

DOI: 10.20911/21799024v13n2p90/2022

## **Um intelecto único para toda humanidade: Interpretações do *De Anima* e a formação da noção de Averroísmo Latino**

**Igor Thiago de Santana Pereira** <sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho tem o objetivo de expor um pouco da polêmica medieval que envolveu a recepção e interpretação do *De Anima* de Aristóteles e a formação do chamado averroísmo latino. Para tal, refaz-se o percurso interpretativo que o texto do Estagirita sofreu desde os gregos, passando pelos árabes até ser recebido no medievo latino. É importante que o leitor possa entrever a plausibilidade da tese da unicidade do intelecto, bem como o imperativo histórico em respondê-la, sobretudo da parte dos filósofos cristãos. Também será discutida a caracterização historiográfica do movimento que se tornou conhecido sob o título de averroísmo latino.

**Palavras-chave:** História da Filosofia. Filosofia Medieval. Unicidade do Intelecto. Averroísmo Latino.

**Abstract:** This paper presents some aspects of the medieval polemic that involved the reception and interpretation of Aristotle's *De Anima* and the formation of the so-called Latin Averroism. To this end, it retraces the interpretative path that the text of the *Stagyricus* underwent from the Greeks, through the Arabs, until it was received in the Latin medieval period. It is important that the reader can see the plausibility of the thesis of the unicity of the intellect, as well the historical imperative to answer it, especially by the Christian philosophers. The historiographical characterization of the movement that became known under the title of Latin Averroism will also be discussed.

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). e-mail: igth93@gmail.com

**Keywords:** History of Philosophy. Medieval Philosophy. Unicity of the Intellect. Latin Averroism.

## 1. Introdução

Aos olhos contemporâneos, a ideia de um intelecto único para a toda humanidade soa estranha e até absurda. Porém, no ocidente medieval essa era uma opinião muito recorrente advinda de interpretações do tratado *De Anima* de Aristóteles, sustentada por alguns intérpretes árabes e seus discípulos, a justificar a existência de diversos textos medievais que tratam sobre esse assunto. Dentre eles estão os conhecidos *De unitate intellectus contra Averroem*, de Alberto Magno, e o opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*, de Tomás de Aquino.

A polêmica medieval gravita, mais precisamente, em torno da interpretação do que diz Aristóteles sobre a potência intelectual humana no *De Anima*, onde podem ser lidas suas teses a respeito do intelecto: este seria “separado”, “capaz de se tornar todas as coisas” e “capaz de produzir todas as coisas” (DA II.2, 413 b 24; III.5 430 a 10-20). Todos os intérpretes de Aristóteles tinham de se defrontar com essas afirmações e estabelecer se essa separação do intelecto seria ontológica ou conceitual. E depois estabelecer como isso se dava em relação ao homem individual. Os temas da individualidade e singularidade do ser humano, bem como a sua capacidade de produzir um saber científico, que por natureza é universal, estão inteiramente implicados nessa discussão e na interpretação do texto do Estagirita. Nenhum desses temas pertence somente ao mundo medieval. Na verdade, constituem problemas filosóficos até os nossos dias.

A teoria da unicidade do intelecto é normalmente atribuída a Ibn Rushd (Averróis)<sup>2</sup> e seus seguidores, os assim chamados *averroístas*, e tem sua origem remota, como já mencionamos, no texto do *De Anima* de Aristóteles ou, ao menos, nas suas interpretações. Mesmo datado de aproximadamente 350 a.C., as divergências nas interpretações daquele tratado sobre a alma do Estagirita se tornaram fortes na Idade Média, especialmente no século XIII. Contexto no qual ganha destaque a interpretação de Ibn Rushd, que posteriormente será chamado entre os latinos *O comentador* de Aristóteles por antonomásia. O caminho da investigação empreendida neste trabalho começa pelo *De Anima* e termina nas grandes disputas universitárias do século XIII. Passa pela proibição dos estudos aristotélicos no Ocidente latino, pelo florescimento dos peripatéticos no Oriente islâmico e pela retomada dos estudos de Aristóteles na Europa medieval. Também será discutida a caracterização historiográfica do movimento que se tornou conhecido sob o título de averroísmo latino.

---

2 Neste trabalho, a grafia latinizada *Averróis* será preterida em favor do uso de *Ibn Rushd*, por esta ser mais próxima do original árabe (إبن رشد) que aquela.

## 2. Origens de uma teoria do intelecto único

Em um primeiro momento, é importante investigar a origem da ideia do intelecto como sendo uma substância distinta do organismo do homem e numericamente única. Algo que parece tão absurdo ao pensamento moderno não o era, no entanto, incomum na interpretação da letra aristotélica. Nesse sentido, faz-se necessária uma regressão até Aristóteles e ao seu tratado sobre a alma, o *De Anima*.

