

A minha ideia:
aquisição e atribuição no
pensamento de Averróis

Jean-Baptiste Brenet

Professor no Dep. de Filosofia da Universidade Paris X (Nanterre La Défense)

Tradução: José Carlos Estêvão

discurso 40

No presente artigo pretendemos, em primeiro lugar, apontar no *Grande comentário* de Averróis do tratado *Sobre a alma* de Aristóteles uma tese relativa à “aquisição” e à “atribuição” do pensamento; em segundo lugar, relacionar esta tese, decorrente de uma exegese filosófica de Aristóteles, aos desenvolvimentos de Averróis sobre a causalidade do agir humano, que, em seu tratado de teologia muçulmana, o *Kashf ‘an man hij al-adilla*¹, se opõem aos jabritas, assim como aos mutazilitas e aos asharitas².

No *Grande comentário* do tratado *Sobre a alma*, o próprio Averróis, como se sabe, aponta os problemas inerentes à sua concepção do intelecto material substancialmente separado e único em toda a espécie humana. Indica explicitamente três problemas: o da adventicidade do inteligível (se os intelectos agente e material são substâncias eternas, como poderia haver propriamente a produção do inteligível?); o de sua individuação (se o intelecto material, perfeição primeira do homem, é único, como poderia haver a diversificação de sua perfeição segunda, quer dizer, do pensamento?); enfim, o problema acerca do gênero de ser do intelecto material (qual pode ser a natureza do substrato dos pensamentos, se é preciso que, ao mesmo tempo, ele não tenha nenhuma forma e que seja “um certo ente”?)³. O segundo problema é apresentado como “mais difícil” e recebe a mesma solução que o primeiro. Existem “dois sujeitos” do pensamento humano: de um lado, o intelecto material, único suporte dos inteligíveis em ato, de outro, a imagem individual, motor necessário no processo abstrativo de engendramento destes inteligíveis. Uma vez que os inteligíveis teóricos são produtos, porque não se pensa sem imagens, e como as imagens são flutuantes, estes inteligíveis “se multiplicam pelo número de homens individuais” (Averróis 5, p.

1 *Desvelamento dos métodos de demonstração* [dos dogmas da religião muçulmana].

2 Para o texto árabe do *Kashf*, ver *idem* 4; cf. também *idem* 7, *idem* 6, p. 95-160.

3 Para a apresentação dos três problemas, ver Crawford 14, III, 5, p. 399, 244-361; cf. Averróis 5, p. 68-9.

71; cf. Crawford 14, III, 5, p. 401, 427-8), na medida em que as imagens flutuantes são elas mesmas individuais e que elas permitem a cada um, uma vez que elas constituem a determinação formal das intenções inteligíveis, reunir-se singularmente ao princípio universal do pensamento⁴.

Essa tese, ligada ao problema expressamente formulado da multiplicação do pensamento humano, é bem conhecida, mas não dá conta integralmente da posição de Averróis. À questão da individuação relativa dos inteligíveis, parece-nos que se deve acrescentar a tese menos visível, embora mais fundamental, acerca da *aquisição* e da *atribuição* dos inteligíveis. Com efeito, insistindo sobre a dimensão empírica de nosso pensamento, Averróis não pretende apenas apresentar aquilo que de algum modo singulariza a relação que une tal indivíduo ao universal, mas também o que explica que seja *ele* mesmo que pensa, e não um outro, ou ainda que é *a ele* mesmo que se atribui o pensamento, e não a um outro. Não é suficiente, pois, explicar que os pensamentos do homem lhe advêm, são efetivamente produzidos, e que eles se multiplicam em razão da diversidade das imagens singulares que os condicionam, é preciso ainda mostrar o que faz do inteligível assim produzido, subsumido no intelecto material separado e único, o pensamento deste homem aqui ou daquele homem lá.

Alocar essa dupla temática no *Grande comentário* justifica-se tanto um ponto de vista lexical, quanto conceitual.

Primeiro, a aquisição. Quando apresenta as dificuldades decorrentes da unidade do intelecto material, perfeição primeira da humanidade, Averróis escreve o seguinte (e aí *acquirere* traduz, provavelmente, o árabe *istaf da*):

se a perfeição é uma e mesma para todos os homens e não se multiplica pelo seu número, seria preciso que quando *eu adquirisse* [*acquirerem*]

⁴ Sobre os “dois sujeitos” do pensamento em Averróis, ver, em particular, Brenet 10, p. 311-28; *idem* 11, p. 53-86.

um certo inteligível, tu *adquirisses* [*acquireres*] exatamente o mesmo, e que quando eu esquecesse um certo inteligível, tu o esquecesses igualmente (Averróis 5, p. 63; cf. Crawford 14, III, 5, p. 393, 177-81).

Se há apenas um intelecto para toda a humanidade, o homem parece, pois, incapaz de “adquirir” de maneira singular um inteligível. De um único intelecto sairia, com efeito, um pensamento necessariamente mundial, recebido por todos identicamente e no mesmo ritmo. Tal ameaça de indiferenciação da perfeição segunda é retomada abaixo nos mesmos termos:

Se afirmamos que este intelecto não é numerável pelos indivíduos, resultaria que sua relação a todos os indivíduos existentes segundo sua perfeição primeira na geração será a mesma, donde seria necessário que, se um destes indivíduos *adquirisse* [*acquisierit*] uma certa coisa inteligível, ela fosse *adquirida* [*acquiratur*] pela totalidade dos indivíduos (Averróis 5, p. 71; cf. Crawford 14, III, 5, p. 402, 449-54).

