

ROSALIE HELENA DE SOUZA PEREIRA

**Averróis e a Arte de Governar
(Uma leitura aristotélica d' *A República*)**

Tese apresentada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 18/06/2008

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes

Prof. Dr. Nachman Falbel

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni

Profa. Dra. Aida Ramezà Hanania

Campinas

Junho 2008

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

P414a **Pereira, Rosalie Helena de Souza**
 Averróis e a Arte de Governar / Rosalie Helena de Souza
Pereira. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: Francisco Benjamin de Souza Netto.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles. 2. Platão. 3. Averróis, 1126-1198. 4. Farabi, ca.
870-950. 5. Filosofia medieval. 6. Filosofia árabe. 7. Filosofia islâmica.
8. Ética. 9. Política. 10. Virtudes. I. Souza Netto, Francisco Benjamin
de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

cn/ifch

Título em inglês: Averroes and the Art of Governing

Palavras chaves em inglês (keywords): **Medieval philosophy**
 Arabic philosophy
 Islamic philosophy
 Ethics
 Politics
 Virtues

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Francisco Benjamin de Souza Netto, João Kfourri
Quartim de Moraes, Nachman Falbel, Aida Ramezà
Hanania, Luis Alberto De Boni.

Data da defesa: 18-06-2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Ao Prof. Benjamin de Souza Netto e
à Profa. Anna Lia A. de Almeida Prado

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Benjamin de Souza Netto, meu orientador, que com sua amizade e carinho concedeu-me a oportunidade de desenvolver esse trabalho aceitando-me como orientanda.

À Profa. Anna Lia A. de Almeida Prado, que nunca deixou de ensinar-me tantas coisas com sua dedicação, apoio e incentivo. A ela, minha enorme gratidão pela apurada revisão que incluiu não só os tropeços no vernáculo, mas também as traduções do latim e as transliterações dos termos gregos.

Ao Prof. Nachman Falbel cuja contribuição valiosa e solícita foi imprescindível para elucidar os vários problemas no confronto da versão hebraica com a latina. A ele também devo as sugestões feitas no exame de qualificação que muito auxiliaram na ordenação da tese.

Aos Professores da Universidad Complutense de Madrid, Rafael Ramón Guerrero e Josep Puig Montada que sempre atenderam, com prontidão, ao meu chamado de socorro em relação aos termos árabes e sua correspondência com os gregos.

À Profa. Marilena Chaui que, no exame de qualificação, apontou detalhes importantes.

Ao Prof. Gregorio Piaia da Università di Padova que me deu a versão latina de Elia del Medigo do *Comentário sobre A República*, o texto que serviu de base para o nosso trabalho.

A meus queridos amigos Prof. Claudio William Veloso, com quem mantive longas discussões que muito ajudaram a esclarecer os problemas filosóficos, e Prof. Fernando Rey Puente, que, com a paciência de um verdadeiro amigo, leu o original e fez pertinentes sugestões.

À Maria Cecilia Jorgewich Skaf, pela ajuda com a transliteração dos termos árabes.

RESUMO

Nossa tese apresenta um ângulo da leitura aristotélica que, no *Comentário sobre A República*, Averróis faz dessa obra de Platão. Nessa leitura evidencia-se a transformação do filósofo-rei platônico no *phrónimos* aristotélico. Nossa interpretação se baseia na versão latina dessa obra de Averróis, realizada no século XV por Elia del Medigo. No Livro II desse tratado, há uma passagem em que é dito que o soberano deve ser “sábio segundo a ciência prática e, com isso, ter o mérito da virtude cogitativa”. Distinguem-se, nessa frase, a ética de Aristóteles como ciência prática e a virtude cogitativa (*phrónesis*), essencial para o desempenho virtuoso do soberano. Isso corrobora o que Averróis afirma no *Comentário Médio à Ética Nicomaquéia*: “a prudência e a arte de governar as cidades são um único campo de investigação (*subiecto*)”. Desse modo, a arte de governar tem dois lados, o teórico e o prático, ou seja, a ética e a política. Depois de apresentarmos a primeira parte, essencial para a contextualização histórica da obra, nossa análise se debruça sobre um estudo da “virtude cogitativa” e a identifica com a prudência ou sabedoria prática, a *phrónesis* aristotélica. Em razão da metodologia adotada por Averróis e das críticas que ele tece à sociedade de seu tempo, esse tratado configura-se mais como uma obra original que propriamente um comentário nos moldes tradicionais de seus comentários à obra de Aristóteles.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia árabe-islâmica; Aristóteles; Averróis; Al-Farabi; Leitura aristotélica d’*A República* de Platão; Arte de governar; Ética; Política; Virtude cogitativa (*phrónesis*); Cidade ideal.