### 2.1 O *De anima* na origem do problema

Aristóteles não dedicou nenhum tratado específico ao intelecto. As observações sobre o *nous* estão dispersas nas suas várias obras. Contudo, o *De Anima* se destaca dentre os escritos aristotélicos por ter partes dedicadas inteiramente às investigações sobre o intelecto humano (SCHNEIDER, 2021, p. 1450).

Dentre as características dadas pelo Estagirita ao intelecto, pode-se destacar a de ser *separado*. Diz Aristóteles: “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser *separado*, tal como o eterno é separado do corruptível” (DA II.2, 413 b 24)<sup>3</sup>.

No entanto, o intelecto é *parte da alma*, a saber, a parte da alma que conhece e pensa, que não tem em si nenhuma natureza além da potencialidade para pensar. Porém, depois que pensa, ou seja, estando em ato, se converte em cada coisa pensada (DA III.4, 429 a 20; DA III.4, 429 b 5).

Daqui surgem as primeiras questões que deverão ser enfrentadas pelos intérpretes: O intelecto é separado em relação a quê? Separa-se ontológica ou apenas conceitualmente? Se se separa ontologicamente, como é possível atribuir o ato de pensar ao homem individual? Como coadunar essa separação com a doutrina aristotélica da alma como forma do corpo?

Aristóteles também afirma que

Como em toda classe de coisas, tal como na natureza inteira, constatamos dois elementos, a saber, uma matéria que é, em potência, todos os particulares pertencentes à classe, e uma causa que tudo produz (esta posicionando-se em relação à matéria como uma arte com seu material), é de esperar que esses distintos elementos sejam também necessariamente encontrados na alma. E, de fato, há, de um lado, o pensamento que é capaz de converter-se em todas as coisas, ao passo que, de outro o pensamento de produzir todas as coisas, o qual assemelha-se a uma espécie de estado positivo como a luz. De uma certa maneira, também a luz transforma as cores em potência em cores em ato. Nesse aspecto, o pensamento é dissociado, sem mistura e impassível, sendo ato por essência (DA III.5 430 a 10-20).

---

<sup>3</sup> Lê-se: *De Anima*, Livro II, capítulo 2; e o que segue é a referência das edições clássicas das obras de Aristóteles, com fôlio e linhas, universalmente presente nas boas edições. As demais referências de Aristóteles serão feitas do mesmo modo.

Dito de outro modo, Aristóteles explica a atividade intelectual pelas categorias metafísicas de potência e ato. Na metafísica aristotélica para que algo se atualize, é necessário que haja o princípio potencial (matéria) a ser informado pelo princípio atualizante (forma). Daí surge a necessidade de um intelecto “capaz de converter-se em todas as coisas” e um outro capaz de “produzir todas as coisas”. Um intelecto no qual haja a disposição de receber os pensamentos e outro disposto para produzi-los. No entanto, não está claro como se articulam as capacidades de tornar-se e de produzir todas as coisas<sup>4</sup>.

Outra questão não precisada é como exatamente o intelecto agente atualiza o intelecto humano. A analogia com a luz ajuda a estabelecer alguns parâmetros. A luz é diferente tanto do sujeito que vê como do objeto que é visto, o que remete àquela separabilidade mencionada anteriormente, mas agora referida ao intelecto agente. Também vale destacar o que Reale comenta em relação a essa analogia:

[...] assim como as cores não seriam visíveis, e a vista não poderia distingui-las se não houvesse a luz, também as formas inteligíveis, contidas nas imagens sensíveis, permaneceriam em estado potencial; o intelecto em potência também não as poderia captar em ato se não houvesse uma luz inteligível, permitindo ao intelecto “ver” o inteligível e permitindo ao inteligível ser visto em ato (REALE, 2012, p. 107).

Os adjetivos atribuídos por Aristóteles ao intelecto agente acentuam as indagações sobre sua natureza. Não fica claro se ele é uma parte do organismo humano, ou uma substância que se separa ontologicamente da matéria. Os intérpretes gregos e árabes fizeram diversos desenvolvimentos a esse respeito. Essas interpretações contribuíram paulatinamente para o contexto que será enfrentado séculos mais tarde no ocidente latino.

## 2.2 Os gregos e o *nous poietikós*

Os gregos interpretaram o intelecto agente, aquele descrito como capaz de se tornar todas as coisas, como uma substância separada ontologicamente da matéria, ou seja, transcendente e incorpórea (DAVIDSON, 1992, p. 13). Nesse caso, a separação da qual fala Aristóteles não é entendida como conceitual somente, mas como real. Como exemplo, três dos principais comentadores gregos de Aristóteles podem ser citados: Temístio, Teofrasto e Alexandre de Afrodísias. Também vale a pena falar sobre Plotino e Filopono de Alexandria.

