



Catarina Belo

O essencial sobre
AVERRÓIS

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA

1

AVERRÓIS NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO ISLÂMICO E OCIDENTAL

No panorama da filosofia islâmica medieval, Averróis ocupa um lugar de destaque. Juntamente com Avicena, é considerado o mais influente filósofo na tradição islâmica medieval. Todavia, o filósofo andaluz, nascido em Córdova em 1126, não é um fenómeno isolado do islão clássico. A filosofia desenvolveu-se a par de outras disciplinas do saber no império islâmico, que teve início com a emigração do profeta Maomé de Meca para Medina, em 622. A teologia, as ciências naturais, a matemática, a gramática, a historiografia, são exemplos de outras disciplinas que atingiram um elevado grau de desenvolvimento no mundo árabe e islâmico. Algumas destas disciplinas tinham um carácter quase exclusivamente autóctone, como seja a teologia, que se

desenvolveu a partir de uma reflexão sobre o Alcorão, e a gramática árabe. Outras seguiam na senda do saber grego, como seja a matemática, a física e a cosmologia, expandindo e aperfeiçoando o alcance da antiga ciência grega. A filosofia de inspiração grega apresentava elementos da teologia islâmica. Um dos exemplos mais famosos da provável influência da teologia islâmica na filosofia islâmica de raiz grega é a reflexão de Avicena (980-1037) sobre a existência. A sua conclusão de que a existência é um acidente não tem uma origem óbvia em Aristóteles, mas representa uma corrente teológica dentro do islão que afirmava a separação entre essência e existência de um ponto de vista da criação divina, no sentido em que a primeira precedia a segunda. Logo, a filosofia islâmica, ainda que seguindo a tradição clássica, apresenta claros traços de influência da teologia islâmica.

No âmbito dessa teologia, é de notar que as mais famosas escolas eram a mu'tazilita e a ash'arita. A primeira, fundada em Baçorá por Wāsil ibn 'Aṭā' (m. 748) na primeira metade do século VIII, teve o seu apogeu durante a primeira metade do século IX, no califado dos Abássidas. Defendia uma interpre-

tação menos literal e mais racionalista do Alcorão e a justiça e a unidade divinas. Segundo os mu‘tazilitas, Deus é justo, logo o mal não é criado por Ele, mas advém das Suas criaturas. Logo, o mal moral advém dos seres humanos, não de Deus, e eles são os seus responsáveis. Esta escola defende ainda que Ele é uno, sem conter qualquer multiplicidade, pelo que os atributos divinos referidos no Alcorão não são distintos da essência divina, mas sua parte constituinte. Acreditavam ainda que o Alcorão era criado e não a palavra eterna de Deus (pois apenas Ele era eterno). A teoria da criação do Alcorão tornou-se uma doutrina oficial do califado durante o reinado do califa abássida al-Ma‘mūn (m. 833), sendo posteriormente rejeitada por escolas teológicas contrárias ao mu‘tazilismo.

Por seu lado, os ash‘aritas, que representam a escola fundada por al-Ash‘arī (m. 935), opunham-se às teorias mu‘tazilitas. Defendiam uma interpretação mais literal do Alcorão. Acreditavam que Deus produz os actos humanos (para salvaguardar a onnipotência divina), sendo depois esses actos adquiridos ou apropriados pelo agente humano, o que o tornaria por eles responsável, e não o seu Criador.

Afirmavam, contra os mu‘tazilitas, que os atributos divinos são reais, e distintos da essência divina, e ainda que o Alcorão é a palavra eterna de Deus, revelada a Maomé em árabe através do anjo Gabriel. A teologia islâmica tem portanto origem na exegese do Alcorão.

Por seu lado, a filosofia islâmica, tal como a conhecemos, tem início com as primeiras traduções das obras de Aristóteles. O primeiro filósofo conhecido foi al-Kindī, que tinha um círculo de tradutores do grego para o árabe, por vezes por intermédio do siríaco, visto haver já obras de Aristóteles traduzidas para esta língua semita, que teve um papel fundamental no cristianismo no Médio Oriente. Al-Kindī compunha também as suas próprias obras filosóficas. A tradução das mais importantes obras de Aristóteles teve lugar no século IX, e era fomentada a nível oficial pelos califas. Outros dois importantes filósofos muçulmanos são Alfarabi (870-950) e Avicena. Ainda que não se conheçam traduções integrais de diálogos de Platão para o árabe na Idade Média, as suas teorias eram conhecidas através dos epítomes de Galeno (c. 130-210), esses, sim, tradu-

zidos para o árabe, e também através da crítica do Estagirita a Platão, em obras como a *Metafísica*.

Logo, Alfarabi escreve obras sobre a *Metafísica* de Aristóteles, e também, sob a influência de Platão, o *Tratado sobre as Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa*, inspirado na *República*, *A Harmonia entre as Filosofias dos Dois Sábios* (Platão e Aristóteles), bem como um comentário às *Leis* de Platão. Alfarabi apresenta igualmente influências neoplatónicas, cuja principal origem era a famosa obra *A Teologia de Aristóteles*, atribuída ao Estagirita, mas, na verdade, composta de excertos das *Enéadas* de Plotino (século III). Avicena, outro filósofo que foi influenciado pelo neoplatonismo, rejeita categoricamente algumas teorias platónicas, tal como a teoria das formas, mas é influenciado pela *Teologia de Aristóteles*, obra à qual dedicou um comentário.

Segundo o modelo neoplatónico islâmico, Deus é um intelecto que se pensa a si mesmo (tendo em conta que a filosofia neoplatónica apresenta marcas de aristotelismo, como, por exemplo, a ideia de Deus enquanto ser supremo, cuja actividade consiste na

auto-reflexão). Através da sua actividade auto-reflexiva, gera-se um segundo intelecto, que, por sua vez, gera um terceiro intelecto, atingindo um total de dez intelectos, sendo o último o dador de formas (*dator formarum*, em latim), que fornece formas para a matéria do mundo sublunar e formas inteligíveis para o intelecto humano. Esse modelo da emanção é delineado de maneiras diferentes por Alfarabi e Avicena, mas evidencia as mesmas características gerais, e não tem qualquer base em Aristóteles, mas sim em Plotino.

As linhas principais do pensamento islâmico, que apresenta a influência do Estagirita (Deus enquanto actividade auto-reflexiva) e neoplatónica (a emanção dos intelectos a partir do primeiro intelecto divino), são criticadas por al-Ghazzālī (1058-1111), teólogo muçulmano multifacetado. Conhecido pela sua vasta erudição e devoção ao misticismo islâmico, que viria a consagrar e tornar parte integrante do islão sunita, estudara também as teorias dos filósofos. Numa obra intitulada *A Incoerência dos Filósofos*, al-Ghazzālī, conhecido por Algazel na Europa medieval, criticava os filósofos por uma con-

cepção de Deus contrária ao Alcorão. Mais especificamente, acusava-os de heresia ou infidelidade em três casos: a defesa da eternidade do mundo, a incapacidade de provar que Ele conhece os particulares da criação e a incapacidade de demonstrar a ressurreição do corpo. Além disso, al-Ghazzālī opunha-se àquilo que considerava uma visão mecanicista do mundo e da criação. Segundo o famoso teólogo, também conhecido no mundo islâmico como «prova do islão», o Deus dos filósofos não criara o mundo por sua vontade, mas automaticamente. Segundo ele, a divindade que os filósofos descreviam não era verdadeiramente o Deus onipotente do Alcorão. Averróis atacaria acusações de al-Ghazzālī na sua obra *A Incoerência da Incoerência*, uma resposta pormenorizada a este crítico. Veremos como a obra deste famoso teólogo viria a marcar decisivamente o rumo filosófico do próprio filósofo cordovês.

Porém, o desenvolvimento da filosofia islâmica, que, como vimos, se deve fundamentalmente à filosofia grega e helenística, por um lado, e à teologia islâmica, por outro, não se restringiu ao Oriente islâmico.

Houve um movimento filosófico próprio do Andalus, que levantava as mesmas questões em torno da relação entre filosofia e religião, mais especificamente o islão. Num primeiro momento, a filosofia, de uma forma implícita, faz parte de uma mundivisão islâmica, como seja o caso de Ibn Ḥazm (994-1064), poeta, historiador, jurista, teólogo e filósofo andaluz, tal como Averróis, natural de Córdova. O primeiro filósofo andaluz a discutir explicitamente a questão da harmonia entre o islão e a filosofia dos Antigos é Ibn al-Sīd al-Baṭalyūsī, nascido em Badajoz em 1052¹. Por sua vez Ibn Bājja (nascido provavelmente entre 1085 e 1090 em Saragoça e falecido em Fez em 1138) viria a produzir comentários pormenorizados às obras de Aristóteles, incluindo a *Física* (livros v-viii), que teriam repercussões na obra de Averróis. Ibn Bājja comenta, de forma crítica, a física e a dinâmica de Aristóteles, abrindo caminho a um modelo único, aplicável tanto ao mundo celeste como ao mundo sublunar. As abundantes referências a este comentário de Ibn Bājja seriam lidas du-

¹ Geoffroy, *Averroè*, p. 683.

rante a Escolástica latina, abrindo assim caminho à revolução de Galileu ².