Pensar consiste em ligar-se ao inteligível em ato. Mas como esta ligação pode estabelecer-se por cada homem pensante de maneira diferente a cada vez? O modelo da sensação parece conduzir a um impasse, no qual a apropriação do ato segundo decorre da posse da faculdade que o opera. Com efeito, nota ainda Averróis:

se a junção destes indivíduos [com a coisa inteligível em ato] tem por causa a junção do intelecto material com eles, [...] será necessário que quando tu *adquiras* [*acquisieris*] um certo inteligível, eu também *adquirira* [*acquiram*] este inteligível: o que é impossível (Averróis 5, p. 71-2; cf. Crawford 14, III, 5, p. 402, 454, 465).

Mais à frente, no comentário 36, Averróis detalha o processo de elaboração do pensamento humano. Tudo começa pelas proposições primeiras, das quais o indivíduo dispõe quase de imediato, na sequência, sem dúvida, de experiências imediatas e incontroladas; depois advêm os inteligíveis, que resultam pro-

priamente de uma intervenção individual decidida sobre a base destas proposições primeiras. Usando novamente o vocabulário da aquisição, Averróis explica o seguinte:

Os inteligíveis advêm a nós de duas maneiras: seja naturalmente (e estas são as proposições primeiras, das quais não sabemos nem quando elas nos vêm, nem de onde, nem como), seja voluntariamente (e estes são os inteligíveis *adquiridos* [*acquisita*] com base nas proposições primeiras) (Averróis 5, p. 163-4; cf. Crawford 14, III, 36, p. 496, 490-3).

Ele repete algumas linhas abaixo, enfatizando que “não podemos nem dizer que estas proposições não são nada na existência dos inteligíveis adquiridos [*acquisitorum*], nem dizer que elas são sua única causa agente” (Averróis 5, p. 164; cf. Crawford 14, III, 36, p. 496, 496-501); ou lembrando “o discurso afirmando que as conclusões são *adquiridas* [*acquiruntur*] por nós com base no intelecto agente e nas proposições primeiras...” (Averróis 5, p. 165; cf. Crawford 14, III, 36, p. 498, 539-40).

Enfim, *last but not least*, Averróis recorre de modo evidente ao léxico da aquisição quando se trata do intelecto dito “adquirido” (ao qual, na verdade, ele não dá grande importância). Quando ele retorna à noção por sua própria conta (sem dúvida, para designar um simples sinônimo da *continuatio* ou *copulatio, ittis l*, do intelecto com o indivíduo pensante), escreve:

E quando o intelecto material está unido [ao intelecto agente], na medida em que ele se torna perfeito pelo intelecto agente, então estamos unidos com o intelecto agente; e este estado chama-se *aquisição* [*adeptio*] e *intelecto adquirido* (Averróis 5, p. 80; cf. Crawford 14, III, 5, p. 411, 703-6).

Aqui, a palavra “aquisição” traduz um termo latino decorrente do verbo *adipisci*, e não de *acquirere*, para designar o que em árabe se diz com o termo *iktis b*, isto é, o estado do *‘aql muktasab*, e não – o que, ao contrário, deve aparecer no contexto polêmico da discussão das teses de Al-Farabi e de Alexandre – o do *‘aql*

mustaf d (Averróis 5, p. 114; 150-4; cf. Crawford 14, III, 20, p. 445, 55 e ss.; e III, 36, p. 481, 48-486, 190; ver também Geoffroy 15, p. 191-231; *idem* 16, p. 77-110).

Em seguida, a atribuição. Averróis escreve, por exemplo, que “é necessário *atribuir* [*attribuere*; árabe: *nasaba*] (Averróis 8, p. 6, 14; 29, 3; 51, 3 e 4) estas duas ações à alma [que é] em nós – as ações de receber o inteligível e produzi-lo –, embora o agente e o receptor sejam substâncias eternas” (*idem* 5, p. 108; cf. Crawford 14, III, 18, p. 71-4). Depois, mais abaixo, que “parece necessário nos *atribuir* [*attribuere*] estas duas faculdades do intelecto” (Averróis 5, p. 108; cf. Crawford 14, III, 18, p. 440, 85); ou ainda – desta vez, falando mais da atribuição do intelecto do que do inteligir – que “o intelecto existente em nós tem duas atividades na medida em que nos é *atribuído* [*attribuitur*], das quais uma é do gênero da paixão (é conceber), enquanto a outra é do gênero da ação (é extrair as formas e despojá-las de toda matéria, o que não é senão torná-las [inteligíveis] em ato depois de o terem sido em potência)” (Averróis 5, p. 163; cf. Crawford 14, III, 36, p. 495, 462-8).

