

Tomás de Aquino e o averroísmo: uma introdução ao tema

Prof. José Urbano de Lima Júnior¹

Resumo: Tomás de Aquino envolveu-se diretamente na querela intelectual que condenava os chamados erros averroístas. O texto a seguir apresenta, de forma introdutória, o contexto histórico-cultural no qual se desenvolveu o averroísmo, bem como a argumentação empregada pelo Aquinate na refutação do monopsiquismo, principal erro atribuído a Averróis. **Palavras-Chave:** Averróis, averroísmo, monopsiquismo, Tomás de Aquino.

Abstract: Thomas of Aquinas was directly involved in the intellectual quarrel which condemned the so-called averroist errors. This paper presents, in an introductory manner, the historical and cultural context in which averroism was developed as well as the line of argument used by Aquinus to refute monopsychism, the main error attributed to Averroës. **Key-words:** Averroës, averroism, monopsychism, Thomas of Aquinas

Introdução

Muitos fatores concorrem para determinar o lugar de destacada importância do século XIII no cenário da especulação filosófica medieval. O conjunto das pujantes obras de Alberto Magno, São Boaventura e São Tomás de Aquino, para citarmos apenas alguns nomes, basta para asseverar a veracidade dessa afirmação. Contudo, a engenhosidade, a novidade e o significado teórico-especulativo das obras desses filósofos só podem ser compreendidos a partir do reconhecimento das influências resultantes da conjunção de outros fatores que também atestam e caracterizam a riqueza sociocultural do século em que foram escritas.

Exemplo disso é o surgimento das universidades. Organizadas a partir das escolas urbanas do século XII, tornam-se celeiros de aguerridas disputas intelectuais, devido, sobretudo, ao conhecimento das novas e perturbadoras idéias provindas do contato com as obras dos filósofos de origem árabe e judaica, por sua vez, impregnadas de um aristotelismo bastante peculiar, como veremos adiante. Essas dis-

putas, exigindo uma resposta dos pensadores, não raramente alteraram a ordem de prioridade dos temas e problemas merecedores de suas atenciosas reflexões. Além disso, não resta dúvida sobre a profunda influência exercida pelo método de ensino sobre a produção filosófica medieval. De fato, como bem o demonstra Gilson², algumas das principais obras de Tomás de Aquino, de Boaventura, de Duns Scotus, de Guilherme de Ockham e de Siger de Brabant, entre outros, visavam ao ensino ou resultaram do processo didático empregado, baseado em métodos como a *lectio* e a *disputatio*.

Outro acontecimento prodigioso em suas conseqüências para a filosofia do século XIII é o intenso trabalho dos tradutores que vertem as literaturas grega, árabe e judaica para o latim. Esse movimento, iniciado ainda no século XII, será o responsável pelo provimento dos princípios conceituais envolvidos nas disputas entre os mestres das universidades. Tradutores como Gerardo de Cremona, Domingos Gundisalvo, Roberto Grosseteste e Guilherme de Moerbeck, entre outros, tornam possível o acesso e, conseqüentemente, a difusão daquela literatura no Ocidente latino.

1 Entrada, recepção e assimilação das obras aristotélicas no Ocidente latino medieval

É fato reconhecido sem contestações que a cultura oriental, bem antes do Ocidente, conheceu e experimentou as influências da filosofia aristotélica. Sobre isso, Gilson afirma que a evolução da filosofia medieval no Ocidente sofreu “um atraso de cerca de um século em comparação com a das filosofias árabes e judaicas correspondentes”³.

Mais que acompanhar o processo de assimilação, iniciado ainda no ano 563, quando, na Escola de Édessa, na Mesopotâmia, e um pouco mais tarde, em 750, sob a dinastia dos Abácidas, os sírios traduziam para o árabe e davam lições sobre Euclides, Arquimedes, Ptolomeu, Hipócrates, Galiano e Aristóteles, trata-se, antes de tudo, de perguntar sobre a feição do Aristóteles conhecido e transmitido pelos árabes, primeiro aos judeus, depois, aos filósofos cristãos.

Aristóteles representará, para os filósofos árabes, numa certa antecipação do que virá a acontecer mais tarde com alguns mestres do Ocidente cristão, o pensador cuja especulação metafísica melhor contribui para a explicação racional dos princípios filosófico-religiosos, no caso, oriundos do Corão, base da teologia muçulmana. A tentativa de elucidar as noções de criação, de necessidade e de contingência das criaturas originou e orientou a construção das grandes correntes da filosofia árabe. Por causa da influência que exerceram no pensamento cristão, os nomes mais conhecidos são os de Avicena e o de Averróis, mas podemos citar também Al-farabi e Avempace.