ABSTRACT

Our thesis presents a view of the Aristotelic reading which in the *Comentary on the Republic* Averroes forms of this work by Plato. In this reading the transformation of the Platonic philosophizing into the Aristotelian *phrónimos* becomes evident. Our interpretation is based on the Latin version of this work by Averroes, accomplished in the XVth century by Elia del Medigo. In Book II of this treatise, there is a passage in which he says that the sovereign should be “wise according to practical science, and with this, have the merit of cogitative virtue”. We note, in this phrase, Aristotle’s ethics as practical science and the cogitative virtue (*phrónesis*) which is essential for the sovereign’s virtuous fulfillment. This corroborates what Averroes affirms in the *Middle Commentary on Aristotle’s Nicomachea* that “prudence and the art of governing cities are a unique area of investigation (*subiecto*)”. Thus, the art of governing has two sides, the theoretical and the practical, or, the ethical and the political. After presenting the first part, essential for the historical contextualization of the work, our analysis covers the study of “cogitative virtue”, and identifies it with prudence or practical knowledge, the Aristotelian *phrónesis*. By reason of the methodology adopted by Averroes, and of the critiques that he makes about the society of his time, this treatise is shaped more like an original work than a commentary on the traditional examples of his commentaries on Aristotelic works.

KEY-WORDS: Arabic-Islamic Philosophy; Aristotle; Averroes; Al-Farabi; Aristotelic Reading of Plato’s *Republic*; Art of Governing; Ethics; Politics; Cogitative Virtue (*Phrónesis*); Ideal City.

Tabela de transliteração (árabe)

ÿ	ء
a	ا
b	ب
t	ت
£	ث
j	ج
¬	ح
æ	خ
d	د
z	ذ
r	ر
z	ز
s	س
ı	ش
½	ص
Å	ض
Ð	ط
Ɔ	ظ
c	ع
g	غ
f	ف
q	ق
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
h	ه
ý	و
÷	ي
à	ى

Semivogais: w, y

Vogais breves: a, u, i.

Nossa transliteração representa as palavras conforme sua escrita em árabe e não procura abarcar os fenômenos fonéticos ocorridos na sua pronúncia.

O plural de algumas palavras árabes foi representado com um *-s* final, seguindo a regra do português, a fim de facilitar a leitura e a compreensão, como ocorre em *-ad:fs*.

As referências bibliográficas foram grafadas conforme os padrões utilizados em sua publicação, os quais não coincidem necessariamente com os aqui adotados.

Tabela de transliteração (grego)

α	a
β	b
γ	g
δ	d
ε	e
ζ	z
η	e
θ	th
ι	i
κ	k
λ	l
μ	m
ν	n
ξ	x
ο	o
ρ	p
ρ	r
ρ (inicial)	rh
σ	s
ς (final)	s
τ	t
υ	y
φ	ph
χ	kh
ψ	ps
ω	o
ο	hó
ό	ó
ὀ	ò
ϊ	î

Não é feita a distinção entre vogais longas e breves: e / η, o / ω.

O υ é transliterado pelo y quando está em posição vocálica; quando for semivogal, segundo elemento de ditongo ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ é transliterado pelo u.

Nos grupos γγ, γκ e γχ, o γ é transliterado pelo n.

O espírito brando não é grafado.

O espírito rude é transliterado pelo h nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ρ inicial (rh).

O acento grave (´), o acento agudo (´) e o circunflexo (^) são colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação dos acentos agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo.

O ι (iota) subscrito não é considerado

Obs.: Com exceção da não-distinção entre as vogais longas e breves e da não-transliteração do iota subscrito, as normas para a transliteração dos termos gregos foram concebidas pela Profa. Anna Lia A. de Almeida Prado e publicadas em *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 19, nº 2, 2006.

Nenhuma arte busca seu próprio interesse,
mas o interesse do objeto do qual se ocupa.

(A República 342 c).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
PRIMEIRA PARTE	16
PREMISSAS À LEITURA DO <i>COMENTÁRIO SOBRE A REPÚBLICA</i>	16
I.1. Os métodos de “inclusão” e “digestão” nos “comentários” de Averróis	22
I.2. Por que comentar <i>A República</i> ?	27
II. Ética e Política na <i>Falsafa</i>	33
II.1. <i>Ética Nicomaquéia</i> entre os árabes	36
II.2. Aspectos do pensamento ético de Averróis	39
II.2.a. <i>Mutakallimun, mu^ctazilitas e aš^caritas</i>	40
II.2.a.1. Os <i>mutakallimun</i>	41
II.2.a.2. Os <i>mu^ctazilitas</i>	44
II.2.a.3. Teorias “objetivistas” e “subjetivistas”	45
II.2.a.4. Averróis e os <i>aš^caritas</i>	48
II.3. <i>Política</i> , de Aristóteles, entre os árabes	54
II.4. Conceito de <i>Siyasa</i> (Política)	65
II.5. Al-Farabi e a “Arte Real”	70
III. Averróis, o jurista-filósofo	73
III.1. <i>Tratado Decisivo (Fa^h al-Maqal)</i>	76
IV. Averróis e o <i>Comentário sobre A República</i>	88
IV.1. Platão entre os árabes	88
IV.2. O <i>Comentário sobre A República</i>	91
IV.2.a. A tradução hebraica e as versões latinas do <i>Comentário sobre A República</i>	93