Por consequência, uma coisa é a individuação do pensamento, outra, a aquisição e a atribuição deste pensamento individualizado, às quais a eficácia motriz da imagem individual não é suficiente para justificar. O que falta para que o pensamento de uma coisa qualquer seja o pensamento de alguém? A intervenção da “vontade” (*voluntas*). Se sou eu mesmo que pensa, e não um outro, não é somente porque minhas imagens, que estão na base do processo, constituíram estas abstrações, mas, mais originalmente, porque comandeí tal execução por minha “vontade”. *Eu* penso, por consequência, na medida em que eu “quis”, em que tive “vontade”, quer dizer, na medida em que eu mesmo motivei a ação, fundada sobre minhas imagens, dos princípios eternos abstratores e receptores do inteligível. No pensamento, no meu pensamento, eu não sou ofertado passivamente, como que à minha revelia, à operação cósmica dos intelectos. Eu não assumo o papel de um simples suporte de imagens, de um instrumento, de um objeto.

A passagem do imaginado ao pensável, depois ao pensado, opera por meu querer, por minha vontade; e é por esta iniciativa que tal ou qual pensamento abstrato de formas individuais inscritas em meu corpo se torna propriamente meu.

A leitura *in extenso* das passagens citadas acima o confirma. Com efeito, Averróis escreve o seguinte:

É necessário atribuir estas duas ações à alma [que está] em nós – receber o inteligível e produzi-lo –, se bem que o agente e o receptor sejam substâncias eternas, ao fato de estas duas ações – abstrair os inteligíveis e concebê-los – dependerem de nossa vontade (Averróis 5, p. 108, ênfase nossa; cf. Crawford 14, III, 18, p. 439, 72-6)⁵.

Na mesma página:

Como consta que agimos por estas duas faculdades [*virtutes*] do intelecto quando temos *vontade*, e porque nada age senão por sua forma, pareceu [igualmente] necessário nos *atribuir* estas duas faculdades do intelecto (Averróis 5, p. 108; cf. Crawford 14, III, 18, p. 439, 83-440, 85).

Enfim:

Digamos, pois, como o intelecto existente em nós tem duas atividades na medida em que nos é *atribuído*, das quais uma é do gênero da paixão (é conceber), enquanto a outra é do gênero da ação (é extrair as formas e despojá-las de toda matéria, o que não é senão torná-las [inteligíveis] em ato depois de o terem sido em potência), é manifesto que depende de nossa *vontade*, quando possuímos [um] intelecto em hábito, conceber cada inteligível que nós temos *vontade* e extrair cada forma que nós temos *vontade* (Averróis 5, p. 163; cf. Crawford 14, III, 36, p. 495, 462-71).

O que designa, no entanto, essa “vontade”? E no que ela co-

⁵ Acima, no comentário cinco, Averróis escreve, a propósito de Teofrasto e de Temístio: “como eles veem que esta ação, criar os inteligíveis [*creare intellecta*] e engendrará-los, se reduz à nossa vontade [*esse reversam ad nostram voluntatem*]...” (ênfase nossa; cf. *id.*, *ibid.*, III, 5, p. 390, 105-6).

manda o processo de abstração? Um primeiro elemento de resposta é dado no comentário de *De an.* II, 5, 417b22-25. Aristóteles distingue nesta passagem as relações que têm a sensação e a ciência com seus respectivos objetos. Ele apresenta do seguinte modo suas diferenças em árabe-latim:

sensus in actu comprehendit particularia, scientia autem universalia, quasi essent in ipsa anima. Et ideo homo potest intelligere cum voluerit, sed non sentire, quia indiget sensato (Crawford 14, II, 60, p. 219)⁶.

A sensação tem, pois, por objetos as coisas individuais, enquanto a ciência diz respeito aos universais; e, na medida em que estes são “de algum modo na alma mesma”, o homem pode entender “quando tem vontade”, enquanto para sentir ele é submetido à presença extrínseca e contingente das realidades mundanas. É a característica intrínseca dos universais, por conseguinte, que funda a independência intelectual. O homem pensa quando ele tem vontade porque o pensamento, em seu movimento último, nunca é fora e ele tem, sem risco, o inteligível à sua disposição. É o que diz Averróis em seu texto:

Et ideo potest homo intelligere, etc. Idest, et quia moventia virtutem rationalem sunt intra animam et habita a nobis semper in actu, ideo homo potest considerare in eis cum voluerit, et hoc dicitur formare; et non potest sentire cum voluerit, quia indiget necessario sensibilibus, que sunt extra animam (*id., ibid.*, II, 60, p. 220, 24-9).

O Cordobês, no entanto, não deixa de notar uma nuance do

6 Em português, a versão francesa traduzida do grego, *De an.* II, 5, 417b18-26, é: “A atividade de sentir se entende como o ato de especular, com a diferença, no entanto, de que, neste caso, os agentes susceptíveis de produzir a atividade vêm do exterior: são o visível e o audível, assim como os demais sensíveis. E o motivo é que a sensação em ato é de objetos particulares, enquanto a ciência diz respeito a objetos universais. Ora, estes últimos residem, de algum modo, na própria alma. É por isso que se pode exercer a inteligência sempre que se tem vontade, mas não sentir, pois então é preciso necessariamente dispor do sensível” (Aristóteles 3, p. 163-4).

texto. Aristóteles não escreve objetos do intelecto que “*sunt in anima*”, e sim, mais exatamente, que “quasi *sunt in anima*”. O que dá lugar à seguinte glosa:

Intellectus autem movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus, et iste sunt in anima. Et dixit: *et iste quasi sunt in anima*, quia post declarabit quod ea que sunt de prima perfectione in intellectu quasi sensibilia de prima perfectione sensus, scilicet in hoc quod ambo movent, sunt intentiones ymaginabiles, et iste sunt universales potentia, licet non actu; et ideo dixit: *et iste quasi sunt in anima*, et non dixit *sunt*, quia intentio universalis est alia ab intentione ymaginata (Crawford 14, II, 60, p. 220, 15-24).