Mas então, qual é a feição do Aristóteles assimilado e trabalhado por esses filósofos árabes? A resposta a essa questão remonta ao conjunto dos escritos aceitos pelos árabes como obras do Estagirita. Ocorre que, entre as obras transmitidas pelos sírios aos árabes, foram incluídas, como autenticamente aristotélicas, a chamada *Theologia Aristotelis*, na verdade, um excerto das *Eneadas*, de Plotino, especificamente os livros IV–VI, e o *Liber de causis*, mais tarde identificado como sendo a *Elementatio theologica*, de Proclo. Esse fato acarreta a utilização de um aristotelismo misturado com elementos neoplatônicos, e é esse Aristóteles que será transmitido aos judeus e aos filósofos cristãos, à medida que avançarem as traduções latinas das obras árabes⁴. A expurgação dos elementos estranhos ao *corpus aristotelicus* será uma das tarefas dos tradutores latinos. Será pela colaboração do seu confrade, Guilherme de Moerbeek, que Tomás de Aquino passará a trabalhar com as obras aristotélicas traduzidas diretamente do grego e, portanto, menos suscetíveis a equívocos e misturas estranhas.

A recepção da filosofia aristotélica pelo Ocidente cristão pode ser encarada sob dois prismas diferentes, mas complementares. Por um lado, temos a acolhida gradual e ininterrupta da literatura aristotélica, via comentadores árabes e judeus, pelos centros de estudos cristãos, primeiramente, na Universidade de Paris, fundada em 1200, mas que depois se espalha para as demais universidades como as de Toulouse, Bolonha e, de uma maneira peculiar, a de Oxford. Os mestres dessas universidades se dedicarão a extrair das novas teorias os elementos que possam ser integrados ao grande edifício doutrinário construído

pelas tradições filosófica e teológica da Igreja. Ressalte-se, porém, que essa assimilação não encontrou a adesão de todos os mestres. Ao contrário, houve sempre quem visse e denunciasses os perigos que as novas filosofias representavam para o legado doutrinário dos Padres da Igreja. Daí resultará a cautela com que as autoridades eclesiásticas tratam essa difusão das novas idéias.

A atitude da Igreja, portanto, é a de, pelo menos num primeiro momento, conter o avanço da leitura e do ensino da filosofia de Aristóteles. É com esse fim que, em 1210, um concílio provincial, reunido em Paris, proíbe o ensino dos livros de filosofia natural de Aristóteles. Em 1215, na ocasião em que eram publicados os estatutos da Universidade de Paris, a *Metafísica*, os livros da Física e de ciência natural continuam proibidos, sendo permitido apenas o ensino do *Organon*. Até 1240, o estudo de Aristóteles é restrito, na Universidade de Paris, à Lógica e à Moral. Enquanto isso, nas universidades de Toulouse e Oxford a física e a metafísica do Estagirita podiam ser livremente ensinadas.

A partir dessa data, intensificam-se as traduções de Aristóteles e dos filósofos árabes e judeus. Estudos dão conta de que, em 1243, circula por Paris um manuscrito que contém grande parte dos comentários averroístas. Só em 1255, Aristóteles pode ser ensinado oficialmente na faculdade de artes de Paris. O que acontece a partir daí encontra-se bem resumido nas seguintes palavras de Lima Vaz:

Finalmente, em 1255, Aristóteles entra oficialmente na faculdade de artes da universidade de Paris. Entre 1240 e 1248, Alberto Magno reside em Paris e aí assimila profundamente a grande literatura aristotélico-arábe. Por Paris passa provavelmente, em 1248, o jovem Tomás de Aquino, antes de dirigir-se à Colônia onde, até 1252, ouvira as lições de Alberto. Assim, nos meados do século, o aristotelismo triunfa plenamente. Mas, por outro lado, já estão em pleno trabalho os homens que irão realizar a grande obra da sua assimilação cristã⁵.

