

## O INTELLECTO E SEU OBJETO: POR UMA PERSPECTIVA UNIFICADA DA NOÉTICA DE AVERRÓIS

### *INTELLECT AND ITS PURPOSE: FOR A UNIFIED VIEW OF AVERROES NOETIC*

*Allan Neves Oliveira Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** É amplamente conhecido que a doutrina do intelecto material de Averróis sofreu grandes revisões e recebeu seu acabamento final no *Grande Comentário* ao *De anima*, de Aristóteles, obra que exerceu enorme influência no ocidente latino, sobretudo pela teoria do intelecto material como uma substância separada e única para todos os homens. Em virtude disso, os estudos atuais sobre a noética de Averróis tendem a se centrar neste texto deixando de lado outras obras que o antecederam, ou fixando estas como expressões menores ou ultrapassadas de seu pensamento. Neste artigo, sustento que, a despeito de revisar a doutrina do intelecto material, Averróis, desde seu primeiro escrito sobre o *De anima*, a *Epítome*, tinha uma compreensão coesa sobre as noções apreendidas pelo intelecto, os inteligíveis, e já procurava adequar o estatuto dessas noções a sua noética. O objetivo é mostrar, mediante consistência terminológica vigente, que a concepção do estatuto dos inteligíveis é uma forte marca do pensamento rushdiano e que se modelou ao desenvolvimento de sua teoria do intelecto.

**Palavras-chave:** Inteligível. Intelecto. Averróis. Comentários ao *De anima*.

**Abstract:** It is widely known that Averroes' doctrine of the material intellect suffered great revisions and received its final completion in the *Long Commentary* on Aristotle's *De anima*, work which exercised enormous influence on the Latin Western, above all in virtue of the theory of the material intellect as a separate substance and one for all men. Because of this, current studies on Averroes' noetics tend to focus on this text leaving aside other works which anteceded it, or determining these as minor or overpast expressions of his thought. In this paper, I sustain that, despite of the revision of the material intellect's doctrine, Averroes, since his first writing on the *De anima*, has had a solid understanding about the notions apprehended by the intellect, the intelligibles, and aimed since then to suiting the status of these notions to his noetics. The purpose is to show, through a present terminological consistence, that the conception of the status of the intelligibles is a strong hallmark of Averroes' thought and that it adapted to the development of his theory of the intellect.

**Keywords:** Intelligibles. Intellect. Averroes. Commentaries on the *De anima*.

\* \* \*

A doutrina do intelecto material é um dos mais controversos e revisados tópicos da filosofia de Averróis (Ibn Rushd)<sup>2</sup>. Ela é desenvolvida originalmente em resposta às

---

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. E-mail: aosneves@yahoo.de

declarações feitas por Aristóteles no *De anima*, que menciona um variado conjunto de propriedades ao que designa intelecto “em potência” (430a12, δυναμει; *fī hadd al-quwa*)<sup>3</sup>, uma faculdade da alma humana que possui em si a capacidade de “se tornar todas as coisas” (430a15, παντα γινεσθαι; *yamkuna-hu 'anna yakūnu al-jamī'*), isto é, se tornar as formas abstraídas da matéria, e “nada sendo em ato antes de pensar” (429b32, ε)ντελεξει&α| ου)δε&ν, πρι\_ν α)/ν νοη~); *wa-laysa huwa 'aqlan bi-l-fī'l qabl 'anna yudrik ma 'adraka*). Em acréscimo, essa capacidade humana para receber e pensar noções abstratas é em III.4 caracterizada como “separada” (429b6, ξωριστο&φ; *yufāriq al-jism*), “impassível” (429a15, α)παθε&φ; *lā yuhtamil l-tagayyur*) e “sem mistura” (429a18, α)μιγε&φ; *'alā... yukhālit*). A combinação e tratamento dessas múltiplas características foi uma tarefa realizada desde os pensadores gregos que discutiram a noética e o processo de aquisição intelectual, resultando, do trato filosófico e exegetico peculiar a cada um, uma diversidade de interpretações que foram conhecidas pelos árabes<sup>4</sup>. Entre os que assim procederam, Alexandre de Afrodísia e Temístio figuraram como os autores e intérpretes mais consultados, tendo seus argumentos e terminologia exercido grande influência entre os filósofos árabes, e mais ostensivamente em Averróis<sup>5</sup>.

A descrição do intelecto material no *De anima*<sup>6</sup>, embora sustentada pelos adjetivos citados acima, não fornece uma determinação clara quanto a sua natureza mesma, mais especificamente, do modo como esta existe por si e/ou se vincula à alma como uma de suas faculdades e, em última instância, à dimensão material que estas possuem devido ao

---

<sup>2</sup> Os textos de Averróis trabalhados aqui são seus três comentários ao *De anima*, de Aristóteles. Cito o *Breve Comentário* (AVERRÓIS, 1985) como *Epítome*. O *Médio* (AVERRÓIS, 2002) e o *Grande comentário* (AVERRÓIS, 1953) ao *De anima*, são citados respectivamente como MC e GC. Do GC não chegou o texto original, mas apenas a tradução medieval ao latim feita por Miguel Scotus editado por Crawford. Todas as traduções das fontes primárias são minhas.

<sup>3</sup> A expressão correspondente em árabe entre parênteses vem da única tradução existente hoje do *De anima*, editada por Badawi (ver 1954, *ad loc*).

<sup>4</sup> Um panorama geral dos antecedentes gregos que se tornaram conhecidos entre os árabes de discussões sobre noética é ofertada por Davidson, 1992, 7-43. Ver também Hamelin, 1953.