Alexandre de Afrodísias foi o primeiro a conceber o intelecto agente como um ser transcendente. Ele afirmou que o intelecto agente é nada mais que a própria causa primeira da Metafísica de Aristóteles. Assim, a divindade, a causa primeira de todo o universo, seria ela mesma a responsável por operar a passa-

4 Estes dois aspectos serão posteriormente denominados entre os gregos *νοῦς παθητικός* (*nous pathetikós*) e *νοῦς ποιητικός* (*nous poietikós*). Já entre os latinos, temos o par *intellectus possibilis* (intelecto possível) e *intellectus agens* (intelecto agente). No decorrer deste trabalho, para que se evite repetições, sempre que for necessária a referência a esses conceitos, utilizar-se-ão como sinônimos os termos dos pares *nous pathetikós*-intelecto possível e *nous poietikós*-intelecto agente.

gem do intelecto humano da potência ao ato (DAVIDSON, 1992, p. 14).

Pode-se também considerar Plotino dentre os que concebem o intelecto como uma substância transcendente. O Uno da cosmologia plotiniana emana eternamente um *intelecto (nous)* cósmico, cujas operações são análogas às do intelecto agente aristotélico. Além de Plotino, Teofrasto também parece ter concebido o *nous poietikós* como um ente separado do homem (DAVIDSON, 1992, p. 14).

Temístio diverge de Alexandre de Afrodísias pois não afirma a absoluta identificação do intelecto agente com a causa primeira. O óbice a tal afirmação se encontraria no fato de Aristóteles ter de alguma forma localizado o intelecto agente “na alma” (DA III.5 430 a 13). Mas Temístio não afirma, por isso, a imanência do *nous poietikós*. Ao contrário, já que Aristóteles compara o intelecto agente com a luz, ele o entende como uma fonte luminosa externa. Dela viriam algo como raios luminosos que entrariam na alma de cada ser humano. A comparação aqui é com a metáfora do sol que Platão usa para a Ideia do Bem. Como Plotino já havia identificado a Ideia do Bem platônica à Causa Primeira aristotélica, a crítica de Temístio a Alexandre deve ser entendida como sendo contra a identificação total do intelecto agente com a causa primeira. Aquele em parte entra no homem enquanto a causa primeira é totalmente transcendente (DAVIDSON, 1992, p. 14).

Davidson também cita Filopono de Alexandria dizendo que o intelecto seria algo “demoníaco”<sup>5</sup> ou angélico; ou ainda um outro intelecto, diferente do intelecto divino e mais próximo do nosso. “Em ambas as afirmações, e mais explicitamente na segunda, o intelecto agente é uma substância incorpórea externa ao homem e que está próxima dele na hierarquia da existência.” (DAVIDSON, 1992, p. 15, tradução nossa).

Nota-se que, apesar das divergências entre as posições, os gregos posteriores a Aristóteles conceberam o intelecto capaz de “produzir todas as coisas” como uma substância incorpórea distinta do organismo do homem. Seja como uma entidade transcendente – como em Alexandre, Temístio, Teofrasto e Plotino – ou um ser sobrenatural inteligente – como para Filopono de Alexandria.

### 2.3 Os árabes na continuidade dos comentadores gregos

Os filósofos árabes, assim como os judeus, seguiram a interpretação grega<sup>6</sup> sobre o intelecto na obra de Aristóteles, acrescentando vários matizes. Além disso, desenvolvendo a cosmologia aristotélica, deram um lugar preciso ao intelecto agente na hierarquia dos seres.

Al-Farābi, seguindo seu antecessor Al-Kindi, explicou a diferença e a rela-

5 No sentido que vem do grego δαίμων (daimon), não no sentido cristão ou naquele do senso comum.

6 Davidson enfatiza que “Al-Farābi, Avicena e Averróis, como praticamente **todos os filósofos islâmicos e judeus** de tradição aristotélica, aceitaram a interpretação transcendente sem questionar” (1992, p. 13, grifos e tradução nossos; no original: “Alfarabi, Avicenna, and Averroes, like virtually all Islamic and Jewish philosophers in the Aristotelian tradition, accepted the transcendent interpretation without question.”).