2 Averróis: um averroísta?

Ibn-Roschd ou Averróis (1126-1198) é, ao lado de Avicena, a maior expressão da filosofia árabe. Por venerá-lo em demasia, encara a Aristóteles como o mais inteligente dos homens já existentes. Talvez, por isso, tenha-se dedicado, antes de tudo, a comentar as obras do Estagirita. Daí o epíteto pelo qual é conhecido pelos filósofos do medievo Ocidental: o Comentador. Suas obras, porém, não se resumem aos comentários. Escreveu também sobre a medicina, a astronomia e a filosofia.

A entrada de Averróis no Ocidente se dá, provavelmente, a partir de 1225. É bastante complexa, conforme demonstra Torrel⁶, a avaliação que dele fizeram os medievais do século XIII. Até 1250, ela é bastante positiva, havendo, inclusive, pensadores como Alberto Magno e Roberto Kilwardby que preferem a sua interpretação à de Avicena no que tange ao tema aristotélico do intelecto agente. Mas ainda nessa década de cinquenta, começa a tomar contorno aquilo que passaria a ser chamado de “erro” averroísta: a afirmação de que existe uma só alma ou intelecto para todos os homens.

A celeuma gira em torno dos principais capítulos do Livro III do *De anima*, de Aristóteles. Ali, o Estagirita afirmara que aquilo pelo qual a alma pensa é separado e sem mistura. Muitos pensadores se envolveram diretamente na tentativa de interpretação desse trecho, entre eles Alexandre de Afrodisia, Temístio, Avicena, Algazel e o próprio Averróis, para ficarmos nos nomes invocados por Tomás de Aquino em seu *De unitate intellectus contra auverroistas*.

Segundo Torrel, são Boaventura formula, nos seguintes termos, o erro averroísta, em seu comentário ao Livro II das *Sentenças*: “Existe uma só alma intelectual para todos os homens, e isso não apenas *quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem*”. A seguir, conclui, fazendo eco às palavras de Gauthier:

tudo leva a crer que o ‘averroísmo latino’ é invenção de teólogos. Admite-se hoje cada vez mais que **averróis não era averroísta**⁷ (grifo nosso).

Isso significa, paradoxalmente, que um erro que não existia passou, doravante, a existir; que Averróis é acusado por uma idéia que não defendeu. Seja como for, esse erro se propaga entre os averroístas latinos, dos quais Siger de Brabant é o nome mais conhecido. Em 1270, o bispo de Paris, Estevão Tempier, inclui o referido erro entre aqueles aos quais condena.

3 Tomás de Aquino e a refutação do “monopsiquismo” averroísta

É visando à disputa com os averroístas, portanto, que Tomás de Aquino escreve o opúsculo *De unitate intellectus contra auverroistas*. Logo no início do mesmo, demonstra sua persistência em combater aqueles que julga serem os principais erros dos averroístas. Ele afirma:

Há já algum tempo que se implantou entre muita gente um erro acerca do intelecto. Originado nos escritos de Averróis, consiste em defender que o intelecto a que Aristóteles chama ‘possível’, e que Averróis designa impropriamente pelo nome ‘imaterial’, é uma substância separada do corpo segundo o ser, que de modo nenhum se une ao corpo como forma. Mais ainda: Averróis defende que o intelecto possível é único para todos os homens⁸.

Apresentamos a seguir, de forma sumária, a argumentação dos averroístas, da forma como foram elencadas pelo Aquinate, e a contra-argumentação empregada na demonstração e refutação do erro referente à unidade numérica do intelecto, pelo qual há um só intelecto para todos os homens. Ao leitor atento da citação acima não faltará a percepção de que Tomás de Aquino refere-se a outro erro dos averroístas, este relacionado com a união substancial da alma com o corpo. Esse tema, embora esteja intimamente relacionado com o que iremos tratar a seguir, merece um capítulo à parte, razão pela qual não o abordaremos nessa ocasião.

Interpretando Aristóteles, Averróis atribui à alma intelectual, além da inquestionável e reconhecida imaterialidade, a unidade numérica. Ou seja: a inteligência é impessoal e, por isso, apenas participada pelos indivíduos. Ela não se diversifica com a multiplicação dos corpos. Nisso reside a constatação de que a alma não pode ser a forma do corpo, sob o risco da perda de sua universalidade ou objetividade.

Acompanhemos os argumentos utilizados por Averróis em socorro dessa unidade numérica do intelecto e, consecutivamente, as contraposições empregadas por santo Tomás para refutá-las.

- a) A alma humana é uma substância imaterial. Ora, não há mais de uma dessas substâncias em cada espécie. Sendo assim, há apenas uma alma da qual todos os homens participam. E como a alma é o princípio da inteligência, conclui-se pela existência de um único intelecto para todos os homens.

