

# Averróis e a Teoria do Intelecto Material Humano: Uma Introdução

## Averroes and the Human Material Intellect Theory: An Introduction

*Rosalie Helena de Souza Pereira\**

**Resumo:** A teoria aristotélica do intelecto recebeu diversas interpretações ao longo do tempo até chegar aos árabes, cujos principais filósofos deixaram significativos tratados sobre o tema. A teoria do intelecto material de Averróis ocupa lugar de destaque nos sistemas filosóficos medievais árabe, judaico e cristão, sobretudo pelas dificuldades que O Comentador, diga-se de Aristóteles, encontrou ao tentar resolver a questão da célebre passagem no *De Anima* III, cap. 3-4. A posteridade recebeu do filósofo de Córdoba sete composições que tratam da natureza do intelecto humano. É, porém, o *Grande Comentário ao De Anima* que circulou amplamente entre os filósofos latinos que contribuiu para a formação da visão filosófica de mundo da época.

**Palavras-chave:** Averróis; Aristóteles; teoria do intelecto; comentários; intelecto material.

**Abstract:** The Aristotelian theory on Intellect received several interpretations throughout the centuries until it reached the Arab philosophers which left to the posterity a significant number of treatises on the subject. Averroes' theory on the Material Intellect occupies a relevant place inside the Medieval philosophical Arab, Jewish and Christian systems because of the difficulties The Commentator on Aristotle's work found as he tried mainly to understand the issues on *De Anima* III, ch. 3-4. Posterity received seven compositions by Averroes on the nature of the human intellect. But it is the *Magnum Commentary* on the *De Anima*, known by the Latin philosophers,

that contributed most extensively to the formation of a philosophical *Weltanschauung* in those times.

**Keywords:** Averroes; Aristotle; Theory on Intellect; Commentaries; Material Intellect.

## I.

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rushd, o Averróis dos latinos, foi filósofo, médico, cádi e jurisconsulto. Nascido em Córdoba em 1126, Averróis pertencia a uma família de notáveis juristas; seu pai, Abū al-Qasim Aḥmad, e, principalmente, seu avô e homônimo, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rushd, ocuparam importantes cargos na magistratura. São poucas as notícias biográficas de sua juventude, mas sabe-se que, antes de se dedicar à filosofia, Averróis recebeu uma sólida educação nas ciências do Direito (*Fiqh*), da Tradição islâmica (*Ḥadīth*) e da Medicina, educação que lhe possibilitou assumir cargos de prestígio ao longo de sua vida<sup>1</sup>.

Averróis morreu em Marrakech na noite de 9 a 10 de dezembro de 1198. Fora banido de sua cidade natal por motivos nunca esclarecidos – alguns atribuem seu infortúnio a intrigas palacianas. Morreu num quase exílio, pois, embora o soberano o tenha reabilitado ante a corte, Averróis permaneceu em estado de reclusão e jamais reviu sua terra natal.

Numa passagem das *Iluminações da Meca*<sup>2</sup>, Ibn ʿArabī testemunha o funeral de Averróis, cujos restos mortais foram trasladados para Córdoba. Sobre um animal de carga, de um lado foi posto o ataúde, de outro, como contrapeso, os livros que Averróis compôs. Essa descrição, carregada de simbolismo, ilustra a grandeza da obra deste que se propôs a “restaurar” a filosofia de Aristóteles.

---

\* Doutorado no IFCH-UNICAMP; Pós-Doutorado na PUCSP.

<sup>1</sup> Para uma biografia detalhada de Averróis, ver PEREIRA, Rosalie H. de S. *Averróis: A Arte de Governar*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

<sup>2</sup> IBN ʿARABĪ. *Al-Futuḥāt al-Makkiyya*. Ed. do Cairo, 1328 H., v. I, p. 153-154, apud CORBIN, H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris: Flammarion, 1958<sup>1</sup>, 1977<sup>2</sup>, p. 40; id., ed. Bulac, 1309 H., v. I, p. 199, apud ASÍN PALACIOS, Miguel. *L'Islam cristianisé. Étude sur le soufisme d'Ibn 'Arabī de Murcie*. Traduit par B. Dubant. Paris: Guy Trédaniel; Éditions de la Maisnie, 1982, p. 30-31. Corbin e Asín Palacios traduzem a passagem em que Ibn ʿArabī descreve seus três “encontros” com Averróis: o primeiro, quando ainda jovem visitou o filósofo; o segundo, em sonho, e o terceiro, nos funerais de Averróis.

Os originais árabes de sua obra foram quase todos destruídos. O destino, porém, encarregou-se de preservar grande parte dela nas versões hebraicas e latinas. Condenados pelo Islã, seus comentários traduzidos para o latim desempenharam uma enorme influência no Ocidente cristão, que ora os aceitou, ora os combateu.

Ainda que não se possa estabelecer o número exato dos títulos compostos por Averróis, sua obra permanece imensa, estimada em 10 mil páginas, segundo o relato do historiador Ibn al-Abbār<sup>3</sup> (1199-1260), que acrescenta que o autor cordovês só deixou de estudar nas noites de seu casamento e da morte de seu pai.

## II.

A feitura e a transmissão das obras de Averróis são permeadas de paradoxos. A brusca passagem para o esquecimento, nos séculos após o Renascimento, de sua elevada posição de autoridade ao longo da Idade Média islâmica, cristã e judaica, não deixa de suscitar certa perplexidade, porquanto Averróis fora consagrado com o epíteto de “O Comentador” em virtude da extensa exegese que realizara das obras de Aristóteles. Leitura obrigatória na Universidade até o Renascimento, seus escritos acompanhavam as edições do *Aristoteles latino* na efervescência cultural do *Cinquecento*<sup>4</sup>.