Os universais são, por certo, na alma racional; mas, para conformar-se ao texto, Averróis precisa que, aqui, Aristóteles fala destes agentes que estão para a perfeição primeira do intelecto assim como os sensíveis estão para a perfeição primeira do sentido, isto é, como motores. Ora, estes objetos são as inteleccões imaginadas, as quais não são inteligíveis senão em potência, embora delas se deva dizer, para distingui-las dos universais em ato que serão recebidos no intelecto despidos de toda espécie de materialidade, que “quasi *sunt in anima*”.

O motor “intrínseco” que permite ao homem inteligir “quando ele tem vontade” é, pois, a imagem individual. E, se o homem pensa por querer, é que, num certo limite, ele controla estas imagens das quais depende a efetuação da operação estritamente intelectual. Como confirma o comentário do terceiro livro, parece, assim, que a “vontade” de que Averróis fala aqui é solidária de uma potência da imaginação, mais precisamente da faculdade cogitativa⁷, potência individual, inscrita no corpo, e cuja atividade

⁷ Como a relação entre cogitativa e *voluntas* em Averróis já foi tratada particularmente alhures, não nos deteremos no tema: ver R. C. Taylor (23, p. 111-146, sobretudo p. 138-42). Igualmente, sobre a natureza da cogitativa e de suas atividades, ver D. Black (9, p. 161-87). E também R. C. Taylor (22, p. 217-55; Brenet 10, p. 195-275; *idem* 12, vol. 2, p. 1179-90; *idem* 13, p. 325-44).

quase racional de distinção das intenções individuais constitui o precedente necessário, como que o gatilho, da abstração intelectual: é ela, com efeito, assegurando um tipo de interface entre estas duas outras faculdades cerebrais que são a imaginativa e a rememorativa, que prepara “a matéria da arte” (a imagem) para receber “a ação da arte” (a iluminação abstrativa)⁸, quer dizer, que permite que seja apresentada ao intelecto agente a forma desbastada, refinada, já parcialmente abstrata, que este intelecto reclama para efetuar seu último despojamento; nesta medida, a cogitativa identifica-se com o intelecto *passivo* (*De an.* III, 5, 430a24)⁹, e, sem sua intervenção sobre as imagens, “o intelecto que chamamos material não concebe nada”¹⁰.

Querer pensar consiste, pois, através de um processo individual de discriminação, em mobilizar as imagens que, a título de polo objetivo, condicionam sua especificação formal, servindo de complemento aos conceitos recebidos no intelecto material separado¹¹. O exercício desta “vontade” de pensar, como indicamos ra-

8 Ver Crawford 14, III, 20, p. 450, 185-8: “hee enim virtutes sunt quasi res que preparant materiam artificii ad recipiendum actionem artificii”. Cf. Averróis 5, p. 118: “estas faculdades, com efeito, são como as coisas que preparam a matéria da arte para receber a ação da arte”.

9 Ver Crawford 14, III, 20, p. 449, 173-5: “Et intendebat hic per intellectum passibilem formas ymaginationis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini”. Cf. Averróis 5, p. 118: “Ora, [Aristóteles], aqui, entende por *intelecto passivo* as formas da imaginação na medida em age sobre elas a faculdade cogitativa própria do homem”.

10 Ver Crawford 14, III, 20, p. 450, 184-5: “[...] et sine virtute ymaginativa et cogitativa nichil intelligit intellectus qui dicitur materialis”. Ver também *id.*, *ibid.*, p. 449, 175-182: “Ista enim virtus [*i.e.* a cogitativa] est aliqua ratio, et actio eius nichil est aliud quam ponere intentionem forme ymaginationis cum suo individuo apud rememorationem, aut distinguere eam ab eo apud formationem et ymaginationem. Et manifestum est quod intellectus qui dicitur materialis recipit intentiones ymaginatas post hanc distinctionem. Iste igitur intellectus passibilis necessarius est in formatione”. Por fim, cf. Averróis 5, p. 118: “é manifesto que o intelecto que chamamos material recebe as entidades imaginadas desta distinção. Por consequência, o intelecto passivo é necessário para a concepção [pelo intelecto]”.