ção entre o *nous poietikós* e o *nous patetikós* a partir de sua interpretação da cosmologia de Aristóteles. O pensador árabe concebeu o intelecto agente como sendo o último de uma série de inteligências que emanavam do Primeiro Motor Imóvel. Nesse esquema, cada uma das nove esferas celestes tem uma alma racional, e da última das esferas, a esfera que governa o mundo sublunar, emana uma décima inteligência, que é o *nous poietikós*. Uma tal entidade é necessária, segundo Al-Farābi, para explicar a passagem do intelecto humano da potência ao ato, da mera capacidade de pensar ao pensamento de fato (KENNY, 2008, p. 254–255). Quanto ao intelecto humano na concepção farabiana, Corbin (1986, p. 230–231) resume seus três estágios do seguinte modo: em relação ao conhecimento, o *intelecto potencial* é a capacidade inata para pensar; durante a aquisição do conhecimento (gerada pela ação do intelecto agente), é *intelecto atual*; por último, findado o processo abstrativo, é *intelecto adquirido*<sup>7</sup>.

Os filósofos posteriores a Al-Farābi enfatizaram o caráter sobre-humano e sobrenatural do intelecto agente. Ibn Sina, assim como seu antecessor, localizava o *nous poietikós* como a décima e última inteligência da série de emanações advindas da Causa Primeira. Porém, na cosmologia aviceniana, muito antes de ser a causa da passagem do intelecto da potência ao ato, o intelecto agente é *causa da existência* das coisas materiais. É a partir dele que emana a matéria das coisas do mundo sublunar. É também ele quem dá as formas à matéria<sup>8</sup>, em diferentes graus de complexidade, como as almas dos vegetais, dos animais e dos seres humanos. Somente depois dessas instâncias é que ele é pensado como a causa da atualização do pensamento do homem (KENNY, 2008, p. 256).

## 2.4 Ibn Rushd e o intelecto material

Segundo Kenny, Ibn Rushd aceitava uma teoria sobre o intelecto muito parecida com aquela de Avicena (2008, p. 261). No que diz respeito ao intelecto possível, de início o cordovês entendia que ele era uma faculdade individual, de cada ser humano, assim como Ibn Sina. Porém, ao longo de sua carreira filosófica, o pensamento de Ibn Rushd migra em direção à defesa de que nem o *nous poietikós* nem o *nous patetikós* poderiam ser considerados disposições individuais. Ou seja, assim como o intelecto agente, o intelecto possível é uma substância transcendente, eterna e una.

Em favor de sua posição, o Comentador lembra Aristóteles, o qual dizia que, para que o intelecto possível pudesse receber todas as formas materiais,

7 Sobre esse estágio: “[...] o intelecto humano atinge o estágio de intelecto adquirido quando possui ‘todos’ ou ‘a maioria’ dos pensamentos inteligíveis que podem ser conhecidos através da abstração. O estágio do intelecto adquirido traz consigo a intelectão dos seres incorpóreos, e como tais seres são verdadeiros objetos de pensamento por sua própria natureza, sem que haja a abstração de uma forma de um substrato material, o intelecto adquirido tem os seres incorpóreos como um objeto de pensamento simplesmente por ‘encontrá-los’ (*sadafa*)”. (DAVIDSON, 1992, p. 69, tradução nossa; no original: “[...] *the human intellect reaches the stage of acquired intellect when it possesses ‘all’ or ‘most’ of the intelligible thoughts that can be known through abstraction. The stage of acquired intellect brings with it thought of incorporeal beings, and since such beings are actual objects of thought by their very nature, without the abstraction of any form from a material substratum, the acquired intellect has incorporeal beings as an object of thought simply by ‘encountering’ (sadafa) them.*”).

8 Segundo Kenny, o título preferido de Avicena para o intelecto agente é “doador das formas” (راوِضِلَا بَهِاوِ, *Wāhib al-suwar*, *Dator formarum*).

não podia conter em si mesmo nenhuma forma (DA III.4, 429 a 20-25). Logo, se não há forma, não pode haver também um corpo. Se não é possível que o *nous patetikós* seja corpóreo, daí decorre que não pode estar misturado à matéria. Da conclusão anterior advém também o argumento sobre a unicidade. Sendo imaterial e incorpóreo, tem de ser uno, pois é na matéria que se encontra a multiplicidade. É necessariamente incorruptível, pois é na matéria que há corrupção. Do ponto de vista cosmológico, o intelecto possível passa a ser a última das inteligências incorpóreas, hierarquicamente abaixo do intelecto agente. Apesar de transcendente, eterno e uno, o modo do intelecto possível se relacionar com o intelecto agente é semelhante à relação da matéria com a forma nos corpos materiais. Por isso, Ibn Rushd o denomina *intelecto material* (KENNY, 2008, p. 261).

Em relação à atribuição de um determinado pensamento a um determinado indivíduo, o pensador cordovês sustenta que cada homem contribui no processo da formação dos pensamentos de modo substancial, como sujeito. Isso se dá através de sua imaginação individual. Não há conhecimento intelectual e objetivo sem essa contrapartida do indivíduo. De modo que para a formação dos pensamentos, intervém dois sujeitos: o indivíduo pela sua imaginação e o intelecto material separado (CARVALHO, 1999, p. 17).