Causa admiração a persistência desse médico-jurista árabe do século XII que, sem conhecer nem o grego nem o siríaco (as duas línguas que serviram às transmissões dos textos antigos<sup>5</sup>), debruçou-se sobre o ensinamento de um filósofo grego — anterior de catorze séculos mediados pelas pregações de Cristo e de Maomé — com o firme propósito de restituir-lhe a verdadeira doutrina. Surpreende ainda o fato de que no século XIII tenha tido tão amplo sucesso nos horizontes cristão e judaico, embora sua obra tenha sido caracterizada por um profundo laicismo. Todavia, ao mesmo tempo em que entre cristãos ser averroísta significava estar na oposição, tornara-se impossível

<sup>3</sup>Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn al-Abbār al-Qudāʿī compôs a primeira bibliografia detalhada de Averróis em sua obra *Takmilā li-Kitāb al-Ṣila*. Sobre os biógrafos de Averróis, ver PUIG, J. in: AVERRÓIS (IBN RUṢD). *Epítome de Física. (Filosofia de la Naturaleza)*. 2 v. v. I: Edição do texto árabe por Josep Puig. Madrid; Granada: CSIC; Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1983); v. II: Traducción y estudio por Josep Puig. Madrid; Granada: CSIC; Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1987). 1983/1987, v. II, p. 11-13. Segundo Josep Puig, “está claro que Ibn al-Abbār, Ibn abī Uṣaybiʿa, Al-Marrākushī e Al-Anṣarī são as fontes nas quais bebem os demais biógrafos”, cf. *ibid.*, p. 13.

<sup>4</sup>Cf. ILLUMINATI, Augusto. *Averroè e l'intelletto pubblico*. Roma: Manifestolibri srl, 1996, p. 7.

<sup>5</sup>Cf. BADAWI, Abdurrahmān. *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*. Paris: J. Vrin, p. 74 et seq.; ver GUTAS, Dimitri. *Greek Thought, Arab Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London: Routledge, 1998.

defender o averroísmo na esfera islâmica — sob pressão quer da ortodoxia religiosa, quer da heterodoxia mística — e penoso na esfera hebraica que não só viu renascer a tradição talmúdica a partir do século XIV como ainda o surgimento de correntes cabalísticas.

Enquanto Avicena fora incondicionalmente reverenciado nos meios acadêmicos europeus até o século XVII, Averróis, ou melhor, o averroísmo oscilou pendularmente entre os que o defendiam e os que o negavam. Entre estes últimos, chegou a sofrer a pecha de “maldito” em plena agitação cultural da Renascença, como é comprovado pela opinião de Pietro Pomponazzi, em 1516:

“Parece-me que [a opinião de Averroes] não somente constitua em si própria a maior falsidade, mas ainda é ininteligível, monstruosa e absolutamente estranha a Aristóteles. Estimo que uma tal extravagância não possa ser creditada a Aristóteles, nem sequer à verdade por ele cogitada”<sup>6</sup>.

Ao referir-se a Averróis nos conhecidos versos da *Divina Comédia*, Dante repete o tradicional retrato estereotipado propalado na Escolástica cristã em que o conjunto da obra do filósofo andaluz se reduz a meros comentários dos textos aristotélicos<sup>7</sup>. Durante os séculos que se seguiram à morte de Averróis, o reconhecimento maior que se lhe deu foi o de sua perspicácia ao interpretar os difíceis textos de Aristóteles e com isso ter contribuído a depurar a filosofia árabe-islâmica de seus elementos neoplatônicos. De fato, Averróis reorientou o pensamento filosófico da Idade Média ao centrá-lo em Aristóteles, porquanto foi o único filósofo de língua árabe que não caiu no erro de considerar aristotélica a *Teologia*, que, então, circulava como obra autêntica do

---

<sup>6</sup> PETRI POMPONAZZI MANTUANI. *Tractatus de immortalitate animae*, cap. IV, apud WEIL, Eric. *La Philosophie de Pietro Pomponazzi — Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*. Paris: J. Vrin, 1985, p. 181, n. 7; apud DUHEM, P. *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*. 4 v. Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie., 1954: tomo IV: La Crue de l'Aristotelisme, p. 561: “*Mihi tamen videtur, quod (opinio Averrois) nedum in se sit falsissima, verum inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena. Immo existimo quod tanta fatui tasnun quam fuerit ab Aristotele nedum credita, verum excogitata*”.

<sup>7</sup> Na *Divina Comedia*, Dante canta o limbo, lugar das almas filosóficas, na parte consagrada ao *Inferno*: depois de atravessar as sete portas de um castelo, o poeta vê os sábios que se reúnem num prado verde e fresco em torno do mestre dos sábios: “(...) *vidi 'l maestro di color cha sanno, seder tra filosofica famiglia. Tutti lo miran, tutti onor li fanno* (...)”. Não há necessidade de nomear Aristóteles, os séculos XIII-XIV sabem quem é o mestre de todos. O poeta continua e menciona todos os gregos por seus nomes; por fim, no canto 142, depois de apenas nomear Euclides, Ptolomeu, Hipócrates, Avicena e Galeno, Dante louva nosso filósofo com o famoso verso “*Averrois, che 'l gran comento feo*” (*Inf.*, canto 4, 142). Embora relegado ao *Inferno*, ao ressaltar a obra de Averróis, Dante presta homenagem ao Comentarador, talvez, porque o aristotelismo averroísta ainda era a filosofia dominante na Florença do século XIII e princípios do século XIV.

Estagirita<sup>8</sup>. Criticada por Tomás de Aquino e pelo humanista Luis Vives, a filosofia de Averróis, na visão medieval-renascentista que a reduzira a simples comentários, permanece invariável ainda no século XIX, quando Ernest Renan redescobre Ibn Rushd após três séculos de esquecimento:

“De certo modo, Averróis é o Boécio da filosofia árabe, um desses últimos a chegar, os quais, pelo caráter enciclopédico de suas obras, compensam discutindo e comentando o que lhes falta em originalidade, pois já é muito tarde para criar (...)”<sup>9</sup>.

Ainda no século XIX, outro estudioso francês, Salomon Munk, aponta, com certa reserva e cautela, a intenção de Averróis em modificar alguns pontos aristotélicos, embora o filósofo de Córdoba não tivesse tido qualquer pretensão de criar um sistema filosófico próprio:

“Ao pretender desembaraçar a verdadeira opinião de Aristóteles, Ibn Rushd, às vezes, sem o querer, chegou a estabelecer doutrinas que lhe pertencem como próprias, as quais possuem um caráter particular e podem aspirar a uma certa originalidade. É necessário usar de grande circunspeção ao procurar separar, nos comentários de Ibn Rushd, as doutrinas particulares desse filósofo”<sup>10</sup>.

