

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

ARTHUR KLIK DE LIMA

Averróis e a questão do intelecto material no *Grande
Comentário ao De Anima de Aristóteles*, livro III, comentário 5.

SÃO PAULO
2009

ARTHUR KLIK DE LIMA

Averróis e a questão do intelecto material no *Grande Comentário ao De Anima de Aristóteles*, livro III, comentário 5.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), sob Orientação do Professor Doutor Moacyr Ayres Novaes Filho, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

SÃO PAULO
2009

“Senti que a obra zombava de mim. Senti que Averróis, querendo imaginar o que é um drama sem ter suspeitado o que seja um teatro, não era mais absurdo que eu, querendo imaginar Averróis, sem um outro material além de alguns adarmes de Renan, de Lane e de Asín Palacios.”

Jorge Luis Borges – *A procura de Averróis*

Agradecimentos:

Agradeço ao Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho, orientador desta dissertação, pela confiança depositada na realização deste trabalho, e por seus valiosos conselhos na confecção do mesmo.

Ao Prof. Dr. José Carlos Estevão pelos prazerosos diálogos, pelo cuidado e atenção dispensados ao nosso trabalho; por sua esclarecedora argüição, na ocasião do nosso exame de qualificação, agradecimento que estendo ao Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cutter também por sua precisa argüição. Aos colegas e amigos do CEPAME.

Agradeço aos amigos de longa data Bruno Drumond, Érica Alcântara (prima), Alice Lino, Márcia Rezende e Peterson Pessoa (El Pepito), com os quais tive a sorte de viver Ouro Preto, e tenho agora a oportunidade de viver São Paulo.

A Bruno Drumond e seus pais: Veronica e Roberto, que garantiram a tranqüilidade de meus primeiros momentos em São Paulo, eternizados em minha memória junto a paisagem de Igaratá.

A Prof. Dr. Marta Luzie de Oliveira Frecheiras, que me ofereceu a oportunidade de conhecer a filosofia árabe, e de onde saíram às primeiras lições a respeito de Averróis.

As grandes amigadas que aqui nasceram, Gustavo Trossini, Paulo Renato, Getúlio Pereira e Hugo Tiburtino.

Aos funcionários da secretaria, sempre atenciosos e dispostos a ajudar. A Maria Helena e Marie Márcia pelo carinho e atenção.

A Anabele Pires Santos, namorada, esposa, amiga, companheira insubstituível, capaz de acalmar as tempestades do meu coração.

A meus pais e irmã, pelo apoio incondicional em todas as horas.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPQ), pelo auxílio financeiro concedido a este trabalho.

Resumo:

LIMA, A. K. *Averróis e a questão do intelecto material no Grande Comentário ao De Anima de Aristóteles, livro III, comentário 5*. 94p. Dissertação (mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Este trabalho tem como objetivo proceder ao exame da análise realizada por Averróis a respeito da natureza do intelecto material. Nosso autor procura demonstrar a certa “incompletude” presente nas teses lançadas a esse respeito, principalmente por Themístio e Alexandre de Afrodísia, e solucionar as antinomias que envolvem a afirmação de que o intelecto material é uma substância separada e única para toda a humanidade. As principais questões decorrentes dessa afirmação envolvem principalmente o processo de formação dos inteligíveis; a possibilidade do conhecimento individual; a relação que é estabelecida entre o homem e o intelecto; e, sobretudo, a natureza do intelecto material. Fruto de grande controvérsia, a tese da unidade do intelecto material possui grande importância no pensamento de Averróis, pois o estabelecimento dessa natureza representa a solução de diversas questões no âmbito da metafísica. Os reflexos dessa questão chegam até mesmo ao âmbito moral de sua filosofia, onde é estabelecido que o movimento natural do homem se dê por meio da relação com essa substância separada e tem seu fim exatamente aí, onde o terreno da absoluta felicidade só é alcançado nessa relação entre homem e intelecto.

Palavras-Chave: Averróis, Intelecto material, Monopsiquismo, filosofia árabe, unidade do intelecto.

Abstract:

The objective of this work is to proceed to the examination of the analysis carried through Averroes regarding the nature of the material intellect. The author aims to demonstrate certain "incompleteness" presented in some thesis about it, mainly those of Themístius and Alexander of Aphrodisias, and to solve the antinomies which involves the affirmation of that the material intellect as a separate and a single substance for all humankind. This affirmation rises many questions, mainly the formation process of the intelligible; the possibility of the individual knowledge; the relation established between man and intellect; and, over all, the nature of the material intellect. Originated among great controversy, the thesis for the unit of the material intellect has great importance in the thought of Averroes, therefore the establishment of this nature represents the solution of many questions in the scope of metaphysics. The consequences of this question arrive even though at the moral ground of its philosophy, where it is established that the natural movement of the man happens through the relation with this separate substance and has its end precisely there, where the land of the absolute happiness is reached only by this relation between man and intellect.

Sumário

1. Introdução.....	8
2. Linhas iniciais sobre a questão do intelecto	17
3. A tradição de comentários	25
3.1 Os árabes na Península Ibérica	26
3.2 <i>Intentio</i>	28
3.3 Sobre a Abstração.....	32
3.4 Sobre o intelecto	34
4. Averróis e a questão do intelecto	38
5. A investigação sobre a natureza do intelecto material no grande comentário ao De Anima de Aristóteles, livro III, comentário 5.....	46
5.1 Os dois sujeitos do conhecimento	53
5.2 Sobre a unidade do intelecto material	60
5.3 Sobre os intelectos celestes.....	64
5.4 A hierarquia das formas separadas.....	74
5.5 A inteligência agente	81
6. Considerações finais.....	85
7. Bibliografia.....	88

1. Introdução

Averróis (1126-1198 d.c.) foi amplamente conhecido no ocidente latino como o célebre comentador das obras de Aristóteles, e pode ser considerado o pensador do Islã que alcançou a maior influência no mundo ocidental. Nascido em Córdoba, pertenceu uma família constituída por uma longa linhagem de pessoas públicas, estudiosos e juízes. Seu avô e seu pai foram importantes juízes do mundo islâmico. O primeiro foi o mais famoso dos juízes de seu tempo, e uma das grandes personalidades políticas cuja influência se estendia por toda a Andaluzia.

A formação intelectual de Averróis é inicialmente orientada pelos estudos jurídicos, passando em seguida ao estudo das diversas ciências de seu tempo, por exemplo: astronomia, medicina, e filosofia, tendo estudado as principais ciências de sua época.

Sua postura intelectual e sua atividade como juiz levaram-no a ser perseguido por inúmeros adversários intelectuais. Vale lembrar que vários outros intelectuais foram atingidos por essa “caçada” aos filósofos. Sob a acusação de submeter a religião muçulmana a filosofia grega e as ciências antigas. Diante a tamanha pressão, *Al-Mansur* se viu obrigado a condenar os escritos de Averróis à fogueira e enviar o filósofo ao exílio em Lucena.¹

Contudo, Averróis deve seu reconhecimento no ocidente a dois motivos específicos. Primeiro, seus comentários a obra de Aristóteles, o que constitui a sua principal influência intelectual. O segundo motivo foi por apresentar ao ocidente latino uma concepção completamente singular do pensamento humano; a afirmação da unidade do intelecto material.

¹ MUNK, Salomon. *Mélanges de Philosophie Juive et arabe*. Paris: J.Vrin, 1988. pp. 425-427

Esta afirmação parte de sua interpretação do Sobre a Alma (*De Anima*) de Aristóteles. A leitura realizada pelo cordobês, afirma que o intelecto material é uma substância única, separada, e compartilhada por todos os homens.

O *Grande Comentário ao De Anima de Aristóteles*² que chegou até os dias de hoje é uma tradução feita para o latim na Idade Média, embora alguns fragmentos tenham sido recentemente encontrados a totalidade desta obra encontra-se em latim.³

A tradição filosófica muçulmana anterior a Averróis é de influência platônico-aristotélica. Nosso filósofo rompe decididamente com ela ao propor um aristotelismo mais radical, fiel aos princípios do Estagirita.⁴

De uma forma geral, o nome de Averróis foi historicamente associado ao chamado “averroísmo latino” aparentemente negando a imortalidade individual da alma humana, seguindo a eternidade do mundo postulada por Aristóteles, e colocando o racional em prioridade ao religioso. Não é surpreendente encontrá-lo em meio aos inimigos da fé, tanto islâmica quanto cristã, além da imagem de propagador de doutrinas errôneas a respeito de Aristóteles.

Um novo cenário histórico está para se consolidar; a Pérsia, a Síria, a Índia, estão entre os vários países que vão contribuir para a composição de um novo conjunto, que se constituirá de grande parte dos conhecimentos da época, e que será unificado pelo idioma árabe. A presença dos cristãos na Síria e no Egito, de

² *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953.

³ 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. 261.

⁴ MARQUÉS, Alonso García. La polémica sobre el ser em Avicena e Averroes latinos. *Anuário Filosófico*, 1987, (20), 73 – 103.

inclinação nestoriana e monofisista, que fugiam da opressão do império de Bizâncio, representaram uma ajuda fundamental na transmissão da filosofia grega para os árabes. Principalmente no período Abássida, uma série de expedições foi realizada tendo em vista a aquisição de manuscritos gregos.

No ano de 830 d.c., o califa *Al-Ma'mūn* funda a casa da sabedoria, um grande centro de pesquisas e traduções, além de uma vasta biblioteca, que tinha o seu acervo aumentado pelas inúmeras expedições, que tinham em vista adquirir novos manuscritos, principalmente da cultura helênica. Grande parte das obras de Aristóteles foi traduzida pelo grupo comandado por *Hunayn Ibn- Ishāq*, um cristão nestoriano que dirigiu a casa da sabedoria por um breve período em que esteve a serviço do califa.

Pode-se afirmar que a tradição árabe foi responsável pela preservação das obras de Aristóteles até a sua chegada ao ocidente cristão em meados do século XIII. Durante esse período, o pensamento do Estagirita foi alvo de sucessivos comentários e de inúmeras tentativas de harmonização com elementos neoplatônicos e islâmicos.

Após a fase de recepção e tradução de Aristóteles, sua obra foi sucessivamente criticada e em alguns casos adulterada. Muito da infiltração neoplatônica nas obras aristotélicas se deve aos textos apócrifos, e nem mesmo o rigor das traduções impediu que certos textos de autoria desconhecida, como a *Teologia de Aristóteles*, fossem atribuídas ao Estagirita. Os principais motivos que levaram a todos esses esforços intelectuais se fundamentavam principalmente na importância do pensamento de Aristóteles para os árabes, ainda que muitos aspectos de sua obra fossem incompatíveis com fundamentos do Islã.

Rigidamente aristotélico, Averróis não era favorável a quaisquer tentativas de introduzir elementos neoplatônicos no pensamento do Estagirita. Ele rompe com a questão político-teológica em um momento histórico onde a filosofia era institucionalmente posta em causa pelos poderes religioso e civil. *Averróis viu muito bem que interesses teológicos haviam favorecido essa mistura [neoplatonismo e aristotelismo]. Ele sabia que restaurar o aristotelismo autêntico era excluir da filosofia o que nela melhor se harmonizava com a religião.*⁵

O admirado e controverso pensamento do Estagirita era para Averróis o ápice do conhecimento humano. Pode-se observar ao longo de toda a sua obra, extensos elogios ao mestre grego. Grande parte de seu posicionamento intelectual se deve a essa admiração, e o rigor de sua leitura visava afastar as teses que corrompiam o que ele considera o verdadeiro pensamento de Aristóteles. Neste sentido, parece que o Averróis também não foi completamente fiel ao seu mestre, pois o seu trabalho intelectual acaba por se afastar, em alguma medida, do pensamento aristotélico. Isto se deve aos obscurantismos próprios da filosofia de Aristóteles, acrescidos de elementos vindos da tradição de comentadores de sua obra, que acabaram por conduzir o nosso autor a levantar sua doutrina própria, na medida em que procurava a verdadeira doutrina do Estagirita. O que não significa ser possível afirmar com certeza que o Cordobês tenha abandonado Aristóteles em algum determinado momento de seu trabalho intelectual, pelo contrário, o pensamento de Averróis é essencialmente constituído por noções aristotélicas. *Ibn Rushd aceitou as chaves fundamentais da física e metafísica Aristotélicas: a consideração física dos motores em geral e incluso o motor imóvel; o caráter ativo, atual e substantivo da*

⁵ GILSON, E. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 444.

*ousía; a índole positiva da matéria, e o sentido radical da filosofia como supremo saber humano e guia da conduta ética individual e social do homem.*⁶

Mesmo com o objetivo meticuloso de analisar rigorosamente a obra de Aristóteles, motivo que levou o pensador de Córdoba a recusar as teses de seus predecessores, podemos dizer que seus comentários não são a mais pura expressão do aristotelismo; na busca por respostas aos problemas oriundos de diversas partes obscuras que dificultavam a compreensão do Estagirita, lançava teses próprias, como a da unidade do intelecto material, e transformava a série de seus comentários em uma nova doutrina, claramente inspirada no aristotelismo, mas com aspectos completamente particulares. Nas palavras de Miguel Cruz Hernandez: *A imagem tradicional de Ibn Rušd como o maior dos comentadores de Aristóteles, não deve servir como um talismã mágico para evitar o difícil exercício de conhecer sua profunda formação cultural, nem escamotear a árdua tarefa de indagar o mais pessoal de seu pensamento.*

Entre Averróis e a questão do intelecto há um longo caminho traçado por comentadores da obra de Aristóteles. Cada um deles apresenta uma singularidade no que diz respeito a essa questão, embora a base de tudo seja o modelo aristotélico. Segundo Davidson, isso se deve ao fato de Aristóteles não diz nada sobre o que vem a ser o intelecto potencial ou material, qual a sua natureza.⁷

Averróis é o receptor de uma grande tradição interpretativa das obras de Aristóteles, especialmente sobre a questão do intelecto material, que ocupa um lugar

⁶ 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. 61.

⁷ 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.

de destaque em sua obra. Ele compôs vários escritos sobre a questão do intelecto humano, destes, três são comentários ao *De Anima* de Aristóteles, há também um comentário ao *De intellectu* de Alexandre de Afrodísia, além da *Epístola sobre a Possibilidade de Conjunção com o Intelecto Agente*, além do *Tractatus de Anima Beatitudine*, também conhecido como *Tratado da Perfeição natural do intelecto*.⁸

Neste sentido, este trabalho tem como objetivo tratar da questão do intelecto material no *Grande Comentário ao De Anima de Aristóteles*, considerado a obra de maturidade do pensamento de Averróis, que demonstra o que a tradição considera como a visão madura desta questão, onde o intelecto material é afirmado como uma substância única para todos os homens, desprovido de qualquer materialidade. Este posicionamento sofre diversas modificações ao longo da análise realizada por nosso autor a respeito do tema.

Inicialmente, no *epítome De Anima*, ou pequeno comentário ao *De Anima*, sua visão se aproxima com a de *Alexandre de Afrodísia*, que o leva a postular o intelecto material como algo sujeito a geração e a corrupção, uma disposição ligada à faculdade imaginativa da alma, justamente por observar que a participação que esta faculdade (imaginativa) constitui um ponto fundamental na realização do pensamento humano. É também uma análise mais detalhada desta faculdade que vai permitir a Averróis modificar sua posição e afirmá-lo como algo incorpóreo, e desprovido de qualquer materialidade, ponto onde se aproxima de *Themístio*, que o afirma deste modo. Essa discussão está presente no *Médio Comentário ao De Anima*, onde ele analisa a relação que há entre o intelecto e a faculdade imaginativa do homem, observando necessidade de que o intelecto material não compartilhe dos

⁸ 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. 264

atributos da matéria, pois a posse de uma forma substancial impediria ao intelecto receber outras formas. Mas é no *Grande Comentário* que essa separação é expressa na sua forma mais radical, o intelecto é completamente separada da faculdade intelectual do homem, possui uma existência separada dele e constitui uma entidade singular que atende a toda humanidade.

Em linhas gerais, a noética de Averróis parte do princípio aristotélico que todo o conhecimento tem seu início na sensibilidade. A partir dos sentidos, o homem é capaz de formar imagens dos seres com os quais tem contato no mundo. Quando os cinco sentidos tomam contato com um objeto, a potência que é própria da faculdade sensível é “atualizada” na forma de uma impressão sensível do objeto em questão. Todas estas sensações obtidas são direcionadas ao chamado “sentido comum” que as organiza, conferindo-lhes certa unidade e criando uma imagem sensível. Em seguida, a faculdade imaginativa e a cogitativa realizam o processo de organização das formas, necessários para que se obtenha a forma individual deste objeto, que é armazenado pela memória. Todo esse processo constitui uma preparação para a formação dos inteligíveis em ato pelo intelecto agente, *uma substância separada e única, em quem engendra o conhecimento como o facilita a visão mediante sua iluminação*.⁹, que em conjunto com o intelecto material completa o pensamento humano.

Averróis afirma que o intelecto material é em potência todas as intenções das formas materiais universais. Para tanto, essa afirmação exige que sua natureza seja completamente desprovida de qualquer característica própria dos seres que possuam matéria e forma. Caso fosse dotado de alguma das propriedades dos

⁹ 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.203

seres com os quais lida, ou, em outras palavras, possuísse uma forma particular, sua atividade estaria comprometida. Neste sentido, o intelecto material não possui forma, ou matéria, e nem constitui um composto de ambos.

