seus três comentários ao *De Anima* e escritos menores sobre o intelecto, produzidos ao longo de toda sua vida intelectual, demonstram a importância da questão para o seu pensamento. Além disso, os reflexos de sua teoria do intelecto aparecem em questões de natureza teológica e política, obras que foram escritas em seus últimos anos⁷. Tais obras mostram que somente após lidar exaustivamente com a questão do intelecto é que o nosso autor se permite alguma independência sobre o tema, embora nunca abandone Aristóteles como fio condutor de sua investigação.⁸

A principal influência sobre Averróis é claramente aristotélica, mas deve-se ter em conta a presença de toda a tradição de leitores de Aristóteles no estabelecimento das principais questões das quais os árabes são herdeiros. Nesse sentido, certas obras escritas pela tradição são tão importantes quanto o próprio *De Anima* de Aristóteles. Por exemplo: o *De Anima* de Alexandre de Afrodísia; além disso, há uma obra intitulada *De Intellectu* que é atribuída a Alexandre. As *Enéadas* de Plotino; a paráfrase ao *De Anima* de Temístio; a

⁷O *Fasl al-maqal*, *Kashf an-manahij*, e o *Tahafut al-Tahafut* foram escritas nesta ordem, no período de um ano (1179-1180). No entanto, A redação do *Grande Comentário ao De Anima* só ocorre em meados de 1190, o que revela a grande preocupação de Averróis com este tema. Cf. ALONSO, M. *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*. Madrid-Granada: Editorial Maestre, 1947. p. 52 . Cf. Também: HERNÁNDEZ, Miguel C. *Abû-I-Walîd Muhammad Ibn Rusd (Averroes) : vida, obra, pensamento, influência*. Córdoba : Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba, 1997 p.59

⁸Cf. DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. p. 258.

paráfrase do livro XII da *Metafísica*, também de Temístio; um comentário grego ao *De Anima* atribuído a João Filopono; e um segundo comentário sobre o livro três do *De Anima* também atribuído a ele.⁹ A influência dessas obras é fundamental na construção de toda a fundamentação sobre o intelecto de Averróis. Além disso, é marcante também a presença de seus contemporâneos, que além de leitores desta mesma tradição grega, vão aprimorar os paradigmas das questões referentes ao Islã e sobre as formas de relação deste com a filosofia grega.

Al-Farabi é amplamente utilizado por Averróis; obras como a *epístola sobre o intelecto* são determinantes no desenvolvimento de noções como a relação do intelecto agente com o homem. Infelizmente, algumas destas obras, como o *Comentário a Ética a Nicômaco*¹⁰, não chegaram aos dias de hoje. É importante destacar também a presença de Ibn-Bajja, sobretudo, na discussão sobre a possibilidade de conjunção com o intelecto agente. Além disso, Avicena será um contraponto importante e recebe muita atenção por ser objeto de várias críticas, principalmente por seu modelo emanacionista e a doutrina do “doador de formas” (*dator formarum* / *wahib al-suwwar*).

⁹Cf. DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992.p. 258.

¹⁰Averróis se posiciona contra essa obra perdida em diversos pontos do *Grande Comentário ao De Anima*. Nesta obra perdida, Al-Farabi supostamente associa a ação do intelecto agente como causa eficiente do conhecimento humano, enquanto Averróis considera que este intelecto seja a causa formal. Cf. AVERRÓIS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Tradução e notas de Richard Taylor. New Haven & London: Yale University Press, 2009. p. lxxxvii

Averróis escreveu em torno de sete obras a respeito da questão do intelecto, além do *Tahafut al-Tahafut*, que não é especificamente sobre o intelecto, mas dedica longas passagens ao tema. Além disso, é unânime entre os especialistas que a aproximação do que pode ser considerado como um quadro geral do que Averróis pensa ser o homem depende também de obras como o *Fasl Al-maqal* e seu apêndice conhecido como *Damimã* e *Kashf na-manahij*, e, do *Tahafut Al-Tahafut*. Pois é nessas obras que aquilo que pode ser considerado como a aplicação prática do que foi investigado nos comentários será utilizado. Será através dessas obras que o desenvolvimento da questão sobre o pensamento vai se integrar a uma investigação das ações individuais e da responsabilidade moral.

Averróis produziu três comentários ao *De Anima* de Aristóteles, seguindo seu método habitual de trabalho, que consiste em produzir sempre três textos a respeito da obra a ser comentada. O primeiro texto produzido sobre o *De Anima*, conhecido como *Epítome De Anima* está preservado em seu original árabe e possui uma tradução para o hebraico.¹¹ O comentário médio existe sob a forma de manuscrito, tendo o original sobrevivido em dois manuscritos escritos no idioma árabe em caracteres hebreus. Há, além disso, um manuscrito em latim, que, como afirma Davidson, foi produzido a partir do

¹¹ Há uma tradução do texto árabe para o espanhol: AVERROES. *La psicología de Averroes : comentario al libro sobre El Alma de Aristóteles*. Tradução de Salvador Gomes Nogales. Madrid : Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987. Cf. DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. p. 262. Cf. Também: ALONSO, M. *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*. Madrid-Granada: Editorial Maestre, 1947. pp. 79-81.

hebraico.¹² O *Grande Comentário* não foi preservado no árabe, restando apenas alguns trechos recém-descobertos.¹³ Foi a tradução latina que circulou pela Idade Média. Conforme aponta Davidson, uma tradução para o hebraico do *Grande Comentário* circulou durante o final do século XV, mas esta tradução é decorrente do comentário latino e não do suposto original árabe. Ainda segundo Davidson, os judeus no século XV construíram suas leituras a respeito do intelecto partindo do *Epítome* e do *Comentário Médio*, além da presença de outras obras das Averróis a respeito do intelecto.¹⁴

¹²Cf. DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992.p. 263. Há uma tradução feita a partir do texto árabe para o inglês: AVERROES. *Averroës' Middle commentary on Aristotle's De anima* : a critical edition of the Arabic text. Tradução de Alfred L. Ivry. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002. Cf. Também: ALONSO, M. *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*. Madrid-Granada: Editorial Maestre, 1947. P.84

¹³Cf. GEOFFROY, M., SIRAT, C. L'original Arabe du Grand Commentaire D'Averroès au De Anima D'Aristote. Prémices de l'édition. Paris: J. Vrin, 2005.

¹⁴São as Obras: *Epístola sobre a possibilidade de conjunção com o intelecto agente*. Há uma tradução para o inglês: BLAND, Kalman P. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. New York: The Jewish Theological Seminary of America. 1982. *Tractatus De Animae Beatitudine*. Há uma tradução para o francês: GEOFFROY, Marc, STEEL, Carlos. *La Béatitude de L'âme*. Paris: J. Vrin, 2001.

O desenvolvimento da questão do intelecto por Averróis

Como já foi dito a questão do intelecto ocupou praticamente toda a vida intelectual de Averróis. Todo esse percurso compreende uma sucessiva mudança de posições que confirmam a força com que o tema ocupa seu trabalho intelectual. Podem ser consideradas pelo menos duas grandes mudanças na teoria do intelecto, que envolvem precisamente os três comentários ao *De Anima*.

A tese apresentada no *Epítome* Averróis ainda considera que o intelecto material seja uma disposição que reside na alma humana. Seu argumento toma como exame as características dos inteligíveis, que são inicialmente tomados como sendo formas. Mas estes inteligíveis que correspondem ao que é pensado pelo homem, utilizando-se de conceitos e proposições, serão notadamente outros tipos de forma; do mesmo modo com as formas dos seres materiais e aquelas que correspondem aos estágios puramente sensíveis da percepção.

Averróis elenca uma série de aspectos particulares aos inteligíveis no pensamento. Por exemplo, a passagem de um objeto para o estado inteligível na alma, visto que a forma do objeto existe de outro modo no próprio objeto, já os inteligíveis não existem como seres no mundo. Muito embora sua referência seja a respeito de um ente material, um inteligível é algo como uma denotação infinita; não existe qualquer limitação de ordem material nele.

Igualmente, é necessário considerar que os inteligíveis são produzidos através da relação entre as formas dos seres materiais e as formas que estão nos níveis puramente sensíveis da percepção, relação que tem como produto o que Averróis chamará de formas materiais (*al-suwar al-hayulani*).¹⁵ Por sua relação com as formas materiais, esses inteligíveis funcionarão como o resultado de diversos processos. Por exemplo, como sendo o resultado do processo de refinamento da percepção sensível pela imaginação e a sua repetição por meio da memória.

O alcance de certo universal, como o de uma cor ou de uma espécie animal, depende da percepção sucessiva de seres individuais, que sejam dotados da propriedade em questão através dos sentidos externos, para então, transformá-las pelos sentidos internos da alma. Esse é o motivo pelo qual um homem cego nunca alcança o inteligível de alguma cor. Os inteligíveis vão surgir através dos processos realizados na sensação, e nos sentidos internos da alma.¹⁶ É por isso que se pode afirmar que a capacidade do intelecto é expandida no homem durante o curso de sua vida.¹⁷

Esses inteligíveis ainda compartilhariam com as formas materiais a repetição e a enumeração por estarem relacionados aos entes materiais, e a permanente ligação com a faculdade imaginativa individual de cada indivíduo que os possui. Averróis toma como prova disso a característica de que cada perda que ocorra na capacidade sensível, ou mesmo na imaginação, é seguida

¹⁵ Cf. AVERRÓIS. *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Traducción, introducción y notas de S. Gomez Nogales. Madrid: Universidad Nacional, 1987. p. 204.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 202.

¹⁷ Cf. *Ibid.* p. 201.

da perda do inteligível ou da impossibilidade de adquiri-lo. Com a velhice, as capacidades intelectuais do homem declinam, não devido à perda do intelecto, mas sim, pela progressiva degeneração dos sentidos externos e internos que acompanha a geração e a corrupção do corpo.

Este desenvolvimento sobre os inteligíveis será muito importante na passagem para a consideração do intelecto material como uma substância separada da matéria, que ocorre nos comentários maiores. Essa forma de produção inteligível será praticamente o único elemento para sustentar a individualidade e a autonomia do homem com relação ao pensamento. Já é possível aqui observar como o pensamento tem estreita relação com a vontade, pois é a partir da aquisição individual de imagens que o conhecimento inteligível é alcançado pelo homem.

Sempre relacionados a uma faculdade imaginativa individual, sempre fazendo referência a um objeto individual; em outras palavras, o inteligível que está no homem diz respeito a uma determinada espécie devido à coleção de formas materiais que este adquiriu no contato com os elementos que pertencem a essa espécie em particular.

Por essa razão, também é possível afirmar que inteligíveis de um indivíduo não são iguais ao de outros. Esses inteligíveis são contingentes em certa medida, pois estão ligados aos homens e sujeitos a mudança,

considerados materiais por sua relação com seus sujeitos materiais, e sujeitos à corrupção dos corpos.¹⁸

A concepção do intelecto material como uma disposição, tal qual é desenvolvida neste primeiro comentário tem como argumento a afirmação de que quando algum ente particular vem a alcançar o atributo da existência, é necessário considerar que houve uma “disposição” a existir que a precedeu. A disposição que Averróis afirma existir no homem para pensar, deve ser anterior ao próprio pensamento neste homem. Sendo necessário para isso, que tal disposição esteja em um “sujeito”.

É necessário considerar que esse sujeito não pode ser um corpo, pois é próprio do pensamento alcançar certo grau de espiritualidade, e um sujeito que seja um corpo impedirá esse processo. Também não é possível considerá-lo como sendo um intelecto, pois este representaria o estado atual e não apenas a disposição que se relaciona com a potencialidade. Como não se trata nem de um corpo e nem de um intelecto, essa disposição para pensar só poderá ser considerada como uma propriedade inerente à alma humana. Considerando que as formas imaginadas são os sujeitos dos inteligíveis, essa disposição que há no homem só pode se relacionar a elas. Assim, o intelecto material será a disposição humana associada às formas imaginadas.¹⁹

¹⁸ Cf. AVERRÓIS. *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Traducción, introducción y notas de S. Gomez Nogales. Madrid: Universidad Nacional, 1987. p. 203-205.

¹⁹ Cf. AVERRÓIS. *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Traducción, introducción y notas de S. Gomez Nogales. Madrid: Universidad Nacional, 1987 p. 209-210.

Essa disposição para pensar está separada das outras disposições da alma por um importante aspecto, ela não atua no sentido de criar formas imaginadas, ela serve de substrato para elas. Assim, o intelecto material é tratado como uma disposição da alma e não como uma substância em si (como será tratado nos comentários posteriores) e o é seguindo a letra de Alexandre de Afrodísia.

A comparação entre a potencialidade humana para o conhecimento com a tabula rasa ganha outras proporções em Alexandre, e Averróis o segue no *Epítome*. Neste caso, a potência humana para pensar é comparada não com a tabula rasa, mas com uma disposição para a própria tabula. Assim, concorda mais uma vez com Alexandre ao aceitar que o intelecto material não sofrerá afecção material, por se tratar apenas de uma disposição.²⁰ De forma resumida, é possível dizer que o *Epítome* não vai identificar o intelecto material com uma substância, mas com uma disposição existente na alma individual, o que está de acordo com a visão de Alexandre.²¹

A discussão continuará no *Comentário Médio*, onde a posição de manter o intelecto material como apenas uma disposição da alma humana parece não atender adequadamente às necessidades conceituais de Averróis.

É possível considerar, sob um aspecto mais geral, que a discussão sobre o intelecto material no *Comentário Médio ao De Anima* vai fornecer novos contornos ao intelecto material, estabelecendo uma entidade híbrida.

²⁰Cf. AVERRÓIS. *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Traducción, introducción y notas de S. Gomez Nogales. Madrid: Universidad Nacional, 1987. p. 210-211.

²¹Cf. AVERRÓIS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Tradução e notas de Richard Taylor*. New Haven & London: Yale University Press, 2009. Introd. lxxxii

Neste momento, Averróis começa a abandonar a posição de Alexandre ao compará-la com a de Temístio. Se por um lado o intelecto material é uma disposição inerente ao homem, por outro lado torna-se uma substância eterna conforme a elevação de seu sujeito.²²

A tese do *Comentário Médio* foi, em alguma medida, abandonada no *Grande Comentário*. Averróis considera que as teses pronunciadas a respeito do intelecto material estão, na verdade, incompletas. Buscando solucionar os problemas que estão associados a essas teses, Averróis formula a tese da unidade do intelecto material. Como foi dito anteriormente, essa afirmação é bastante controversa, e possui importância fundamental no pensamento de Averróis, visto que ela representa sua solução definitiva para as questões sobre o intelecto com as quais vem lidando desde os primeiros comentários ao *De Anima*.

É importante observar que os reflexos desse posicionamento vão ecoar por todo seu pensamento. Considerando o aspecto ético do pensamento, a tendência natural do homem vai ser o estabelecimento de uma operação com essa substância agora separada da matéria. Como veremos, essa será a busca pela felicidade e a finalidade da existência humana.

²²Sobre este comentário, há uma hipótese levantada por Alfred L. Ivry a respeito do posicionamento deste na cronologia dos trabalhos de Averróis sobre o *De Anima*. Sua hipótese é a de que o comentário médio é um escrito posterior ao grande comentário. Davidson rejeita em parte essa tese, por acreditar na possibilidade de que ambos possam ter sido produzidos de forma intercalada. Cf. AVERRÓIS. *Averroës' Middle commentary on Aristotle's De anima : a critical edition of the Arabic text*. Tradução de Alfred L. Ivry. Provo, Utah : Brigham Young University Press, 2002.intro. 01-14. Cf. também: DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. pp. 275-281

A “redescoberta” de Averróis

É possível afirmar que as obras de Averróis possuem diversas passagens que conduzem facilmente à conclusão de que não há espaço para uma visão tipicamente religiosa da vida após a morte. Em contrapartida, há passagens inteiramente dedicadas a tratar de temas como a vida futura, ou das recompensas e castigos que cabem aos homens após a morte do corpo. Uma leitura mais atenta das “obras originais” é por si capaz de revelar a preocupação em integrar esses elementos.

No entanto, mesmo com a presença de tais obras, são muitos os elementos sobre os quais não há acordo entre os pesquisadores. De fato, desde *E. Renan* e *Asín Palácios*, as particularidades do pensamento de Averróis têm sido objeto de dúvida e discussão. Os estudiosos do pensamento de Averróis no século XX podem ser basicamente divididos entre os que encontram em Averróis uma postura marcadamente fideísta, de um pensador muçulmano; e aqueles que procuraram manter a proximidade da visão do século XIII, enxergando no surgimento de obras como o *Fasl al-maqal* e o *Kashf an-Manahij* elementos problemáticos que não se harmonizam com a visão tradicional de Averróis. Para muitos, a possibilidade de comunicação entre essas obras e os comentários a Aristóteles está vetada.

Ernest Renan, embora tenha grande responsabilidade na retomada dos estudos sobre Averróis, por ser o primeiro a elaborar uma listagem cronológica das obras, acaba por não se afastar muito da visão medieval e sustenta a tese

do racionalismo e da opção pela filosofia.²³ *Asín Palácios*²⁴, ao contrário de *Renan*, inaugura a série das novas perspectivas defendendo a tese de que Averróis possui um sentido religioso em seu pensamento. Este não compartilha com a visão que contribuiu para a formação do averroísmo, e, muito embora seja seu patrono, é também seu maior oponente. *Idoia Maiza Ozcoidi*, quase um século depois, concordará com a tese de que Averróis não seria ele mesmo, um averroísta²⁵.

*Pierre Mandonet*²⁶ não encontra força na tese de *Palácios*. Para ele, uma tese que defenda o sentido religioso do pensamento de Averróis em detrimento ao averroísmo enquanto influência da leitura do *Grande Comentário ao De Anima*, não pode ser mais que um equívoco. A tese sobre o intelecto apresentada no *Tahafut* é distinta desta do *Grande comentário*. Muito embora a primeira revele um possível sentido religioso, a segunda só poderá levar a consequências próximas ao que foi manifesto nas leituras averroístas do século XIII. Para *Mandonet*, Averróis vai enxergar na razão o caminho definitivo para o acesso a verdades superiores.

²³ RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Michel Lévy Frères, Libraires Éditeurs, 1861. pp. 152-159

²⁴ Miguel Asin Palácios (1871-1944). Grande pesquisador do mundo árabe, e um dos pioneiros na retomada dos estudos sobre Averróis e a *falsafa* no século XX. Publicou um fragmento do *Tahafut al-Tahafut* no volume *El averroísmo teológico de Sto. Tomás de Aquino*. Zaragoza, 1904.

²⁵ OZCOIDI, I. M. *La Concepción de la Filosofía en Averroes, Análisis Crítico del Tahafut al-Tahafut*. Madrid : Editorial Trotta, 2001. p. 405

²⁶ P. Mandonnet. *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIIIe siècle*. Louvain : Institut Supérieur de Philosophie. 1911. pp. 148-150

G. Hourani²⁷, um dos primeiros a traduzir e a analisar mais detalhadamente o *Fasl al-maqal*, considera que não se pode afirmar que Averróis tenha Aristóteles como uma segunda Escritura, por ocasionalmente seguir o seu pensamento. Acompanhado neste posicionamento por M. Fakhry²⁸, ambos vão elaborar uma visão mais conciliatória do impasse, na qual Fakhry toma de empréstimo o que é dito no *Fasl al-maqal*, que a verdade do texto revelado não é substancialmente diferente daquela que é apresentada pelas ciências, elas apenas se expressam de maneiras diferentes.

Em contrapartida, um número maior de especialistas vai considerar Averróis como um racionalista que desconsidera o âmbito individual da imortalidade humana. Neste caso, Averróis seria partidário de uma visão, supostamente aristotélica, de que a alma é mortal, mas que, num sentido doutrinário, falaria em nome de uma imortalidade impessoal para os homens vulgares que precisam da religião.

Leon Gauthier vai concluir a partir de sua leitura do *fasl al-maqal*, que esta obra é um trabalho declaradamente racionalista, por considerar que não possui uma única palavra que indique qualquer subordinação da filosofia à religião. Muito embora reconheça que certas passagens do *Kashf na-manahij* e do *Tahafut* possam desconstruir sua visão, Gauthier vai indicar, maliciosamente, que Averróis, supostamente, utiliza a doutrina dos três níveis

²⁷ G.F. Hourani. Averroes' On the Harmony of Religion and Philosophy. Londo: Luzac, 1961. pp. 24-27

²⁸ M.Fakhry. Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes. Mediaeval Studies, XXX (1968) pp. 85-88

de acesso ao texto sagrado para esconder as verdades da religião dos homens vulgares ao oferecer-lhes o misticismo.²⁹

Acusação semelhante a essa foi feita por *Mandonnet* e *De Wulf*. A divisão entre o literal e o alegórico, o primeiro para os homens iletrados, e, o segundo para os filósofos, seria um recurso de falsa ortodoxia, quando a crença verdadeira de Averróis se sustentaria apenas na razão como princípio suficiente para fornecer o acesso a verdades superiores.³⁰

Embora sua posição não seja ardilosa como as acima, *Étienne Gilson*, prudentemente, coloca em dúvida qual a verdadeira natureza do pensamento de Averróis. Para ele, a verdade que o comentador pesquisa está nas mãos de Aristóteles. Mas, sua verdadeira visão religiosa se encontraria encerrada em sua mais profunda consciência.³¹ Ponto no qual estabelece afinidade com *Roger Arnaldez*, para quem nada foi encontrado no pensamento de Averróis que pudesse ser responsável por tais acusações de falsidade e dissimulação.³²

Deslocando um pouco a perspectiva, muitos destes comentadores também vão observar essa relação sob a influência de novos prismas,

²⁹ L. Gauthier. *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de La religion et La philosophie*. Paris : Leroux, 1909. pp. 108-130. A tese dos níveis de acesso separa a leitura dos homens vulgares daquela dos filósofos. Os últimos serão os detentores do conhecimento profundo e cabe a eles guiar os homens vulgares.

³⁰ M. de Wulf. *Histoire de La philosophie médiévale*. Paris : J. Vrin, 1934. P. Mandonnet. *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIIIe siècle*. Louvain : Institut Supérieur de Philosophie. 1911.

³¹ E. Gilson. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948. pp. 40 . Cf. também: E. Gilson. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955. pp. 218 - 220

³² R. Arnaldez. L'immortalité de l'âme dans Le Tahâfut. *Studia islamica*, X, 1959 pp. 36

revisitando a doutrina da alma e não apenas se movimentando no interior da discussão sobre razão e revelação.

Manuel Alonso, em sua tradução do *Kashf an-manahij*, reconhece que Averróis leva em consideração a vida futura, e o problema, neste caso, reside em explicá-la filosoficamente. Considerando que o princípio de individuação é a matéria, a alma não tem meios para exercer sua atividade após a morte do corpo.³³ Essa mesma observação leva Arnaldez a concluir que, para estar em conformidade com os princípios corânicos, será necessário que Averróis considere a descontinuidade entre este mundo e a vida futura.³⁴

R. J. Teske afirma que a teoria do intelecto em Averróis não permite a sobrevivência pessoal após a morte. Juntamente com Manuel Alonso e Salvador Gomes Nogales, encontra dificuldade em compreender a distinção entre alma e intelecto, optando por interpretar este último como algo inerente à alma.³⁵ Em outra perspectiva, ainda em 1918, Carra de Vaux será um dos poucos a compreender que, na *falsafa*, intelecto e alma são distintos enquanto substâncias. Ponto este que não o leva à conclusão de que a imortalidade pessoal seja negada por Averróis.³⁶

Sobre este mesmo ponto, Beatrice Zedler afirma que Averróis se encontrava preso numa armadilha, pois ao reconhecer como duas entidades

³³ ALONSO, M. *Teología de Averroes*. Madrid and Granada: Maestre, 1947. Pg. 317

³⁴ R. Arnaldez. L'immortalité de l'âme dans Le Tahâfut. *Studia islamica*, X, 1959. pg.40

³⁵ R. J. Teske. The End of Man in the Philosophy of Averroes. *The new Scholasticism*.XXXVII (1963).pg.460. Sobre este ponto o já citado livro de Manoel Alonso e o artigo de Salvador Gomez Nogales. La immortalidad Del alma a La luz de La noetica d'Averroes. *Pensamiento*, XV (1959). Ambos compartilham a dificuldade de compreender a separação entre alma e intelecto.

³⁶ De Vaux, C. Averroes, Averroism. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons, 1918. Vol II. Pg. 264

distintas o intelecto e a alma, não sabia mais como uni-los. Assim, teria “sacrificado” o homem para salvar o conhecimento. Além disso, ele não foi capaz de provar filosoficamente a existência da vida após a morte. Sua exposição a esse respeito nos textos funcionaria apenas uma prova persuasiva.³⁷

Estudos mais atuais já se distanciaram bastante dessa problemática inicial sobre o posicionamento religioso de Averróis. Não se trata de dizer que a questão tenha se esgotado, mas desde as traduções e estudos desenvolvidos por pesquisadores como *Alain de Libera*, *Rafael Ramon Guerrero*, *Marc Geoffroy*, *Alfred L. Ivry*, *Josep Puig Montada*, *E. Marmura*, entre outros, a investigação passa a considerar aspectos antes pouco considerados, como o contexto político no qual Averróis está inserido, ou mesmo a compreensão mais aprofundada de conceitos próprios do Islã medieval. Segundo *Oliver Leaman*, uma das razões que talvez faça de Averróis o mais aristotélico dos pensadores islâmicos, é sua disciplina em comentar praticamente todas as obras do Estagirita, e também certa antipatia para com as visões místicas do mundo. A visão destas teses que Averróis realiza visa clarificar o acesso do homem a verdades ocultas, onde não há um mundo oculto sobre este.³⁸

Longe de ser uma listagem exaustiva de autores, nosso percurso buscou observar algumas das principais transformações e particularidades que a leitura de Averróis sofreu, desde seu novo fôlego com *E. Renan*. Muitos

³⁷ B.H.Zedler. Averroes and the Immortality. *The New Scholasticism*, XXVIII (1954) Uma das primeiras estudiosas de Averróis no século XX, Beatrice Zedler, traduziu a versão latina incompleta do *Tahafut* que circulava na Idade Média, o *Destructio destructionum*.

³⁸ LEAMAN, O. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1985.

estudiosos ficaram de fora desta lista inicial, mas seus estudos estão ativamente presentes no decorrer do trabalho, sobretudo os mais atuais, cuja contribuição no desenvolvimento deste projeto é sinal da importância de seus estudos no andamento das questões sobre Averróis.³⁹

³⁹ Carlos Quirós Rodríguez; Richard C. Taylor ; Alfonso Garcia Marqués ; Andrés Martínez Lorca ; Charles Butterworth ; Débora Black; Dimitri Gutas; Simon Van Den Bergh; Harry Austryn Wolfson; Herbert A. Davidson; Ibrahim Y. Najjar; Idoia Maiza Ozcoidi; Jean Baptiste Brenet; T. Kukkonen; Luis Xavier López Farjeat; Miguel Cruz Hernandez; Oliver Leaman; Ruth Glasner; Stephen Chak Tornay; Thérésé-Anne Druart; C. Sirat; Ali Benmakhlouf; Bernardo Carlos Bazan; Michael E. Marmura; Catarina Belo, entre outros.

O conhecimento como natureza humana

Partindo da relação que tem o intelecto agente como fundamento e o conhecimento em ato como uma tendência natural do homem, podemos entender que o propósito final deste, em Averróis, é alcançar os inteligíveis das ciências teóricas, sendo essa a perfeição última que cabe ao homem e também representa o alcance da suprema felicidade. O alcance desse estágio de felicidade suprema pode ser atingido por meio do conhecimento do mundo e de suas causas, o que vai significar, em outras palavras, que felicidade suprema é fruto de uma investigação.

A virtude dos intelectos separados da matéria é necessária ao homem como garantia da sua condição de animal racional, já que produzir inteligíveis será sua atividade natural, e, por isso, é que Averróis afirma que o intelecto agente é a nossa forma última. É da inteligibilidade natural deste intelecto que o homem vai extrair desde as noções simples até os inteligíveis das ciências superiores.⁴⁰

Mas, como não é possível falar em perfeição do mesmo modo que nos seres imateriais, no âmbito humano, devemos ler essa espécie de aquisição do intelecto agente como a integralização da forma: *“nosso conhecimento das coisas é idêntico ao conhecimento de nossa própria essência.”*⁴¹ Esse

⁴⁰TAYLOR, Richard C. *Intelligibles in act in Averroes. Averroes et les averroïsmes juif et latin : Actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005. Textes et Études du Moyen Âge : v. 40.* Turnhout : Brepols, 2007. p.136. Cf. também: TAYLOR, Richard. *The Agent Intellect as ‘form for us’ and Averroes’s Critique of al-Fârâbî.* *Topicos*, 2005, (29), 29-5. México city:Universidad Panamericana. Reprint forthcoming in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics 2005*,(5).

⁴¹ AVERROES. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the Inconherence).* Translated by Simon Van Den Bergh. Oxford: The E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2012 p. 200-201

aperfeiçoamento será tratado como um processo natural e regular, algo natural ao ser humano. Este desejo natural permeia todos os seres do universo a buscarem aquilo que lhes é mais perfeito, assim como as inteligências separadas da matéria têm como objeto de seu desejo o ato puro, será a possibilidade de alcançar inteligibilidade do intelecto agente que fará o homem se mover no sentido do pensamento.

Assim considerado, o chamado “intelecto que há no homem” será, sob determinado aspecto eterno, quando tomado absolutamente, sendo atualização do intelecto material pelo intelecto agente, eterno por sua existência necessária para a realização do pensamento individual. Por outro lado, é corruptível por estar essencialmente relacionado com a alma humana. Para o intelecto humano existir de maneira absoluta, deve haver ao menos um homem produzindo inteligíveis, o que por si garante a continuidade da produção de imagens e a universalização de conceitos. Assim considerado, a eternidade deste intelecto humano exige a eternidade da espécie humana.

Assim, quando se diz que há um intelecto adquirido, deve-se considerar que o movimento realizado pela produção humana de intenções deseja atingir a perfeição que é natural do intelecto agente e cada conjunção realizada vai significar uma aproximação deste estágio, que será uma espécie de aquisição do intelecto agente. A conjunção será uma relação operacional corriqueira entre o homem e esses intelectos buscando a autonomia, que é o estágio no qual o homem será capaz de exercitar seu próprio intelecto sem a necessidade de algo externo a si.

Já o *intelecto adquirido* representa a facilidade em acessar o conhecimento que já foi assimilado pela faculdade cogitativa, chama-se

adquirido, pois está disponível permanentemente na alma. Vale notar aqui, que na visão de Averróis, a conjunção não será um processo místico como foi tratado por outros autores, mas apenas o desenrolar de um progresso epistêmico/cognitivo natural da espécie humana.⁴²

Resumidamente, expandir a capacidade das virtudes individuais da alma será o sentido da existência humana. Falar do homem como ser racional implica considerar a sua atividade de produção de inteligíveis, lembrando aqui que uma das críticas à doutrina da emanção, considera fato que, se homem apenas recebe a forma emanada do intelecto agente, nada tem de ativo nesse processo, o que não o fará, necessariamente, racional.⁴³

É a participação ativa do homem na produção de imagens para a intelectão que torna possível ao homem o recorrente acesso aos intelectos separados da matéria. É também por isso que há possibilidade de certo grau de universalização do conhecimento humano e o estabelecimento de regras válidas para as ciências, pois a unidade do conhecimento será garantida pela unidade dos intelectos separados da matéria. Isso explica também como o homem é capaz de produzir conhecimento intelectual conforme sua própria vontade⁴⁴.

⁴²Cf. TAYLOR, Richard. *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy. Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday.* Leuven: Peeters, Ruediger Arnzen and Joern Thielmann (eds.), 2004. p. 302-304.

⁴³ Os indivíduos não são simples receptores das formas emanadas da inteligência agente, e participam ativamente da produção dos inteligíveis.

⁴⁴ "...ad nostram voluntatem," *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros.* Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 439. Conferir também: TAYLOR, Richard. *The Agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-*

Esse conhecimento será o ponto de partida para o desenvolvimento de uma teoria das responsabilidades individuais que será desenvolvida nas “obras originais”. Tem lugar aqui a passagem da aquisição do pensamento para a aquisição do ato.

Essa transposição tem na vontade seu fundamento. O indivíduo produz as imagens, com as quais pode mover o intelecto no curso do pensamento; o que faz disso seu pensamento. Do mesmo modo, um indivíduo, que age em conformidade com esse pensamento, toma pra si essa ação. É possível considerar uma teoria da responsabilidade moral em Averróis, pois toda ação individual levará em conta uma aquisição que esteja esta atrelada ao sujeito.

Assim, concluindo essa introdução, é importante ressaltar que a vontade parece funcionar como o elemento que permite a relação entre os domínios filosófico e religioso do pensamento de Averróis. O homem tem um destino duplo em suas mãos, que é realizar-se nesta e não na outra vida; em outras palavras, a felicidade neste mundo será condição para a vida futura. Será na articulação entre vontade e pensamento que o homem encontrará o termo para seu destino.

Faz-se necessário verificar como Averróis estrutura o indivíduo em sua relação com o universo, enquanto elemento participante da atividade das inteligências separadas, onde sua vontade se impõe enquanto elemento de individuação, fazendo de cada homem único e responsável por sua própria condição.

Fârâbî. *Topicos*, 2005, (29), 29-5. México city:Universidad Panamericana. Reprint forthcoming in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 2005,(5). p. 30.

Capítulo 1 - A alma individual: O princípio da vontade

Averróis recebeu críticas do século XIII latino que se dirigiram, principalmente, ao pensamento apresentado no *Grande comentário ao De Anima*, que tem como base uma doutrina fixada no estabelecimento de duas substâncias intelectuais separadas da matéria que são as causas da realização intelectual do homem por estabelecerem relação com este.

Em linhas gerais, para Averróis, todo conhecimento tem seu início nos sentidos. Os sentidos, por uma passividade que é própria de sua natureza, são afetadas pelas coisas presentes no mundo material, produzindo assim uma determinação sensível. O resultado dessa operação é “processado” no interior da alma humana pelos chamados sentidos internos; primeiramente pelo sentido comum, que organiza as sensações resultantes das determinações sensíveis das coisas. É precisamente nestes sentidos internos que Averróis deposita o terreno de atuação da alma humana na produção dos inteligíveis, como será visto adiante.