Munk, porém, não deixa de reproduzir o estereótipo medieval que reduz o filósofo a mero comentador de opiniões alheias ao invocar o testemunho do próprio Averróis, que, no final do *Comentário Médio da Física*, escreve:

“O que escrevemos sobre esses temas, nós o fizemos para dar a interpretação no sentido dos peripatéticos a fim de facilitar a compreensão daqueles que aspiram conhecer as coisas, e nosso fim foi o mesmo de Abū Hāmid (Al-Ghazālī) em seu livro *Makācid*; pois, se não aprofundarmos na origem as opiniões dos homens, não saberíamos reconhecer os erros a eles atribuídos”<sup>11</sup>.

Permanece inexplicável o silêncio a seu respeito entre os modernos: Espinosa, seu sucessor legítimo, ignora-o, e Hegel despreza-o<sup>12</sup>. Entre a Renascença e o século XIX, Averróis desaparece injustamente da História da Filosofia. Contudo, sua

<sup>8</sup> MARTÍNEZ LORCA, Andrés. “Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval”. *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 44.

<sup>9</sup> RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1852, 1867; reprint Paris: Maisonneuve et Larose, 2002, p. 21.

<sup>10</sup> MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. 1859. Paris: J. Vrin, 1988, p. 441.

<sup>11</sup> AVERRÓIS. *Comentário Médio da Física*. Cit. in: MUNK, op. cit., p. 442. Munk dá em nota de rodapé a versão hebraica dessa passagem.

<sup>12</sup> Cf. ILLUMINATI, op. cit., p. 9.

importância filosófica vem sendo cada vez mais reconhecida nos últimos 30 anos. Averróis dedicou-se a comentar as obras de Aristóteles durante mais da metade de sua vida. Sua admiração pelo mestre grego revela-se na célebre declaração:

“esse homem foi uma regra na natureza, um modelo que a natureza inventou para nos fazer ver até onde pode chegar a perfeição humana no que concerne à ciência”<sup>13</sup>.

Hoje, com o andamento de novas pesquisas, foram dados grandes passos e já é reconhecida a sua importância filosófica cuja originalidade não pode permanecer confinada ao desterro nos estreitos limites circunscritos pela História da Filosofia. Constata-se que, apesar de ter-se dedicado a comentar as obras de Aristóteles, Averróis tira suas próprias conclusões de algumas passagens que o Estagirita deixara nas sombras. É o caso de sua noética quando trata do intelecto humano.

### III.

Parece que a raiz de um dos principais motivos da condenação de Averróis em 1196 — e do averroísmo no século seguinte — está nos desdobramentos de sua ruptura com a “maravilhosa ordem do ser”<sup>14</sup> exposta na síntese neoplatônica de Avicena. Sua contínua ênfase nas observações da realidade conduziu-o à ousada posição frente ao reducionismo filosófico-religioso dos doutores islâmicos e ao consequente reconhecimento de dois níveis de sabedoria: uma religiosa e outra exclusivamente científico-naturalista<sup>15</sup>. Divorciado do neoplatonismo, Averróis contesta as teses de seus predecessores árabes, sobretudo as de Al-Fārābī e de Ibn Sīnā (Avicena). O Comentador afirma que a síntese neoplatônica trai o verdadeiro pensamento de Aristóteles, pois é fruto de uma reelaboração do pensamento do Estagirita a partir de pressupostos da teologia islâmica. Porém, ao destruir racionalmente a “maravilhosa ordem do ser”, faz

<sup>13</sup> AVERROIS. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. S. Crawford. Cambridge (Mass.), 1953, 433, 142-145, apud JOLIVET, Jean. Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote”. In: JOLIVET, J. *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: J. Vrin, 1995, p. 133.

<sup>14</sup> Feliz expressão de CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. In: *Historia del pensamiento en al-Andalus*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, S. A., 1985, p. 72; CRUZ HERNÁNDEZ, M. In: *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. Madrid: CajaSur, 21997, p. 58.

<sup>15</sup> Isso não significa que Averróis seja o teórico da “doutrina das duas verdades”, como fica evidente em seu tratado jurídico-teológico *Kitāb faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-ḥikma wa a-sharī'a min al-ittiṣāl* — *Livro do discurso decisivo acerca da concordância entre a sabedoria e a lei divina*.

emergirem novos problemas extremamente conflitantes, sobretudo os que dizem respeito à criação divina apregoada pelo *Corão*.

Ainda assim, nada há que indique nos escritos de Averróis qualquer dúvida quanto à sua fé religiosa. A levar-se em conta o conteúdo de seus escritos teológicos, “Ibn Rushd foi o muçulmano mais fiel e ortodoxo entre os *falāsifa* islâmicos”<sup>16</sup>. Seu objetivo foi o de compreender os princípios teológicos do Islã, apoiados na razão naturalista de Aristóteles. Eis, talvez, porque o Medieval latino atribuiu-lhe a “doutrina das duas verdades”: por sua determinação em seguir a via racional.

Diante do *Corpus Aristotelicum arabum*, Averróis serve-se do método então vigente, a hermenêutica (*tafsīr*). Recordemos que os comentários literais (*tafsīrāt*) eram então utilizados apenas na exegese do *Corão* e em alguns escritos médicos. Antes de Averróis, nenhum outro pensador medieval — árabe, hebreu ou latino — havia realizado qualquer comentário literal de uma obra filosófica. Mais tarde, seu exemplo foi seguido por Tomás de Aquino, Alberto Magno, Duns Escoto, só para mencionar alguns filósofos latinos cristãos<sup>17</sup>. O *Corpus Aristotelicum arabum* encerrava a mais completa enciclopédia do saber antigo, o que nunca impediu a Averróis de dar a Deus o que é de Deus a fim de que a doutrina islâmica se mantivesse sempre intacta. Como há dois níveis de sabedoria, a teológica e a filosófica, importa indagar a verdade, quer se trate de teologia, quer de filosofia. Desse modo, “aplica-se ao seu trabalho o velho aforisma que os antigos atribuíram a Aristóteles: amigo é Platão, porém mais amiga é a verdade”<sup>18</sup>.