Outro filósofo andaluz que tem um impacto decisivo neste filósofo é Ibn Ṭufayl (nascido em Cádiz na primeira década do século XII), seu contemporâneo e mentor. Num famoso episódio (que, segundo alguns, teria tido lugar em Marráquexe em 1169, segundo outros, em Sevilha em 1160), Ibn Ṭufayl apresenta Averróis ao emir dos Almóadas, Abū Ya‘qūb Yūsuf (cujo reinado durou de 1163 a 1184, tendo morrido no cerco a Santarém), ele próprio interessado em filosofia, conhecedor de Aristóteles e fomentador de comentários à sua obra.

Deste modo, Averróis, discípulo de Aristóteles e leitor atento dos seus comentadores helenísticos, como seja Alexandre de Afrodísias (m. c. 200) e Temístio (século IV), seguiria os passos dos seus antecessores muçulmanos. Todavia, a sua obra distingue-se por uma procura gradual de maior fidelidade à filosofia de Aristóteles, em detrimento da influência neoplatónica. Essa aproximação ao texto aristotélico

² *Ibidem*, pp. 690-691.

estaria presente desde o início da sua carreira enquanto comentador, mas Averróis apercebe-se pouco a pouco de que o modelo da emanação proposto por Avicena não tinha qualquer fundamento na obra do Estagirita.

Sem entrar de imediato em pormenores sobre o modo através do qual o filósofo andaluz restaura o pensamento de Aristóteles, é nessa capacidade que ele se torna conhecido no ocidente cristão. As suas obras, sobretudo os comentários, começam a ser traduzidas para latim a partir do segundo quartel do século XIII. As traduções do árabe para o latim, por vezes através do vernáculo, teriam lugar na Península Ibérica, a partir do século XII. Os mais famosos tradutores de Aristóteles para latim seriam Gerardo de Cremona, Miguel Escoto, Hermanus Alemannus, tendo estes dois últimos traduzido obras de Averróis para latim. As obras de Aristóteles eram frequentemente transmitidas na tradução latina com o comentário de Averróis, que, nos seus grandes comentários, cita à letra o texto do filósofo grego. Após a citação segue-se o comentário detalhado, tendo assim os leitores acesso ao texto aristotélico e à explicação.

Anteriormente à tradução das obras de Aristóteles do árabe para latim, encontrava-se disponível em latim um reduzido número de obras dos pensadores gregos ou helenísticos, tendo as obras lógicas sido traduzidas por Boécio (480-524). A entrada do Estagirita no mundo ocidental latino, através da tradução para latim das versões árabes, está ligada à filosofia de Averróis, que se torna assim o mais citado filósofo muçulmano do período medieval. As obras de Aristóteles, e posteriormente algumas das interpretações averroístas, serão condenadas pela Igreja, mas não deixam de se propagar, acabando por ser aceites em grande parte, o mesmo não se podendo dizer de algumas teses averroístas.

Citado em latim a partir de 1230, Averróis é lido e citado por Alberto Magno, mestre de S. Tomás de Aquino em Colónia. Não podemos esquecer que o *curriculum* de estudo medieval incluía primeiro o estudo da filosofia e em seguida o da teologia. Apesar de haver resistência e restrições ao estudo da filosofia aristotélica na Faculdade de Teologia da Universidade de Paris, esse estudo prosseguiria. S. Tomás simboliza a incorporação do aristotelismo na doutrina cristã. Essa apropriação é influenciada pelos comen-

tários do filósofo andaluz, porém, a recepção dos seus comentários não significou uma aceitação acrítica, como veremos.

S. Tomás de Aquino refere-se a Averróis como o Comentador, na sua qualidade de comentador por excelência de Aristóteles. A influência do filósofo cordovês prolonga-se durante toda a Escolástica, os vários séculos em que se escrevem comentários à obra do Estagirita, até princípios do século xvii, que marca o início da filosofia moderna, com as obras de Descartes. Além de algumas teses averroístas condenadas por S. Tomás de Aquino no seu *De unitate intellectus contra Averroistas*, encontra-se a teoria de que o intelecto humano perde a sua individualidade no além e se funde inteiramente com o intelecto divino ³.

Algumas das teorias expostas nos grandes comentários, obras da maturidade, são rejeitadas por S. Tomás, como seja a eternidade do mundo (expli-

³ Langhade, *Entre Islam et Chrétienté latine*, pp. 250-254. Algumas das teses condenadas em 1270 incluíam a eternidade do mundo, a negação do livre arbítrio ou ainda da providência e da onisciência divinas, p. 255, n. 10.

citamente defendida pelo Estagirita) e a teoria averroísta de que o intelecto humano se une ao intelecto divino na vida futura. S. Tomás condena-as enquanto contrárias à doutrina cristã. A segunda era contrária ao dogma da ressurreição individual.

A par da corrente aristotélica mais moderada, que se atém aos dogmas cristãos, representada por S. Tomás de Aquino e outros teólogos, existe uma corrente aristotélica mais radical, a do chamado «averroísmo latino», cujas teses não se encontram necessariamente em Averróis, mas decorrem do movimento averroísta que se estende até ao Renascimento e é constituído, de facto, por vários ramos, havendo movimentos averroístas em Itália e França.

O declínio da influência do filósofo andaluz dá-se com o crepúsculo da tradição escolástica no século XVII. No Renascimento, há ainda vasta difusão das obras de Aristóteles com os comentários de Averróis em latim, mas o início da nova era, na história da filosofia, relega essa hegemonia para os anais da história. As novas tendências da filosofia faziam-se sentir, por exemplo, no pensamento de Giordano Bruno (1548-1600), que defendia um universo infinito, ao contrário do universo finito e fechado de Aris-

tóteles. O averroísmo latino, baseado em Averróis, mas porventura levando mais longe a interpretação desprezada da Escritura e defendendo uma leitura utilitarista da religião (que serviria para dominar as camadas inferiores da população), leitura que Averróis discutira, mas rejeitara, no seu *Discurso Decisivo*, é considerado por alguns como presente em Descartes, que nas suas meditações usa apenas a razão e não a Escritura para provar a existência de Deus e a imortalidade da alma. O averroísmo foi considerado por alguns (na sua vertente da teoria da dupla verdade, debatida e rejeitada por Averróis) um antepassado do iluminismo europeu ⁴. A teoria da dupla verdade consistia na afirmação de que existe uma verdade filosófica que se exprime tal como ela é, mas que apenas é compreendida por uma minoria iluminada, a classe dos filósofos, e uma verdade religiosa que se exprime através de metáforas e é compreendida, através da imaginação, por todos. Averróis defende que a verdade religiosa se exprime de várias maneiras, filosófica e metaforicamente,

⁴ Anderson, *The Treatise of the Three Impostors and the Problem of the Enlightenment*, pp. 142-143.

mas afirma explicitamente na sua mais famosa obra, o *Discurso Decisivo*, que não há contradição entre filosofia e religião, ou seja, entre discurso religioso e discurso filosófico, e que não se deve tomar a verdade religiosa como mero estratagema para tornar as pessoas submissas e preservar a nossa existência física neste mundo.

Porém, devido a algumas incompatibilidades entre a filosofia aristotélica — tal como foi exposta por Averróis — e a Escritura, a filosofia averroísta foi condenada por filósofos cristãos e defendida por pensadores menos ortodoxos.

Com o crepúsculo da Escolástica passa-se a estudar Averróis, não como fonte viva do pensamento do Estagirita, mas como parte da história da filosofia. No início do século XIX, Hegel, nas suas *Leituras sobre a História da Filosofia*, considera que os filósofos muçulmanos se haviam limitado a transmitir o pensamento grego, sem qualquer contribuição original. Com o desenvolvimento dos estudos universitários sobre o islão e em particular sobre a filosofia islâmica, a partir da segunda metade do século XIX, essa abordagem muda gradualmente.

Em trabalhos mais recentes estuda-se, por exemplo, o impacto da teologia islâmica (*kalām*) na filosofia árabe, bem como características distintas de cada filósofo, nomeadamente as diferenças radicais entre as metafísicas de Avicena e de Averróis.