A explicação para a natureza do intelecto material é buscada por Averróis por meio de uma analogia com a sensibilidade. Vale ressaltar que para ele, a estrutura do pensamento segue as mesmas regras que a metafísica; neste sentido, o pensamento constitui um processo de passagem da potência ao ato, *hylemórficamente* organizado, o que impõe a necessidade de uma causa em ato que realize essa passagem (intelecto agente). Dessa forma, se todo sensível é constituído de matéria e forma, por analogia, podemos dizer que todo inteligível possuirá a mesma composição, onde o intelecto material agiria como uma espécie de “matéria” inteligível.

A sua natureza não cabe definição além da que o determina como as “intenções” das formas universais em potência, e também não pode pertencer ao mesmo gênero das coisas as quais ele se relaciona, pois uma vez que sua natureza possuísse propriedades comuns com outros elementos, sua atividade essencial de conhecer e distinguir as formas estaria comprometida. Mais que um elemento constituinte dos inteligíveis, o intelecto material é aquele que realiza a distinção entre as formas universais e, para tanto, não deve compartilhar de nenhum aspecto da natureza dos seres. Este é um dos motivos que leva Averróis a postular que o intelecto material é uma substância única, pois não se trata de uma mera disposição a receber as formas. Ainda que sua atividade possua certa natureza passiva por se tratar de uma recepção, ela é mais do que uma simples adequação, trata-se de um processo de percepção e discernimento pelo qual é possível a universalização da forma individual e ao mesmo tempo a sua diferenciação enquanto forma universal.

Em suma, nosso objetivo principal é examinar detalhadamente o desenvolvimento desta questão, Analisando a concepção de intelecto material como substância única se separada de todos os homens, tendo como escopo a solução das antinomias decorrentes à adoção desta postura, apresentada por Averróis no seu *Grande Comentário ao De Anima*, precisamente no quinto comentário ao livro III.

É necessário ter em mente também, a importância de contextualizar as diferentes concepções de intelecto apresentadas por Averróis ao longo de seus comentários. E examinar as razões pelas quais essas mudanças se fizeram necessárias ao nosso autor, e em que medida elas contribuem para a sua concepção madura de intelecto, ressaltando a importância que a questão do intelecto material tem no pensamento de Averróis, não só no âmbito da psicologia, mas como um elemento chave para toda sua obra.

2. Linhas iniciais sobre a questão do intelecto

Conforme é possível observar, as linhas iniciais do *De Anima* de Aristóteles já revelam grande parte do direcionamento desta obra, que é o de realizar uma investigação a respeito da alma que é fundamental ao conhecimento concreto da natureza, visto que a alma é o princípio de todos os animais.¹⁰

Desde as primeiras linhas de seu tratado, Aristóteles insiste em duas idéias básicas de sua teoria sobre a alma: a da inseparabilidade entre corpo e alma¹¹, e a impossibilidade de se reduzir a psicologia geral a uma psicologia humana, pois falar do homem ignorando o gênero dos animais, do qual a nossa espécie efetivamente faz parte, faria desta análise um tanto incompleta¹². Aristóteles sempre vai tratar o homem como um animal que é dotado de certas faculdades especiais que não são compartilhadas por outros animais, como a imaginação¹³ e o intelecto¹⁴.

Diferente de seu mestre Platão, Aristóteles não acreditava em uma realidade ideal da qual o mundo sensível era um pálido reflexo, e nem na existência de uma demiurgo responsável por ordenar todo o universo. Na concepção aristotélica, a própria natureza possui os meios necessários para se regular e estabelecer a harmonia, tendendo naturalmente ao belo e a perfeição¹⁵. A consequência disso é que o estudo da natureza passa a ocupar lugar de grande destaque na filosofia do estagirita, e o mundo dos fenômenos adquiriu um papel fundamental no plano do

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* 402a 5-10.

¹¹ Ibidem, 403a 16-17, 403b 17.

¹² Ibid, 402b 3-5.

¹³ Segundo Aristóteles, há animais dotados de faculdade imaginativa. Ibid, 428a 21.

¹⁴ Ibid, 429a 5-8.

¹⁵ No tratado sobre a Geração dos Animais, Aristóteles afirma que a natureza sempre se organiza seguindo um plano lógico. Cf., ARISTÓTELES, *De Generatione Animalium*, 731a 24.

conhecimento humano. A percepção sensível se tornou um passo obrigatório na obtenção efetiva do conhecimento, e a razão não pode conhecer o mundo sem a percepção sensível. O visível, aquilo que pertence ao domínio dos fenômenos, vale como ponto de partida para aquilo que é invisível, como a alma.

As afirmações feitas por Aristóteles no *De Anima* foram motivo de controvérsia ao longo de séculos de comentários a respeito dessa obra. Sucessivas tentativas de conciliar as aparentes contradições, de preencher os “espaços abertos” que parecem indicar certa incompletude na investigação de Aristóteles, fizeram deste problema a respeito da natureza da faculdade intelectual da alma uma das questões mais exaustivamente discutidas na Escolástica.¹⁶

A origem do problema a respeito do intelecto estaria contida na terceira parte da obra, dedicada à análise da faculdade intelectual. Segundo Aristóteles, o intelecto é responsável por tornar ato às apreensões sensíveis. *A alma é aquilo pelo qual a alma entende e opina.*¹⁷

Dentre várias definições, a alma é concebida por Aristóteles como essência particular de cada ente que possui vida. Tal essência somente pode fazer referência a um único indivíduo, ou seja, a alma faz referência a apenas um ser em especial, e não pode se referir a um número de determinados indivíduos pertencentes a um gênero, por exemplo. *Na realidade, trata-se de um machado: não é de um corpo deste tipo que a essência e a própria forma da alma constituem a alma, mas, antes, o são de um corpo natural desta qualidade, o qual possui um princípio de movimento e de repouso.*¹⁸ Cada indivíduo possui uma alma que é sua essência em

¹⁶ Cf., TORNAY, Stephen Chak. Averroes' Doctrine of the Mind. *The Philosophical Review*, Vol. 52, No. 3. Cornell University, 1943, pp.271.

¹⁷ ARISTÓTELES, *De Anima*. 429a 22.

¹⁸ *Ibidem*, 412 b 17.

particular, que representa potencialmente todas as categorias deste ente, e da qual sua manifestação em ato não pode ser privada em nenhum aspecto.¹⁹

Dessa forma, pode-se dizer que os sentidos são puras potencialidades, que se atualizam ao entrar em contato com os objetos sensíveis, representando uma mudança, uma afecção na forma original. Segundo Aristóteles: *A sensação consiste em ser-se movido e em sofrer, como já havia sido anteriormente afirmado.*²⁰ Esta passagem ressalta o caráter passivo da sensação, ou seja, a potencialidade de receber novas impressões sensíveis. A sensação, é uma faculdade que está muito relacionada a passividade, é mais próprio dela ser tocado por alguma coisa, padecer no sentido de deixar-se afetar por algo.²¹

A faculdade sensitiva pode ser entendida de duas maneiras: em potência, como possibilidade de receber as impressões sensíveis; e em ato, quando se realiza o contato com tais impressões sensíveis.²² Os animais possuem conhecimento sensível, em função do tato, que é comum a todas as criaturas vivas e por sua vez, somente é conhecido por acidente. O paladar se insere como uma espécie de tato, pois para o conhecimento sensível, o que interessa é apenas o que fornece benefício na obtenção do alimento.²³

Todo o conhecimento parte da sensibilidade, não há possibilidade de pensamento sem que exista um primeiro contato sensível com aquilo que será pensado, pois, segundo Aristóteles, é nas formas sensíveis que se encontram os

¹⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*. 414a 27.

²⁰ *Ibidem*, 416b 34.

²¹ Para Aristóteles a faculdade sensível não é algo que está plenamente em ato, mas que corresponda a potência por seu aspecto passivo. Cf., *Ibidem*, 417a 7.

²² *Ibid.*, 417a 10.

²³ *Ibid.*, 414b 7.

inteligíveis²⁴, e sem a sensação, não como apreender e nem compreender nada.²⁵ Aqui surge a famosa noção de tabula rasa. Antes de tornar-se ato, o pensamento é potencialmente tudo aquilo que está contido nele, em outras palavras, aquilo que foi apreendido pela sensação e armazenado pela imaginação. E mesmo os objetos sem matéria são efetivamente pensados, uma vez que o inteligir e o inteligível são o mesmo.²⁶

Mas não é somente da faculdade sensível que depende o pensamento, vale lembrar que essa dependência é a marca de um processo que visa alcançar a independência da faculdade sensível, possibilitar o ato do pensamento sem a presença direta dos objetos sensíveis. Por exemplo: como é possível que alguém pense em um anjo, tal pessoa jamais viu uma criatura desta natureza, porém, é possível que um indivíduo já tenha visto inúmeros tipos diferentes de asas, e também várias criancinhas que possuíam uma beleza angelical. Através da imaginação, que é responsável pela formação das imagens obtidas pelos sentidos, um indivíduo será capaz de acrescentar asas a imagem de uma criancinha para mentalmente contemplar um anjo.²⁷

É graças à faculdade imaginativa que o homem se torna capaz de produzir uma imagem sensível a partir de uma experiência direta com um objeto material, esta imagem ficará retida na memória, permanecendo disponível ao indivíduo para que o indivíduo possa acessar as categorias do objeto sensível em questão sem a necessidade de uma nova experiência sensível com o mesmo. Segundo Aristóteles, a própria formação de imagens serve para demonstrar a existência da faculdade da

²⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, 432a 5.

²⁵ *Ibidem*, 432a 7.

²⁶ *Ibidem.*, 430a 1.

²⁷ Cf. *Ibidem*, 431a 16.

memória. Pois ainda que desapareçam da percepção os objetos sensíveis, as sensações e suas correspondentes imagens permanecem nos sentidos, e basta acessar a imagem sensível na memória, para que a sensação volte a se apresentar no sentido que lhe corresponde.²⁸

Para Aristóteles, o pensamento é a atividade mais nobre da alma, e não tem nenhuma relação direta com o corpo, sendo a única das atividades psicológicas que goza de tal atributo. O pensamento é supostamente independente do corpo, mas não pode acontecer sem ele, porque depende da imaginação, que recebe as sensações e forma as imagens.²⁹

O intelecto parece gozar de certo privilégio entre as faculdades da alma, uma vez que não se corrompe quando o indivíduo envelhece. Na verdade, apenas o exercício do pensamento declina, em consequência da falha de algum órgão interno que controle alguma função periférica relacionada ao pensamento.³⁰ Apenas padecem aqueles atributos que pertencem à dimensão particular do sujeito, tal como as recordações e o amor, que não participam da efetividade do pensamento em si.³¹

A faculdade intelectiva é própria apenas do homem, e não se encontra em nenhum outro ser vivo, sendo considerado por Aristóteles o aspecto divino que há no homem³². Além disso, ele o separa das outras partes da alma, permanecendo impassível a toda influência que possa vir a sofrer com as alterações sensíveis. Citando Aristóteles: *Quanto ao intelecto e a faculdade especulativa, nada se*

²⁸Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*. 425b 18.

²⁹Cf. *Ibidem*, 403a 7-8.

³⁰Cf. *Ibidem*, 408b 24.

³¹Cf. *Ibidem*, 408b 19.

³²Cf. *Ibid.*, 414b 18.

*encontra evidente: parece se tratar de um tipo diferente de alma, só ela permanecendo separada, como imortal, daquilo que perece.*³³

Em certo sentido, é possível afirmar que a atividade do intelecto é semelhante à atividade da faculdade sensível, pois se assemelha a uma espécie de paixão que sofre a ação dos inteligíveis, ou seja, das formas. Por isso, o intelecto deve permanecer sem mistura, para não comprometer a recepção das formas inteligíveis³⁴, pois o princípio da intelecção deve permanecer inalterável³⁵, uma vez que a sua função seja a de atualizar os inteligíveis em potência.³⁶ O intelecto lida com as imagens armazenadas na memória, ele é capaz de se tornar todas essas imagens, e com isso torná-las ato. Segundo Aristóteles: *é enquanto elemento de dois termos em simultâneo que ele age, por um lado, e sofre por outro.*³⁷ É nesse sentido que a atividade do intelecto se assemelha a atividade da faculdade sensível, o intelecto é afetado pelos inteligíveis da mesma maneira que a sensação é afetada pelos objetos sensíveis. A sensação se relaciona com o sensível e o inteligível com a intelecção.³⁸ Ambos são em parte passivos e ativos, mas diferem no sentido de que a sensação sofre uma afecção quando está em contato com o seu objeto, ao passo que a faculdade intelectual não sofre qualquer alteração por parte de seu objeto, isto por que a sensação lida com objetos que lhe são externos, seres que

³³Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*. 413b 25.

³⁴ Cf. *Ibidem.*, 429a 10.

³⁵ Cf. *Ibidem.*, 429a 15.

³⁶ “Além disso pode-se afirmar com alguma razão que a alma é o domicílio das formas, e considerando não ser toda a alma, mas apenas a parte intelectual, e ainda, por não se encontrarem as ditas formas em enteléquia, mas, em potência”.ARISTÓTELES, *De Anima.*, 429 a 23-29

³⁷Cf. *Ibid.*, 429b 25.

³⁸Cf. *Ibid.*, 424a 18.

estão em ato. Já o objeto do intelecto está de algum modo contido na alma³⁹, ele lida com aquilo que já está presente na alma em potência, tendo como função torná-los atos.

Outra diferença que pode ser levantada no que diz respeito à analogia entre a faculdade intelectual e a sensível, reside no fato de que a sensação precisa de sensíveis externos a ela, ao passo que, a inteligência, lida com objetos que são inerentes a ela, e não depende diretamente dos entes externos a si. Nas palavras de Aristóteles: *O fato de pensar depende do sujeito que pode exercer este ato; o ato de sentir, por outro lado, não depende dele: sendo para isso necessário que o sensível lhe seja concedido.*⁴⁰

Já foi anteriormente dito que, a sensação lida com objetos externos, ao passo que, o intelecto lida com objetos que lhe são internos. Neste sentido, é necessário que, para realizar sua atividade, exista no intelecto algo capaz produzir todas as coisas, e também algo para se tornar todas estas coisas. Pois é somente dessa forma que se pode pensar sem a necessidade de que os objetos sensíveis estejam efetivamente presentes, e que, ao mesmo tempo seja resguardada a impassibilidade da faculdade intelectual.⁴¹O que é de suma importância ressaltar sobre este ponto, é que o texto do Estagirita não esclarece precisamente se está se referindo a dois intelectos, ou se há apenas um que possui duas atividades distintas.⁴² Esta é uma

³⁹Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*.417 b 20-23.

⁴⁰Cf., *Ibidem.*, 417b 25.

⁴¹Cf., *Ibidem* , 429b 26.

⁴²Cf., *Ibid.*, 430a 10-14.

das ambigüidades do texto que provavelmente tem grande responsabilidade sobre muitas interpretações posteriores.⁴³

⁴³ A diferença na terminologia usada por Aristóteles para os intelectos não esclarece se há realmente diferença entre os intelectos, tratando-se de dois entes distintos, ou se esta diferença se apresenta apenas no âmbito das atividades de um mesmo intelecto.

3. A tradição de comentários

Conforme foi dito anteriormente, diversos comentadores se debruçaram sobre essa questão, por vezes acrescentando novos elementos nas divisões estabelecidas por Aristóteles, principalmente no que concerne a faculdade intelectual e a respeito da natureza de sua separação. Comentadores como Alexandre de Afrodísia, Themístio, Teofrasto, Simplicio de Sílcia e João Filopono foram amplamente lidos por diversos pensadores do mundo árabe.

Grande parte das interpretações busca por uma solução para o que Aristóteles postula como o intelecto *que por virtude se torna todas as coisas*⁴⁴. Segundo Davidson, Aristóteles nada diz a respeito da natureza deste intelecto, nem esclarecendo o tipo de entidade do qual se trata. Além disso, estabeleceu uma conexão entre a faculdade intelectual e a imaginativa, de forma que a atividade do intelecto tem certa dependência das imagens fornecidas pela imaginação e só atua por meio delas⁴⁵. Essa ligação remonta ao importante papel que a sensibilidade ocupa na realização do pensamento humano, e da complexidade que envolve esse processo, o que teria favorecido, em grande medida, a variedade de interpretações a esse respeito que a tradição dos comentadores nos fornece⁴⁶. Neste sentido, fixaremos nossa visão nos pensadores que exerceram maior influência no pensamento de Averróis.

Alexandre de Afrodísia, por exemplo, postula este intelecto como uma mera disposição para receber os inteligíveis que há no interior da alma humana.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, 429a 16.

⁴⁵ Diversas passagens do *De Anima* ressaltam essa relação, por exemplo em: 427b 16 e 432a 8-9.

⁴⁶ 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. 258.

Comparando a noção de tabula rasa de Aristóteles pode se observar que Alexandre introduz uma nova distinção para esta analogia. Para ele, este intelecto não é a tabula rasa em si, mas apenas um aspecto desta, a simples disposição que há nesta para ser escrita, pois a tabula existe enquanto ser mesmo quando não é escrita, ao passo que o intelecto material nada é antes de pensar.⁴⁷ Alexandre também é o responsável por denominar este intelecto de material, terminologia que será posteriormente usada por Averróis. Por outro lado, Themístio fixa sua interpretação no aspecto que afirma o intelecto material como separado e sem mistura. O suporte de sua afirmação vem de sua leitura de Theofrasto que descreve o intelecto material como algo completamente distinto da matéria, uma substancia independente, que existe por si, mas que é unida ao homem no momento de seu nascimento e passa a constituir seu intelecto.⁴⁸

Averróis está diante destes dois extremos interpretativos, em um, está Alexandre e Ibn-Bajja, que afirmaram o intelecto humano como uma mera disposição do ser humano, no interior da alma. No outro extremo está Themístio que postula o intelecto como uma substância imaterial, cuja existência é independente do homem e que se une a ele no momento de seu nascimento.⁴⁹

3.1 Os árabes na Península Ibérica

⁴⁷ 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.260.