No entanto, segundo Miguel Cruz Hernandez, a origem histórica da “doutrina das duas verdades” deve ser atribuída ao averroísmo latino, já que surgiu no mundo da cristandade e não do Islã, embora a referida doutrina medieval tenha seu fundamento nas próprias obras de Averróis, ainda que os pensadores latinos medievais ignorassem tal fato. Cruz Hernandez conclui:

“A dialética interna de uma estrita filosofia, independente de todo pressuposto teológico, pode conduzir à verdade; se não conduzisse a ela, seria um passatempo inútil, e tal não era a crença de Ibn Rushd. Porém, existe uma *outra* verdade: a que, procedente da Revelação, está codificada na *Escritura*. Enquanto crente, teria o filósofo de subordinar objetivamente — outro é o problema da subjetivação

<sup>16</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento en Al-Andalus*. 2 v. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, S. A., 1985, p. 69.

<sup>17</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. Madrid: CajaSur, 1997, p. 16.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 18.

pessoal — seu trabalho aos dados da fé? E ainda, deve a dita subordinação estar ao puro ato de fé ou à *exposição dos dados da fé teologicamente formalizados* pela ‘escola’? Ibn Rushd disse categoricamente e para sempre: não”<sup>19</sup>.

Ao atribuir-se a missão de recuperar o verdadeiro pensamento de Aristóteles e o que então se entendia por filosofia, Averróis postula que somente a razão e a experiência conduzem ao filosofar. Qualquer outro tipo de pensamento seja de onde for que ele proceda, por mais nobre, sublime e honradamente praticado é sempre exterior à via que conduz à filosofia. Talvez seja essa a possível base real que serviu aos pensadores latinos da segunda metade do século XIII para idealizar a “doutrina da dupla verdade”<sup>20</sup>.

Hoje, alguns arabistas ocidentais enfatizam a unidade formal do pensamento de Averróis, pois, se admitida a possibilidade de uma dualidade formal do pensamento, de um lado, o religioso e de outro, o filosófico, ter-se-ia como resultado o ceticismo demonstrado na crítica inicialmente elaborada pelos *mutakallimūn*<sup>21</sup> e, depois, por Al-Ghazālī em sua célebre obra *Tahāfut al-falāsifa*. Esta última, anterior de um século, deu a Averróis a oportunidade para refutar as concepções filosófico-teológicas apresentadas pelo teólogo persa e para defender os filósofos “antigos” em *Tahāfut al-tahāfut*<sup>22</sup>, obra que, todavia, mais se caracteriza pela severa crítica a algumas teses de Avicena.

#### IV.

<sup>19</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento en el mundo islâmico*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, vol. II, p. 164.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Teólogos racionalistas seguidores do *Kalām* (ver VERZA, Tadeu M. *Kalām: A Escolástica Islâmica*. In: PEREIRA, R. H. de S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007), movimento que surgiu nos primórdios do Islã para defender os dogmas islâmicos sob o prisma de uma teologia especulativa.

<sup>22</sup> O termo *tahāfut* tem sido traduzido por “destruição” ou “incoerência”. Transcrevemos aqui uma observação interessante, retirada por Asín Palacios do dicionário *Tāj al-Arū* (Ed. Boulac, 1898, I, P. 596), cujo comentário de Sayyid Murtadā al-Qāmūs diz o seguinte: "Antes de mais nada, o nome *hafata* denota aquele que fala muito sem refletir sobre o que diz. O discurso *hafata* é o que é prolixo e irrefletido [...] *Al-Haft* é também a chuva torrencial que cai precipitadamente. Também se diz da neve [...] *Al-Haft* [significa ainda] a estupidez assombrosa e completa, e *al-mahfūt* é aquele que está estupefato [sem saber o que fazer, como aquele que perdeu o rumo], como o que é violentamente turbado. *Al-Haft* é também a queda de uma coisa, fragmento por fragmento, pedaço por pedaço, como a caída da neve [...] No *hadīth* (*corpus de ditos e feitos* do Profeta Maomé, cf. PEREIRA, R. H. de S. *Avicena: A Viagem da Alma*, p. 104, n. 95) se diz: precipitam-se no inferno. A palavra *al-tahāfut* [significa] a queda de algo, parte por parte, [derivação] de *al-haft*, que é a queda. Na maior parte das vezes emprega-se *al-tahāfut* no sentido pejorativo. A mariposa *tahāfata* no fogo [significa]: precipita-se. [Diz-se das] pessoas *tahāfata tahāfutan* quando elas se lançam à morte e nela se precipitam. Cf. apud OZCOIDI, Idoia Maiza. *La concepción de la filosofía en Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 51. Poderíamos traduzir a obra de Averróis por “Demolição da demolição”, pois uma demolição é sempre realizada parte por parte.



A teoria do intelecto nasceu do espírito de Aristóteles ao buscar uma explicação para o funcionamento da inteligência. As dificuldades de interpretar as econômicas linhas do *De Anima* III, 4-5 foram muitas desde Teofrasto, colaborador e sucessor de Aristóteles na direção do Liceu. No início da era cristã, após um longo período de esquecimento, a noética aristotélica ressurgiu com todo o seu vigor e não deixou ninguém indiferente. Assim, Alexandre de Afrodísia repensou o tema de uma maneira original, Plotino e o neoplatonismo nela se inspiraram, Temístio, Filopono, a escola de Atenas com Simplício, todos procuraram dar a sua contribuição ao tema da alma humana e sua porção racional.