2

BIOGRAFIA

Averróis, de nome completo Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ruṣhd, al-ḥafīd (o neto), nasceu em Córdova em 1126, como membro de uma eminente família de juristas do Andaluz. O seu avô (falecido em 1126, ano do seu nascimento) fora um jurista pertencente à escola maliquita (predominante na Península Ibérica e no Norte de África, e uma das quatro escolas sunitas de direito islâmico), e também grande juiz (*qāḍī*) de Córdova e imã da grande mesquita. O seu pai, Abū-l-Qāsim ibn Ruṣhd, fora igualmente *qāḍī* de Córdova. Logo, Averróis teve formação completa nas ciências religiosas e no direito maliquita. Tendo sido discípulo de al-Ḥāfiẓ Abū Muḥammad ibn Riẓq, teria decorado a grande obra de Mālik ibn Anas, *al-Muwattaʿa*, fundador da escola maliquita. O filósofo

cordovês iria ser, ele próprio, autor de uma obra sobre direito islâmico, *Bidāyat al-Mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* (*O Início do Intérprete do Direito [que efectua o juízo pessoal] e o Fim Daquele que Se Contenta [com o ensino recebido]*). Além da formação jurídica, Averróis recebeu formação em teologia islâmica, em particular no ash‘arismo, tendo estudado enquanto jovem as obras de al-Ghazzālī, que, além de crítico dos filósofos e místico islâmico (como vimos foi ele quem tornou o sufismo, a mística islâmica, uma corrente aceite dentro do islão ortodoxo), era teólogo ash‘arita. Averróis recebeu também formação médica, tornando-se médico pessoal do emir Abū Ya‘qūb Yūsuf, após Ibn Ṭufayl ter ocupado esse posto, além de ter uma formação literária sólida. Averróis teve assim um papel importante na sociedade do seu tempo, mas é sobretudo como filósofo que se distingue para a posteridade.

A dinastia reinante no Andaluz, quando nasceu Averróis, eram os Almorávidas, que aí tinham tomado o poder em 1086. São depostos por outra dinastia, de origem norte-africana, os Almóadas, fundada por Ibn Tūmart (m. 1130), por volta de 1120 e

«exportada» para o al-Andalus. Os Almóadas entram em Espanha em 1147, quando Averróis tem cerca de vinte anos. É pouco depois dessa altura que outro filósofo contemporâneo de Averróis, como ele natural de Córdoba e considerado o maior filósofo medieval da tradição judaica, Maimónides, abandona a Península Ibérica com a família em direcção a Marrocos, antes de prosseguir para o Egipto, onde viria a falecer, em 1204.

Já durante o regime almorávida se dera um desenvolvimento das ciências filosóficas, como o prova o aparecimento de filósofos como Ibn Ḥazm e Ibn al-Sīd. Há, também, um grande interesse pela lógica aristotélica. Todavia, é com a reforma religiosa de Ibn Tūmart que a filosofia ganha terreno fértil para se desenvolver. Ibn Tūmart é responsável por uma reforma religiosa no Andaluz. Anteriormente, o islão andaluz fora bastante uniforme, seguindo a escola maliquita de direito islâmico, baseando-se em precedentes legais, através dos «ramos da jurisprudência» (*furū' al-fiqh*), apresentando casos que serviriam para resolver todos os problemas dos muçulmanos. Por sua vez, em termos de direito islâmico, Ibn Tūmart defende um aprofundamento do regresso

aos fundamentos do direito islâmico (*uṣūl al-fiqh*), o Alcorão e a Sunna (a tradição sobre os ditos e os feitos do profeta Maomé)⁵. No domínio teológico, defende uma rigorosa teoria da unidade e transcendência divinas. Enquanto tal, rejeita uma leitura literal e antropomórfica do Alcorão. Essa leitura literal tinha sido anteriormente aceite pelos doutores da lei maliquitas, e era contrária à filosofia de origem grega. As teorias de Ibn Tūmart seriam adoptadas e posteriormente impostas pelos emires almóadas (do árabe *al-muwahḥidūn*, aqueles que professam a unidade divina), entre os quais se encontrava Abū Ya‘qūb Yūsuf, que fomentaria a filosofia durante o seu reinado.

Averróis é jovem quando os Almóadas tomam o poder no Andaluz, e é após a passagem do poder dos Almorávidas para os Almóadas que inicia os seus estudos filosóficos, através de um médico que conhecia as obras de Aristóteles, Abū Ja‘far Ibn Hārūn. Em 1153 desloca-se a Marráquexe. Nesse pri-

⁵ Geoffroy, *Averroès*, p. 702. Ver também Fricaud, «Le problème de la disgrâce d’Averroès», p. 161.

meiro período escreve o comentário ao *Mustaşfā* de al-Ghazzālī (1157), bem como os breves comentários, ou epítomes, à *Física*, *De caelo*, *De generatione et corruptione* e *Meteorologica* de Aristóteles. Por volta de 1160, escreve os epítomes de *De anima* e da *Metafísica*.

Em 1163 toma o poder Abū Ya‘qūb Yūsuf, como resultado da morte de seu pai, o emir almóada ‘Abd al-Mu‘min, passando Sevilha a capital do império almóada. Seria este emir a encomendar comentários de Averróis à obra de Aristóteles. Como vimos, é alvo de polémica a data do primeiro encontro entre aquele e o emir, e os especialistas questionam-se se teve lugar em finais da década de 1150 e princípio da década de 1160 ou alguns anos mais tarde, por volta de 1169. Averróis teria composto já na altura do primeiro encontro com este emir, por intermédio de Ibn Ṭufayl, seu mentor, alguns dos seus comentários a Aristóteles, e é na qualidade de filósofo que Ibn Ṭufayl o apresenta ao soberano. O relato é-nos transmitido pelo cronista al-Marrākushī, que o havia ouvido de um discípulo do próprio Averróis. Após uma introdução em que o emir elogia os antepassados do filósofo cordovês, a discussão passa a

temas filosóficos, altura em que o emir pergunta a Averróis se os filósofos consideram o céu criado ou eterno, ou seja, se existira desde toda a eternidade ou teria um começo. (Os filósofos muçulmanos como Avicena e Alfarabi haviam defendido que o mundo era eternamente criado, não no tempo — ou seja, não tendo havido uma altura em que Deus existia sem o mundo —, mas produzira o mundo eternamente.) Averróis dedicaria partes das suas obras a esse problema. Inicialmente, teme a questão, e alude ao carácter herético da mesma, mas quando o emir demonstra o seu interesse e abertura, e a discute com Ibn Ṭufayl, demonstrando conhecimento da filosofia grega, Averróis participa na discussão. Segundo o cronista, o emir ter-se-ia também queixado, numa conversa com Ibn Ṭufayl, da obscuridade dos textos do Estagirita, pelo que desejava que um filósofo se ocupasse da sua explicitação. Porém, Ibn Ṭufayl considerava-se com demasiada idade e demasiado ocupado para tal tarefa, pelo que a transferiu para Averróis.

Assim teriam origem os comentários do filósofo cordovês, ainda que, como frisámos, é provável que já tivesse composto alguns comentários ou epítomes

à obra de Aristóteles antes deste marcante acontecimento. Segundo Geoffroy, que acredita numa datação anterior do encontro, mas não antes da produção dos primeiros comentários, foi esse encontro que levou Averróis a atingir a segunda fase da sua carreira filosófica, em que escreve os comentários médios (*talkhīs*).⁶ Na primeira fase, em que escreveu os comentários breves, faz uma síntese de uma disciplina, como a *Física* ou a *Metafísica*, mas na segunda fase distinguem-se mais nitidamente os elementos propriamente aristotélicos. A crítica a Avicena e o conhecimento da obra de al-Ghazzālī fazem-se notar desde o início, por exemplo, no *Comentário Breve à Metafísica* de Aristóteles, mas é mais tarde que se dá a recusa do sistema neoplatónico da emanção. No domínio da política, contudo, segue Platão e o seu discípulo Alfarabi, na opinião de que o soberano deve ser sábio e que o filósofo não se deve encerrar numa contemplação solitária.

Em 1167 escreve a paráfrase aos *Tópicos* e o seu compêndio de direito, intitulado *Bidāyat al-mujtahid*.

⁶ Geoffroy, *Averroè*, p. 730

O termo *ijtihād* designa a decisão/juízo pessoal ou independente daquele que se ocupa de casos legais islâmicos, e ainda o uso da analogia (*qiyās*) nesses casos. Esse uso era aceite normalmente durante os dois ou três primeiros séculos do islão. A partir do momento em que o direito islâmico sunita se cristalizou, começou-se a questionar quem devia ter o direito a *ijtihād*. Por volta do início do século quarto do calendário islâmico, século X da era cristã, quando as questões principais do direito islâmico tinham sido resolvidas, os especialistas das várias escolas de direito islâmico decidiram que o juízo pessoal já não devia ser exercido, e que todas as decisões deviam ser baseadas nas leis existentes. Daí a importância de Averróis em reavivar o princípio do uso do juízo pessoal (posteriormente, Ibn Taymiyya também defenderia esse princípio), mais uma prova do seu desejo de uso da razão, em vez de um seguimento puramente tradicional das leis estabelecidas.