⁴⁸ Cf., DAVIDSON, Op. cit., p. 261. Cf. 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. 40.

⁴⁹ Cf., DAVIDSON, Op. cit., p.261.

Desde a primeira incursão islâmica na Espanha em aproximadamente 710, até a reconquista pelos cristãos em torno de 1492, a península Ibérica permaneceu sobre a regra islâmica por muitos anos, tanto no sentido político, quanto no sentido científico. Primeiramente, os pensadores desse período seguiram os passos de Al-Farabi e Avicena, e posteriormente, vieram a se dividir em dois caminhos distintos. Por um lado, alguns seguiram o projeto inicial de Al-Farabi de reconstruir e aprimorar o pensamento de Aristóteles, projeto este que vai culminar nos comentários de Averróis. Na outra via, segue-se a influência do sufismo, que direciona alguns pensadores, como Ibn-Arabi, para um sentido mais místico.⁵⁰

Neste sentido, a grande maioria dos pensadores árabes tomou o *De Anima* de Aristóteles como inspiração para seus escritos a respeito da alma e do intelecto, além dos *Parva Naturalia* e dos comentadores gregos de Aristóteles.

Pode-se dizer, com isso, que praticamente todos os filósofos árabes aceitaram uma concepção de alma que deriva de fontes gregas, sobretudo, da definição de Aristóteles no *De Anima*, cuja definição afirma a alma como forma ou atualidade de um corpo sendo o seu princípio organizador do qual não pode ser separada.⁵¹

Também é comum entre os pensadores do mundo árabe aceitar a divisão estabelecida por Aristóteles das partes e funções da alma, que a ordena sob três espécies; plantas, animais e humanos. Em resumo, a capacidade nutritiva da alma, que é a mais comum a todos os seres – em seguida a faculdade sensitiva, que é

⁵⁰ Cf. MONTADA, Josef Puig. *Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005. p. 155.

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. 308.

compartilhada por animais e humanos – e finalmente a faculdade racional, que é exclusiva da espécie humana. Uma das mais importantes funções da alma é a de servir como princípio da cognição. E na tradição árabe, a discussão sobre a relação entre os sentidos e o intelecto é extremamente importante, em outras palavras, compreender o papel do conhecimento sensível para a atividade do intelecto, uma vez que a sensação sempre vai dizer respeito ao que é particular, individual, enquanto o verdadeiro conhecimento diz respeito ao que é universal. Dessa forma, foram realizados grandes esforços no sentido de explicar os mecanismos da percepção sensível. E ainda que existam diversos hiatos a respeito da relação entre a sensação e o intelecto, o fundamento de toda essa teoria está assentado na descrição aristotélica do processo de cognição, como a recepção da forma de um determinado objeto desnudo de sua materialidade⁵².

3.2 *Intentio*

O resultado dessas tentativas de explicação é a teoria da intencionalidade como a marca da cognição. Na sua utilização pelos árabes, uma intenção é literalmente um significado ou uma idéia – que é a forma ou essência quando apreendida pela faculdade cognitiva e que serve como objeto para essa faculdade.

Há tipos diferentes de intenções correspondentes as várias faculdades cognitivas. Por exemplo, cores e sons são intenções sensíveis, enquanto imagens são intenções na faculdade imaginativa, e conceitos universais são inteligíveis ou

⁵² 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.

intenções compreendidas ⁵³. A origem exata do conceito de intencionalidade é obscura, e não há uma explicação satisfatória a esse respeito. Um importante precedente no uso desse termo vem dos teólogos muçulmanos, para quem a intenção é um termo técnico para acidente. O termo intenção foi aplicado ao conceito de *intentio* como tradução latina do termo árabe *ma'nan*⁵⁴. Ainda que não possua uma adequação perfeita ao idioma árabe, o termo explicita bem uma das definições de intencionalidade oferecidas por Avicena na sua interpretação. Conforme sua definição, intencionalidade é aquilo que é entendido pela alma, em outras palavras, são as coisas que as expressões lingüísticas estão destinadas a significar. ⁵⁵ Para Avicena, intencionalidade é interpretada como a existência mental da forma ou quiddidade que é percebida pela alma do perceptor.

Quando Averróis rejeita a base metafísica da compreensão de Avicena da intencionalidade, ele sustenta a tese de que as intenções, sensíveis, imaginadas ou inteligíveis; que essas formas dos objetos que conhecemos podem existir de algum modo em nossa alma, donde se diz que as formas cognoscíveis possuem dois sujeitos.

Um sujeito, o “sujeito da verdade”, é o objeto do qual a cognição faz referência, de onde se extrai a verdade ou falsidade de uma intenção; em outras palavras, a própria coisa fora da mente. O outro sujeito, o “sujeito da existência”, é a

⁵³ 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.

⁵⁴ O termo pode ser traduzido por significado ou mesmo por idéia.

⁵⁵ Cf. BLACK, Op. cit., p. 312.

faculdade na qual a forma existe enquanto intenção, seja nos sentidos, na imaginação ou no intelecto.⁵⁶

Além da teoria da intencionalidade, o processo cognitivo envolve a recepção de uma forma separada da matéria que é algo interpretado pelos árabes não só como um processo intelectual, mas também sensível, como uma abstração, e observando o processo cognitivo como uma hierarquia de graus de abstração que tem o seu início nos sensíveis e atinge o seu ápice no intelecto. A hierarquia da abstração recebe sua primeira formulação em Avicena, que define percepção como a posse da forma de uma coisa apreendida sob algum modo, e os tipos de abstração variam e diferem em graus. Avicena identifica quatro graus de abstração, sendo a sensação o mais baixo e a intelecção o mais alto, enquanto os outros graus intermediários são ocupados por faculdades que a tradição árabe denominou como “os sentidos internos”.

Segundo Deborah Black, a doutrina dos sentidos internos é uma tentativa de expandir e sistematizar a descrição de Aristóteles a respeito das capacidades pré-intelectuais da mente como funções dos cinco sentidos externos⁵⁷. Os sentidos internos concebidos por Avicena são: o sentido comum, que recebe as informações enviadas pelos sentidos externos; a imaginação retentiva, que as recebe como uma impressão; a faculdade estimativa, que julga essas intenções; a memória que retém

⁵⁶ A questão dos dois sujeitos do conhecimento será amplamente trabalhada por Averróis no Seu Grande Comentário ao De Anima. Esta questão será mais profundamente trabalhada no capítulo 3.

⁵⁷ 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.

essas intenções e finalmente, a imaginação compositiva que divide e separa as intenções umas das outras.⁵⁸

Do mesmo modo que nos sentidos externos, os sentidos internos necessitam de um órgão corporal para realizarem suas operações, em alguns casos identificados ao cérebro, em outros, ao coração.

No contexto dos sentidos internos, Avicena define uma intenção como algo que não é essencialmente material ou sensível. Mas que sempre é acompanhado por uma forma sensível. O exemplo usado por ele é o da percepção instintiva que a ovelha tem da hostilidade do lobo. Hostilidade não é em si uma forma sensível, mas ainda sim pode ser um objeto da percepção sensível. É essa observação que permite compreender a atuação de um sentido interno nos animais, pois essa capacidade de perceber intenções como a hostilidade não pode estar relacionada ao intelecto ou a razão no caso dos animais. Essa reação, segundo Avicena, é fruto a atividade da faculdade estimativa, o que é rejeitado posteriormente por Averróis, para quem a imaginação, que é uma faculdade compartilhada por humanos e animais, é capaz de explicar o certo grau de estimação que os animais aparentemente possuem.⁵⁹

O mais inovador elemento da teoria aviceniana dos sentidos internos é o posicionamento da chamada faculdade estimativa, sendo também o elemento mais controverso. Averróis elimina essa faculdade do âmbito animal, argumentando se tratar de algo supérfluo, pois apenas a sensação e a imaginação já são capazes de

⁵⁸ BLACK, L. Deborah. Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm. *Topoi* 19, 2000, p.60.

⁵⁹ 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.

perceberem sozinhas seus objetos como prazerosos ou dolorosos. Ele aceita a concepção de Avicena de que as intenções são distintas das simples formas sensíveis. Contudo, acredita que a percepção das intenções é distinta das sensações humanas, e ele a posiciona nas faculdades cogitativa e na memória. Além disso, ele reduz o número de sentidos internos a quatro: sentido comum, imaginação, cogitação e memória, rejeitando a distinção estabelecida por Avicena entre a imaginação retentiva e compositiva. Para ele, a intenção não é apenas uma propriedade não-sensível extraída a partir dos sensíveis, uma intenção é a propriedade que, de fato, permite capturar os individuais.

3.3 Sobre a Abstração

Também há diferença entre as visões ambos na escala das abstrações e na aplicação dos sentidos externos e internos. Pra Avicena, há dois graus distintos de abstração nos sentidos internos; os mais abstratos, que possuem menor envolvimento com as sensações; e os que são menos abstratos, cuja relação com a sensibilidade se dá mais diretamente. Para Averróis, a estimação é o sentido mais abstrato, por que lida com as intenções, que em si não são objetos sensíveis. Apesar disso, a estimação continua sendo uma faculdade da abstração sensível por que 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.⁶⁰ Para ele, as formas sensíveis existem naquele que as percebe, porém, sob um modo mais nobre de existência. Isso pois elas não estão

⁶⁰Cf.,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.

submetidas às limitações que são próprias da matéria. Um corpo não pode ser ao mesmo tempo preto e branco, mas o olho pode perceber os objetos dessa maneira.⁶¹

Assim, a abstração sensível retém algo da materialidade dos objetos, por isso percebe os particulares antes dos universais, e por isso as intenções são individuais. É necessário que exista para isso um meio pelo qual os sentidos possam converter as formas em seus objetos (intenções). 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.

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.

⁶¹ 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. 316.

3.4 Sobre o intelecto

A composição de praticamente todas as teorias árabes sobre o intelecto são fornecidas pela distinção estabelecida por Aristóteles no livro III do *De Anima*, onde os filósofos árabes foram responsáveis pelo acréscimo de estágios adicionais ao intelecto e ao processo de cognição, herança da tradição dos comentadores gregos.⁶² Avicena e Averróis vão incorporar suas próprias versões dessas discussões em seus trabalhos a respeito da psicologia. Vale ressaltar que, sobretudo Averróis, apresentará uma série de modificações nos elementos de seu pensamento ao longo de toda sua obra.

Em geral, os árabes aristotélicos identificam quatro significados de intelecto:

1 – o intelecto agente apresentado no *De Anima* de Aristóteles, livro III. Praticamente todos os filósofos árabes seguem a visão dos comentadores gregos de que o intelecto agente declarado por Aristóteles como imortal e eterno, que é uma substância separada da matéria e eterna, não participando das almas individuais como uma faculdade presente nelas. Sua função específica seria a de atuar como causa eficiente do conhecimento humano; seja por tornar os objetos inteligíveis ou por atualizar o intelecto potencial, ou ambas as funções.

2 – o intelecto potencial, também chamado de intelecto material, seguindo a terminologia de Alexandre de Afrodísia. Para a maioria dos filósofos árabes essa é uma capacidade inata da alma humana para receber inteligíveis. Para Averróis, este intelecto, assim como o intelecto agente também é uma substância separada e única para todos os homens.

⁶² 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.

3 – O habitual ou intelecto especulativo, que algumas vezes foi chamado de intelecto atual por Al-Farabi. Que consiste no estado do intelecto potencial humano quando este adquire certo inteligível e com isso desenvolve o hábito ou a disposição para pensar conforme sua vontade. Avicena divide em dois estágios, usando o nome “intelecto habitual” para descrever a aquisição dos inteligíveis primários; e o nome “intelecto atual” para a aquisição dos inteligíveis secundários deduzidos dos primeiros.

4 – o intelecto adquirido, ou “*intellectus adeptus*”. Para grande parte dos pensadores árabes este intelecto é o habitual quando se torna perfeito pela aquisição dos inteligíveis possíveis. Neste estado, esse intelecto está completamente em ato, pronto a conhecer-se do mesmo modo que o intelecto agente. Em Avicena, o intelecto adquirido é simplesmente o intelecto quando exercita o conhecimento que foi anteriormente adquirido.⁶³ Averróis adiciona ainda um quinto tipo de intelecto a esses quatro supracitados. Trata-se do intelecto passivo, que ele regularmente chama de imaginação, ou de faculdade cogitativa.

Nesse sentido, podemos dizer que as questões sobre o intelecto que mais ocuparam os árabes aristotélicos foram: a questão a respeito da natureza do intelecto potencial (ou material) e a explicação de como se dá o conhecimento intelectual. Para Al-Farabi, o intelecto potencial é uma faculdade da alma individual onde os inteligíveis são impressos durante o processo de abstração. Dessa forma, o intelecto potencial está sujeito a geração e a corrupção, não sendo imortal.

Sua imortalidade depende dos níveis de sua própria atualização, que são adquiridos em consequência da aquisição de inteligíveis imateriais, um processo no

⁶³ 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.

qual ele vai gradualmente se despojando da matéria. Com efeito, é isso que Al-Farabi crê acontecer a um humano que alcança o estágio do intelecto adquirido. Neste estágio, o intelecto se torna uno com os inteligíveis imateriais, alcançando um estágio similar ao do intelecto agente. Como resultado, o intelecto adquirido também pode possuir o intelecto agente como um objeto de conhecimento, sendo capaz de se tornar uno com ele. Esta conjunção com o intelecto agente é identificada como a condição suprema do homem, sendo necessária ao alcance da imortalidade. As almas que não alcançaram o estágio de intelecto adquirido nesta vida não sobre viverão a morte do corpo, pois permaneceram materiais e perecíveis. No seu comentário a ética a nicomaco de Aristóteles, que não chegou aos dias de hoje, é o testemunho de Ibn Bajja, Ibn Tufayl, e Averróis que nos demonstram que Al-Farabi parece ter abandonado a crença na possibilidade de conjunção com o intelecto agente, principalmente no que diz respeito a impossibilidade de algo material e contingente alcançar o status de imaterial e eterno.⁶⁴

Em contraste com Al-Farabi, a imortalidade individual não parece ser um problema para Avicena no que diz respeito à permanência e subsistência da alma por si. A função do intelecto agente na produção do conhecimento humano é paralela a sua criação de almas humanas. A função do intelecto agente para Avicena não é a de simplesmente iluminar as imagens sensíveis para que os universais possam ser abstraídos delas. A causa final da produção de um novo inteligível na mente individual não é em si um ato da abstração, mas uma emanção

⁶⁴ Averróis lida com essa questão no comentário no livro III de Seu Grande Comentário ao De Anima, especificamente no comentário 36. 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.

direta do intelecto agente. Conjunção para Avicena não é um estágio especial onde o intelecto se torna imortal, mas é o fundamento de toda a aprendizagem humana, não é mais que a busca da disposição perfeita para conjunção.

Essa forma de posicionar o intelecto agente permite a Avicena estabelecer como propriamente intelectuais alguns aspectos no âmbito da atividade profética. O profeta de Avicena é o possuidor de uma poderosa capacidade intuitiva, que se pode chamar de “intelecto sagrado”. Além disso, ele reconhece outras formas de intuição compartilhadas pela humanidade pelas quais o indivíduo pode receber a emanção do intelecto agente sem a mediação sensível, ou sem a ajuda de um mestre. Mas, vale lembrar que a intuição do profeta é única, pois não se constitui de pequenos fragmentos, mas é instantaneamente recebida do intelecto agente em um único instante.

Para Averróis, esse tipo de intuição não parece ser possível, pois uma união tão imediata com o intelecto separado não parece ser possível ao âmbito dos seres humanos. Podemos dizer ainda, que existe a necessidade de um “aprimoramento” das faculdades do intelecto humano, no sentido de alcançar uma ligação mais efetiva com as instâncias separadas. Mesmo que um indivíduo tenha alcançado tal grau de sabedoria que o possibilite acessar o intelecto separado de forma privilegiada, a sua intuição ainda dependerá da mediação sensível, pois é da natureza do homem conhecer as coisas sob este modo, de maneira que, uma ligação tão íntima entre o intelecto separado e o homem não parece ser possível aos olhos de Averróis.

4. Averróis e a questão do intelecto

Al-Farabi, Avicena e Averróis integraram o intelecto agente e também o intelecto potencial em grandes esquemas cosmológicos.⁶⁵ Num universo que compreende esferas celestes que giram ao redor de um mundo sublunar estacionado. O principal motor de todo esse grande esquema é um ser de puro pensamento, em outras palavras, um intelecto. Este primeiro intelecto é o responsável pelo movimento de todo o cosmo, seguido por outros intelectos convencionalmente chamados de inteligências – cuja função é a manutenção do movimento das esferas celestes. O intelecto agente, causa do pensamento humano, está no fim dessa cadeia de inteligências separadas. Para Al-Farabi, Avicena e Averróis, essas inteligências, incluindo o intelecto agente, tem sua existência causada por uma série eterna de emanações iniciadas pela causa primeira.