IV.2.b. Datação do original árabe do <i>Comentário sobre A República</i>	97
V. Contexto histórico	101
V.1. Almorávidas (<i>al-murabiḏīn</i>) e almôadas (<i>al-muwaḥḥidūn</i>)	101
V.2. A crítica de Averróis à sociedade de seu tempo	108
V.3. Averróis, mártir da filosofia?	117
 SEGUNDA PARTE	 123
 <i>O COMENTÁRIO SOBRE A REPÚBLICA</i>	 123
I. O <i>Comentário sobre A República</i>	128
I.1. Averróis e a crítica ao Estado islâmico de seu tempo	128
I.2. Crítica aos teólogos e aos juristas	130
II. Estrutura do <i>Comentário sobre A República</i>	132
II.1. Estrutura do tratado segundo Charles E. Butterworth	134
III. Base teórica da ciência prática política	136
III.1. Defesa dos argumentos demonstrativos contra os dialéticos	137
III.1.a. Propósito do tratado	139
III.1.b. Distinção entre as ciências práticas e teóricas (especulativas)	141
III.1.c. Analogia da ciência política com a medicina	148
III.1.d. Primeira parte da ciência política	159
III.1.e. Crítica aos mitos, fábulas e histórias falsas	168
III.1.e.1. Sobre as mentiras e artifícios para o bem da cidade	174
IV. As virtudes	178
IV.1. Virtudes e partes da alma	178
IV.1.a. Sobre as partes da filosofia em Al-Farabi	183
IV.1.b. As partes ou faculdades da alma segundo Al-Farabi	185

IV.2. O anúncio das virtudes no <i>Comentário sobre A República</i>	187
IV.2.a. As artes práticas	190
IV.2.a.1. Ação e produção na <i>Ética Nicomaquéia</i>	191
IV.2.a.2. Significação de “artes práticas” no <i>Comentário sobre A República</i>	195
IV.2.b. Virtudes dianoéticas em Aristóteles	202
IV.3. <i>Inclinatio</i> equivalente a <i>órexis</i>	204
IV.3.a. Desejo (<i>šawq</i>) equivalente a <i>órexis</i> em Al-Farabi	218
IV.3.b. Apetite e desejo em <i>Comentário sobre A República</i>	221
IV.4. A concepção aristotélica de <i>phrónesis</i> , de <i>bouleusis</i> e de <i>proaíresis</i>	223
IV.4.a. A <i>phrónesis</i> de Aristóteles	223
IV.4.b. A deliberação (<i>bouleusis</i>) de Aristóteles	230
IV.4.c. Escolha deliberada (<i>proaíresis</i>) em Aristóteles	233
IV.4.d. Novamente sobre a <i>phrónesis</i>	237
V. Al-Farabi e a prudência/sabedoria prática (<i>phrónesis</i>)	241
VI. Averróis e a prudência/sabedoria prática (<i>phrónesis</i>)	249
VII. As qualidades essenciais do soberano	260
VII.1. A origem na filosofia: o filósofo-rei de Platão	260
VII.2. As qualidades essenciais do soberano-governante no Islã	264
VII.2.a. Na tradição islâmica	266
VII.2.b. No Direito islâmico (<i>fiqh</i>): Al-Mawardi	269
VII.2.c. Em Al-Farabi	278
VII.2.d. No <i>Comentário sobre A República</i>	287
VIII.2.d.1. <i>Philosophus secundum primam intentionem</i>	287
VIII.2.d.2. As qualidades do governante-filósofo segundo Averróis	296
CONCLUSÃO	309
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	317

INTRODUÇÃO

O estudo que aqui apresentamos é uma leitura do pensamento ético e político de Averróis (1126-1198) com base na versão latina do *Comentário sobre a República*, realizada no século XV por Elia del Medigo, o Cretense. Nosso trabalho, porém, não visa a estabelecer uma comparação entre o *Comentário* e o original platônico, até porque essa obra de Averróis não segue o paradigma de seus comentários sobre as obras de Aristóteles, pelos quais ele é reverenciado na história da filosofia.

O *Comentário sobre A República* é um texto difícil por diversas razões. A primeira dificuldade, que imediatamente salta à vista, é pela perda do original árabe, o que obriga o estudioso a recorrer à versão hebraica ou às duas latinas existentes. Ambas as versões latinas procedem da versão hebraica, sendo a de Elia del Medigo a mais fiável, já que a de Jacob Mantino, posterior de cerca de um século à de Medigo, muitas vezes parafraseia (ou glosa) o texto ao invés de traduzi-lo. A recuperação exata dos conceitos, portanto, deve passar por um agudo exame de seus conteúdos a fim de que permaneçam no quadro conceitual proposto por Averróis, trabalho gigantesco e ingrato que, no trato do texto, além do conhecimento filosófico, exige o conhecimento da correspondência dos termos usados em quatro línguas, grego, árabe, hebraico e latim, para que o comentário desse *Comentário* faça justiça ao pensamento de Averróis. Mas, como se isso não bastasse para dificultar a tarefa de desvendar as teses de Averróis, há ainda o desconhecimento das fontes usadas por Averróis, ou seja, qual a versão árabe da *Ética Nicomaquéia* que teve em mãos, que versão d'*A República* lhe serviu e quais obras de Platão conhecia, ou se usou uma paráfrase de Galeno sobre *A República* que se perdeu, ou se recorreu aos comentadores neoplatônicos nas versões árabes, ou se foi somente Al-Farabi o seu mentor para a tessitura do *Comentário sobre A República*. No entanto, não há como excluir dessas possibilidades o ter-se debruçado sobre as obras de Ibn Bajjah (Avempace), introdutor de Aristóteles em Al-Ándalus, e de Ibn Aʿifayl (Abubacer), filósofo que o apresentou ao soberano. Cabe lembrar que Averróis conhecia apenas o árabe, o que descarta qualquer hipótese de ter tido acesso aos originais gregos. Averróis, portanto, conheceu e usou as traduções árabes das obras de