Os textos aristotélicos passaram do mundo helênico para os comentadores siríacos que, por sua vez, transmitiram-nos para os árabes. No mundo islâmico, a teoria do intelecto usufruiu uma atenção privilegiada. Basta lembrar os principais filósofos árabes do Oriente, Al-Fārābī e Avicena, que deixaram significativos tratados sobre o tema. Depois de uma viagem circular na bacia do Mediterrâneo, a noética aristotélica foi integrada pelas principais culturas no Ocidente: Averróis, os pensadores judeus e, enfim, a Escolástica latina do século XIII incorporaram-na em seus sistemas. O nome do Estagirita permaneceu indissolúvelmente ligado às especulações teológicas e filosóficas sobre o intelecto ao longo de todo o Medievo. Os contatos do aristotelismo com os diferentes sistemas ou ortodoxias causaram acirradas polêmicas, principalmente a viva oposição suscitada pela interpretação averroísta da noética peripatética em terras da cristandade do século XIII. Assim, de importância ímpar e incorporada ao patrimônio cultural da humanidade, a teoria peripatética do intelecto é fonte das grandes correntes de ideias das quais somos todos tributários e cujo interesse se mantém até nossos dias<sup>23</sup>.

Nesse cenário, a teoria do intelecto material de Averróis ocupa um lugar de capital importância na História da Filosofia não apenas pela repercussão que teve nas Escolásticas cristã e judaica, mas também pelas dificuldades — discerníveis na evolução de seu pensamento — que o próprio filósofo encontrou ao tentar resolver a questão. Analisar as diversas concepções relativas ao intelecto potencial, apresentadas em épocas distintas de sua vida, não apenas permitem esclarecer pontos acerca de seu próprio desenvolvimento filosófico, mas ainda avaliar suas consequências na História da

---

<sup>23</sup> Entre outros, podemos citar os estudos clássicos de DE CORTE, M. *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*. Préface de E. Gilson. Paris: J. Vrin, 1934; NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Préface de A. Mansion. Louvain, 1948.

Filosofia. Embora ignorados no mundo islâmico, seus escritos sobre o intelecto originaram dois movimentos que perduraram até os séculos XV e XVI: os averroísmos latino e judaico. Em ambas as tradições, o interesse na natureza do intelecto humano foi de primeira ordem e gerou uma literatura muitas vezes divergente porque fundada em concepções díspares. Latinos e judeus receberam textos que não pertenciam ao mesmo período de desenvolvimento intelectual de Averróis: os dois movimentos cresceram em torno de uma leitura parcial de seus escritos sobre o intelecto material ou potencial.

Aristóteles, Alexandre de Afrodísia, Temístio e Ibn Bājjah são as fontes de Averróis em seus tratados acerca do intelecto. Porém, o apoio nelas muda conforme evolui o pensamento do Comentador.

Embora os comentários abarquem, em seu conjunto, o *De Anima* de Aristóteles, Averróis aborda a interpretação sobre o tema do intelecto somente quando tem diante de si a célebre passagem em que o Estagirita apresenta a sua teoria, isto é, o Livro III, capítulos 4-5.

Sabemos que, para Aristóteles, “o princípio de inteleccção deve ser impassível (*apathès*), ainda que capaz de receber a forma, e de tal modo em potência [...] para comportar-se em relação aos inteligíveis da mesma maneira como a faculdade sensitiva em relação aos sensíveis. Necessariamente deve ser ‘sem mistura’ (*amíge*) [...] sua natureza deve ser em potência [...]. Consequentemente, [...] — entendendo por intelecto aquilo por meio do qual a alma pensa e apreende (*dianoéitai kai hýpolambánei*)<sup>24</sup>, — nenhum dos seres está em ato antes de pensar (*outhén estín energeía tón onton prîn noeín*)”. A “alma intelectual” (*hé noetiké*) é “o lugar das formas [...] conquanto tais formas não sejam em ato, mas em potência”. Independente de um órgão corporal, o intelecto é separado (*noûs choristós*) e permanece “de certa maneira em potência”, diversa da potência dos sentidos.

Todavia, simples e impassível, como poderá o intelecto pensar, se pensar é necessariamente sujeitar-se a alguma paixão? O célebre argumento da *tabula rasa* informa sobre “a identidade potencial do intelecto com todas as coisas, elemento comum que torna possível a paixão (*páthe*)”<sup>25</sup>. “Além disso, o intelecto é ele próprio inteligível como o são os objetos inteligíveis. [...] há identidade entre o sujeito pensante e o objeto pensado”. Inteligível em potência e intelecto em potência identificam-se no ato de inteleccção, comum a ambos.

<sup>24</sup> Sobre a tradução de *hýpolambánei*, ver MOVIA, Giancarlo. *Aristotele l'anima*. Napoli: Loffredo Editori, 21991, "Notas ao livro Γ, IV", n. 2, p. 374 (Aristóteles, *De Anima* Γ, IV, 429a 10 - 429b 10, especialmente 429a 23-25; cf. trad. A. Jannone, Paris: Belles Lettres, 1966): G. Movia assinala que possivelmente o termo é sinônimo de *dianoéitai* e discorda de H. Seidl, que, em *Der Begriff des Intellectes [...]*, prefere traduzir o primeiro por “pensamento discursivo”, e o segundo por “pensamento intuitivo”. O problema da interpretação desses dois termos está no *kai* que pode significar tanto a conjunção “e” como a interjeição “isto é”.

<sup>25</sup> Cf. BARBOTIN, E. Apud ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. e notas de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966, 21995, "Notas complementares" à p. 81, n. 7, p. 107.

Em seguida, Aristóteles apresenta a sua teoria dos “dois intelectos”, pois, tal qual na natureza, há na alma, de um lado, um princípio material para cada gênero das coisas e que põe a potência nelas e, de outro, um princípio causal e eficiente que produz as coisas. Assim, de um lado o intelecto é capaz de vir a ser todas as coisas e, de outro, o intelecto é capaz de produzir todas elas, pois é semelhante ao lume, cujo feixe faz passar as cores da potência ao ato. Esse intelecto, separado, sem mistura, impassível e atualizado na sua essência, ainda é imortal e eterno (*athánaton kai áidion*) (*De Anima* III, 4, 429a-430b).

Sem dúvida, esta é a passagem que mais desafiou os seguidores de Aristóteles a compreender o seu complexo sentido. Ainda na *Ética Nicomaquea* X, e no Livro Lambda da *Metafísica* podemos encontrar algumas linhas dedicadas à delicada questão do intelecto, porém nada que esclareça o difícil tópico.