<sup>5</sup> No tópico em questão, duas obras de Alexandre de Afrodísia foram traduzidas, seu *De anima* e o *De intellectu*, tendo apenas a segunda chegada até nós. Menção a Alexandre será remetida ao seu *De anima* pela edição de Ivo Bruns, 1887, onde também consta o *De intellectu*. Quanto a Temístio, foi conhecida sua Paráfrase ao *De anima*, editada por Lyons, 1973. A edição do original grego da obra foi feita por Heinze, 1899, a qual fazemos referência.

<sup>6</sup> A expressão mesma “intelecto material” é inexistente no *De anima*. Ela foi cunhada por Alexandre de Afrodísia (*al-'aql al-hayūlānī; intellectus materialis*), em virtude de sua semelhança com a matéria-prima, receptora ela mesma em potência de todas as formas (81.24-25), embora, no caso do intelecto, este lide com as formas inteligíveis. Também ver *De intellectu* 106.19-23.

vínculo com o corpo. Coube, pois, aos pensadores posteriores prover uma definição da faculdade intelectual que fosse tanto abrangente o suficiente para compreender as características, no geral, indisputáveis, elencadas por Aristóteles, quanto devidamente precisa para inseri-la de modo justificado no complexo psicológico do ser humano. Nesse viés, com Alexandre, em seu *De anima*, o intelecto material veio a ser designado como uma “disposição” (84.24, ε) *πιτηδειο&τηφ*, entre os árabes conhecido como *isti’dâd*) para receber formas abstraídas, estando vinculada de certa maneira à alma. Tal colocação ressoa forçosamente da posição segundo a qual o intelecto nada é em ato até que exerça a atividade intelectual, estando implicado neste “nada [é]” (84.21, ου)δε&v) a renúncia ou ausência de qualquer estatuto ontológico próprio, ou algum elemento existencial prévio e vigente, que sustentaria a disposição ao pensamento. A faculdade seria, ao contrário, uma aptidão ou capacidade de pensar própria da alma humana<sup>7</sup>. Por outro lado, Temístio, na paráfrase que ele rende à obra, enfatiza da potência intelectual seu caráter inteiramente impassível, sem mistura com o corpo e separado (105). Tais enunciados foram enquadrados por Averróis como descrições exatas de um substrato existente por si, e, em consequência, Temístio foi por ele elencado como defendendo o intelecto material como uma “substância separada” (MC, 110.12-13, *al-jawhar al-mufâraq*; cf. GC, 389, 444), sendo, ao contrário do corpo, faculdades corpóreas e da alma a elas associadas, as quais são geráveis e corruptíveis, um ser eterno.

A perspectiva que traça uma evolução doutrinal no tratamento de Averróis do intelecto material é largamente difundida e trabalhada por intérpretes contemporâneos (ver DAVIDSON, 1992, p. 258-298; TAYLOR, 2004). De fato, que o *De anima* de Aristóteles foi de seu enorme interesse torna-se claro pelo fato dele ter dedicado à obra três comentários: os chamados breve comentário ou epítome (*jawâmi*’), o médio comentário (*talkhîs*) e o grande comentário (*sharh*). Tais comentários, cada qual a seu modo, tomam o texto aristotélico por base e, como seus títulos apontam, eles se diferenciam quanto à extensão e profundidade na discussão. Ademais, é aceito de modo geral que os tratados breve, médio e longo que Averróis dedicou a certas obras de Aristóteles, além de sinalizar uma ordem crescente de elaboração e trabalho, refletem também uma determinada ordem cronológica, a *Epítome* ao *De anima* representando, assim, seu pensamento inicial e menos

---

<sup>7</sup> Ver a passagem de 84.14 a 85.9 para sua descrição completa.

elaborado, e o GC, o acabamento final e maduro de sua doutrina. Nesse esquema, no que tange o intelecto material e sua natureza, estudos (*ibid.*) consistentemente apontam para um progresso nas obras de Averróis que envolveu substanciais alterações desde sua versão primeira. Enquanto que na *Epítome*, ele explicitamente assume o que julga ser a leitura de Alexandre, caracterizando o intelecto como disposição contra Temístio, no MC, sua posição inclui e partilha também deste último em reconhecendo certa substancialidade necessária à potência intelectual, para, por fim, em seu GC, Alexandre ser rejeitado por completo em favor de Temístio, dando forma a uma das posições mais originais e influentes do filósofo andaluz: o intelecto material como uma substância separada única e compartilhada por todos os seres humanos.

A despeito das mutações expressivas que o pensamento rushdiano sofreu no quesito do intelecto material, os atributos que a tradição aristotélica de interpretações ao *De anima* predicou a esta faculdade permaneceu firme em Averróis. Trata-se da capacidade da alma humana de receber e pensar formas inteligíveis, noções universais abstraídas da matéria ou, antes, das formas sensíveis apreendidas e contidas na imaginação. Tal capacidade, por ser apenas potência por si mesma, necessita – inspirado no *De anima* III.5, 430a10-20 – de uma causa sempre em ato que a atualize intelectualmente, não devendo ter por este motivo qualquer vínculo com a matéria, sede mesma da potência. Este aspecto ativo, causador, do binômio intelectual, responsável por criar e gerar as formas na alma, ficou conhecido no mundo árabe como um ser transcendente, fora do mundo sublunar e único para toda humanidade, sendo designado como intelecto agente (*al-‘aql al-fa‘‘âl*). Ao contrário do que ocorreu com o intelecto material, a concepção de intelecto agente de Averróis permaneceu praticamente inalterável no curso dos comentários, apresentado como sendo um ser separado que atua como “forma para nós” (*Epítome*,127; MC, 116; GC, 485; *sûra li-nâ; forma nobis*), por meio da qual a alma humana é capaz de abstrair as noções inteligíveis das formas sensíveis. É uma espécie de participação, embora Averróis não se expresse nesses termos, a relação que a alma possui com o intelecto agente, o que lhe propicia e faculta, quando ela quiser, a atividade abstrativa, a operação atualizadora de sua condição intelectual (ver TAYLOR, 2009).