De 1169 a 1171 é juiz em Sevilha. Regressa a Córdoba em 1171, onde permanece na corte do emir almóada. Escreve vários comentários médios nesta época. Em 1169 escreve *De animalibus* e o *Comen-*

tário Médio à Física (que sobrevivem na tradução medieval hebraica, mas dos quais se perdeu o original árabe). Em 1170 escreve *De sensu et sensatu*, em 1171, *De caelo*, em 1172, *De generatione et corruptione*, e em 1175, os comentários médios à *Retórica* e à *Metafísica*. Desta última também se perdeu o original árabe, tendo restado a tradução hebraica medieval. Em 1177 escreve o comentário médio à *Ética a Nicómaco*, do qual temos as traduções medievais latina e hebraica. Em 1178 permanece algum tempo em Marráquexe, onde termina *De substantia orbis* (*Sobre a Substância da Orbe/Corpo Celeste*). Em 1179 é *qāḍī* de Sevilha. Nessa qualidade está encarregado de nomear e gerir todo o pessoal jurista/religioso. É nesse período que compõe as suas obras ditas «originais»: o *Discurso Decisivo* (*Faṣl al-maqāl*) e também *Kashf ‘an manāhij al-adilla fī ‘aqā’id al-milla* (*Revelação dos Métodos da Demonstração relativamente às Doutrinas da Comunidade Religiosa*) e finalmente *A Incoerência da Incoerência*.

Em 1182, Averróis torna-se médico pessoal do emir, substituindo Ibn Ṭufayl nesse cargo. Em 1186

escreve o *Grande Comentário à Física*. Seguem-se os outros grandes comentários às obras de Aristóteles. Após a morte de Abū Ya‘qūb no cerco de Santarém em 1184, Averróis parece perder a sua influência política sobre o emir, quando Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr lhe sucede. Este emir tem menos interesses intelectuais do que o seu predecessor. No seu reinado, Averróis cairia em desgraça. Apesar do florescimento da filosofia no Andaluz, o facto de aí haver vários escritos a favor do estudo e prática da filosofia mostra que essa prática estivera sempre sob certa ameaça, ameaça que se tornaria agora real. A oposição religiosa à filosofia e aos filósofos acentua-se, havendo mesmo um episódio, que Averróis conta na primeira pessoa, segundo o qual ele e o seu filho, ao entrar na mesquita de Córdova para rezar, foram expulsos pela multidão ⁷. Os motivos do seu exílio, imposto pelo novo emir, prendem-se com questões religiosas e políticas. Ao rejeitar o uso da casuística dos juristas maliquitas criou inimizades. As suas posições filosóficas eram consi-

⁷ Fricaud, «Le problème de la disgrâce d’Averroès», p. 177.

deradas contrárias à religião, tendo sido distorcidas durante a sua acusação e julgamento.

Em 1197 Averróis é exilado em Lucena, localidade a sul de Córdova, por ordem do emir, durante cerca de ano e meio. Posteriormente é revogado o seu exílio e ele é de novo chamado para a corte em Marráquexe. Morre em Dezembro de 1198. No ano seguinte, os seus restos mortais são levados para Córdova.

O grande impacto da obra de Averróis não seria no Andaluz ou no mundo árabe, provavelmente devido à hostilidade crescente em relação à filosofia — se bem que as suas obras continuassem a ser estudadas no Andaluz e no Magrebe (por exemplo, é citado por Ibn ‘Arabī, místico andaluz do século XIII, e por Ibn Khaldūn, famoso historiador muçulmano natural de Tunes no século XIV) —, mas no mundo cristão, através de pensadores cristãos e judeus, que imediatamente se encarregariam de traduzir as obras de Averróis para latim e para hebraico.

3

OBRAS

A obra de Averróis é vasta, abrangendo a sua produção mais de quarenta décadas. Mais de cem títulos são conhecidos e apresentam grande diversidade, reflectindo os seus interesses, formação e carreira profissional. Além dos escritos filosóficos que o colocaram na história da filosofia medieval, escreveu, como já foi referido, um compêndio de direito maliquita (*bidāyat al-mujtahid*) e obras médicas, como seja as *Generalidades sobre Medicina* (*al-Kulliyāt fi-l-ṭibb*, traduzida para latim como *Colliget*). As obras filosóficas também são multifacetadas. No que diz respeito aos comentários, é habitual serem divididos em breves (*mukhtaṣar* ou *jāmi‘*), médios (*talkhīṣ*) e longos (*tafsīr* ou *sharḥ*), devido ao facto de, em certos casos, Averróis ter

produzido três comentários à mesma obra de Aristóteles, como, por exemplo, a *Física* e a *Metafísica*. Os comentários breves são por vezes sumários e nem sempre mais curtos do que os comentários médios. Os comentários breves, ao contrário dos longos ou grandes, não constituem uma leitura literal de Aristóteles, mas seguem o modelo dos comentários antigos. A tradição de comentários às obras de Platão e Aristóteles remonta à Antiguidade Clássica e surge, por exemplo, entre filósofos neoplatônicos e aristotélicos, como seja Alexandre de Afrodísias e Temístio, ou ainda Filópono (m. 530). Nos seus comentários breves, que nalguns casos são apenas epítomes de determinada disciplina, Averróis não segue necessariamente Aristóteles à letra ou mesmo em espírito, como sucede no comentário breve à *Metafísica*, onde propõe o modelo de emanção neoplatónico, desenvolvido anteriormente por Alfarabi e Avicena. Logo, estes epítomes, incluindo o epítome a *De anima*, em que se notam as influências de Alexandre de Afrodísias, Temístio, Alfarabi e Ibn Bājja, são resumos da disciplina com base na filosofia do Estagirita, apresentando outras influências. Entre os comentários médios é de notar o *Comen-*

tário à República de Platão, que Averróis compõe por não ter tido acesso à *Política* de Aristóteles. Nessa obra, analisa a realidade política muçulmana do seu tempo ao discutir a filosofia política de Platão e a comunidade ideal.

Entre os comentários de Averróis, é de destacar os grandes comentários, compostos na última fase da sua carreira, em que atinge a maturidade filosófica, e nos quais o texto do Estagirita é citado, em árabe, seguindo-se o comentário literal de Averróis. Houve quem visse nesses comentários uma inspiração na tradição do comentário pormenorizado ao Alcorão, aplicado agora às obras de Aristóteles⁸. Porém, não se deve concluir que o filósofo cordovês abdique do seu juízo pessoal: ao expor as teorias do filósofo grego, considerado sempre um autor obscuro que requeria explicitação, fornece interpretações que geralmente seriam tidas como sinónimas das opiniões de Aristóteles, e considerado, na sua exegese, a autoridade máxima durante a Escolástica

⁸ Roccaro, *Conoscenza e Scienza nel Tafsīr Mā ba'd at-Ṭabī'a di Ibn Rushd*, pp. 23-24.

latina. Os grandes comentários são precedidos cronologicamente pelos tratados de carácter religioso. Por um lado, é nesses grandes comentários que Averróis segue mais à letra o texto do Estagirita. Por outro lado, ao debruçar-se a fundo sobre o texto e a problemática aristotélicas, formula novas teorias que iriam revolucionar a metafísica e a psicologia medievais. Dos grandes comentários chegaram-nos cinco, a *De anima*, *Física*, *Segundos Analíticos*, *De caelo*, *Metafísica*, provavelmente segundo esta ordem.

Algumas das suas obras perderam-se, como por exemplo um comentário à *Profissão de Fé* (*'Aqīda*) de Ibn Tūmart. Nem todos os seus textos se encontram disponíveis no original árabe. Em alguns casos, apenas subsiste a tradução medieval latina ou a tradução medieval hebraica. Tal é o caso, por exemplo, de duas das suas obras mais influentes, os grandes comentários à *Física* e a *De anima*, de Aristóteles, cuja versão de referência é a tradução medieval latina, efectuada pouco depois da sua morte, no século XIII. O trabalho do especialista é também dificultado devido ao facto de ainda não haver edições críticas de muitas das suas obras.

Existem outras obras escritas para lidar com um problema específico, seja ele um aspecto da filosofia aristotélica, como a substância da esfera celeste (*De substantia orbis*), ou a conjunção do intelecto humano com o intelecto activo (três opúsculos sobre a conjunção).

Outros escritos, como, por exemplo, *A Revelação dos Métodos da Demonstração* (*Kashf ‘an manāhij*), versam sobre questões de teologia islâmica (*kalām*), como as provas da existência de Deus, a unidade divina, os atributos divinos, os actos divinos, a justiça divina e ainda a natureza da profecia, ou seja, as questões fundamentais da teologia islâmica que tinham atraído a atenção dos teólogos mu‘tazilitas.