Conforme foi dito, os sentidos internos da alma trabalham no sentido de produzir imagens individuais de seus objetos, depurá-las, tornando-as sujeitos da ação universalizante dos intelectos separados, que as tornará inteligíveis. A conceitualização pelo intelecto (*ymaginatio* ou *formatio per intellectum/ tasawwur bi-l-aql*)⁴⁵, só pode ocorrer quando as imagens sensíveis estão

⁴⁵ Como observa Richard Taylor, o termo *ymaginatio* ocorre apenas uma vez no Grande comentário como tradução de *tasawwur*, nas demais ocorrências, o termo *formatio* aparece em seu lugar. *Tasawwur* vem da raiz *surah* (imagem), ainda que possa ser usado como sinônimo para imaginação, seu significado guarda mais relação com o que pode ser relacionado à produção de imagens, do que à faculdade propriamente dita. Cf. AVERRÓIS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by*

suficientemente “desnudas” de sua materialidade. Sendo esta atividade o que permitirá ao homem o estabelecimento da relação com os intelectos separados da matéria.

A premissa de que a alma racional tem como uma de suas mais importantes funções servir como princípio cognitivo será o motor de grandes discussões envolvendo a faculdade intelectiva e o papel dos sentidos, pois é necessário entender mecanismo que os relaciona. O esclarecimento dessa questão se faz necessário visto que a sensação está sempre relacionada ao âmbito do individual, enquanto o conhecimento sempre se relaciona com a universalidade. Em outras palavras, o conhecimento racional consiste fundamentalmente em uma sucessiva universalização de um conhecimento que é inicialmente individual. Vejamos qual a natureza desta separação.

Sobre o intelecto

É possível afirmar que praticamente todas as teorias sobre o intelecto produzidas pelos árabes são fornecidas pela distinção estabelecida por Aristóteles no livro III do *De Anima*, texto de onde a tradição dos leitores do estagirita extraiu seus principais elementos de investigação sobre a alma. Aos árabes foi necessário lidar não apenas com a obra de Aristóteles, mas com uma já extensa tradição de leitura que foi responsável pelo acréscimo de diversos elementos ao processo de cognição descrito por ele, na tentativa de solucionar os pontos de maior obscuridade.⁴⁶

Sendo herdeiros dessa tradição dos comentadores gregos e dos primeiros filósofos árabes (Al-Kindi e Al-Farabi), Avicena e Averróis vão incorporar essa tradição em suas próprias versões da discussão em seus trabalhos a respeito da alma e do pensamento. Como exemplo, vale ressaltar que, Averróis vai explorar esse modelo quase à exaustão apresentando sucessivas modificações nesses elementos e alterando seu posicionamento a respeito do intelecto pelo menos três vezes ao longo de sua produção intelectual.⁴⁷

⁴⁶ Cf.,BLACK, Deborah L. *Psychology: Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005. p. 317.

⁴⁷ Cf. CRUZ, HERNANDEZ. El Sentido de las Três Lecturas de Aristóteles por Averróes. In: *Ensaio Sobre la Filosofía en Al-andaluz*. André Martínez Lorca (Coord.). Editorial Anthropos — 1990. pp.405-427

Mas, é possível dizer que, há em comum, nessa tradição, uma série de elementos sobre os quais os árabes estão de acordo e sobre os quais existirá certa permanência dentro das modificações realizadas pelos autores.

O principal dentre esses elementos é provavelmente o intelecto agente (Intellectus agens/inteligencia agens/ *Al aql al-fa'al*) apresentado no *De Anima* de Aristóteles, livro III. Praticamente todos os filósofos árabes herdaram a problemática dos comentadores gregos de que o intelecto agente como imortal e eterno; para alguns uma substância separada da matéria e eterna, e que não participa das almas individuais como uma faculdade presente nelas. Sua atividade específica junto à humanidade é ser a causa eficiente do conhecimento humano; seja por tornar os objetos inteligíveis ou por atualizar o intelecto potencial, ou por atuar em ambos. Temístio é um dos pensadores que está de acordo com a característica especial do intelecto agente, mas não vai separá-lo da alma humana.⁴⁸ O que é acordo aqui, tanto entre os gregos, quanto entre os árabes, é que o intelecto agente é algo que possui uma natureza especial e precisa receber tratamento diferenciado do restante da alma.

Também o intelecto potencial (Intellectus in potentia/ *Al-aql alladhi bi-l-quwah*), que em alguns autores é chamado de intelecto material (*Al-aql al-hayulani/ Intellectus materialis*), claramente seguindo a terminologia estabelecida por Alexandre de Afrodísia⁴⁹. Este intelecto se insere na relação

⁴⁸ TAYLOR, R. Themistius and the Development of Averroes' Noetics. *Soul and Mind. Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima. Ame et Intellect. Perspectives antiques et médiévales sur le De Anima d'Aristote. Proceedings of the De Wulf-Mansion Centre Jubilee Conference Leuven 14-17 February 2007*. Leuven: ed. Peeters Publishers, 2012.

⁴⁹ Averróis segue essa terminologia por considerar que o intelecto material, em sua relação com o intelecto agente, funcione como uma espécie de "matéria inteligível", capaz de se tornar

de atividade e passividade do conhecimento, na qual sempre está relacionado com o intelecto agente como o elemento que, de alguma forma, recebe sua atividade. Para a maioria dos árabes essa capacidade é algo inato da alma humana que a dispõe para receber os inteligíveis. Para Averróis, assim como o intelecto agente, este intelecto será considerado uma substância separada e única para todos os homens. Será objeto de longa análise na obra de Averróis determinar a natureza deste elemento.

Quanto à parte mais propriamente humana do processo, o intelecto habitual, que também foi chamado de intelecto atual ou especulativo, consiste num estágio do que pode ser chamado de intelecto que há no homem quando adquire algum inteligível e com isso adquire o hábito ou a disposição para pensar conforme sua vontade e sem a intervenção de causas externas. Para Averróis, este será o “*intellectus in habitu*” (Al aql bi-l-malakah) ou intelecto em uma disposição positiva. Seguindo diretamente o que o nome indica, este é o estágio da faculdade cogitativa do homem em que esta já é capaz de realizar por si juízos sem necessitar da presença dos objetos sensíveis ou da conjunção com os intelectos separados.

O mesmo se dá com o intelecto adquirido, ou “*intellectus adeptus*” (Al-aql al-mustafad/muktasab). Este representa o estágio da faculdade humana do conhecimento precisamente quando adquire os inteligíveis. Alcançando tal estágio, esse intelecto estará completamente em ato, e será capaz de alcançar uma identificação última com o intelecto agente. Esse elemento será facilmente

todas as coisas. Cf. TAYLOR, R. Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas. *Thomistic Papers VII. Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. Houston: E.A. Synan, R.E. Houser*, ed. 1999, 147-177.

identificado com aspectos místicos que conduzirão o homem a estados sobrenaturais de conhecimento. *Ibn-Tufayl* em seu *O Filósofo Autodidata*⁵⁰, descreve detalhadamente o desenrolar deste processo com fortes tendências místicas. Em Averróis esse elemento representa o alcance da autonomia e da felicidade por parte do indivíduo. Mas, exceto no caso dos profetas, essa identificação última não será de ordem mística, mas um desenrolar da existência humana que está acessível a todos os homens que o buscarem.

Averróis ainda possui em seu vocabulário um quinto uso para o nome intelecto adicionado a estes quatro supracitados. O intelecto passivo (Al aql al-munfa'il/ Intellectus passibilis), identificado por ele com a imaginação (ymaginatío/al-khayal), e, em alguns casos, com a faculdade cogitativa (cogitatio/fakara).⁵¹

É possível dizer, que dentre as principais questões a respeito do intelecto, destacam-se: a questão da natureza do intelecto agente, que é seguida de perto pela mesma questão a respeito da natureza do intelecto potencial (ou material). A outra questão importante diz respeito ao processo de conhecimento humano, em outras palavras, como estes elementos se relacionam de forma a permitir a aquisição de conhecimento pelo homem?

Uma das grandes influências sobre Averróis no que diz respeito a aquisição de conhecimento pelo homem, Al-Farabi considera que o intelecto potencial é uma faculdade da alma individual que produz os inteligíveis durante

⁵⁰ Há uma tradução para o português, feita a partir da tradução de Leon Gauthier de 1900. Cf. Ibn-Tufayl. *O filósofo autodidata*. Trad. Isabel Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

⁵¹ Cf.,BLACK, Deborah L. *Psychology: Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005. p. 318.

o processo de abstração. Este intelecto potencial, num primeiro momento, estaria sujeito à geração e a corrupção por sua associação com o corpo.

Mas há para o homem a possibilidade de alcançar a imortalidade, o que dependerá do estágio de atualização deste intelecto, que evolui em consequência da aquisição de inteligíveis imateriais, no que se trata de um processo no qual este vai progressivamente se despojando da matéria. Com efeito, Al-Farabi crê na imortalidade da alma como algo a ser alcançado, que vai acontecer a um ser humano que avança para o estágio do intelecto adquirido.

Embora não seja a finalidade do processo, a conjunção com o intelecto agente será a condição necessária para o alcance da felicidade suprema do homem, um passo obrigatório para o alcance da imortalidade. Os homens que não atingirem o estágio de intelecto adquirido na existência material não ultrapassarão essa existência, pois Al-Farabi considera que estes permaneceram materiais e perecíveis, se harmonizando mais com o material que com o espiritual.⁵²

O alcance da imortalidade não é grande problema para Avicena no que concerne à subsistência da alma após a morte do corpo. Isto porque a função do intelecto agente de Avicena não é somente conceder inteligibilidade às

⁵² Averróis lida com essa questão no comentário no livro III de Seu Grande Comentário ao De Anima, especificamente no comentário 36. Em uma passagem deste comentário, Averróis afirma que Al-Farabi apresenta uma visão diferente em seu Comentário a Ética a Nicômaco, que, infelizmente não chegou até nós. Cf.,BLACK, Deborah L. *Psychology: Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005, p. 319. Cf. também: DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. p. 208.

imagens sensíveis.⁵³ O que podemos chamar de a causa final da produção de um novo inteligível no homem não é por si ato da produção de imagens sensíveis, mas sim uma emanção direta do intelecto agente.

Poderíamos chamar de intuição a capacidade especial pela qual o indivíduo poderá receber a emanção do intelecto agente sem a preparação da alma, que configura a mediação sensível, ou sem a ajuda de um mestre.

Averróis enxerga com muita reserva esse tipo de intuição. Mesmo no caso dos profetas, uma união tão essencial com o intelecto agente não parece possível ao âmbito dos seres materiais. Isso por que é possível observar que existe a necessidade de um desenvolvimento das virtudes próprias da alma humana no sentido de atingir uma relação mais efetiva com as inteligências separadas da matéria. Um traço marcante na obra de Averróis é sua tentativa de afastamento da doutrina de Avicena, sobretudo no que concerne ao conhecimento humano.⁵⁴ Veremos que alguns aspectos dessa crítica tem relação com a autonomia do indivíduo, pois Averróis vai insistir na necessidade de que o homem seja capaz de coordenar esse processo por meio de sua própria vontade.

⁵³ MARMURA, M. E. Some Aspects of Avicenna's Theory of God's knowledge off Particulars. In: *Journal of the American Oriental Society*. Baltimore: American Oriental Society, 1962. N. 82 pp. 300-305

⁵⁴ Conforme D. Gutas, Avicena tem pouco interesse no aspecto ético do homem, cuidou disso em apenas algumas poucas obras. Cf. GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Leiden: Brill,1988. pp.258

Sobre a separação entre alma e intelecto

A relação entre corpo, alma e intelecto foi objeto de grande discussão dentro da tradição dos leitores do *De Anima*. Em Averróis, essa relação seguirá a regra aristotélica na maior parte de seus aspectos, exceção para os conceitos que se desenvolveram na própria *falsafa*, que geralmente expressavam lacunas do pensamento de Aristóteles, como os casos célebres de Al-Farabi e Avicena com os elementos neoplatônicos. Neste caso em particular, Averróis rejeita a leitura de Avicena, que afirma a independência da alma com relação ao corpo, sendo, na verdade, uma substância por si, que depende do corpo apenas para vir à existência, mas que se torna livre após a morte do corpo.⁵⁵

Averróis tem razões bem específicas para rejeitar esse tipo de leitura. Pois Aristóteles não diz nada a respeito de uma existência futura para o homem após a morte, e a tradição islâmica tem a questão da ressurreição como um de seus fundamentos, o que faz do corpo algo mais importante que apenas um invólucro temporário da alma. “*é evidente que algumas potências da alma são perfeições de partes do corpo enquanto que são formas naturais atualizadas pela matéria. Mas uma potência tal não pode se separar daquilo pelo qual ela se torna ato.*”⁵⁶

⁵⁵ DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. pp. 105-115. Cf. Também : GUERRERO, R. *La recepción árabe al De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. Madrid: CSIC, 1992.

⁵⁶ “ *Apparet enim quod quedam virtutes eius sunt perfectiones partium corporis, secundum quod forme naturales perficiuntur per materiam; sed tale impossibile est ut sit abstractum ab eo per quod perficitur.*” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 147

Para ele, a alma é o princípio vital do corpo, que concede unidade a este, estabelecendo relação de matéria e forma, formando um composto essencial que não pode ser separado sem causar a incapacidade de ambos. Em outras palavras, não há para o homem uma existência puramente espiritual. Pois ambos formam um composto que tem a alma como princípio intrínseco, que concede unidade ao corpo. “*Ninguém pode dizer que isto seja corpo, pois é mais correto dizer que o corpo é uno porque a alma é uma, e não o contrário...*”⁵⁷

Este posicionamento já começa a expor certo delineamento conceitual que será problemático para os latinos, pois, aparentemente, nada restará do homem após a morte de seu corpo. Há certa tensão neste aspecto, pois o silêncio de Averróis a esse respeito em obras como o *Grande comentário ao De Anima* parece reforçar a tese de que a morte do corpo é o fim definitivo da existência humana. Mas este não será o único problema, pois a filosofia de Aristóteles, da qual nosso filósofo é grande devedor, tem como pressuposto a existência de algo divino no aspecto racional. Em Averróis, o homem será o intermediário entre o mundo celeste e o material, que embora corruptível por sua materialidade, seria capaz de utilizar a razão.

⁵⁷ “*Non enim potest aliquis dicere quod hoc sit corpus, quoniam magis rectum est dicere quod corpus est unum quia anima est una, non econtrario.*” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p.121 Cf. Também: AVERRÓIS. (trad.) BLAND, Kalman P. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. New York: The Jewish Theological Seminary of America. 1982. pp. 26

Mas, como associar uma existência corpórea corruptível com uma capacidade própria do que é divino como a razão? O intelecto⁵⁸, que concede inteligibilidade às coisas materiais não pode ser um atributo essencial da alma. Averróis entenderá que o homem pode ser portador do atributo divino do intelecto, mas que não pode constituir uma união essencial com este, pois a universalidade que é própria do conhecimento contido no intelecto não pode comportar em si nenhuma materialidade. “*o homem é o mais nobre dos seres sensíveis graças ao intelecto que está unido a sua essência, mas não por ser essencialmente intelecto, sendo necessário que este que é intelecto por sua essência deve ser o mais nobre dos existentes e deve ser livre das imperfeições que existem no intelecto humano.*”⁵⁹

Neste ponto, a distinção ganha contornos bem fortes, pois o intelecto não será apenas separado da alma, mas será tratado como um tipo distinto de substância. Tendo fortalecido de forma extrema a relação entre alma e corpo ao ponto de torná-los quase inseparáveis, Averróis vai afirmar que o intelecto pertence a outra classe de substâncias que não a da alma humana. Visto que o intelecto não possui qualquer ligação com o corpo, ele não faz parte da alma, que é princípio vital e forma do corpo⁶⁰. Além disso, ao retirar completamente o

⁵⁸ Averróis utiliza uma diversidade de nomes para as instâncias que denomina intelecto. Nestas linhas iniciais, tratá-las-emos apenas como intelecto, sem acrescentar os demais nomes que o distinguem, pois nos interessa apenas designar o princípio do pensamento, que Averróis concebe como algo que não pode pertencer à alma humana como uma faculdade.

⁵⁹ AVERROES. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the Inconherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Oxford: The E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2012 par. 364-365

⁶⁰ “*Idest, intellectus autem in actu, et virtus que perficitur per intellectum in actu, adhuc non est declaratum utrum sit anima aut non, sicut est declaratum de aliis principiis, cum ista virtus non videatur uti in sua actione instrumento corporali sicut alie virtutes anime utuntur.*” Cf. *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. pp. 160

intelecto do âmbito material, sua substância só pode ser associada aos seres que vivem na pura espiritualidade.

“Portanto, é melhor dizer, sendo algo mais evidente após uma investigação, que este seja outro gênero de alma, e se é designado alma, será equivocadamente. E, se tal é a disposição do intelecto, é necessário que somente a ele dentre todas as virtudes da alma seja possível estar abstraído do corpo e que não se corrompa por sua corrupção, do mesmo modo que o eterno está abstraído.”⁶¹

O mesmo pode ser visto no *Tahafut*.

“Uma vez que, foi concedido que o intelecto não está relacionado com nenhum órgão do homem – e isto já foi provado, porque não é evidente por si mesmo – segue que seu substrato não é um corpo, e que nossa afirmação de que o homem conhece não é análoga a nossa afirmação de que o homem vê. Por que como é evidente por si mesmo que vê através de um órgão particular, está claro que quando referimos a vista ao homem absolutamente a expressão é permitida segundo o costume dos árabes e de outros povos. E como não há um órgão particular para o entendimento, está claro que quando dizemos dele que conhece, isso não significa que uma parte dele conhece. Sem embargo, como conhece, isso não está claro, pois não parece que há algum órgão ou lugar especial em um órgão que possua essa faculdade especial, como é o caso

⁶¹ “*Idest, sed tamen melius est dicere, et magis videtur esse verum post perscrutationem, ut istud sit aliud genus anime, et si dicatur anima, erit secundum equivocacionem. Et si dispositio intellectus sit talis, necesse est ut ille solus inter omnes virtutes anime sit possibilis ut abstrahatur a corpore et non corrumpatur per suam corruptionem, quemadmodum sempiternum abstrahitur.*” *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. pg. 160-161

da faculdade imaginativa e das faculdades cogitativa e memorativa, cuja localização no cérebro é conhecida.”⁶²

Outro ponto sobre o qual Averróis se apoia para sustentar essa separação vai afirmar que, como o intelecto não possui relação com a matéria, sua capacidade não se debilita com o envelhecimento do corpo. As faculdades sensíveis da alma se desgastam progressivamente, na medida em que os órgãos corporais vão naturalmente se corrompendo com a velhice. A seu turno, o intelecto apenas se fortalece ao longo do tempo, já que apenas se serve das faculdades da alma, e não estabelece ligação essencial com elas.

Vale lembrar que, embora independente da matéria, a produção do conhecimento vai depender da relação do indivíduo com ela; neste caso, se um órgão dos sentidos é danificado, a atividade do intelecto com relação a este indivíduo, também o será em alguma medida, mas este enquanto tal em nada será alterado.

“Por razão de toda forma inerente a um corpo, o corpo recebe uma impressão, porque esta forma é, necessariamente, mesclada a ele; pois, do contrario, essa forma não seria uma forma em um corpo. Agora, como os filósofos disseram que o receptáculo dos inteligíveis não se via impresso por inteligíveis, concluíram que esse receptáculo não estava em um corpo.”⁶³

Aqui já ocorre a fratura suficiente para o estabelecimento da crítica de Tomás de Aquino sobre essa separação. Remover o intelecto da alma humana

⁶² AVERROES. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the Inconherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Oxford: The E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2012 par. 558 – 559 p. 344

⁶³ *Ibidem*, pp. 350-351

será retirar do homem aquilo que o constitui enquanto tal, desprovendo-o inclusive de sua vontade, já que esta será associada ao intelecto, em Tomás.

Importa-nos aqui verificar que Averróis, quando priva o homem de uma ligação essencial com o intelecto, não intenciona privá-lo de sua individualidade ou de sua autonomia, mas sim afirmá-la. Como veremos, as faculdades individuais da alma vão estabelecer com os intelectos separados da matéria uma união operacional que tem no homem seu fundamento, uma vez que este mantém sua capacidade autônoma de agir preservada por essa relação.

Produzir ou receber conhecimento?

Avicena será um contraponto importante para o desenvolvimento do que Averróis considera o indivíduo. Para tanto, revisitar a doutrina dos sentidos internos constituirá um importante passo no desenrolar de sua própria doutrina das faculdades da alma humana.⁶⁴ Para Avicena, o intelecto agente é a grande fonte do conhecimento humano, ele é o responsável pela recepção direta das formas nas almas individuais.⁶⁵

Podemos dizer, numa comparação entre Avicena e Averróis, que para o primeiro, a ordem do conhecimento se dá de cima para baixo. Já no segundo, o conhecimento tem sua ordem partindo de baixo pra cima.⁶⁶ Para o filósofo persa, todo o processo de preparação das imagens sensíveis é visto apenas como preparação da alma individual para a recepção das formas emanadas pelo intelecto agente. Pensando em termos de produção do conhecimento por parte do homem, Averróis acrescenta que se o conhecimento for apenas uma recepção passiva, o indivíduo será apenas um mero recipiente de formas, e que toda a produção de imagens pelos sentidos internos será contingente e desnecessária.

Para Averróis, aquele que entende e o que é entendido são uma e mesma coisa no interior da alma humana. Este argumento é utilizado para demonstrar a imaterialidade do intelecto agente, já que, na relação de conhecimento, essa

⁶⁴ Cf. DI MARTINO, C. *Ratio Particularis. La Doctrine des Sens Internes d'Avicene à Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin ,2008. p. 55

⁶⁵ GOODMAN, L. E. *Avicenna*. London: Cornell university Press, 1992. P.86

⁶⁶ A exceção, neste caso, se aplica apenas ao conhecimento profético, que seguirá o esquema da recepção direta do intelecto agente. Mesmo sobre essa questão, serão grandes as ressalvas de Averróis a qualquer coisa que não esteja de acordo com a ordem da causalidade.

identificação deve acontecer. *“Isto, contudo, é um erro. De acordo com o ensinamento filosófico, o que pensa e o que é pensado são uma coisa idêntica no intelecto humano e isto é ainda mais verdade no caso dos intelectos abstratos.”*⁶⁷

O conhecimento universal é imaterial, logo o intelecto agente deve possuir a mesma natureza para acessar esse nível. O conhecimento humano serve aqui de contraste quando se observa que todo o esforço de obtenção de imagens individuais pela alma, tem como objetivo “desmaterializá-las”, ou seja, torná-las igualáveis aos intelectos aos quais a alma humana pretende associar-se. Mesmo após esse processo, o que o homem obtém não é o inteligível no sentido pleno, pois o homem não é capaz de abandonar completamente a matéria. *“E assim, Aristóteles prova que o agente dos inteligíveis humanos é um intelecto livre da matéria, posto que este agente pensa todas as coisas, e, do mesmo modo, ele prova que o intelecto passivo não é gerado e corruptível, porque este intelecto também pensa todas as coisas.”*⁶⁸

Considerando este aspecto, Averróis considera que Avicena vai depositar todo o fluxo causal do mundo material no intelecto agente. Além de causa do conhecimento, esta inteligência separada será causa da geração das formas do mundo material. A doutrina do “*dator formarum*” vai colocar a atividade individual das almas humanas no plano da preparação, já que a

⁶⁷ AVERROES. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the Inconherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Oxford: The E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2012 p. 108

⁶⁸ Ibidem, p. 108

efetivação do conhecimento do homem ocorrerá pela emanção oriunda do intelecto agente.⁶⁹

Esta foi uma grande preocupação de Averróis. Embora tenha separado o intelecto agente do âmbito material, a relação do homem com este não pode ser de pura receptividade. Este princípio é o que garante que o conhecimento seja uno a despeito dos juízos individuais de cada um dos homens, que têm no intelecto agente sua causa formal, e não eficiente.⁷⁰

“A pluralidade numérica das coisas conhecidas pelo conhecimento humano surge de duas fontes: primeiro das representações, e isso se assemelha a pluralidade espacial; em segundo, a pluralidade do que é conhecido em nosso intelecto, a saber, a pluralidade que ocorre no primeiro gênero – que nós podemos chamar de ser – por meio da divisão na qual todas as espécies estão subsumidas sob ele, pois nosso intelecto é uno com relação ao gênero universal que compreende todas as espécies que existem no mundo, e múltiplo através da pluralidade das espécies.”⁷¹

O intelecto agente será tratado por Averróis como a forma última do homem, o fundamento no qual o intelecto humano tem como seu espelho. *“Ainda, nosso intelecto se parece com o intelecto além, e é este intelecto além quem dá ao nosso intelecto essa semelhança, pois os inteligíveis que estão no intelecto além são livres das imperfeições que estão em nosso intelecto[...].”*⁷² O

⁶⁹ Cf. DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. pp. 77-78 Cf. Também: GARDET, L. La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). In : *Études de Philosophie Médiévale*. Paris : J. Vrin, 1951. N.41 p. 45-46

⁷⁰ Cf. DAVIDSON, *Op.cit.*, pp.316

⁷¹ AVERROES. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the Inconherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Oxford: The E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2012. parágrafo 344, p. 206

⁷² Cf. *Ibidem*, parágrafo 341, p. 204

intelecto perfeito e separado é causa de nosso intelecto imperfeito. Chamamos imperfeito, pois o intelecto que há no homem não pode avançar infinitamente até uma identificação última com o intelecto agente, há um ponto do qual este intelecto não pode passar. O conhecimento humano é limitado, pois sempre precisa ter em conta a realidade sensível. *“Pois o conhecimento produzido em nós está sempre em conformidade com a natureza da coisa real, posto que a definição de verdade é que uma coisa é concebida tal e como é na realidade.”*⁷³

Esse limite é permeado por dois aspectos, primeiro a matéria, que limita o conhecimento humano ao conhecimento do que tem certa relação com a matéria, e segundo, a culminação do conhecimento humano é uma identificação do homem com sua própria essência. Averróis compreenderá esse desenvolvimento como uma analogia ao que ocorre no universo. Os seres imateriais têm dois objetos de desejo que são a causa de seu movimento, o primeiro deles é o primeiro ato (Deus), e o segundo é o conhecimento de sua própria essência. No homem, essa identificação não está dada de antemão, mas é algo a ser alcançado. O conhecimento do mundo revela o conhecimento de si que ao mesmo tempo permite ao homem entender seu lugar no jogo da causalidade e alcançar a compreensão do criador.⁷⁴

⁷³ AVERROES. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the Inconherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Oxford: The E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2012 p. 325

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, pg. 204

Sobre a produção de imagens

Averróis não concorda com a visão aviceniana a respeito das relações que o homem precisa estabelecer com o intelecto agente no curso do pensamento. Isso o fará rever também toda a aplicação dos sentidos internos, doutrina célebre do filósofo persa.

Pra Avicena, há dois graus distintos de abstração nos sentidos internos; os mais espirituais, que possuem menor envolvimento com as sensações; e os que são mais materiais, cuja relação com a sensibilidade se dá mais diretamente. Para Averróis, a cogitação é o sentido mais abstrato, porque lida com as intenções, que em si não são objetos sensíveis. Apesar disso, a estimação continua sendo uma faculdade da abstração sensível porque uma intenção é sempre particular e reflete formas particulares e sensíveis. A ovelha não pode temer o lobo enquanto universal, mas apenas o lobo em particular com o qual ela se depara.⁷⁵

Para Averróis, as formas sensíveis existem naquele que as percebe, porém, sob um modo mais nobre de existência, pois elas não estão submetidas às limitações que são próprias da matéria. Um corpo não pode ser ao mesmo tempo preto e branco, mas a visão pode perceber os objetos dessa maneira.⁷⁶

Assim, a abstração sensível retém algo da materialidade dos objetos, por isso percebe os particulares antes de qualquer universalidade, e por isso as intenções são individuais. É necessário que exista para isso um meio pelo qual

⁷⁵Cf.,BLACK, Deborah L. *Psychology: Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005. p. 316.

⁷⁶ Cf. ibidem, p. 316.

os sentidos possam converter as formas em seus objetos. Esse meio atua como uma espécie de conector que preserva a relação entre o indivíduo que percebe e o objeto de sua percepção, fazendo com que o ato da sensação permaneça em si como algo abstrato. Se a sensação permanece em si como algo espiritual, o meio deve ser algo pertencente a uma escala que pode ser classificada como um intermediário, incluso na hierarquia da abstração, obviamente em uma escala inferior àquela dos sentidos.⁷⁷

Assim como nos sentidos internos, Averróis separa graus de abstração para cada faculdade, onde a cogitação e a memória são os mais espirituais, pois lidam com as intenções que são individuais, e que ele considera como a essência dos objetos sensíveis, em contraste com suas qualidades externas. Nesse sentido, o limite da abstração sensível é a habilidade de perceber e identificar completamente um individual, e a percepção de um individual como tal é analogamente correspondente à percepção do universal como tal. Tem destaque aqui a intenção como imagem preparada pela alma para o contato com os intelectos. Resta observar o que torna a intenção diferente da imagem sensível.

⁷⁷ TAYLOR, R. "Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros," in G. Endress and J.A. Aertsen, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1999. pp. 227-229.

A intencionalidade como princípio de individualidade

Podemos chamar de uma teoria da intencionalidade a marca da cognição; este seria o nome atribuído à tentativa de explicar a participação do indivíduo na produção do conhecimento. Em seu significado, atribuído pelos árabes, a intenção será associada ao significado ou à ideia; se trata da forma ou ainda da essência de algo quando este é apreendido pela faculdade cogitativa do homem.

As intenções correspondem em tipo às respectivas faculdades da alma. Do mesmo modo que as cores e os sons na alma serão intenções sensíveis, as imagens serão intenções imaginativas, e os conceitos universais serão chamados inteligíveis ou intenções compreendidas⁷⁸. Um importante precedente na utilização do termo intenção vem do seu uso pelos teólogos muçulmanos, para quem esta será literalmente um sinônimo para acidente. Intenção é a tradução do termo *intentio*⁷⁹, que por sua vez, é a tradução latina do termo árabe *ma'na*⁸⁰; termo que explicita bem uma das definições de

⁷⁸ Cf. BLACK, Deborah L. *Psychology: Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005. p. 311.

⁷⁹ Cf. AVERRÓIS, *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 391. A intenção individual é aquilo que a faculdade cogitativa discerne das formas imaginadas, refinada a partir das coisas, construída da união entre os sentidos e depositada na memória. Esta intenção individual é o mesmo que a imaginação apreende da sensibilidade, porém, mais distanciada da matéria. Conferir também: TAYLOR, Richard. *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy. Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*. Leuven: Peeters, Ruediger Arnzen and Joern Thielmann (eds.), 2004. p. 301.

⁸⁰ Pode ser traduzido por significado ou mesmo por ideia.

intencionalidade oferecida por Avicena na sua interpretação, muito embora não possua uma adequação perfeita ao árabe. Conforme esse último a define, intenção será aquilo que foi entendido pela alma, aquilo que as expressões linguísticas vão significar.⁸¹ Grosso modo, uma intenção difere de uma imagem sensível, na medida em que a primeira depende de certo aspecto judicativo por parte de seu sujeito. A formação de uma imagem sensível depende apenas do bom funcionamento dos sentidos externos em associação com a imaginação, além da presença do objeto.

Podemos dizer que a imagem sensível será a mesma em dois indivíduos, enquanto a intenção não poderá ser igual, pois dependerá do julgamento que os sentidos internos emitirem sobre a imagem, o que lhe fornecerá um significado que extrapola o próprio objeto que foi apreendido na imagem, que deu origem à intenção.

Quando Averróis rejeita a compreensão aviceniana da intenção, vai sustentar que essas formas dos objetos percebidos pelo homem passam a um novo modo de existência na alma, e tira disso a conclusão de que essa passagem depende da relação entre dois elementos, um externo e outro interno à alma. O primeiro destes elementos será o objeto ao qual um processo cognitivo fará referência, donde se poderá extrair a verdade de uma intenção; em outros termos, é o próprio objeto enquanto existente fora da alma.

O segundo elemento corresponde à própria faculdade da alma na qual essa intenção existirá. Por meio dessa relação a intenção pode ser considerada em dois aspectos essenciais, a existência e a verdade de seu conteúdo.

⁸¹ Cf. BLACK, Deborah L. *Psychology: Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005.p. 312.

Lembrando que toda essa relação será permeada pela atividade dos chamados sentidos internos da alma.

“Porque, conceitualizar pelo intelecto, Segundo disse Aristóteles, é como apreender pelos sentidos. Mas apreender pelos sentidos é algo que ocorre por meio de dois sujeitos, dos quais um é o sujeito pelo qual os sentidos se fazem verdadeiros (este é o que é sentido fora da alma), enquanto o outro é o sujeito pelo qual o sentido é uma forma existente (é a primeira perfeição do sentiente)...”⁸²

Para Deborah Black, a doutrina dos sentidos internos será a tentativa de ir além da descrição feita por Aristóteles das capacidades anteriores ao processo intelectual da alma, que se relacionam com a função dos cinco sentidos externos⁸³, inclusive pela necessidade destes estabelecerem ligação essencial com determinados órgãos corporais, em alguns casos, o cérebro, e mesmo o coração. Essa teoria se tornou muito popular a partir de Avicena, que os organiza do seguinte modo: o sentido comum, que é responsável por receber as informações dos sentidos externos e organizá-las enquanto uma unidade; a chamada imaginação retentiva, que receberá essa unidade sensível como uma impressão, ou uma intenção sensível; a faculdade estimativa, que julgará essas intenções; e a memória que as retém. Ao fim deste processo, a

⁸² “*Quoniam , quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis),..” Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953.p. 400.*

⁸³ Cf., BLACK, Deborah L. *Psychology: Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005. p. 312.

imaginação compositiva as divide e separa quanto a seus graus de espiritualidade.⁸⁴

A estimação não será para Averróis um sentido interno importante como no caso de Avicena. Ao eliminar a autonomia desta faculdade, deposita sua atividade como uma das capacidades da imaginação.⁸⁵ Neste caso, embora a espiritualidade da sensação e da intenção estejam em acordo, sua referencia será obrigatoriamente um objeto sensível. Em Averróis, uma intenção dependerá do importante elemento da cogitação, pois será esta faculdade quem vai fornecer os conteúdos judicativos a essa intenção. Aqui, a imagem sensível não será uma intenção enquanto não for julgada pela virtude cogitativa da alma humana, o que fará dela algo mais que uma simples representação do objeto sensível. *“Essa intenção individual é o que a virtude cogitativa discerne da forma imaginada, e retira dela o que foi adicionado a ela dos sensíveis próprios e comuns, e a deposita na rememorativa. Esta é a mesma que aquela que a imaginativa compreende, mas a imaginativa compreende enquanto unida a esses sensíveis, embora sua compreensão seja mais espiritual, como foi determinado em outro lugar.”*⁸⁶

⁸⁴ Cf. BLACK, L. Deborah. Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm. *Topoi* 19, 2000, p.60. Cf. Também: DI MARTINO, C. *Ratio Particularis, la Doctrine des Sens Internes d'Avicene à Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin, 2008. pp.28-29

⁸⁵ Cf., BLACK, Deborah L. *Psychology: Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005. p.314. Cf. também: BLACK, L. Deborah. Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm. *Topoi* 19, 2000, p. 64.