11 Pois “o intelecto que é em nós não quer qualquer coisa e não pensa sem recorrer a uma imagem. Com efeito, as imagens são os sensíveis do intelecto” (*id.*, *ibid.*, p. 172; cf. Crawford 14, III, 39, p. 506, 33-7). A este respeito, o texto essencial é o seguinte: “Dizemos que é manifesto que o homem não é dotado do intelecto em ato senão por causa da junção do intelecto em ato com ele. Também é manifesto que a matéria e a forma se unem uma à outra de uma maneira tal, que o agregado resultado não é senão um.

pidamente mais acima, requer para cada um o primeiro conjunto de inteligíveis que Averróis chama “proposições primeiras”, das quais, ele comenta, “nós não sabemos nem quando elas nos vêm, nem de onde, nem como” (Averróis 5, p. 163; 164; cf. Crawford 14, III, 36, p. 496, 491-2; 497, 513). Mas sobre esta base, da qual o homem beneficia-se naturalmente, na sequência tudo depende da operação individual correta e repetida das potências da imaginação. Lemos o seguinte:

Tu deves saber que o uso e o exercício são causa de que surja [no homem] a potência do intelecto agente, que está em nós para abstrair, e a do intelecto material, [que está em nós] para receber. [O uso e o exercício] são causa, eu digo, [de que surjam no homem as potências de abstrair e de receber] do fato do hábito existente, graças a eles, no intelecto passivo e corruptível, que Aristóteles [ele próprio] chama *passivo* e do qual diz sem equívoco que é sujeito à corrupção (Averróis 5, p. 122; Crawford 14, III, 20, p. 453, 301-454, 306).

Por consequência, tal como Averróis escreverá mais abaixo, se o homem avança em direção à filosofia, o saber total, pode progressivamente dispor de um intelecto em *habitus*, quer dizer, de um intelecto que lhe permite tudo conceber “por si mesmo e quando quer”¹², é em proporção ao hábito que ele soube efetuar

Tal é por excelência o caso do intelecto material e da intelecção inteligível em ato: o que se compõe com base neles não é uma terceira [coisa] distinta deles, assim como é o caso de outros compostos de matéria e forma. Por consequência, é impossível que a junção [deste] inteligível com o homem ocorra sem a junção de uma destas duas partes com ele [o homem], quer seja esta parte dele [quer dizer, o inteligível] que é como que [sua] matéria ou a [outra] parte, que é como [sua] forma. Uma vez que [agora] está estabelecido, com base nas discussões precedentes, que é impossível que o inteligível seja unido a cada um dos homens e multiplicado por seu número, pelo que é de sua parte, que é como [sua] matéria, a saber, o intelecto material, resta que a junção dos inteligíveis conosco, os homens, se faz pela junção das intenções inteligíveis conosco, [mais precisamente] desta parte das [intenções inteligíveis] que é em nós, de certa maneira, como [sua] forma – e estas são as intenções imaginadas” (Averróis 5, p. 72-3; cf. Crawford 14, III, 5, p. 404, 501-5, 520).

12 Ver Averróis 5, p. 106: “é necessário que haja nela [a parte da alma que chamamos intelecto] uma parte que chamamos intelecto enquanto [ela] devem tudo no modo de assimilação e de recepção, e que também haja uma segunda parte que chamamos

por suas cogitações em seu intelecto passivo, cogitações que lhe permitem solicitar a intervenção dos intelectos como causa agente do produto de suas atividades discursivas. É aqui, como dizíamos, que ele adquire o inteligível, e mesmo o intelecto, e que o pensamento lhe é atribuído. Os intelectos agente e material são, é certo, eternos, únicos, inengendráveis e incorruptíveis por essência, mas o indivíduo, na medida em que se move para a junção (Averróis 5, p. 167; cf. Crawford 14, III, 36, p. 500, 605-06 e ss.)¹³, tem os meios, cogitando, de provocar sua intervenção pontual, quer dizer, de ativar a atualização das imagens que ele porta. E, nesta medida, ele pensa.

Tal questão da atribuição será central no antiaverroísmo latino e denunciada como o elo fraco da noética do *Grande comentário*, sendo a ideia geral que num sistema averroísta, sejam quais forem as nuances, o pensamento que advém sobre a base das imagens só pode ser o pensamento do intelecto separado (um pensamento extrínseco e, além disso, anônimo) e nunca propriamente o ato deste homem aqui ou daquele homem lá¹⁴. Não se trata, aqui, de estudar a pertinência destas críticas, mesmo se podemos aquilatar quanto Tomás de Aquino erra seu alvo quando, em seu *De unitate intellectus*, ele acusa os averroístas de nos retirar “*quod est in nobis*”, i.e., o voluntário, estando dado, dirá Tomás em nome de Aristóteles (III, 8, 432b5), que a vontade é no intelecto e que este, para o Comentador e os que o seguem, é único

intelecto na medida em que [ela] faz conceber tudo em ato a este intelecto que é em potência [...] E ele entende por este [intelecto] que ele é [est] produzido, o qual está em *habitus*. [...] E deve-se acrescentar ao discurso [de Aristóteles]: *na medida em que lhe permite tudo conceber* ‘por si mesmo e quando o quer’. Tal é, com efeito, a definição de *habitus*: segundo a qual, o que possui [este] *habitus* pensa por si o que lhe é próprio, de si mesmo e quando o quer, sem que para fazê-lo tenha necessidade de qualquer coisa extrínseca”. Cf. Crawford 14, III, 18, 437, 9-438, 29.

13 Quando este movimento está completo, com efeito, o tipo de causalidade que exerce o intelecto agente muda: a causa agente, que permanece exterior a nós, torna-se plenamente causa formal. Sobre esta dupla causalidade, ver Geoffroy 16.