Com a sua teoria sobre o intelecto, Ibn Rushd ainda se mantém na linha de interpretação majoritária do texto aristotélico. Apesar da inovação em relação ao intelecto material, está em continuidade com a tradição anterior que já interpretava o intelecto agente como uma substância incorpórea distinta do organismo do homem. Além disso, a tese de Averróis apresenta uma possibilidade de solução ao problema da articulação entre os polos da experiência individual e da universalidade do conhecimento. E por mais que a defesa da unicidade do intelecto soe estranha à modernidade, Kenny nos lembra que, por exemplo, costumamos dizer que a ciência é um corpo coerente e duradouro de verdades e que certamente não está inteiramente contido na mente de um único cientista vivo (KENNY, 2008, p. 263).

A recepção das teses de Ibn Rushd no medievo ocidental cristão seria certamente conturbada. Ainda mais quando se observa que o que há de verdadeiramente intelectual (portanto, incorruptível, como queria Aristóteles) no procedimento do pensamento não tem caráter pessoal. Assim, não há qualquer incorruptibilidade do que é individual nos seres humanos. Na morte, a alma intelectual junta-se ao intelecto universal e ali se dissolve. De modo que certos conceitos importantes para o cristianismo, como a imortalidade da alma e a salvação individual, ficam comprometidos. Os pensadores cristãos responderam a essas confrontações de diversos modos. À guisa de exemplo, a opção de Tomás de Aquino no *De Unitate Intellectus* foi de, apesar de motivado teologicamente, tentar responder de modo estritamente filosófico.

Parece oportuno fazer referência, mesmo que brevemente por causa da limitação desse trabalho, a esse movimento histórico de recepção pelo Ocidente do pensamento aristotélico através dos pensadores árabes.

### **3. O Averroísmo Latino**

#### **3.1 Antecedentes**

O século XII foi marcado por uma grande efervescência de traduções de textos aristotélicos até então indisponíveis no Ocidente. Enquanto o Ocidente não teve acesso aos textos do Estagirita, no Oriente os filósofos muçulmanos se dedicaram com afinco à sua filosofia (MINECAN, 2010, p. 65). O estabelecimento dos árabes na Península Ibérica possibilitou a aproximação do Ocidente do estudo de Aristóteles. Por isso, muitas dessas traduções do século XII foram feitas a partir das traduções árabes dos textos gregos. Cabe destacar a tradução completa do *Órganon*, bem como outros textos importantes como a *Ética a Nicômaco*, a *Física* e a *Metafísica*. Apesar das traduções de Guilherme de Moerbeke no século XIII terem se tornado importantes por terem sido utilizadas por Santo Tomás, convém destacar o trabalho de tradução de Michael Scot. Suas traduções latinas dos textos árabes de Ibn Rushd e Ibn Sina sobre Aristóteles exerceram grande influência sobre a Europa (KENNY, 2008, p. 76).

O Século XIII foi marcado pelo surgimento das universidades na Europa. E logo o grande interesse dos círculos universitários pelos textos aristotélicos recém-traduzidos provocou a preocupação dos teólogos católicos. As obras do Estagirita traziam diversas doutrinas contrárias à fé cristã, como a defesa da eternidade do mundo, para citar apenas um exemplo. É importante destacar o papel da Universidade de Paris com sua Faculdade de Artes nesse momento. Em 1210 houve em Paris uma proibição de se lecionar sobre os textos aristotélicos de filosofia natural. Esta proibição foi reforçada por intervenções papais, mas caiu logo em desuso. Em 1255, física, ética e metafísica aristotélicas passaram a integrar oficialmente o currículo obrigatório da Faculdade de Artes (MINECAN, 2010, p. 65–68).

#### **3.2 Avanço do aristotelismo e as grandes condenações**

O avanço do aristotelismo na Faculdade de Artes apontava para um desejo de que a filosofia se tornasse cada vez mais independente da Teologia. É nesse cenário de acirramento das tensões entre os mestres de artes e os teólogos que Boaventura diz em um de seus sermões:

Da ousadia atrevida da investigação filosófica procedem os erros em filosofia, como sustentar que o mundo é eterno e que há um só intelecto em todos. Com efeito, sustentar que o mundo é eterno é perverter toda a Escritura Sagrada e dizer que o Filho de Deus não se encarnou. Mas sustentar que há um só intelecto em todos é dizer que não há nem verdade de fé, nem salvação das almas, nem observância dos mandamentos. E isso é dizer que o pior homem se salva e o melhor é condenado. (BOAVENTURA; apud NASCIMENTO, 2016, p. 06)

No meio das turbulências, Tomás de Aquino foi chamado de volta a Paris para se ocupar, dentre outras questões, do problema do intelecto. Ao escrever o *De unitate intellectus contra averroístas*, já mencionado, o Aquinate insiste que o erro estava não no texto do Estagirita, mas na interpretação de Ibn Rushd. É também a primeira vez na história em que se fala de "averroístas", como um grupo que segue a doutrina do Comentador (MINECAN, 2010, p. 70).