Aristóteles, o que gera problemas de terminologia que serão apontados no decorrer de nosso trabalho.

A segunda, e principal, dificuldade concerne ao próprio estilo de Averróis. Em grande parte do tratado, nosso filósofo contenta-se em apenas apontar noções e idéias, deixando a seu leitor a difícil tarefa de compreender o seu significado. A esse estilo denso e sintético acrescenta-se a carga filosófica de que ele faz uso, obrigando o estudioso a recorrer às obras em que originalmente foram desenvolvidos os conceitos por ele empregados. Algumas vezes, essas obras não são tão facilmente identificáveis ou porque desapareceram no tempo ou porque o próprio Averróis dificulta a sua identificação com um fraseado extremamente sumário. Em relação a certas passagens, permanece no leitor a estranha impressão de que possam ser apontamentos que ele teria desenvolvido oralmente a seu interlocutor. A própria dedicatória ao soberano almôada, no final, não traz o nome do regente, suscitando conjecturas sobre a datação da obra.

A terceira dificuldade a ser posta em relevo é a multiplicidade de questões que poderiam ser desenvolvidas a partir desse comentário, assim como também é grande a fertilidade de noções e conceitos da própria *República*. Desse modo, inúmeras questões poderiam ser desenvolvidas com base no *Comentário sobre A República*. Tivemos, porém, que fazer escolhas.

O Livro I do *Comentário* aborda a questão da educação dos guardiões, em que a virtude da coragem tem papel preponderante. A primeira virtude, que Averróis destaca, portanto, é a coragem e, com isso, parece inspirar-se na *Ética Nicomaquéia*, em que, também Aristóteles, no Livro II, começa sua análise com o estudo dessa virtude. Todavia, surpreende o fato de que um juiz atuante como Averróis comece pela coragem e não pela justiça, cuja investigação é o objetivo de Platão na obra comentada. A propósito da justiça, pouco é dito no *Comentário*, o que também causa certa perplexidade em se tratando de seu autor. No entanto, o fato de iniciar com a virtude da coragem é significativo no sentido de que Averróis parece querer seguir o projeto de Aristóteles. Como se sabe, Aristóteles parte da definição da virtude para discorrer sobre a educação, as leis e os regimes políticos, o contexto político em que se dá a educação. Na própria definição de virtude já está a educação, pois a virtude intelectual é aprendido, e a moral, hábito adquirido. Esse é o percurso de Aristóteles para a constituição da melhor cidade. Averróis, porém, não

conhecia a *Política*. Contudo, dedica o Livro III, o último, aos regimes políticos, embora se baseie nas idéias de Al-Farabi. A educação surge nos dois livros anteriores, o primeiro dedicado à educação das massas, e o segundo, à do soberano-filósofo, com destaque à virtude da coragem para os guardiões e à da sabedoria para o soberano. Mas, a que tipo de sabedoria ele se refere?

Desse modo, nosso trabalho concentrou a atenção na figura do soberano e sua principal virtude, a prudência ou sabedoria prática (*phrónesis*). Com Averróis, o filósofo-rei de Platão sofre uma metamorfose e se transforma no *phrónimos* de Aristóteles. Essa é nossa tese e é sobre ela que se desenvolve nosso trabalho.

Imortalizado na História da Filosofia com a alcunha de “O Comentador”, diga-se, de Aristóteles, Averróis surpreende os estudiosos com esse seu único trabalho dedicado a comentar uma obra platônica. Dado o título que a tradição filosófica latina atribuiu a essa obra, *Paráfrase d’A República*, o estudioso espera encontrar nela as teses desenvolvidas por Platão em sua monumental obra. Não é isso, porém, que aí encontramos. A primeira pergunta que se faz, portanto, é sobre a razão que levou Averróis a compor um tratado que tem como fio condutor *A República*. A resposta nos é dada pelo próprio autor ao afirmar que, como não teve acesso à *Política* de Aristóteles, ele se serviu dessa obra platônica com o intuito de completar a primeira parte da filosofia política, isto é, a ética. Averróis, porém, faz d’*A República* uma leitura peculiar usando apenas as passagens que lhe interessam. Além disso, faz amplo uso de seu conhecimento de algumas obras de Aristóteles e de certas concepções políticas de Al-Farabi, seu antecessor. No desdobramento do comentário, entretanto, constata-se que há uma crítica subjacente aos enunciados de Al-Farabi que serviram de ponto de partida para a elaboração de suas teses. De fato, Averróis inicia a sua argumentação com uma tese retirada *ipsis litteris* da obra de Al-Farabi, *Obtenção da Felicidade* (*Ta-ḥil al-Sa’ada*):

Digo, pois, que já está esclarecido na primeira parte desta ciência que, em geral, as perfeições humanas universais são de quatro

espécies, a saber, perfeições especulativas e perfeições cogitativas, perfeições morais e perfeições operativas (...)¹.