Outra obra a destacar é *A Incoerência da Incoerência* (*Tahāfut al-tahāfut*), uma refutação, ponto por ponto, da obra de al-Ghazzālī intitulada *A Incoerência dos Filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*). Como vimos, o teólogo ash‘arita ataca nessa obra a concepção filosófica de Deus, acusando os filósofos muçulmanos dos erros dos filósofos gregos e pagãos. Na sua refutação de al-Ghazzālī, Averróis demonstra que a filosofia grega, ou melhor, a filosofia de

Aristóteles, não é incompatível com o islão. Aquilo que é incompatível com o islão é a leitura errônea do aristotelismo por parte de Avicena, em particular a teoria da emanção, que leva ao paradoxo de um Deus automático. Na sua obra o *Discurso Decisivo* defende, a partir de uma perspectiva jurídica, o estudo da filosofia grega num meio muçulmano e demonstra ainda a compatibilidade entre Aristóteles e o islão. As obras de cariz religioso ou teológico, ou seja, o *Discurso Decisivo*, *A Revelação dos Métodos* e *A Incoerência da Incoerência*, vão sendo escritos, cronologicamente, entre os breves e os grandes comentários.

No que diz respeito à evolução do seu pensamento, nos breves comentários defende uma teoria da emanção semelhante à de Alfarabi e de Avicena (se bem que fosse já crítico de Avicena no breve comentário à *Metafísica*), mas rejeita o modelo da emanção no comentário médio e no grande comentário à *Metafísica*, bem como em *A Incoerência da Incoerência*. Segundo Avicena, seguindo um princípio neoplatónico, do uno apenas procede um efeito, logo Deus apenas produz uma causa. Mas Averróis afirma que esse tipo de modelo só se apli-

ca à causalidade eficiente, que ele exclui do mundo celeste, e não à causalidade final e formal. Logo, de Deus tudo é criado num único *fiat*. Além disso, identifica a primeira causa com o motor imóvel que é apresentado no oitavo livro da *Física* de Aristóteles. Segundo este novo modelo, Deus é causa, sobretudo enquanto objecto de desejo dos intelectos celestes, e, de um modo geral, de toda a criação. É após uma reflexão profunda sobre a obra de al-Ghazzālī, de Avicena e de Aristóteles, que procura restaurar o verdadeiro pensamento do Estagirita. Paradoxalmente, é nessa tentativa de fidelidade ao texto do Estagirita que sobressai a sua verdadeira originalidade e se destaca dos outros pensadores muçulmanos.

4

FILOSOFIA E RELIGIÃO

A questão da relação entre filosofia e religião em Averróis não se reflecte apenas nos seus escritos, mas faz parte das questões debatidas na sociedade do seu tempo. O seu exílio prende-se, em grande parte, com uma acusação de irreligiosidade. De um modo geral, a filosofia grega fora geralmente vista no mundo islâmico com alguma apreensão e desconfiança por parte das autoridades religiosas. Na Escolástica latina, e sobretudo com o desenvolvimento do averroísmo latino, houve outras acusações de heresia, ou pelo menos de incompatibilidade do seu pensamento e do de Aristóteles com a doutrina cristã. Essas considerações, nomeadamente a atribuição da teoria da dupla verdade ao filósofo cordovês, encontram ecos ainda no estudo académico de Averróis nos séculos XIX e XX.

Nas obras ditas «originais» ou religiosas, em que não comenta o texto aristotélico, responde às questões de al-Ghazzālī, seu interlocutor explícito (em *A Incoerência da Incoerência*) ou implícito (em *A Revelação dos Métodos* ou no *Discurso Decisivo*).

Em *A Incoerência da Incoerência* apresenta vinte teses, que incluem dezasseis de metafísica, seguidas de quatro de física. As duas primeiras são dedicadas à eternidade do mundo, no passado, e no futuro. Seguem-se respostas às questões de al-Ghazzālī sobre a concepção errónea, segundo ele, do criador por parte dos filósofos e a sua incapacidade de provar que ele é autor do mundo. Aborda, nas questões seguintes, a incapacidade dos filósofos, segundo al-Ghazzālī, de provar que Deus é uno, a sua concepção dos atributos divinos, a ideia de que Ele não tem quiddidade ou essência. Outras questões relativas a Deus, de que trata Averróis, são a incorporeidade divina. As questões onze, doze e treze tratam do conhecimento divino, da demonstração de que Deus conhece o que se passa neste mundo, da incapacidade, segundo o teólogo ash‘arita, de pro-

var que Ele se conhece a si mesmo, e a tese segundo a qual Deus não conhece os particulares. Seguem-se três questões de cosmologia: a questão de provar que o céu é animado, a doutrina do movimentos dos céus e a teoria de que as almas celestes conhecem as realidades individuais. As quatro últimas questões, de ciências naturais/física, colocadas por al-Ghazzālī de que trata Averróis, são o ataque à teoria da causalidade, a incapacidade de provar a espiritualidade da alma, a teoria da imortalidade, a negação da ressurreição do corpo.

Nas vinte teses refutadas por Averróis, al-Ghazzālī acusa os filósofos de apresentarem uma visão da divindade que não se coaduna com o Deus do Alcorão. É um Deus sem vontade que produz o mundo de forma necessária. Nesse ponto distingue-se a crítica ao sistema neoplatónico da emanção, adoptado tanto por Avicena como por Alfarabi antes dele e, como vimos, tendo por base a tradução de excertos das *Enéadas* de Plotino, que circulavam sob o título *A Teologia de Aristóteles*, erroneamente atribuída a Aristóteles. Como referimos, al-Ghazzālī acusa os filósofos em particular de três teorias, que

são susceptíveis da acusação de heresia ou infidelidade, de 1) defenderem a eternidade do mundo, incompatível com a ideia de um Deus criador, como é apresentado no Alcorão. São acusados também de 2) negarem que Deus conhece os particulares, pelo que Deus não conheceria os profetas, incluindo Maomé, não conheceria o começo do islão e seria incapaz de julgar indivíduos no dia do Juízo Final. Uma outra acusação diz respeito 3) à ressurreição do corpo. Filósofos como Alfarabi e Avicena — sendo este último o grande alvo de al-Ghazzālī — acreditavam na vida eterna da alma, pelo menos daqueles que haviam exercitado nesta vida a faculdade racional, ou seja, os filósofos, mas não necessariamente na ressurreição do corpo. Averróis explica não só que as teorias dos filósofos gregos são coerentes e racionais, como estão em consonância com o texto do Alcorão, desde que este seja interpretado. Nem sempre discorda de al-Ghazzālī, mas diz que as suas críticas seriam válidas contra Avicena, mas não contra Aristóteles. Em *A Incoerência da Incoerência* sentiu-se na necessidade de defender a filosofia do ataque de al-Ghazzālī. Este afirmara que

a filosofia islâmica, baseada na filosofia grega, era contrária ao islão. Averróis rejeitava particularmente a acusação de heresia, contra os filósofos, no que diz respeito às três questões referidas.

Em *A Revelação dos Métodos* ataca a teologia ash'arita de que al-Ghazzālī fora expoente e que este usara para combater os filósofos. Como vimos, entra nos debates dogmáticos que haviam dividido as diferentes escolas do islão, em particular os mu'tazilitas e os ash'aritas. Baseadas na interpretação do Alcorão, essas escolas discutiam, por exemplo, a questão de Deus, dos atributos divinos, as acções divinas, e em seguida questões de profecia, escatologia, e política, entre outras questões teológicas, que Averróis se propõe resolver usando implicitamente princípios aristotélicos. Assim, os filósofos estavam mais próximos da teologia mu'tazilita, nomeadamente no acentuar da interpretação metafórica do Alcorão (que estava ligada, para os mu'tazilitas, ao facto de considerarem o Alcorão o discurso criado por Deus, em vez de ser o Seu discurso eterno). Por conseguinte, o grande alvo das críticas de Averróis era a teologia ash'arita. Apre-

senta um modelo alternativo à teologia ash'arita, que seria válida num contexto almóada. Averróis trata das provas da existência de Deus, sugerindo que se encontram ao observar a natureza e a sua harmonia, que demonstra as marcas do criador, e a origem da vida. Baseia a sua argumentação em princípios aristotélicos, como seja a teoria da causalidade, ou a distinção entre substância e acidente.

Outra obra que não é um comentário aos textos aristotélicos é o *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*. Nela, Averróis apresenta, sob a forma de um problema legal, a perspectiva jurídica sobre o estudo da filosofia, ou seja, se o estudo da filosofia, em particular dos Antigos, se coaduna com o Alcorão e a tradição islâmica, e se pode ou deve ser estudada, do ponto de visto da lei islâmica, a *sharī'a*. Averróis conclui que esse estudo é obrigatório. Afirma que não só pode mas deve ser estudada por parte daqueles que têm a capacidade intelectual para a compreender. Implicitamente, também conclui que a filosofia de Aristóteles não é incompatível com o Alcorão e que as verdades da filosofia grega, em particular a de Aristó-

teles, concordam com as verdades do Alcorão. A chave da harmonização está numa interpretação menos literal do Alcorão. A temática deste opúsculo resume a questão central da filosofia medieval, a relação entre filosofia grega e escritura, e ainda a relação entre fé e razão. O *Discurso Decisivo* pode ser considerado uma opinião legal ou *fatwā* emitida por um jurista, por forma a legitimizar o estudo da filosofia numa sociedade islâmica.