Tendo por base os termos acima oferecidos para a discussão, neste artigo, sendo sensível à via genética que normalmente conduz a leitura dos comentadores ao tratar do

intelecto material, pretendo mostrar que há em Averróis, a despeito da referida doutrina continuamente revisada, uma preocupação imperante que perpassa seu pensamento, qual seja, a de integrar de modo coerente o estatuto dos inteligíveis em uma noética. Defendo, como explicitarei, que a condição dual ou duplo aspecto dos inteligíveis na alma humana, que floresce em sua teoria dos dois sujeitos no GC, e está intimamente relacionado com sua concepção de intelecto material único e separado, encontra gérmen já na *Epítome*, embora de modo peculiar<sup>8</sup>. Sigo, para tanto, primeiramente com o GC, contextualizando, tal como se dá na obra, a concepção dos inteligíveis com a discussão do intelecto material.

## **1. Grande Comentário**

No GC, Averróis expõe e discute de modo detalhado a questão da natureza do intelecto material tomando como contraponto as opiniões de autores gregos e árabes. A exposição procura explicitar sob diversos aspectos as dificuldades e contradições ao tratarem da temática, para, por fim, finalizar com o que crê ser a verdadeira interpretação das palavras de Aristóteles. No presente caso, contudo, as diretrizes que ditam a investigação são estabelecidas nos seguintes termos:

Deve-se agora considerar essas proposições pelas quais Aristóteles faz essas duas declarações sobre o intelecto, quais sejam, que ele está no gênero das faculdades passivas (*in genere virtutum passivarum*), e que ele é imutável (*non transmutabile*) porque nem é corpo nem é uma faculdade em um corpo. Pois essas duas declarações são os pontos de partida de todas as coisas que são ditas sobre o intelecto. (GC, 384)

As duas características enunciadas, a passividade e a imutabilidade, traduzem os contornos essenciais da faculdade intelectual. É fundamentalmente investigando suas próprias características que Averróis procura estabelecer a natureza do intelecto material no GC. O que se observa à primeira vista na passagem acima, todavia, é a situação instável, aparentemente incoerente, que resulta a discussão. Temos, por um lado, o caráter passivo, receptivo, do intelecto material que se predispõe a apreender as formas abstraídas, o que implica, por conseguinte, seu estado de faculdade em potência, sempre disposta a pensar

---

<sup>8</sup>Em virtude da extensão que demandaria, não tratarei neste artigo do MC. Um tratamento completo e mais desenvolvido de algumas conclusões aqui tiradas será objeto de futuros trabalhos em todo *corpus* rushdiano.

*algo*. Aquilo que pensa em potência deve, portanto, para atualizar, necessariamente pensar uma coisa distinta de si mesmo, assimilando-a de algum modo. Por outro lado, o aspecto imutável retrata a estabilidade ou autossuficiência de algo que não se deixa afetar pelo que lhe é diferente, exterior. Tal aspecto pressupõe que ao intelecto se atribua uma condição subjacente própria, determinada, que não se altera independentemente do exercício que se preste, o que pode denotar, em outras palavras, a existência de uma substância, um ser existente por si mesmo, que permanece igual. As duas características entram em aparente conflito na medida em que o caráter passivo do intelecto, diferentemente de seu ser imutável, insinua que este deve ceder à afetação de algo externo, o que pode implicar em sua alteração de algum modo.

Averróis está ciente da possível contradição em termos; e o esclarecimento do sentido conferido a cada um deles, em consonância com as demais atribuições do intelecto material, é a estratégia exegetica de onde emerge seu pensamento original. A passividade do intelecto, a capacidade de ser afetado pelos inteligíveis, é elencada tomando com base a analogia entre a intelectão e a sensação: a relação entre os sentidos e os sensíveis é análoga à relação que o intelecto mantém com os inteligíveis (GC, C. 2 e 3). Do mesmo modo como os sentidos são passíveis à apreensão dos sensíveis, o intelecto é com os inteligíveis. Entretanto, Averróis esclarece o parâmetro determinante sob o qual os termos da analogia devem ser pensados. Pelo fato dos sentidos serem faculdades corpóreas, ou seja, por terem como substrato o corpo humano, estando assim misturadas à matéria, a afetação exercida pelos sensíveis sobre os órgãos e faculdades sensíveis é uma que os modifica. Através dela a constituição material do receptor é transmutável, sujeita a impressão e por isso mesmo deixa-se alterar na medida em que a percepção sensível ocorre. O intelecto, ao contrário, por ser totalmente imaterial (382-383), ou seja, por não estar de maneira alguma misturado com o corpo ou com uma faculdade com sede no corpo, não assume em si mutabilidade constituinte dos compostos materiais e a ele dependentes, e, portanto, não se modifica quando executa sua atividade perceptiva. O sentido em que passividade está relacionada ao intelecto é, desse modo, equívoco (382; 428-429). Por sua ausência de matéria, nos diz o filósofo, resta de seu *status* passivo apenas a receptividade para formas (381: “*de intentione passionis tantum habet receptionem*”), o que o torna, apenas nesse aspecto, análogo aos sentidos. A recepção intelectual é, assim, pode-se concluir, na medida em que não altera a

constituição do substrato que recebe, uma recepção *impassível* – este vocábulo entendido na semântica plena que possui com respeito aos sentidos – de objetos do conhecimento, e a (i) materialidade é o critério por meio do qual a distinção entre sensação e intelecção é estabelecida.