⁸⁶ *“Et ista intentio individualis est illa quam distinguit virtus cogitativa a forma ymaginata, et expoliat eam ab eis que fuerunt adiuncta cum ea ex istis sensibilibus communibus et propriis et reponit ea in rememorativa. Et hec eadem est illa quam comprehendit ymaginativa, sed ymaginativa comprehendit eam coniunctam istis sensibilibus, licet eius comprehensio sit magis spiritualis, ut alibi determination est.”* Averrois Cordvbensis commentarivm magnum in

A intenção indica a passagem do objeto ao modo de existência na alma, já que as imagens julgadas por essa faculdade se tornam vinculadas ao indivíduo pela atribuição de seu significado. Ao mesmo tempo em que estão mais próximas da universalidade por estarem despidas da matéria, estão atreladas ao homem, pois este é quem atribui o sentido que as torna intenções, por meio de sua faculdade cogitativa.

Vale lembrar aqui, que a intenção tal como Avicena compreende, pode ou não ser algo de ordem material. Muito embora esteja sempre acompanhada por uma forma sensível, o processo de formação dessa imagem não atua diretamente no conhecimento, mas fica restrito ao âmbito da preparação para a emanção do intelecto agente. Em Averróis, por sua vez, a preparação da imagem é o que fundamentalmente vai mover o processo inteligível que realiza o pensamento. Longe de ser apenas uma preparação, é a produção das imagens pelo homem que vai permitir o estabelecimento desse processo, que, em primeiro lugar, não será outra coisa que transformar um objeto externo ao homem, em seu objeto na mente. Em segundo lugar, transformar o inteligível deste objeto em seu inteligível.⁸⁷ *“E foi necessário atribuir estas duas ações à alma em nós, receber o inteligido e o produzir, ainda que o agente e o receptor*

Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. P. 176. Cf. Também : TAYLOR, R.C., «*Cogitatio, Cogitavus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes*», in J. HAMESSE – C. STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols (*Rencontre de philosophie médiévale* 8), 2000. p. 120

⁸⁷ BRENET, J. P. A minha ideia: Aquisição e Atribuição no Pensamento de Averróis. In: *Revista Discurso* n. 40. São Paulo: USP/FFLCH, 2010. pp. 329-331

*sejam das substâncias eternas, pelo fato de que estas duas ações, abstrair os inteligidos e os inteligir, estão vinculados à nossa vontade.*⁸⁸

⁸⁸ *“Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne, propter hoc quia hee due actiones reducte sunt ad nostram voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea.”*
Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 439

O conhecimento individual como atribuição

Muito da reestruturação da teoria dos sentidos internos em Averróis deve-se ao posicionamento do intelecto material como uma substância separada da alma humana. Ao lidar com a questão do intelecto material, Averróis estrutura uma doutrina muito particular, inspirada nas poucas observações de Aristóteles a respeito deste intelecto. O próprio Estagirita não fala especificamente de um intelecto material, mas de um aspecto passivo do intelecto⁸⁹.

O livro três do *Grande Comentário ao De Anima* tem boa parte de sua análise direcionada para a questão do intelecto material e da faculdade cogitativa humana, que serão os elementos mais modificados por ele, e que serão fundamentais para esse novo “arranjo” de todo o processo de construção dos inteligíveis. Podemos dizer que Averróis direciona sua análise no sentido de demonstrar a maneira pela qual se dá efetivamente o conhecimento no homem.

Nesse sentido, é possível afirmar que ao analisar a relação entre os intelectos separados da matéria e o homem, Averróis se apoia na vontade individual como elemento que assegura que a realização deste processo ocorra nos indivíduos; pois a vontade vai comandar a realização da abstração das imagens que serão transformadas em intenções na alma e que vão atuar como

⁸⁹ Cf. *De Anima* 3.5.

motores para esses intellectos separados. “*Intenções imaginadas são os motores do intelecto, e não o que é movido.*”⁹⁰

Em outras palavras, podemos dizer que o homem pensa, na medida em que cabe a ele a motivação que realiza o processo abstrativo que tem como consequência o pensamento. É pelo esforço individual que um indivíduo vai avançar no desenvolvimento da ciência, capacitando-o a acessar inteligíveis mais complexos e universais. É possível entender como o homem pode avançar no conhecimento observando, por exemplo, que um indivíduo cuja vida não é pautada pelo desenvolvimento de nenhuma ciência, não forma novas intenções. Os inteligíveis que são acessados por esse indivíduo são apenas aqueles diretamente ao seu alcance, que estabelecem relação com os objetos e as situações que o seu modo de vida lhe proporciona.⁹¹

Também é possível observar o tratamento dado a essa questão no comentário 5 do *Grande Comentário*. A pergunta formulada quer saber como indivíduos podem conhecer coisas distintas, quando deveriam conhecer exatamente as mesmas coisas ao mesmo tempo, já que compartilham os mesmos intellectos separados. “Pois, se a perfeição primeira fosse a mesma para todos os homens e não numerada pelo seu número, ocorreria que,

⁹⁰“*Intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote.*” Averrois Cordubensis *commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 398

⁹¹ O destino natural do homem é alcançar o entendimento das ciências teóricas, que o permitirão compreender inteligíveis mais elevados, isso representa para o homem o aperfeiçoamento de sua forma. Essa finalidade é possível a todos os homens, o que não significa que todos vão alcançá-la. Cf. GEOFFROY, Marc, STEEL, Carlos. *La Béatitude de L'âme*. Paris: J. Vrin, 2001. pp. 184 parágrafo 33. Cf. também: ARNALDEZ. R. Averroes, a Rationalist in Islam. Translated by David Streight. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2000. pp.64-65

quando eu adquiro algum inteligível, tu também adquiras o mesmo, e que quando eu esqueço algum inteligível, tu o esqueças igualmente.”⁹²

Esta impossibilidade diz respeito à consideração da natureza do intelecto material como uma substancia separada. Mas, para entender a possibilidade de individualização do pensamento é necessário observar que a parcela fornecida pelo homem à intelecção será oriunda do processo realizado individualmente e estritamente relacionado ao contexto no qual o indivíduo se insere. Ainda que essa relação tenha em vista que intelectos separados da matéria atuam em conjunto com o homem, o resultado será a aquisição de certa universalidade pelo homem, ou a particularização deste conteúdo universal nele, que, em outras palavras, lhe será atribuída. *“E foi necessário atribuir essas duas ações à alma em nós, receber o inteligível e o produzir, ainda que o agente e o receptor sejam das substâncias eternas...”*⁹³

Assim considerado, o “intelecto que há no homem”, ou *intelecto especulativo (Intellectus speculativus / Al aql al-nazar)*, será o resultado da relação das imagens produzidas pelo homem e os intelectos separados da matéria. Segundo Averróis, é graças a este intelecto que se pode dizer que o pensamento é individual, pois a operação realizada pelo intelecto material e o

⁹² “Quoniam, si prima perfectio esset eadem omnium hominum, et non numerata per numerationem eorum, contingeret quod, cum ego acquirerem aliquod intellectum, et tu etiam acquirereres illud idem, et quando ego obliviscerer aliquod intellectum, et tu etiam.” Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 393

⁹³ “Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne...” Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 439

agente através das intenções sensíveis, tem como consequência a expansão dessa faculdade no homem. Vale lembrar que este “intelecto que há no homem” é o aspecto mais próximo de um intelecto que o homem pode alcançar, pois vai necessitar continuamente do estabelecimento desta operação com os intelectos para pensar.

Diferentemente dos intelectos celestiais, o *intelecto especulativo* participa da geração e da corrupção própria dos seres materiais; isso se deve a sua relação essencial com a existência humana. Averróis afirma no comentário 5 que o *intelecto especulativo* tem uma eternidade considerada em absoluto, já que, a existência de ao menos um homem na face da terra realizando uma intelecção, garante a continuidade da abstração e da universalização de conceitos, e a continuidade do *intelecto especulativo*. Tais afirmações levam alguns comentadores a estabelecer que Averróis reservou para o gênero humano uma espécie de “imortalidade coletiva”; o que, sob esta aparente perspectiva seria a única possibilidade de transcender a morte do corpo, já que toda individualidade é dissolvida juntamente com a matéria. Mas nada disso parece claro, pois não há no *Grande comentário* um argumento que exponha em termos precisos o que poderia ser a imortalidade da alma para Averróis, seja ela coletiva ou individual.⁹⁴

A visão de uma imortalidade coletiva parte da consideração de que os três intelectos vão realizar uma operação eterna, intelecto agente, material e especulativo. Os dois primeiros têm a eternidade como fruto de sua própria natureza enquanto substâncias separadas da matéria. Mas com relação ao

⁹⁴ TAYLOR, R. Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology. In : *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, IX (1998) pp. 109-110

terceiro elemento da operação, o intelecto especulativo, só pode ser considerado eterno de forma absoluta, isto é, sua atividade é fruto da sucessiva ação humana da produção de imagens sensíveis. Por estar no interior de cada alma individual, “*numeratus per numerationem individuorum hominum*”⁹⁵, a eternidade do intelecto especulativo exige a consideração da espécie humana como eterna.

O que Averróis chama de *intelecto especulativo*, compreende o *intelecto adquirido* (*Intellectus adeptus/ Al-aql al-mustafad*). Como foi visto, o homem realiza um movimento intelectual de atribuição que deseja a perfeição do intelecto agente, e cada pensamento que é produzido no homem representa uma aproximação a esta forma final, uma espécie de aquisição parcial do intelecto agente. Esta aquisição não é algo de outro que tornar inerente a sua própria alma o conhecimento que era universal.⁹⁶ Mas, deve-se considerar que não é possível falar aqui de uma emanção gratuita dos intelectos separados, como em Avicena. No pensamento de Averróis, os inteligíveis serão produzidos pelos intelectos em sua relação com a atividade humana de produzir imagens.

“Abstrair não é nada de outro que fazer de intenções imaginadas inteligíveis em ato após terem sido em potência; entender, por outro lado, não será nada de outro que receber essas intenções. Pois, quando encontramos o mesmo transferido em seu ser de uma ordem para outra, a saber, as intenções imaginadas, dizemos que é necessário que seja por uma causa agente e uma recipiente. Portanto, o recipiente é o material, e o agente é o eficiente. E como nos encontramos agindo por meio destas duas virtudes quando queremos; e nada age senão por sua

⁹⁵ Cf. *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 401

⁹⁶ Cf. BRENET, J. P. A minha ideia: Aquisição e Atribuição no Pensamento de Averróis. In: *Revista Discurso* n. 40. São Paulo: USP/FFLCH, 2010. pp. 332-335

forma, por essa razão foi necessário atribuir a nós estas duas virtudes do intelecto.”⁹⁷

O que o indivíduo receberá do intelecto agente será em proporção exata com aquilo que produz, toda intelecção tem início no homem. O conhecimento se dá efetivamente com a expansão do intelecto individual até uma identificação final com o intelecto agente. É importante agora analisar a compreensão de Averróis a respeito da faculdade cogitativa, esse elemento da alma individual através do qual as imagens sensíveis adquirem contornos intencionais e fazem este conteúdo próprio de cada homem.

⁹⁷“*Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones. Cum enim invenimus idem transferri in suo esse de ordine in ordinem, scilicet intentiones ymaginatas, diximus quod necesse est ut hoc sit a causa agentis et recipientis. Recipiens igitur est materialis, et agens est efficiens. Et cum invenimus nos agere per has duas virtutes intellectus cum voluerimus, et nichil agit nisi per suam formam, ideo fuit necesse attribuere nobis has duas virtutes intellectus.*” Averrois Cordubensis *commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 439

“O intelecto que há no homem”: sobre a faculdade cogitativa

Averróis tem muito cuidado ao distinguir entre a faculdade sensível e o intelecto. Grande parte do que ele considera como o equívoco cometido por seus predecessores diz respeito ao que ele considera como “certa confusão” na divisão dos aspectos e atividades da alma.

A primeira distinção realizada por ele entre os sentidos e o intelecto retoma o que foi dito anteriormente, que os seres responsáveis pelo movimento dos sentidos encontram-se exteriores à alma, enquanto o intelecto tem seu sujeito nos seres que já se encontram no interior da alma. Nas palavras de Averróis: *“A razão desta diferença entre o sentido e o intelecto na aquisição de sua perfeição última, se dá pelo fato de que o motor é externo no caso do sentido e interno no caso do intelecto;..”*⁹⁸

A passagem destes objetos materiais para um novo grau de existência no interior da alma como intenções é o que consiste, para Averróis, no âmbito individual do pensamento, em outras palavras, é a parte realizada exclusivamente pelo homem no sentido da aquisição de inteligíveis. Tem lugar aqui a faculdade cogitativa, conforme foi anteriormente dito, um dos sentidos internos da alma, talvez o mais importante para nossa discussão.

A introdução deste elemento por Averróis pode ser associada com a discussão a respeito da faculdade estimativa de Avicena. Se esta é associada ao mais espiritual dos graus que uma intenção sensível pode alcançar, a faculdade cogitativa de Averróis lida com o mais alto grau de intenção

⁹⁸ *“Et causa huius diversitatis inter sensum et intellectum in acquirendo ultimam perfectionem est in hoc quod motor est in sensu extrinsecus, et in intellectu intrinsecus est ;..”* Averrois Cordubensis *commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 220

individual que pode existir na alma humana. *“De acordo com Aristóteles, a virtude cogitativa é uma virtude distintiva individual, por que ela não distingue nada senão individualmente, e não universalmente. Como foi lá explicado que a virtude cogitativa não é senão a virtude que distingue as intenções das coisas sensíveis de sua imagem imaginada;..”*⁹⁹

Podemos dizer que, a cogitação realiza uma espécie de purificação da imagem sensível, por meio dela, a intenção sensível é “despida” de seu conteúdo diretamente sensível, o que a torna mais próxima do universal e lhe garante certa independência em relação ao objeto ao qual ela se refere. Um objeto não pode ser ao mesmo tempo branco e preto, mas os olhos podem enxerga-lo assim. *“Mas a imaginativa, cogitativa e rememorativa não estão senão no lugar das virtudes sensíveis, e, portanto, não são necessários senão na ausência do sensível. E todas cooperam para apresentar uma imagem de um sensível, de forma que a virtude racional abstrata possa enxerga-lo e extrair a intenção universal e depois recebe-la, isto é, compreende-la.”*¹⁰⁰

⁹⁹*“Virtus enim cogitativa apud Aristotelem est virtus distinctiva individualis, scilicet quod non distinguit aliquid nisi individualiter, non universaliter. Declaratum est enim illic quod virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato;..”* Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 415 C. Também: TAYLOR, R.C., «Cogitatio, Cogitavus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes», in J. HAMESSE – C. STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols (*Rencontre de philosophie médiévale* 8), 2000, p. 120

¹⁰⁰*“Ymaginativa autem et cogitativa et rememorativa non sunt nisi in loco virtutis sensibilis, et ideo non indiget eis nisi in absentia sensibilis. Et omnes iuvant se ad presentandum ymaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta et extrahat intentionem universalem et postea recipiat eam, idest comprehendat eam.”* Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 419

A atuação da faculdade cogitativa consiste em “livrar” o objeto de sua rígida estrutura material, tornando conceitualmente maleável. Isto é o que permite que os homens sejam capazes de compor imagens livres da presença de um objeto material em questão, bem como imaginar um mesmo objeto com outro aspecto, por exemplo: olhar uma parede branca e ser capaz de imaginá-la azul. Porém, essa capacidade autônoma do homem é apenas parte de um processo que necessita de elementos externos a ele para se completar. *“Portanto, embora um homem tenha de forma própria a virtude cogitativa, no entanto, isso não faz desta uma virtude racional e distintiva, para que distinga intenções universais, não individuais.”*¹⁰¹ Esta faculdade é o que se encontra mais próximo do que se pode chamar de intelecto no homem, e muito embora possua certa autonomia, permitindo ao homem ser capaz de gerar conceitos, ela ainda não é o que se pode chamar de racional. Isto, pois em última instância, depende dos intelectos separados da matéria para que os inteligíveis sejam formados. Ainda sim, é esta faculdade o que fará do homem um ser único no universo. Em outras palavras, é através da cogitação que o homem será o homem.¹⁰²

O entendimento humano tem em sua natureza a necessidade da ação externa dos intelectos separados da matéria. Se dissermos que o conhecimento humano não está sempre em ato, é devido a sua relação com o

¹⁰¹ *“Licet igitur homo proprie habeat virtute cogitativam, tamen hoc non facit hanc virtutem esse rationabilem distinctivam; illa enim distinguit intentiones universales, non individuales.”* Averrois Cordubensis *commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Pg. 416

¹⁰² BRENET, J. B. Habitus de science et subjectité. Thomas d'Aquin, Averroès (I). In : Ch. Erismann et A. Schniewind (éd.), *Compléments de substance. Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à A. de Libera*. Paris : Vrin, 2008, p. 325

corpo. A contribuição individual para o pensamento é também um fator limitante para o mesmo, por isso o conhecimento que é construído conjuntamente com os intelectos não estará sempre em ato, e isso se deve ao aspecto corruptível das faculdades humanas, sujeitas a limitações de ordem material. *“Isto é, acontece que o entendimento esteja, às vezes em potência, e, às vezes em ato, não porque o intelecto é gerado e corruptível, mas por que algo no interior do corpo onde o conhecimento toma lugar é corruptível.”*¹⁰³

A estrita dependência dos intelectos separados se deve ao fato de que um intelecto não pode estar em um corpo, do contrário, seu entendimento universal estará comprometido. Vale lembrar que essa afirmação de Averróis não possui um caráter excludente, pois mesmo que o homem não possua o que podemos chamar propriamente de um intelecto individual, a necessidade de sua participação neste processo é afirmada diversas vezes por ele. Isto por que o que Averróis entende como conhecimento o processo de transformar intenções individuais em intenções universais, fazendo das imagens fornecidas pelos indivíduos aspectos necessários deste processo. *“Isto é, sem a virtude imaginativa e a cogitativa, este intelecto que é dito material nada entende...”*¹⁰⁴

¹⁰³ *“Idest, et accidit quod intelligere quandoque sit in potentia, quandoque in actu, non quia intellectus est generabile et corruptibile, sed quia intra corpus corrumpitur aliquid aliud, in quo est intelligere.” Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Pg. 89*

¹⁰⁴ *“Idest, et sine virtute ymaginativa et cogitativa nichil intelligit intellectus qui dicitur materialis...” Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Pg. 450. Do mesmo modo em: “et ideo anima nichil intelligit sine ymaginatione, quemadmodum sensus nichil sentiunt sine presentia sensibilis.” p. 391*

Intelecto Adquirido

O desenvolvimento do pensamento humano pode ser entendido neste contexto como a passagem de um estado de ausência para o de presença. O que pode ser visto, em outras palavras, como uma aquisição¹⁰⁵. A tradição peripatética vai estar de acordo com a premissa de que o homem é um ser que inicia sua existência sem qualquer forma de conhecimento, que vai sendo adquirido ao longo desta. Este *intellectus in habitu*¹⁰⁶, forjado pela tradição grega, será uma das etapas do terceiro elemento fundamental da dinâmica estabelecida por Averróis para o pensamento, e que se transformará, nas mãos dos pensadores e por a influência de diversas fontes, no desenrolar da história da recepção desses conceitos.

Em linhas gerais, o quadro que determina a passagem do homem do estado de não possuidor de conhecimento para da presença de um conhecimento efetivo conta com a relação de três elementos principais: um intelecto agente, que pela definição aristotélica é aquele que é capaz de tornar em ato todas as coisas; um intelecto potencial, que também será conhecido por intelecto material, ou passivo em alguns casos. Tentando ainda não aplicar linhas particulares de quaisquer pensadores, é possível afirmar que este intelecto representa o aspecto passivo que há no homem para a recepção do

¹⁰⁵ BRENET, J. P. A minha ideia: Aquisição e Atribuição no Pensamento de Averróis. In: *Revista Discurso* n. 40. São Paulo: USP/FFLCH, 2010. pp. 329-350

¹⁰⁶ O intelecto adquirido é o elemento que representa o intelecto humano quando já é dotado da capacidade de pensar por conta própria, por já possuir certo nível de aquisição do intelecto agente. Cf. OZCOIDI, I. M. *La Concepción de la Filosofía en Averroes, Análisis Crítico del Tahafut al-Tahafut*. Madrid : Editorial Trotta, 2001. p. 309

conhecimento. O estado passivo reforça a ideia de possibilidade, da necessidade de tornar-se algo, alcançar um novo degrau que ultrapasse o lugar inicial no qual se encontra. Pode-se dizer que, na maioria dos casos, o destino do homem nessa tradição seja preencher essa possibilidade, tornar ato esse intelecto potencial por meio do intelecto agente. Para muitos pensadores, entre eles, Averróis, esse será o fundamento último da existência humana.

Nesta relação de atividade e potencialidade, podemos entender o homem com um fazer-se constante. É ele quem começa desprovido de qualquer noção intelectual, e tem o curso de sua existência para realizar tal *aquisição*. O *intelecto adquirido* será o saldo positivo desta relação que promoverá no homem um acréscimo de uma parcela intelectual. Mais à frente, observaremos que essa operação de aquisição vai adquirir novos matizes e ganhará um profundo sentido ético em Averróis¹⁰⁷, visto que, o nosso filósofo vai considerar o esforço individual na aquisição do conhecimento como uma vocação natural de alguns homens¹⁰⁸.

O objetivo da existência humana em adquirir o intelecto será também o de tornar-se autônomo. Isso por que todo o processo de conhecimento será, para Averróis, orientado no sentido de realizar no homem a expansão de suas faculdades individuais. O conhecimento *in habitu* será a efetivação da possibilidade de pensar sem o auxílio de quaisquer fatores externos, materiais ou espirituais. Em outras palavras, a aquisição do intelecto como forma de

¹⁰⁷ Cf. capítulo 3.

¹⁰⁸ Essa tese será fortemente desenvolvida no *Fasl al-Maqal*, onde Averróis buscar justificar a necessidade que certos homens possuem do estudo da filosofia como meio para realizarem plenamente sua existência. Cf. AVERROES. *Discours Décisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris: GF Flammarion, 1996. P. 103

conhecimento, permitirá que, gradativamente, o indivíduo seja capaz de pensar sem a recorrência aos seres materiais ou aos intelectos separados.

É importante ressaltar que o *intellectus in habitu* não é propriamente o que é denominado intelecto adquirido no *Grande Comentário*, que será chamado de *Intellectus adeptus*. O primeiro está associado mais com a disposição positiva para receber os inteligíveis, que ocorre no homem após a aquisição propriamente dita; enquanto o segundo corresponde exatamente ao momento onde ocorre a aquisição. Sobre este ponto, estamos de acordo com Salvador Gomes Nogalez ao dizer que as denominações não caracterizam diferentes substâncias ou separações na alma, mas são distinções nas etapas do conhecimento.¹⁰⁹

Parece-nos que a designação de nomes específicos para estas etapas que ocorrem nos sentidos internos procuram mostrar a transformação ocorrida no interior da alma, na medida em que esta tem suas faculdades relativas ao pensamento progressivamente atualizadas, até o ponto em que atinge um estado de unidade, sendo então capaz de agir de forma autônoma. *“Tal, é, com efeito, a definição de habitus: aquele tal que possui o habitus entende pelo mesmo isto que lhe é próprio, por ele mesmo e quando ele quer, sem que seja necessário recorrer a qualquer coisa de externo.”*¹¹⁰

¹⁰⁹ Cf. NOGALEZ, S. G. “Problemas alrededor del Compendio sobre el alma.” In: *Al-Andaluz*. Madrid y Granada: Instituto Miguel Asin, 1967. Vol. 32 pp. 20-24

¹¹⁰ “*Hec enim est diffinitio habitus, scilicet ut habens habitum intelligat per ipsum illud quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque eo quod indigeat in hoc aliquo extrinseco.*” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 437

Neste sentido, o que pode ser compreendido como intelecto humano avança rumo a uma identificação última com os intelectos separados da matéria, que permitirá ao homem libertar-se de fatores externos ao realizar sua atividade intelectual. Essa autonomia permitirá que sua faculdade cogitativa seja capaz de trazer à alma um sensível que não esteja imediatamente presente, dependendo exclusivamente de sua vontade para tanto.

Capítulo 2 - a contingência e a universalidade dos inteligíveis: o duplo suporte do conhecimento

Se o intelecto agente e o material são substâncias únicas e separadas da matéria, o resultado obtido em sua operação com o homem, o *intelecto especulativo*, deverá participar destes atributos das substâncias separadas. Esta impossibilidade é observada por Averróis a partir da relação entre a faculdade cogitativa do homem com as intenções da faculdade imaginativa. Esta relação guardaria certa analogia com aquela dos sentidos e os sensíveis. Mas, se as intenções recebidas das formas imaginadas fossem em si mesmas eternas, as imagens sensíveis com as quais a faculdade imaginativa estabelece relação também possuiriam o atributo da eternidade. Assim, seria necessário considerar as sensações como eternas, observando a relação análoga, e tendo em mente que é impossível algo que possui como natureza ser corruptível se tornar eterno. *“Pois é impossível sustentar que as mesmas intenções sejam, por vezes, eternas, e, por vezes, corruptíveis; a não ser que, uma natureza corruptível possa mudar e converter-se em eterna.”*¹¹¹

Vale lembrar que as intenções imaginadas na alma humana sempre correspondem à natureza sensível dos seres a que se referem; sendo, como eles, corruptíveis. Os inteligíveis formados por esse processo serão múltiplos em relação à espécie humana que é a responsável por seu conteúdo

¹¹¹ *“Impossibile enim est ponere eas easdem intentiones quandoque eternas et quandoque corruptibiles, nisi esset possibile quod natura corruptibilis transmutaretur et reverteretur eterna.”* AVERRÓIS. *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 391. Segundo Alfonso García Marqués, a matéria é o princípio da individuação, onde não há matéria não há multiplicação das formas. MARQUÉS. Alfonso García. *Necesidad y Substancia, Averroes y su proyección em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989.p. 91.

intencional, em outras palavras, estes inteligíveis serão numericamente repetidos nos homens¹¹².

Assim, é possível dizer que a questão aqui consiste em saber como o intelecto material pode - enquanto substância única e separada da matéria - engendrar no homem um conhecimento que seja de natureza corruptível, já que o intelecto especulativo pertence ao âmbito das almas individuais, sujeito à geração e a corrupção.¹¹³ Considerando a relação análoga desta produção dos inteligíveis e a das imagens sensíveis, a diferença pode ser observada quando a atividade que é própria do intelecto material e que envolve pura receptividade, não representa para ele nenhuma alteração essencial. Isso se deve ao aspecto universalizante desta atividade, completamente separada do âmbito material. Por sua vez, a percepção sensível é delineada por seu sujeito, e isto ocorre por meio de um órgão sensível, que produz uma apreensão particular em um sentido específico, produzindo uma intenção singular.¹¹⁴

Esta relação será usada para explicar como pode existir multiplicidade no pensamento e, ao mesmo tempo, unidade no intelecto material. Como já foi dito, dois intelectos separados da matéria realizam uma união operacional com

¹¹² TAYLOR, R. "Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas". *Thomistic Papers VII. Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. Houston: E.A. Synan, R.E. Houser*, ed. 1999. pp. 150-152.

¹¹³Cf. DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. p. 288.

¹¹⁴Cf. TAYLOR, Richard. "Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy". In: *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*. Leuven: Peeters, Ruediger Arnzen and Joern Thielmann (eds.), 2004. p. 298.

os homens para que as imagens sensíveis produzidas por eles constituam o entendimento. A ponte entre o universal e o homem é construída por meio destas imagens, que são a garantia da participação de cada indivíduo na atividade dos intelectos.¹¹⁵

Essa teoria do duplo suporte foi citada anteriormente em referência à produção de imagens sensíveis, mas foi amplamente conhecida na explicação de como se dá a produção dos inteligíveis. Resumidamente, o duplo suporte do intelecto se baseia na relação que o intelecto material é capaz de estabelecer tanto com o intelecto agente, quanto com as intenções sensíveis.

Para compreender a forma como os inteligíveis são produzidos e qual a participação do homem neste processo, é fundamental compreender a participação das duas ordens que atuam em na apreensão de seu objeto, a sensível e a inteligível. O duplo suporte é um elemento central para o pensamento de Averróis, pois essa teoria explica a “mecânica” envolvendo a participação do homem no pensamento por sua própria vontade, e a forma como os intelectos separados da matéria se relacionam nesse processo.

Ter em mente o envolvimento das duas ordens distintas nesta operação envolve a consideração de dois aspectos essenciais dos seres que serão alvo da apreensão, a verdade e a existência. Como foi dito anteriormente, na formação das imagens sensíveis, seu primeiro sujeito, pelo qual a verdade sobre a existência da imagem é comprovada, é externo a alma humana. Estes são entes materiais dos quais as imagens são extraídas (*et est sensatum extra*

¹¹⁵ Cf. BAZAN, Bernardo Carlos. *Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the intelligible object*. Journal of the History of Philosophy - Volume 19, Number 4, October 1981. p. 429

animam), pelos quais se pode dizer que as imagens são verdadeiras¹¹⁶. Já o que garante a existência propriamente dita à forma imaginável, será intrínseco a alma. Os cinco sentidos dão o suporte “existencial” para a imagem sensível em questão.

“Pois que, formar pelo intelecto, segundo diz Aristóteles, é como compreender pelo sentido, compreender pelo sentido completa-se por meio de dois sujeitos, dos quais um é o sujeito pelo qual o sentido é verdadeiro (é a coisa sentida fora da alma), enquanto o outro é o sujeito pelo qual o sentido é uma forma existente (é a perfeição primeira do sensiente); é também necessário que os inteligidos em ato possuam dois sujeitos, dos quais um é o sujeito pelo qual são verdadeiros, isto é, as formas que são imagens verdadeiras, enquanto o segundo é aquilo pelo qual os inteligidos são um dos entes no mundo, e este é o intelecto material.”¹¹⁷

Por analogia, na formação dos inteligíveis também é necessária a consideração destes dois atributos. Neste caso, a verdade do conteúdo de um inteligível corresponderá à verdade da intenção obtida de um ente material que lhe será atribuída. Quanto a existência dos inteligíveis, seu suporte na realidade será sua existência em ato no intelecto material, que atua como substrato na formação, tornando-se o próprio inteligível, o que o faz

¹¹⁶ Cf. TAYLOR, Richard. Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas. *Thomistic Papers VII. Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. Houston: E.A. Synan, R.E. Houser*, ed. 1999. p. 153

¹¹⁷ “*Quoniam , quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis.*” *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953.p. 400.

semelhante a uma espécie de “matéria inteligível”. Também por analogia, é possível dizer que, assim como o sentido da visão é movido pela cor, o intelecto material será movido pela existência de imagens na alma.

Lembrando que esta operação depende primeiramente do intelecto agente, do mesmo modo que a visão dependerá da luz para perceber a cor, o intelecto material só é movido pelas intenções quando o intelecto agente as faz passar da potência ao ato.¹¹⁸ A metáfora da gota de orvalho utilizada por Stephen Chak Tornay a partir do *Tahafut*, define bem o papel de cada elemento. No orvalho, que reflete a luminosidade do sol, cada gota representaria a disposição individual própria de cada homem. Quando o sol - que aqui é relacionado ao intelecto agente - emite sua luz, cada uma das gotas de orvalho reflete a luminosidade de modo particular.

Essa possibilidade de refletir a luz é associada à atividade do intelecto material, ao passo que, a luz refletida por cada gota constitui o intelecto especulativo. Quando uma gota seca, fazendo uma analogia com a morte de um indivíduo, em nada interfere na luz do sol, nem na possibilidade de refletir a mesma (intelecto material); apenas a luz refletida em ato (intelecto especulativo) é que deixará de existir junto com a gota de orvalho.¹¹⁹ Assim, é

¹¹⁸ A metáfora do intelecto material como o meio transparente é usada por Averróis em diversos pontos do texto. Cf. AVERRÓIS, *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 401, 410, 499.

¹¹⁹ “A alma é similar à luz: a luz é dividida pela divisão dos corpos iluminados, e é unificada quando os corpos são aniquilados, e esta mesma relação se mantém entre a alma e os corpos.” Cf. AVERROES. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the Inconherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Oxford: The E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2012 p. 16 Cf. também: TORNAY, Stephen Chak. Averroes' Doctrine of the Mind. *The Philosophical Review*, Vol. 52, No. 3. Cornell University, 1943. p. 278

necessário considerar que o intelecto material sofre a ação de duas ordens distintas na produção dos inteligíveis, a eficiente do intelecto agente e a formal da intenção imaginada.