Essa mesma tese também serviu de ponto de partida para a elaboração de nosso trabalho. Contudo, à medida que progredíamos em nosso estudo, pudemos constatar que Averróis, nessa questão, não segue fielmente o pensamento de Al-Farabi, já que desenvolve, no Livro II de seu tratado, suas próprias concepções que têm como base a doutrina de Aristóteles. O núcleo de seu pensamento ético-político com relação ao soberano está condensado na tese apresentada logo no início desse mesmo livro:

É evidente que isso ele (i. é., o soberano) não consegue, a não ser quando for sábio segundo a ciência prática e com isso tiver o mérito da virtude cogitativa, pela qual é descoberto o que está demonstrado na ciência moral (...)².

Como o Livro II é basicamente dedicado à educação do soberano, Averróis defende, com essa tese, a idéia do soberano *phrónimos*, de acordo com a *Ética Nicomaquéia*. Al-Farabi permanecera num terreno de cunho platônico ao defender a idéia do filósofo-rei, ou

¹ ELIA DEL MEDIGO I <I, 10> “Dico, ergo, quod iam declaratum est in prima parte huius scientiae, quod perfectiones humanae universales sunt secundum quattuor species, scilicet perfectiones speculativae et perfectiones cogitativae et perfectiones morales et perfectiones operativae (...).” Trad. Rosenthal I.i.10; trad. Lerner 22:9-12; trad. Cruz Hernández, p. 5. Ao longo de nosso trabalho, as citações do texto de Averróis na tradução latina de Elia del Medigo serão feitas como está indicado nesta nota e seguem a edição de Coviello e Fornaciari em: *Parafrasi della “Repubblica” nella traduzione latina di Elia del Medigo*. Edição de Annalisa Coviello; Paolo Edoardo Fornaciari. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992; as referências latinas serão sempre seguidas das referências às traduções inglesas de E. I. J. Rosenthal e de Ralph Lerner e à tradução espanhola de Miguel Cruz Hernández: *AVERRÓIS (IBN RUŠD). Averroes’ Commentary on Plato’s ‘Republic’*. Edição da versão hebraica, introdução, tradução (inglesa) e notas de E. I. J. Rosenthal. Cambridge: Cambridge University Press, 1956, reprint with corrections 1966; *Averroes on Plato’s “Republic”*. Tradução (inglesa) da versão hebraica, introdução e notas de Ralph Lerner. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974; *Exposición de la “República” de Platón*. Tradução (espanhola) e estudo preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1ª ed. 1986; 2ª ed. 1990.

² ELIA DEL MEDIGO II <I, 3>: “Et manifestum est quod hoc non perficitur ei nisi cum esset sapiens secundum scientiam operativam, et habere cum hoc dignitatem secundum virtutem cogitativam per quam inveniuntur istae res declaratae in scientia morali (...).” Trad. Rosenthal II.i.3; trad. Lerner 61:1-4; trad. Cruz Hernández, p. 71-72.

seja, a noção de que o soberano deve ser versado sobretudo nas ciências especulativas. Averróis, o Comentador, no entanto, defende a noção do *phrónimos* aristotélico. O cerne de nossa tese, portanto, é apresentar a defesa de um Averróis que permanece no interior da filosofia peripatética ainda que se tenha debruçado sobre um texto platônico (ou de origem platônica, como será oportunamente explicitado).

Nosso trabalho defrontou-se com problemas de tradução que podem levantar objeções. Como exemplo, temos, já na primeira passagem supracitada, o termo *perfectiones* que pode suscitar dúvidas conceituais. Já que não temos notícia do original árabe desse comentário de Averróis, tivemos que recorrer ao original árabe do opúsculo de Al-Farabi, *Obtenção da Felicidade*, em que surge, na frase correspondente, o termo *faÅa'il*, que significa “virtudes”, ao invés do árabe *al-kamalat*, que melhor se aproxima do grego *teleiotes*, “perfeição” no sentido de “completude”. Em diversas outras passagens, encontramos os mesmos problemas que procuramos solucionar na medida do possível e de modo mais satisfatório. Face à complexidade do texto de Averróis, esperamos que essas primeiras tentativas estimulem estudos mais aprofundados em nosso meio, dada a importância de sua filosofia e da tradução de suas obras para o hebraico e latim, que tanto contribuíram para a formação do pensamento filosófico ocidental. Sem dúvida, as traduções dos comentários se remetem ao contexto da *translatio studiorum* medieval, em que, como afirma Alain de Libera, a filosofia de Averróis desempenhou um papel importantíssimo:

Por intermédio de Averróis, realizou-se todo o movimento da “transferência dos estudos” (*translatio studiorum*), da longa e lenta apropriação pela Europa da filosofia greco-árabe e de sua acumulação filosófica e científica – uma história multissecular, a da transmissão e renovação da antiga filosofia e ciência, iniciada no século IX na Bagdá dos califas abássidas, prosseguida no século XII na Córdoba dos almôadas e continuada nos países da cristandade, dentro e fora das universidades dos séculos XIII-XV. Ibn Rušd é a peça central do dispositivo intelectual que permitiu ao pensamento europeu construir a sua *identidade filosófica*³.

³ LIBERA, Alain de. Préface. In: RENAN, Ernest. Averroès et l'averroïsme. Paris: Maisonneuve & Larose, 2002, p. 11-12. (Grifo do autor).

Nosso trabalho parte de considerações preliminares a fim de melhor circunscrever o pensamento ético e político de Averróis, um juiz e jurista de profissão que, na sociedade islâmica, entende política, ética e Direito como saberes que se justapõem porque fundamentados na *Šari‘a*, o verdadeiro espírito do Islã. Assim, recuperar as idéias tecidas no *Comentário sobre A República* implica, de certa forma, recuperar o espírito de Al-Ándalus em que viveu e atuou o cádi Ibn Rušd.

A primeira parte de nosso trabalho vem de encontro a essa aspiração, relevando, pois, alguns tópicos para a compreensão das críticas que Averróis dirige à sociedade de seu tempo, sobretudo aos teólogos de tendência *aš‘arita* que ele chama de *mutakallimun*. Como as respostas são históricas, têm tempo e lugar definidos, o contexto social não pode ser ignorado. O recurso a certos aportes históricos, portanto, contribui para uma melhor compreensão do pensamento político de Averróis. Os conceitos, porém, implicam, num horizonte mais amplo, uma compreensão ínsita no tecido da história da filosofia. A filosofia elaborada no mundo islâmico acolheu os antigos conceitos gregos e procurou adequá-los à realidade em que o paradigma social era – e ainda é – moldado na Lei revelada. A esse tecido filosófico, com cores e tonalidades tão díspares, refere-se Rémi Brague com o que ele chamou de métodos de “inclusão” e “digestão”. Desses métodos, ou melhor, desse entrelaçamento de idéias gregas e religiosas floresceram concepções que pavimentaram a estrada para a edificação da filosofia medieval ocidental, hebraica e cristã, o palco da *translatio studiorum*.

Na leitura peculiar que Averróis faz d’A *República*, podemos discernir quatro principais diretrizes: 1) a retirada do texto platônico dos argumentos “dialéticos” e para isto Averróis fundamenta seu tratado no núcleo dos *Tópicos*, cuja concepção do discurso é marca aristotélica; 2) a classificação aristotélica das ciências entre teóricas e práticas que distingue a ética e a política como ciências práticas, sendo a ética o fundamento teórico da

política; 3) as excelências ou virtudes⁴ constituem o eixo em torno do qual se articula o tratado. Contudo, as quatro virtudes/excelências (*perfectiones*) enunciadas logo no início do tratado são de origem farabiana: as virtudes são teóricas/especulativas, cogitativas/reflexivas, morais e as artes práticas⁵. Por último, a quarta diretriz diz respeito à noção de justiça, que permite a Averróis inserir em sua obra considerações sobre certas características do Islã ao introduzir a idéia central da justiça fundada na Lei revelada, ou melhor, na *Šari‘a*⁶, o fundamento do Direito islâmico (*fiqh*⁷). Embora o tópico das leis seja de suma importância para Averróis, não foi possível dedicar-lhe um exame metuculoso em vista de sua complexidade e magnitude. Reservamos, portanto, para um trabalho posterior o desenvolvimento de questões relativas a esse tema que aqui foram apenas apontadas.

No desdobramento de nosso trabalho, as três primeiras diretrizes serão explicitadas na Segunda Parte a fim de fundamentar a afirmação de que o *Comentário sobre a República* foge do modelo usual de comentário, configurando-se mais como uma obra original. A primeira e a segunda questão desenvolvem a metodologia proposta por Averróis em que são discernidas as ciências práticas, sendo a ética a parte teórica da política propriamente. O terceiro item constitui o núcleo de nosso trabalho e sobre o qual repousa nossa tese, a de que Averróis transforma o filósofo-rei de Platão no *phrónimos* (o sábio-prudente) de Aristóteles.

⁴ O termo grego *areté* pode ser traduzido tanto por excelência como por virtude. Contudo, o texto latino ora registra “virtude” ora “perfeição” como se fossem sinônimos. Sobre essa questão conceitual, nos deteremos no momento oportuno.

⁵ Às traduções desses termos dedicamos um estudo na segunda parte de nosso trabalho, particularmente à expressão “artes práticas”.