Mas o debate não se limita à questão da aceitação da filosofia na sociedade andaluza da sua época. Averróis entra em pormenores sobre questões que discutira em *A Incoerência da Incoerência*, como seja a eternidade do mundo, e o conhecimento que Deus tem dos particulares, desta vez usando o Alcorão como prova de que as teorias de Aristóteles não divergem da letra da Escritura. Mais importante ainda, como referimos, é a sugestão de uma interpretação metafórica do Alcorão, que de resto não era uma inovação em termos do pensamento teológico islâmico, e se torna uma solução-chave para a harmonização entre Aristóteles e a doutrina islâmica. Nesse sentido, Averróis distingue três ní-

veis de interpretação que se adequariam aos diversos tipos de compreensão de cada indivíduo, do mais literal ou antropomórfico ao mais abstracto, de forma a transmitir o significado da Escritura a todos os muçulmanos.

5

METAFÍSICA E FÍSICA

A metafísica de Averróis caracteriza-se por uma forte influência aristotélica. Rejeita a teoria das formas de Platão (que conhecia através da *Metafísica*) e interessa-se por particulares, de que se abstraem posteriormente os universais. Estes não existem enquanto formas, ou independentemente de substâncias concretas, mas apenas na mente, enquanto abstracções.

No que diz respeito à teoria da existência, Averróis marca um regresso a Aristóteles na medida em que pensa nos existentes, em vez de pensar na existência em si mesma, teorizando sobre ela, como fizera Avicena, que considera a existência como um acidente (*'arad*), uma vez que é, pelo menos conceptualmente, se não mesmo cronologicamente, distinta da essência. Uma vez que esta teoria parece

paradoxal, por levar à conclusão de que as essências «existem» antes de existirem, alguns especialistas de Avicena afirmaram que se trata apenas de uma distinção conceptual, não real. Contudo, Avicena afirma que a existência é um acidente em várias das suas obras, pelo que não se pode discutir esse facto. Essa afirmação assume tal importância no seu sistema que a usa para demonstrar que só Deus tem uma essência que inclui a sua existência, argumento que entraria para a Escolástica latina, surgindo como argumento ontológico da existência de Deus nas *Meditações Metafísicas* de Descartes. Em todas as outras substâncias, a existência é algo accidental, não incluído na essência, ao contrário de Deus.

Por seu lado, Averróis afirma que a existência não é um acidente, mas apenas expressão da verdade ou concebida, como em Aristóteles, segundo as dez categorias. Afirma o absurdo da teoria de Avicena no sentido em que, se a existência é acidente, também se poderia predicar a existência deste acidente e assim *ad infinitum*. Logo, não procede à reificação da existência como o faz Avicena. Ecos deste

debate encontram-se também em Kant, que na sua *Crítica da Razão Pura* afirma que a existência não é um predicado.

Outra posição metafísica de Averróis que se destaca da de Avicena é a metafísica modal. No que diz respeito à distinção entre possível e necessário, Avicena inaugura uma nova fase na filosofia medieval ao falar do possível em si, necessário através de outro. Todos os seres são possíveis (ou contingentes) em si mesmos, se não se leva em conta a causa que os produziu. Só em Deus a existência é absolutamente necessária, sem causa. Todos os seres existentes em acto são possíveis em si, necessários através de outro, a sua causa. Segundo Avicena, a necessidade é equivalente à existência, pois tudo o que existe existe necessariamente, através de uma causa. O possível ou o contingente em si é, por definição, aquilo que não existe. Só Deus é necessário por si mesmo, nele a essência inclui a existência. Esta distinção tornar-se-ia famosa na Escolástica latina, e seria adoptada por S. Tomás de Aquino no seu opúsculo *De ente et essentia*. No entanto, esta concepção das modalidades metafísicas, que

resulta na filosofia de Avicena num determinismo metafísico, desvia-se da teoria de Aristóteles, que simplesmente definia na sua *Metafísica* o necessário como aquilo que existe eternamente e não pode ser de outra maneira, sendo a questão da causalidade uma consideração subalterna dentro do conceito de necessidade.

Averróis rejeita a classificação de Avicena e afirma que o possível é aquilo que dura um tempo limitado, ou seja, todos os seres sujeitos a geração e corrupção. Logo, apenas os seres celestes e Deus são necessários, e apenas Deus é incausado.

Como vimos, Averróis rejeita a teoria da emanção, restringindo o domínio da causalidade eficiente ao mundo empírico. Desse modo, revela-se outra divergência em relação a Avicena, ou seja, uma maior ênfase na causa final do que na causa eficiente. Avicena também realçara a causa final ou o fim ou o objectivo de cada acção, voluntária ou natural, mas é Averróis que explicita o domínio da causa final sobre as outras três causas aristotélicas: eficiente, formal e material (sendo a causa eficiente o agente, a causa material a matéria ou substân-

cia de que algo é feito, a causa final o objectivo e a causa formal a definição ou forma de algo).

Averróis afirma a primazia da causa final, em vez da causa eficiente, como fizera Avicena na sua filosofia natural. Este defende uma teoria de obstáculos segundo a qual a causa eficiente produz sempre o seu efeito, se não houver qualquer obstáculo (por exemplo, o fogo queima a madeira se esta não estiver húmida). Averróis, por seu lado, contrariando a tendência mecanicista de Avicena, afirma no seu *Grande Comentário à Física* que, se um agente não produz o seu efeito, isso se deve ao próprio sujeito da acção em atingir o seu objectivo devido à sua constituição intrínseca, oferecendo assim maior liberdade ao sujeito da acção. A um nível mais geral, toda a causalidade é subordinada à causa final suprema, Deus. Avicena apresenta um sistema em que tanto Ele produz, como causa eficiente, o mundo, como tudo aspira a Ele. Ao abolir o sistema da emanção, Averróis defende que tudo é produzido por Deus imediatamente, mas na medida em que todos os seres O têm como causa final.

No que diz respeito à física, Averróis pode-se considerar um defensor da experiência empírica. Nas suas observações sobre os corpos celestes, sobre o clima como sobre a medicina tem recurso a dados empíricos.

Ainda relativamente à física, e em mais uma crítica a Avicena, Averróis prova a existência de Deus, ou do primeiro motor, na *Física*, tal como fizera Aristóteles. Segundo o Estagirita, nos *Segundos Analíticos*, uma ciência não pode provar o seu próprio objecto de estudo, senão haveria um argumento circular. Por conseguinte, a metafísica, que se ocupa do ser em geral (enquanto ontologia) e do ser por excelência, Deus (enquanto teologia), não pode provar a existência de Deus. Daí a existência de Deus ter de ser provada através da física. Avicena, porém, defendera que a metafísica se ocupa em primeiro lugar do ser em si mesmo, para obviar a circularidade.

De um modo geral, o sistema metafísico de Averróis é um sistema teleológico, por oposição ao sistema mecanicista de Avicena, que se imporia de novo na história da filosofia no século XVII.

6

PSICOLOGIA

O estudo da alma na filosofia islâmica baseia-se em primeiro lugar na obra *De anima (Sobre a Alma)* de Aristóteles. Todavia, a teoria do Estagirita sobre a alma já fora estudada pelos seus comentaristas helenísticos, como, por exemplo, Alexandre de Afrodísias e Temístio. Segundo Aristóteles, a alma é a forma do corpo, sendo aquilo que anima o corpo e torna o ser animado num ser vivo. A sua psicologia inclui três tipos de alma. Existe a alma nutritiva, que se encarrega da alimentação do corpo, e é comum a todos os seres vivos, incluindo as plantas. Em seguida, existe a alma sensitiva, que os humanos partilham com os animais, e envolve a percepção sensível, através dos cinco sentidos. Por fim, existe a alma racional, que é exclusiva dos seres

humanos. Na alma residem também a imaginação e o intelecto. Estas funções são aquelas que permitem o conhecimento, aquilo que distingue humanos de animais, e constitui a diferença específica da espécie humana. É o intelecto que, na tradição aristotélica, e segundo Averróis, abstrai a forma da matéria em qualquer ser individual ou substância primeira. Em contacto com essa substância dá-se a abstracção do particular para o universal. O filósofo cordovês recebe de Aristóteles a teoria da abstracção, segundo a qual os universais são obtidos através da abstracção da forma a partir da análise de substâncias primeiras, até à obtenção do universal.

Tanto Averróis como Avicena, anteriormente, rejeitaram a teoria das formas de Platão, no sentido em que essas formas, segundo eles, não se encontram numa realidade atemporal e transcendente. Avicena, porém, acredita que essas formas residem no décimo intelecto que emana a partir do intelecto divino, o dador de formas. Desse modo, não é possível separar a teoria da psicologia em Averróis e Avicena, sem nos debruçarmos sobre a sua cosmologia. O filósofo cordovês, como referimos, não

aceita a teoria da emanção, nem a ideia de que as formas são fornecidas pelo dador de formas. O décimo intelecto é responsável por actualizar formas que são potencialmente inteligíveis nas substâncias primeiras.