Em consequência, o pensamento no homem só poderá ser explicado pela intervenção das imagens, já que o inteligível requer o conteúdo formal específico fornecido pela intenção imaginada. Sendo possível dizer que estes inteligíveis são multiplicados pelo número dos homens em virtude de seu conteúdo, que sempre tem relação com a sensibilidade. A operação realizada não tem força na união entre homem e intelectos, mas sim em função das imagens que estão unidas a eles. A união aqui não é fundamentalmente realizada entre homem e intelecto, mas entre homem e inteligível.¹²⁰

Os inteligíveis produzidos dessa maneira são múltiplos e corruptíveis pois tomam parte nos indivíduos, sendo adquiridos e atribuídos a eles. Mas também é possível considerá-los como eternos e imutáveis por meio do sujeito que os recebe e sustenta, o intelecto material. *“E uma vez que tudo isso é conforme dissemos, não achamos que estes inteligíveis que estão em ato, chamados especulativos, são gerados e corruptíveis senão em virtude do sujeito pelo qual são verdadeiros, e não pelo sujeito pelo qual são um dos entes, chamado intelecto material.”*¹²¹

¹²⁰Cf. BAZAN, Bernardo Carlos. *Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the intelligible object.* *Journal of the History of Philosophy* - Volume 19, Number 4, October 1981. p. 427-429 Cf. Também: NOGALES, S. G. Em torno a La Unidad del Entendimiento en Averroes. In: *Multiple Averroes.* J. Jolivet (ed.). Paris: Les Belles Lettres, 1978. p.253

¹²¹ *“Et cum omnia ista sint sicut narravimus, non contingit ut ista intellecta que sunt in actu, scilicet speculativa, ut sint generabilia et corruptibilia nisi propter subiectum per quod sunt vera, non propter subiectum per quod sunt unum entium, scilicet intellectum materialem.”* Averrois

Conforme foi visto, os inteligíveis que se encontram no homem são frutos da operação realizada com os intelectos separados. Esses inteligíveis presentes no homem são inteligíveis especulativos (*intellecta especulativa / Almaqulat al-nazariyyah*) que formam o intelecto especulativo (*intellectus speculativus / Al aql al-nazarī*).¹²²

Partindo da sensibilidade, as faculdades da alma vão produzir uma imagem de um objeto, que se tornará um inteligível por meio da operação com os intelectos, conforme foi visto. Mas, aquilo que permanecerá no homem não será o mesmo inteligível em ato do intelecto material, apenas parte de seu conteúdo universal será adquirida pelo homem. Em Averróis, uma essência não pode ser concebida de forma independente e anterior ao ente existente na realidade sensível. Os inteligíveis especulativos são numérica e essencialmente distintos do inteligível universal que existe nos intelectos separados da matéria.

Os seres existentes na realidade sensível têm primazia absoluta com relação aos inteligíveis, e mesmo os entes espirituais guardam com a realidade sensível uma estrita relação de dependência. O objeto de correção aqui é a concepção de Avicena que permite a compreensão de um ente, sem que, de fato, se conheça sua existência enquanto ser real ou não. Para Marques, Averróis realizou uma interiorização e substancialização do ser, o que deu maior densidade ontológica à realidade, todo o conhecimento parte dela e a

Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 401.

¹²² *Nazari* vem da raiz *nazar*, que pode ser traduzido por visão, ou como algo relativo à teoria ou especulação. *Nazari* (teórico) faz oposição a *amali* (prático).

tem como suporte.¹²³ A universalização do conhecimento só é possível por meio do aprimoramento das faculdades individuais da alma buscando o alcance de inteligíveis de níveis mais elevados. Estes níveis, nada mais são que conhecimentos mais universais.

Assim, o homem que é capaz de conhecer as formas da matéria será capaz de conhecê-las abstraídas. Mas este conhecimento não é primeiro no homem, é necessário que primeiramente se adquira o conhecimento *in habitu*, ou a disposição positiva para conhecer, que é exatamente a freqüência na realização da união do indivíduo com este intelecto separado e que permitirá ao homem alcançar o intelecto adquirido, estágio no qual já não depende das influências externas para pensar.

Em suma, o duplo suporte do conhecimento ocorre da seguinte forma: há unidade no conhecimento porque o intelecto é uno, e também há multiplicidade porque este é recebido de forma diversa pelo indivíduos, e por que os universais de cada um se apoiam em sujeitos distintos. *“Pois se afirmamos que uma coisa inteligível que está em mim e em você é múltipla em relação ao sujeito segundo o qual ela é verdadeira, isto é, com relação às formas da imaginação, e una com relação ao sujeito pelo qual é ente do intelecto (e este é do material), as questões se resolvem perfeitamente.”*¹²⁴

¹²³MARQUÉS. Alfonso García. *Necesidad y Substancia, Averroes y su proyección em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989. p. 80

¹²⁴“*Cum igitur posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens (et est materialis), dissolvuntur iste questiones perfecte.*” *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p.412

O conhecimento de cada homem é distinto porque as formas imaginativas em suas almas, que são individuais, são verdadeiras; mas também é uno porque os inteligíveis existem no intelecto material.

O que é o intelecto agente de Averróis?

Na tradição dos leitores de Aristóteles, um dos elementos que recebeu as mais diferentes formas de classificação foi o intelecto agente. O princípio agente do conhecimento, aquilo que é capaz de transformar todas as coisas potencialmente inteligíveis em inteligíveis em ato, foi motivo de grande discussão devido a certa ambiguidade que a obra do estagirita guarda a esse respeito.

Cumprir dizer algumas palavras sobre o tratamento que essa tradição vai dispensar ao princípio ativo do conhecimento. As passagens do *De Anima* de Aristóteles não são exatamente claras sobre este ponto, pois apenas separa o princípio do conhecimento em ativo e passivo. São os leitores do estagirita quem vão se responsabilizar pela transformação do conceito, e a tradição se dividirá, em grande medida, pelo uso que faz dessa possibilidade de leitura. É possível destacar algumas grandes linhas interpretativas a esse respeito distinguindo-as pelos graus de separabilidade que estabeleceram para o intelecto agente.

Como não é claro através de Aristóteles que este seja um atributo da alma, algumas leituras mais materialistas vão crer na impossibilidade de qualquer espiritualização do intelecto, dizendo, pelo contrário, que não há qualquer diferença de nível entre o pensamento e a sensação, e que este seria apenas um aspecto inerente ao corpo. Outros pensadores vão insistir numa leitura menos materialista que pode ser chamada de *immanentista*¹²⁵, pois afirma que o intelecto agente guarda com a alma uma relação essencial, ou seja, está

¹²⁵ Teofrasto e Temístio.

unido a ela. Este ponto marca a presença importante do pensamento de Temístio, uma das principais fontes de Averróis.

Uma terceira leitura ainda pode ser acrescentada a essas. A visão transcendentalista, que tem seu representante mais célebre em Alexandre de Afrodísia e vai identificar o intelecto agente com a causa primeira do universo. A reverberação dessa leitura será enorme, principalmente entre os pensadores das religiões monoteístas, muitos deles associando-a à leitura de Plotino.

Averróis, assim como praticamente todos os pensadores da *falsafa* estiveram de acordo em separar esse principio da matéria, porém o situaram como a substância inteligível mais baixa dentre o que podemos chamar de hierarquia das inteligências imateriais. De sua parte, Averróis vai considerá-lo como a última das inteligências separadas da matéria.¹²⁶

Uma mudança interessante a ser observada é que Averróis abandona a visão emanacionista por considerá-la ineficiente, posto que a causa eficiente não crie nada, mas apenas traz ao ato aquilo que estava em potência. Averróis não considera que a organização dos seres supralunares seja pela via da emanção. Se pensarmos, de forma resumida, que a emanção se dá por intermédio de uma causa eficiente que engendra o ser em algo, essa relação será de fazer alguma coisa que estava em potencia, ato. Considerando que, para Averróis, as inteligências separadas não possuem mais do uma potencialidade relativa, não há espaço para emanção. Além disso, sua

¹²⁶AVERRÓIS. *Compendio de Metafísica*. Trad. Carlos Quirós Rodríguez. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919. p.255. Cf. Também: TAYLOR, R. C. The Agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-Fârâbî. In: *Tópicos*, México:Universidad Panamericana, 2005 n. 29 .

cosmologia será organizada de forma que a causa primeira será também a causa final, além de formal e eficiente de todos os seres incorpóreos.

“Sabemos, com efeito, que todos os corpos celestes em seu movimento diurno, e a esfera das estrelas fixas, concebem uma mesma forma e todos eles, em seu movimento diurno, são movidos por um e mesmo motor, que é o motor da esfera das estrelas fixas; e sabemos também, que eles têm movimentos particulares diferentes. Portanto, é necessário que seus movimentos procedam em parte de seus diferentes motores, e, em parte – a saber, por meio da conexão de seus movimentos com a primeira esfera – de um único motor.”¹²⁷

Averróis analisa cuidadosamente a relação entre as inteligências separadas da matéria, pois deve observar a forma na qual se estabelecem as relações entre elas, estabelecendo os critérios de diferenciação do primeiro ato puro das inteligências separadas que são movidas por ele. Pensando sempre por analogia, o desenrolar eterno dos movimentos celestes guarda semelhança na relação do intelecto agente com a humanidade.

Em certa medida, Averróis vai negar a composição *hilemórfica* das substâncias separadas, observando que estas são formas puras subsistentes. Para tanto, será necessário introduzir um novo elemento para estabelecer o critério que permita diferenciar as inteligências umas das outras, e conseqüentemente, do ato puro. A única forma de distinção que se poderá estabelecer entre elas será por uma recorrência à causalidade. Mesmo se tratando de substâncias simples, que não são compostas de partes como os

¹²⁷ AVERRÓIS. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p.138

entes materiais, há nelas graus que permitem diferencia-las umas das outras. Principalmente, porque a atividade de uma inteligência sempre faz referência ao primeiro ato.¹²⁸

Mas, este princípio sozinho não é suficiente para estabelecer o critério de distinção entre estas formas separadas, pois receber o ser a partir de outro ente não compromete por si a simplicidade de um ente. Mesmo as inteligências separadas possuem uma relação causal de dependência ontológica do primeiro ato, mas não será precisamente nesta relação onde se encontrará o critério para diferenciá-las.

Mais uma vez, a fundamentação do critério de diferenciação destas substancia partirá de uma analogia que explora a semelhança com a organização dos entes materiais. Uma vez que os seres materiais se organizem numa relação de matéria e forma, isso indica que essa forma de estruturação consistirá em uma espécie de padrão no universo. Ainda que não sejam exatamente iguais, deve-se ter em conta a presença destes elementos.

Averróis parte da consideração de que a primeira forma seja Deus, o único ato puro. E tomando como ponto de partida essa afirmação é que se estabelecem os graus da hierarquia nas inteligências. Ao assumir a existência de um ato puro, e que tudo mais no universo tenha esse ato como referência, a potencialidade das inteligências pode ser considerada conforme os graus de sua aproximação deste ato. Em outras palavras, a forma na qual uma

¹²⁸ Cf. MARQUÉS, Alonso García. "La polémica sobre el ser em Avicena e Averróes latinos." *Anuário Filosófico*, (20), 1987. p. 97.

inteligência separada expressa sua compreensão de si e deste ato puro, vai revelar graus de potência em cada uma das inteligências.¹²⁹

Dessa forma, todo aquele ente que não for Deus, o único que é plenamente ato, deve conter em si certa potencialidade. Vale lembrar que a potência aqui referida como existente nestas inteligências não é diretamente relacionada a algo de material neles, visto que não estão submetidos sob nenhum aspecto à geração e a corrupção. Mas apenas o primeiro ato estará de todo livre de qualquer aspecto de potencialidade.¹³⁰

Assim, tendo como ponto de partida que existe nas substâncias imateriais graus de potencialidade, é possível compreender a estrutura hierárquica que será estabelecida pela potencialidade de cada uma delas. É possível entender a potência nessas estruturas se as relacionarmos com a multiplicidade de seu entendimento. Estes seres não são outra coisa que intelectos, cuja atividade é, obviamente, entender. Os graus de potencialidade serão observados na relação com a simplicidade de sua atividade.

As inteligências que necessitam de muitos princípios para compreender sua própria essência serão mais complexas e nelas se poderá observar certa multiplicidade no que concerne a sua atividade. Por outro lado, aquelas que necessitam de poucos princípios para realizarem sua atividade, serão mais simples. Neste caso, a simplicidade se relaciona com a proximidade do ato puro, a estrutura hierárquica vai até o primeiro ato, que é o mais simples, pois não necessita de nenhuma causa exterior a si.

¹²⁹ TAYLOR, Richard C. "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics". *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 4, October 1998. p. 517.

¹³⁰ Cf. MARQUÉS, Alonso García. "La polémica sobre el ser em Avicena e Averroés latinos." *Anuário Filosófico*, (20), 1987. p. 99.

Tal será a natureza da potencialidade que pode ser atribuída às inteligências separadas, o que nada mais é do que a necessidade de receber princípios extrínsecos de ordem intelectual. As inteligências separadas estarão organizadas de acordo com a simplicidade de sua atividade, as inferiores estão em potência para as superiores, sucessivamente até o primeiro princípio.

Outro aspecto a ser considerado é a natureza da simplicidade destas inteligências. Há nelas, a identificação entre seu próprio ser e o que é sujeito de sua inteligência, a saber, elas mesmas. Que não é mais do que uma atividade idêntica àquela do primeiro princípio, pensar a si. A ciência que tem das coisas se identifica com sua própria essência, ou ainda, com o conhecimento que tem de si. Por analogia, a essência do que é o artesão consiste no conhecimento que ele possui a respeito de seus artefatos¹³¹.

Averróis vai estabelecer um paralelo com esta relação para demonstrar como o estágio do *intelecto adquirido* guarda semelhança com essa identificação de sua própria essência nas inteligências separadas. No caso destas, a identificação é natural, ao passo que, no homem, ela deve ser conquistada pela vontade. As inteligências celestes têm ciência das coisas a partir do conhecimento que têm de sua própria essência; já o homem, tem conhecimento de sua essência a partir do conhecimento das coisas. Por isso Averróis deposita grande importância nas ciências, pois é este aprimoramento que permitirá ao homem o conhecimento de sua própria essência e de seu criador.

¹³¹Cf. MARQUÉS. Alfonso García. *Necesidad y Substancia, Averroes y su proyección em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989. p. 137.

Enquanto o homem precisa de muito esforço para alcançar certo grau de identificação com sua essência, nas inteligências separadas essa identificação só não é perfeita, pois há necessidade de uma causa para essa atividade. Tal identificação só é absoluta no ato puro. Por isso, é possível dizer, que as inteligências separadas entendem a si, mas também desejam a perfeição da causa primeira. *“Como já foi dito na filosofia primeira que não existe forma livre de potencialidade em absoluto, exceto a primeira forma, que não entende nada fora de si, mas sua essência é sua quiddidade; enquanto as outras formas são, em algum modo, diversas em quiddidade e essência.”*¹³² Tal é o princípio demonstra a diferença entre a natureza do primeiro ato e a das demais substâncias que não participam da matéria, e que introduz a multiplicidade nas inteligências separadas.

¹³² *“Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quidditas eius,; alie autem forma diversantur in quidditate et essentia quoquo modo.”* Averrois Cordubensis *commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 410. Cf. Também: AVERRÓIS. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. Parágrafo 204.

O que desejam os seres imateriais?

A analogia traçada por Averróis a respeito dos corpos celestes se fundamenta numa semelhança estrutural da relação que os intelectos mantêm com os homens, com a relação das inteligências separadas e os corpos celestiais. Conforme foi dito anteriormente, as últimas são dotadas de um desejo pelo ato puro, sendo esta a causa de seu movimento. No *Grande Comentário ao De Anima*, o intelecto material será tratado como uma substância única e separada de seu sujeito, que são as intenções imaginadas, do mesmo modo que nas inteligências separadas e os corpos celestes. “*E por isso, deve-se opinar que, se há algum ser animado cuja perfeição primeira é uma substancia separada de seus sujeitos, como se julga nos corpos celestes, que é impossível que se encontre mais de um indivíduo desta espécie de ser.*”¹³³

Podemos dizer que, a relação do corpo celeste com sua inteligência produz um movimento de natureza eterna. Da observação deste movimento local é possível afirmar a necessidade de um motor. Neste caso, é necessário observar algumas particularidades desta relação. Esta inteligência que lhe é associada, não será algo que estabelece com este corpo celeste uma ligação essencial, que tenha como resultado a formação de um composto, como ocorre nos seres materiais que possuem uma ligação essencial de matéria e forma.

¹³³ “*Et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo.*” *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 403

Além disso, não há nos corpos celestes a presença de nenhuma faculdade sensível ou imaginativa, pois estas faculdades representariam a possibilidade de alteração em seu ser, tal como ocorre nos homens que têm suas almas progressivamente modificadas nos aspectos intelectuais à medida que seu conhecimento sensível e a atividade imaginativa se realizam¹³⁴.

Contudo, é necessário associar aos corpos celestes uma inteligência que lhe seja a causa do movimento que realiza eternamente. É possível afirmar que toda a mecânica celeste compartilha o movimento como característica comum. Para isso, é necessário observar a dupla natureza de sua composição; a primeira, um corpo que é movido; a segunda, seu motor. Este motor é uma inteligência simples, indivisível, que não estabelece com o seu movido uma relação de existência.

É possível observar que Averróis tenta afastar-se de um processo de emanção que poderia explicar a realização deste movimento. Pois, ainda que seja claro que a inteligência separada é relacionada ao corpo celeste como causa de movimento, naquilo que diz respeito à causa final deste movimento, que é exatamente a garantia de sua continuidade na eternidade, ainda é necessário esclarecer alguns aspectos.

Segundo Averróis, se há nas inteligências potencialidade no que concerne à simplicidade de sua intelecção, no corpo celeste esta potencialidade é manifesta através de seu movimento potencial, que nada mais é que o seu movimento local.

¹³⁴ TAYLOR, Richard C. Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 4, 1998. p. 521.

Averróis quer, em última instância, sustentar o universo no ato criador de Deus, considerando que uma inteligência que é o motor de um orbe celeste será portadora de uma virtude finita, pois tem em si certa potencialidade. Para ele, essa inteligência não poderá sustentar eternamente essa relação de movimento, sendo necessário que essa continuidade seja advinda de um motor imóvel. Por analogia, aqui também é possível observar o reflexo da teoria do duplo suporte. O aspecto existencial do movimento celeste é garantido pela inteligência que lhe é associada; mas a verdade desse movimento, que é sua causa última, ou aquilo que vai sustentar a sua continuidade, será o primeiro ato. O corpo celeste deve seu movimento a uma inteligência que tem como causa de sua intelecção um ser perfeitamente livre que causa, o que constitui pra ela um objeto de desejo¹³⁵.

Cumpra observar aqui que aquilo que estamos chamando de desejo difere completamente daquilo que se relaciona com a matéria. Primeiro, por que o desejo será intrinsecamente relacionado por Averróis a uma necessidade sensível dos seres materiais, e neste caso, será definido por ele como apetite.

Donde, a constituição material dos seres vai, em alguma medida, confundir e desviar seu objeto, conforme as necessidades. Nas substâncias celestiais não há essa perturbação material, a ausência de qualquer percepção sensível as liberta para desejar apenas aquilo que é racional. Também não é possível associar o que chamamos de desejo com a vontade, pois essa compreenderá o uso da faculdade cogitativa, que também é uma virtude associada à sensibilidade.

¹³⁵ Cf. GENEQUAND, Charles. *Ibn Rushd's Metaphysics, a Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*. Leiden: E. J. Brill, 1984. p. 36.

“E a diferença entre vontade e desejo é que, quando a vontade e o desejo movem, a vontade move conforme a cogitação, ao passo que o desejo não move segundo a cogitação. E disse ainda: o desejo é um tipo de apetite. Isto é como está no manuscrito e é falso, devendo ser lido: apetite é um tipo de desejo; isto é, a parte da alma que deseja é o que move universalmente; se, contudo, deseja pela cogitação, isso será chamado vontade, e se o for sem a cogitação, chamado apetite. Isto demonstra o erro na outra tradução: que diz: apetite, contudo, move sem a cogitação, por que o apetite é uma forma de desejo.”¹³⁶

Em Averróis, o objeto de desejo de todo o universo será este ato puro. Este também será a causa de todo o movimento por meio de seu ato criador, que sustenta todo o universo. Como um governante de uma cidade bem organizada, todas as ações individuais são coordenadas em virtude da ação de seu governante. É o ato do governante que garante a permanência da ordem nas ações que dela dependem. Assim, o governante deve exercer uma ação própria, a mais nobre das ações, de modo que todos aqueles que são

¹³⁶“*Et differentia inter voluntatem et desiderium est quia, quando voluntas et desiderium movent, tunc voluntas movet secundum cogitationem, desiderium autem movet non secundum cogitationem. Deinde dixit: Et desiderium est aliquis appetitus. Ita cecidit in scriptura, et est falsum, et debet legi: Et appetitus est aliquod desiderium; idest quod pars anime desiderans est movens universaliter; si igitur desideraverit per cogitationem, dicetur voluntas, et si fuerit sine cogitatione, dicetur appetitus. Et demonstrat hunc errorem alia translatio, in qua dicitur: Appetitus autem movet sine cogitatione, quia appetitus est modus desiderii.*” Averrois *Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 519

governados possuam o desejo de possuírem em si esta mesma ação, o que torna desnecessária a existência de um segundo governante.¹³⁷

Só há um ser que está em puro ato, que é o princípio do movimento em todos os seres, e este primeiro é, para Averróis, Deus. Segundo Davidson, Deus é primeira forma na hierarquia das inteligências separadas, sendo o único que é perfeitamente idêntico em relação a sua natureza essencial¹³⁸. Quanto ao restante do universo, resta a necessidade de motores que sejam capazes de promover neles o movimento, pelo desejo da perfeição do primeiro.

¹³⁷ O princípio motor é aquilo que sustenta o movimento no universo, sem ele tudo se torna caos e cessa de se mover. Cf. KOGAN, B. C. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: State University of New York Press, 1985. pp. 203-220. Cf. Também: GENEQUAND, Charles. *Ibn Rushd's Metaphysics, a Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*. Leiden: E. J. Brill, 1984. p. 138. (1567-1568).

¹³⁸ Como foi citado anteriormente : “*Como já foi dito na filosofia primeira que não existe forma livre de potencialidade em absoluto, exceto a primeira forma, que não entende nada fora de si,..*”. “*Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se,..*” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 410. conferir também: DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. p. 256.

O Intelecto material

Boa parte da revisão da teoria do intelecto realizada por Averróis refere-se ao postulado do intelecto material como substância separada da matéria. Essa tarefa nada tem de simples, pois retira o aspecto passivo do intelecto que se encontrava na alma humana, que tem como uma primeira consequência grave o problema da impessoalidade do pensamento. Em outras palavras, se o intelecto material é único e compartilhado por todos os homens, não há pensamento individual, pois todos os homens vão pensar os mesmos inteligíveis ao mesmo tempo. *“E se sustentamos que não é numerado pelo número dos indivíduos, acontecerá que sua relação com todos os indivíduos existentes em sua perfeição última na geração será a mesma, donde será necessário que, se algum destes indivíduos adquiere alguma coisa ientendida, que esta seja adquirida por todos eles.”*¹³⁹

Parece-nos aqui, que a rejeição do modelo emanacionista de Avicena, obrigará nosso filósofo a postular um intelecto material que nada tem em comum, nem com as inteligências separadas da matéria, nem com a alma dos homens. Pois a impossibilidade de uma emanação direta do intelecto agente ao homem trará consigo a necessidade de postular um elemento que funcione como uma espécie de intermediário entre os domínios inteligível e material.

Este intelecto constituirá um gênero de ser único, que possui a paradoxal atividade de não ser nada em ato até o momento em que se torna o inteligível

¹³⁹ *“Et si posuerimus quod non numeratur per numerationem individuorum, continget ut proportio eius ad omnia individual existentia in sua perfectione postrema in generatione sit eadem, unde necesse est, si aliquod istorum individuorum adquisierit rem aliquam intellectam, ut illa acquiratur ab omnibus illorum.”* Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 402

de algo, por meio da ação ontologizante do intelecto agente, associada ao conteúdo recebido das intenções imaginadas pelo homem.

Além disso, estabelecer o intelecto material como uma inteligência separada envolve posicioná-lo num nível de existência onde os seres são atos puros, principio do qual não se pode afirmar que este compartilha de forma plena, pois sua atividade é relacionada com algo relativo mais a uma recepção, sendo mais diretamente associada com a passividade, do que com o ato propriamente dito.

Um dos problemas iniciais que aparecem no livro três do *Grande Comentário ao De Anima* é o da maneira como este intelecto se relaciona com os seres humanos, e como este último mantém sua individualidade preservada mesmo estando privado desta faculdade em sua alma. Algumas etapas desta operação já foram analisadas anteriormente no sentido de esclarecer a atuação da faculdade cogitativa neste processo.¹⁴⁰

Conforme foi anteriormente dito, Averróis esclarece que a união com os intelectos separados não é essencial, mas apenas uma união operacional entre os intelectos separados e o homem é que formam o intelecto especulativo, e conseqüentemente, os inteligíveis. É a necessidade das imagens individuais para a realização desse processo que sujeita os inteligíveis a participarem, em alguma medida, da corrupção material.

Vale lembrar que, a questão da unidade do intelecto material não envolve apenas os aspectos do processo do conhecimento humano; lidar com o postulado deste intelecto como uma substância separada envolve o examinar

¹⁴⁰ Cf. capítulo 1

características referentes a toda estruturação das substâncias separadas, tais como Averróis as concebe. Essa operação foi amplamente analisada por Averróis, já que a relação deste intelecto material único com os indivíduos se faz por meio das imagens formadas por eles. Dessa forma, é necessário que todos compartilhem igualmente esta faculdade, ou seja, o intelecto deve estar igualmente acessível a todos os homens, se relacionando com eles de maneira unívoca. Mas como será possível sustentar que o pensamento seja de fato individual, quando será igualmente necessário que enquanto um homem adquire certo inteligível, todos os outros adquiram o mesmo? “...será necessário que, quando tu adquiras algum inteligível, eu também adquira o mesmo inteligível; o que é impossível.”¹⁴¹

A atividade deste intelecto material único deverá ser proporcional a todos os homens. A relação que se estabelece entre a matéria e forma nas substâncias sensíveis terá como produto um terceiro ser, que é distinto daqueles dois primeiros que o formam. Mas se pensamos a relação do intelecto material com as intenções imaginadas produzidas pelo homem, o composto formado de ambas não constitui um terceiro elemento distinto dos dois primeiros, sendo impossível que esta relação ocorra sem que alguma dessas partes esteja de alguma forma unida a um indivíduo.

Isso porque o intelecto material constituirá o elemento equivalente à matéria na formação dos inteligíveis, enquanto as intenções imaginadas constituirão o equivalente da forma. Como a ligação do homem com os

¹⁴¹ “...necesse est, cum tu acquisieris aliquod intellectum, ut ego etiam adquiram illud intellectum; quod est impossibile.” AVERRÓIS. *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 403.

inteligíveis não pode ser realizada pelo intelecto material, pois, graças à natureza impassível, este intelecto não poderá participar essencialmente de qualquer aspecto da alma humana. Essa ligação, ou união operacional, ocorrerá por intermédio das intenções imaginadas.¹⁴²

Sob esta perspectiva, Averróis vai postular que o intelecto material é único para todos os homens. Sendo necessário que este contenha os princípios comuns a toda espécie humana, as primeiras proposições e conceitos simples, comuns a todos os homens. Averróis fala de intelectões involuntárias no primeiro livro do *Grande Comentário*; estas seriam o estabelecimento das primeiras conjunções e forneceriam o arcabouço lógico com o qual o homem será capaz de realizar intelectões futuras. Tais inteligíveis serão únicos segundo o seu receptor, mas múltiplos segundo a intenção recebida.¹⁴³

A partir disso, Averróis afirmará que o mundo não pode estar privado absolutamente dos seres individuais da espécie humana. Para ele, é improvável que de algum modo o mundo fosse privado de pelo menos um homem produzindo uma intelectão. Do mesmo modo que se faz necessário que as artes naturais dos homens estejam sempre em desenvolvimento, o mesmo pode ser aplicado no tocante à reflexão filosófica, pois o que pode ser considerado sabedoria se dá sob um modo próprio nos homens. A relação que

¹⁴²BRENET, J. P. A minha ideia: Aquisição e Atribuição no Pensamento de Averróis. In: *Revista Discurso* n. 40. São Paulo: USP/FFLCH, 2010. pp. 329-331

¹⁴³TAYLOR, R. C. Intelligibles in act in Averroes. In: *Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque tenu à Paris, 16-18 juin 2005*. ed. J.-B. Brenet. Turnhout: Brepols, 2007. pp. 111-120.

se busca estabelecer a respeito deste aspecto refere-se à atividade intelectual do homem como algo natural. Todo o movimento de produção dos inteligíveis é algo próprio da existência humana, que realiza uma espécie de correlação eterna com os intelectos separados. Considerada esta relação, pode-se dizer que a atividade do intelecto humano não cessa em absoluto.

Assim, a explicação fornecida por Averróis para a unidade do intelecto material se insere na relação com a dinâmica que se estabelece nos corpos celestes e nas demais substâncias que são separadas da matéria, realizando o duplo movimento de suporte tanto das imagens sensíveis do homem quanto do intelecto agente.

Como foi visto, as inteligências separadas possuem uma estruturação semelhante a dos seres materiais. Consideradas as diferenças, é possível dizer que os seres inteligíveis se dividem em qualquer coisa que se assemelhe à relação de matéria e forma. Essa distinção se necessária a qualquer inteligência separada que pensa algo diferente de si própria. Mas essa característica não pode ser afirmada no que se refere ao intelecto material como substância única e separada da matéria. Averróis acaba por excluí-lo tanto do âmbito puramente intelectual quanto do domínio material, para defini-lo com uma substância singular, nem matéria ou forma, nem composto de ambos, e pode ser considerado como um quarto gênero de ser.¹⁴⁴

A partir disso, é importante considerar que se este intelecto participasse da alma sob algum modo essencial, seria dotado de uma forma própria e não poderia realizar sua atividade sem distorção, impedindo que o grau de

¹⁴⁴“*Opinandum est enim quod iste est quartum genus esse.*” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 409.

universalização necessário à realização de sua atividade fosse alcançado, pois sua atividade permaneceria limitada ao domínio das formas particulares, do mesmo modo que os sentidos internos, pois estão vinculados aos órgãos corporais. *“Essa questão é uma das mais difíceis na filosofia, e a melhor explanação que pode ser dada sobre esse problema é a de que o intelecto material pensa um número infinito de coisas em um único inteligível e julga estas coisas em um juízo universal, sendo aquilo que constitui sua essência absolutamente imaterial.”*¹⁴⁵

É necessário observar também uma possível identificação entre matéria prima e intelecto material. Na distinção de Averróis, a primeira não é mais que uma potência para receber formas sensíveis, individuais e particulares. Quanto ao intelecto material, na definição do nosso filósofo é *“aquilo que é em potência todas as intenções das formas materiais universais, e não é em ato ente algum antes que intelija o próprio.”*¹⁴⁶

Além disso, a recepção das formas singulares na matéria prima possui um caráter de determinação que o intelecto material não pode possuir, pois a

¹⁴⁵ AVERRÓIS. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p. 358. Cf. DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. p. 286.

¹⁴⁶ *“Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum.”* *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 387. Conferir também: TAYLOR, Richard. *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy,* in *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*. Leuven: Peeters, Ruediger Arnzen and Joern Thielmann (eds.), 2004.

primeira é apenas recipiente de formas, que as individua e determina¹⁴⁷. Para o intelecto material receber intenções universais, é preciso considerar certa distinção e conhecimento destas, pois este deve ser capaz de se tornar todas elas sem que, com isso, tenha imprimido em si mesmo as determinações de cada uma delas. Receber uma determinação como a da matéria prima em relação às formas singulares incapacitaria o intelecto material de realizar sua atividade. Neste intelecto não há qualquer identificação essencial com as intenções, visto que o contato com elas se dá no âmbito da potência e não representa qualquer alteração em sua natureza. *“Portanto, aquilo da alma que é chamado intelecto material não possui nenhuma natureza e essência que seja constituída conforme o que é material, exceto a natureza da possibilidade, enquanto é desprovido de todas as formas materiais e inteligíveis.”*¹⁴⁸

O estabelecimento do intelecto material como substância desprovida de materialidade é um pressuposto do pensamento de Temístio que Averróis sustenta para se contrapor à visão de Alexandre de Afrodísia.¹⁴⁹ Para este

¹⁴⁷Cf. HAMELIN, O. *La théorie de l'intellect d'après Aristotes et seus commentateurs*. Ouvrage publié avec une introd. Par Edmond Barbotin. Paris: J. Vrin, 1953. p. 60.

¹⁴⁸ *“Idest, illud igitur ex anima quod dicitur intellectus materialis nullam habet naturam et essentiam qua constituatur secundum quod est materialis nisi naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus.”* Averrois Cordvbensis *commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 387.

¹⁴⁹ Alexandre sustenta que o intelecto material é apenas uma “disposição” que há na alma para conhecer as formas inteligíveis, que estaria mesclado a alma humana e por isso estaria sujeito a corrupção, conjuntamente com o corpo. Cf. DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, therioes of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. pp – 288. Conferir também: HAMELIN, O. *La théorie de l'intellect d'après Aristotes et seus commentateurs/ ouvrage publié avec une introd. Par Edmond Barbotin*. Paris: J. Vrin, 1953. p. 61. Segundo Hamelin, Alexandre não admite que nenhuma parte ou ato da alma possa se separar do corpo, por isso rejeita toda transcendência

último, o intelecto material é apenas uma disposição para conhecer que há na alma humana.

Para Averróis, Alexandre confundiu a função do intelecto material de ser o sujeito do pensamento com a disposição que há na alma para formar imagens. Posicioná-lo na alma equivale a dizer que este que recebe as formas as obtém diretamente da sensação. Alexandre teria considerado que o intelecto material é mais uma disposição que há na tabula rasa ao receber o conteúdo do que a própria tábula. Vale lembrar que, Averróis aderiu a essa postura no início de sua produção intelectual, mais precisamente no Pequeno comentário ao De Anima.

A crítica de Averróis a este ponto dirá que a postura de Alexandre, que concebe o intelecto material como algo inserido no âmbito material, está equivocada, pois a natureza deste deve ser desprovida de qualquer semelhança com seus sujeitos. Assim, o intelecto material permanece em Averróis como o elemento de ligação entre o domínio celestial e o material, sendo a ponte que permite a conjunção entre o homem e o intelecto agente; um ente com propriedades únicas, que não compartilha com qualquer outro ser existente no universo.

É necessário agora observar de que modo a conjunção com o intelecto agente será pensada a partir do estabelecimento do intelecto material como um gênero único de substância.

para explicar o intelecto material. Conseqüentemente postula o intelecto material como algo constituído a partir da mistura dos elementos corporais, essencialmente ligado à matéria.

Sobre a conjunção com o intelecto agente

Talvez, a mais importante questão envolvendo a forma como Averróis concebe o papel do homem em sua relação com as substâncias separadas da matéria, corresponde à sua compreensão sobre a tradicional questão da *Falsafa* a respeito da possibilidade de conjunção com o intelecto agente, que aparece mais profundamente trabalhada no comentário 36 do *Grande comentário ao De Anima*, livro 3.