Além disso, todos os três pensadores localizam o intelecto potencial humano imediatamente após o intelecto agente, em uma ordem de existência. Entre eles não há discordância em afirmar que o intelecto agente é uma substância incorpórea, que transcende a alma humana e ocupa um lugar definitivo numa hierarquia de incorpóreos. Eles também entendem que este intelecto é o responsável por retirar o intelecto humano do estado de potência, conduzindo-o ao ato de pensar, porém, cada um explica a seu modo a forma como o intelecto agente conduz tal processo. Também é comum entre eles a afirmação da possibilidade do alcance de um estágio eudaimônico, chamado de conjunção com o intelecto agente; que coloca o intelecto agente num patamar central no que diz respeito à imortalidade humana.

Averróis talvez seja entre os filósofos árabes aquele a quem mais tenha incomodado a questão do intelecto material ou potencial, e de suas relações com o indivíduo e o processo de conhecimento humano. Em seus três comentários e em diversos trabalhos

⁶⁵ 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. 04.

menores, escritos ao longo de toda sua vida intelectual.⁶⁶ Suas principais questões giram em torno de como interpretar a afirmação de Aristóteles de que o intelecto deve estar separado da matéria para ser capaz de adquirir o conhecimento dos inteligíveis universais. Mas o que exatamente significa para o intelecto estar separado? E como isso afeta a relação do intelecto com o pensamento individual?

Obviamente, a influência primeira de Averróis é declaradamente Aristotélica, mas também é necessário levar em conta a presença de toda uma tradição de comentadores no estabelecimento das principais questões com os quais lidaram os árabes. Nesse sentido, algumas obras escritas por comentadores são tão marcantes 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 Themístio; a paráfrase do livro XII da *Metafísica*, também de Themístio; um comentário grego ao *De Anima* atribuído a João Philopono; e um segundo comentário sobre o livro três do *De Anima* também atribuído a ele.⁶⁷ A influência dessas obras também é marcante na constituição das teorias a respeito do intelecto de Averróis.

Segundo Davidson, Averróis escreveu aproximadamente sete obras a respeito da questão do intelecto. Três dessas obras são comentários ao *De Anima* de Aristóteles, que seguem o método usual de trabalho praticado por Averróis, que consiste em elaborar sempre três comentários a respeito da obra em questão. O primeiro comentário, ou *Epítome De Anima* está preservado em seu original árabe e possui uma tradução para o hebraico.⁶⁸ O comentário médio existe sob a forma de manuscrito, tendo o original sobrevivido em dois

⁶⁶ 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. 258.

⁶⁷Cf. DAVIDSON, Op. cit., p. 258.

⁶⁸ Cf. DAVIDSON, Op. cit., p. 262. 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.

manuscritos escritos no idioma árabe em caracteres hebreus. Além disso, existem duas traduções para o hebraico. Há também um manuscrito contendo uma tradução para o latim, que segundo Davidson, foi feita a partir do hebraico e não do árabe.⁶⁹ O grande comentário não possui original árabe, apenas alguns trechos foram descobertos.⁷⁰ Há uma edição traduzida para o latim que circulou pela idade média. Uma tradução para o hebreu do grande comentário circulou durante o final do século VX e apenas um manuscrito foi preservado, porém sua tradução deriva do comentário latino e não do original árabe. Segundo Davidson, os judeus do século XV conceberam suas leituras sobre o intelecto a partir do epítome e do médio comentário, além das outras obras escritas por Averróis sobre o intelecto, parecendo desconhecem a existência de um Grande comentário.⁷¹

Além da elaboração desses comentários, Averróis escreve alguns pequenos tratados especificamente a respeito de questões sobre o intelecto, que não tem relação direta com o texto de Aristóteles, embora a inspiração aristotélica permaneça claramente marcada. Estas obras não são comentários. São elas:

1– *Epístola sobre a possibilidade de conjunção*. O tema deste tratado é a possibilidade da realização de uma união entre o intelecto humano e o intelecto agente. Segundo Davidson, este texto sobreviveu apenas em uma tradução para o hebraico.⁷²

⁶⁹Cf. 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.

⁷⁰ Cf. 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.

⁷¹ Cf. DAVIDSON, Op. cit., p. 263.

⁷² 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. 264.

2- Dois pequenos tratados também sobre o tema da possibilidade de conjunção com o intelecto agente; também desconhecidos em seus originais árabes, mas apenas em traduções para o hebraico. O primeiro foi traduzido do hebraico para o latim no século XVI. E ainda existe uma composição em latim, conhecida como Averróis *Tractatus De Animae Beatitudine*, que reúne as duas peças anteriores em um único tratado.⁷³

3- Um comentário ao *De Intellectu* de Alexandre de Afrodísia também conhecido apenas no hebraico.⁷⁴ (cf. nota 32)

Segundo Davidson, os três comentários ao *De Anima* são tipicamente obras de Averróis em tom e estilo, e sua legitimidade dificilmente pode ser contestada. Já a legitimidade das outras quatro composições é corroborada, ou ao menos mencionada, em listas compiladas por bibliógrafos medievais árabes a respeito dos trabalhos de Averróis. Davidson acredita que a única exceção se aplique à Epístola, pois a definição dada ao problema é bem diferente da forma na qual Averróis define os problemas em outros trabalhos.⁷⁵

A Tese apresentada por Averróis no epítome é a de que o intelecto material humano é uma disposição que reside no organismo humano. O argumento parte do exame das características dos inteligíveis; afirmando-os inicialmente como formas. Porém, os inteligíveis que são correspondentes ao pensamento, que utilizam conceitos e preposições, são indiscutivelmente diferentes de outros tipos de forma, como a forma dos objetos materiais e

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.

⁷³ Cf. DAVIDSON, Op. cit., p. 265. Há uma tradução para o francês: GEOFFROY, Marc, STEEL, Carlos. *La Béatitude de L'âme*. Paris: J. Vrin, 2001.

⁷⁴ Cf. DAVIDSON, Op. cit., p. 265.

⁷⁵ Cf. DAVIDSON, Op. cit., p.265.

a forma das almas que correspondem aos níveis não intelectuais da percepção. Averróis enumera uma série de diferenças concernentes aos inteligíveis no pensamento. Eles não possuem outra existência que aquela inteligível, já que a forma de um objeto pode existir sob outro modo no próprio objeto, enquanto os inteligíveis não existem enquanto objetos no mundo; um inteligível abstrato é uma denotação infinita; não há afecção material nele.

Ainda sim, Averróis precisa levar em conta a teoria aristotélica da metafísica de que o inteligível é adquirido por meio de uma relação entre as formas dos objetos físicos e as formas da alma nos níveis “não-intelectuais” da percepção, a essa relação Averróis dará o nome de formas materiais.⁷⁶ Como formas materiais, os inteligíveis são o resultado de uma série de processos. Como o refinamento da percepção sensível na faculdade imaginativa e a repetição na faculdade da memória. Adquire-se o universal de algo, como o conceito de cor ou de uma espécie animal somente após perceber os objetos individuais em questão por meio dos sentidos externos, e após refiná-los na alma. É por essa razão que um homem cego nunca adquire o conceito de cor. Os inteligíveis surgem a partir dos processos da sensação, imaginação e memória e eles também dependem da memória.⁷⁷ Pois a atividade do intelecto se expande no indivíduo conforme o seu desenvolvimento, de acordo com o seu envelhecimento.⁷⁸

Além disso, os inteligíveis compartilham com as formas materiais o fato de estarem sujeitos a enumeração, e o fato de estarem permanentemente ligados à uma faculdade imaginativa individual que os possui, a evidência disso reside no fato de que qualquer perda na capacidade imaginativa conseqüentemente resulta na perda do inteligível. É por estarem sempre ligados a uma faculdade imaginativa, além de referenciarem sempre a um individual, em outras palavras, o conceito que um homem possui a respeito de uma determinada

⁷⁶ 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.

⁷⁷ Cf. AVERRÓIS, Op.cit., p. 202.

⁷⁸ Cf. Ibidem. p. 201.

espécie se deve a coleção de imagens individuais que este possui a respeito dos membros dessa espécie em questão. Por isso, é possível dizer que os inteligíveis possuídos por um homem não são plenamente iguais ao de outros. Se esses inteligíveis são contingentes, sujeitos a mudança e ligados aos homens individuais, pode-se dizer que possuem matéria, em alguma medida, e que, conseqüentemente, vêm a existir e a se destruírem.⁷⁹

E quando algo vem a existir efetivamente, uma “disposição” a existir deve preceder essa atual existência. A disposição para pensar deve existir antecipadamente ao próprio pensamento no homem. é necessário, contudo, que essa disposição esteja presente em um “sujeito”. Esse sujeito não pode ser um corpo, pois o pensamento não é algo material em todos os sentidos. Esse sujeito também não pode ser um intelecto, pois o intelecto representa o estado atual, e a disposição do homem para pensar é algo do âmbito da potencialidade. Não sendo um corpo, nem intelecto, o sujeito da disposição do homem para o pensamento só pode ser definido como uma alma. Nenhuma das faculdades da alma pode ser mais plausivelmente considerada como sujeito dos inteligíveis do que a faculdade imaginativa, já que quando existem as formas imaginativas, existem também os inteligíveis. Com isso, é possível precisar a natureza do intelecto material do homem, ele é a disposição com as formas imaginativas para receber os inteligíveis.⁸⁰

A disposição para pensar também difere de outras disposições da alma em um importante aspecto, ela não está misturada às formas imaginativas, mas serve a elas como substrato. Averróis constrói o intelecto material como uma disposição e não como uma substancia, aceitando a afirmação de Alexandre de Afrodísia. Sua comparação não se fundamenta unicamente nos preceitos aristotélicos que compara a potencialidade do pensamento humano com a tabula rasa, mas sim na comparação entre a disposição da tabula rasa. Quanto ao fato do intelecto material ser impassível e não sofrer afecção,

⁷⁹ 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.

⁸⁰ Cf. AVERRÓIS, Op. cit., p. 209-210.

Averróis concorda novamente com Alexandre. Isso se deve ao fato de que ele é apenas uma disposição.⁸¹ Resumidamente, pode-se dizer que, o epítome identifica o intelecto humano não como uma substância, mas como uma disposição existente na própria alma humana, o que está em conformidade com a visão de Alexandre. Essa discussão se prolonga no comentário médio, onde a opção por um intelecto material que é apenas uma disposição da alma humana parece não fornecer a resposta ideal aos anseios intelectuais de Averróis. Em linhas gerais, podemos dizer que, a análise do intelecto material movida por Averróis no comentário médio ao *De Anima* postula o intelecto material como uma entidade híbrida, após comparar as visões de Themístio e Alexandre de Afrodísia, por um lado uma disposição do homem, e por outro lado uma substância eterna.⁸²

Já no grande comentário, nosso autor procura demonstrar a certa “incompletude” presente nas teses lançadas a esse respeito, principalmente por Themístio e Alexandre de Afrodísia, e solucionar as antinomias que envolvem a afirmação de que o intelecto material é uma substância separada e única para toda a humanidade. As principais questões decorrentes dessa afirmação envolvem principalmente o processo de formação dos inteligíveis; a possibilidade do conhecimento individual; a relação que é estabelecida entre o homem e o intelecto; e, sobretudo, a natureza do intelecto material. Fruto de grande

⁸¹ 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. 210-211.

⁸²O que chama atenção nesse caso é a hipótese levantada por Alfred L. Ivry a respeito do posicionamento deste comentário 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. Cf. JAMAL, Abdelali Elamrani. *Averròes: La Doctrine de L'intellect Matériel dans Le Commentarie Moyen au De Anima d'Aristote*. in, JOLIVET, Jean. *Langages et Philosophie : Hommage à Jean Jolivet*. Paris: J. Vrin, 1997

controvérsia, a tese da unidade do intelecto material possui grande importância no pensamento de Averróis, pois o estabelecimento dessa natureza representa a solução de diversas questões no âmbito da metafísica. Os reflexos dessa questão chegam até mesmo ao âmbito moral de sua filosofia, onde é estabelecido que o movimento natural do homem se dê por meio da relação com essa substância e tem seu fim exatamente aí, e o terreno da absoluta felicidade só é alcançado nessa relação, entre homem e intelecto.

5. A investigação sobre a natureza do intelecto material no grande comentário ao De Anima de Aristóteles, livro III, comentário 5.

O grande comentário ao De Anima apresenta o que se considera tradicionalmente como sendo a tese de maturidade do pensamento de Averróis a respeito da alma humana, e principalmente, a respeito da natureza do intelecto material. Após aderir e abandonar algumas posições a esse respeito⁸³, nosso filósofo avança em sua investigação no sentido de fornecer uma explicação definitiva para esta questão.

Neste sentido, a argumentação desenvolvida no quinto comentário ao livro três procura demonstrar inicialmente a incompletude e os equívocos que supostamente teriam cometido seus predecessores, passando em seguida para o esclarecimento das aparentes contradições que surgem a partir do estabelecimento de sua tese sobre o intelecto material separado e único pra toda humanidade.

A preocupação inicial de Averróis neste comentário diz respeito à necessidade de se ter em mente a distinção que há entre a faculdade imaginativa e o intelecto material. Pode-se dizer que a primeira está unida ao corpo e tem como função a produção de imagens a partir dos sensíveis presentes no mundo. Quanto ao intelecto material, não é possível que ele possua nenhuma forma atual, por que é próprio de sua natureza ser capaz de receber todas as formas. Um indivíduo não

⁸³Averróis apresenta ao longo de sua vida intelectual diversas mudanças na concepção da natureza do intelecto material. 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.

pode possuir mais de uma forma, a menos que a primeira seja completamente destruída.⁸⁴

É importante dizer a esse respeito, que se o intelecto existe na faculdade imaginativa, ou for idêntico a ela sob algum modo, possuirá uma forma própria e não poderá realizar sua atividade sem distorção, impedindo o grau de universalização necessário a realização de sua atividade, que seria limitada ao domínio das formas particulares.⁸⁵

Cumpre distinguir também uma possível identificação entre matéria prima e intelecto material. Segundo Averróis, a primeira é uma potência para as formas sensíveis individuais e particulares, ao passo que, o segundo, 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.”*⁸⁶

Além disso, a recepção das formas singulares pela matéria prima possui um caráter de determinação do qual o intelecto não participa, pois ela é de fato um puro

⁸⁴“Si enim haberet formam, nullam aliam reciperet, nisi illa destructa...” AVERRÓIS. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Nonum Volumen: *Averróis Cordubensis Sermo de Substantia Orbis*. Venetiis, apud Iunctas, 1562. p. 3. Conferir também: AVERRÓIS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe*. / Averróis; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 65.

⁸⁵Cf. 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.

⁸⁶“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.

recipiente, que individua as formas que recebe⁸⁷. Para o intelecto, receber as formas universais envolve certa capacidade de distinção e conhecimento das mesmas, e receber uma determinação tal como a que a matéria prima imprime nas formas singulares o incapacitariam de realizar essa atividade. Isto implica que no intelecto não há qualquer identificação essencial com as formas, visto que o contato com tais formas se dá enquanto 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 revelado através de todas as formas materiais e inteligíveis.”*⁸⁸

O pressuposto que o intelecto material é uma substância não dotada de qualquer materialidade é umas das afirmações de Themístio que Averróis aceita parcialmente, em contraposição a postura de Alexandre de Afrodísia.⁸⁹ Segundo Averróis, Alexandre confundiu a função do intelecto material que seria a de receber

⁸⁷Cf. 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.

⁸⁸ “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 Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 387.

⁸⁹ 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 para explicar o intelecto material. Conseqüentemente postula o intelecto material como algo constituído a partir da mistura dos elementos corporais, essencialmente ligado a matéria.

o sujeito do pensamento, de constituir o substrato do pensamento. Colocá-lo no interior do homem é dizer que este que recebe as formas as obtém diretamente da sensação. Ele afirma que o intelecto material é mais uma disposição que há na tabula rasa ao receber o conteúdo do que a própria tábula. A crítica de Averróis a ele se dirige ao ponto onde ele postula que o intelecto material é também uma substância constituída pelos mesmos elementos dos quais se constitui a matéria, uma vez que o receptor não pode ter nenhuma semelhança com o objeto com o qual lida. Tendo afirmado que a natureza do intelecto não é tal qual Alexandre a descreve e que o intelecto não pode possuir qualquer relação com aquilo que se relaciona, ou seja, com a matéria, deve-se passar ao exame dos seres que não tem quaisquer relações com a matéria.

Segundo Averróis, “*Teofrasto, Themístio e muito outros comentadores...*”⁹⁰ foram conduzidos a postular o intelecto material dessa maneira, partindo da premissa de que ele não deve possuir nenhuma relação com a matéria para que seja efetivamente possível realizar sua atividade, mas cometeram o equívoco de postular que mesmo sem qualquer relação com a matéria este intelecto se encontra unido ao homem.