No que diz respeito ao intelecto, Aristóteles aplica a distinção entre potência e acto, distinguindo aquele que está em acto — separado e impassível, imortal e eterno, que entende universais em acto, e é causa de todos os inteligíveis — do intelecto em potência, que tem a capacidade de receber os universais, e que não tem qualquer qualidade, de forma a poder receber qualquer universal, mas é passivo em relação ao intelecto agente, como a matéria em relação à forma.

Esses dois tipos eram provavelmente para Aristóteles apenas diferentes funções do mesmo intelecto humano. No entanto, os seus comentadores, ainda no período helenístico, reificaram os diferentes tipos de intelecto, além de fazerem várias distinções. Contudo, uma vez que o Estagirita tinha descrito o intelecto agente como «separado», os comentadores tinham-no identificado com uma inteligência separada

e distinta do intelecto humano. Alexandre de Afrodisias identifica o intelecto agente com o primeiro motor, ou Deus. Posteriormente, é identificado com o décimo e último intelecto na série total, o dador de formas. Ao contrário dos outros intelectos, este não se encontra ligado a um corpo celeste.

Segundo Aristóteles uma coisa só pode passar da potência a acto se houver algo, com a característica daquilo que vai actualizar, que transforme o inteligível em potência em inteligível em acto, sendo o próprio agente da transformação uma substância imaterial. Logo, segundo os comentadores helenísticos e medievais, há a necessidade de um elemento externo, que esteja sempre em acto, para fazer que o intelecto humano compreenda os universais em acto. Avicena situara esse poder no dador de formas, que concentraria as formas que são emanadas para o mundo sublunar. Desse modo pode falar-se de um certo platonismo de Avicena, visto que o intelecto agente é responsável pelo fornecimento das formas separadas, os universais, ao intelecto humano.

Averróis aceita a teoria de que o intelecto agente não é parte do intelecto humano, seguindo a interpretação de Aristóteles, rejeitada pelo consenso dos

estudiosos actuais, segundo a qual esse é um intellecto divino, que se encontra no mundo celeste. Porém, não aceita que forneça as formas, mas que ajuda o intellecto humano a abstraí-las dos objectos sensíveis, a actualizar as formas que podem potencialmente ser inteligíveis pelo intellecto humano.

No que diz respeito à origem das formas, Averróis aceita inicialmente o modelo do dador de formas. Posteriormente, e à medida que procura des-trinçar as verdadeiras teorias de Aristóteles das teorias neoplatónicas que circulavam em conjunção com as obras do Estagirita traduzidas para árabe, rejeita a teoria do dador de formas. Vai ainda mais longe, ao afirmar que as formas naturais, que se encontram no mundo terrestre e estão em potência na matéria-prima, são activadas por elementos naturais, como, segundo afirma Averróis, mostra a experiência. É essa a teoria que defende em *A Incoerência da Incoerência* e no *Grande Comentário à Metafísica*. O agente físico produz tanto o substrato como a forma. O calor vital que se encontra em organismos vivos pode vir do Sol ou de elementos supralunares, como as estrelas, mas não

do intelecto agente, que não é responsável pela emanação das formas naturais.

No que diz respeito às considerações sobre o intelecto, os filósofos muçulmanos dividem-no, de um modo geral, em quatro categorias⁹: 1) o intelecto agente, que é totalmente separado do humano, e o actualiza, bem como os inteligíveis em potência. Como vimos, a teoria, já proposta pelos comentadores helenísticos, segundo a qual não constituía uma faculdade humana, advinha da afirmação de Aristóteles segundo a qual este intelecto é separado e eterno; 2) o intelecto potencial, ou material, a capacidade de receber inteligíveis por parte do ser humano; 3) o intelecto habitual ou especulativo, o estado a que chega quando adquiriu alguns universais, e 4) o intelecto adquirido, quando adquiriu todos os inteligíveis. Averróis fala ainda do intelecto passivo, ligado a uma função da alma.

Sendo o intelecto agente separado e não humano, Averróis discute nas suas várias obras a natureza

⁹ Black, «Psychology: soul and intellect», in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 317-318.

do que é material, ou seja, o intelecto humano que tem a capacidade de pensar os inteligíveis. Alexandre de Afrodísias chamara ao intelecto em potência material, designação incorporada por Averróis.

Averróis escreveu três comentários, breve, médio e grande, sobre *De anima* de Aristóteles. É no grande comentário que desenvolve algumas doutrinas de grande impacto na Escolástica latina, nomeadamente a teoria sobre o intelecto material, que evoluiu ao longo da sua carreira enquanto comentador.

Existem duas interpretações distintas sobre a natureza deste. Aristóteles comparara a capacidade do pensamento humano a uma tábua rasa, porém, essa capacidade é vista de diferentes formas ¹⁰. Alexandre considera-o uma disposição no homem, não uma substância em si mesma. Ibn Bājjā especifica que se trata de uma disposição ligada à imaginação, e esta adição é aceite por Averróis. Por seu lado, Temístio considera o intelecto material como sepa-

¹⁰ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, pp. 268-269.

rado, ou seja, enquanto uma substância eterna e separada, não apenas uma disposição. Visto que era eterno, como afirmara Aristóteles, não podia estar ligado a uma função perecível da alma.

No comentário breve Averróis considerara, como Alexandre de Afrodísias, que o intelecto humano era uma disposição para receber as formas da imaginação.

No *Comentário Médio a De anima*, funde as teorias de Alexandre de Afrodísias e de Temístio e afirma que o intelecto material é tanto uma disposição para receber uma forma activa como uma substância. No *Grande Comentário a De anima* considera não apenas o agente, mas também o material como perfeição da humanidade, separado, e uno, apenas um para toda a espécie humana. Isso deve-se ao facto de o intelecto, sendo separado, não ter substância material que o distinga de um ser humano para outro. Assim, não apenas o intelecto agente é separado, mas também o intelecto material humano, que serve todos os seres humanos, mas que tem uma função especificamente humana.

Juntamente com a questão de o intelecto material, humano, ser o mesmo para todos os seres hu-

manos, prende-se a questão da conjunção deste com o intelecto agente no acto da intelecção, bem como a possibilidade de o intelecto agente ser objecto do intelecto material. A opinião de Averróis é de que essa conjunção é possível no acto de conhecimento.

O problema deste esquema é que não é compatível com a sobrevivência do intelecto individual. Após a morte, este tornar-se-ia uno com o intelecto divino, teoria categoricamente rejeitada por filósofos ortodoxos da Escolástica latina, como, por exemplo, S. Tomás de Aquino. O facto de Averróis defender a existência de um intelecto para todos os humanos e de não haver um, humano, individualizado para cada um de nós vai contra a teoria cristã da sobrevivência individual da alma (e do corpo). É de notar que vários filósofos árabes já haviam negado a ressurreição do corpo ou mostrado a sua impossibilidade. Averróis vai ainda mais longe ao negar a possibilidade da sobrevivência de um intelecto individual. Ao unir-se com o intelecto divino, após a morte, toda a individualidade e memórias individuais, ligadas ao mundo material, se perderiam.

CONCLUSÃO

Averróis teve indubitavelmente um lugar marcante na história da filosofia em virtude do seu projecto, que tinha como finalidade harmonizar filosofia e religião, e em virtude da sua interpretação de Aristóteles. A sua fama deve-se ainda a correntes devida ou indevidamente associadas à sua filosofia.

A história do averroísmo latino é associada a movimentos em que a religião é considerada secundária em relação à filosofia, ou mesmo um artifício político para manter as camadas inferiores da população sob controlo. Estas opiniões, e a apropriação de Averróis, parecem não ter base nos seus textos, em particular o *Discurso Decisivo*, onde explicitamente rejeita a noção de que a religião serve apenas de estratégia para a preservação da existência física no mundo terreno, ou seja, que a promessa do além serve apenas para manter a ordem nas socie-

dades humanas. Apenas um apêndice do *Discurso Decisivo* foi traduzido para latim no século XIV, quando algumas teses consideradas contrárias à religião atribuídas a Averróis já circulavam, como, por exemplo, a eternidade do mundo ou a fusão da alma individual com o intelecto divino após a morte, negando assim não apenas a ressurreição do corpo como a sobrevivência da alma na sua individualidade. Consequentemente, houve uma apropriação negativa e redutora da obra de Averróis. O averroísmo foi equacionado com um ataque velado à religião e uma espécie de racionalismo extremo que dispensava os dados da revelação, favocendo apenas o uso da razão natural.

Outra apropriação semelhante aparece mais recentemente com a identificação de Averróis com uma figura pré-iluminista, quase anunciando valores iluministas da razão. No mundo árabe houve também no século XX uma leitura do filósofo cordovês nesse sentido.