O aspecto do intelecto de ser completamente sem mistura com o corpo ou faculdade corpórea é bastante explorado por Averróis e define a base de sua rejeição a Alexandre e também a Avempace (Ibn Bajja), e seu favorecimento ao que julga ser Temístio. Como é colocado (GC, 385), o intelecto deve ser sem mistura para que tanto seja capaz de receber todas as formas (*recipit omnes formas*) quanto para que delas esteja totalmente isenta (*denudatum*) respondendo ao princípio de que tudo que recebe algo, ou se atualiza quanto a isso, deve estar vazio deste algo. Um contato ou formação pré-condicionada do intelecto com a matéria ou com a presença de formas em sua constituição primária, anterior a qualquer percepção, aponta Averróis (383, seguindo com o *De anima* 429a19 a menção a Anaxágoras), redundaria na obstrução ou na deformação das formas exteriores apreendidas, do mesmo modo que nossa visão e tato estariam inviabilizados de perceber com fidelidade o mundo sensível se estivessem condicionados a um de seus sensíveis próprios, e não vazio deles por completo.

Essa argumentação funda as premissas sobre as quais Averróis formula sua crítica ao que entende ser a tese alexandrina da natureza do intelecto material como “disposição”. Ela possui dois ataques principais: (i) que, ao afirmar que o intelecto é gerado, vindo a existir a partir do corpo, da mistura material composta que o organiza, Alexandre estaria impreterivelmente condicionando o intelecto à matéria e às consequências absurdas que disso resultam (cf. GC, 394-395); (ii) que, ao nomeá-lo pura disposição, dissociando-o por inteiro da substância a partir da qual é gerado, tentando com isso manter o intelecto, enquanto mera disposição, impassível e sem mistura, Alexandre estaria de modo equivocado sustentando que uma disposição tem existência por si mesma, fora de um substrato recipiente, enquanto que, na verdade, ela é contingente e se define como um acidente próprio (*accidens proprium*) deste (GC, 395-396; 430-432).

O que se faz importante notar é que a crítica à posição de Alexandre abre espaço para a exposição e adoção por Averróis da proposição central do que ele julga ser a concepção de Temístio, qual seja, que o intelecto material é uma substância separada. O

ponto de inflexão fundamental e determinante para a originalidade do filósofo andaluz é o fato de, para ele, não haver possibilidade do intelecto ao mesmo tempo ter as qualificações mencionadas, isto é, ser separado, simples, sem mistura ao corpo, etc., e existir ou ser uma capacidade individual em cada ser humano. A individualidade ou particularidade é um inexpugnável traço característico da matéria ou a ela relacionada, que assinala e condiciona de determinado modo a forma no mundo natural (cf. GC, 388). Além de sacrificar as qualificações do intelecto, seu vínculo a um determinado particular (*aliquid hoc*), necessariamente o impediria de perceber a inteligibilidade própria das formas universais, que, pelo fato mesmo de serem universais, não poderiam ser apreendidas enquanto tais por uma faculdade individual, material. Os universais inteligíveis só podem estar nos entes singulares em potência, não em ato, necessitando, pois, para serem percebidos efetivamente, de serem ocupadas por uma faculdade imaterial e separada<sup>9</sup>.

A argumentação esboçada até aqui é o eixo central sobre o qual Averróis estabelece sua teoria do intelecto material separado e único para todos os seres humanos. Ela emerge, em linhas gerais, nessa medida, de sua crítica a Alexandre e da ideia que vincula de modo indissociável as noções particularidade-multiplicidade-materialidade e, em contraste, universalidade-unicidade-imaterialidade. O conjunto de qualificações do princípio passivo, receptor, o intelecto material, só é salvo quando se entende ela enquanto substância una, separada, eterna, imaterial. Sob a mesma perspectiva, argumenta Averróis, o princípio ativo da intelecção, o intelecto agente, responsável por “criar” e “gerar” as formas “em nós” (439) só pode ser da mesma natureza (408; 440-441). Dessa conjuntura, duas questões capitais registradas pelo autor atizam o cerne da possibilidade da intelecção humana: 1- a de sua contingência, i. e., se os dois intelectos responsáveis pela percepção das formas universais são separados e eternos, sendo a interação entre eles necessariamente eterna, como é possível aos indivíduos particulares apreender tais formas *ora* sim, *ora* não? (cf. GC, 399-400); 2- a de sua individuação, i. e., se os dois intelectos são únicos para todos, e o produto da interação entre eles – ou seja, os inteligíveis – também o é por consequência,

---

<sup>9</sup> “Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia, et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, ut recipiat formas modo alio receptionis ab eo secundum quem iste materie recipiunt formas quarum conclusio a materia est terminatio prime materie in eis.” (GC, 388)

como é possível a *este* e *àquele* indivíduo particular terem pensamentos inteligíveis múltiplos e numericamente distintos? (cf. GC, 401-403). Em síntese, como conciliar o fato de os princípios intelectuais, o passivo e o ativo, serem separados, únicos e eternos com o fato de a realização intelectual ocorrer em cada ser humano de modo distinto e contingente? A conhecida resposta de Averróis evoca o estatuto das noções inteligíveis e a chamada teoria do duplo sujeito:

Conceitualizar é como apreender pelo sentido. Mas apreender pelo sentido é algo atualizado por dois sujeitos, um dos quais é o sujeito por meio do qual o sentido é verdadeiro (esse é a coisa sentida fora da alma), e o outro é o sujeito por meio do qual o sentido é forma existente (esse é a primeira atualidade do órgão sensível). É então necessário que os inteligíveis tenham dois sujeitos (*subiecta*), um dos quais é o sujeito por meio do qual eles são verdadeiros (*vera*), isto é, as formas que são imagens verdadeiras, e o segundo sendo aquele por meio do qual os inteligíveis são um dos seres no mundo (*unum entium in mundo*), e este é o intelecto material. (GC, 400)