A existência de um intelecto em potência (*intellectus in potentia*⁹¹) pressupõe a existência de um intelecto em ato (*intellectus in actu*⁹²), que seja capaz de fazer este primeiro intelecto passar da potência ao ato. Desta relação surge um terceiro

⁹⁰ “Et hoc idem induxit Theophrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis.” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 389.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem.

gênero de intelecto, a saber, o intelecto especulativo (*intellectus speculativus*⁹³), que é o produto da ação que o intelecto agente realiza sobre o material. Neste sentido, é necessário que três princípios se associem para que a intelecção possa ocorrer. As imagens obtidas pela faculdade imaginativa fornecem o inteligível em um estado potencial ao intelecto material, para que sejam “atualizados” pelo intelecto agente. Essa “união operacional” permite a construção do objeto conhecido em ato, que, segundo Bernardo Carlos Bazan, é a consideração em ato de um objeto específico pelo intelecto material, e, por sua vez, constitui o chamado intelecto especulativo (*intellectum speculativum*).⁹⁴ O suposto equívoco cometido por Themístio e outros comentadores seria o de concluir, observando a relação entre o agente e o material que dá origem ao intelecto especulativo, que este terceiro também fosse eterno e separado da matéria. Com efeito, se o agente e o receptor são eternos, este que é o produto de sua relação, deve necessariamente também ser eterno.⁹⁵

⁹³ Este intelecto que está no homem é tratado recebe diversos nomes, de acordo com o estado no qual ele se encontra no processo de realização do pensamento. O intelecto teorético, ou *intellectus speculativus* é o resultado do ato de conhecimento pelo intelecto material. O *intellectus adeptus* é o momento onde este conhecimento humano é unido com o agente, e o *intellectus in habitu* é uma disposição positiva que resulta desta união operacional, uma espécie de aquisição do intelecto agente que representa uma expansão do conhecimento individual do homem. Cf. 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. p. 127. Utilizaremos o nome intelecto especulativo para denominar este intelecto, apontando as particularidades que se fizerem necessárias a esse respeito.

⁹⁴ 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.*

⁹⁵ “cum enim recipiens fuerit eternum et agens eternum, necesse est ut factum sit eternum necessario.” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 389. Segundo Alfonso García Marqués, A potência

Vale lembrar aqui, conforme foi anteriormente dito, que a formação dos inteligíveis depende da associação de três princípios, os intelectos, e a imaginação. Destes princípios, apenas a faculdade imaginativa pertence ao gênero humano, é a única que participa da alma individual, mesclada ao corpo, conseqüentemente sujeita a corrupção⁹⁶. Segundo Bernardo Carlos Bazan, a imaginação é a chave que vai possibilitar a Averróis explicar como o processo de intelecção pode ser múltiplo e corruptível sob certo aspecto, ainda que os princípios do pensamento sejam únicos e eternos.⁹⁷

Conforme afirma Averróis, foi observando a existência um princípio no homem que atua efetivamente no sentido de criar os inteligíveis que Themístio afirmou que os intelectos estavam essencialmente unidos ao homem. A atividade imaginativa permite compreender que o pensamento está em alguma medida submetido à vontade humana, pois a formação das imagens a partir do sensível é o início da intelecção. Partindo claramente da afirmação aristotélica de que sem imagens não

substancial não está nos entes separados da matéria, pois isto implica em uma corrupção direta do seu ser. Cf. MARQUÉS. Alfonso García. *Necesidad y Substancia, Averroes y su proyección em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989.p. 86.

⁹⁶ Segundo Bernardo Bazan, este é o chamado nous pathétikos ao qual Aristóteles se refere no seu *De Anima* (III 430a 25). 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. 427.

⁹⁷ 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. 427.

existe o conhecimento⁹⁸, terminara por estabelecer os intelectos no interior da alma humana.⁹⁹

Para Averróis isso não é possível, pois afirmar que os intelectos estão no interior da alma, é dizer que sua atividade se realiza eternamente no interior da alma, devido a sua natureza. Deste modo, aquilo que os intelectos conhecem são eles mesmos eternos, as próprias formas sensíveis serão inteligíveis em ato no exterior da alma e não possuirão a materialidade que é própria de sua natureza. O que é realmente incompatível com o que são verdadeiramente as formas.¹⁰⁰

Averróis atribui esse engano ao intelecto especulativo¹⁰¹, que conforme foi anteriormente dito, seria um terceiro intelecto produzido a partir da ação do agente sobre o material, e que estaria de alguma forma sujeito à corrupção pelo fato de haver sido produzido no tempo e por estar introduzido na alma. Esta afirmação acaba por levantar uma questão mais profunda sobre o relacionamento existente

⁹⁸ “*Isto por que a alma jamais pensa sem imagens.*” ARISTOTE. *De l'Âme*. Paris: Lês Belles Lettres, 1995. p. 85 (431a 15-16)

⁹⁹ Segundo Stephen Chak Tornay, de acordo com a visão de Themístio o intelecto material não possui nada em comum com o corpo e a faculdade sensível da alma humana. Trata-se de uma potencialidade do nosso principio vital, que, quando atualizada é chamada de intelecto ativo. Neste sentido, o intelecto ativo não é um ingrediente externo a alma, mas identifica-se a ela. Essa doutrina reduz os intelectos ativo e passivo em uma mesma substância, a alma individual. Conforme essa visão, os intelectos agente e material, e o intelecto especulativo, que é o resultado da união entre os dois primeiros, são partes da mesma substancia, e, portanto, imortais. Cf. TORNAY, Stephen Chak. *Averroes' Doctrine of the Mind. The Philosophical Review*, Vol. 52, No. 3. (May, 1943). p. 274. 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. 176. Segundo Davidson, Themístio constrói o intelecto potencial humano como uma substância separada da matéria, incorpórea e indestrutível.

¹⁰⁰ “*et hoc est contra hoc quod invenitur in istis formis.*” *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 391

¹⁰¹ A terminologia a respeito do intelecto presente no ser humano se apresenta de forma diversa neste comentário.

entre as substâncias separadas e o homem. Pois, uma vez que o intelecto especulativo é constituído por duas substâncias únicas, imortais e incorruptíveis, não podemos esperar que ele possua outra natureza do que aquela possua os mesmos atributos.

5.1 Os dois sujeitos do conhecimento

O primeiro dos dilemas com os quais se depara Averróis ao estabelecer o intelecto material como uma substância única e separada consiste em solucionar o aparente paradoxo que se estabelece em relação à formação dos inteligíveis. Conforme foi anteriormente dito, se o intelecto agente e o material são únicos e separados, aquele que é o produto de sua operação, a saber, o intelecto especulativo, deve pertencer a mesma natureza. A primeira impossibilidade decorre da afirmação de que a relação da faculdade racional com as intenções (*intentiones*¹⁰²) percebidas pela faculdade imaginativa é análoga com aquela que há entre os sentidos e os sensíveis.¹⁰³ Pois se as intenções que o intelecto percebe a

¹⁰² Cf. AVERRÓIS, *op. cit.*, p. 391. A intenção individual é aquilo que a faculdade cogitativa discerne das formas imaginadas, refinada a partir das coisas construídas da união entre os sentidos e depositadas 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.

¹⁰³ A alma não conhece nada sem a imaginação, do mesmo modo que a ação dos sentidos depende da presença do objeto sensível. "et ideo anima nichil intelligit sine ymaginatione, quemadmodum sensus nichil sentiunt sine presentia sensibilis." AVERRÓIS. *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros.* Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 391.

partir das formas imaginadas fossem elas mesmas eternas, aquelas com as quais lida a faculdade imaginativa também deverão possuir a mesma natureza. Em decorrência disso, seria do mesmo modo obrigatório considerar que as sensações fossem eternas, pois a relação é análoga e não é possível que algo de natureza corruptível possa se tornar eterno.¹⁰⁴ É necessário que as intenções imaginadas presentes na alma correspondam à natureza sensível daqueles seres os quais fazem referência, e dessa forma, elas devem ser engendradas e corruptíveis como eles. Os inteligíveis são múltiplos em relação à espécie humana que é responsável por seu conteúdo intencional.

Neste sentido, a questão consiste em saber de que maneira o intelecto material pode servir a toda espécie humana, sendo uma substância única, enquanto o intelecto especulativo encontra-se individualizado no interior da alma humana e está sujeito a geração e a corrupção.¹⁰⁵

Conforme foi dito, a formação dos inteligíveis se estrutura de forma semelhante à maneira na qual se formam as imagens sensíveis a partir dos sentidos. A diferença entre elas se estabelece enquanto a atividade do intelecto (*formare per intellectum*) envolve uma pura disponibilidade para receber todos os inteligíveis e não há nenhuma mudança em sua estrutura, pois não há correspondência alguma com a corporeidade; ao passo que a percepção sensível é

¹⁰⁴ “nisit esset possibile quod natura corruptibilis transmutaretur et reverteretur eterna.” AVERRÓIS, *op. cit.*, 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.

¹⁰⁵Cf. 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.

delimitada pelo seu sujeito, ocorre num órgão sensível em particular, e a apreensão se dá por meio de um sentido específico, produzindo uma intenção singular.¹⁰⁶ Seguindo a analogia proposta por Averróis, pode-se dizer ainda que os inteligíveis sejam constituídos em seu ser por duas coisas, pois o mesmo se dá com os sentidos.

Na tentativa de solucionar o problema da natureza dos inteligíveis, Averróis lança mão da teoria dos dois sujeitos, onde duas ordens distintas atuam conjuntamente no sentido da apreensão de seu objeto, tanto na sensível, quanto na inteligível. Essa doutrina também chamada de duplo suporte, segundo Bernardo Carlos Bazan é central para sua noética, pois torna possível confrontar as antinomias do exercício do pensamento, e também possibilita explicar como o homem participa do pensamento, e como os objetos advindos desta atividade se unem a ele. O estabelecimento destes dois princípios vai permitir a explicação da multiplicidade do pensamento em face à unidade do intelecto material estabelecida por Averróis. Pois os intelectos realizam uma união operacional com os indivíduos para obtenção de imagens necessárias a constituição do entendimento. Essas imagens representam a ponte entre o pensamento e o homem, e garantem a participação de cada indivíduo no decurso da atividade dos intelectos.¹⁰⁷

É necessário ter em mente que a presença de duas ordens distintas visa assegurar dois aspectos essenciais dos objetos em questão que serão alvo da

¹⁰⁶Cf. 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. 298.

¹⁰⁷ 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

apreensão, a verdade e a existência. No que concerne a formação das imagens sensíveis, o sujeito que lhes concede o carácter verdadeiro é algo externo a própria alma individual, são os sensível externos da matéria dos quais as imagens são extraídas (*et est sensatum extra animam*), e pelos quais se pode dizer que tais imagens são verdadeiras¹⁰⁸. Por outro lado, aquilo que garante a existência propriamente dita à forma imaginável, é algo intrínseco a alma individual. As faculdades individuais da alma relacionadas aos sentidos dão o suporte “existencial” para a imagem sensível em questão.¹⁰⁹

No caso dos inteligíveis, também é necessário que estes dois atributos sejam observados¹¹⁰. Neste caso, o carácter de verdadeiro é recebido das próprias formas imagináveis que são obtidas a partir dos objetos verdadeiros existentes na matéria. O que faz dos inteligíveis seres do mundo real, ou seja, o que assegura sua existência é o intelecto material, que funciona como substrato na formação destes, servindo como uma espécie de “matéria inteligível”.¹¹¹ Do mesmo modo que a visão é movida pela cor, o intelecto material é movido pelas imagens. Esta união operacional (anteriormente explicada) depende da ação do intelecto agente, assim como a visão depende da luz para perceber a cor, o intelecto material só é movido

¹⁰⁸ 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*

¹⁰⁹ “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 commentarium magnam in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953.p. 400.

¹¹⁰ “necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta,...” *Ibidem*, p. 400.

¹¹¹ Este termo foi utilizado aqui de forma metafórica. Não há qualquer relação do intelecto material com o mundo sensível, ou com a matéria prima, conforme foi anteriormente explicado.

pelas intenções quando o intelecto agente as faz passar da potencia ao ato.¹¹² Stephen Chak Tornay utiliza a metáfora da gota de orvalho que reflete a luminosidade do sol; cada gota representa a disposição individual que há no homem. Quando o sol (intelecto agente) emite sua luz, cada uma das gotas é capaz de refletir essa luminosidade em particular, é nessa capacidade que reside o intelecto material; enquanto a luz refletida em ato constitui o intelecto especulativo. Quando uma gota seca (se trata da finitude própria da existência humana) em nada interfere na luz do sol, e nem na possibilidade de refletir a mesma (intelecto material); apenas a luz refletida em ato (intelecto especulativo) é que deixa de existir junto com a gota de orvalho.¹¹³

Neste sentido, o intelecto material sofre a ação de duas ordens causais, a eficiente do intelecto agente e a formal da intenção imaginativa. Ele é como o meio transparente, que recebe a luz e a cor ao mesmo tempo.

Conseqüentemente, a experiência do pensamento individual só pode ser explicada pela intervenção das imagens, pois o inteligível requer o conteúdo formal específico fornecido pela imaginação. E sua multiplicidade resulta da origem de seu conteúdo e não da sua condição de existência no intelecto material, pois ela não pode advir do intelecto único e separado. Os indivíduos não participam do pensamento devido a uma ligação com os intelectos, mas graças às imagens que

¹¹² A metáfora do intelecto material como o meio transparente é usada por Averróis em diversos pontos do texto. Cf. AVERRÓIS, *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 401, 410, 499.

¹¹³Cf. TORNAY, Stephen Chak. Averroes' Doctrine of the Mind. *The Philosophical Review*, Vol. 52, No. 3. Cornell University, 1943. p. 278

estão unidas a eles. Dessa forma, a união não é estabelecida entre o homem e o intelecto, mas entre homem e inteligível.¹¹⁴

Estes inteligíveis são múltiplos e corruptíveis no que se refere aos indivíduos dos quais tomam parte no curso do pensamento. Contudo, se considerados de uma forma absoluta, eles serão eternos e imutáveis devido ao sujeito que os recebe e suporta, a saber, o intelecto material.¹¹⁵

Os inteligíveis se encontram no homem apenas em função de uma operação realizada conjuntamente aos intelectos separados, eles não estão ontologicamente presentes no indivíduo. Os inteligíveis presentes no homem são inteligíveis especulativos (*intellecta especulativa*) e formam o intelecto especulativo (*intellectus speculativus*). Esses inteligíveis possuem uma existência dual, pois existem em ato eternamente no intelecto separado, e, sob outro aspecto, estão no homem, participando da corrupção que é própria da matéria. A partir da realidade sensível, a faculdade racional individual é capaz de produzir uma imagem de Sócrates, que se torna um inteligível por meio do intelecto material, conforme foi anteriormente descrito. Contudo, o que permanece no homem não é aquele inteligível em ato existente no intelecto material, mas uma aquisição parcial de seu conteúdo universal. Isto por que Averróis não compreende que uma essência possa ser concebida com independência e anterioridade ao ser real existente no mundo.

¹¹⁴Cf. 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

¹¹⁵ “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 Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 401.

Segundo ele, o ser real tem primazia absoluta e o ser mental guarda com ele uma estrita relação de dependência. Por isso, uma consideração absoluta de essência é injustificável. E também não é possível um conhecimento apriori de essências puras. Assim, a distinção entre Deus e as substâncias materiais não é exatamente para Averróis um problema, pois nelas há composição da matéria como princípio de passividade e potência, isto já é por si suficiente para distingui-las do ato puro.¹¹⁶ A única forma que possui sua existência completamente idêntica a sua essência é a primeira inteligência, em todos os outros seres do universo a essência difere em alguma medida da existência.

Dessa forma, se o homem é capaz de conhecer as formas da matéria ele será capaz de conhecê-las abstraídas. Mas este conhecimento não é primário ao homem, é necessário que primeiramente se adquira o intelecto *in habitus*, ou intelecto adquirido, que é exatamente a freqüência na realização da união do indivíduo com este intelecto separado e que permitirá a atuação do pensamento sem o intercurso da sensibilidade.

Para Averróis, o ser real, ou o ente enquanto existente tem primazia absoluta sobre o ser mental, em outras palavras, a sua intenção imaginativa e posteriormente o inteligível. Dessa forma, primeiro é necessário o conhecimento da realidade, a existência ou não de um determinado ente, e só em seguida é possível investigar sua essência ou quiddidade. Esta é uma crítica a concepção aviceniana que concebe possível compreender a existência de um ente sem de fato conhecer a sua existência enquanto ser real ou não. Segundo Marques, Averróis realizou uma

¹¹⁶ MARQUÉS, Alonso García. La polémica sobre el ser em Avicena e Averroes latinos. *Anuário Filosófico*, (20), 1987. p. 96.

interiorização e substancialização do ser, que deu maior densidade ontológica a realidade, pois todo o conhecimento parte dela e faz referencia contínua a ela.¹¹⁷

Os intelectos são logicamente e espacialmente separados do homem: logicamente se diz por que o uso da razão é o que difere o homem dos outros animais. E espacialmente se diz na medida em que eles são como as inteligências das esferas celestes, uma espécie em si que por sua natureza não pode sofrer a divisão numérica, e cada individuo é o único representante de sua espécie.