A contribuição de Averróis para a história da filosofia tem múltiplos aspectos. As suas interpretações da filosofia de Aristóteles abriram caminho para novas teorias, inspiradas em Aristóteles, mas apro-

fundando-as. Tal é, por exemplo, o conteúdo das suas discussões sobre a existência e a afirmação de que não se trata de um atributo, ao contrário do que afirmara Avicena, que privilegiara a essência em detrimento da existência e considerara esta como uma realidade merecedora de estudo em si mesma, influenciando assim S. Tomás e outros filósofos escolásticos na sua reflexão sobre a existência. Averróis, por sua vez, privilegiaria uma reflexão sobre os seres existentes, não considerando a sua existência isoladamente.

No seu *Grande Comentário à Física* de Aristóteles, também favorece a causalidade final na natureza. Por seu lado, Avicena apresenta um sistema mecanicista em que, apesar de a causa final ter um lugar de destaque, é a causalidade vertical, do mundo celestial para a terra — no esquema da emanção através do qual Deus cria e sustenta o universo —, que predomina. Do mesmo modo, enquanto Avicena privilegia uma filosofia da natureza em que a causa eficiente domina, e tudo resulta de acontecimentos determinados por encontros entre dois elementos, Averróis destaca o poder do agente. Desse modo, a filosofia de Avicena apresenta inegáveis

traços deterministas, enquanto Averróis, apesar de afirmar que todos os acontecimentos e substâncias têm uma causa determinada, coloca a ênfase no agente e no sujeito, oferecendo desse modo um modelo de causalidade que oferece mais liberdade no campo moral. Todas estas interpretações do *corpus* aristotélico teriam impacto na Escolástica latina.

A obra do filósofo cordovês é, como vimos, multifacetada. Os estudos acadêmicos que começaram a ser encetados a partir de meados do século XIX puseram de parte a ideia errônea de Hegel, uma opinião então generalizada, de que Averróis e os outros filósofos árabes ou muçulmanos do período medieval se haviam limitado a repetir Aristóteles sem acrescentar nada de novo. Circulava também a teoria de que os filósofos muçulmanos tinham apenas sido úteis por terem proporcionado a transmissão do saber grego, tendo preservado esse saber de forma a ser utilizado pelos filósofos da Escolástica e posteriormente no Renascimento, até à revolução da filosofia moderna iniciada por Descartes.

Um estudo mais aprofundado da tradição filosófica medieval demonstra que a história da filosofia islâmica não foi estática. Os filósofos muçulmanos,

entre os quais Averróis, não se interessavam por Aristóteles apenas de forma acadêmica, mas viam nele solução para problemas filosóficos seus. Além disso, a influência da teologia islâmica (*kalām*) inevitavelmente produziu elementos originais. Desse modo, o debate filosófico não se dava a nível unicamente filosófico, mas envolvia questões teológicas. Um estudo dos vários pensadores muçulmanos revelou profundas diferenças. Al-Kindī, apelidado «o filósofo dos árabes», não defendia a eternidade do mundo, ao contrário dos seus sucessores mais ilustres, e Alfarabi revela um interesse pela filosofia política mais acentuado do que o dos seus homólogos. Como vimos, os sistemas metafísicos de Avicena e Averróis são totalmente divergentes, para não dizer opostos. A partir de meados do século XIX, um olhar mais atento e acadêmico iniciou essa reavaliação da filosofia islâmica. Porém, o trabalho sobre Averróis e outros filósofos muçulmanos tem ainda um longo caminho a percorrer, sobretudo devido à necessidade de editar as obras que se encontram apenas preservadas em manuscritos, sendo também necessária a tradução para línguas modernas dessas mesmas obras.

O legado de Averróis mantém-se ainda vivo, não apenas pelas posições que toma relativamente a temas metafísicos, como a existência e a causalidade, mas pela tentativa de harmonizar filosofia e religião, e por propor um modelo de racionalidade que não exclui a religião.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMSON, Peter, e TAYLOR, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- ANDERSON, Abraham, *The Treatise of the Three Impostors and the Problem of the Enlightenment. A New Translation of the Traité des Trois Imposteurs* (1777 edition), Lanham, New York, Boulder, Oxford, Rowman & Littlefield, 1997.
- AVERROES, *Exposición de la «República» de Platón*, traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 2001 (6.^a ed.).
- AVERROÈS, *L'Islam et la raison*, traduction par Marc Geoffroy, présentation par Alain de Libera, Paris, Flammarion, 2000.
- AVERRÓIS, *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*, tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- AVICENNA, *Metafisica*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Milano, Bompiani, 2006 (2.^a ed.).
- BAZZANA, André, BÉRIOU, Nicole, e GUICHARD, Pierre, *Averroès et l'averroïsme, Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses Universitaires de Lyon, 2005.
- BELO, Catarina, «O aristotelismo de Averróis e o problema da emanação», *Philosophica*, 26, Lisboa, 2005, pp. 215-226.

- CRUZ HERNANDEZ, Miguel, «El Averroismo en el Occidente Medieval», in *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*, Convegno Internazionale, 9-15 Aprile 1969, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 17-62.
- D'ANCONA, Cristina (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 vols., Torino, Einaudi, 2005.
- DAVIDSON, Herbert Alan, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford, OUP, 1992.
- FRICAUD, Émile, «Le problème de la disgrâce d'Averroès», in *Averroès et l'averroïsme*, ed. A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard, pp. 155-189.
- GEOFFROY, Marc, «Averroès», in Cristina d'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 vols., Torino, Einaudi, 2005, pp. 723-782.
- HYMAN, Arthur, «Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators», in *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), edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen with the assistance of Klaus Braun, Leiden, Brill, 1999.
- LANGHADE, Jacques, «Entre Islam et Chrétienté latine: l'oeuvre d'Averroès, philosophe, homme de religion et juriste», in *Averroès et l'averroïsme*, eds. A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard, pp. 249-262.
- LEWIS, B., MÉNAGE, V. L., PELLAT, Ch., e SCHACHT, J. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 3, Leiden, E. J. Brill, London/Luzac & Co., London, 1979.

- MONTADA, Josep Puig, *Averroes, juez, médico y filósofo andalusí*, Junta de Andalucía, Consejería de Educación y Ciencia en colaboración con la Fundación El Monte, 1998.
- ROCCARO, Giuseppe, *Conoscenza e Scienza nel Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'a di Ibn Rušd* (Palermo, 1990).
- SIDARUS, Adel, «Filosofia Árabo-Islâmica (Breve relance histórico)», *Philosophica*, 17/18, Lisboa, 2001, pp. 151-169.
- URVOY, Dominique, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.

ÍNDICE

1. Averróis na história do pensamento islâmico e ocidental	3
2. Biografia	19
3. Obras	31
4. Filosofia e religião	39
5. Metafísica e física	47
6. Psicologia	53
Conclusão	63
<i>Bibliografia</i>	69

Colecção Essencial

Últimas obras publicadas:

70. O TEATRO LUSO-BRASILEIRO
Duarte Ivo Cruz
71. A LITERATURA DE CORDEL PORTUGUESA
Carlos Nogueira
72. SÍLVIO LIMA
Carlos Leone
73. WENCESLAU DE MORAES
Ana Paula Laborinho
74. AMADEO DE SOUZA-CARDOSO
José-Augusto França
75. ADOLFO CASAIS MONTEIRO
Carlos Leone
76. JAIME SALAZAR SAMPAIO
Duarte Ivo Cruz
77. ESTRANGEIRADOS NO SÉCULO XX
Carlos Leone
78. FILOSOFIA POLÍTICA MEDIEVAL
Paulo Ferreira da Cunha
79. RAFAEL BORDALO PINHEIRO
José-Augusto França
80. D. JOÃO DA CÂMARA
Luiz Francisco Rebello
81. FRANCISCO DE HOLANDA
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
82. FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA
Paulo Ferreira da Cunha

83. AGOSTINHO DA SILVA
Romana Valente Pinho
84. FILOSOFIA POLÍTICA DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA
Paulo Ferreira da Cunha
85. O ROMANCE HISTÓRICO
Rogério Miguel Puga
86. FILOSOFIA POLÍTICA LIBERAL E SOCIAL
Paulo Ferreira da Cunha
87. FILOSOFIA POLÍTICA ROMÂNTICA
Paulo Ferreira da Cunha
88. FERNANDO GIL
Paulo Tunhas
89. ANTÓNIO DE NAVARRO
Martim de Gouveia e Sousa
90. EUDORO DE SOUSA
Luís Lóia
91. BERNARDIM RIBEIRO
António Cândido Franco
92. COLUMBANO BORDALO PINHEIRO
José-Augusto França
93. AVERRÓIS
Catarina Belo

Composto e impresso
na
Imprensa Nacional-Casa da Moeda
com uma tiragem de 800 exemplares.
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se
em Agosto de dois mil e sete.

ED. 1013956
ISBN 978-972-27-1541-6

DEP. LEGAL N.º 255 257/07

ISBN 978-972-27-1541-6



9 789722 715416