Alexandre de Afrodísia, um dos principais comentadores do *De Anima* de Aristóteles, concluiu que o intelecto material só pode ser “uma disposição para receber as formas [inteligíveis]”<sup>26</sup>. Por outro lado, Temístio entendeu o intelecto potencial como uma substância imaterial, independente do corpo físico, que se agrega ao ser humano no ato de seu nascimento<sup>27</sup>. Muitos séculos depois, Ibn Bājjah (Avempace), de *Al-Andalus*, construiu a teoria do intelecto material como uma disposição localizada na faculdade imaginativa da alma<sup>28</sup>.

Desse modo, Averróis defrontou-se com duas posições antagônicas, de um lado Alexandre e Ibn Bājjah que definem o intelecto como uma “disposição”, e de outro Temístio, para quem a concepção de intelecto está próxima do que, mais tarde, Avicena elaborou em sua teoria do *dator formarum*.

Ao longo de sua vida, Averróis procurou uma resposta satisfatória para as questões relativas à problemática do intelecto material, o que o fez tanto oscilar de uma posição a outra, como ainda tentar o acordo entre ambas. A posteridade recebeu do pensador cordovês sete composições que tratam da natureza do intelecto humano. Três delas são os comentários ao *De Anima* de Aristóteles, apresentados nas três diferentes modalidades ou “leituras”<sup>29</sup>:

---

<sup>26</sup> Ver MOREAUX, P. *Alexandre d'Aphrodise exegète de la noétique d'Aristote*. Liège, 1942.

<sup>27</sup> Cf. H. DAVIDSON, op. cit., *passim*.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés. (Org.). *Ensayos sobre la Filosofía en Al-Andalus*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990, p. 405-427: o autor analisa as três modalidades que Averróis emprega na exegese dos textos aristotélicos, epítome ou compêndio, médio comentário ou paráfrase e grande comentário.

1. *Epítome*, preservado no original árabe e numa tradução medieval para o hebraico;

2. *Comentário Médio*: o original árabe sobreviveu em dois manuscritos escritos com caracteres hebraicos além de duas traduções medievais para o hebraico; há uma tradução tardia para o latim, não obstante realizada a partir do texto hebraico<sup>30</sup>.

3. O *Longo Comentário* sobreviveu apenas na tradução latina, embora recentemente tenham sido descobertos alguns excertos do original árabe.

As quatro composições restantes são:

4. *Epístola sobre a possibilidade de conjunção*, que sobreviveu apenas em hebraico;

5. 6. Dois pequenos tratados sobre a possibilidade de conjunção do intelecto material com o ativo, também preservados graças às traduções hebraicas; esses dois tratados foram reelaborados numa única composição em latim, conhecida por *Averrois Tractatus de animae beatitudine*;

7. Finalmente, o comentário ao *De intellectu*, de Alexandre de Afrodísia, sobrevivente apenas em tradução hebraica<sup>31</sup>.

V.

Quanto ao *Grande Comentário sobre o De Anima de Aristóteles*, “obra-prima do peripatetismo medieval, texto fundador do estudo da *psyché* entre os escolásticos, a obra mais discutida e comentada no Medievo, criticada por Tomás de Aquino e condenada pelo bispo de Paris”<sup>32</sup>, desse tratado capital da História da Filosofia foram perdidos os originais árabes e recebemos apenas a tradução latina de Miguel Escoto, realizada por volta de 1230. Esse *Comentário* circulou somente entre os latinos em ambiente

---

<sup>30</sup> Cf. VANNEBUSCH, J. Zur Bibliographie des psychologischen Schrifttums des Averroes. *Bulletin de philosophie médiévale* 6, 1964, p. 94, apud DAVIDSON, *Alfarabi, Avicena, & Averroes, on Intellect*. Oxford Univ. Press, 1992, p. 263, n. 23.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, p. 262 et seq.

<sup>32</sup> Cf. DE LIBERA, Alain. Introduction. In: *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*. Paris: Flammarion, 1998, *passim*.

cristão<sup>33</sup>. As edições do século XVI acrescentaram uma versão mais clara de duas seções — Livro III, coms. 5 e 36 — realizada por Jacob Mantino<sup>34</sup>.

O *Grande Comentário* faz parte de um conjunto de obras consagradas ao *De Anima* de Aristóteles, isto é, aos problemas filosóficos da alma (psicologia) e do intelecto (noética); teve ampla circulação entre os latinos. O *Epítome*<sup>35</sup> circulou entre judeus e cristãos. O *Comentário Médio*<sup>36</sup>, porém, foi conhecido apenas pelos sábios judeus, principalmente em sua versão hebraica. Segundo Alfred L. Ivry, cada uma das comunidades discutiu o texto que possuía e, em desconhecendo os outros, moldou suas próprias visões<sup>37</sup>.

Há uma edição crítica do *Grande Comentário* realizada por F. Stuart Crawford, *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America, 1953<sup>38</sup>.

O interesse pelo *Grande Comentário sobre o De Anima* deve-se principalmente ao fato de que esse texto circulou amplamente entre os filósofos latinos da Idade Média e muito contribuiu para a formação da visão filosófica de mundo da época. Como bem afirmou Alain de Libera,

---

<sup>33</sup> O *Grande Comentário* recebeu uma tradução do latim para o hebraico no século XV; porém, entre os judeus, não teve a recepção do *Médio Comentário*, cf. IVRY, Alfred L. Averroes' three Commentaries on *De anima*. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p. 199, n. 2.

<sup>34</sup> Cf. DAVIDSON, op. cit., p. 263, n. 24: As traduções de Mantino para o latim eram, em geral, realizadas a partir do hebraico. Porém, a fonte da tradução dessas duas passagens não foi estabelecida; alguns estudiosos sugerem que havia uma tradução medieval para o hebraico de apenas essas duas seções críticas, embora outros acreditem que, no século XV, tenha circulado uma tradução completa do Livro III, diretamente do árabe para o hebraico; uma terceira possibilidade afirma que Mantino retomara a tradução para o latim a partir da versão hebraica que ele próprio realizara; enfim, a quarta hipótese afirma que Mantino estaria simplesmente tornando mais compreensíveis as duas seções críticas.