5.2 Sobre a unidade do intelecto material

O segundo problema levantado por Averróis consiste em saber como o intelecto material permanece uno para toda a humanidade enquanto o intelecto especulativo é múltiplo e dividido pelo número dos homens (*numeratus per numerationem individuorum hominum*¹¹⁸). Foi esclarecido anteriormente que por meio de uma união operacional entre os intelectos e o homem é que se formam o intelecto especulativo e conseqüentemente os inteligíveis, e que a necessidade das imagens individuais para a realização desse processo sujeita os inteligíveis a participarem, em alguma medida, da corrupção material. Essa questão diz respeito principalmente à necessidade de postular um intelecto material único para todos os homens, e assegurar a individualidade e multiplicidade do pensamento, demonstrando a natureza da relação que se estabelece entre eles. É necessário ter

¹¹⁷MARQUÉS. Alfonso García. *Necesidad y Substancia, Averroes y su proyección em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989. p. 80

¹¹⁸ *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 401

em mente que a abordagem da questão da unidade do intelecto material não envolve apenas os aspectos do processo do conhecimento humano; lidar com a natureza de uma substância separada envolve o exame de características inerentes ao cosmo estabelecido pela filosofia de Averróis. Perguntar em qual medida um ser que não é dotado de matéria se relaciona com o gênero humano é também perguntar qual o papel da humanidade neste universo.¹¹⁹

Averróis retoma o argumento levantado anteriormente que afirma a necessidade do intelecto material não possuir forma alguma, pois do contrário ele se tornaria algo semelhante a aquilo que o move. Possuindo uma forma determinada, ele não poderia mais ser o receptor das formas, já que uma forma que lhe seria própria, e o tornaria incapaz de se tornar outro que não ele mesmo.¹²⁰

Uma vez que a relação deste intelecto material único com os indivíduos se dá por meio das imagens formadas por eles, é necessário que todos compartilhem igualmente esta faculdade, ou seja, o intelecto deve ser igualmente acessível a todos os homens e se relacionar com eles de forma unívoca. Dessa forma, como é possível sustentar que o pensamento seja individual, quando será igualmente necessário que enquanto um homem adquire certo inteligível, todos os outros adquiram o mesmo¹²¹, pois a atividade deste intelecto único deve ser proporcional a todos os homens. Na relação que se estabelece entre a matéria e forma no caso das

¹¹⁹ Conforme será explicado adiante, a solução apresentada por Averróis para essa questão envolve múltiplos aspectos, entre eles, a relação do intelecto com as esferas celestes e a eternidade da humanidade.

¹²⁰ A necessidade de existir um intelecto material que não possua forma ou pertença sob algum aspecto a matéria já foi discutida no início deste capítulo.

¹²¹ “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.

substâncias sensíveis tem como produto um terceiro ser, que é distinto daqueles dois primeiros que o formam. No caso da relação que há entre o intelecto material e as intenções imaginadas, o composto formado por ambas não constitui um terceiro ser distinto delas, por isso é impossível que esta relação ocorra sem que alguma dessas partes esteja de alguma forma unida ao homem.

Conforme foi anteriormente dito, o intelecto material funciona como uma espécie de matéria na formação dos inteligíveis, enquanto as intenções imaginadas constituem algo equivalente a forma para os inteligíveis. Já foi esclarecido que a ligação do homem com os inteligíveis não pode ser realizada pelo intelecto material, devido à natureza impassível deste intelecto, que não permite qualquer relação essencial com a matéria. Resta que essa ligação ocorra por intermédio das intenções imaginativas.

Por isso é necessário esclarecer se a relação da perfeição primeira do intelecto difere daquela das outras partes da alma. A preparação aos inteligíveis que ocorre na faculdade imaginativa é semelhante ao que ocorre nas outras faculdades da alma, pois ambas são engendradas no indivíduo corruptível, e tais como ele, são múltiplas e multiplicadas pelo número dos seres.¹²²

A diferença entre elas reside no fato que a preparação que há nas intenções imaginadas ocorre em um motor no sentido de criar um motor, sendo que ambas

¹²² “Preparatio autem que est in virtute ymaginativa intellectorum similis est preparationibus que sunt in aliis virtutibus anime, scilicet perfectionibus primis aliarum virtutum anime, secundum hoc quod utraque preparatio generatur per generationem individui, et corrumpitur per corruptionem eius, et universaliter numeratur per numerationem eius.” *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 405.

são motores do intelecto material. Ao passo que nas outras partes da alma esta preparação ocorre em um movido, criando um movido e um receptor, lembrando o caráter passivo da faculdade sensível, que é “atingido” pelas impressões presentes nos entes sensíveis.

É uma confusão entre essa relação, segundo Averróis, que vai levar Themístio a sustentar que o intelecto agente está no interior da alma humana, e que o intelecto especulativo é a junção do intelecto material com o agente. Falta a ele pensar que há na alma três partes de intelecto, uma é intelecto receptor, a segunda é eficiente, e a terceira é produzida. Das três, duas são eternas, respectivamente o agente e o material. Quanto à terceira, ela é sob um modo corruptível, e sob outro, eterna.

Pois é esse discurso que vai levar Averróis a postular não só o intelecto material como único para todos os homens, mas também a conceber que a espécie humana é eterna. É necessário, neste sentido, que o intelecto material não seja privado dos princípios comuns a toda espécie humana, que são as primeiras proposições e os primeiros conceitos simples, comuns a todos os homens. Tais inteligíveis são únicos segundo o seu receptor, mas múltiplos segundo a intenção recebida.

É dito que, segundo o modo pelo qual são únicos, necessariamente serão eternos, pois os motores são as intenções das formas imaginadas, e estão sempre presentes, pois em absoluto sempre existirá um homem na face da terra, e que, no que cabe ao receptor, que é o intelecto material, não lhe cabe qualquer tipo de restrição, pois é uma substância separada. Conseqüentemente, quando se diz que estes inteligíveis são corruptíveis, isso faz referência a sua relação com os indivíduos, por meio dos quais eles são verdadeiros e com os quais estão unidos.

Estes inteligíveis não são corruptíveis absolutamente falando, sendo a partir dessa afirmação que Averróis dirá que o intelecto especulativo existe numericamente no interior de cada homem.

Dessa forma, Averróis deduz que o mundo não pode estar privado absolutamente dos seres individuais da espécie humana. Pois não é possível que em toda a terra deixasse de existir algum homem participando de uma intelecção, pois assim como é necessário que as artes naturais do homem estejam sempre em desenvolvimento, o mesmo pode ser dito a respeito da reflexão filosófica, pois a sabedoria existe sob um modo próprio nos homens. A relação que Averróis procura estabelecer sobre este ponto se refere ao caráter natural da existência da atividade intelectual no homem. Segundo ele, o movimento de produção dos inteligíveis é algo próprio da existência humana, que realizam sob a forma de espécie uma correlação eterna com os intelectos separados, pois considerada esta relação, pode-se dizer que a atividade do intelecto não cessa em absoluto.

Neste sentido, a explicação fornecida por Averróis para a unidade do intelecto material está relacionada com a dinâmica que se estabelece nos corpos celestes e nas demais substâncias que são separadas da matéria.

5.3 Sobre os intelectos celestes

Segundo nos diz Averróis o seu Grande Comentário, o intelecto material é uma substância separada de seu sujeito (as intenções imaginadas), do mesmo modo que se dá com os corpos celestes¹²³. Conforme se pode observar, ao separá-

¹²³ “Et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus,..” *Averrois Cordubensis commentarivm*

lo da matéria, nosso filósofo intenciona aproximá-lo das características das inteligências separadas, que movem as esferas celestes sem uma ligação existencial com estes. É importante realizar o exame das substâncias separadas da matéria no sentido de esclarecer o estatuto da separação que regue a relação ente homem e intelecto.

Esta tese é desenvolvida por ele no seu tratado *Sermo de Substantia Orbis*¹²⁴ ou *Exposição sobre a Substância do Orbe*. Nesta obra, Averróis pretende analisar a natureza da qual se constituem os corpos celestes, sobretudo quanto a seu movimento, e se há alguma semelhança relativa aos seres sublunares.

A analogia evocada por Averróis a respeito dos corpos celestes diz respeito a uma semelhança estrutural entre os intelectos que se relacionam com os homens e as inteligências separadas que são os motores dos corpos celestiais.

Primeiramente, é estabelecido por ele que os corpos celestes, assim como os seres terrestres, são constituídos por duas naturezas, que respectivamente correspondem à receptora e agente. A análise inicial cumpre investigar se há semelhança entre a estruturação de matéria e forma que há nos seres terrestres com a que existe nos corpos celestes, o que é logo estabelecido como impossível,

magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 403

¹²⁴AVERRÓIS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe*. I Averróis; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. conferir também: AVERRÓIS. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Nonum Volumen: *Averróis Cordubensis Sermo de Substantia Orbis. Destructio destructionum Philosophiae Algazelis. De Anima beatitudine, seu epistola de intellectu*. Venetiis, apud Iunctas, 1562.

visto que os corpos terrestres estão sujeitos a corrupção¹²⁵, enquanto os celestes, não.

Resumidamente, pode-se dizer que um corpo celeste é uma esfera que possui um movimento circular eterno. A existência deste movimento local é que imprime a necessidade de afirmar que há duas naturezas nos corpos celestes, porque do movimento segue-se a necessidade de um motor. Cumpre ressaltar que seguindo estritamente os passos da metafísica aristotélica, 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 essencial¹²⁶. Quanto aos outros seres, celestes ou terrestres, resta a necessidade de motores que sejam capazes de promover neles o movimento.

Nas substâncias terrestres, o movimento que lhes é próprio encontra-se limitado em virtude das características relacionadas a grandezas impressas nelas por uma imposição da matéria na forma. As grandezas como peso e leveza imprimem contrariedades que impedem a continuidade do movimento nesses seres. Tais princípios limitadores são também as causa da geração e corrupção que há nesses seres (terrestres), pois a finitude de seus corpos e de sua existência exige a

¹²⁵ “Sed tamen in istis est declaratum há duas naturas esse propter generationem, et corruptionem ins eis inventas, in caelestibus autem porpter motum localem.” AVERRÓIS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe*. / Averróis; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 60.

¹²⁶ “Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se,.” *Averrois Cordvbensis 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, therioes of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992. p. 256.

finitude de seu movimento, não sendo possível que uma natureza que possua como característica a finitude desdobrar-se no sentido do que é infinito.

Em contrapartida, nas esferas celestes não existem movimento contrários, o seu movimento é simples e desdobra-se eternamente sem a interferência de quaisquer contrários. A isso se deve o fato de que neles não há a imposição das determinações da matéria, como as dimensões e a divisão numérica. Essa afirmação se deve ao fato de que, conforme foi dito anteriormente, eles são separados de seus sujeitos. As formas dos corpos celestes não se encontram inseridas no sujeito, elas não são propriedades inerentes aos corpos, estão separadas de seu sujeito de modo que sua ação se realiza infinitamente, e não lhes cabe qualquer diminuição imposta por quaisquer determinações da matéria. Enquanto nas formas que são constituídas por seu sujeito, o movimento é finito já que o seu movimento depende de outra forma, o movente apenas o é enquanto é movido¹²⁷.

Necessariamente são duas formas distintas as causas do movimento nestes seres, uma pode ser considerada a causa eficiente deste, aquela que promove o seu movimento, ao passo que a outra é sua causa final, que é uma segunda forma para a qual o movimento desta tende. Isto porque a forma dos corpos sublunares é imperfeita e o movimento dela consiste numa tentativa de passar de um estágio de perfeição para outro, ou seja, todo seu movimento tende em direção a uma forma que lhe seja superior; tal perfeição existe apenas como potência no corpo movido.

¹²⁷ “et ideo omnis forma huiusmodi, scilicet quae movetur ad seipsam perficiendam per formam aliam, necesse est ut suum movere sit finitum, cum non movet, nisi quando movetur.” AVERRÓIS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe. I Averróis*; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 76.

Neste sentido, seu movimento tende exatamente a forma existente em ato¹²⁸. Por isso o movimento imperfeito dos corpos sublunares não pode desdobrar-se eternamente, sua causa motriz não é idêntica a causa final de seu movimento. “E, enquanto atentava para essas relações e descobriu que as potências celestes realizam uma ação infinita, concluiu que, de modo algum, estas virtudes inerem no corpo mediante dimensões, nem têm uma matéria que as receba mediante dimensões, nem têm matéria múltipla em potência, nem recebem o grande e o pequeno, nem têm contrário. E, disso tudo, segue-se que as formas deles agem por ação infinita.”¹²⁹

Se for possível afirmar que a ambos os corpos é associada uma alma, é necessário também esclarecer que se os nomes matéria e forma podem ser aplicados a eles, isso só pode ser feito por homonímia.¹³⁰ Mas há uma maneira mais precisa para demonstrar em que difere a substância celeste da sublunar, pois ambos possuem naturezas completamente distintas umas das outras. Os seres terrestres

¹²⁸ Cf. DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Systeme Du monde/ Tome IV*. Paris: Hermann, 1954. p. 548.

¹²⁹ “Quando ergo invenit eorum actiones esse infinitas, concludit formas eorum non esse in subiecto mediantibus dimensionibus, sed eas non esse potentias in corporibus. Et cum figebatur in istis porportionibus, et invenit potentias caelestes agere actionem infinitam, conclusit mediantibus dimensionibus has virtutes non esse in corpore omnio, neque habere materiam recipientem eas mediantibus dimensionibus, neque materiam multam in potentia, neque recipere magnum, et parvum neque habere contrarium. Et totum hoc sequitur ex hoc, quod formae eorum agunt actione infinita.” AVERRÓIS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe. I Averróis*; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 74-75.

¹³⁰ Cf. DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Systeme Du monde/ Tome IV*. Paris: Hermann, 1954. p. 534-535.

estão sujeitos a dissolução porque são constituídos de matéria e forma, onde a matéria está essencialmente unida a sua forma correlata¹³¹.

Partindo da constituição de matéria e forma dos corpos terrestres, pode-se dizer que a matéria prima possui as dimensões indeterminadas em potência, por isso ela é apta a receber as formas. No que diz respeito às formas que constituem os corpos terrestres, elas não existem separadas da matéria, subsistindo nela e por ela, pois são as manifestações em ato das potências presentes nesta, conforme foi anteriormente dito.

Neste sentido, os indivíduos que participam de uma mesma espécie são constituídos essencialmente por uma única forma substancial, sendo este o elemento que confere a unidade a espécie. Por outro lado, a distinção que se faz presente nesses seres, embora compartilhem a mesma espécie, é fruto das propriedades essenciais da matéria prima, são as dimensões indeterminadas que existem nela que imprimem o número e a distinção nos sujeitos dos quais são constituídos. Eles são numerados e distintos uns dos outros porque esta forma substancial única que os constitui, o faz a partir de porções distintas desta matéria prima¹³².

Seguindo esta analogia é possível dizer que os corpos celestes não são constituídos essencialmente por dois princípios, tal como os seres sublunares. Neles há uma relação existencial entre a matéria prima, divisível em potência, dotada de dimensões não determinadas é a causa da geração e da corrupção que lhes é própria, e de uma forma que faz desta matéria tal substância determinada.

¹³¹ Cf. TAYLOR, Richard C. Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 4, October 1998, pp. 507-523. p. 511.

¹³²Cf. DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Systeme Du monde/ Tome IV*. Paris: Hermann, 1954. p. 540.

Os corpos celestes, por sua vez, não são como os seres submissos a geração e a corrupção, são simples, incapazes de divisão efetiva no seu ser, possuem uma figura por si mesmos, as dimensões determinadas já estão contidas neles, pois as formas determinadas não são recebidas por meio de uma disposição, mas estão sempre em ato. A associação entre eles difere na medida em que o corpo celeste não está essencialmente unido a sua forma, eles são existências separadas, enquanto nos seres do mundo sublunar a relação entre corpo e alma é essencial e inseparável¹³³.

Neste caso, as formas não engendram compostos com a matéria que os constitui, ela não está suscetível a ser mais ou menos em ato, ou de adquirir perfeição em maior ou menor grau. A matéria do qual são feitos não é qualquer coisa que existe em potência, ela é o suporte, o sujeito da forma, mas tem sua existência em ato separada desta forma. Quanto à forma, ela também existe independente da matéria destes seres, pois não é a manifestação em ato das potências presentes nesta, como é o caso dos corpos terrestres.

Segundo Davidson, a matéria dos céus é constituída por um corpo diferentemente estruturado, associado por uma simples matéria em movimento, e uma forma independente que é a causa deste movimento. Esta matéria enquanto substrato existe necessariamente por si, e tem na forma sua fonte eterna de movimento¹³⁴.

Essa diferença é evidente porque as formas celestiais não são uma constituição de seu sujeito, elas são abstraídas no ser por ele. Segundo Averróis, é

¹³³ Cf. TAYLOR, Richard C. Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 4, 1998. p. 512.

¹³⁴ 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. 325.

por isso que as formas dos corpos celestes são constituídas por algo outro que seu sujeito, se assim fossem, seu movimento estaria sujeito a limitação de qualquer espécie¹³⁵. Receber uma forma exige que algo esteja em potência, por isso nos corpos celestes não pode haver a recepção como ela é na matéria, pois ambos já estão de certa forma em ato.

A alma não é algo do qual o corpo celeste necessite como garantia de sua existência, como é o caso dos animais que possuem dependência da faculdade sensível e de uma ligação intrínseca de matéria e forma. O corpo celeste não precisa de nenhuma faculdade sensível ou imaginativa, pois não lhe cabe nenhuma alteração como as que são próprias dos seres dotados destas faculdades. Entretanto, a necessidade de uma alma separada lhe advém como a causa de seu movimento eterno. A característica comum de todo o céu é o movimento, por isso é necessário que se componham de duas naturezas; sendo a primeira delas um corpo que é movido (esfera celeste), e a segunda que é o seu motor (inteligência separada), uma natureza simples, indivisível, e que não estabelece com o seu movido uma relação de existência.

Segundo Richard Taylor, os corpos celestes não possuem as faculdades que são próprias das almas sublunares, os sentidos, a imaginação e a cogitação. Eles possuem apenas o desejo contemplativo, pelo qual são movidos. Esse movimento é

¹³⁵ “et hoc etiam est unum eorum quae moverunt Aristotelem ad opinandum quod formae corporum caelestium non sunt constitutae per sua subiecta, quoniam tunc motus eorum essent finiti.” AVERRÓIS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe*. / Averróis; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 76.

impulsionado por uma inteligência. E como foi dito que o movimento do corpo celeste é eterno, o intelecto separado associado a ele também deve ser eterno¹³⁶.