Nesse argumento – comenta Tomás de Aquino –, há uma confusão entre o intelecto das substâncias separadas e o intelecto humano. O anjo não é composto de matéria e forma, é forma pura. A alma humana também é imaterial. No entanto, ela está especificamente inclinada ou apta a unir-se ao corpo como forma. Ora, a forma só pode ser de uma matéria, isto é, matéria e forma são proporcionais. Assim sendo, a alma é sempre a forma de uma certa matéria. Por isso, de acordo com a diversificação dos corpos, diversificam-se as almas. Desse modo são individualizadas as almas humanas e, conseqüentemente, o intelecto.

- b) Se há alguma distinção entre os indivíduos - retruca Averróis -, tal distinção deve ser posta fora da natureza da espécie, pois esta é comum a todos os indivíduos. Além disso, a alma não se compõe de matéria e forma. Por isso qualquer diferença ou diversificação em relação à substância inteligente é diferença formal e diversificadora da espécie. A conseqüência de tudo isso é a seguinte: a inteligência de um homem é diversa da de outro apenas

devido à diversidade dos corpos. Ora, se a causa da multiplicação de almas humanas é a multiplicidade dos corpos, então, corrompidos estes, não permanecem muitas almas ou inteligências, mas apenas uma.

Novo engano - replica santo Tomás. A alma humana, considerada em seu ser, está naturalmente apta para unir-se ao corpo como forma. Em outros termos: pertence à sua natureza específica ser a forma do corpo ao qual se une. Daí que a multidão das almas é relativa à multidão dos corpos. Não obstante, por serem formas subsistentes, as almas permanecem multiplicadas no seu ser depois da destruição dos corpos dos quais eram atos. No *Compêndio de Teologia*, Tomás de Aquino diz: “Elas conservam a aptidão de se unirem aos diversos corpos, mesmo não estando em ato unidas a eles”⁹.

- c) Consideremos o aspecto da espécie inteligível - sugere o Comentador. Se não há uma só inteligência para todos os homens, então, ela é diferenciada em mim e em ti, e as espécies inteligíveis seriam recebidas diferentemente por meu intelecto e pelo teu. Logo, o conhecimento resultaria individualizado. Mas isso entra em contradição com a natureza do intelecto, cujo conhecimento é universal.

A essa objeção, Tomás de Aquino, na *Suma Contra Gentes*, apressa-se em responder com convicção: “[...] não repugna ao conhecimento universal do intelecto que haja diversas espécies inteligíveis em diversos indivíduos”¹⁰. Ora, embora a essência de uma espécie ou gênero se encontre multiplicada e individualizada na matéria – sendo, inclusive, sob este aspecto, que cada inteligência a apreende –, dá-se conhecimento universal quando, pela ação do intelecto agente, a espécie é abstraída de todas as condições materiais e individuantes, estabelecendo-se o conhecimento da natureza comum da coisa. Isso nada depõe contra a individualidade da inteligência, embora o ponto de partida do conhecimento esteja no individual.

- d) Novamente Averróis argumenta: o objeto conhecido está, enquanto tal, no intelecto de quem conhece. Sendo o meu intelecto diferente do teu, uma será a coisa conhecida por mim e outra, por ti.

Independente do número de intelectos, uma só e mesma coisa é conhecida. O conhecido não está no intelecto segundo o que é, mas pela sua semelhança. Em outras palavras: o objeto do conhecimento intelectual não é a espécie inteligível da coisa, mas a essência da mesma. E assim como vários olhos percebem as cores de formas variadas, assim também inteligências diversas apreendem um determinado objeto através de representações diversas, como quando um só homem é visto por muitos.

- e) Resta ainda um último recurso utilizado por Averróis para defender a unidade do intelecto. É numericamente a mesma a ciência transmitida pelo mestre ao seu discípulo. Mas isso não seria possível caso o intelecto de ambos também não fosse um só.