14 Notemos, ainda, que Averróis, em *De an.* III, 8, 432b5, lê um *textus* diverso do de Tomás. O árabe-latim diz “*principale enim existit in parte cogitativa*”, e a tradução greco-latina de Guilherme de Moerbecke, “*in rationatiua enim uoluntas fit*”.

e substancialmente separado (Aquino 2, p. 153; cf. *idem* 1, p. 306, 336 e ss.). O que foi dito anteriormente mostra, com efeito, que Averróis leva em consideração uma forma de propriedade do ato intelectual e que, para ele, o voluntário designa o desejo associado ao motor *intrínseco* que é a imagem¹⁵.

O Cordobês tinha, além disso, muitas razões para abordar nesse quadro os problemas da aquisição e da atribuição. Uma delas seria sua herança da tradição peripatética grego-árabe do intelecto “adquirido”, notoriamente complexa, que apenas invocamos, mas que demandaria um estudo à parte. Uma outra, particularmente importante e que também mereceria exame, seria o próprio texto do tratado *Sobre a alma*. Com efeito, por quatro vezes, ao menos, Averróis recorre de maneira clara à noção de “atribuição” para comentar Aristóteles.

(a) No livro I, 1, na sequência 403a3-10 (C12) (Crawford 14, I, 12, p. 16) e 403a10-16 (C13) (*id.*, *ibid.*, I, 13, p. 18), que se refere às afecções da alma, em relação às quais se pergunta se há uma que seja própria da alma ou se todas são comuns à alma e ao corpo.

(b) No livro I, 4, na sequência 408b11-17 (C64) (*id.*, *ibid.*, I, 64, p. 85) e 408b24-31 (C66) (*id.*, *ibid.*, I, 66, p. 88-9), na qual se trata, primeiro, de saber se é a alma que “*habet pietatem*”, “*docet*” ou “*distinguit*”, ou se é o homem que o faz por sua alma; em seguida, de estabelecer se o “*intelligere*”, depois a “*distinctio*”, o “*amor*” e o “*odium*” são atos do intelecto eterno ou doutras faculdades inferiores.

(c) No livro II, 2, na sequência 414a4-14 (C24) (*id.*, *ibid.*, II, 24, p. 163), quando ele explica que “isto pelo qual” nós vivemos e sentimos, assim como “isto pelo qual” nós sabemos, pode entender-se de duas maneiras, segundo se fala do que tem papel de forma ou do que tem papel de matéria.

(d) No livro II, 4, enfim, na sequência 416a13-18 (C41) (Craw-

15 Sobre este ponto, ver D. Gimaret 17 (em particular, p. 369-99).

ford 14, II, 41, p. 193), na qual Aristóteles sustenta que é a alma, em vez do fogo, que é responsável pelo crescimento e a nutrição.

Isso posto, como havíamos proposto de início, pode-se deixar o campo estritamente filosófico para considerar os desenvolvimentos de Averróis a que nos referimos. Primeiro, aproximemos, de um modo um pouco brusco, a posição de Averróis da doutrina asharita sobre o ato humano voluntário, a qual, como se sabe, faz da “aquisição” (*kasb* ou *iktis b*)¹⁶ seu maior conceito. Com efeito, para os asharitas, embora tudo proceda do *qadar* divino, e Deus seja, portanto, o criador de tudo o que existe, há, contudo, uma diferença entre, de um lado, os atos humanos que se produzem independentemente da vontade, e que são movimentos obrigatórios, e, de outro lado, os atos “adquiridos”, em relação aos quais o homem, que não os cria, tem, no entanto, responsabilidade. A aquisição é, pois, a relação que eu tenho com *meu* ato, mesmo que eu não determine a vinda ao ser. Mas em que medida o ato adquirido é meu? Na medida em que, ao contrário do ato obrigatório, ele se produz *quando eu quero*. Eu adquiero o ato porque eu o quero. O ato “adquirido” é o ato que Deus cria em mim conforme a minha vontade.

Mas é preciso ler o *Kashf* para compreender com precisão como Averróis retoma a tese asharita e como se opõe a ela. A questão sobre o decreto divino é apresentada como um dos mais difíceis problemas religiosos. Para apresentar suas divergências, Averróis escreve:

Sobre esta questão, os muçulmanos dividem-se em duas tendências: uma, a dos mutazilitas, crê que a aquisição pelo homem é a causa da desobediência e das boas obras, e por isso se aplica a ele o castigo e a recompensa; a outra, dos jabritas, acredita no contrário, a saber, que o homem é obrigado a seus atos, que ele é forçado. Quanto aos asharitas,

16 Mas o que seria desta vontade? Tal é a continuação evidente do problema, a que voltaremos sucintamente mais à frente.

eles querem propor uma tese intermediária entre estas duas, e dizem: o homem *acquire*, mas porque ele tem a aquisição [*al-muktasabu bi-hi*] e o adquirido [*al-muksab*] ambos são criados por Deus – exaltado seja Ele –, embora isto seja sem sentido, pois, se ao mesmo tempo a aquisição [*al-iktisab*] e o que é adquirido [*al-muktasab*] são obras de Deus – louvado seja Ele –, o servidor é necessariamente obrigado à sua aquisição (Averróis 6, p. 132-3; *idem* 4, p. 187; *idem* 7, p. 107).