O intelecto material é a faculdade que efetivamente recebe e entende as formas inteligíveis. Ele deve ser, com isso, o reduto ou substrato (*subjetum*) por excelência das formas quando o conhecimento humano está em exercício. Visto que o intelecto tem sido argumentado como uma substância separada e única, seu objeto próprio de percepção, o inteligível, deve também constituir um conjunto único, completo, separado e eterno de noções universais – espécies, gêneros, diferenças –, os quais atualizam o intelecto. É neste receptáculo apropriado, portanto, que o inteligível existe ou se realiza ontologicamente (*unum entium in mundo*) como tal. Isso, entretanto, representa apenas um aspecto de como os inteligíveis que passam da potência ao ato pelo processo de abstração devem ser compreendidos. Sob o outro prisma, as formas se firmam como expressões inteligíveis ou intenções (*intentiones; ma'ânî*) das imagens ou formas sensíveis que residem na imaginação humana. É sobre essa outra base (*subjetum*) que elas se realizam na medida em que se relacionam com as imagens a partir das quais foram abstraídas pelo homem e recebidas pelo intelecto material. Nas imagens, ou, antes, na expressão ou intenção abstrata e universal que toda imagem possui em potência e da qual se constitui como instância particular, o inteligível nutre sua base de referência e conteúdo no mundo sensível, sendo

deste, *a partir dos* dados sensíveis resultantes que ele é apreendido pelo homem por processo de abstração (ver 438-439).

O modelo de Averróis para os inteligíveis no GC como portadores de dois sujeitos ou substratos busca oferecer, portanto, uma resposta ao problema da inteligência humana no contexto dos dois princípios intelectuais, os intelectos material e agente, como separados. É por meio do intelecto material que os inteligíveis adquirem a consistência ontológica própria que as determina como noções abstratas e únicas. Por meio das imagens ou formas sensíveis na imaginação, por outro lado, os inteligíveis possuem a consistência referencial ou intencional que exprime sua proveniência ou origem, o que se traduz na dimensão veritativa delas (*vera*). É por meio das imagens, assim, que os indivíduos cognoscentes têm acesso aos inteligíveis, um acesso indireto, operacional. Como foi apresentado, se os inteligíveis existissem de fato – i.e., ontologicamente, e não apenas intencionalmente – nos indivíduos, eles seriam um *aliquid hoc* (*mushâr ilay-hâ*), um particular determinado, e, com isso, só poderiam estar em potência, não partilhando, ademais, da característica de universalidade que lhes é própria. Ao sediar de certo modo as imagens, os indivíduos, em outras palavras, são capazes de lidar com as noções universais sem afetar a dimensão ontológica delas. Como efeito, nesses moldes, torna-se para Averróis explicável a contingência e individuação dos inteligíveis nos homens. Essas noções, apenas na medida em que têm por substrato as imagens, são em nós geráveis e corruptíveis, sendo também multiplicadas e enumeradas conforme a diversidade dos indivíduos.

Temos, assim, dois aspectos contrastantes dos inteligíveis espelhados nos dois sujeitos, que, no esquema traçado pelo autor, se harmonizam na inteligência humana. Ambas as perspectivas, urge destacar, são para eles constituintes e necessárias, o que sedimenta sua posição intermitente singular: “É como se esse ser (*esse*) fosse intermediário (*medium*) para eles entre o ser que perece (*amissum*) e o ser que persiste (*remanens*)” (GC, 407). É do lado do intelecto eterno e separado, cumpre ainda salientar, que Averróis funda, através da unicidade e universalidade das noções inteligíveis, a base epistêmica que garante a unidade do discurso científico; estando nele, os inteligíveis são pois “únicos” (407, *unica*) e “comuns a todos” (408, *communibus omnibus*) os seres humanos. Isso salvaguarda a possibilidade do conhecimento universal para todos os seres humanos, o entendimento mútuo e objetivo deste conhecimento e, por consequência, a transmissão dele (411-412).

## 2. Epítome

A *Epítome* ao *De anima* contém o que ficou conhecido como as primeiras concepções e elaborações da noética rushdiana. Nesta obra, Averróis contraria com notoriedade o que veio a declarar em escritos posteriores sobre a natureza do intelecto material ao descrevê-lo como uma “disposição (*isti‘dâd*) que está nas formas imaginativas para a recepção dos inteligíveis” (124). Embora remeta essa definição nominalmente e de modo acríptico a Alexandre (123), a destinação precisa do substrato às imagens da imaginação é uma velada embora marcante influência de Avempace, cuja posição e contraste com o primeiro é apresentada no GC (ver 393-398). Os argumentos que refutam a tese alexandrina/avempaceana ou a ela relacionada no GC não são mencionados na *Epítome*. O ponto de disputa que nos interessa aqui, porém, concerne a uma consequência direta da referida tese e a perspectiva diferenciada nas duas obras. O que temos em vista é o seguinte: sendo o intelecto material uma disposição do corpo ou de uma faculdade da alma ligada ao corpo, ele é uma potência de um *aliquid hoc*, um determinado particular, sendo com isso multiplicada de acordo com o número de indivíduos. Com efeito, observamos que no GC essa posição é descartada em virtude do estreito vínculo que Averróis faz entre o ser particular, o ser na matéria e o ser em potência, resultando que os objetos de conhecimento, os inteligíveis, sob tais condições, se tornariam em potência. Isso, ademais, reverberaria no modo como a intelecção no homem pode ser explicada. Na *Epítome*, como veremos, Averróis se mostra ciente de toda essa conjuntura, e, embora ofereça uma descrição do intelecto material que revisará posteriormente, sua compreensão do estatuto dos inteligíveis semelhante ao do GC é fundamental para que ele delineie uma teoria da intelecção coerente.