⁶ Literalmente significa “caminho”. É o nome dado à Lei revelada islâmica, ao conjunto de prescrições e regras reveladas no Corão e às quais o muçulmano deve se submeter.

⁷ ImproPRIAMENTE traduzido por “Direito”, *fiqh* é o conhecimento da *Šari‘a*. Aplicado aos domínios político, social e religioso, o *fiqh* rege a totalidade da organização interna da comunidade dos muçulmanos. Por definição, a Lei repousa sobre o Corão e sobre a *sunna* do Profeta Mu-ammad. *Sunna* significa “costume, norma de conduta” e refere-se ao conjunto dos exemplos normativos que têm na vida de Mu-ammad o seu paradigma.

Inicialmente, são levantadas várias questões. A primeira e mais geral, mas não menos importante, é por que Averróis escreve um tratado político. Seria para criticar a sociedade e o regime político de sua época? Seria para completar o programa aristotélico de estudos, já que comentara a quase totalidade das obras de Aristóteles, exceção feita à *Política* “que não lhe chegara às mãos”? Seria para seguir seu predecessor, Al-Farabi, que escreveu um tratado sobre a Cidade virtuosa, e desse modo redigir também a sua *Madinat al-faÁila*? Seria para seguir a tradição da *falsafa* e harmonizar Platão com Aristóteles?

A celebridade de Averróis se deve à sua atividade de filósofo, comentador de Aristóteles. No entanto, em vida, sua fama era devida à sua função de cádi e de jurisconsulto. De fato, sua atividade de juiz lhe concedeu um posto de prestígio na sociedade andaluz de seu tempo. Uma de suas obras mais importantes é o *Fa'Á al-Maqal (Tratado Decisivo)* em que Averróis emite uma *fatwà*, uma opinião jurídica, sobre o estatuto legal da filosofia. As fátuas eram e ainda hoje são emitidas pelos *muftis*, os jurisconsultos responsáveis por pareceres legais. O avô de Averróis, Abu al-Walid Mu-ammad b. A-mad b. Rušd (m. 1126), também cádi e jurisconsulto, deixou à posteridade muitas fátuas, o que faz ver a importante função jurídica que desempenhou em seu tempo, ainda sob a dinastia dos almorávidas⁸. Diante da evidência da função jurídica de Averróis, levanta-se a questão de se o *Comentário sobre A República* poderia ser lido, ou pensado, mais como um texto jurídico-político que filosófico. Na comunidade acadêmica, é lido como texto filosófico, como o próprio título sugere. Mas, como afirma Miguel Cruz Hernández, em nenhuma outra obra Averróis expõe suas idéias políticas com uma tomada de posição tão clara contra a sociedade de seu tempo⁹. Desse modo, é preciso que levemos também em conta os tratados considerados polêmicos, em particular o *Tratado Decisivo*, pois há nele argumentos que Averróis ou retoma no *Comentário sobre a República* ou dele toma espregados, dependendo de quando se considera a data da elaboração do *Comentário*.

⁸ Sobre as atividades do avô de Averróis, ver URVOY, Dominique. *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion, 1998, p. 20-29.

⁹ Ver CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. La crítica de Averroes al despotismo oligárquico andalusí. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 105-118.

De igual modo, faz-se também necessário delimitar com qual acepção de política e de ética estamos trabalhando, dada a especificidade da cultura islâmica.

Partimos do pressuposto de que Averróis era um muçulmano perfeitamente integrado em sua cultura ao exercer a função de cádi da escola *malikita*, função que lhe conferia ainda mais importância no interior de sua comunidade. O *Tratado Decisivo*, incontestavelmente de sua autoria, é uma argumentação jurídica para fazer com que a filosofia fosse aceita por seus conterrâneos, de acordo com o que está prescrito pela Lei revelada. Averróis reivindica que a filosofia é a única disciplina legítima que conduz ao verdadeiro conhecimento dos significados não-arentes da Lei revelada e nega aos doutores teólogos e juristas (*‘ulama’*¹⁰ e *fuqaha’*¹¹), que se limitam a usar argumentos dialéticos e retóricos, a habilidade de chegar às provas demonstrativas da Revelação. Se levarmos isto em conta, o *Comentário sobre A República* é uma obra cuja intenção é filosófica. Averróis, porém, não pretende contentar-se com a confecção de um tratado apenas filosófico em sentido estrito, pois propõe soluções para a sociedade almôada, dominada pela influência desses doutores teólogos e juristas. Se levarmos em conta sua argumentação crítica, poderíamos concluir que seu exílio tenha sido consequência dessa obra. Nesse caso, ela poderia ser datada em 1194, pouco antes do seu desterro, em 1195.

Mas, ao mesmo tempo em que dirige suas críticas à sociedade de seu tempo, Averróis pretende instituir uma pedagogia dirigida, não tanto ao povo, mas ao conjunto da elite¹². De fato, como afirma o arabista Dominique Urvoy, na confluência das três correntes que, na época, dominam a filosofia em Al-Ándalus, a saber, o misticismo sincretizante, o sincretismo da *falsafa* oriental (neoplatonismo e aristotelismo) atacado pelo teólogo Al-β azali e o projeto racionalista almôada¹³,

¹⁰ Plural de *‘alim*, aquele que possui *‘ilm*, isto é, o conhecimento religioso. Corresponde, no judaísmo, aos sábios da Lei [hbr.: *-a-amim*; ár.: *-akim* (sing.), *-ukama’* (pl.)].