Averróis também produziu outros textos a respeito da conjunção, como “*A epístola sobre a possibilidade de conjunção com o intelecto agente*” e o chamado “*De Beatitudine Animae*”.¹⁵⁰ Vale ressaltar que essas obras possuem uma visão da conjunção distinta da que é considerada a visão final de Averróis, pois a discussão movida nestas obras corresponde a um período do pensamento de Averróis que se harmoniza com as teses apresentadas no *comentário médio ao De Anima*, e que apresentam certa discrepância com a visão apresentada no *Grande Comentário*. Muito dessa discrepância se deve ao estabelecimento do intelecto material como substância separada, tese que surge no *Grande comentário*, enquanto as outras obras ainda o concebem como uma disposição pertencente à alma humana.

O desenvolvimento da tese do intelecto material por Averróis não é mais que sua tentativa de dar continuidade ao sistema aristotélico que se encontra

¹⁵⁰ AVERRÓIS. (trad.) BLAND, Kalman P. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. New York: The Jewish Theological Seminary of America. 1982. AVERRÓIS.(trad.) GEOFFROY, Marc, STEEL, Carlos. *La Béatitude de L'âme*. Paris: J. Vrin, 2001.

“incompleto”, pois falta explicar em que medida é possível ao homem pensar os entes que não participam da extensão e da corrupção, quando ele mesmo está sujeito a essas propriedades inerentes ao que é material. Quando dizemos que o sistema aristotélico está incompleto, devemos observar que, para questões próprias do contexto da *Falsafa* as respostas não estão evidentes. Para muitos pensadores deste período, era clara a necessidade de adequar o pensamento grego ao Islã, buscando nas diversas lacunas as saídas para o estabelecimento do que podemos chamar de “elos de ligação”, que seriam os elementos responsáveis pela harmonização destes universos.

É no *Grande comentário* que Averróis oferece um argumento inteiramente novo para a possibilidade de conjunção, fundado na concepção de intelecto material como separado de todos os homens, e justificado por uma análise elaborada dos processos pelos quais os homens naturalmente adquirem o conhecimento das ciências, o que tradicionalmente pressupõe a conjunção.

A conjunção é tratada por Averróis como um ato de cognição no qual a substância separada mais próxima do mundo material, a saber, o intelecto agente, é conhecido por nós como a culminação do aprendizado filosófico/científico. O homem aprende pelo uso recorrente dessa união, que promove a expansão de suas faculdades individuais.

“É evidente que, quando todos os inteligíveis especulativos existem em nós em potência, eles estarão unidos a nós em potência. E quando todos os inteligíveis especulativos existem em nós em ato, estarão unidos a nós em ato. E quando alguns estão em potência e outros em ato, então está unido a nós em

parte sim e em parte não. Dizemos então que somos movidos para a conjunção.”¹⁵¹

Mas ele não limita o uso da palavra conjunção ao seu significado tradicional de ser a possibilidade de conhecer o intelecto agente. Ele usa a palavra conjunção para descrever um leque de relações envolvendo as varias faculdades cognitivas da alma humana. Vale lembrar que, o equivalente latino para *Ittisal* (conjunção) – *continuatio*, *copulatio* – ocorre frequentemente ao longo do *Grande comentário*.¹⁵²

Ele transforma a noção tradicional de conjunção em um principio genérico que abarca todas as relações possíveis entre o intelecto e o sujeito individual, entre um sujeito que conhece e o objeto intencional em todos os níveis de cognição. Vale lembrar que não se trata de uma aberração de tradução do latim, que traduziu *ittisal* por *copulatio* e transformou qualquer ato cognitivo em uma conjunção. O termo *ittisal* é amplamente utilizado no *médio comentário*, onde já é possível observar certo delineamento da doutrina apresentada no *Grande Comentário*. Nessa nova acepção, o uso do termo *ittisal* é significativo, pois faz referência a qualquer união entre dois princípios ontológicos distintos, forma e matéria, sujeito que conhece e objeto conhecido, intelecto e indivíduo, são legítimas conjunções aos olhos de Averróis.

¹⁵¹ “*Et manifestum est quod, cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in potentia, quod ipse erit copulatus nobiscum in potentia. Et cum omnia intellecta speculative fuerint existentia in nobis in actu, erit ipse tunc copulatus nobis in actu. Et cum quedam fuerint potentia et quedam actu, tunc erit ipse copulatus secundum partem et secundum partem non; et tunc dicimur moveri ad continuationem.*” *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 500

¹⁵² BLACK, Débora L. Conjunction and the Identity of Knower And Known in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1999. Pg. 10-11

A solução de Averróis para o problema da conjunção caminha paralelamente com a questão do intelecto material e sua relação com o indivíduo. Em ambos os casos, a conjunção é considerada como uma espécie de composição *hilemórfica*. Mas enquanto na discussão do intelecto material essa conjunção se dá por meio das formas imaginativas e do intelecto material separado, na questão da conjunção a união se dá entre o intelecto agente e os inteligíveis especulativos que são fruto da aquisição pelo intelecto humano (*intellectus in habitu – al aql bi- al malakah*). “De acordo com esse posicionamento, ocorre necessariamente que, o intelecto que está em nós em ato seja composto a partir dos inteligíveis especulativos e do intelecto agente, de um modo tal que o intelecto agente seja como a forma dos inteligíveis especulativos e os inteligíveis especulativos sejam como a matéria.”¹⁵³

A importante questão que toma forma no comentário 36 constitui um retorno ao âmbito individual e material do pensamento, que havia sido momentaneamente “deixado de lado” em alguns comentários, onde se buscou esclarecer a natureza dos intelectos separados da matéria. A retomada da questão sobre as faculdades humanas do pensamento surge no momento onde a possibilidade de conjunção com o intelecto agente será exposta. Tendo trabalhado exaustivamente na exposição das naturezas dos intelectos separados da matéria, cumpre agora estender essa relação ao âmbito humano do pensamento.

¹⁵³ “*Quoniam hoc posito, continget necessario ut intellectus qui est in nobis in actu sit compositus ex intellectis speculativis et intellectu agenti ita quod intellectus agens sit quasi forma intellectorum speculativorum et intellecta speculativa sint quasi materia.*” Averrois *Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 499

A partir desse comentário, é possível salientar três pontos considerados centrais na visão de Averróis a respeito da conjunção. Primeiro, o ponto de partida na afirmação aristotélica de que, em qualquer nível de cognição, aquele que conhece e a coisa conhecida se identificam em algum modo. Para Averróis, este primeiro ponto fornecerá os fundamentos epistemológicos da doutrina da conjunção.

Segundo Débora Black, essa “identificação cognitiva” consistirá, em linhas gerais, na relação entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, e pode ser considerada como um dos pontos centrais da cognição aristotélica, sendo usada pelo Estagirita para explicar as operações cognitivas advindas da percepção sensível, operações que são responsáveis pelo pensamento. Trata-se naturalmente de um desenrolar de seus princípios *hilemórficos*, do mesmo modo que é utilizado para o movimento e a mudança em geral.¹⁵⁴

O segundo ponto importante à tese da conjunção é o estabelecimento do intelecto material como uma substância única e separada da matéria. Esse intelecto que funciona como a mediação entre o mundo material e as substâncias celestes, sendo a ligação que permite aos homens compartilharem do mesmo intelecto agente.¹⁵⁵

O terceiro ponto reside no entendimento da faculdade racional humana como a capacidade de produzir imagens sensíveis intencionais a partir de

¹⁵⁴ Cf. BLACK, Débora L. Conjunction and the Identity of Knower And Known in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1999.

¹⁵⁵ “...é manifesto que o sujeito dos inteligíveis especulativos e do intelecto agente segundo este modo é um e o mesmo, o intelecto material.” Cf. “...manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis.” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p.499

experiências com a matéria. Em outras palavras, podemos entender a atividade do chamado intelecto humano como a capacidade de extrair propriedades dos seres dotados de matéria, em outras palavras, a capacidade cogitativa do homem deve ser capaz de trazer para a alma uma imagem sensível de um objeto que não esteja presente.¹⁵⁶

Além disso, a questão da conjunção individual está diretamente relacionada à questão da imortalidade individual da alma, pois é necessário que o intelecto material se relacione com o homem para a realização em ato do pensamento. Esta relação expõe a natureza da espécie humana, que possui algo de mortal, ao passo que também possui uma parcela de imortalidade como algo essencial de sua natureza. Isso se deve ao fato de que o intelecto, no contexto aristotélico, sempre está relacionado ao que há de divino na alma humana. Esta questão será amplamente pensada pela *Falsafa* no que toca o questionamento a respeito da imortalidade da alma, mas é unânime entre seus representantes que a permanência de algo após a morte do corpo deve estar relacionada sempre ao intelecto.

Tendo observado que há princípios atuantes no pensamento humano que se encontram separados da matéria, foi necessário analisar a maneira como o homem é capaz de compreender estes seres, sobretudo, o intelecto agente. *“Desse modo, aquilo pelo qual algum agente produz sua própria ação é uma forma; ora, nós produzimos nossa própria ação através do intelecto*

¹⁵⁶ BRENET, J. B. Habitus de science et subjectité. Thomas d'Aquin, Averroès (I). In : Ch. Erismann et A. Schniewind (éd.), *Compléments de substance. Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à A. de Libera*. Paris : Vrin, 2008, p. 336

agente, é necessário que o intelecto agente seja forma em nós."¹⁵⁷ Tomar o intelecto agente como forma última do intelecto humano envolverá a necessidade de que este último seja capaz de lidar com graus de conhecimento inteligível que se relacionam ao conhecimento de ordem universal. O que pode ser entendido como a possibilidade de que o homem possua o conhecimento universal como algo próprio, que esteja em sua alma e não mais no intelecto separado.

O que Averróis visa analisar inicialmente no comentário 36 é exatamente se o intelecto humano pode conceber seres que sejam essencialmente separados da matéria, uma vez que, ele mesmo se encontra sob as determinações dos seres sensíveis, que é o principal dos atributos da matéria. Assim, tendo em mente a complexidade de se adequar todas as características dos intelectos separados da matéria ao pensamento humano, podemos dizer que o intelecto individual deve possuir a capacidade de separar as propriedades matemáticas dos entes materiais, em outras palavras, o intelecto deve ser capaz de pensar os entes materiais separados de sua materialidade. *"...,cabe a nós investigar e cogitar depois se este intelecto que há em nós pode entender algo que é por si entendido, e abstraído da matéria, do mesmo modo que entende aquilo que o torna intelecto em ato após ter sido intelecto em potência."*¹⁵⁸

¹⁵⁷ "Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis." Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p.499-500

¹⁵⁸ "...,oportet nos perscrutari et cogitare in postremo utrum iste intellectus qui est in nobis possit intelligere aliquid quod est in se intellectus, et abstractus a materia, sicut intelligit illud quod facit ipsum intellectum in actu postquam erat intellectus in potentia." Averrois Cordubensis

Mas, para isso, é necessário perguntar se o intelecto que há no homem, quando pensa um ente matemático naturalmente separado da matéria, também deve estar separado das características que são próprias da matéria, como a extensão e a corporeidade, assim como os objetos da matemática em questão, que não possuem materialidade própria. Se afirmarmos que este intelecto deve possuir uma identificação com aqueles objetos os quais pensa, torna-se obrigatório que a faculdade intelectual da alma seja ela mesma separada da matéria e dos corpos para que seja possível a esta conhecer os objetos matemáticos. Mas, se isso é verdade, então não será possível que os homens conheçam os inteligíveis em vida.

Como de costume em sua argumentação, Averróis começa a análise de seu tema colocando em questão a tese contrária àquela que pretende defender. Neste caso, inicia seu argumento afirmando que aqueles que sustentam o intelecto material como gerado e corruptível (em outras palavras, afirmam que este possui relação essencial com a matéria), não serão capazes de encontrar um modo natural pelo qual os homens poderão se unir aos inteligíveis separados da matéria.

Ele afirma isso com base no princípio de que o intelecto deve ser inteligível em todos os aspectos, "*Intellectus enim debet esse intellectum omnibus modis*"¹⁵⁹. Para que sua relação com os inteligíveis esteja assegurada, o intelecto deve ser inteligível como seus objetos, ainda que esses objetos sejam inteligíveis em potência. Pois as formas inteligíveis, antes de serem

commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Pg. 480.

¹⁵⁹ *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Pg. 481.

pensadas , precisam ser concebidas em ato por um ser que seja por si ato, sendo a causa eficiente destas formas. Pensando no desenvolvimento desta temática, é necessário ter em mente o princípio da relação que há entre o intelecto e o inteligível.

Podemos também dizer, que esta questão quer saber se o intelecto humano é capaz de pensar inteligíveis sem fazer referencia habitual a matéria, não precisando comparar o inteligível com o ser material individual ao qual ele se refere. Para que isso seja possível, é necessário recorrer ao princípio aristotélico da identificação última entre intelecto e inteligível que afirma a identidade do pensamento e o objeto do pensamento, este princípio será chamado de identidade noética¹⁶⁰. Mas, para isso, é necessário formular a questão que pergunta se o intelecto, quando pensa um objeto matemático separado da matéria, também deve estar separado das características que são próprias da matéria, como a extensão e a corporeidade, assim como objetos da matemática em questão, que não possuem materialidade própria.

Mas o que é isso? O que se quer dizer quando se pergunta se o intelecto é capaz de conceber o que está separado da matéria? A resposta para essa questão foi tentada pela totalidade dos comentadores de Aristóteles, e respondê-la, envolve responder também qual é o grau de inteligibilidade que o próprio homem pode alcançar. Em outras palavras, qual a participação do homem na captação da inteligibilidade.

¹⁶⁰ BLACK, Débora L. Conjunction and the Identity of Knower And Known in Averroes. American Catholic Philosophical Quarterly, 1999. Cf. Também : KOGAN, Barry S. Averroes and the Metaphysics of Causation. New York: State University of New York Press. 1985. p. 244

No *De Anima* 3.8, o estagirita apresenta suas considerações finais a respeito das capacidades cognitivas da alma. É nesse contexto que ele declara que a alma pode ser vista como sendo, em alguma medida, todas as coisas atuais¹⁶¹; para isso, vale dizer que, tanto a sensação quanto a intelecção são idênticas aos seus objetos no ato em que os conhece, mas essa identificação é puramente formal.

Para Averróis essa questão é muito importante, pois interessa saber se o homem é participante no desenrolar desta atividade. Segundo ele, foi o grego Temístio quem primeiro perguntou se o intelecto unido a nós é capaz de conceber as formas separadas. Dado o princípio da identidade lógica entre o conhecido e aquele que conhece, segue-se que este (o intelecto) deve possuir uma identificação com aqueles objetos que pensa; o que exige que a faculdade intelectual da alma seja ela mesma separada da matéria e do corpo para que seja possível conhecer os entes imateriais (por exemplo: objetos matemáticos).¹⁶² Se isso é verdade, então não será possível que os homens conheçam os inteligíveis em vida, o que vai diretamente de encontro ao que sabemos ser a epistemologia aristotélica. *“Pois esta questão é de quem admite que o intelecto que está em potência entenda pura e simplesmente formas separadas da matéria, não enquanto está unido a nós; se sobre essa intenção deve haver uma investigação, se ele pode entender formas enquanto está unido a nós, e não se ele pode entender formas puras simplesmente. E essa intenção é formulada por Temístio em seu livro sobre a alma; e a primeira questão, que*

¹⁶¹ *De Anima* 431b 21.

¹⁶² Cf. KOGAN, B. S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: State University of New York Press. 1985. pp. 243-245

deixou para o fim, foi omitida.”¹⁶³ Segundo Averróis, a pergunta de Temístio admite a leitura de que o intelecto material pensaria as formas separadas em absoluto, mas não as pensaria quando estivesse unido ao homem.

Assim, a questão avança no sentido de saber se o intelecto material pensa as coisas separadas essencialmente da matéria, visto que este intelecto ocupa o papel central no pensamento de Averróis, fundamental para a compreensão de toda sua psicologia. Sendo ele o responsável pela ligação do intelecto agente com o homem, é sumamente importante para Averróis compreender o modo pelo qual opera esse intelecto.

Temos, sob essa perspectiva de análise, duas linhas de raciocínio a respeito da relação de conjunção. Primeiramente, aqueles que acreditam na geração e corrupção do intelecto material (Temístio). Estes, segundo Averróis, não são capazes de encontrar um modo pelo qual o homem possa conceber os

¹⁶³ *“Ista enim question est concedentis quod intellectus qui est in potentia intelligit formas abstractas a materia simpliciter, non secundum quod est copulatum nobiscum ; et secundum hanc intentionem erit perscrutatio utrum potest intelligere formas secundum quod est copulatus nobiscum, non utrum possit intelligere formas simpliciter. Et illa intentio est dicta a Themistio in suo libro de Anima ; et prima questio, quam intendebat in postremo,est dimissa.”* Averrois Cordubensis *commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Pg. 480. A última questão da passagem, (*...et prima questio, quam intendebat in postremo,est dimissa*), faz referência a suposta questão que Aristóteles “deixou para depois” em *De Anima* 3.7 (431b 15-20). Tanto a tradução de Richard Taylor quanto a de Alain de Libera concordam sobre este ponto. Cf. AVERRÓIS. *L’intelligence et la Pensée: Grand Commentaire du De Anima livre III*. Trad., introd. e notas por Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1998. p.149. Cf. Também: AVERRÓIS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thrérèse-Anne Druart, subeditor*. New Haven & London: Yale University Press, 2009. p. 383

entes separados. *“Devemos dizer, portanto, aquele que sustenta que o intelecto material é um ser gerado e corruptível não encontra um modo, como vimos, pelo qual podemos naturalmente nos unir com os intelecto separados.”*¹⁶⁴ Conforme foi dito anteriormente, nosso filósofo compreende o intelecto como algo que deve ser, sob todos os aspectos, inteligível, do contrário não existirá a menor possibilidade de acesso ao imaterial.

Postular o intelecto material como um tipo de substância corruptível, traz à tona o problema da transformação das naturezas, pois dizer que o intelecto é corruptível e que o homem é capaz de conhecer as coisas separadas, implicará na mudança de alguma das naturezas; em outras palavras, consistirá em dizer que, em um determinado momento, algo que era da ordem material tornou-se imaterial, e que, aquilo que possuía como natureza a possibilidade se tornasse algo necessário, o que é impossível no âmbito aristotélico. *“Se fosse possível para uma substância gerada e corruptível inteligir formas separadas e tornar-se como elas, então seria possível para uma natureza possível tornar-se necessária, como Al-Farabi disse em seu comentário à Ética a Nicômaco; consequência necessária, segundo os fundamentos dos que sabem.”*¹⁶⁵

¹⁶⁴ *“Dicamus igitur: qui autem ponit intellectum materiale esse generabilem et corruptibilem nullum modum, ut michi videtur, potest invenire naturalem quo possumus continuari cum intellectibus abstractis.” Averrois Cordubensis commentarium magnvm in Aristotelis De anima libros.* Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Pg. 481

¹⁶⁵ *“Si igitur possibile esset quod substantia generabilis et corruptibilis intelligeret formas abstractas et reverteretur idem cum eis, tunc possibile esset ut natura possibilis fieret necessaria, ut Alfarabius dixit in Nichomachia; et hoc necessarium est secundum fundamenta sapientum.” Averrois Cordubensis commentarium magnvm in Aristotelis De anima libros.* Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 481 O texto de Alfarabi citado na passagem não chegou até nós. Averróis se reporta contra esse texto por diversas vezes no Grande Comentário. Cf. AVERRÓIS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle.*

Averróis atenta para outra impossibilidade sobre este mesmo ponto, precisamente na interpretação de Alexandre de Afrodísia. Segundo nosso filósofo, este afirma que o intelecto material se une a nós e assim somos capazes de pensar os entes separados; o que é uma impossibilidade, pois dizer que ocorre uma união essencial entre o homem e o intelecto em um determinado momento é afirmar que se trata de algo novo, ou seja, uma união que não existia antes, postulando-se uma mudança na natureza em algum dos elementos constituintes do processo. O problema da mudança de natureza dos elementos configura o risco de se cair numa eterna circularidade, pois gera um terceiro elemento completamente novo que será infinitamente distinto no seu modo de recepção, produzindo inteligíveis dos inteligíveis.

Cumprе então ressaltar a necessidade de que não ocorra mudança na natureza dos elementos como uma espécie de obrigação lógica no desenrolar da questão, pois Averróis a considera um erro conceitual. O produto de cada conjunção deverá ser individual no que concerne ao seu objeto, mas universal no que concerne a seu sujeito último. No âmbito dos inteligíveis obtidos a partir dos entes materiais, estes sempre farão referência ao ser material do qual se originam, não sendo completamente despidos de sua individualidade. Isso é patente na teoria do duplo suporte (ou duplo sujeito) do intelecto material já descrita.

Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor. New Haven & London: Yale University Press, 2009. Introd.: lxxxix

Segundo na tese de Alexandre, temos sua afirmação de que nem o intelecto material, nem o habitual pensam o inteligível separado da matéria. Para ele, o intelecto agente é o responsável por isso, por ser o intelecto que não se corrompe, e também como o intelecto que atua diretamente no homem. Segundo Averróis, Alexandre confundiu o papel dos intelectos, misturando as funções do agente com o intelecto habitual humano. Nosso filósofo também esclarece que esse tipo de leitura é oriundo de passagens dos textos de Aristóteles que afirmam o intelecto como algo externo ao homem, algo que nos advém, como por exemplo, a passagem do *De Generatione Animalium* que afirma: “..somente o intelecto vem de fora, e somente ele é divino.”¹⁶⁶.

Aristóteles nunca terminou o desenvolvimento dessa questão no *De Anima*¹⁶⁷, e seus comentadores posteriores vão construir suas próprias respostas, que irão variar nos graus de fidelidade aos princípios propostos pelo estagirita. Com Averróis não poderia ser diferente, a questão tem papel central em sua obra; o que podemos observar nas grandes obras escritas por ele a esse respeito, além de sua sucessiva mudança de perspectiva, que marca o exame exaustivo do problema. Podemos dizer que, no que concerne aos princípios epistemológicos, Averróis se move de uma postura favorável a Alexandre de Afrodísia, passando em seguida, a uma postura quase Temístiana.

Resumidamente, podemos dizer que o desenrolar da conjunção em Averróis se dá da seguinte forma: quando nosso intelecto, que está em potência se tornar perfeito, este se unirá com a inteligência agente que é a

¹⁶⁶ Cf. *De Generationem Animalium* 736b 28.

¹⁶⁷ *De Anima* 431b 17.

causa pela qual pensamos as coisas separadas da matéria e pela qual somos capazes de fazer as coisas sensíveis tornarem-se inteligíveis em ato, sendo o intelecto agente a forma última para nós.

Não se trata de afirmar que o intelecto material seja o responsável direto do pensar e que através disso ocorra a união com o agente, como pensou Alexandre de Afrodísia. Não é o pensamento do material que causa a conjunção, mas sim o contrário. Esta opinião (de Alexandre) se fundamenta no intelecto agente como causa eficiente dos intelectos material e habitual, que se une a nós e por isso podemos pensar os entes separados. O problema aqui é o mesmo de antes, ocorrerá mudança na natureza dos elementos, pois o intelecto humano receberá o intelecto agente e o que é material se tornará inteligível.

Antes de começar a fornecer sua visão sobre a conjunção, Averróis tratará do que ele chama de opiniões que afirmam o intelecto material como um ente separado. Isto já é o delineamento de sua postura final, sendo importante o esclarecimento dos pormenores a esse respeito.

Vale lembrar que Averróis considera que o erro de boa parte dos pensadores a esse respeito se deve ao posicionamento incorreto do intelecto material, e que toda a dificuldade em se tratar desse tema se deve também, ao fato de que o próprio Aristóteles não forneceu qualquer explicação conclusiva a esse respeito, mesmo tendo se comprometido a fazê-lo. Podemos dizer que, a passagem de maior importância provavelmente esteja assinalada em *De Anima* 3.7, que é exatamente a questão que precede relativa à capacidade do intelecto humano conhecer objetos que não são neles mesmos materiais,

sendo tal questão formulada por Averróis a respeito da possibilidade de conjunção com os intelectos separados. *“E a razão para essa incerteza e trabalho, é que não encontramos um discurso de Aristóteles sobre esse propósito, ainda que ele tenha prometido explicar isso.”*¹⁶⁸

Podemos dizer que, a passagem de maior importância provavelmente esteja assinalada em *De Anima* 3.7, que é exatamente a questão que precede aquela relativa à capacidade do homem de conhecer seres que não são neles mesmos materiais, sendo a questão movida por Averróis a respeito da possibilidade de conjunção com os intelectos separados.

Segundo Debora Black¹⁶⁹, dentre a tradição dos comentadores árabes, podemos dizer que Avicena manifesta um profundo desprezo pela doutrina da identificação cognitiva, por não considerá-la como genuinamente aristotélica. Sua principal objeção afirma a impossibilidade de algo se transformar em outra coisa e ao mesmo tempo permanecer como era. Para ele, a identificação cognitiva viola a identidade individual daquele que conhece e bloqueia sua capacidade futura de conhecer outros seres.

Para ele é aceitável, quando se diz que a alma entende por receber a forma do inteligível abstraída da matéria; e a única circunstância onde podemos falar de uma identidade entre o conhecedor e o conhecido se dá quando a alma pensa a si própria, somente assim o intelecto e o inteligível

¹⁶⁸ *“Causa autem istius ambiguitatis et laboris est quia nullum sermonem ab Aristotele invenimus in hac intentione, sed tamen Aristoteles promisit hoc declarare.”* Averrois Cordubensis *commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. Pg. 382

¹⁶⁹ BLACK, Débora L. Conjunction and the Identity of Knower And Known in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1999.

seriam os mesmos, mas essa modalidade de autoconhecimento só é válida quando falamos de inteligências separadas da matéria.

Segundo Averróis, Avicena considera que essa doutrina resulta confusa e deve ser rejeitada, pois confunde o modo de pensar que é próprio das substâncias separadas com o modo próprio aos homens. Nesse sentido, é Avicena quem levanta um problema que será central para o pensamento de Averróis no que concerne à possibilidade de conjunção, a saber, se a doutrina da identificação cognitiva deve ser primariamente entendida nos termos do pensamento humano, como é desenvolvida no *De Anima* de Aristóteles, ou se é, uma doutrina que se aplica primeiramente ao pensamento divino, tal como é descrito na *Metafísica*, livro Lambda e só pode ser entendida de maneira derivativa no que se refere ao modo humano de cognição.

Tradicionalmente na filosofia islâmica o termo conjunção é utilizado para descrever uma união cognitiva entre o intelecto potencial humano com sua causa extrínseca, o intelecto agente, que representa o ápice do desenvolvimento intelectual humano. Um estágio no qual há o pleno domínio de todas as ciências teóricas e filosóficas. A partir dessa conjunção o homem passa a ter acesso à ordem do divino, a conhecer as substâncias imateriais.

No entanto, para a maioria dos predecessores de Averróis, o termo conjunção é exclusivamente aplicado para esse tipo de conhecimento, que é claramente distinto das formas de união mística com o divino, pois, diferentemente, a conjunção requer um conhecimento prévio de ciências como a física, matemática e metafísica. Tradicionalmente, a doutrina da conjunção pressupõe a concepção de um intelecto agente separado dos seres individuais

e o que varia é em relação a como sua atividade afeta aqueles que dependem dela; também variam as visões a respeito do intelecto potencial ou material.

É importante lembrar que essa doutrina constitui um importante elemento em uma doutrina ética, como a de Al-Farabi, por exemplo, uma vez que se associa com a possibilidade da perfeição humana. A análise de Averróis a respeito da conjunção no *Grande Comentário* se pauta por uma longa investigação, que percorre, sobretudo, as soluções oferecidas por seus predecessores.

Pois, se é natural ao intelecto material a capacidade de pensar os seres imateriais, essa capacidade deve ser algo que sempre lhe foi própria, e não algo que lhe advém. Isso é necessário para que se evite o problema da mudança de natureza, pois, se dizemos que o intelecto material adquire esta capacidade, a “aquisição” de tal faculdade consistirá em uma mudança na sua natureza, como foi explicado anteriormente.

Mas se considerarmos a primeira premissa, de que o intelecto material sempre possuiu essa capacidade, como é possível que este intelecto permita ao homem pensar as coisas separadas? Pois é patente que o homem não é capaz de pensá-las desde sempre. Vale aqui lembrar, que o intelecto material não se une ao homem desde o início da existência e o que está unido a ele são as formas materiais da imaginação.

Sendo assim, pode-se também dizer que a união do intelecto material com o intelecto agente é distinta do modo pelo qual ele se une ao intelecto humano, e levando à consequência de que não há qualquer união do intelecto agente conosco, sendo o intelecto material dotado de duas disposições

distintas, uma que se volta para o inteligível e outra que se volta para o material, em outras palavras, duas naturezas distintas. Ou então, poderemos pensar que o intelecto material não é capaz de pensar os entes separados, sendo ele mesmo separado da matéria, o que será uma contradição ainda maior.

Segundo Averróis, Temístio foi um dos pensadores que afirmou que o intelecto material é uma substancia separada da matéria. Que por meio dele é que o homem poderá pensar as formas separadas, pois essa é uma atividade inerente a este intelecto. Disso resultará que o intelecto material será corruptível e incorruptível, material e imaterial, o que é impossível.

Todas as impossibilidades são pontos de partida que visam demonstrar a visão de Averróis, que segue perguntando: Como é possível atribuir a ação própria do intelecto agente, criador de inteligíveis, a um intelecto gerado e corruptível, como o intelecto habitual? Tal posição não será possível a menos que se admita ou sustente que o intelecto habitual é o intelecto agente composto juntamente com o intelecto material, como afirmará Temístio; ou então, que se mantenha a possibilidade de que a nossa forma última seja constituída por um composto de intelecto habitual e intelecto agente como sustentaram Alexandre de Afrodísia e Avempace, sendo a última posição aquela da qual Averróis se faz partidário.

Ademais, também é possível levantar a seguinte questão: de que necessita o eterno para pensar? Certamente não necessita do que é corruptível; assim, como é possível uma composição entre o que é gerado e o que é eterno de modo a produzir uma ação única? Avempace acrescentou a

isso que a multiplicidade se produz, mas é expressa nos inteligíveis das coisas por sua repetição numérica das formas espirituais do seres materiais; por isso um inteligível em mim será distinto de um inteligível em você. Por essa conversão se deduz que o universal, que não possui suporte material, será o mesmo para todos os homens.

A figura de Avempace foi muito importante para o estabelecimento da visão de Averróis. Muitos especialistas da atualidade consideram ambos como as figuras mais importantes da *Falsafa*, sendo os mais controversos dentre os árabes que foram discutidos na idade média latina.

Posto que o intelecto que existe em nós possui duas atividades enquanto nos é atribuído, podemos descrevê-las da seguinte forma: Uma delas é do gênero da afecção (corresponde ao pensar), enquanto a outra atividade corresponde ao gênero da ação (que consiste especificamente na atividade de extrair as formas materiais e despojá-las da matéria, isso para usar a linguagem do próprio Averróis; o que não é outra coisa que atuar no processo de formação dos inteligíveis em ato enquanto estavam em potência). Fica evidente que estará em nossa vontade realizar tal atividade, já que somos dotados de um intelecto habitual, e pensamos qualquer inteligível ou extraímos tudo aquilo que é fruto de nossa vontade. *“Em seguida, disse: Portanto, o homem pode entender, etc. Tanto porque o motor da virtude racional está dentro da alma tidos por nós sempre em ato, por isso o homem pode contemplá-los quando quer, e isso é chamado formar; e não pode sentir quando quer, pois precisa necessariamente dos sensíveis, que estão fora da alma.”*¹⁷⁰

¹⁷⁰ “Deinde dixit: Et ideo potest homo intelligere, etc, Idest, et quia moventia virtutem rationalem sunt intra animam et habita a nobis semper in actu, ideo homo potest considerare in eis cum

Vale lembrar que esta ação de criar os inteligíveis é anterior em nós à ação de pensar, como afirma Alexandre. Foi por isso que ele disse ser mais fácil descrever os inteligíveis por meio desta ação. É justamente essa ação que Temístio chamou de união do intelecto agente com o material como resultado gerando o intelecto habitual. Segundo Averróis, também foi isso o que fez com que Alexandre acreditasse que o intelecto que está em nós fosse composto do intelecto agente com o habitual, ao opinar que a substância do intelecto habitual deve ser distinta da substância do agente.

Pensando novamente no modo como o intelecto que está no homem é capaz de gerar os inteligíveis, Averróis pensa em dois meios; o meio natural, que são as primeiras proposições, das quais o próprio Averróis afirma ignorar a origem da recepção, de onde e como isso ocorre. Também recebemos os inteligíveis de forma voluntária (que são os inteligíveis gerados a partir das primeiras proposições).

“E quando estes dois fundamentos são postos, a saber, que o intelecto que está em nós possui estas duas atividades, a saber, compreender os inteligíveis e fabricá-los; ora, os inteligíveis vêm a ser em nós por dois modos: ou naturalmente (e são as primeiras proposições, que não conhecemos nem quando surgiram, nem de onde, nem como), ou voluntariamente (e estes são os inteligíveis adquiridos a partir das primeiras proposições).”¹⁷¹

voluerit, et hoc dicitur formare; et non potest sentire cum voluerit, quia indiget necessario sensibilibus, que sunt extra animam.” AVERROES. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge: The Mediaeval Academy of America. 1953 p.220

¹⁷¹ “*Et cum hec duo fundamenta sunt posita, scilicet quod intellectus qui est in nobis habet has duas actiones, scilicet comprehendere intellecta et facere ea, intellecta autem duobus modis fiunt in nobis: aut naturaliter (et sunt prime propositiones, quas nescimus quando extiterunt et*

Sobre isso, devemos lembrar que os inteligíveis adquiridos de forma natural precisam advir de uma substância separada da matéria, que seja em si intelecto, pois esses inteligíveis são princípios que devem ser compartilhados por todos os homens; é algo como a recepção do arcabouço lógico com o qual um indivíduo vai operar ao longo de toda sua existência sendo comum a todos os homens e não pode admitir determinações materiais essenciais. Por isso, eles devem advir ao homem por um intelecto separado.

Sendo assim, todos os inteligíveis serão produzidos por uma mescla de proposições conhecidas e atividade do intelecto agente. Desse modo teremos o intelecto especulativo que é exatamente o engendramento do intelecto agente somado às proposições individuais. Aqui precisamos ressaltar o princípio aristotélico que considera tudo que é produzido por agregação de duas coisas distintas como tendo a necessidade de que algo se torne a matéria e o instrumento do composto, enquanto a outra parte será forma e agente.