Enquanto que o GC segue rigorosamente a sequência do texto aristotélico em seu formato de exposição de fonte e análise exegética contínua, a orientação breve e sintética da *Epítome* permite Averróis apresentar sua leitura e suas ideias sob uma ordem e abordagem própria. Ao confrontarmos a parte da noética dos dois textos, constatamos uma diferença fundamental. O terceiro livro do GC, o que trata da faculdade racional, seguindo passo a passo com *De anima* III.4, começa, como faz o Estagirita, se adereçando à natureza

do intelecto material; a *Epítome*, por sua vez, ao discursar sobre a faculdade racional, parte do princípio geral de que “a compreensão de sua substância e sua quididade é buscada a partir das coisas por meio das quais ela subsiste” (92), isto é, se propõe a definir a faculdade a partir de sua atividade ou dos objetos com os quais lida. Sob tal prenúncio, Averróis empreende no breve tratado como ponto de partida uma investigação sobre a natureza (*'amr*) dos inteligíveis (106).

Da série de características que são imputadas às noções inteligíveis (ver *Epítome*, 110-114) o que convém aqui ressaltar é o dado comum salientado entre elas, qual seja, a de que todas são situadas em um registro contrário, incompatível, com o vinculado à matéria ou correlatos, como a percepção sensível e as faculdades que lhe dizem respeito<sup>10</sup>. Dito de outro modo, a “existência inteligível” (110, *wujûd ma 'qûl*) é imaterial, não dependendo ela mesma para se realizar na percepção de qualquer aparato material ou corpóreo. Tal conclusão, entretanto, afirma Averróis, não implica estabelecer que as formas existam em si mesma em ato e separadas do mundo natural (cf. 114); o que se configura, de fato, é, ao contrário, a estreita ligação que elas possuem com ele. Com efeito, Averróis traça um rigoroso paralelo entre as formas sensíveis (e as materiais dos entes naturais compostos, por extensão) e as inteligíveis ao argumentar que estas estão com aquelas unidas em “conjunção essencial” (118, *ittisâl dhâtî*), partilhando, dessa maneira, das características próprias às formas sensíveis.

Duas são as qualificações que, conforme elencada na *Epítome* (109), pertencem as formas sensíveis materiais: 1- que elas vêm a ser essencialmente apenas mediante alteração, ou seja, que elas são geráveis e corruptíveis e 2- que elas são numeradas ou multiplicadas essencialmente de acordo com a numeração e multiplicação dos indivíduos que as possuem. Com ambos os enunciados, Averróis pretende veicular a ideia de que qualquer modificação substancial ou que envolva divisão, seja no composto ou no substrato, repercute “essencialmente” (*bi-l-dhatî*) na forma – o que inclui a do composto ou a que existe na alma – e isso, como dito, é conferido igualmente aos inteligíveis universais. O objetivo de tal formulação, como é constatado textualmente (116-117), é assim condicionar fortemente os universais e a percepção destes aos particulares e à sensação, rejeitando ao mesmo

---

<sup>10</sup> Essa é a conclusão expressa no final da enumeração das características dos inteligíveis: “A causa da existência delas é que o ser (*kawn*) dos inteligíveis carece da relação individual (*nisba shakhsîa*) que se encontra no restante das faculdades da alma” (*Epítome*, 114).

tempo as teses creditadas a Platão das ideias separadas e do conhecimento por reminiscência.

Se nos atentarmos às características atribuídas acima às formas sensíveis, notaremos que elas espelham os dois itens problemáticos concernentes à intelecção humana que são levantados no GC, e que Averróis acredita resolver com a teoria do duplo sujeito, ancorada na dualidade mesma que comporta o estatuto dos inteligíveis. O primeiro, recoloco, é sobre a contingência da percepção, o segundo, sobre sua individuação. Tanto no GC quanto na *Epítome* a imaterialidade é atributo indissociável dos inteligíveis. Naquele, porém, isso reclama a separabilidade, eternidade e unidade dessas formas e do receptáculo que as recebe, o intelecto material. No caso da *Epítome*, assim sendo, como se resolveriam essas questões – se elas são resolvidas de algum modo – dado o vínculo essencial estabelecido aí entre os inteligíveis e as imagens particulares e o fato de o próprio intelecto material ser uma “disposição” em tais imagens? Averróis direciona sua saída novamente trabalhando a natureza dos inteligíveis:

Entretanto, na medida em que eles [os inteligíveis] são materiais e determinados particulares (*mushâr ilay-hâ*), segue necessariamente que eles são compostos de algo que ocorre neles do lado da matéria, e algo que ocorre do lado da forma. E no que diz respeito ao que ocorre do lado da forma, quando se reflete, é evidente que não é nem gerável, nem corruptível (*Epítome*, 119).