Pouco nos importa aqui que Averróis atribua equivocadamente uma doutrina do *iktis b* aos mutazilitas. Em vez disso, retenhamos que ele recusa imediatamente a via mediana dos asháritas, na qual denuncia um falso compromisso que não faz, na verdade, mais do que reconduzir o problema ao polo extremo da posição dos jabritas. Ele o reafirma mais à frente ao contestar a pertinência, nos asháritas, da distinção capital entre movimento obrigatório e movimento voluntário:

The middle position that the Ash'arites wished to be the legitimate exponent of, has no basis whatsoever; since they do not allow for man any part of earning except the difference he perceives between the reflex movement of his trembling hand and the voluntary movement of his hand. Their admission of this difference is meaningless, given their claim that the two movements are not due to us. For if [these two movements] are not due to us, then we have no power to refrain from them, and accordingly we are compelled to act. Thus, the reflex movement of trembling and the [voluntary] movement that they call "earned" are the same in meaning, and thus there is really no difference between them (except verbally, and the verbal difference does not warrant a judgment regarding things themselves) (*id.*, *ibid.*, p. 114-5; *idem* 4, p. 194).

Averróis, no entanto, subscreve a ideia de dissolver a contradição entre jabritas e mutazilitas e de pôr de acordo argumentos racionais e argumentos de autoridade, tanto neles mesmos como uns em relação aos outros. Propõe, de início, a seguinte combinação:

Dizemos: parece certo que a intenção da Revelação não seja dissociar estas duas crenças, mas reuni-las numa posição mediana que constitui a verdade neste tema. Com efeito, bem parece que Deus – bendito e exaltado seja Ele – criou para nós potências pelas quais sejamos capazes de adquirir coisas que são contrárias. Mas, como a aquisição destas coisas não se completa para nós senão mediante o concurso de causas que Deus nos dá *ab extrínseco*, e pela cessação do que se opõe, os atos que nos são atribuídos completam-se graças a uma e outra coisa [*i.e.*, as faculdades inerentes ao homem e as causas extrínsecas]. E, sendo assim, os atos mesmos que nos são atribuídos completam-se, de fato, por nossa vontade *e* como atos extrínsecos que concordam com aqueles: são estes que são designados pela expressão “decreto divino” (Averróis 6, p. 135-6; *idem* 4, p. 188; *idem* 7, p. 108).

Os atos humanos são de fato voluntários, e isso na medida em que são exercidos por uma “potência” ou uma “faculdade” que Deus nos dá e que nos permite “adquirir” coisas contrárias. Deste ponto de vista, a ideia de aquisição do ato *e*, pois, a de sua atribuição são válidas. Sendo o equívoco da posição asharita, aos olhos de Averróis, não as relacionar à causalidade intrínseca das faculdades inerentes ao homem. Por outro lado, esta causalidade não age no vazio, mas requer o concurso de causas extrínsecas ordenadas pela providência divina, pelo que os deterministas não se equivocaram absolutamente ao apontar a coerção que exerce o plano divino. Ademais, a autonomia real da vontade (seu funcionamento como potência de contrários, sua eficácia) não tem uma independência que a subtraia à causalidade que rege o movimento do universo. Como, com efeito, o precisa Averróis no parágrafo seguinte:

Estas causas que são dirigidas por Deus *ab extrínseco* não são somente as [condições coadjuvantes] nas quais se completa o ato que nós projetamos fazer, ou que se opõe a ele; são também a causa que faz com que queiramos uma ou outra de duas coisas opostas. Pois a vontade não é senão o desejo que nos advém por causa de um [ato] da imaginação, ou de nosso assentimento a qualquer coisa. Ora, este assentimento não é de fato nossa

vontade, é alguma coisa que nos chega por causa de coisas exteriores: assim, quando se apresenta a nós, do exterior, uma coisa desejável, nós desejamos esta coisa necessariamente, não por escolha, e somos movidos para ela. Igualmente, quando se apresenta a nós, do exterior, alguma coisa da qual se deve fugir, é necessariamente que sentimos repulsa por esta coisa e dela fugimos. Sendo assim, nossa vontade é contida por estas coisas extrínsecas e ligada a elas (Averróis 6, p. 136; *idem* 4, p. 189; *idem* 7, p. 108-9).

Resumindo, eu “adquiro” meu ato, ele me é “atribuído”, e isto, é certo, na medida em que eu o “quero”; mas os asharithas equivocam-se, pois “aquilo pelo qual há a aquisição”, a própria “aquisição” e “o adquirido” são obras de Deus: querer o ato consiste em exercer uma causalidade plenamente eficaz por meio de uma faculdade inerente capaz de contrários, ainda que a faculdade seja criada por Deus, ainda que seu exercício se insira no determinismo universal e ainda que, por ela, eu nunca crie um ato, pois como Averróis explicará à frente, num certo sentido, é verdade que “não há outro agente senão Deus”.