Assim, sucederá que a atividade eterna do intelecto material será proveniente de dois princípios, um deles eterno, e outro material. A partir disso temos o problema da participação novamente aqui, ou seja, como o corruptível pode ser matéria para o que é eterno? Todos os comentadores de Aristóteles admitem a necessidade dessa relação, mas o modo segundo o qual ela ocorre permanece objeto de dúvida.

Para Alexandre e todos aqueles para os quais o intelecto material é gerado e corruptível, não é possível que considerem válida essa relação, pois

unde et quomodo) aut voluntarie (et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus). ”
AVERROES. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge: The Mediaeval Academy of America. 1953. p. 496

admitir que o intelecto, que é operacional, será o humano, levará à consequência já anteriormente descrita de que os inteligíveis especulativos são eternos. Para Averróis é o intelecto material que fornece o duplo suporte para a inteligência tanto dos materiais quanto dos inteligíveis, sendo sujeito do intelecto agente e dos inteligíveis especulativos. “*Similar a isso é o diáfano que recebe a cor e a luz ao mesmo tempo, e a luz é a [causa] eficiente da cor.*”¹⁷²

Temos, portanto, o quadro geral do processo de conjunção onde o intelecto agente se une ao intelecto material em uma relação semelhante aquela de forma e matéria. Assim, é possível conceber como este intelecto se une conosco ao final e não inicialmente, pois o intelecto agente é forma para os inteligíveis especulativos, e, graças a isso, o homem é capaz de engendrar inteligíveis quando desejar. Posto que aquilo pelo qual algo realiza sua ação própria é sua forma, pode-se conceber que o intelecto agente será forma para nós, e não existe nenhum modo pelo qual uma forma seja criada sem a sua participação.

Podemos dizer que há algo imortal no homem, pois este é capaz de lidar, em alguma medida, com princípios universais desprovidos de materialidade. Os princípios universais são seres de conhecimento, e por si próprios, não possuem nenhuma parcela de materialidade, e também são imortais, pois o que é imaterial não está sujeito à corrupção e nem a morte.

A conjunção para Averróis se classifica como a união dos inteligíveis especulativos com o intelecto agente. Assim se processa a união do intelecto

¹⁷² “*Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul; et lux est efficiens colorem.*” AVERROES. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge: The Mediaeval Academy of America. 1953. p. 499

agente com o homem; evidentemente, quando o intelecto especulativo está no homem em potência, a união com o intelecto agente será algo potencial.

Se pensarmos na posse parcial dos inteligíveis especulativos, também possuiremos uma união parcial com o intelecto agente. Finalmente quando a posse dos inteligíveis especulativos for da ordem do ato, então a ligação com o intelecto agente será completa. Averróis afirma que o homem caminha na conjunção. Além disso, a questão da conjunção individual será estreitamente atrelada à questão da imortalidade individual da alma, pois é necessário que o intelecto material se relacione com o homem para a realização em ato do pensamento. Esta relação expõe a natureza dúbia do homem, que possui algo de mortal, ao passo que, também possui uma parcela de imortalidade como algo essencial de sua natureza.

A possibilidade de conjunção é um processo gradual que resulta no alcance de uma identificação última com a forma do intelecto agente que se unirá ao homem sob todos os modos, passando a possuir conosco uma relação semelhante àquela do intelecto habitual. Sob este modo, o homem torna-se semelhante a Deus, que é, de certo modo, todos os entes, e os conhece de certo modo, pois os entes não são outra coisa além de sua ciência, e a causa dos entes não é outra coisa que a ciência de Deus¹⁷³.

¹⁷³ *"Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius. Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi!"* AVERROES. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge: The Mediaeval Academy of America. 1953. p. 500-501

Capítulo 3 – O homem e seu destino

Sobre a imortalidade da alma

Em geral, o tema da conjunção é tratado como um corolário para o tema da imortalidade da alma. Pois a culminação do conhecimento humano já fornece grande orientação teleológica que faz com que estas questões estejam quase sempre, entrelaçadas. Este não é o caso de Averróis. O tratamento dado à imortalidade da alma parece extremamente reduzido, e nos comentários é pouco expressivo, prova disso é que pesa sobre ele a acusação de negar a imortalidade ao indivíduo.

Uma primeira razão que esclarece esse aparente silêncio a respeito do tema se deve ao fato de que para ele, a imortalidade não é um tema filosófico, mas um tema exclusivamente religioso. Porém, é fácil observar que Averróis não abandona nem o tema, e aparentemente, nem a crença na vida futura. Ele apenas o direciona para o momento em que considera correto trabalhá-lo, que é nas obras teológicas¹⁷⁴, muito embora o tratamento dado à questão tenha muito mais ênfase no aspecto educativo que se relaciona com a orientação das massas do que com uma investigação propriamente dita. Vale também ressaltar que o desenvolvimento apresentado no *Kashf an manahij* e no *Tahafut al-Tahafut* sobre a imortalidade são praticamente iguais.

¹⁷⁴ AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p. 582 cf. GUERRERO, R. R. Hombre y Muerte en el Islam. O de como la Muerte de Sócrates fue Objeto de Consideración em La Civilización Árabe-Muçulmana. In: Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. Vol. 52 n.3

A imortalidade da alma, ou a consideração da vida futura talvez tenha sido uma das mais problemáticas consequências da tese da unidade do intelecto material. Pois, como foi visto, Averróis compreende alma e intelecto como entidades essencialmente distintas. O intelecto deve ser distinto da alma para que não tenha sua natureza corrompida pela matéria, já que a alma, enquanto princípio vital do corpo, não é separável deste, sem que, com isso ocorra à corrupção do composto. Ele insiste na relação essencial entre os dois, pois essa forma de união extrapola o que pode ser considerado como uma relação instrumental, na qual a alma tem o corpo como seu instrumento.

“Quanto a objeção de al-Ghazali, de que um homem sabe de sua alma que ela está em seu corpo, no entanto, ele não pode especificar em qual parte – isto, de fato, é verdade, para os antigos existem diferentes opiniões sobre este local, mas nosso conhecimento de que a alma está no corpo não significa que nós saibamos que ela recebe sua existência por ser no corpo; isto não é auto-evidente, e é uma questão sobre a diferença entre os filósofos antigos e os modernos, pois se o corpo serve como um instrumento para a alma, a alma não vai receber sua existência por meio do corpo; mas se o corpo é como um substrato para seus acidentes, então a alma só pode existir através do corpo.”¹⁷⁵

Dois aspectos podem ser considerados. Primeiramente, o corpo não será apenas algo do qual a alma se serve; para Averróis, o homem é definido como sendo o composto, não podendo existir sob outro modo. Em segundo lugar, numa união desta natureza, o aspecto divino que é associado ao

¹⁷⁵ AVERROES. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the Inconherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Oxford: The E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2012 p. 350 Cf. Também: AVERROES. *La medicina de Averroes: Comentários a Galeno*. Trad. M. C. Vázquez de Benito. Salamanca: Colegio universitario de Zamora, 1987. p. 214

intelecto não pode pertencer essencialmente a uma união que considera como uma de suas partes algo que é propriamente material.

É possível dizer que essa separação buscou, em alguma medida, regularizar a localização dos elementos materiais e celestiais no que Averróis considera como seus respectivos domínios. Mantendo o que, por natureza, pertence ao mundo inteligível distinto daquilo que é, também por sua natureza, material. A compreensão do homem nesse processo envolve considerar sua relação com essas substâncias separadas. Deste processo de conjunção resulta a sabedoria e o alcance da felicidade terrena.

Uma consideração importante a ser feita aqui diz respeito à alma como princípio vital do corpo. Foi visto que a corrupção do corpo não permite que o intelecto seja associado a sua alma, pois isso comprometeria sua atividade. No momento em que o corpo se desfaz, a alma perde sua capacidade de agir, pois o faz por meio deste, mas em nenhum momento Averróis considera que essa alma seja destruída. Como é possível ver no trecho do *Kashf an manahij* citado do *De Anima* de Aristóteles: “Se um homem velho encontrar o olho como o de um homem novo, ele poderá ver como o homem novo.”¹⁷⁶ O desgaste se dá no corpo, mas impede a atividade da alma já que ela possui relação essencial com o primeiro. Neste sentido, o corpo pode ajudar ou atrapalhar na percepção das imagens.

É possível considerar um paralelo se observamos a relação entre a morte e o sono no islã. “E a comparação da morte com o sono nesta questão é uma evidente prova de que a alma sobrevive, uma vez que a atividade da alma

¹⁷⁶ HOURANI, G. F. Averroes, on the Harmony of Religion and Philosophy. Oxford: E.J.W. Gibb Memorial Trust, reprint 2012. p.78 *Kashf an manahij*:124 – 5. Cf. também: *De Anima* 408b 21

*cessa durante o sono devido a inatividade de seu órgão, mas a existência da alma não cessa, e, portanto, é necessário que esta condição na morte seja como sua condição no sono, pois as partes seguem a mesma regra.”*¹⁷⁷ No Corão, também é possível ver a morte é como um sono para os homens, do qual eles despertarão no julgamento final com um novo corpo que estará de acordo com sua conduta nesta existência terrena, “...*Deus dará aos homens um novo corpo.*”¹⁷⁸ Donde se segue que a vida futura será pensada em termos de ressurreição, e não de uma suposta autonomia da alma com relação ao corpo. A existência da vida futura será crença obrigatória para todo muçulmano, mas não há consenso no que diz respeito a sua natureza.¹⁷⁹

Averróis é cuidado ao tratar do tema, pois reconhece que a interpretação da vida futura deve atender apenas a função educacional; é permitido, por exemplo, dizer para os homens que Deus está no céu, pois homens simples precisam do recurso da imagem, sob o risco de não compreenderem. “*A razão disso é que a essa classe de humanos, cujo assentimento não se produz senão pela imaginação – digo, não assentem à uma coisa a não ser enquanto a imaginam -, o que torna difícil assentir à existência de um ser que não tem nenhuma relação com alguma coisa imaginável.*”¹⁸⁰

¹⁷⁷ AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p. 343 . Averróis repete essa passagem no *Kashf an-manahij*. Cf. HOURANI, G. F. *Averroes, on the Harmony of Religion and Philosophy*. Oxford: E.J.W. Gibb Memorial Trust, reprint 2012. p.78. Cf. também: LEAMAN, O. *Na Introduction to Classical Islamic Philosophy*. New York: Cambridge university Press, 1985. p. 120

¹⁷⁸ *Alcorão*. Surata: 36 ayats:76-81

¹⁷⁹ HOURANI, G. F. *Averroes, on the Harmony of Religion and Philosophy*. Oxford: E.J.W. Gibb Memorial Trust, reprint 2012. p.76-77

¹⁸⁰ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p. 143

Roger Arnaldez insiste no aspecto educacional desta possibilidade de interpretação. O argumento do sono da morte não é apenas uma simples metáfora para a massa, trata-se de uma indicação aos filósofos de onde percorrer sua investigação, pois o Corão ensina as massas através das imagens que lhes são suficientes, mas que possuem uma significação profunda aos pesquisadores da verdade.

Podemos perguntar qual a importância da imortalidade da alma, aparentemente indemonstrável, tem no seio da religião. Para a massa, é fundamental a existência do porvir associado à corporeidade, pois as imagens dizem de bênçãos e castigos do corpo para atender aos homens simples que não acessam imagens espirituais, mas quanto aos filósofos? Há algum sentido que possa extrair dessas imagens? De que servirá a imagem no porvir senão para estimular os homens no caminho da virtude? ¹⁸¹

A crença de Averróis na vida futura não se associa com quaisquer visões de seu tempo. A visão neoplatônica dos *falasifa* lhe parece inadequada, por admitir a independência da alma em relação ao corpo. Enquanto Al-Ghazali crê que a ressurreição será uma repetição da existência terrena. Averrois crê, por Aristóteles e pelo Corão, que ambas as visões são inadequadas. A dos filósofos, neoplatonizada, por “quebrar” a relação alma e corpo, que é cara tanto para Aristóteles quanto para o Corão. Al-Ghazali se limita ao problema de que o corpo, quando se desfaz, não pode ser constituído pelos mesmos elementos que anteriormente. Assim, para Averróis, a vida futura é uma

¹⁸¹Cf. R. Arnaldez. L'immortalité de l'âme dans Le Tahâfut. *Studia islamica*, X, 1959 p. 31

segunda criação, onde o homem receberá um novo corpo e poderá acessar uma nova vida. Conforme seu grau de evolução nesta existência.

“Por outra parte, após a morte é conseqüente que as almas estejam livres das paixões corpóreas, e então nas almas puras se duplica a pureza ao estarem livres das paixões corpóreas, enquanto que nas impuras com a separação aumenta a impureza devido ao dano que envolvem os vícios adquiridos. Também aumentará sua vergonha por ter lhes sido possível a purificação, possibilidade que no momento de sua separação do corpo deixa de existir, já que somente no estado de união com os corpos é que são possíveis os méritos.”¹⁸²

Segundo Ovey N. Mohammed, a doutrina da alma em Averróis não é uma negação da vida futura, e que todo o desenvolvimento de seu pensamento é uma tentativa bem sucedida de unir Aristóteles com os ensinamentos islâmicos, e isso que isso pode ser visto mesmo a partir do *Grande Comentário ao De Anima*.¹⁸³ Richard Taylor observa em sua análise que o único ponto de convergência possível entre filosofia e religião no *Grande Comentário* será a atividade da faculdade cogitativa. Sendo esta a chave pra entender a aquisição humana de conhecimento por meio de seu livre exercício, pois através desta faculdade é que o homem será capaz de executar uma ação voluntária. Sem qualquer antecipação, concordamos com Richard Taylor quando este afirma que no Grande comentário não há qualquer prova que fundamente essa

¹⁸² AVERRÓIS. *Kashf an manahij*. In: ALONSO, M. *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*. Madrid-Granada: Editorial Maestre, 1947. p. 343

¹⁸³ MOHAMMED, O. N. *Averroes' Doctrine of immortality, a Matter of controversy*. Waterloo: Editions SR, 1933.

relação.¹⁸⁴ Muito embora nas obras originais o tema seja explorado, e seja possível realizar certa associação com aspectos de obras como *Tahafut* ou o *Kashf an manahij*, ainda sim é preciso considerar que no *Grande Comentário* permanece o silêncio a esse respeito, e se a imortalidade individual pode ser considerada em Averróis, certamente ela não poderá ser amparada por essa obra.

Contrariando o que diz Ovey, motivos religiosos parecem não ser a pedra de toque de Averróis no *Grande Comentário*, este último conhece suficientemente bem Aristóteles para não colocar em sua conta uma doutrina da vida futura. Ele sabe muito bem que isso não é manifesto pelo estagirita.

Para Averróis, a vida futura é um tema de aspecto exclusivamente religioso, ao qual o homem pode apenas sondar. O que a filosofia pode conhecer nesse caso é a doutrina que cerca os atributos da alma, as particularidades que envolvem sua ação sua relação com o universal e mesmo a finalidade humana na terra¹⁸⁵. Mas o destino das almas será tema exclusivamente religioso, e, ainda que não seja uma temática completamente insondável, não terá sua fonte nos livros de Aristóteles. A fonte pra essa

¹⁸⁴ TAYLOR, R. C. Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology. In: *Documenti e Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale*. Firenze : Sismel edizioni del Galluzzo, 1998. n.9. pp. 87-110.

¹⁸⁵ Averróis se apoia em diversas passagens do Corão pra justificar sua postura:

“todos os homens se reportarão a deus no dia da ressurreição.” Surata:19 ayat: 95

“os bons receberão o presente da imortalidade em paz.” Surata: 50 ayat: 34

“há uma vida futura para os bons e para os maus.” Surata:76 ayats:11-22

discussão será o texto sagrado, que fornece as passagens nas quais está contido o destino das almas humanas ao fim de sua existência terrena.

Como afirma no *Fasl al-Maqal*, a razão pode levar a certo conhecimento do criador, mas para que esse conhecimento se complete, é necessário apoiá-lo na religião. Aristóteles é a manifestação do mais alto grau de racionalidade, mas a revelação extrapola o conhecimento racional, pois fornece a certeza que o homem sozinho só alcança de forma vacilante. “*Sobre princípios religiosos é preciso dizer que eles são coisas divinas que ultrapassam o conhecimento humano, mas que devem ser reconhecidos, embora suas causas sejam desconhecidas.*”¹⁸⁶

Apoiado na conjunção, Averróis entende que o homem só poderá ser plenamente feliz quando realiza sua natureza intelectual, “...o progresso espiritual do homem é um progresso da razão.”¹⁸⁷, que não é mais do que identificar-se com essas causas separadas por meio da conjunção. A felicidade humana se fundamenta nessa realização. E a compreensão da vida futura nos termos do Islã vai levar em consideração a realização da natureza humana na vida terrena, em outras palavras, quanto mais plenamente realizada a existência material, mais plenamente será a vida futura. “...a felicidade do homem é contingente conforme o grau de desenvolvimento de sua alma nesta vida.”¹⁸⁸

¹⁸⁶ AVERRÓIS. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p. 322 **Cf. Também:** LEAMAN, Oliver. Ibn Rushd on Happiness and Philosophy. In: *Studia Islamica*, 1980, (No. 52)

¹⁸⁷ Alcorão. Surata:3 ayat:90

¹⁸⁸ Alcorão. Surata: 19, ayat: 09

Liberdade e o mal necessário

O pensamento de Averróis está o tempo todo cercado por leituras extremistas no que concerne a natureza e as ações da alma humana. Sua teoria do intelecto foi acusada pelo ocidente latino de impessoalidade, de remover do âmbito humano a responsabilidade por seus atos, já que removia do homem o que o tornava um ser pensante. Em seu tempo, ele esteve envolvido em uma polêmica onde defendia exatamente a necessidade de assegurar a responsabilidade humana por seus atos. Ao lidar com o problema da predestinação, Averróis busca fortalecer a relação entre os atos individuais e a responsabilidade humana, e o faz apoiando-se no conceito de vontade.

Em sua forma geral no islã, o reconhecimento da onipotência divina figura entre um dos mais importantes para um fiel. E a tradição dos teólogos e filósofos diverge muito nas considerações a esse respeito, sendo este conceito articulado de formas muito distintas ao longo do tempo. Tal relação proposta por ele merece destaque aqui, pois apresenta com detalhe o desenrolar da vontade no curso das ações humanas. A reforma sócio-religiosa da qual Averróis participa¹⁸⁹ está promovendo uma espécie de reapropriação da tradição e dos fundamentos da Lei, e um reflexo claro disso é a polêmica com a visão asharita¹⁹⁰. Cumpre saber quem guiará o povo nessa disputa pela cidade,

¹⁸⁹ Averróis nasce sob o domínio dos almorávidas. Mas assistiu a queda dessa dinastia e participou ativamente da reforma almóada; movimento radical fundado por Ibn-Tumart, que criticava diversos aspectos da prática religiosa do seu tempo, como a crescente antropomorfização da figura de *Allah*.

¹⁹⁰ É possível dizer, de uma forma geral, que toda a crítica de Averróis a este movimento está centralizada na crítica ao pensamento de Al-Ghazali. São os partidários desse movimento que vão acusar os filósofos de infidelidade e pedir a interdição do estudo da filosofia. Cf.

se é a interpretação dos filósofos ou o literalismo dos teólogos. Mas, no que a vontade divina se relaciona com a vontade humana? Averrois precisa desenvolver todo esse percurso para responder a questão de Al-Ghazali no tahafut de que a causalidade não existe e o homem não é um agente livre.

Averróis tem a frente o problema do ocasionalismo, que, resumidamente, deposita toda manutenção do universo não mãos da vontade divina, que intervém no curso dos eventos a todo o momento. Deus será o criador e agente direto do mundo no tempo. A diferença é que para Averróis, o ato da criação divina é único e permanece sustentando o universo. A vontade divina possui um caráter pré-fixado e determinado, e toda modificação ocorrerá por meio da relação de causalidade segunda, onde causas inferiores atuam sobre os seres promovendo-lhes a mudança.

Em geral, a doutrina dos Asharitas considera que a vontade soberana de Deus não está, sob nenhum modo, fixada. Não há nada na vontade divina que envolva a necessidade, suas ações são contingenciais.¹⁹¹ O que os homens perceberiam como relação de causa seria apenas em função da regularidade dos eventos naturais, que são assim por Deus os quer. Averróis afirma que o mundo precisa da ordenação para ser uno. *“o mundo não seria uma totalidade ordenada.”*¹⁹²

Mas, como pode o homem ser considerado um ser de arbítrio, se mantém a liberdade de suas ações diante de um ser supremo cujo conhecimento e as ações totalizam o universo? Os teólogos asharitas

WOHLMAN, A. Al-Ghazali, *Averroes and the Interpretation of the Qur'an: Common Sense and Philosophy in Islam*. Trad: David Burrell. London: Routledge, 2010.

¹⁹¹ GIMARET, D. La Doctrine d'al-Ash'ari. Paris : Les éditions du Cerf, 1990. pp. 322-326

¹⁹² AVERRÓIS. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p. 380

sustentariam que as ações humanas também são resultado das ações divinas, e tais, não são propriamente humanas.

Neste contexto, também é possível falar de uma aquisição, donde o homem seria aquele que adquire as ações de Deus sobre ele. Mas aqui, o homem não é nem criador e nem o agente de suas ações, ele apenas as recebe de Deus. *“E, portanto, os adversários dos teólogos podem reverter o argumento contra eles e dizer que "ato natural" é como "visão com o olho" e "ato voluntário" é uma metáfora - especialmente de acordo com a doutrina da Ash'arites, que fazem não reconhecer uma vontade livre no homem e um poder de exercer uma influência sobre a realidade.”*¹⁹³ A liberdade para agir do homem deve ser preservada, pois a natureza deste só pode ser revelada por suas ações, destituído do poder de agir, este será destituído da possibilidade de realizar sua natureza.

Sobre a doutrina asharita cumpre dizer algumas palavras. Grosso modo, sua rigidez no tratamento da interpretação da Lei se deve ao fato de uma negativa em considerar contrários como bem/mal e justo/injusto como sendo naturais e objetivos por si. Para eles, tais aspectos não tem validade enquanto tais, mas apenas enquanto podem ser relacionados à Lei sagrada. A objetividade de tais conceitos se deve ao sentido que a Lei os fornece. Sob esta ótica, mesmo a maior das barbáries seria justa se estivesse conforme as ordens divinas.

¹⁹³AVERRÓIS. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954.p. 158

Essa distorção do que podemos chamar aqui de “justiça divina” será fortemente criticada por Averróis ao que ela não responsabiliza de fato os homens por seus atos, isso por estar centralizada na vontade divina. Pra ele, Deus não criaria homens destinados ao erro, com o *coração selado para a religião*¹⁹⁴, a criação sempre é positiva, os homens não são criados com a finalidade do erro, a vontade divina apenas permite que tais homens recaiam sobre o erro.

Averróis admite que Deus seria o criador do mal. Mas que o mal sempre seria criado em sua correlação com o bem intrínseco que este causaria. O exemplo imediato disso usado no *Kashf an manahij* é o fogo, que é algo criado em vista de produzir o bem, mas que possui grande capacidade de ocasionalmente produzir males, em vista de sua capacidade de destruição.

Este mal ocasional que, por ventura, poderia ser provocado pelo fogo, não seria justificativa suficiente para que os homens abandonassem o seu uso, em vistas de sua utilidade. Esta idéia de mal ocasional foi desenvolvida por Averróis também para justificar um possível mal que a leitura desavisada de textos filosóficos poderia ocasionar em um indivíduo despreparado para tal empreitada, o que também não invalidaria o estudo da filosofia, visto que este tem como finalidade produzir um bem.¹⁹⁵

“Por conseguinte, eles acreditaram que, devido ao bem que está presente em tudo, que o mal só ocorre de modo accidental, como os castigos impostos pelos bons governantes das cidades; pois

¹⁹⁴ A tradição islâmica tem apropriações interessantes a respeito dessa questão. Uma delas é o dito de que Deus sela o coração de certos homens, o que não os permite assentir a religião, insistindo no erro.

¹⁹⁵ HOURANI, George F. Averroes on Good and Evil. *Studia Islamica*, 1962, (16), p. 25-27

eles são males instituídos na busca do bem, e não por intenções primárias. Pois existem entre as coisas boas, algumas que só podem existir com misturadas com o mal. Por exemplo, em seu ser, o homem é composto de uma alma racional e outra animal. A sabedoria ordenou, segundo esses filósofos, que uma grande quantidade de bem deva existir, ainda que deva estar misturada com uma pequena quantidade de mal, pois a existência de um grande bem com um pequeno mal é preferível que a não existência de um grande bem causada por um pequeno mal.”¹⁹⁶

A metáfora que aparece no *Fasl al-maqal* é a do uso medicinal do mel, que em raros casos pode produzir uma mal em quem o consome, o que não o torna inviável enquanto medicamento, pois é essencialmente bom.¹⁹⁷

Obviamente, para Averróis, Deus é o único criador e o único agente. Porém, os homens não poderão ser responsabilizados por suas ações se não fizerem uso de seu livre arbítrio, em outras palavras, se não agirem conforme suas vontades individuais. Os homens precisam agir de forma autônoma, pois é o próprio Deus quem fornece ao homem as capacidades necessárias para a deliberação e que o permite acessar o conhecimento.

Para Averróis, pensar que Deus tenha criado o mundo no tempo implica considerar que houve algum tipo de mudança no agente, que o fez decidir sobre um contrário. Essa mudança seria suficiente para que a partir dela se manifeste a necessidade de um novo agente que tenha provocado a mudança em Deus, e assim infinitamente. Toda mudança implica em uma causa. O

¹⁹⁶ AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p.106

¹⁹⁷ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p. 115

mundo não pode ter sido criado no tempo. Em um agente livre, a decisão de agir e a ação propriamente dita estarão indissociavelmente unidas.¹⁹⁸

O uso da palavra vontade em Deus é apenas por que a lei a usa. Nada se sabe a respeito da natureza dessa vontade, apenas que ela nos conduz a pensar numa criação ordenada por um agente. Arnaldez afirma que essa “vontade criadora” é o termo de Averróis para romper com a continuidade que cerca a doutrina emanacionista. A insondável vontade divina expõe a brutal cisão entre criador e criatura, demonstrando essa descontinuidade ao expor o total desconhecimento do que vem a ser a ação do primeiro agente. Designando como equívocos os atributos divinos.¹⁹⁹ Merece grande destaque a tentativa de consolidar o papel da filosofia enquanto ciência válida, ou justificada pela Lei.

¹⁹⁸ AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p. 02-03

¹⁹⁹ Cf. ARNALDEZ, R. La Doctrine de La Creation dans le Tahafut. In : *Studia Islamica*. Brill, 1956, n. 7. Cf. Também: DRUART, Thérèse-Anne. Averroes on God's Knowledge of Being Qua Being. *Anaquel de estudios árabes*, 1994, (Nº 5). p. 42.

Sobre a vontade divina

É sensato que Deus tenha criado todas as coisas em harmonia umas com as outras. Segundo Averróis, conceber a existência do mal se deve a incapacidade humana de sondar os desígnios divinos que conhecem completamente a ordem causal, por ele mesmo criada, que entrelaça o “mal aparente” a uma finalidade boa, em outras palavras, não há o mal em si, tudo visa o bom e o mais perfeito, o mal é a visão incompleta desta causalidade.

Assim, o conhecimento de Deus envolverá o conhecimento de suas obras, pois é examinando os seres do mundo é que se poderá compreender a ordem causal estabelecida por Deus. Este aspecto de Averróis remonta dois pontos de interesse: Primeiramente, o conhecimento do divino deve ser precedido pelo conhecimento científico; aquele que deseja alcançar certo conhecimento da existência de Deus deve conhecer o mundo e seus seres.²⁰⁰

Em segundo lugar, o conhecimento de Deus será mais claro naqueles que por sua vontade procuram conhecer. Não se trata aqui de uma via que podemos chamar natural de acesso ao conhecimento divino. Como podemos observar na famosa tese do *Fasl al-maqal*, há vários tipos de assentimento, e mesmo aqueles que nada conhecem a respeito da causalidade, não serão excluídos da presença de Deus. Mas é patente, que aqueles que se dedicam aos estudos conhecem a Deus por uma via privilegiada.

²⁰⁰ Cf. AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. P. 103
Cf. Também: WOHLMAN, A. Al-Ghazali, *Averroes and the Interpretation of the Qur'an: Common Sense and Philosophy in Islam*. Trad: David Burrell. London: Routledge, 2010.

Deus será o único agente livre de causas no universo. Mas o que pode ser chamado de liberdade como relação a ele envolver considerar aspectos que não se relacionam com o que o homem pode entender como ser livre. Se entendemos liberdade na sua relação com as ações, precisaremos compreender a distancia existente entre a vontade divina e a do homem, vejamos:

Deus criou o mundo por um ato de vontade, o homem deseja conhecer. A diferença entre as vontades reside no fato de que a vontade humana atua sobre a busca e o alcance de algo que ainda não se possui, o desejo humano é por aquilo que pode aprimorar sua forma essencial, algo que o homem ainda não tem em si como essencial. Já o ato de Deus se diz por uma vontade necessária, aqui existe uma relação essencial entre a vontade e a existência. *“Ele não é um agente como os são os agentes sensíveis, voluntários ou involuntários. É mais como o agente dessas causas; o que conduz o universo da não existência para a existência e o conserva. E um ato tal é mais perfeito e glorioso que qualquer dos executados por agentes sensíveis.”*²⁰¹

O segundo aspecto se relaciona com a vontade divina, como dissemos anteriormente, a vontade divina não esta atrelada a liberdade, pois a vontade que se prende a essa liberdade é uma vontade que necessita de algo, que vai a busca de um aperfeiçoamento de sua forma, o que mais próprio do homem. Podemos falar de liberdade no que tange ao homem, pois sua vontade é guiada por aquilo que pode aperfeiçoar sua forma essencial.

²⁰¹ AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p.90

“Pois a vontade não é nada de outro que um desejo que sobrevém em nós por causa de uma imaginação, ou de nosso assentimento a qualquer coisa. Ou este assentimento não é resultado de nossa vontade, ele é qualquer coisa que nos chega por causa de coisas exteriores; assim, quando se apresenta a nós, do exterior, uma coisa desejável, nós desejamos esta coisa necessariamente, não por escolha, e nós somos levados até ela. Do mesmo modo, quando nos sobrevém do exterior qualquer coisa da qual devemos fugir, é necessariamente que nós provemos a repulsão por esta coisa e que nós fuçamos. E sendo assim, nossa vontade é realizada por coisas extrínsecas, e ligada a elas.”²⁰²

Deus não estará submetido a essa relação, pois Ele não necessita de quaisquer tipos de aperfeiçoamento. Assim, não podemos relacionar a ação divina com a liberdade, mas sim com a necessidade. Pois dizer que Deus age livremente, é dizer que lhe falta algo em essencial, que sua ação se pautará na busca por algo outro. Pelo contrário, a ação de Deus possui o caráter último da necessidade, pois conhecendo completamente a relação das causas, só lhe é possível agir do melhor modo possível.

Assim, do ponto de vista da ordem universal, tal qual foi disposta pela sabedoria divina, o mal é necessário como parte do bem total. O que resulta disso é o embate entre a infinita sabedoria divina e a sabedoria “míope” do homem, que, em sua busca pela felicidade, nem sempre a encontra de acordo com a ordem divina.²⁰³

²⁰² AVERRÓIS. *Kashf an manahij. L'Islam et la Raison*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 2000. pp.136-137 Cf. também: AVERROES. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. Trad. Ibrahim Najjar. Oxford: One World, 2001. p.108

²⁰³ AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. pp. 129-130

Averróis se depara com o dilema da vontade divina ao confrontar Al-Ghazali no *Tahafut*. A acusação aqui é a de que os filósofos negaram a criação do mundo por Deus ao associarem a ideia de que este é o artífice do mundo com a de uma criação eterna. Para nosso filósofo, essa ideia em nada é contraditória, visto que, um suposto regresso lógico na temporalidade não revelaria uma origem do mundo, mas apenas a existência de um princípio eterno e necessário.

Resumidamente, para Averróis o mundo é obra de Deus, o tem esse princípio como fundamento. A criação do mundo apenas não poderá ser considerada no que concerne ao tempo, pois a ação de Deus, que é completamente livre e voluntária, está em completa harmonia com sua existência, existir e agir tem o mesmo sentido. Isto será o mesmo que dizer a vontade e a ação divina são a mesma coisa, tudo o que ele deseja, necessariamente é.

É evidente que Averróis não considera que a vontade divina possa ser comparada a vontade humana. A de considerar que a vontade humana é submissa ao tempo, visto que, ao alcançar seu objeto de desejo, esse último cessa de existir. Ao encontrar-se obrigado a decidir entre contrários, o homem tem sua vontade associada ao âmbito da possibilidade, completamente distinta da vontade divina, que tem como atributo a necessidade.

“Com efeito, parece que Deus – bendito e exaltado seja - iria criar para nós potências para que nós sejamos capazes de adquirir coisas que são contrárias. Mas, como a aquisição destas coisas não se realiza em nós que através do concurso das causas que Deus nos procura ab extrínseco, e pela cessação disto que se opõe, os atos que nos são atribuídos se realizam graças a uma e a outra coisa [faculdades inerentes ao homem e

causas extrínsecas]. E, uma vez assim, mesmo os atos que nos são atribuídos se realizam de fato por nossa vontade e enquanto atos extrínsecos concordam com os primeiros: estes são aqueles que são designados pela expressão 'decreto divino'.²⁰⁴

O intelecto humano não é por si capaz de perceber a ordem do mundo como produto da sabedoria divina. Um homem sábio é aquele que progressivamente alcança o vislumbre desta causalidade perfeita, pois conseguiu apreender em si, expandindo seu intelecto até o grau de universalidade que lhe permitirá compreender, ainda que parcialmente, tal ordenação do mundo, que é o reflexo da sabedoria da criação. Averróis crê que o homem tenha possibilidade de alcançar por si algum conhecimento a respeito do criador, ainda que seja necessário recorrer à revelação para se completar. O sábio de Averróis será o homem que for capaz de compreender a harmonia natural que há entre o conhecimento divino e o revelado, para tanto, deve ser autorizado a realizar sua pesquisa nessa busca.