A passagem traça um paralelo entre as noções inteligíveis e os compostos de matéria e forma, valendo-se do fato de essas noções terem sido vinculadas essencialmente às formas materiais. O paralelo é estabelecido como postulado, sem qualquer justificação. Contudo, sua orientação e propósito na argumentação é clara e direta. Ainda que os inteligíveis estejam fundados de certo modo na matéria, isto é, na medida em que é somente a partir do contato sensível com os entes naturais é que podemos percebê-los em ato, há neles um outro lado que permite dizê-los enquanto eternos. Enquanto tais, aponta Averróis, tomados nessa perspectiva, os inteligíveis são necessariamente imateriais, sem dependência ou qualquer relação com a matéria, e se portam como existindo independentemente do fato de serem pensados ou não. Em virtude disso, eles existem em algo que é em si mesmo um intelecto, sendo, dessa maneira, separados e sempre em ato (119). A referência explícita aqui, convém destacar, é quanto à “natureza”, *tabî‘a* (*ibid.*), mesma do intelecto – que, por

definição, como se coloca na *Epítome*, deve ser uma entidade separada, eterna, imaterial e sempre em ato, motivo pelo qual o intelecto material, esclarece Averróis, não pode ser de fato um “intelecto”, por estar em potência, argumentação dirigida nominalmente contra Temístio (ver 121-123) – e do quadro de conceitos inteligíveis a ele associado<sup>11</sup>.

É possível entrever nessa explanação a dualidade traçada do estatuto dos inteligíveis que também encontramos no GC, um lado veiculado ao domínio material, no caso imediato, às imagens ou formas sensíveis na imaginação deonde os universais são gerados no indivíduo cognoscente, e um lado referente ao registro imaterial por si mesmo, e como tal, separado, em ato e eterno. Antes de prosseguir em definir esse segundo aspecto, e sua peculiaridade na *Epítome*, observemos como se assenta o vocabulário e a compreensão do primeiro:

[...] esses inteligíveis têm existência somente na medida em que dependem de seus sujeitos (*mawdû'ât*) fora da alma. Por essa razão, o que é entre eles verdadeiro (*sâdiq*) tem um sujeito fora da alma de que depende inteiramente sua forma imaginativa. [...] Em geral, então, é de um modo primário evidente que entre esses universais e as imagens de seus indivíduos particulares há alguma relação pela qual os universais se tornam existentes, visto que o universal tem existência (*wujûd*) somente na medida em que é universal por meio (*bi*) disso que é particular, do mesmo modo que o pai só é um pai na medida em que tem um filho. (*Epítome*, 116-117)

A base empírica sobre a qual Averróis estabelece sua teoria da intelecção na *Epítome* em expressiva refutação a teses atribuídas a Platão é declarada de um modo semelhante ao que encontramos no GC. Os dados sensíveis e, em última instância, os entes naturais dos quais são formados, por constituírem o suporte de onde os inteligíveis universais são abstraídos, são nomeados *mawdû'* (GC: *subiectum*) destes. A relação é uma de necessidade epistêmica, na medida as formas só podem ser recebidas e conhecidas – e

---

<sup>11</sup> Embora eu não possa tratar aqui por fugir ao escopo do artigo, é notável certa imprecisão e ambiguidade na drástica distinção que Averróis faz entre os dois aspectos do inteligível. Na *Epítome*, isso é mais evidente, visto que a “conjunção essencial” do inteligível com as formas materiais é contraposta ao fato dele ser eterno, e existir “enquanto tal”, o que pressupõe, sob esse aspecto, que o inteligível não tem qualquer ligação com a matéria. Essa distinção torna-se talvez menos incompreensível se considerarmos que os inteligíveis em seu duplo aspecto são trabalhados como objetos da intelecção humana, i.e, enquanto objetos de conhecimento *no homem*. A divisão se faz mais marcante na *Epítome*, como creio, além da terminologia mais descuidada, pelo fato de aí Averróis pensar o intelecto agente como reduto de formas inteligíveis, o que não ocorre no GC (438; 448).

com isso realizadas no indivíduo cognoscente – se se estão vinculadas aos dados onde se encontram em potência e dos quais foram abstraídas para serem percebidas em ato. Nesse sentido, os universais não são eternos em nós, mas gerados, contingentes, visto que passamos intelectualmente da potência ao ato quando lidamos com os sensíveis. Ser gerado no intelecto, todavia, não exime dos itens do conhecimento sua ligação contínua e permanente com os particulares, uma vez que, por eles terem vindo a ser, os tem por invariável referência. Em virtude de se referirem aos particulares dos quais foi abstraído, o inteligível é *sâdiq* (GC: *verum*). Nessa medida, e dito de outro modo, em razão de virem a ser das formas da imaginação por um processo de abstração e por causa de sua dimensão veritativa é que é possível dizer que os universais existem mediante ou por meio (*bi*) dos particulares.

Quanto ao outro aspecto do inteligível, do seu ser imaterial, eterno e em ato, relevantes informações são também oferecidas. A questão decisiva a se notar na *Epítome*, no entanto, é o substrato sobre o qual Averróis institui o referido aspecto. Ao contrário do que ocorre no GC, que releva o intelecto material separado a este posto, temos na *Epítome* o intelecto agente ocupando-o (119-120; 126-127). O argumento central está circunscrito no princípio segundo o qual tudo aquilo que passa da potência ao ato quanto a alguma coisa – no caso, aos inteligíveis – necessita de uma causa que a atualize e que seja sempre em ato (119; 126). Ser em ato é uma condição estrita vinculada à forma isenta de matéria, e um intelecto, por definição uma forma inteligível por si e separada, deve ser então a causa de sua atualização. Pensar este intelecto como atualizador somente na medida em que ele mesmo passa da potência ao ato, argumenta o filósofo, exigiria a existência de um terceiro intelecto, o que procederia *ad infinitum*. Temos, daí, um excerto conclusivo:

Por essa razão o que é necessário é que o inteligível do intelecto que está em ato seja nele existente enquanto tal (*nafsi-hi*), não não-existente, como é o caso das formas materiais que são inteligíveis em potência. De outro modo, existiriam infinitos intelectos humanos. [...] Então, disso fica claro que nos inteligíveis há uma parte que persiste (*juz' bâqî*) e uma parte que perece (*juz' fânî*). (*Epítome*, 120)