É essa posição que se deve poder relacionar com a tese do *Grande comentário* sobre o tratado *Sobre a alma*. A dupla questão da aquisição e da atribuição do pensamento, que repousa não apenas sobre o papel motor da imagem, mas também sobre a função iniciadora da cogitação e da vontade individuais, não é talvez senão um caso, particularmente complicado pela eternidade, unidade e separação substancial dos intelectos, desse problema do agir humano ao qual o *Kashf*, pondo de acordo a Revelação e a razão, tenta dar uma solução geral. Os pensamentos abstratos das imagens que advêm de alguma coisa são sempre também os pensamentos de alguém. Nenhum homem os cria, falando propriamente; mas aquele que pensa teve vontade de fazê-lo, manifestando, no seio do universo ordenado por Deus, a eficiência segunda de todas as suas faculdades.

Relacionar esse tema do *Grande comentário* e do *Kashf* não é interessante apenas para ilustrar a unidade teórica do *corpus* de

Ibn Rushd, que se pode tender a negligenciar. Também permite ampliar a leitura de problemas noéticos e enriquecer o dossiê que se deve opor ao antiaverroísmo latino que fustiga no averroísmo a ruína da moral e da política. “A personalidade da consciência nunca foi muito claramente revelada aos árabes”, escreve Renan (21, p. 108). Mais recentemente, contrapondo-se ao Comentador Tomás de Aquino, que martela *Hic homo intelligit*, J. Jolivet nota: “para Tomás, a referência principal vai diversamente à coisa conhecida e aos processos diversos deste conhecimento, enquanto Averróis se põe no momento em que o inteligível, a intelecção e o intelecto se confundem e participam da mesma universalidade” (Jolivet 19, p. 233). Isto não é assim tão certo.

Bibliografia

1. AQUINO, T. de. *De unitate intellectus. Contra Averroistas*. Roma: Editori di San Tommaso, 1976 [Col. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, t. XLIII].
2. _____. *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270. Texto latino, trad., intr., bibliogr., cronol., notas e índice por A. de Libera. Paris: GF-Flammarion, 1994.
3. ARISTÓTELES. *De l'âme*. Trad. inédita, apres., notas e bibliografia de R. Bodéüs. Paris: GF-Flammarion, 1993.
4. AVERRÓIS (Ibn Rushd). *al-Kashf 'an manāhij al-adilla*. Ed. de 'A. al-Ġabirī. Beirute: Markaz dirasat al-wahdat al-'arabiyah, 1998.
5. _____. *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima. Livre III (429a10-435b25)*. Trad., intr. e notas de A. de Libera. Paris: GF-Flammarion, 1998.

6. _____ . *Dévoilement des méthodes de démonstration*. In: AVERRÓIS. *L'Islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polemiques*. Trad. (parcial) de M. Geoffroy. Introd. de A. de Libera. Paris: GF-Flammarion, 2000.
7. _____ . *Faith and Reason in Islam. Averroes' Exposition of Religious Arguments*. Trad. de I. Najjar. Oxford: Oneworld, 2001.
8. _____ . *Middle Commentary on Aristotle's De anima*. Ed. crít. do texto árabe, trad., notas e introd. de A. L. Ivry. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2002.
9. BLACK, D. "Memory, Individuals, and the Past in Averroes's Psychology". In: *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 1996.
10. BRENET, J.-B. *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Paris: Vrin, 2003.
11. _____ . "Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée?". In: *Tópicos. Revista de Filosofia*, 29, 2005.
12. _____ . "Du phantasme à l'espèce intelligible: la ruine d'Averroès par l'averroïste Jean de Jandun". In: PACHECO, M. C. & MEIRINHOS, J. F. (eds.). *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intellecto e imaginação na filosofia medieval*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), vol. 2. Porto, de 26 a 31 de agosto de 2002. Turnhout (Bel): Brepols, 2006.
13. _____ . "Habitus de science et subjectité. Thomas d'Aquin, Averroès – I*^o". In: ERISMANN, C. & SCHNIEWIND, A. (eds.). *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*. Paris: Vrin, 2008.
14. CRAWFORD, F. S. (ed.). *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*. Cambridge (Mass): The Medieval Academy of America, 1953.
15. GEOFFROY, M. "La tradition arabe du *περι νοῦ* d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des qua-

- tre degrés de l'intellect". In: D'ANCONA, C. & SERRA, G. (orgs.). *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Pádua: Il Poligrafo, 2002.
16. GEOFFROY, M. "Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la 'jonction' – I*". In: BRENET, J.-B. (ed.). *Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*. Turnhout (Bel): Brepols, 2007.
17. GIMARET, D. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris: Vrin, 1980.
18. _____. *La doctrine d'al-Ash'ari*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
19. JOLIVET, J. "Averroès et le décentrement du sujet". In: JOLIVET, J. *Perspectives médiévales et arabes*. Paris: Vrin, 2006.
20. LIBERA, A. de. "Pour Averroès" [Introdução]. In: AVERRÓIS. *L'Islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*. Trad. (parcial) de M. Geoffroy. Paris: GF-Flammarion, 2000.
21. RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1997
22. TAYLOR, R. C. "Remarks on cogitatio in Averroes' *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*". In: ENDRESS, G. & AERTSEN, J. A. (eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources. Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne 1996)*. Leiden (PB)/Boston (Mass)/Colônia (Al): Brill, 1999.
23. _____. "Cogitatio, cogitativus and cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes". In: HAMESSE, J. & STEEL, C. (eds.). *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. Turnhout (Bel): Brepols, 2000.