Além de São Tomás e São Boaventura, também Egídio Romano se pronunciou sobre essas querelas em Paris. No seu *Errores Philosophorum*, o agostiniano refuta diversas doutrinas que estariam sendo ensinadas na Faculdade de Artes e atribuía seus erros principalmente aos filósofos judeus e árabes e, dentre estes, Ibn Rushd (MINECAN, 2010, p. 71).

Mesmo diante dessas posições e de diversas intervenções eclesiásticas, a situação conflituosa crescia em Paris. Os teólogos se sentiam pressionados a responder à doutrina da unidade do intelecto e às outras interpretações propostas pelos filósofos árabes. Em dezembro de 1270, o bispo de Paris condenou 13 proposições, dentre as quais estavam as teses sobre a unidade do intelecto e a eternidade do mundo. Em 1272, os teólogos tentaram novamente impor severas restrições ao ensino de Aristóteles em Paris, impondo sanções aos mestres de Artes. Em 1277, o papa exigia saber de Estevão Tempier, bispo de Paris, o porquê de a situação ainda se prolongar. Tempier, pressionado e apressado pelas autoridades romanas, condenou outras 219 teses, retiradas dos mais diversos autores e lugares.

Por meio desses fatos, é possível entrever a efervescência intelectual do medievo no processo de recepção da obra do Estagirita e de seu principal comentador árabe. Os debates medievais em torno de Aristóteles e Ibn Rushd marcariam para sempre a história da Filosofia. Porém, ainda cabe a pergunta: quem são os averroístas? Havia ou não um grupo homogêneo e organizado? Será que é possível mesmo falar de averroísmo latino?

### **3.3 Problemas historiográficos e a influência de Ibn Rushd**

Não haveria espaço neste trabalho para aprofundar as minúcias dos problemas historiográficos que orbitam os termos "averroísta" e "averroísmo". No entanto, faz-se necessária uma breve menção ao estado destes debates, visto que concernem diretamente ao contexto histórico da investigação empreendida aqui.

Os primeiros problemas são referentes à cronologia. Alguns autores, tais como Kuksewicz, localizam o averroísmo latino como tendo surgido na primeira metade do século XIII, enquanto outros o situam na segunda metade, como é o caso de Guerrero. Van Steenberghen, por sua vez, sustenta que a corrente teria se dado em todo o século XIII, enquanto Ayala Martínez crê que o averroísmo latino, tal como o conhecemos, não passa de uma ficção historiográfica. Essas diferenças entre os estudiosos se dão pelo modo de compreender o termo "averroísmo". Houve pouca preocupação em dar ao termo uma consistência con-

ceitual gerando diferentes interpretações do que teria sido este movimento ou mesmo se ele teria existido (MINECAN, 2010, p. 75).

Antes de explorar brevemente o que as principais correntes entenderam por averroísmo, é importante lembrar que parece impossível negar a influência de Ibn Rushd no período anterior às condenações de 1277. O Comentador foi citado por Alberto Magno e Alexandre de Hales (entre outros) em textos anteriores àquela data. Tomás de Aquino cita Ibn Rushd ostensivamente, em quantidade inferior somente à Aristóteles e Agostinho. Portanto, não se pode falar que o debate em torno desse tema é uma ficção (MINECAN, 2010, p. 75–76).

No entanto, além das menções textuais, é importante ressaltar a presença rushdiana numa certa atitude metodológica, presente em muitas obras do cordovês, mas de forma bastante clara na obra *A Incoerência da Incoerência*<sup>9</sup>, que o cordovês deixou como resposta a um escrito de Al-Ghazālī intitulado *A Incoerência dos Filósofos*<sup>10</sup>. O Comentador distingue ali os tipos de argumentação: para a filosofia a via é a demonstrativa; já para a teologia, é a dialética. Ibn Rushd, seguindo Aristóteles, entendia a dialética como uma categoria de argumentação inferior ao modo lógico-demonstrativo dos filósofos.<sup>11</sup> Estabelece-se assim uma diferença radical entre esses dois campos. A filosofia é superior, própria dos sábios e o homem pode aperfeiçoar-se através dela. Com isso, ficam estabelecidas as bases de um modo de fazer filosofia que, segundo Minecan, valendo-se de Granada, mostra a influência de Ibn Rushd e pode se resumir assim:

Miguel A. Granada insiste no peso de Averróis, salientando que o seu pensamento está onde quer que se afirme a independência da filosofia e o caráter profissional do filósofo, cuja tarefa é a exposição e análise da obra de Aristóteles em âmbito puramente racional, à margem da fé cristã, fato que acabaria por romper com a concepção secular de uma *sapientia* unitária e sem fraturas entre o conhecimento natural e o sobrenatural (2010, p. 77, tradução nossa)<sup>12</sup>.