Dessa forma, no caso dos seres celestes não há qualquer impedimento com relação a seu movimento, que se desenvolve perfeitamente durante a eternidade. Isso é possível porque não há, neste caso, distinção entre a forma que move o corpo, e aquela para onde tende o movimento¹³⁷.

Quanto à forma que o move, trata-se obviamente da inteligência separada que lhe é relacionada, porém, no que concerne a causa final de seu movimento, correspondente também a que é responsável pela continuidade desse movimento na eternidade, restam algumas dúvidas. Segundo Averróis, há no corpo celeste certa potencialidade, que é a do movimento potencial, que representa a possibilidade de ocupar outro lugar distinto daquele que se ocupa no presente, em outras palavras, o movimento local. E partindo do pressuposto que afirma toda potência como residente na matéria, pode-se dizer que há certa materialidade nos corpos celestes, ainda que seja apenas a do movimento local, conforme foi anteriormente dito.

Além disso, o motor de um orbe celeste é uma virtude finita, dotada de certa potencialidade, primeiro por que move um ser finito, e segundo porque este movimento é eterno¹³⁸ enquanto a sua duração. É necessário analisar a causa do movimento infinito no corpo celeste, pois o motor em si, enquanto portador de certa finitude não pode sustentá-lo. *“E, quando refletiu sobre a continuidade do movimento*

¹³⁶ TAYLOR, Richard C. Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 4, 1998. p. 521.

¹³⁷ “Et hoc etiam est unum eorum quae moverunt Aristotelem ad opinandum quod formae corporum caelestium non sunt constitutae per sua subiecta, quoniam tunc motus eorum essent finiti.” AVERRÓIS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe. I Averróis*; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 76.

¹³⁸ Eterno pode significar algo que tem começo mas não tem fim.

delas, ficou evidente que a causa da continuidade do movimento delas não é essa virtude pela qual são movidas, mas aquilo que lhes proporciona continuidade [de movimento] é algum apetecível.”¹³⁹

Neste sentido, a virtude da continuidade do movimento não é aquela pela qual elas se movem, mas outra mais nobre que assegura a continuidade desse movimento. E essa continuidade deve provir de um motor imóvel. Que não é sob nenhum aspecto um corpo, e nem uma potência nele, trata-se de uma inteligência completamente abstrata. O corpo celeste deve seu movimento a uma inteligência que tem como causa de sua intelecção um ser perfeitamente livre que causas, o que constitui pra ela um objeto de desejo. Neste caso, o desejo difere completamente do que se entende enquanto aplicado aos seres dotados de matéria. Nestes, presença da matéria em sua constituição pode, em alguma medida, perverter e confundir esse desejo. Ao passo que, nas substâncias separadas não há confusão entre o que é certo e o errado, pois os corpos celestiais não possuem matéria, e conseqüentemente, também não são dotados de percepção sensível, o que os condiciona a desejar apenas o que é racional.¹⁴⁰

Pode-se afirmar que é por um desejo que este movimento se sustenta eternamente, pois a relação causal do movimento deduz a necessidade de um motor primeiro que não necessita de nenhuma outra força externa a si que o mova. Pois do que está em potência deve-se necessariamente se extrair um motor, donde nada lhe

¹³⁹ “Et, cum consideravit in continuatione motus earum, fuit declaratum quod causa continuationis motus earum non est ista virtus, qua moventur, sed illud, quod largitur ei continuationem, est aliquid appetibile.” AVERRÓIS. *Exposição Sobre a Substância do Orbe. / Averróis*; tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 118-119.

¹⁴⁰GENEQUAND, 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.

será pertencente a este mesmo gênero, ou seja, no que toca a relação que se estabelece entre ambos, o motor não participa em nenhum aspecto da natureza deste que é movido por ele.

E este desejo que move o orbe celeste é o de conhecer essa inteligência última, é esse desejo que sustenta a eternidade do movimento. Duhem afirma que a materialidade que constitui as esferas celestes é qualquer coisa de intermediário entre a matéria prima (inteiramente em potência) e o ato puro: três dimensões determinadas, uma figura geométrica definida são atributos de algo que é manifestamente ato, porém, a capacidade de mudar localmente sem alterar sua estrutura é a marca de certo grau de potencialidade e, conseqüentemente, de certa materialidade que o distanciam desse puro ato.¹⁴¹

5.4 A hierarquia das formas separadas

Averróis lida de forma direta com o problema da relação entre o motor imóvel e as inteligências, analisando a forma na qual se estabelece a relação entre ambos, e buscando demonstrar de que maneira o primeiro ato puro se diferencia das inteligências separadas movidas por ele. Pois se o primeiro motor possuir uma natureza própria de algo finito, como poderá imprimir o movimento infinito? Por outro lado, possuindo ele uma natureza infinita, como poderá mover algo de natureza finita?

Segundo Marques, Averróis nega em alguma medida a composição hilemórfica das substâncias separadas, por se tratar de formas puras subsistentes.

¹⁴¹ Cf. DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Système Du monde/ Tome IV*. Paris: Hermann, 1954. p. 548-549.

A única forma de distinção possível entre essas formas é recorrendo à causalidade, pois ainda que tais entes sejam simples (como o ato puro), não o são na mesma medida, pois há entre eles uma relação de dependência deste primeiro ato.¹⁴² Mas esta afirmação não é suficiente como método de distinção entre as formas separadas e o primeiro, visto que receber o Ser a partir de outro ente não compromete por si a simplicidade de um ser. Em outras palavras, mesmo que as inteligências ou formas separadas estabeleçam uma relação causal de dependência ontológica deste primeiro ato, não é precisamente na existência de tal relação que reside o critério para diferenciá-las em absoluto. E, se verdadeiramente é possível estabelecer uma diferenciação entre o ato puro e as inteligências, o critério que as diferencia reside na consideração de que as formas separadas são, em alguma medida, compostas por ato e potência.

Sobre isso, é necessário ter em mente que a dependência que se estabelece nas substâncias separadas é um movimento desses entes em busca da perfeição que é própria do ato puro. Taylor afirma que a primeira forma é Deus, o único que está em ato puro. A diferença que pode se estabelecer entre as inteligências separadas consiste em certa potência que há nelas, possibilitando distingui-las e a hierarquizá-las, de acordo com o grau em que esta potencialidade é expressa por elas.¹⁴³ Neste sentido, pode-se dizer que todo ente que não seja Deus (ato puro) contém em si certo grau de potencialidade. Vale lembrar, que a potência presente em tais entes não pode ser de modo algum relacionada presença de matéria nesses

¹⁴² Cf. MARQUÉS, Alonso García. La polémica sobre el ser em Avicena e Averróes latinos. *Anuário Filosófico*, (20), 1987. p. 97.

¹⁴³ 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.

seres, do contrário, tais seres estariam sujeitos também a geração e a corrupção que é própria da matéria.

Segundo Marques, Averróis parte do conceito aristotélico de ato, mas subtrai a prioridade do ato como perfeição, e concebe a potência como a capacidade de recebê-la, rompendo com uma possível identificação entre potência e matéria. Nessa dissociação a potência não é mais um atributo exclusivo dos seres constituídos pela matéria, tornando-se característica de todo aquele que é receptor do ato ¹⁴⁴, que demonstra a possibilidade de uma distinção entre ato e potência na matéria e no espírito.¹⁴⁵

Partindo dessa afirmação a respeito da potência nas substâncias separadas, pode-se dizer que aqueles seres carentes de muitos princípios na compreensão de sua essência são menos simples e neles se insere alguma pluralidade, pois a exclusão da potência no que tange a ordem substancial das inteligências separadas não implica que elas sejam necessariamente puros atos. Em contrapartida, os que precisam de poucos princípios para conhecer-se são mais simples, e assim até o primeiro ser, que é simples e verdadeiro, e não precisa de nenhuma causa exterior a si próprio. Esta é a única potencialidade que pertence às inteligências separadas dos corpos celestes, que constitui a recepção de princípios extrínsecos de ordem intelectual.

E as inteligências separadas estão organizadas de acordo com sua capacidade intelectual, os inferiores estão em potência para os superiores, sucessivamente até o primeiro princípio. A simplicidade dessas formas se deve ao

¹⁴⁴ Cf. MARQUÉS, Alonso García. La polémica sobre el ser em Avicena e Averróes latinos. *Anuário Filosófico*, (20), 1987. p. 99.

¹⁴⁵ A passagem da ignorância ao conhecimento constitui um processo de passar do ato a potência e não participa dos predicados da matéria.

fato de que neles há uma identificação entre a sua substância e aquilo que é o objeto de sua inteligência, que são eles próprios, uma atividade semelhante a aquela do primeiro ato, pensar a si. Todo ente que não é corpo, é puro conhecimento, e a ciência que tem das coisas se identifica com sua própria essência, ou ainda, sobre 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 artefatos¹⁴⁶.

Esta identificação só não é completamente perfeita devido à necessidade da existência de uma causa dessa atividade.¹⁴⁷ Porém, essa identificação só é absoluta em Deus, pois os outros intelectos entendem a si e também desejam a perfeição da causa primeira. 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 separadas¹⁴⁸.

Para Averróis, é importante estabelecer a relação entre as inteligências, pois este que é puro ato deve ser necessariamente único, e causa de todos os demais seres que têm potência em algum sentido; nos corpos celestes essa potencialidade é expressa quanto ao lugar que ocupam (movimento local), e os intelectos separados possuem potência receptiva.

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

¹⁴⁶Cf. MARQUÉS. Alfonso García. *Necesidad y Substancia, Averroes y su proyección em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989. p. 137.

¹⁴⁷ Cf. MARQUÉS, Alonso García. La polémica sobre el ser em Avicena e Averróes latinos. *Anuário Filosófico*, (20), 1987. p. 101.

¹⁴⁸ "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 quidita eius,; alie autem forma diversantur in quiditate et essentia quoquo modo." *Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 410.

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 governados possuam o desejo de possuírem em si esta mesma ação, o que torna desnecessária a existência de um segundo governante.¹⁴⁹ Pode-se dizer o mesmo a respeito do ato puro, a existência outro motor em ato é inútil, pois o movimento será causado pela mesma intenção e será apenas numericamente repetido, já que ele é capaz de mover todos em virtude de uma mesma intenção. Marques enumera quatro atributos que dizem respeito à noção de perfeito que são atribuídos a esse ato puro por Averróis¹⁵⁰:

Ele é o único ente que carece de toda imperfeição, carente de qualquer forma de potencialidade, seja ela material ou não;

Não há nada que lhe seja extrínseco, sendo completamente idêntico a sua natureza essencial;

Aquilo que lhe é externo não é capaz de afetá-lo, pois não há nele quaisquer determinações advindas de alguma causa;

Possui em si todas as perfeições que são próprias de qualquer gênero.

Neste sentido, o primeiro ato é o único ser completamente livre de causas, sua ação deve ser um ato único, que continuamente é a causa que sustenta todo o

¹⁴⁹ O princípio motor é aquilo que sustenta o movimento no universo, sem ele tudo se torna caos e cessa de se mover. Cf. DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Système Du monde/ Tome IV*. Paris: Hermann, 1954.p. 556. Conferir 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).

¹⁵⁰ MARQUÉS. Alfonso García. *Necesidad y Substancia, Averroes y su proyección em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989. p. 128.

universo. Este é o modo no qual Averróis introduz a multiplicidade e a potência nas substâncias separadas, sem que isso rompa com a simplicidade de sua natureza. Um espírito puro não é Deus porque não tem em si toda a perfeição intelectual de Deus. É apenas um modo determinado de ser e entender. Por isto a simples consideração de um ente como algo determinado, seja material ou espiritualmente, já é suficiente para que se possa distingui-lo de Deus.¹⁵¹

Tendo visto a forma na qual Averróis distingue as inteligências separadas do primeiro ato, e que os movimentos realizados por esses entes são puramente intelectuais, pode-se observar que o estudo do pensamento ocupa lugar de destaque em sua obra. Segundo ele, é graças à ciência da alma que se pode conhecer a multiplicidade das coisas que são separadas da matéria, do mesmo modo que conhecer a natureza do intelecto material permite entender que estruturalmente as potências motoras separadas devem ser intelectos. Isso mostra a necessidade da ciência da alma para a filosofia primeira.

Em suma, é a partir destas concepções a respeito das substâncias separadas que Averróis postula a necessidade de afirmar o intelecto material como único representante de sua espécie, dado que a existência de mais do que um indivíduo neste sentido é supérflua e completamente desnecessária a realização de sua atividade. Conforme foi anteriormente visto, o movimento engendrado por ele será causado por uma mesma intenção, apenas numericamente repetida. É como dar simultaneamente o comando de um navio a dois pilotos, um deles será obviamente desnecessário.

¹⁵¹ Cf. MARQUÉS. *Alfonso García. Necesidad y Substancia, Averroes y su proyección em Tomás de Aquino*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, S. A. 1989. p. 129.

É válido também ressaltar a analogia que se estabelece entre a atividade do intelecto e aquela dos sentidos. Ambas se processam por meio de dois sujeitos, sendo um aquele que torna os sentidos algo verdadeiro, e que é externa a alma, ou seja, constitui especificamente o sensível com o qual a sensação se relaciona, e o segundo que garante a existência da faculdade sensorial que é a perfeição primeira da faculdade sensível. Com os inteligíveis se dá sobre a mesma maneira, o primeiro sujeito são as intenções imagináveis que garantem a verdade e seu conteúdo, e segundo o próprio intelecto material que garante que cada inteligível seja um ser no mundo real, ou seja, fornece-lhe a quiddidade. Se este intelecto fosse apenas uno, todos os homens conheceriam as mesmas coisas ao mesmo tempo. Caso estivesse sujeito a divisão da matéria e distribuído pelo número dos homens, aquilo que é gerado a partir dele também será múltiplo, ou seja, os inteligíveis seriam distintos entre si numericamente, e o inteligível teria seu próprio inteligível, tornando impossível a comunicabilidade do conhecimento. É por essa razão que o homem não compartilha do conhecimento mesmo que compartilhe o intelecto material, pois os inteligíveis gerados no interior do homem, não podem ser distintos no âmbito individual, mas apenas enquanto espécie. Do contrário não haveria unidade do conhecimento e a própria ciência não seria mais possível, pois um aluno não seria capaz de aprender com seu mestre, uma vez que o conhecimento passado por seu mestre seria numericamente distinto deste outro, pois o inteligível produzido por ele seria numericamente distinto daquele que foi engendrado por seu mestre, corrompendo sua unidade.

5.5 A inteligência agente

Quanto à terceira questão, que consiste em saber como o intelecto material pode ser um tipo de ser, ainda que não seja nem matéria ou forma, nem um composto de ambos, Averróis afirma que se trata de um quarto gênero de ser¹⁵².

Os seres sensíveis se dividem em forma e matéria. Do mesmo modo, segundo Averróis é necessário que o inteligível se divida em qualquer coisa que se assemelhe a relação de matéria e forma. Vale lembrar que essa distinção é necessária a qualquer inteligência separada que pensa algo diferente de si próprio. Do contrário a multiplicidade das formas separadas estaria comprometida. Averróis evoca a concepção metafísica do primeiro ato puro como a única substância onde essência e existência de harmonizam de forma perfeita, sendo ele a única substância completamente livre dessa imposição.

Respectivamente, enquanto a primeira questão, a saber, lida com a formação dos inteligíveis, e tem como fundamento a relação que se estabelece entre o intelecto material e o homem. Nesta terceira questão, o fundamento reside na relação entre o intelecto material e a inteligência agente. Segundo Duhem, a questão do conhecimento em Averróis necessita do esclarecimento de dois princípios fundamentais: o primeiro é a natureza do intelecto material, que é o fundamento de toda essa questão. O segundo princípio diz respeito ao modo pelo qual o intelecto material se relaciona com a inteligência em ato.¹⁵³

¹⁵² "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.

¹⁵³ DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Systeme Du monde/ Tome IV*. Paris: Hermann, 1954. p. 563.

É por meio dos conceitos especulativos que o intelecto agente se une ao material, é isso que produz em nós a compreensão das formas abstratas. Esta união é a causa, e não o efeito, da concepção das formas abstratas.

Conforme foi possível observar nos tópicos anteriores, Averróis considera o estudo da alma de suma importância para o estudo da metafísica, é por meio da ciência da alma que se pode compreender as relações existentes entre as substâncias separadas. É justamente a existência de uma ligação entre o homem e os intelectos separados que permite conhecer o comportamento das substâncias separadas.

Nos tópicos anteriores, o tratamento dado a questão dos corpos celestes e das inteligências separadas tem como objetivo mostrar que estes possuem características similares aos intelectos que lidam com os indivíduos no processo de conhecimento. Estes intelectos também estão separados de seu sujeito, a saber, o homem, e também são a causa de seu movimento.

É importante ter em mente que a discussão a respeito da formação dos inteligíveis diz respeito à participação das faculdades intelectuais dos indivíduos no processo de conhecimento, enquanto a segunda questão visa demonstrar quais características são próprias dos intelectos separados. Nesta terceira questão o que está em jogo é a natureza da relação que há entre o individual e universal no decurso da atividade de pensar, buscando compreender não só a natureza destas entidades, mas visando também demonstrar que a presença do homem nesse processo é uma chave fundamental para a realização do mesmo. Não se trata mais de perguntar como é possível que uma substância separada possa se relacionar com o homem, mas sim de investigar qual o sentido dessa relação, em outras palavras, qual é o papel do homem neste processo?