²⁰⁴AVERRÓIS. *Kashf an manahij. L'Islam et la Raison*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 2000. pp. 135-136 Cf. também: AVERROES. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. Trad. Ibrahim Najjar. Oxford: One World, 2001. p.108

A filosofia frente a Shari'a

A conjunção em Averróis resulta como o processo de identificação entre todos os princípios de cognição. Em Averróis, ela deixará de possuir um caráter extraordinário e passa a ser considerada como a atividade de conhecimento diária do mundo material. Isso implica enxergar o intelecto agente como a fonte de toda inteligibilidade do mundo. Há um preço a pagar por essa leitura que pode ser chamada de naturalista²⁰⁵ da teoria da conjunção, que é a perda da função ética tradicional que é a possibilidade de atingir uma união cognitiva “especial” com o intelecto agente. Pra Averróis, a conjunção não possui qualquer atributo especial do que aqueles que são próprios dos homens comuns em igualdade.

Neste sentido, é necessário observar o modo como Averróis relaciona seu pensamento com a religião islâmica, pois já é deveras conhecido que a tradição dos *falasifa* encontrará problemas na relação entre filosofia e Lei revelada; e também já se sabe que Averróis fornece uma leitura à parte sobre o tema. Assim, se faz necessário observar de que maneira a especulação filosófica pode ser relacionada com a vida prática, analisando a forma como a vontade permanece sendo o guia das ações humanas e como seu papel é determinante na aquisição de um conhecimento mais claro da revelação.

No *Fasl al-maqal*, ele pretende demonstrar de que maneira se estabelece por meio da própria escritura a necessidade do estudo da filosofia. Conforme poderemos observar, o ponto de apoio será utilizar o próprio Corão

²⁰⁵ Cf. BLACK, Débora L. Conjunction and the Identity of Knower And Known in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1999.

para justificar sua tese. Neste sentido, as passagens citadas por ele são destacadas por serem exortações ao conhecimento da natureza.²⁰⁶

Aproximar a filosofia do texto religioso ocupará espaço de suma importância no trabalho de Averróis, pois é exatamente no estabelecimento desta conexão que se encontra o futuro da filosofia tal qual nosso filósofo a concebe, em conformidade com o pensamento de Aristóteles.

Como o próprio Averróis afirma nas linhas iniciais de seu texto, o objetivo da obra é verificar a validade do discurso filosófico no que se refere a sua relação com a Lei religiosa. Parafraseando o título da obra, verificar a possibilidade de “conexão entre a filosofia e a religião” cumpre observar, em que medida a filosofia é proibida ou autorizada pela Lei, e se permitida, trata-se de uma recomendação ou de uma obrigação a todo fiel?²⁰⁷

Se o foco de Averróis ao comentar o De Anima de Aristóteles é conhecer os processos internos que regem a natureza da alma humana, o Averróis das obras originais está empenhado em demonstrar a forma na qual esse processo

²⁰⁶ Diversas são as passagens do Alcorão apontadas por Averróis como sinais explícitos de que o texto sagrado convida os homens à investigação da natureza:

“Não reparam no reino dos Céus e da terra e em tudo quanto Deus criou?” surata:7, ayat: 185

“E foi como mostramos a Abraão o reino dos céus e da terra, para que se contasse entre os persuadidos.” Surata: 6 ayat:75

“Porventura, não reparam nos camélideos, como são criados?” surata:88 ayat: 17

“E no céu, como foi elevado?” surata: 88 ayat: 18

“E nas montanhas, como foram fixadas?” surata:88 ayat:19

“Na criação dos céus e da terra e na alternância do dia e da noite há sinais para os sensatos...” surata: 3 ayat: 190.

“Que mencionam Deus, estando em pé, sentados ou deitados, e meditam na criação dos céus e da terra, dizendo: Ó Senhor nosso, não criaste isto em vão. Glorificado sejas! Preserva-nos do tormento infernal!” surata: 3 ayat: 191

²⁰⁷ AVERROES. *Discours Décisif. Trad. Marc Geoffroy.* Paris: GF Flammarion, 1996. pg. 103

interno se harmoniza com o mundo e com a revelação. Neste sentido, é importante sublinhar a natureza jurídica deste texto, que busca dentro da classificação do direito islâmico qual é o estatuto próprio da filosofia, se é de natureza recomendável ou condenável, uma proibição ou uma obrigação. No islã é comum que lei religiosa (*shari'a*) funcione como um sinônimo para religião, pois o livro sagrado é um grande guia de conduta e, na maioria das vezes, praticar a religião acaba por não ser mais do que aplicar a lei contida no livro.

Vale lembrar que a querela sobre o estatuto da filosofia foi uma das grandes marcas do período em que a *falsafa* se desenvolveu. O embate entre fé e razão é velho conhecido do mundo cristão, que no mundo árabe é centralizada no debate sobre qual é a validade do discurso filosófico diante do texto revelado. Averróis dedica boa parte dos esforços de seus trabalhos originais em combater uma tendência anti-filosófica presente em seu tempo, sobretudo, no discurso dos teólogos *asharitas*, cuja personificação se dá, sobretudo, na figura de Al-Ghazali e seu tratado a *incoerência dos filósofos*.

O grande desafio de Averróis no *Fasl al-maqal* será tentar legitimar que a razão humana pode, em razão de seu próprio esforço, alcançar uma verdade que sozinha seja capaz de esclarecer a respeito do texto sagrado. Se há homens que, voluntariamente, são capazes de realizar esse exame, não pode haver impedimento por parte da revelação no que toca ao conhecimento. O comentador considera que Deus não dotaria os homens de todo o aparato que os torna capazes de conduzir tal investigação para proibir seu uso. Para ele, a revelação prevê a investigação filosófica como meio de assentimento.

Diante do coro de vozes que exclama ser uma heresia interpretar o Alcorão através da chamada demonstração (*Al-Burhân*)²⁰⁸, Averróis afirma, conforme foi anteriormente dito, que isso não só é autorizado pelo próprio texto sagrado, como será também obrigatório a todo muçulmano que se encontre meios para realizar estes estudos. Se o homem capaz de realizar tal investigação for impedido, se estará impedindo também seu assentimento ao Islã. *“...equivale a proibir o sedento de beber água fresca e agradável ate que morra de sede, pelo motivo de que outros que dela beberam engasgaram-se e morreram. Na verdade, a morte que resulta do engasgamento que a água possa produzir é de caráter acidental, enquanto a que decorre da sede é de caráter essencial e necessário.”*²⁰⁹

Assim, é possível dizer que o discurso sobre o assentimento no *Fasl al-maqal* se associa com a tese sobre a vontade individual que funciona como motor do pensamento, pois é o que move a produção imagens. Do mesmo modo, o assentimento religioso que se produzirá no indivíduo deverá sempre estar de acordo com a condução de sua própria natureza, como veremos a seguir. Esta natureza que marca a individualidade, não é mais do que aquilo que determina qual será o modo pelo qual o indivíduo vai agir, e, nesse caso, como assentirá. O filósofo busca o assentimento na demonstração devido a algo interno, um impulso de sua própria natureza neste sentido. Há homens com a capacidade inata para a filosofia.

²⁰⁸ Referimo-nos aqui ao silogismo demonstrativo, defendido por Averróis como a forma ideal de se alcançar a melhor leitura do Alcorão.

²⁰⁹ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996 pp. 115-116

É necessário ressaltar que tal postura de Averróis visa defender e legitimar o aristotelismo como a forma ideal de se filosofar, pois o que nosso autor defende é o estudo da lógica aristotélica, afirmando taxativamente que apenas os homens que se dedicam a esses estudos conhecem verdadeiramente a escritura, e que proibir o acesso de tais homens aos livros da ciência demonstrativa, seria contrariar determinações do próprio Alcorão, conforme podemos observar na seguinte passagem de seu texto:

“Mas proibir totalmente [os livros de demonstração] significa barrar o acesso a alguma coisa que Revelação chama a praticar; por que é cometer uma injustiça a classe mais perfeita dos humanos, e a classe mais perfeita dos seres. Pois é um bem que esta (a Lei) seja conhecida tal como ela é por aqueles que estão dispostos a conhecê-la tal como ela é: os homens da classe mais perfeita.”²¹⁰

O estudo da filosofia deve ser permitido a aqueles homens que encontrem a capacidade para desenvolver tal empreitada. Dizer que o discurso filosófico conduz homens ao erro é invocar uma característica acidental, pois diversos fatores podem influenciar o percurso realizado por esse indivíduo. O erro é uma característica que não é essencial ao discurso filosófico, mas fruto de sua associação ao homem, este sim, por diversos fatores decai no erro. Mas a esses homens deve ser permitido que busquem a verdade pelo caminho da ciência, pois cada homem possui uma natureza.

A sua rígida postura na defesa da demonstração faz com que Averróis tenha diante de si um grande número de inimigos intelectuais, que apoiam seus argumentos na literalidade da interpretação corânica, bem como na autoridade da tradição, que acusa de infidelidade àquele que submeter o Alcorão a

²¹⁰ AVERROES. *Discours Décisif. Trad. Marc Geoffroy. Paris: GF Flammarion, 1996. pg. 149*

métodos filosóficos, uma vez que, é indubitável que a aplicação de tal doutrina ao texto sagrado conduzirá os homens ao erro, o que deve ser tratada como uma “inovação condenável”²¹¹ (*bid’a*).

Passemos agora ao exame da definição de filosofia como meio de assentimento, apresentada por Averróis. O termo inicial de seu discurso afirma que o exercício da filosofia é a análise demonstrativa dos seres existentes no mundo, e que o conhecimento destes é um reflexo da existência do Criador: *Pois, de fato, é na medida em que conhecemos sua construção é que os seres constituem uma prova da existência do Artesão [...]* ²¹².

Esta definição de filosofia é engenhosamente posicionada de modo a funcionar como uma prova da existência de Deus, apoiando-se na tese de que é a própria Lei quem convida o homem a investigar a natureza. O que também leva em conta o aspecto fundamental do qual Averróis se ocupa nos textos originais; assegurar que a filosofia permaneça como uma ciência válida, donde se segue a necessidade de que seu estudo culmine em uma aproximação do conhecimento de Deus. A lei divina é a Verdade, e esta autoriza a investigação racional, que não poderá conduzir a outro caminho senão o da própria verdade.

“E se a Lei divina é a verdade, e se ela convida a praticar o exame racional que leva ao conhecimento da verdade, então, certamente, nós, da comunidade dos muçulmanos estamos convencidos de que a especulação demonstrativa não pode conduzir a conclusões diferentes daquelas contidas na Lei, já

²¹¹ Termo que designa algo que foi inserido sem o respaldo da lei religiosa ou da tradição. Uma modificação em sua estrutura, considerado herético e sujeito a punição severa.

²¹² AVERROES. *Discours Décisif. Trad. Marc Geoffroy*. Paris: GF Flammarion, 1996. pg. 103

que a verdade não contraria a verdade, mas concorda com ela e dá testemunho em favor dela.”²¹³

A demonstração não deve funcionar apenas como explicação para os seres do mundo, o discurso demonstrativo deve fundamentar também a crença religiosa daqueles que investigam. Dessa forma, é mais do que natural que a partir do conhecimento dos seres do mundo conduzido pela demonstração, se alcance certo conhecimento sobre o criador.

“Se o ato de filosofar consiste na reflexão sobre os seres existentes e na consideração destes, do ponto de vista de que constituem a prova da existência do Artesão, quer dizer: enquanto são artefatos – pois certamente é na medida em que se conhece sua construção que os constituem uma prova da existência do Artesão; e se a Lei religiosa recomenda a reflexão sobre os seres existentes e mesmo estimula para isso, então é evidente que a atividade designada por esse nome é considerada pela Lei religiosa seja como obrigatória, seja como recomendada.”²¹⁴

Tendo isso em vista, nosso autor busca demonstrar que existe uma conexão intrínseca entre a filosofia e a lei revelada, que não se trata apenas de demarcar a utilidade da filosofia enquanto um instrumento para acessar ao texto religioso, mas de firmar seu estabelecimento como método definitivo para a compreensão da lei revelada, não se tratando de uma inovação condenável.

É necessário justificar que o uso do silogismo demonstrativo pode ser visto no contexto religioso, como algo que fere a ortodoxia da lei religiosa, apoiando-se no fato que de é uma inovação, algo que não tem o seu uso previsto nem no Alcorão quanto na tradição (*hadits*). Averróis afirma que o

²¹³ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996 p.119

²¹⁴ *Ibidem*, p. 103-105

silogismo jurídico também não estava assinalado nos primórdios do Islã, sendo algo que foi descoberto posteriormente e tornou-se um estudo obrigatório a todo legislador.

Este argumento ainda é utilizado pra justificar a autoridade dos filósofos gregos (principalmente Aristóteles) e sua ciência, afirmando ser fundamental em uma investigação séria analisar o que foi dito sobre o assunto. [...] *é preciso que tomemos em mãos seus livros, a fim de verificar tudo o que disseram. Se tudo for justo, nós o receberemos deles; e se for encontrado alguma coisa que não o seja, nós o mostraremos*²¹⁵. Averróis considera que a ciência avança progressivamente em relação à humanidade, sendo necessário recuperar o que foi dito pelos antigos como ponto de partida para a continuidade dos novos avanços.

Por se tratar de uma ciência, é muito natural que homens cometam erros ao lidar com a filosofia. Porém, a natureza do erro não está essencialmente atrelada ao simples uso da demonstração, mas apenas em sua má utilização. Incidir no erro seria consequência de fatores externos que perturbariam a boa utilização do método demonstrativo, e que corromperiam o sentido correto da interpretação. Neste sentido, esta afirmação também vale para qualquer outra ciência, como o exemplo utilizado, a jurisprudência, ciência que viu muitos de seus homens cometerem erros graves por se entregarem aos prazeres mundanos, o que de maneira alguma tornou inviável o estudo de tal ciência, visto que sua correta utilização produz essencialmente um bem. *“Quantos jurisconsultos, para quem sua ciência foi causa de pecarem contra a continência, mergulharam na vida mundana! E este é o caso da maior parte*

²¹⁵AVERROES. *Discours Décisif. Trad. Marc Geoffroy*. Paris: GF Flammarion, 1996. pg. 111

*entre os juriconsultos, ainda que sua ciência requeira, por essência, a virtude prática. Eis por que é lícito dizer que o que advenha de uma ciência que requer a virtude intelectual é suscetível de advir também de uma ciência que requer a virtude prática.”*²¹⁶

Podemos dizer que o mesmo se aplica a filosofia, Justificar sua proibição baseando-se nos que caíram em desgraça devido a seu mau uso, também consiste em incidir no erro, mas neste caso, um erro de natureza essencial. Negar o acesso de tais conhecimentos a quem está capacitado a recebê-los é, segundo Averróis, contrariar os ditames da própria Escritura, *“equivale a proibir o sedento de beber água fresca e agradável ate que morra de sede, pelo motivo de que outros que dela beberam engasgaram-se e morreram.”*²¹⁷ É contraditório que os homens tenham sido dotados de algo tão nobre quanto a capacidade de utilizar o discurso demonstrativo, e que, logo que seguida, sejam proibidos de usá-lo. Neste sentido, é possível pensar na existência de homens que possuem uma “inteligência inata”, algo como uma aptidão natural para o estudo da filosofia.²¹⁸

Distinguir classes de homens é também afirmar que existem níveis de acesso ao texto religioso. Em sua tese sobre os diferentes graus de assentimento, que consiste na distinção das formas pelas quais os homens aceitam a verdade contida no texto sagrado, Averróis destaca que a escritura atende a todos os homens, sendo necessário ter em mente, que, por se tratar da revelação divina, o conteúdo da escritura deve ser perfeito, ou seja, é

²¹⁶ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p. 117.

²¹⁷ *Ibidem*, p.115.

²¹⁸ *Ibid.*,p.115

necessário que todo e qualquer homem sem distinção possa assentir por meio dele. “Assim, como nossa lei divina convoca os homens por meio destes três caminhos, deve ser generalizado o assentimento de toda a gente...”²¹⁹

Segundo ele, para cada tipo de homem há um assentimento. Há três tipos de homem no que toca ao assentimento; primeiramente, existem os homens que são levados por meio da retórica, são os homens que possuem o menor grau de conhecimento, e que representa a maioria dos homens vulgares; o segundo grupo é constituído por homens que se apoiam nos argumentos dialéticos, que, segundo Averróis, são capazes de trabalhar com as hipóteses, mas não são capazes de alcançar conclusões; o terceiro grupo é constituído pelos homens que assentem por meio da ciência demonstrativa, que possuem o julgamento correto.

“De fato, existe diversificação das naturezas humanas no que toca ao assentimento: há os que assentem pela demonstração; outros que assentem por meio dos argumentos dialéticos, semelhante ao assentimento da demonstração, pois suas naturezas não os dispõem para mais do que isso; e há os que assentem pelos argumentos retóricos, assentimento semelhante ao dos que assentem à demonstração por argumentos demonstrativos.”²²⁰

Enquanto somos todos seres criados por Deus, compartilhamos igualmente da razão. Neste sentido, dois aspectos precisam ser considerados. Primeiro, ainda que dotados igualmente da faculdade racional, o assentimento religioso depende de questões relativas à vontade, ponto que se aproxima da

²¹⁹AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. pp. 117-118

²²⁰*Ibidem*, p. 116

investigação a respeito da faculdade intelectual individual, onde Averróis procura demonstrar a dependência que a realização do pensamento tem na vontade individual. É esta mesma vontade que move o indivíduo no sentido da reflexão filosófica.

O suposto erro dos teólogos também é orientado por essa condução espontânea da vontade. Enquanto a massa assente por meio da retórica, os teólogos vão em direção ao erro por encontrarem falsas contradições na relação entre o estudo da demonstração e o texto sagrado. Segundo Averróis, isso se deve ao fato de que os teólogos baseiam seus argumentos em proposições dialéticas, incompletas e que “criam” tais inconsistências. É fundamentado na ideia de que os teólogos são pretensos estudiosos é que ele irá dizer que a religião é garantida aqueles que não conhecem o discurso demonstrativo, pois, a mensagem religiosa está perfeitamente adaptada a todos os seres racionais, ainda que apresentem a razão de uma forma rudimentar. *“Chama (yda’au) os homens para o caminho de teu senhor, pela sabedoria e pela bela exortação, discute com eles do melhor modo.”*²²¹

Importante ressaltar o efeito decorrente disso, pois dizer que cada homem possui uma natureza é também classificar a forma pela qual cada um compreende a lei religiosa. É nesse momento que Averróis introduz sua definição das naturezas do assentimento. Enquanto efeito produzido no interior do homem, o assentimento é basicamente o mesmo pra todos, o que muda é o grau de profundidade do conhecimento que cada nível acessa.

²²¹ Alcorão. Surata: 16 ayat: 125

“Dizemos, então: tendo em conta que o propósito da Lei religiosa é o ensino da ciência verdadeira e da prática verdadeira e que tal ensino é de duas espécies: da representação e do assentimento como foi ressaltada pelos lógicos (*ahl al-ilm bil-kalam*) ; e que os métodos do assentimento para os homens são três: o demonstrativo, o dialético e o retórico; e que os métodos de produção da representação são dois: representação da coisa em si, ou de seu similar: tendo em conta que nem todos os homens, por sua natureza, dispõem-se a aceitar demonstrações e mesmo argumentos dialéticos, e menos ainda argumentos demonstrativos!, além da dificuldade de aprendizagem dos argumentos demonstrativos e o longo tempo que se requer da parte daqueles que são aptos para tanto; e que o propósito da Lei é o de ensinar todos os homens, era preciso necessariamente que a Lei abrangesse todos os tipos de método de produção da representação.”²²²

A religião é uma prática racional, e por isso gratuita a todos os homens, e como se trata da manifestação da verdade, é compreensível a todos os níveis de expressão. Os únicos que erram nesse sentido são aqueles que impõem limites à mensagem do texto religioso, encontrando “falsas contradições” em seu interior, notadamente guiadas por seu método de leitura. Ora, se a mensagem do texto religioso é universal, ela pode ser tanto interpretada quanto literalmente compreendida, manifestamente, apenas um erro na interpretação é que vai manifestar supostas contradições.

Para Averróis, o Corão é um texto que incita o homem ao exercício da razão. Ele não apenas fornece o conhecimento definitivo, mas há nele um conteúdo programático que envolve o aspecto educacional, um convite a

²²² AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p. 153

prática do conhecimento. A preocupação inicial da Lei é com a condução da maioria, mas a elite também recebe os seus sinais. Note que Averróis é taxativo ao dizer sem pudores que os investigadores da demonstração, ou filósofos, constituem uma elite para quem o texto sagrado pode ser objeto de investigação. Vejamos como Averróis define a lei religiosa no *Fasl al-maqal*:

“É preciso que saibamos que o propósito da Lei é exatamente: ensinar a ciência verdadeira e a prática verdadeira. A ciência verdadeira é o conhecimento de Deus – Bendito e exaltado seja – e do conjunto dos seres existentes tal qual são – em especial dos mais honrados entre eles – e o conhecimento da bem-aventurança e dos tormentos da outra vida. E a prática verdadeira consiste no cumprimento de atos que garantam a bem-aventurança e no evitar atos que levem aos tormentos. O conhecimento destes atos chama-se ciência prática.”²²³

A teoria de Averróis de que a massa não tem acesso a inteligíveis tem fundamento em suas questões relativas ao processo humano de conhecimento. Limitado aos domínios da sensação e da imaginação, a massa não seria capaz de finalizar o processo de conhecimento que produz os inteligíveis especulativos. Isto porque o conhecimento humano é compreendido por Averróis como um processo gradativo de aquisições sucessivas de formas, visando um espelhamento em uma perfeição progressiva, cada vez mais identificadas com a perfeição natural do intelecto agente.

Para ele, não há possibilidade de contradição entre o discurso demonstrativo e os ensinamentos contidos na Lei. Uma vez que a lei religiosa deve atender a todos os homens igualmente, é de suma importância que

²²³AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. pp. 149-151

aqueles que se dedicam a ciência da verdade fundamentem sua crença por meio dela. Vale também ressaltar que, interpretar o texto religioso não corresponde apenas ao sentido espiritual de suas palavras, pois nele estão contidas também as regras que fundamentam e organizam a comunidade muçulmana, estabelecendo as regras de conduta.

Nosso autor compreende dois sentidos do texto sagrado, um sentido literal e outro que seria oculto. Quanto as que são obscuras ao entendimento imediato, é dado aos homens que por alguma razão são incapazes de proceder na demonstração o recurso a imagens e metáforas, e assim conhecerem o assentimento religioso tanto quanto os homens que procedem pela demonstração.

Como no caso da imortalidade da alma, que não é algo facilmente apreendido pelos homens vulgares, é lícito a todo aquele que se vê diante da necessidade de explicar a esses homens do que se trate usar imagens como a afirmação de que Deus está no céu, ou mesmo dizer que ele possui um corpo. Os homens vulgares não compreenderam qualquer coisa que não lhes advenha por intermédio de imagens sensíveis.

É por essa razão que a escritura possui dois níveis de entendimento, o literal e o oculto. O sentido literal é aquele que muitas vezes se utiliza de recursos simbólicos para expressar o significado da coisa; já o sentido oculto, expressa o próprio significado, mas está reservado apenas aos homens capazes de alcança-los demonstrativamente. *“Para a elite, entretanto, é um*

dever interpretar esse tipo de argumento, e o dever do povo é prender-se no sentido óbvio. “²²⁴

Baseado na distinção dos níveis de assentimento entre os homens e na obrigatoriedade de uma compreensão universal do Alcorão pelos homens, isto é, todos os homens podem ter acesso à revelação, é que Averróis vai afirmar que existem passagens no Corão que são destinadas apenas aos homens que praticam a ciência demonstrativa. Diante da possibilidade de contradição entre a forma de análise do texto religioso, a saber, a literal e a interpretação pela demonstração, deve-se apoiar na verdade da escritura, pois tanto o texto sagrado quanto o discurso demonstrativo se miram na mesma direção, a verdade não pode contradizer a verdade. *“Se interpretações da Lei Religiosa estiverem em conflito com proposições demonstrativas, o primeiro deve dar lugar ao segundo, não por que a verdade da Lei Religiosa tem sido contradita, mas, por que a verdade da interpretação da lei religiosa tem sido contradita.”*²²⁵

Não importa qual caminho se tome, os objetivos do texto sagrado são basicamente dois: O conhecimento de Deus e sobre as coisas do mundo, e o segundo seria a verdadeira virtude prática. Há dois propósitos pra lei religiosa, ensinar a verdadeira ciência, e ensinar à verdadeira prática. A ciência, conforme foi anteriormente discutido, é o conhecimento de deus e dos seres do mundo. A verdadeira prática consiste em aprender os caminhos para a salvação, conhecendo as ações que conduzirão o homem a bem-aventurança ou ao infortúnio dos tormentos.

²²⁴ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p. 153

²²⁵TAYLOR, Richard. “Truth does not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth.” *Topoi*: 19.1 (2000) 3-16.. Pg. 11.

Assim como o médico aspira à saúde do corpo, o legislador aspira a saúde das almas. É necessário guiar os homens a bem aventurança, que é a fonte para a felicidade nesta e na outra vida. Mas vale lembrar, que a interpretação verdadeira foi confiada ao homem que a buscou, por isso ela deve estar oculta dos homens vulgares que se assustam com a verdade. Existe aqui uma intenção de ataque à classe dos teólogos que julgava conhecer profundamente a escritura, ele dirá que estes estão no meio do caminho entre a ignorância e a sabedoria, mas não chegam a alcançar a segunda por estarem por demais presos aos dogmas.

Trata-se de uma crítica aos métodos asharitas, que tentaram unificar o acesso a Deus por meio de práticas que visavam a unificação do que poderíamos chamar de acesso ao assentimento. Averróis fala de muitos caminhos e portas para este assentimento, não há uma via única.²²⁶

²²⁶AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p. 165

A função educativa do filósofo

Averróis ressalta o cuidado que se deve ter ao proceder na investigação da lei religiosa. Ele é taxativo na interdição desse acesso interpretativo aos homens que não estão aptos para tal empreitada. O erro produzido por eles é muito mais grave em natureza do que quando um homem já experimentado na ciência silogística cai no erro. Pois há, mesmo para os filósofos, formas de conhecimento apresentadas na escritura cujo significado tenha forte aparência simbólica, mas que deve ser apresentada neste sentido literal. *“O que devem fazer os líderes dos muçulmanos é proibir os livros deles que contêm a ciência a quem não esteja apto a ciência;..”*²²⁷

Um princípio fundamental não carece de interpretação, como a vida futura, que muitos colocaram como se tratando de um recurso retórico apenas para manter os homens sob controle e a cidade em ordem, enquanto na verdade não haveria outro fim para o homem além da existência sensível.²²⁸

A crença na vida futura em Averróis é completamente assentada na prática intelectual. O fundamento essencial do homem é a razão, a felicidade não pode vir por outra via, tanto nesta vida, quanto na outra. Porém, não há prova demonstrativa da existência da vida futura, a questão do consenso coloca isso como uma das questões sobre a qual há grande dúvida em relação a seu tratamento. Averróis não se confronta com a questão de forma muito incisiva, sua saída é muito pautada no aspecto educacional da questão. Uma vez que não há até o momento um consenso sobre a interpretação, deve-se

²²⁷ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p.149

²²⁸ *Ibidem*, p. 141

considerar, na maior parte dos casos, seu sentido literal. Quando se diz “na maior parte dos casos” se deve ao fato de que a interpretação neste caso não é uma interdição, mas apenas que se deve observar a manutenção daquilo que afirma o fundamento, neste caso, a vida futura. Em outras palavras, é possível ao filósofo apresentar imagens que representem a vida futura, mantendo a salvaguarda de que sua interpretação não pode atuar como uma negação desta, pois se trata de um dogma fundamental da religião.

Fora os princípios fundamentais, o sentido óbvio da escritura não seria mais do que a substituição da verdade que este indivíduo não é capaz de compreender, mas sem o qual não poderá ser um fiel. Cumpre ao filósofo fornecer o símbolo que remonte a essa verdade. É necessário também, que se preserve o sentido oculto do Corão apenas entre aqueles que foram preparados pela demonstração para tal acesso, pois conduzir alguém que não está preparado a interpretar a Lei através do método filosófico conduzirá necessariamente ao erro, tanto quem é conduzido, como aquele que tentar guiar.

“...pois que, na maioria das vezes, só se detêm nos livros de demonstração as pessoas de disposições naturais superiores, e essa espécie de homens não erra, a não ser por falta de virtude prática ou por não ter procedido à leitura na ordem certa, ou por não ter a ajuda de um mestre.”²²⁹

Tal é a responsabilidade daquele que é capaz de lidar com o conhecimento demonstrativo que não pode colocar-se em risco de apresentar a

²²⁹ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p. 148

um homem simples, inapto a esse tipo de conhecimento, que interprete a lei revelada, procedem ambos em pecado, pois que o homem simples, que é assentido pelo conhecimento daquilo que é óbvio, enxerga na interpretação uma inovação condenável, pois já tem seu assentimento baseado no sentido literal da escritura, ao passo que, o homem de ciência se encontra na posição de corruptor, pois apresenta seu conhecimento a quem não está apto a compreendê-lo, revelando facetas da verdade que foram destinadas apenas a homens dotados da capacidade de compreendê-las. Os livros de demonstração devem ser proibidos aos homens despreparados para tanto, mas devem ser permitido a “classe mais perfeita dos homens”²³⁰.

Estes são os argumentos utilizados por Averróis para justificar a necessidade do estudo da filosofia como a ciência por excelência recomendada no Alcorão, segundo ele, essa proibição é um pecado contra aqueles que são inclinados a este nobre estudo, pois é ele quem permite o acesso mais profundo ao conhecimento do divino, pois o discurso demonstrativo não tem outro objetivo que o alcance da verdade expresso na revelação.

Em suma, os indivíduos que vão alcançar um conhecimento mais claro do divino serão aqueles que se esforçarem nesse sentido, em outras palavras, a religião é mais bem compreendida por aqueles que se dedicam a ciência. Pois a própria revelação convoca os homens a praticarem a ciência. A verdade do texto sagrado é acessível a todos os homens sem distinção, diferindo apenas em seu grau de detalhamento; obviamente, aqueles que se dedicam a conhecer a criação com rigor científico, e com isso, conhecer sua causa, compreendem com mais clareza a verdade contida na revelação.

²³⁰ AVERRÓIS. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996. p. 148

Mas é necessário considerar que o filósofo, ainda que deva ocultar dos homens comuns o conhecimento oculto da revelação, possui um papel fundamental na sociedade islâmica. O que não significa que ocultar seu conhecimento seja estar apartado do mundo. Essa tese do isolamento filosófico já é uma marca do pensamento de Ibn-Bajja, para quem o homem sábio deve isolar-se dos homens comuns, pois a filosofia faz dos homens estrangeiros em sua própria pátria.²³¹ Na mesma esteira segue Ibn-Tufayl e seu *Hayy Ibn Yaqzan*²³². Essas obras expõem, em alguma medida, o sentimento de inadequação que todo aquele que se aproxima do conhecimento da ordem do mundo tem quando se depara com o aparente caos da vida material. Também vale notar que a forte imposição de leituras anti-filosóficas da religião fizeram que esses pensadores tentassem uma separação nos âmbitos do alcance da verdade. Onde aos homens comuns estaria reservada a escritura, e aos homens conhecedores da ciência estaria reservada outra revelação; não mais que a mesma verdade da escritura, mas com um sentido mais profundo.

Em contrapartida de seus predecessores, Averróis não vai desprezar a vida na sociedade, o filósofo não é um ser apartado da vida pública, pelo contrário, seu papel educativo nas massas é fundamental como condutor dos homens a realização de sua natureza.

“E desde que a existência da classe esclarecida só é aperfeiçoada e tem sua felicidade última alcançada pela participação na classe das massas, a doutrina geral é também

²³¹Cf. AVEMPACE. *Él Regimen del Solitário*. Trad. Joaquín Lomba Fuentes. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

²³²Cuja tradução literal é: “Vivo, filho do vigilante.”. Em português foi traduzido como “O filósofo autodidata.”

obrigatória para a existência e a vida desta classe especial, tanto no momento de sua juventude e crescimento (e ninguém duvida disso), e quando eles passam a alcançar a excelência que é sua característica distintiva.”²³³

A idéia de que a religião funcione como uma espécie de ferramenta de controle das massas também faz sentido aqui, mas é possível notar que há uma preocupação real com o destino destes homens e o papel educacional que o filósofo tem frente a esses. A educação dos homens vulgares não deve ter como linha mestra apenas a manutenção do controle, mas deve promover a felicidade. O assentimento deve conduzir os homens a um estado de felicidade, a preocupação daqueles que instruem estes deve ser em cuidar de que o conhecimento que lhes é fornecido não promova um mal em suas almas, levando ao desespero e a dúvida.

“As massas devem aprender que o conhecimento humano não é suficiente para tratar esses problemas, e devem ir atrás do ensinamento que a Lei sagrada explica em seus textos, pois estes são ensinamentos dos quais todos podem participar e que são suficientes para o alcance de sua felicidade.”²³⁴

Os homens possuem naturezas distintas, o que o filósofo, em sua função educativa, deve fazer, é proporcionar aos homens a possibilidade de realizarem livremente suas naturezas.

Pensando em termos hierárquicos, é importante entender que as virtudes teóricas dirigem as práticas. Visto que as virtudes práticas da alma são fruto necessidade humana, pois é por meio delas que é feito o suporte e a

²³³ AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954.p. 360

²³⁴ *Ibidem*, p.359

continuidade da existência humana. Por sua vez, as virtudes teóricas tem como finalidade o alcance de algo superior, são fruto da vontade. Essa relação remonta ao âmbito daquela do pensamento e das ações, as ações humanas são governadas pelo pensamento. As ciências teóricas devem preparar o homem para a prática. *“E assim como o médico investiga a medida da saúde que está em acordo com o saudável para a preservação de sua saúde, e com o doente para a cura de sua doença, assim o homem da Lei sagrada instrui as massas apenas na medida do necessário para a aquisição de sua felicidade.”*²³⁵

Será essa relação que conduz ao princípio de que cabe ao filósofo guiar os homens que não tenham em si as ciências teóricas. Quem possui apenas a prática, assemelha, em seu modo de vida, a alguém que tem afinidade com princípios passivos que necessitam ser atualizados por aqueles que possuem o conhecimento teórico em ato. Retomando aqui o dito que inicia o *Fasl al-maqal*, é o conhecimento do mundo revela o seu criador, é necessário submeter a prática que tem como fim a necessidade, ao conhecimento teórico cuja finalidade superior é o conhecimento da verdade.