A dimensão ontológica dos inteligíveis, em contraste com a veritativa, é expressa pelo fato deles serem sediados no intelecto agente. Neste domínio, não se toma mais em consideração seu aspecto estabelecido firmemente nos dados da sensação, o que os remete

ao registro referencial de particulares. No intelecto agente separado, os inteligíveis *existem* si mesmos (*nafsi-hi*), possuem a legitimidade de serem independentes do mundo natural, este, porém, necessário e imprescindível aos indivíduos humanos que se empenham em conhecer universalmente. As características de eternidade, separabilidade e atualidade intitulam o extrato das noções intelectuais que, no homem, se associam à existência delas enquanto tais no intelecto agente. Além disso, é digno de menção a descrição peculiar concedida ao duplo aspecto dos inteligíveis, aquela que coaduna, tal como se encontra igualmente no GC, conforme citei acima, duas partes de uma mesma estrutura, o *bâqî* (GC: *amissum*) e o *fânî* (GC: *remanens*). A arquitetura dos inteligíveis na *Epítome*, com isso, combina dois aspectos contrastantes que se firmam em dois substratos de mesma disparidade, as imagens sensíveis e o intelecto agente.

### **3. Conclusão**

Embora Averróis, como tradicionalmente se reconhece, faça significativas mudanças em sua doutrina do intelecto material na maturação do seu pensamento, busquei mostrar que, neste mesmo íterim, sua compreensão do estatuto dos inteligíveis permaneceu bastante consistente em sua formulação básica e estrutural. Os inteligíveis possuem dois aspectos, duas “partes” (*Epítome: juz’*) ou dois “seres” (GC: *esse*): um fundado na matéria, mais precisamente, nas formas imaginativas formadas a partir da sensação, e o outro fundado em um ser imaterial, um intelecto eterno e separado. A diferença crucial é que na *Epítome* este intelecto é o intelecto agente, enquanto que no GC, Averróis, redefinindo sua concepção de intelecto material como sendo uma substância receptora separada e única para todos os seres humanos, atribui a ele algumas das funções que antes pertenciam ao agente. Outro ponto de fundamental importância associado à discussão dos inteligíveis e comum às duas obras diz respeito ao fato do autor designar por “sujeito” (*mawdu’; subiectum*) as duas bases ou substratos sobre os quais os inteligíveis apreendidos pelo homem se realizam<sup>12</sup>, indicando que a conhecida teoria dos dois sujeitos do GC já vinha sendo pensada por Averróis desde seus primeiros escritos filosóficos.

---

<sup>12</sup>No caso da *Epítome*, não há designação explícita do intelecto agente como sujeito, mas acredito que o contexto argumentativo do autor force necessariamente para isso, já que, como é dito de modo incontroverso, é nele que as formas inteligíveis existem eterna e imaterialmente por si (ver também 126-127).

Entretanto, ainda que as associações sejam claras, indicando que Averróis teve uma concepção coesa em sua vida da natureza das noções intelectuais, é manifesto que é apenas no GC que ela recebe o tratamento mais sofisticado e completo, inclusive com uma precisão técnica e explicativa de terminologia que não encontramos na exposição sintética, resumida, da *Epítome*. A notável elaboração de maturidade, ausente nesta última obra, é a teoria das intenções aplicada à noética, que vem servir para integrar o estatuto dos inteligíveis com o mecanismo da intelecção e a teoria da abstração. Uma outra modificação é a inclusão tardia do tópico da unidade do discurso científico como intrinsecamente associada à unidade do conjunto de inteligíveis, ou, antes, ao fato deles terem como um dos sujeitos um intelecto único e separado. Embora na *Epítome* o intelecto agente cumpra esse papel, e o problema da intelecção no homem (i.e., contingência e individuação do pensamento), possa com isso ser resolvido, o tópico em questão não é tratado de modo explícito, como o é fundamentalmente feito no GC. A partir daí se observa que, se, em Averróis, a compreensão dos inteligíveis não sofre drástica revisão como a do intelecto material, ela esteve sujeita a aprimoramentos.

## Referências

- AVERRÓIS. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed: F. Crawford, Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Epítome de anima*. Ed: S. Gomez Nogales. Madrid: Instituto “Miguel Asin”, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Middle Commentary on Aristotle’s De anima*. Trad: A. L. Ivry. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002.
- BADAWI, A. (Ed.) *’Aristūtālīsfi l-nafs*. Cairo, 1954.
- DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- HAMELIN, O. *La théorie de l’intellect d’après Aristote et ses commentateurs*. Paris, 1953.
- ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De Anima Liber Cum Mantissa* (CAG, Suppl. 2, pt. 1). Ed: Ivo Bruns. Berlin: Typis et Impensis Georgii Reimer, 1887.
- TAYLOR, R. Improving on Nature’s Exemplar: Averroes’ Completion of Aristotle’s Psychology of Intellect. In: ADAMSON, P., et al. (Eds.) *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. London: Institute of Classical Studies, 2004, vol. 2: 107-130.
- \_\_\_\_\_. Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul according to Aquinas and Averroes. In: ELKAISY-FRIEMUTH, M. e DILLON, J. (Eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul*. Leiden: E. J. Brill, 2009: 187-220.
- TEMÍSTIO. *In Aristotelis De Anima Paraphrasis* (Commentaria in Aristotelem Graeca 5, 3). Ed: R. Heinze, Berlin: G Reimeri, 1899.

\_\_\_\_\_. *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*. Ed: M. C. Lyons. Columbia, South Carolina, e Oxford, England: Bruno Cassirer, 1973.