### 3.4 Desenvolvimento da noção de averroísmo latino em três etapas

O desenvolvimento do que se entende por averroísmo pode ser dividido em três etapas. Numa primeira fase, encontramos os estudiosos que afirmam a

9 Tahāfut al-Tahāfut, no original تَهَاوُتُ التَّهَاوُتِ

10 Tahāfut al-Falāsifa, no original تَهَاوُتُ الْفَلَسَافَةِ

11 O tema da dialética nas obras de Aristóteles e de Ibn Rushd é complexo e difícil de circunscrever em poucas linhas. Para uma análise mais aprofundada sobre o assunto, recomenda-se: HALPER, Yehuda. Dialecticians and dialectics in Averroes' *Long Commentary* on gamma 2 of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy*. New York, v. 26, n. 1, p. 161-184, Mar. 2016; TAYLOR, Richard C. Averroes: Religious dialectic and Aristotelian philosophical thought. In: TAYLOR, Richard C; ADAMSON, Peter (orgs.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 180-200; CAMPANINI, Massimo. Averroes' hermeneutics of the Qur'an. In: AVERROES ET LES AVERROÏSMES JUIF ET LATIN, 2005, Paris. Atas [...] Turnhout: Brepols, 2007. p. 215-229. Ver também a seção *Relations entre la philosophie et la religion* em HAYOUN, Maurice-Ruben; DE LIBERA, Alain. Chapitre II: Les Doctrines d'Ibn Rushd. In: \_\_\_\_\_. *Averroès et Averroïsme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

12 No original: "Miguel A. Granada insiste en el peso de Averroes, señalando que su pensamiento está ahí donde se afirma la independencia de la filosofía y el carácter profesional del filósofo, que tiene como tarea la exposición y el análisis de la obra de Aristóteles como un ámbito puramente racional, al margen de la fe cristiana, hecho que acabaría rompiendo con la concepción secular de una *sapientia* unitaria y sin fracturas entre el saber natural y el sobrenatural."

existência de uma corrente filosófica com contornos bem definidos, “o averroísmo latino”. O frade dominicano e historiador Pierre Mandonnet representa essa categoria, colocando em Siger de Brabante a coroa de principal personificação do averroísmo latino. Mandonnet, por sua vez, se baseava sobretudo nos estudos de Ernst Renan para sustentar seus argumentos, além de alguns poucos textos de Siger. Renan, sem apoio de fontes primárias, demonstrou a existência do averroísmo latino apenas por recurso às citações dos inimigos da corrente. E resumiu a doutrina dos peripatéticos árabes em duas teses: a defesa da eternidade da matéria e o monopsiquismo. Mandonnet, desenvolvendo essa ideia de Renan, parece ter exagerado no nível de demarcação das fronteiras entre as forças intelectuais, como se houvesse três polos muito bem definidos (Agostiniano, Peripatetismo árabe e Aristotelismo ortodoxo) que com muita força se combatiam. Além disso, o historiador dominicano defendeu que Siger de Brabante professava um determinismo averroísta que negava a liberdade humana. E para conciliar essa tese com as referências explícitas à liberdade do homem nos textos de Siger, acusou de sem sentido o que aquele autor entendia por livre arbítrio. As ideias sobre Siger de Brabante e os averroístas foram reforçadas posteriormente por Grabman, já no século XX, que concluiu que podiam ser considerados averroístas todo os que não interpretavam Aristóteles em consonância com a fé cristã (MINECAN, 2010, p. 77–81).

A segunda etapa é caracterizada pela posição de Van Steenberghen, que rejeita totalmente a existência de um averroísmo latino no século XIII. O historiador belga prefere falar de um aristotelismo radical ou heterodoxo, marcado por uma atitude intelectual que buscava a autonomia da filosofia e o estrito seguimento do Estagirita. Além dessa autonomia, a defesa também das teses sobre a eternidade do mundo e a unidade do intelecto não era, segundo ele, suficiente para classificar alguém como averroísta. Ninguém no século XIII parece ter considerado e defendido a filosofia de Ibn Rushd por si mesma, no seu conjunto. Isso só teria acontecido mais tarde com Jean de Jandun, no século XIV (MINECAN, 2010, p. 81).