Conforme foi dito anteriormente, Averróis considera a humanidade como um ente necessário enquanto espécie, pois ela participa diretamente do movimento realizado pelos intelectos. Também foi visto que estes intelectos comportam-se do mesmo modo que as inteligências separadas que são os motores das esferas celestiais, não possuindo qualquer relação essencial com a matéria. Qualquer aproximação com a universalidade exige proporcionalmente um afastamento da matéria. Os intelectos não podem ser dotados de qualquer materialidade, pois lidam com universais. E devido a essa total ausência de materialidade, a atividade dos intelectos separados deve necessariamente ser eterna e não ter quaisquer impedimentos na realização da mesma. Para que isso seja possível, deve sempre haver o exercício do pensamento. E pela razão que o intelecto material requer as imagens da imaginação produzida pelos indivíduos, deve existir sempre um indivíduo no exercício de suas faculdades imaginativas e cogitativa.¹⁵⁴ No homem não há possibilidade de perfeição, esta incapacidade é uma condenação imposta por sua condição, à constituição por meio da matéria.

Esta argumentação supõe que a atividade imaginativa do homem também deva ser eterna em alguma medida. Se, por um lado, as almas individuais e suas atividades parecem juntamente com seus corpos, por outro lado, a alma humana e a atividade imaginativa não são mortais. A alma humana é imortal como espécie, pois a união operacional estabelecida entre os intelectos depende da existência dos indivíduos realizando a atividade imaginativa. Segundo afirma Richard Taylor, na

¹⁵⁴ "Idest, et sine virtute ymaginativa nichil intelligit intellectus qui dicitur materialis..." *Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953. p. 450. Cf. TAYLOR, Richard C. Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, IX, 1998. p. 102.

psicologia de Averróis, as almas dos homens são responsáveis por realizar eternamente a atividade imaginativa que é o sujeito de uma inteligência separada chamada intelecto material, que por meio dela é capaz de possuir o conhecimento quando se torna o receptor da atividade da inteligência agente. Porém, essa atividade eterna do homem diz respeito a uma sucessão de indivíduos, que eventualmente deixam de existir, mas que compartilham desta atividade eternamente por serem membros da espécie humana. Ainda segundo Taylor: *“Esta é a consequência da afirmação controversa de Averróis do duplo sujeito da inteligência, a saber, o perecível sujeito humano e o imperecível intelecto material. Para Averróis o intelecto especulativo e os inteligíveis especulativos existem ao mesmo tempo perecíveis nos indivíduos humanos e imperecíveis no intelecto material.”*¹⁵⁵

Nessa doutrina não há lugar para a existência de almas individuais após a morte, a única imortalidade possível ao homem deve ser considerada de modo absoluto, apenas enquanto membro da espécie humana.¹⁵⁶

É válido lembrar que o intelecto agente deve estar presente em todo este processo para mover as intenções a um novo nível de existência no intelecto material, pois a nossa faculdade não é capaz de realizar sozinha este movimento. Este intelecto é a causa agente de nossa inteligência e também nossa causa formal, sendo a perfeição última da inteligência humana.

¹⁵⁵ Cf. TAYLOR, Richard. Truth does not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth. *Topoi*: 19.1, 2000. p. 09.

¹⁵⁶ Segundo Richard Taylor, não há no *Commentarivm Magnvm* um argumento que tenha em conta a imortalidade pessoal. Cf. TAYLOR, Richard C. Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, IX, 1998. p.110.

6. Considerações finais

Para Averróis, o propósito final do homem é alcançar os inteligíveis da ciência teórica, e essa representa a perfeição última do homem e também o alcance da felicidade suprema, e esta é alcançada por meio do conhecimento do mundo e de suas causas, em outras palavras, o alcance da felicidade é uma investigação. Os poderes dos intelectos são necessários a completude da definição do homem como animal racional, já que produzir inteligíveis é a nossa atividade natural, e por isso pode-se dizer que o intelecto agente é a nossa forma última.¹⁵⁷ Como não se pode falar em perfeição no que se refere ao homem, deve-se entender esse processo de aquisição do intelecto agente como uma espécie de integralização da forma. Esse aperfeiçoamento é um processo natural e regular, uma tendência da espécie humana. É por um desejo natural a todos os seres do universo de moverem-se no sentido daquilo que é mais perfeito, do mesmo modo que a perfeição do ato puro é desejada pelas inteligências separadas, é o desejo da perfeição da inteligência agente que move o pensamento humano.

Dessa forma, o intelecto especulativo que está no homem é sob um aspecto eterno, se considerado absolutamente, pois é a atualização do intelecto material pelo intelecto agente, sendo eterno enquanto sua existência for necessária para a realização do pensamento individual. Por outro lado, sua corrupção é fruto de sua participação na existência humana individual. Para o intelecto especulativo existir em absoluto, deve existir pelo menos um homem na face da terra realizando uma

¹⁵⁷TAYLOR, 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.

intelecção, garantindo assim a continuidade da abstração e da universalização de conceitos. A eternidade da inteligência especulativa requer a eternidade da espécie humana.

É por isso que se pode falar de um intelecto adquirido, pois o movimento realizado pela intelecção humana deseja a perfeição que é própria do intelecto agente e cada pensamento que é produzido no homem representa uma aproximação desta forma final, um tipo de aquisição parcial do intelecto agente. A aquisição do conhecimento se dá com a expansão do intelecto individual até uma identificação final com o intelecto agente que é forma para nós, em outras palavras, nossa forma final. Neste sentido, a expansão do intelecto individual caminha na direção de alcançar uma identificação essencial com este intelecto separado, que a nossa atividade intelectual possa se realizar sem a intervenção de fatores externos, como a sensibilidade, visto que o aumento do conhecimento individual permite o exercício do pensamento sem recorrência direta à sensibilidade. O fim último do homem não é esta conjunção com o intelecto, ela é apenas parte deste processo.

O intelecto adquirido¹⁵⁸ é uma espécie de facilidade ao acesso do conhecimento que fica retido no intelecto especulativo. Isso constitui uma espécie de aproximação com estes intelectos separados onde os inteligíveis em ato existem como sujeitos. Vale notar que esta conjunção não é um processo místico e se trata apenas do desenvolvimento de um processo epistemológico natural da espécie humana¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Sobre a terminologia do intelecto que há no homem, conferir a nota 94.

¹⁵⁹ Cf. 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.

Expandir a capacidade de suas faculdades individuais buscando alcançar a perfeição do intelecto agente é o sentido da espécie humana. Pois falar do homem como animal racional implica considerar a sua capacidade de produzir os inteligíveis, e essa é uma das críticas de Averróis a doutrina da emanção, porque receber uma forma emanada não faz do sujeito da recepção um ser racional¹⁶⁰.

Participar diretamente da produção dos inteligíveis é que torna possível ao homem o recorrente acesso ao intelecto material, por meio da faculdade cogitativa pode-se ter 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 para uma ciência válida. Isso explica como o homem é capaz de possuir conhecimento intelectual por sua própria vontade¹⁶¹.

¹⁶⁰ Os indivíduos não são simples receptores das formas emanadas da inteligência agente, e participam ativamente da produção dos inteligíveis.

¹⁶¹ "...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.

7. Bibliografia

Obras de Averróis:

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

AVERRÓIS. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis.* Nonum Volumen: *Averróis 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.

_____. 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.

_____. *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. Mdrid : Tecnos, 1990

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

_____. *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.

_____. *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.

Obras consultadas:

ARISTÓTELES. *De l'Âme*. Paris: Lês Belles Lettres, 1995.

ARISTÓTELES. *Physique*. Paris: Lês Belles Lettres, 1995.

ARNALDEZ, R. *Ibn Rushd*. In: *The Encyclopaedia of Islam*, V. 3, Leiden: EJ. Brill, 1971: 909-920.

_____. *Aspects de la Pensée Musulmane*. Paris: Vrin, 1987.

ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard (org). *The Cambridge companion to arabic philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

BELO, Catarina. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Boston: Brill, 2007.

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.

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.

BRADSHAW, David. *Aristotle East and West, Metaphysics and the Division of Christendom*. New York: 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.

CORBIN, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

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.

DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Systeme Du monde/ Tome IV*. Paris: Hermann, 1954.

ELAMRANI, Jamal, A. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe : étude et documents*. Paris : J. Vrin, 1983.

FAKHRY, Majid. *A History of Islamic philosophy*. New York: Columbia University press, 1983.

GAUTHIER, L. *Ibn Roshd (Averroès)*. Paris: PUF, 1948.

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

GEOFFROY, Marc, STEEL, Carlos. *La Béatitude de L'âme*. Paris: J. Vrin, 2001.

GILSON, E. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

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.

HERNÁNDEZ, Miguel C. *Abû-I-Walîd Muhammad Ibn Rusd (Averroes) : vida, obra, pensamiento, influência*. Córdoba : Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba, 1997.

HIBBS, Thomas. *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion, Metaphysics and Practice*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

JAMBET, Christian. *A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas/ Christian Jambet: tradução de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco*. São Paulo: Globo, 2006.

JOLIVET, Jean. *Langages et Philosophie : Hommage à Jean Jolivet*. Paris: J. Vrin, 1997.

LEAMAN, Oliver. *An introduction to classical Islamic philosophy*. Cambridge, UK; New York : Cambridge University Press, 2002.

LIBERA, Alain. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. *O Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1990.

MANTRAN, Robert. *La Expansión Musulmana (Siglos VII al XI)*. Barcelona: Editorial Labor S.A. 1973.

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

MUNK, Salomon. *Mélanges de Philosophie Juive et arabe*. Paris: J.Vrin, 1988.

NEWBY, Gordon, D. *A Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2004.

PETERS, F. E. *A Reader on Classical Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

RENAN, Ernest. *Averroes y el Averroismo*. trad. Hector, P. Pringles. Buenos Aires: Lautaro, 1946.

SAUNDERS, J. J. *A History of Medieval Islam*. London And New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.

STEENBERGHEN, F. V. *La Philosophie au XIII siècle*. Louvain: Publicationes Universitaires, 1966.

URVOY, Dominique. *Averroes*. Trad. Delfina Serrano Ruano. Madrid: Flammarion, 1998.

ARTIGOS:

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. Disponível em: <<http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/1/1>> Acesso em: 04 de maio de 2008.

BLACK, L. Deborah. 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. Disponível em: <<http://philosophy.utoronto.ca/documents/cvs/works/1132770586.pdf>> Acesso em: 04 de maio de 2008.

BLACK, L. Deborah. Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm. *Topoi* 19 (2000): 59–75. Disponível em: <<http://philosophy.utoronto.ca/documents/cvs/works/1141663156.pdf>> Acesso em: 04 de maio de 2008.

BLACK, Deborah L. Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology. *Journal of the History of Philosophy*. July 1993, (31.3) 23–59. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v031/31.3black.pdf> Acesso em: 04 de maio de 2008.

BUTTERWORTH, Charles. Averroes, Precursor of the Enlightenment?/*Alif: Journal of Comparative Poetics*. No. 16, Averroës 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.

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. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/301825>> Acesso em: 07 de dezembro de 2008.

DAVIDSON, Herbert. A. Averroes and Narboni on the Material Intellect. Cambridge University Press: *AJS Review*, Vol. 9, No. 2 (Autumn, 1984), pp. 175-184. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1486320>> Acesso em: 01/09/2008.

DRUART, Thérèse-Anne. Averroes on God's Knowledge of Being Qua Being. *Anaquel de estudios árabes*, 1994, (Nº 5), 39-58. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11303964/articulos/ANQE949411>> Acesso em: 01/10/2007.

HERNANDÉZ, Miguel Cruz. La recepción de las "falasifa" orientales en al-Andalus: problemas críticos. *Anaquel de estudios árabes*, 1993, (Nº 4), 37 – 52. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11303964/articulos/ANQE939311>> Acesso em: 12/11/2007.

_____. Averroes y el sentido del Islam. In: Ayala Martínez, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofía Medieval: Zaragoza, 1999, pp. 11-28.

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

_____. El Neoplatonismo y la Constitucion de la filosofia arabe (las razones de la crítica de Averroes). *Atti della Acad. Naz. Dei Lincei*, 28, 1974, pp. 567-585.

GÓMES, Nogales. La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes. *Pensamiento*, 1959, (vol. 15), 155-176.

GUERRERO, Rafael Ramon. La Metafísica em Averroes. *Anales del Seminário de História de la Filosofia*. 1998, (Nº 15), 181-198. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF9898110181A.PDF>> Acesso em: 13 de setembro de 2008.

HOURANI, George F. Averroes on Good and Evil. *Studia Islamica*, 1962, (16), 13 – 40. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1595117>> Acesso em: 01/09/2008

HUSIK, Isaac. Averroes on the Metaphysics of Aristotle. *The Philosophical Review*, Jul. 1909, (Vol. 18, No. 4), 416 – 428. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2177777>> Acesso em: 07/12/2008.

IVRY, Alfred L. The Arabic Text of Aristotle's "De anima" and Its Translator. *Oriens*, 2001, (Vol. 36), 59 – 77. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1580476>> Acesso em: 01 de setembro de 2008.

IVRY, Alfred L.. Averroes on Intellection and Conjunction. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, No. 2. (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85. Disponível em: <www.jstor.org/sici?sici=00030279%28196604%2F06%2986%3A2%3C76%3AAOIA%3E2.0.CO%3B2-E&cookieSe=1> Acesso em: 26 de fevereiro de 2007.

IVRY, Alfred L. Moses of Narbonne's "Treatise on the Perfection of the Soul": A Methodological and Conceptual Analysis. *The Jewish Quarterly Review*, Apr. 1967, (New Series, Vol. 57, No. 4), 271 – 297. University of Pennsylvania Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1453655>> Acesso em: 07 de dezembro de 2008.

LEAMAN, Oliver. Ibn Rushd on Happiness and Philosophy. *Studia Islamica*, 1980, (No. 52), 167 – 181. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1595366>> Acesso em: 07 de dezembro de 2008.

MARQUÉS, Alonso García. La polémica sobre el ser em avicena e averroes latinos. *Anuário Filosófico*, 1987, (20), 73 – 103. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10171/2277> > Acesso em: 20 de Abril de 2008.

MARQUÉS, Alonso García. La Teoria de la Creacion en Averroes. *Anuário Filosófico*, 1986, (19), 37 – 53. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10171/2248>> Acesso em: 20 de Abril de 2008.

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. Disponível em: <<https://dspace.unav.es/handle/1721.1/680>> Acesso em: 20 de abril de 2008.

MCALEER, G. J. Disputing the Unity of the World: The Importance of Res and the Influence of Averroes in Giles of Rome's Critique of Thomas Aquinas concerning the Unity of the World. *Journal of the History of Philosophy*. Jan. 1998, (Vol. 36, 1), 29 – 55. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v036/36.1mcaleer.pdf> Acesso em: 10 de abril de 2008.

MONTADA, Josep Puig. La Armonía entre la Filosofía y el Sufismo: Sohrevardi. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 2001, (18), 15-30. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF010111>> Acesso em: 15 de maio de 2007.

MONTADA, Josep Puig. Materials on Averroes's Circle. Journal of Near Eastern Studies, Oct. 1992, (Vol. 51, No. 4), 241 - 260. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=00222968%28199210%2951%3A4%3C241%3AMOA%3E2.0.CO%3B2-K>> Acesso em: 12 de agosto de 2007.

NAJJAR, Fauzi M. Ibn Rushd (Averroes) and the Egyptian Enlightenment Movement. British Journal of Middle Eastern Studies, Nov., 2004, (Vol. 31, No. 2), 195 – 213. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4145508>> Acesso em: 01 de setembro de 2008.

NAJJAR, Ibrahim Y. Ibn Rushd's Theory of Rationality. 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. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/521835>> Acesso em: 07/12/2008.

PÉREZ-ESTEVEZ, A. La materia en Averroes. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998, (15), 199 - 221. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF9898110199A.PDF>> Acesso em: 20 de abril de 2008.

RODRÍGUEZ, José Luis Fernández. El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica. *Anuario Filosófico*, 1979, (12), 65 - 101. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10171/2044>> Acesso em: 20 de Abril de 2008.

TAYLOR, Richard C. Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 4, October 1998, pp. 507-523. Disponível em: <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: 01 de dezembro de 2008.

_____. 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.

_____. "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. p. 217-55.

_____., «Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology», in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale.*, IX., 1998, p. 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, p. 111-146.

_____. Truth does not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth. *Topoi*: 19.1 (2000) 3-16. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/1031057m4utt7275/>> 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.

_____. 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 Insititute Of Classical Studies*, 83, v.2.. London: Institute of Classical Studies, 2004.

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.

WILD, Stefan. Source Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes. *Die Welt des Islams, Islamic Enlightenment in the 18th Century?*, Nov. 1996, (Vol. 36, Issue 3), 379 – 390. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3693458>> Acesso em: 01 de setembro de 2008.

WOLFSON, Harry A. The Twice-Revealed Averroes. *Speculum*, Jul. 1961(Vol. 36, No. 3.), 373 - 392. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0038-7134%28196107%2936%3A3%3C373%3ATTA%3E2.0.CO%3B2-3>> Acesso em: 26 de fevereiro de 2007.

WOLFSON, Harry A. Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. *Speculum*, Jan. 1963, (Vol. 38, No. 1), 88 - 104. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0038-7134%28196301%2938%3A1%3C88%3ARPFTPO%3E2.0.CO%3B2-W>> Acesso em: 26 de fevereiro de 2007.

WOLFSON, Harry A. The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës. *Harvard Studies in Classical Philology*, 1958, (Vol. 63), 233 - 253. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=00730688%281958%2963%3C233%3ATPOIMI%3E2.0.CO%3B2-T>> Acesso em: 26 de fevereiro de 2007.