<sup>35</sup> O texto árabe existe em duas edições: 1) IBN RUSHD. *Talḥis kitāb al-nafs* (Paráfrase (*sic*) ao *De Anima*) seguido de quatro textos: [a] *União com o Intelecto de Avempace*; [b] *União com o Intelecto agente, do filho de Ibn Rushd*; [c] *De anima de Ishāq b. Hunayn*; [d] *O intelecto de al-Kindī*, textos estabelecidos e comentados por A. Fouad al-Ahwānī, Cairo, 1950; 2) IBN RUSHD. *Talḥis kitāb al-nafs* (*Epítome De anima*). Ed. S. Gómez Nogales (*Corpus Philosophorum Medii Aevi, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. A. Series Arabica*). Madrid: Instituto "Miguel Asín" – Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, reeditado em 1987 com o título *La Psicología de Averroes: Comentario al libro sobre el alma de Aristoteles*.

<sup>36</sup> Há uma tradução parcial do árabe para o francês de Elamrani-Jamal: "Averroès: La doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De Anima* d'Aristote, présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III: *de la faculté rationnelle*", in *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*. Ed. Alain de Libera; Abdelali Elamrani-Jamal & Alain Galonnier. Paris: Vrin, 1997, p. 281-307; Alfred L. Ivry prepara uma tradução para o inglês, porém não especifica se do árabe ou do hebraico, cf. IVRY, op. cit., in: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). op. cit., p. 200, n. 5.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 199.

<sup>38</sup> O IFCH-Unicamp (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas) possui em sua biblioteca a coleção completa editada em Veneza por Junctas, realizada por Minerva G.m.b.H. em cópia *facsimile*, Frankfurt am Main, 1962.

“É por intermédio de Averróis que todo o movimento da “transferência dos estudos”, *translatio studiorum*, a longa e lenta apropriação da filosofia greco-árabe pela Europa, o seu acúmulo filosófico e científico completou uma história multissecular, a da transmissão e renovação da filosofia e da ciência antigas, iniciada no século IX na Bagdá dos califas abássidas, prosseguida no século XII na Córdova dos Almôadas e continuada nos países da cristandade, dentro e fora das universidades, nos séculos XIII-XV. Ibn Rushd é a peça central do dispositivo intelectual que permitiu ao pensamento europeu construir a sua *identidade filosófica* (grifo do A.). Sua física, sua psicologia, sua metafísica desenharam para a Europa a figura suprema dessa racionalidade que hoje chamamos de *ocidental* ou *grega*” (grifo do A.)<sup>39</sup>.

Contudo, ao estudar o problema do intelecto em Averróis, não é possível ignorar os tratados correlatos que tratam da alma e do intelecto. Uma comparação aproximativa faz-se necessária, dadas as diferentes perspectivas da opinião de Averróis apresentadas em seus textos. Podemos citar como exemplo as diferenças entre o *Epítome* e o *Grande Comentário*.

No *Epítome*, Averróis aceita a divisão aristotélica apresentada em *De Anima* III, 4-5 e menciona o intelecto *hýlico*, primeiro estágio do intelecto potencial; em seguida, o intelecto *in habitu* (*al-‘aql bi’l-malakah*), perfeição (*kamāl*) do intelecto *hýlico* e, por fim, o intelecto que traz os outros da potência ao ato (*al-‘aql al-fa‘āl*). Este último não deve ser confundido com o intelecto agente (*al-‘aql al-fā‘il*), visto como uma substância separada, eterna e ativa<sup>40</sup>. É por meio do intelecto agente que o intelecto humano, com todas as suas divisões, é atualizado e atinge a perfeição no então estágio de intelecto adquirido (*al-‘aql mustafād*), quando se dá a conjunção (*ittiṣal*) com o intelecto agente. Averróis segue a interpretação de Alexandre de Afrodísia, para quem o intelecto adquirido identifica-se com o intelecto agente.

Enquanto no *Epítome* Averróis apenas menciona brevemente esses conceitos, no *Grande Comentário* a teoria é desenvolvida. Observa-se, porém, diferenças significativas entre os dois escritos no que concerne à concepção do intelecto material. No *Epítome*, Averróis considera o intelecto material como uma disposição na faculdade imaginativa para receber os inteligíveis<sup>41</sup>, isto é, o intelecto material é considerado uma faculdade em potência na imaginação. A faculdade imaginativa provê as formas imaginativas com as “intenções” universais dos inteligíveis para que o intelecto material

<sup>39</sup> DE LIBERA, Alain. Prefácio. In: RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002, p. 11-12. [O que parece de capital importância é investigar se na versão latina do *Grande Comentário* sobre a alma podemos encontrar a teoria do intelecto transcendente atribuída a Averróis pela cristandade e que teve um grande impacto histórico no Ocidente].

<sup>40</sup> AVERRÓIS. *Epítome*. Trad. S. Gómez Nogales. In: *La Psicología de Averroes*. Madrid, 1987, p. 213.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 209.

realize o processamento. Assim, a faculdade imaginativa serve de substrato para o intelecto material tal qual os órgãos das sensações servem de substrato para a faculdade imaginativa suprindo-a com as “intenções” imaginativas contidas nas formas sensoriais. Desse modo, constata-se que no *Epítome*, cada faculdade serve de “substrato material” para a faculdade superior.

No *Grande Comentário*, Averróis desenvolve as posições de Alexandre de Afrodísia, de Temístio e outros além de apresentar a sua própria teoria sobre o tópico. O intelecto material é visto como sendo o seu próprio substrato, já que não necessita de nenhum outro substrato, seja no céu, seja no corpo humano. Comparável à substância imaterial do intelecto agente, o intelecto material é sua própria substância eterna, isto é, substância universal para o conjunto da humanidade. Averróis postula um “quarto gênero” de existência que “escapou a muitos filósofos modernos”<sup>42</sup>, isto é, a existência de uma quase-matéria na esfera imaterial que pode ser análoga à das formas incorpóreas, ou inteligências, que movem os corpos celestes: “assim, como a existência sensível está dividida entre forma e matéria, a existência inteligível (incorpórea) necessita estar dividida em algo análogo” da divisão entre a matéria e a forma<sup>43</sup>. Desse modo, como as inteligências celestes são compostas da forma inteligível e dessa quase-matéria, o intelecto humano material e eterno também é composto dessa mesma quase-matéria<sup>44</sup>.