O advento do século XX, marcando a terceira etapa, não solucionou o problema. Ao contrário, o número das correntes discorrendo sobre o que teria sido o averroísmo ou se ele teria mesmo existido só aumentou. Pode-se destacar a posição mais estrita de Bertelloni, que defende que o averroísmo latino foi muito mais uma atitude intelectual do que uma corrente doutrinal. Uma atitude que defendia uma leitura mais literal do texto de Aristóteles e uma relação entre fé e razão parecida, mas não idêntica, com aquela defendida por Ibn Rushd. Por outro lado, De Libera, Xavier-Putallaz e Imbach rejeitaram a categoria do averroísmo latino, buscando mostrar os diversos matizes e a heterogeneidade dos pensamentos de Siger de Brabante e dos outros mestres de artes condenados em 1277. E Gauthier, mais radical, sustenta que o averroísmo não passa de uma invenção dos teólogos. Étienne Gilson parece ter defendido uma posição mais intermediária, ao sustentar que nenhuma categoria estática pode definir corretamente uma doutrina. Assim, o averroísmo seria aquele grupo de autores que poderiam ou não tomar partido nas doutrinas características de Ibn Rushd e sustentavam a independência da filosofia e o distanciamento da interpretação

do *corpus* aristotélico feita pelos teólogos (MINECAN, 2010, p. 82–84).

#### 4. Considerações Finais

Como demonstrado nessa breve reconstrução histórico-filosófica, a tese sobre a unidade do intelecto agente já contava com o apoio majoritário dos intérpretes do *De Anima* aristotélico. A novidade inserida por Ibn Rushd, a tese da unicidade do intelecto possível (ou material), também se mostrava bastante plausível. Diante do avanço dessas ideias, houve a reação radical dos teólogos cristãos de Paris contra os mestres de Artes. Dentre as respostas, pode-se destacar a de Tomás de Aquino, que optou pela via média: mostrar que era possível coadunar Aristóteles e o cristianismo. E por mais que do ponto de vista historiográfico não se possa atribuir com exatidão o averroísmo latino a uma determinada pessoa ou grupo, Santo Tomás é muito preciso ao determinar não as pessoas, mas os argumentos que irá combater no seu *De unitate intellectus contra averroistas*. Porém, este é um assunto para uma outra investigação.

#### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Da Alma*. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BARRERA, Jorge Martínez. Aristóteles en el Occidente latino: Santo Tomás, Averroes y los averroístas. *Revista Hypnos*, São Paulo, v. 40, p. 66–76, 2018. Disponível em: <<https://www.hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/545>>. Acesso em: 26 mai. 2021.

CAMPANINI, Massimo. Averroes' hermeneutics of the Qur'an. In: AVERROES ET LES AVERROÏSMES JUIF ET LATIN, 2005, Paris. *Atas [...]* Turnhout: Brepols, 2007. p. 215-229.

CARVALHO, Mário Santiago de. *Falsafa: Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*. 2. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 2020. *E-book*. Disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/uidief/colecoes\\_eqvodlibet](https://www.uc.pt/fluc/uidief/colecoes_eqvodlibet). Acesso em: 26 maio 2021.

\_\_\_\_\_. Apresentação In: TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 9–34.

CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

DAVIDSON, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

DE BONI, Luis Alberto. A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. *Dissertatio*, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 65–106, 1995.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

HALPER, Yehuda. Dialecticians and dialectics in Averroes' *Long Commentary* on gamma 2 of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy*. New York, v. 26, n. 1, p. 161-184.

HAYOUN, Maurice-Ruben; DE LIBERA, Alain. *Averroès et averroïsme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. *E-book*.

JÚNIOR, José Urbano de Lima. Tomás de Aquino e o averroísmo: uma introdução ao tema. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 4, n. 1, p. 41-51, 2004. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/7137/7137.PDF>>. Acesso em: 26 maio 2021.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental: Filosofia Medieval*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2008. v. 2

LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MINECAN, Ana María C. Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de "averroísmo latino". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, [s. l.], v. 27, p. 63-85, 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133110003>>. Acesso em: 26 maio 2021.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas de Tomás de Aquino. *Poliética*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 185-193, 2015.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 5-16.

REALE, Giovanni. A Psicologia: Análise de De Anima. In: INTRODUÇÃO À ARISTÓTELES. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 95-109.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Teorias do Intelecto na Idade Média Latina. De anima III, cap. 5 de Aristóteles e sua tradição medieval. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 34, n. 72, 2021. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/53142/31125>>. Acesso em: 25 maio 2021.

SUÁREZ-LLANOS, Jesús de Garay. La unidad de la conciencia en los comentadores griegos de Aristóteles. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, Málaga, v. 22, n. 3, 2017. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6261944>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

TAYLOR, Richard C. Averroes: Religious dialectic and Aristotelian philosophical thought. In: TAYLOR, Richard C; ADAMSON, Peter (orgs.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 180-200.

TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. São Paulo: Loyola, 2021.