De maneira diferente, encontra-se a ciência no mestre e no discípulo, explica Tomás de Aquino. No que se refere à unidade do conhecido, pode-se realmente dizer: a verdade do conhecido é a mesma em ambos. Mas quanto às espécies, pelas quais se conhecem, e quanto ao hábito da ciência, não é numericamente a mesma a ciência do discípulo e do mestre. No discípulo, há o princípio ativo para o saber: o intelecto e os primeiros princípios. Portanto, de duas maneiras aprende-se a ciência: sem o ensino, pela descoberta; e pelo ensino. Sendo que todo ensino resulta de conhecimento anterior, o mestre oferece ao discípulo os princípios conhecidos por ele, levando-os às suas conclusões, ajudando ao discípulo formar em sua alma as imagens necessárias para o conhecimento. A ciência, pois, é causada artificialmente pelo mestre no discípulo, e não naturalmente.

Fica completamente excluída a possibilidade da existência de um único intelecto do qual todo homem participa por continuidade através das espécies inteligíveis, cujos sujeitos são os fantasmas. Isso

é evidente tanto tomando-se a concepção platônica de que o homem é o seu intelecto - Sócrates e Platão, tendo o mesmo intelecto, seriam o mesmo homem e se distinguiriam apenas por acidentes, o que é absurdo - quanto admitindo-se a opinião de Aristóteles pela qual o intelecto é parte ou potência da alma, sendo esta forma do corpo. Ora, seres numericamente diversos não podem ter a mesma forma e, portanto, nem o mesmo ser, pois a forma é o princípio do ser.

A polêmica anti-averroísta, se assim podemos chamar a reação de Tomás de Aquino contra o erro acima debatido, é uma prova do quanto a filosofia é influenciada pelos aspectos socioculturais e históricos. Se hoje o tema da unidade do intelecto parece desprovido de sentido, não o foi à época em que surgiu, reclamando solução. Por outro lado, não é difícil defender a idéia de que, ao garantir a "pessoalidade", assegurando a existência de uma alma para cada indivíduo, Tomás de Aquino preservou as bases sobre as quais a modernidade irá erigir o conceito moderno de subjetividade.

Notas

- ¹ Prof. do Dep. de Filosofia da UNICAP, Mestre em Filosofia pela UFPE.
- ² GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 482 *et seq.*
- ³ GILSON, 1995, p. 423.
- ⁴ Sobre esse equívoco literário afirma CHENU, M. -D. **Introduction a L'étude de Saint Thomas D'Aquin**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1954. p. 32-33: "*Aristote en effet n'arrivait pas seul, ni pur de tout mélange; et le problème en devient plus complexe. Déjà dans l'antiquité, et plus encore dans la littérature syriaque et arabe, le syncrétisme philosophique avait fait pénétrer dans le corpus aristotélicien des éléments hétérogènes qui donnaient satisfaction, jusque dans les textes, aux nouvelles orientations philosophiques et religieuses. Ainsi la Theologia Aristotelis, un centon arabe de textes de Ennéades de Plotin, et le Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae (De causis). Dès le XIIe siècle, ce dernier circulait avec grand crédit dans la traduction de Gérard de Crémone, véhiculant quasi à la lettre des thèses de l'Elementatio theologica de Proclus, jadis transposée en syriaque, puis en arabe*".
- ⁵ VAZ, H.C. de Lima. **Escritos de Filosofia: problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986. p. 20.

- ⁶ Cf. TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: sua pessoa e obra. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999. p. 224 *et seq.*
- ⁷ TORREL, 1999, p. 225
- ⁸ AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto**: contra os averroístas. Trad., apres. e notas de Mário Santiago de Carvalho. ed. bilingue. Lisboa: Edições 70, 1999. Cap. I.
- ⁹ *Comp. Theol.* c. 85
- ¹⁰ SCG II, c. 75. De forma semelhante lê-se na *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 2: “A individuação do ser inteligente ou da espécie pela qual entende, não exclui a inteligência dos universais.”

Referências

AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto**: contra os averroístas. Trad., apres. e notas de Mário Santiago de Carvalho. ed. bilíngüe. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Suma contra os gentios** Trad. de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. vol. I.

_____. **Suma teológica - Parte I - Questões 44-119**. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2, 894 p.

_____. **Compêndio de teologia**. Trad., notas e pref. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

CHENU, M. -D. **Introduction a L'étude de saint Thomas d'Aquin**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1954.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a santo Tomás de Aquino**: sua pessoa e obra. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, H. C. de Lima. **Escritos de Filosofia**: problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

Endereço do Autor:

Av. Ayrton Sena da Silva, 3831/102

Piedade – Jaboatão do Guararapes - PE

CEP 54420-700

E-mail: urbanolimajr@uol.com.br, urbanojr@unicap.br