## VI.

Resta mencionar a controvérsia relativa à unidade do pensamento de Averróis no que concerne à questão da “dupla verdade”. O que Averróis escreveu a propósito e qual a leitura que a Idade Média latina fez a respeito são indagações que se relacionam diretamente com a reflexão sobre o estatuto da alma-intelecto, de sua imortalidade e como esta se conjuga com o conceito de intelecto material. A questão da “dupla verdade” está diretamente vinculada a esses temas, uma vez que, ao negar a imortalidade da alma individual — se esta foi a sua crença —, Averróis desafiou os dogmas das três religiões monoteístas. Nesse caso, não há por que se admirar com o

<sup>42</sup> AVERRÓIS. *Grande Comentário sobre o De Anima*. Apud DAVIDSON, op. cit., p. 291; cf. IVRY, op. cit., in: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.), op. cit., p. 210.

<sup>43</sup> AVERRÓIS. *Grande Comentário sobre o De Anima*, ed. Crawford, 409.657, cit. in IVRY, op. cit., p. 210; apud DAVIDSON, op. cit., p. 291.

<sup>44</sup> Cf. DAVIDSON, op. cit., p. 291-292 e n. 150: a noção de quase-matéria nas inteligências procede da cosmologia de Avicébron (Ibn Gabirol).

lugar que lhe fora destinado na *Divina Comédia*. Todavia, parece-nos insensato aceitar o epíteto de herético daquele que se destacou entre seus concidadãos por seus célebres escritos em Direito islâmico (*Fiqh*) e por sua afirmação, entre outras, no *Kitāb faṣl al-maqāl*, “a filosofia é a companheira e a irmã da *Sharī‘a* (Lei religiosa)”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVERROIS CORDUBENSIS. *Aristotelis omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora per venere commentarii*. Venetiis apud Iunctas, 10 vols., 1562-1574; reimpressão Frankfurt: Minerva, 1963, 14 vols.

\_\_\_\_\_. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Nonum Volumen: *Averrois Cordubensis Sermo de Substantia Orbis. Destructio destructionum Philosophiae Algazelis. De Anima beatitudine, seu epistola de Intellectu*. Contém a reimpressão da trad. de Calonymos, *Libellus seu Epistola Averrois de Connexione intellectus abstracti cum homine*. Venetiis apud Iunctas, 1562. Reimpressão Frankfurt: Minerva, 1963.

\_\_\_\_\_. *Averroès Grand Commentaire (Tafsīr) de la Métaphysique*. Livre Bêta. Prés. et trad. par Laurence Bauloye. Paris: J. Vrin, 2002.

\_\_\_\_\_. *Grand Commentaire de la Métaphysique d’Aristote (Tafsīr mā ba’d aṭ-Ṭabī‘at)*. Livre Lam-Lambda. Traduit de l’arabe et annoté par Aubert Martin. Paris: Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1984.

\_\_\_\_\_. *Averroes’ Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. 2 vols. Translated by Simon Van Den Bergh. London: Messrs. Luzac & Co., 1954.

\_\_\_\_\_. *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi di Averroè*. A cura di Massimo Campanini. Torino: UTET, 1997.

\_\_\_\_\_. *La beatitude de l’âme*. Éditions, traductions annotés, études doctrinales et historiques d’un traité d’ “Averroès”, par Marc Geoffroy et Carlos Steel. Paris: J. Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with Commentary of Moses Narboni*. Ed. e trad. de Kalman P. Bland. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982.



\_\_\_\_\_. *L'intelligence et la pensée. Le Grand Commentaire d'Averroès sur le De anima d'Aristote.* Apresentação, tradução, notas de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1998.

\_\_\_\_\_. *Il Trattato Decisivo sull'accordo della religione con la filosofia.* Ed. bilingüe árabe-italiana. Introd., trad. do original *Kitâb Fasl al-Maqâl*, e notas de Massimo Campanini. Milano: Rizzoli, 1994.

\_\_\_\_\_. *Discours décisif.* Ed. bilingüe árabo-francesa. Trad. de Marc Geoffroy. Introd. de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996.

\_\_\_\_\_. *Théorie d'Ibn Rochd. Sur les rapports de la religion et de la philosophie.* Paris: Vrin-reprise; Ernest Leroux, Éditeur, 1909.

\_\_\_\_\_. *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif.* Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier. Paris: Sinbad, 1988.

\_\_\_\_\_. *L'Islam et la Raison.* Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques. Traduction par Marc Geoffroy, précédée de "Pour Averroès" par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 2000.

ALEXANDRE DE AFRODÍSIA. *"Des principes du Tout" selon l'opinion d'Aristote le philosophe.* Trad. do árabe de 'Abdurrahmân Badawi. In: BADAWI, A. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Paris: J. Vrin, 1987, p. 135-153.

\_\_\_\_\_. *De Intellectu.* Translated by Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect.* Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

ARISTÓTELES. *De l'âme.* Texto estabelecido por A. Jannone. Trad. et notas de E. Barbotin, 2ª ed. revista. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

\_\_\_\_\_. *Anima.* Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia. Milano: Bompiani Testi a Fronte, 2001.

AVEMPACE (IBN BĀJJAḤ). *Libro de la generación y corrupción.* Edición, traducción y estudio de Josep Puig Montada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

\_\_\_\_\_. *El Régimen del Solitario (Tadbīr al-mutawaḥḥid).* Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

TEMÍSTIO. *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre lambda).* Trad. do hebraico e do árabe, introd., notas e índices de Rémi Brague. Paris: J. Vrin, 1999.

\_\_\_\_\_. *Themistius' Paraphrase of Aristotle de Anima 3.4-8*. Translated by Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd. In: *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.