²³⁵ AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954. p. 258

Conclusão

Não nos parece que Averróis tenha má sorte, ou mesmo que se trate considerá-lo como uma espécie de conselheiro de guerra, como sugere *Rémi Brague*²³⁶. Não se trata aqui de levantar a ruína ou a fortuna crítica da obra de Averróis ao longo da história. No caso em particular, *Rémi* discute a introdução de cursos sobre Averróis nas universidades francesas, que, inicialmente, tomaram o *Discurso Decisivo* como uma espécie de “manual”. Interessante é notar que a crítica de *Rémi* questiona exatamente a possibilidade de considerar esta obra como uma espécie de “centro” do pensamento de Averróis.

Sabe-se que as diversas opiniões a respeito de nosso autor ao longo da história acabaram por criar o que podemos chamar de “pensamentos de Averróis” bem distintos uns dos outros. Muito embora sejam baseadas nas mesmas obras²³⁷, essas visões vão desde a do racionalista que odeia à religião, ao traidor da filosofia.

Pese sobre isso o ato de que a redação do *Grande Comentário* se deu apenas no retorno de Averróis a Espanha após seu período no Marrocos, quando já haviam sido escritas suas “obras originais”. Não nos parece que a revisão final de uma teoria a respeito do intelecto humano, feita no *Grande Comentário*, venha atropelar seus escritos prévios e promover a cisão brutal e inconciliável entre a filosofia e a religião, como sugerem diversas leituras.

²³⁶ BRAGUE, R. *Mediante a Idade Média, Filosofias medievais na Cristandade, no Judaísmo e no Islã*. São Paulo: Edições Loyola, 2010. pg. 301

²³⁷ Discutimos essa questão no tópico “A “redescoberta de Averróis”, na introdução desta tese.

Neste sentido, reafirmamos o fio condutor desta tese. A vontade como princípio da individualidade é que organiza a chave possível entre esses elementos em Averróis. Poderemos falar de unidade em sua obra se consideramos a possibilidade de que a leitura de questões como a da aquisição do ato moral e a aquisição do conhecimento pela faculdade cogitativa humana sejam permeadas pela vontade.

Como foi possível observar ao longo do texto, Averróis entende que o conhecimento humano permanece ligado a uma cadeia hierárquica estabelecida entre todas as inteligências do universo, sendo o homem a mais baixa delas em grau de inteligibilidade. Este tem como sua causa o intelecto agente, que se configura como o sujeito de sua perfeição. Vale aqui o princípio de que o mais potencial é atualizado pelo que possui em si mais ato. Neste caso, o que se pode chamar de intelecto que há no homem é inicialmente pura potencialidade que tornará gradualmente ato, conforme é aperfeiçoado.

O *intelecto adquirido* de Averróis é exatamente a expansão que ocorre em decorrência do acesso ao conhecimento que fica retido no intelecto especulativo em associação às inteligências separadas. Constituinto uma aproximação com os intelectos separados onde os inteligíveis em ato existem como sujeitos. Resumidamente, isto é o que Averróis considera como conjunção, e vale ressaltar que esta não será um processo místico, mas apenas o desenvolvimento epistemológico natural da espécie humana.

A expansão da capacidade individual buscando a identificação com o intelecto agente será o genuíno sentido da espécie humana para Averróis. Para que o homem possa ser compreendido como animal racional é necessário considerar a sua capacidade de produzir os inteligíveis. Esta é uma das críticas

de Averróis à doutrina da emanção, pois considera que receber uma forma emanada não fará do sujeito da recepção um ser racional. Para ele, o modelo das emanções proposto por Avicena é equivocado, por tornar os indivíduos simples receptores das formas emanadas do intelecto agente, ao contrário disso, ele afirma a necessidade da participação dos indivíduos no processo de conhecimento através da produção de imagens.

Participar diretamente da produção dos inteligíveis é que torna possível ao homem o recorrente acesso aos intelectos separados da matéria; por meio da faculdade cogitativa se tem acesso aos inteligíveis em ato no intelecto material. E por isso é possível pensar em uma reflexão sem a necessidade de contato sensível direto, pois a expansão do intelecto especulativo representa a evolução do conhecimento individual. É também por isso que há possibilidade de certo grau de universalização do conhecimento humano e o estabelecimento de regras e normas que permitirão a realização efetiva das ciências práticas.

Isso explica como o homem é capaz de possuir conhecimento intelectual por sua própria vontade²³⁸. A individuação do pensamento é o que podemos chamar de aquisição do intelecto. Este conteúdo é intencional, pois é obtido por meio da produção de imagens sensíveis, tornando a aquisição inteligível sempre vinculada a um indivíduo. O que faz com que esse pensamento seja o pensamento de alguém? A intervenção da vontade. O homem pensa, na

²³⁸ “...ad nostram voluntatem,” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 439. Conferir também: TAYLOR, Richard. The Agent Intellect as ‘form for us’ and Averroes’s Critique of al-Fârâbî. *Topicos*, 2005, (29), 29-5. México city:Universidad Panamericana. Reprint forthcoming in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 2005,(5). p. 30.

medida em que motiva em si mesmo a realização de tal ação, fundada sobre suas imagens individuais. Os críticos do pensamento de Averróis dirão, sobretudo, que a vontade é uma operação própria do intelecto. Se o intelecto está separado do homem, não pode haver vontade nele.

A inteligência agente tem como seu objeto de desejo apenas a causa final. Mas a vontade que move o conhecimento das coisas materiais só pode partir do indivíduo, que deseja sempre aquilo que tem relação com a matéria, ainda que de forma indireta. Mesmo os indivíduos que alcançam altos graus de sabedoria, a encontram sob um modo específico, sempre relacionado a um contexto em particular.

Em Averróis, o processo que leva à conjunção não é um pré-requisito para a salvação da alma humana, mas uma necessidade inerente à natureza de alguns homens. Os indivíduos realizam sua natureza por caminhos diferentes, e nem todos têm a conjunção como meta. Embora a identificação última com o intelecto agente seja o que se pode chamar de aperfeiçoamento definitivo da forma de homem, e que esse processo seja naturalmente garantido a eles, nem todos serão capazes de realizar tal feito. O papel da revelação, neste caso, será o de nivelar o acesso ao sagrado por vias que não sejam puramente intelectuais; o acesso a Deus é garantido a todos os homens, mas o seu conhecimento verdadeiro deve ser conquistado pela vontade.

Nesse sentido, é possível dizer que a vida intelectual de Averróis foi marcada pelo embate entre os domínios da filosofia e da religião. Seu pensamento foi cunhado em uma leitura da relação entre a filosofia e religião que parecia coloca-las em conflito, pois diferia em larga mão da produção intelectual da tradição na qual ele estava inserido. Sua recusa em aceitar os

modelos de leitura tradicionais que buscavam na harmonização entre o neoplatonismo e Aristóteles como a solução para questões relativas à religião, foi por muito tempo tratada como uma escolha que priorizava a razão em detrimento da fé. De fato, a recusa do modelo tradicional que insere elementos neoplatônicos apoia-se no argumento de que não há necessidade de tais inserções, pois o pensamento de Aristóteles já é naturalmente adequada ao discurso religioso, e o que há de problemático nessa relação é o mau uso do conhecimento filosófico.

Como lembra Alain de Libera na introdução da tradução francesa do *Fasl al-Maqal*²³⁹, a fonte da dupla verdade não é Averróis, mas todo o contexto que cercava sua obra. Primeiramente o esquema Greco-árabe que mantinha na tentativa de conciliação entre Platão e Aristóteles a afirmação primordial de que a filosofia era algo que não se adequava perfeitamente à religião.

Averróis tem motivos pra não aceitar a introdução de elementos neoplatônicos em sua filosofia. Já é tradicional o dito de que ele buscava uma filosofia pura, que não precisa de “correções” de ordem religiosa. Essa tentativa de harmonização “forçada” entre filosofia e religião é, para ele, um erro, pois a filosofia não precisa de qualquer tipo de adequação em seu discurso que promova essa harmonização.

Sua distinção sobre o assunto afirma que a teologia é a ciência de Deus, verdade que procede da revelação, e que se manifesta no livro sagrado. Do outro lado está a filosofia, que é um saber puramente racional, próprio da

²³⁹ AVERROES. *Discours Décisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris: GF Flammarion, 1996. pg. 05

natureza humana, e que visa conduzir o homem ao conhecimento da verdade. Muitos vão considerar essa distinção como causa da tese da dupla verdade.

Averróis apresenta uma distinção importante no que diz respeito às classes de homens, e ao acesso à fé. Esta distinção afirma que o filósofo pode se aproximar da verdade e viver dela, mas que nem todos os homens estariam aptos a alcançá-la desta forma. Muitos dos homens só poderiam alcançar a verdade por meio de símbolos, que seriam os diferentes tipos de religião, muito embora diversas, representariam a mesma verdade.

Aquele que estuda a filosofia é capaz sim de alcançar por si algo da verdade, mas essa busca será infrutífera se este indivíduo não possuir o suporte da fé, pois a filosofia pode até estar apartada do povo, mas a religião não está apartada do filósofo. O modelo de sábio por excelência é aqui aquele que se encontra capaz de fazer certos avanços na investigação da verdade usando apenas a razão, mas que reconhece sua incapacidade de caminhar sozinho até o fim da empreitada. *“tornar a filosofia como única interprete do texto sagrado é furtar do islã sua raiz”*²⁴⁰.

É necessário ter em mente que a defesa da filosofia neste contexto seguirá por duas grandes vias; a primeira delas diz respeito à característica da recomendação feita pela própria Lei. Tal como foi vista por Averróis, a filosofia será considerada como uma “chave” para certos ensinamentos “ocultos” na revelação. Para ele, o filósofo tende a conhecer Deus de forma mais profunda que os homens comuns, e isso se deve ao esforço em investigar os seres do mundo, em outras palavras, a sua vontade. Deus se mostra em suas obras. Ao

²⁴⁰ L. Gauthier. *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de La religion et La philosophie*. Paris : Leroux, 1909. pp.147-148

observar o mundo e os entes, o filósofo progressivamente entende que os seres e suas relações são concatenados com vistas a um fim, a ordenação da natureza seria a manifestação da inteligência divina. Fica claro aqui que a ideia de causalidade é determinante para Averróis. A ordem natural é algo rigidamente fixo e mesmo quando falamos de eventos sobrenaturais como os milagres, há ressalvas em nosso autor. A “prova do artesão”, ou, em outras palavras, a afirmação de que o conhecimento de Deus pode ser alcançado por meio do conhecimento dos seres, é dada pelo Corão, donde se extrai que o conhecimento da existência do Criador pode ser deduzido da existência das criaturas. Por considerar a filosofia como: “*reflexão sobre os seres existentes, do ponto de vista em que constituem a prova da existência do Artesão.*”²⁴¹, parece claro que, para Averróis, o livro Sagrado não torna inválido tal forma de investigação. A filosofia será o caminho natural de alguns homens para o conhecimento do criador, e o delineamento marcante desse processo tem como marca fundamental a individualidade extrema do homem. Cada indivíduo será único por seu pensamento e por suas ações.

Assim, consideramos possível chegar a uma unidade no que respeita ao que diz Averróis em ambas as vias consideradas por muitos como distintas: a dos seus escritos originais, e a de seus comentários. Mesmo a tese da unidade do intelecto material não poderia corromper essa estrutura de individualidade. Visto que o intelecto material é o mecanismo funcional que garante a equidade operacional, em outras palavras, é o nivelamento lógico que faz dos pensamentos individuais universalizáveis, e que permitirá sua comunicabilidade.

²⁴¹ AVERROES. *Discours Décisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris: GF Flammarion, 1996. p. 103.

A união com o intelecto agente que decorre deste mecanismo não será um processo místico, que permitirá aos homens o desvelamento de um sentido oculto da realidade, mas trata-se de uma união pela identificação lógica com a unidade cognoscitiva. Essa identificação é o que dá ao homem a possibilidade de conhecer o mundo e a sua própria essência unicamente por sua alma. O presente divino dado aos homens que por sua vontade se esforçaram em aprimorar sua própria existência, não é algo outro que sua própria individualidade.

Bibliografia

Bibliografia primária:

Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953.

AVERRÓIS. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Nonum Volumen: *Averrois Cordubensis Sermo de Substantia Orbis. Destructio destructionum Philosophiae Algazelis. De Anima beatitudine, seu epistola de intellectu*. Venetiis, apud linctas, 1562.

_____. *L'intelligence et la Pensée: Grand Commentaire du De Anima livre III*. Trad., introd. e notas por Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1998.

_____. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thrérèse-Anne Druart, subeditor. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

_____. Comentário Mayor al Libro Acerca Del Alma de Aristóteles. Traducción Parcial de Josep Puig Montada . *Anales del seminário de história de la filosofía*. ISSN:0211-2337, N° 22, 2005, pp. 65-109. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF0505110065A>. PDF> Acesso em: 15 de abril de 2008.

_____. *Averroës' Middle commentary on Aristotle's De anima : a critical edition of the Arabic text*. Tradução de Alfred L. Ivry. Provo, Utah : Brigham Young University Press, 2002.

_____. *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Traducción, introducción y notas de S. Gomez Nogales. Madrid: Universidad Nacional, 1987.

_____. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996.

_____. *Discurso decisivo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Exposição Sobre a Substância do Orbe. / Averróis*; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

_____. *Exposición de la República de Platon*. Tradução e estudo preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid : Tecnos, 1990

_____. *Averroes' questions in physics : from the unpublished Séfer ha-derûésîm ha-tib(r)îyîm*. Traduzido e editado por Helen Tunik Goldstein. Dordrecht; Boston : Kluwer Academic Publishers, 1991.

_____. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954.

_____. *Epítome del libro : sobre la generación y la corrupción / Abû l-Walîd Ibn Rushd (Averroes)*. Edição, Tradução e comentário de Josep Puig Montada. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

_____. *Epítome de anima*. Edição e Estudo preliminar de Salvator Gómez Nogales. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Miguel Asín": Instituto Hispano Arabe de Cultura, 1985.

_____. *Epítome de Física : filosofía de la naturaleza*. Tradução de Josep Puig Montada. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

_____. *Averroës' three short commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"*. Tradução de Charles E. Butterworth. Albany : State University of New York Press, 1977.

_____. *L'Islam et la Raison*. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 2000.

_____. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. Trad. Ibrahim Najjar. Oxford: One World, 2001.

_____. *Sobre Filosofía y Religión*. Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero. Navarra, 1998.

_____. *El Libro de las Generalidades de la Medicina (Kitab al-Kulliyat il-tibb)*. Trad. María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez Morales. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

ARISTÓTELES. *De l'Âme*. Paris: Lês Belles Lettres, 1995.

_____. *Physique*. Paris: Lês Belles Lettres, 1995.

TOMÁS de Aquino. *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.

AVEMPACE. *Él Regimen del Solitário*. Trad. Joaquín Lomba Fuentes. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

AL-GHAZALI. *The incoherence of the Philosophers*. Trad. Michael E. Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2000.

ALONSO, M. *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*. Madrid-Granada: Editorial Maestre, 1947.

(trad.) BENITO, M. C. V. *La Medicina de Averroes : Comentários a Galeno*. Salamanca: Colegio Universitario de Zamora, 1987.

BLAND, Kalman P. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. New York: The Jewish Theological Seminary of America. 1982.

GENEQUAND, Charles. *Ibn Rushd's Metaphysics, a Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*. Leiden: E. J. Brill, 1984.

GEOFFROY, Marc, STEEL, Carlos. *La Béatitude de L'âme*. Paris: J. Vrin, 2001.

(Trad.) FARHAT, A. *L'Abrégé de la Quintessence de la Théorie Légale (Muktasar al- mustasfa)*. Paris : al-bustane, 2011.

HOURANI, G.F. *Averroes' On the Harmony of Religion and Philosophy*. London: Luzac, 1961.

(trad.) LERNER, R. *Averroes on Plato's Republic*. London : Cornell university Press, 1974.

LORCA, A. M. *Sobre el intelecto, Abu-I-Walid Ibn Rusd*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

MULLER, M. J. *Philosophie und Theologie Von Averroes*. Munchen: 1859

Bibliografia secundária:

ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard (org). *The Cambridge companion to arabic philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006

ARNALDEZ, R. *L'Homme Selon le Coran*. Hachette Littératures, 2002.

_____. *Ibn Rushd. In: The Encyclopaedia of Islam*, V. 3, Leiden: EJ. Brill, 1971: 909-920.

_____. *Aspects de la Pensée Musulmane*. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Averroes, a Rationalist in Islam*. Indiana: University of Notre Dame Press. 2000

BADAWI, Abdurrahman. *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*. Paris: J.Vrin, 1987.

_____. *Averroès (Ibn Rushd)*. Etudes de Philosophie Médiévale : v. 60. Paris : J. Vrin, 1998.

BAULOYE, L. *La Question de l'Essence. Averroès et Thomas d'Aquin, Commentateurs d'Aristote, Métaphysique Z1*. Louvan-la-neuve : Éditions Peeters, 1997.

BELO, C. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Boston: Brill, 2007.

_____. *Existence, Cause, Essence. Essays in Islamic philosophy and Theology*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

BENMAKHLOUF, A. *Le Vocabulaire d'Averroès*. Paris : Ellipses, 2007.

BRADSHAW, D. *Aristotle East and West. Metaphysics and the division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University press, 2004.

BRENET, Jean B.(org). *Averroes et les averroïsmes juif et latin : Actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005/Textes et Études du Moyen Âge : v. 40*. Turnhout : Brepols, 2007.

_____. *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Paris : J. Vrin, 2003

DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averroës, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992.

DE LIBERA, A. *THOMAS d'Aquin, Contre Averroès*. Paris : GF Flammarion, 1994.

DE BOEER, T. J. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publications, 1969.

De Vaux, C. Averroes, Averroism. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons, 1918.

DE WULF, M. *Histoire de La philosophie médiévale*. Paris : J. Vri, 1934.

DI MARTINO, C. *Ratio Particularis, la Doctrine des Sens Internes d'Avicene à Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin, 2008. pp.28-29

ELAMRANI, Jamal, A. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe : étude et documents*. Paris : J. Vrin, 1983.

FAKHRY, M. *Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes*. Mediaeval Studies, XXX (1968)

_____. *A history of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970.

FASHAHI, Mohamad R. *Aristote de Bagdad : de la raison grecque à la révélation coranique*. Paris : Harmattan, 1995.

GAUTHIER, L. *Ibn Rochd (Averroès)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____. *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de La religion et La philosophie*. Paris : Leroux, 1909.

GILSON, E. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948.

_____. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.

GEOFFROY, M., SIRAT, C. *L'original Arabe du Grand Commentaire D'Averroès au De Anima D'Aristote. Prémices de l'édition*. Paris: J. Vrin, 2005.

GLASNER, RUTH. *Averroes' Physics/ A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.

GUERRERO, R. *La recepción árabe al De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. Madrid: CSIC, 1992.

GIMARET, D. *La Doctrine d'al-Ash'ari*. Paris : Les éditions du Cerf, 1990.

GOODMAN, L. E. *Avicenna*. London: Cornell university Press, 1992.

_____. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press, 2003.

GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Leiden: Brill, 1988.

HAMELIN, O. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs/ ouvrage publié avec une introd. Par Edmond Barbotin*. Paris: J. Vrin, 1953.

HERNANDEZ, M. C. *Filosofía Hispano-Muçulmana*. Madrid: Asociacion Española para el progreso de las ciências, 1957.

_____. *Abû-I-Walîd Muhammad Ibn Rusd (Averroes) : vida, obra, pensamiento, influência*. Córdoba : Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba, 1997.

KHALIDI, M. A. *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press, 2005.

KOGAN, Barry S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: State University of New York Press. 1985.

LEAMAN, O. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. New York: Cambridge university Press, 1985.

(ed.)LEAMAN, O. *The Qur'an: an Encyclopedia*. London: Routledge, 2006.

MACDONALD, D.B. *The development of Muslin Theology, Jurisprudence and constitutional Theory*. New York: Russell and Russell, 1966.

MANTRAN, Robert. *La Expansi3n Musulmana (Siglos VII al XI)*. Barcelona: Editorial Labor S.A. 1973.

MAZLIAK, P. *Avicene & Averroès, Médecine et Biologie dans la Civilisation de l'Islam*. Paris :Vuibert / Adapt, 2004.

MARQUÉS. Alfonso García. *Necesidad y Substancia, Averroes y su proyecci3n em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989.

MEHREN, F. *Études sur La philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicene et de Gazzali*. In. Muséon, VII (1888) pp. 613-627

MERLAN, P. *Monopschism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. The Hague: M. Nijhoff, 1969.

MOHAMMED, O. N. *Averroes's Doctrine o Immortality. A Matter of Controversy*. Waterloo: W. Laurier University Press, 1984.

MURALT, A. *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la Métaphysique Médiévale*. Paris : J. Vrin, 1995.

MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: Franck, 1859

NASR, S. Hossein; LEAMAN, Oliver. *Routledge history of world philosophies. Vol. 1/History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 2003.

OZCOIDI, Idoia M. *La Concepción de la Filosofía en Averroes/Análisis Crítico del Tahafut al-Tahafut*. Madrid : Editorial Trotta. 2001.

PACHECO, J. A. *Averroes, Una Biografía intelectual*. Editorial Almuzara, 2011.

PEETERS, F. E. *A Reader on Classical Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

RAHILLY, A. J. Averroism and Scholasticism. *Studies: Na Irish Quarterly Review of Letters, Philosophy and Science*. III (1914) pp.686-713

REHMAN, M. J. *The Philosophy and Theology of Averroes : Tractata*. Baroda: A.G.Widgery, The College , 1921.

RENAN, Ernest. *Averroes y el Averroismo*. trad. Hector, P. Pringles. Buenos Aires: Lautaro, 1946.

ROSENTHAL, E.I.J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge Universit Press, 1956.

SAUNDERS, J. J. *A history of Medieval Islam*. London And New York: Routledge, 1965.

STEENBERGHEN, F. V. *La Philosophie au XIII siècle*. Louvain: Publicationes Universitaires, 1966.

URVOY, Dominique. *Averroes*. Trad. Delfina Serrano Ruano. Madrid: Flammarion, 1998.

_____. *Penseurs D'Al-Andaluz/La Vie Intellectuelle a Cordoue et Seville au temps des Empires Berberes (Fin XI Siècle – Dèbut XIII siècle)*. Paris; Toulouse : Editions du CNRS: Presses Universitaires du Mirail, 1990.

WATT, M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

WITTINGHAM, M. *Al-Ghazali and the Qur'an. One Book, many meanings*. New York: Routledge/ Taylor and Francis e-Library, 2007.

WOHLMAN, A. *Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Qur'an: Common Sense and Philosophy in Islam*. Trad: David Burrell. London: Routledge, 2010.

WEBER, E. H. *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270*. Paris: J. Vrin, 1970.

Artigos :

ALARCÓN, Enrique. Tomás De Aquino y la Metafísica Perdida de Aristóteles. *Anuário Filosófico*, 2000, (33), 557-571.

ARNALDEZ, R. La Doctrine de La Creation dans le Tahafut. In : *Studia Islamica*. Brill, 1956, n. 7.

ARNALDEZ, R. L'immortalité de l'âme dans Le Tahâfut. In : *Studia islamica*, X, 1959

BAZAN, Bernardo Carlos. *Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the intelligible object*. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 19, Number 4, October 1981, pp. 425-446. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v019/19.4bazan.pdf > Acesso em: 04 de maio de 2008.

BELO, Catarina. Ibn Rushd on God's Decree and Determination (al-qada' wa-l-Qadar). *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, 2006 , (Vol. 27, Fasc. 2), 245 – 264.

BERMAN, Lawrence V. Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's "Middle Commentary on the Nicomachean Ethics". *Oriens*, 1967 (Vol. 20), 31 –

59. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1580397>> Acesso em: 07 de dezembro de 2008.

BLACK, L. D. Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004): 319–52.

_____. Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm. *Topoi* 19 (2000): 59–75.

_____. Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology. *Journal of the History of Philosophy*. July 1993, (31.3) 23–59.

_____. Conjunction and the Identity of Knower And Known in Averroes. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1999.

BRENET, J. P. A minha ideia: Aquisição e Atribuição no Pensamento de Averróis. In: *Revista Discurso* n. 40. São Paulo: USP/FFLCH, 2010. pp. 329-350

_____. “Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée ? ”, *Tópicos(Revista de Filosofía de la Universidad Panamericana)*, 29 (2005), pp. 53-86.

_____. “Averroès, commentateur ou dépravateur ? ” in : M. Arkoun (éd.) *Histoire de l'Islam et des musulmans en France, du moyen âge à nos jours*. Paris : Albin Michel, 2006. pp. 223-235.

_____. “Du phantasme à l'espèce intelligible : la ruine d'Averroès par l'averroïste Jean de Jandun”, in *Intellect et imagination dans la Philosophie médiévale. Intellect and imagination in Medieval Philosophy. Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002. Turnhout : Brepols, 2006. vol. II. pp. 1179-1190.

_____. Habitus de science et subjectité. Thomas d'Aquin, Averroès (I). In : Ch. Erismann et A. Schniewind (éd.), *Compléments de substance. Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à A. de Libera*. Paris : Vrin, 2008, p. 325-344.

BUTTERWORTH, Charles. Averroes, Precursor of the Enlightenment?/*Alif: Journal of Comparative Poetics*. No. 16, Averroès and the Rational Legacy in the East and the West, 1996, pp. 6-18. Department of English and Comparative Literature, American University in Cairo and American University in Cairo Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/521828>> Acesso em: 01 de setembro de 2008.

_____. *Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries*. *International Journal of Middle East Studies*, Feb. 1994, (Vol. 26, No. 1), 19 - 35.

CARMODY, Francis J. The Planetary Theory of Ibn Rushd. *Osiris*, 1952, (Vol. 10), 556 – 586. *The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society*.

DAVIDSON, Herbert. A. Averroes and Narboni on the Material Intellect. Cambridge University Press: *AJS Review*, Vol. 9, No. 2 (Autumn, 1984), pp. 175-184.

DRUART, Thérèse-Anne. Averroes on God's Knowledge of Being Qua Being. *Anaquel de estudios árabes*, 1994, (Nº 5), 39-58.

GARDET, L. La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). In : *Études de Philosophie Médiévale*. Paris : J. Vrin, 1951. N.41 p. 45-46

GUERRERO, R. R. "Entre las fronteras griega y latina, itinerário intelectual de Averroes." In: *Pensadores en la frontera : actas : VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago 2001*. ISBN 84-9749-099-1, págs. 83-96.

_____. Hombre y Muerte en el Islam. O de como la Muerte de Sócrates fue Objeto de Consideración em La Civilización Árabe-Muçulmana. In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. Vol. 52 n.3

_____. La Metafísica em Averroes. *Anales del Seminário de História de la Filosofía*. 1998, (Nº 15), 181-198.

HOURANI, George F. Averroes on Good and Evil. *Studia Islamica*, 1962, (16), 13 – 40.

HERNANDEZ, M. C. El Sentido de las Três Lecturas de Aristóteles por Averroés. In: *Ensaíos Sobre la Filosofía en Al-andaluz*. André Martínez Lorca (Coord.). Editorial Anthropos — 1990.

_____. Averroes y el sentido del Islam. In: Ayala Martinez, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofía Medieval: Zaragoza, 1999, pp. 11-28.

_____. El Neoplatonismo y la Constituición de la filosofía árabe (las razones de la crítica de Averroes). *Atti della Acad. Naz. Dei Lincei*, 28, 1974, pp. 567-585.

KUKKONEN, Taneli. Possible Worlds in the *Tahâfut al-Falâsifa*: Al-Ghazâlî on creation and contingency. *Journal of the History of Philosophy*, oct. 2000, (Vol. 38, 4) 479 – 502.

_____. Possible Worlds in the *Tahâfut al-Falâsifa*: Averroes on Plenitude and Possibility. *Journal of the History of Philosophy*. Jul. 2000, (Vol. 38, 3) 329 – 347.

_____. Averroes and the Teleological Argument. *Religious Studies*, Vol. 38, No. 4, p. 405-428. Cambridge University Press, 2002.

LAZAR, Louis. L'Éducation politique selon Ibn Roshid (Averroës). In : *Studia Islamica*, 1980, (52), 135 – 166.

LEAMAN, Oliver. Ibn Rushd on Happiness and Philosophy. In: *Studia Islamica*, 1980, (No. 52), 167 – 181.

MARMURA, M. E. Some Aspects of Avicenna's Theory of God's knowledge off Particulars. In: *Journal of the American Oriental Society*. Baltimore: American Oriental Society, 1962. N. 82 pp. 299-312

MARQUÉS, Alonso García. La polémica sobre el ser em avicena e averroes latinos. *Anuário Filosófico*, 1987, (20), 73 – 103.

_____. La Teoria de la Creacion en Averroes. *Anuário Filosófico*, 1986, (19), 37 – 53.

MARTIN, James T. Causalidad y entendimiento agente. *Anuario Filosófico*, 1993 (26), 673-683. ISSN: 0066-5215 . Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

MESBAHI, Mohamed. La visión filosófica del mundo en Averroes. In: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 2006, (Nº 23), 99 – 111.

MOHAMMED, O. N. Averroes, Aristotle, and the Qur'an on Immortality. *International Philosophical Quarterly*, 199, n. 33. pp. 37-55

MONTADA, Josep Puig. Ensayo sobre el pensamiento de Avempace y su repercusión en Averroes. In : *Anaquel de Estudios Árabes*, 1996, (4), 149 – 160.

_____. Un aspecto de la influencia de Avempace en Averroes. In: *Anaquel de estudios árabes*, 1993, (Nº 4), 149 – 160.

NAJJAR, Ibrahim Y. Ibn Rushd's Theory of Rationality. In: *Alif: Journal of Comparative Poetics, Averroës and the Rational Legacy in the East and the West*, 1996, (No. 16), 191 – 216. Department of English and Comparative Literature, American University in Cairo and American University in Cairo Press.

NOGALEZ, S. Gomez. La inmortalidad Del alma a La luz de La noetica d'Averroes. In: *Pensamiento*, XV (1959)

_____. Em torno a La Unidad del Entendimiento en Averroes. In: *Múltiple Averroes*. J. Jolivet (ed.). Paris: Les Belles Lettres, 1978. p.253

_____. Problemas alrededor del Compendio sobre el alma. In: *Al-Andaluz*. Madrid y Granada: Instituto Miguel Asin, 1967. Vol. 32

PÉREZ-ESTEVEZ, A. La materia en Averroes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998, (15), 199 - 221.

TAYLOR, Richard C. Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect. *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, edited by Peter Adamson, Han Baltussen and M.W.F. Stone. *Supplement to the Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 83, v.2.. London: Institute of Classical Studies, 2004.

_____. Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy. *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*. Leuven: Peeters, Ruediger Arnzen and Joern Thielmann (eds.), 2004.

_____. Averroes: God and the Noble Lie. *Laudemus Viros Gloriosos: Essays in Medieval Philosophy in Honor of Armand Augustine Maurer c.s.b.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, ed. R. E. Houser, 2006.

_____. 1999, "Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros," in G. Endress and J.A. Aertsen, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill, 217-55.

_____. «Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology», in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, IX (1998), pp. 87-110.

_____. «Cogitatio, Cogitavus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes», in J. HAMESSE – C. STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols (*Rencontre de philosophie médiévale* 8), 2000, pp. 111-146.

_____. Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 4, October 1998, pp. 507-523. Disponible en:

<http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v036/36.4taylor.pdf> Acesso em: 01 de setembro de 2008.

_____. The Agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-Fârâbî. *Topicos*, 2005, (29), 29-5. México city:Universidad Panamericana. Reprint forthcoming in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 2005,(5). Disponível em: <<http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/smlm/PSMLM4/PSMLM4.pdf>> Acesso em:

_____. Truth does not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth. *Topoi*: 19.1 (2000) 3-16. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/I031057m4utt7275/>> Acesso em: 15 de abril de 2008.

_____.Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas. *Thomistic Papers VII. Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. Houston: E.A. Synan, R.E. Houser, ed.* 1999, 147-177. Disponível em: <<http://homepage.mac.com/mistertea/.Public/Taylor%20Articles%20in%20.pdf%20format/TaylorAverroes'Epistemology.pdf>> Acesso em: 12 de abril de 2007.

_____. "Themistius and the Development of Averroes' Noetics". In: *Soul and Mind. Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima. Ame et Intellect. Perspectives antiques et médiévales sur le De Anima d'Aristote.* Proceedings of the De Wulf-Mansion Centre Jubilee Conference (Louvain-la-Neuve - Leuven 14-17 February 2007), Jean-Michel Counet & Russell L. Friedman, ed. Peeters Publishers (Philosophes Médiévaux, LII), Leuven, 2012.

_____. "Averroes on the Sharī'ah of the Philosophers." In: *The Muslim, Christian, and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Perspectives in the Abrahamic Traditions.* Richard C. Taylor & Irfan Omar, eds. (Marquette University Press, Milwaukee, 2012), 283-304.

_____. Intelligibles in act in Averroes. In: *Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque tenu à Paris, 16-18 juin 2005.* ed. J.-B. Brenet. Turnhout: Brepols, 2007. pp. 111-140.

TALLON, A. Personal immortality in Averroes' Tahafut al-Tahafut. In: *The New Scholasticism* XXXVIII (1964)

TESKE, R. J. The End of Man in the Philosophy of Averroes. In: *The new Scholasticism*.XXXVII (1963)

TORNAY, Stephen Chak. Averroes' Doctrine of the Mind. *The Philosophical Review*, Vol. 52, No. 3. Cornell University, 1943, pp. 270-288. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=00318108%28194305%2952%3A3%3C270%3AADOTM%3E2.0.CO%3B2-1>> Acesso em: 26 de fevereiro de 2007.

IVRY, Alfred L.The Arabic Text of Aristotle's "De anima" and Its Translator. *Oriens*, 2001, (Vol. 36), 59 – 77.

IVRY, Alfred L.. Averroes on Intellection and Conjunction. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, No. 2. (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85.

WOLFSON, Harry A. The Twice-Revealed Averroes. *Speculum*, Jul. 1961(Vol. 36, No. 3.), 373 - 392.

WOLFSON, Harry A. Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. *Speculum*, Jan. 1963, (Vol. 38, No. 1), 88 - 104.

WOLFSON, Harry A. The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës. *Harvard Studies in Classical Philology*, 1958, (Vol. 63), 233 - 253.

ZEDLER,B.H. Averroes and the Immortality.In: *The New Scholasticism*, XXVIII (1954)