¹¹ Plural de *faqih*, jurista dotado de conhecimento da Lei fundada na revelação (*Šari‘a* ou *Šar‘*).

¹² Cf. URVOY, Dominique. *Ibn Rushd (Averroès)*. Paris: Cariscript, 1996, p. 13.

¹³ “A prática especulativa tardiamente implementada e tentada por um ‘sincretismo cultural’ é parcialmente disciplinada por Ibn Bajjah (Avempace) que fixa uma problemática; a *falsafa* oriental foi elaborada de tal modo que Al-β azali pôde fazer uma síntese antes de refutá-la em bloco, o que permite retomar a questão do ‘ponto zero’; Ibn Bajjah igualmente orientou a prática científica, acentuando uma tendência que já surgia,

a atitude radical de Averróis de fazer regressar a filosofia a seu conteúdo exclusivamente aristotélico responde a uma necessidade fundamental: *desenvolver* todo o campo do saber de modo *coerente* combatendo *adequadamente* os vazios ou as insuficiências da tradição andaluz para além dos erros e tentativas do breve período de formação intelectual que vai do século X ao princípio do século XII¹⁴.

O *leitmotiv* de seus trabalhos considerados polêmicos é sobretudo a crítica às concepções dos teólogos racionalistas (*mutakallimun*), a quem Averróis acusa de promover a discórdia na comunidade islâmica em razão do modo como interpretam e divulgam os ensinamentos da Lei revelada. Embora na Primeira Parte de nosso trabalho dediquemos um capítulo ao problema da datação do *Comentário sobre A República*, adiantamos que o período que vai de 1175 a 1180-82 é a época em que Averróis redige o *Comentário sobre a Retórica* (1175), o *Comentário sobre a Ética Nicomaquéia* (1177), o *Tratado Decisivo (Fa'k al-Maqal)* e *3/amima* (Apêndice) (1179), *Kašf 'an manahij al-adilla* (Desvelamento dos métodos de demonstração dos dogmas) (1179-1180) e *Tahafut al-Tahafut* (Demolição da Demolição) (1180-82). São essas as obras em que podemos discernir o pensamento político de Averróis, redigidas numa época que coincide com a consolidação do ideário dos almôadas.

Depois de uma segunda temporada em Marrakesh, sede do poder almôada, Averróis é nomeado, em 1179, cádi-mór de Sevilha e, em 1180, cádi-mór de Córdoba. Em 1182, Averróis ocupa a posição de médico do sultão almôada Abu Ya'qub Yusuf. Esses são anos em que Averróis tem contato direto com o poder e escreve seus trabalhos considerados polêmicos. Alguns estudiosos, como E. I. J. Rosenthal e Dominique Urvoiy, defendem a tese de que o *Comentário sobre A República* foi escrito nessa época¹⁵. Como afirma Rosenthal, “certamente não é um acidente que todos os tratados polêmicos – seja os

embora difusa. A confluência com um quadro religioso racionalizante, como o almoadismo, seguiria, portanto, por si só.” URVOY, op. cit., 1996, p. 33.

¹⁴ URVOY, op. cit., 1996, p. 37. (Grifo do autor)

¹⁵ ROSENTHAL, in trad. Rosenthal, p. 11; URVOY, op. cit., 1998, p. 149.

teológicos seja os teológico-filosóficos – escritos em defesa da *falsafa* (filosofia) sob a *Šari‘a* pertencem ao período de nosso comentário”¹⁶.

O *Comentário sobre A República* é dedicado ao sultão regente, cujo nome não é citado, omissão essa que faz com que haja dúvidas sobre a data de sua redação, problema abordado na Primeira Parte de nosso trabalho. Contudo, adiantamos que a crítica tecida no *Comentário sobre A República* leva alguns especialistas, como E. Renan e M. Cruz Hernández, a supor que o exílio de Averróis tenha sido decretado em razão de “intrigas palacianas”, promovidas pelos teólogos e os juristas *malikitas* interessados em cancelar a influência do almodismo racionalista¹⁷. Essa, no entanto, é uma questão que retomaremos mais de perto na Primeira Parte de nosso trabalho, pois outros estudiosos, como L. Gauthier e E. I. J. Rosenthal, afirmam que o exílio de Averróis teria sido causado pelo intento do soberano de separar-se publicamente dos filósofos, que gozavam de uma reputação nada favorável, e, com isso, acalmar os ânimos belicosos dos juristas e dos teólogos, além de promover sua própria imagem junto ao povo¹⁸.

Apesar das críticas tecidas à sociedade de seu tempo, Averróis permanece no interior da filosofia, o que damos a conhecer com a seleção de alguns temas pertinentes à filosofia e que estruturam o tratado. A estratégia argumentativa gira em torno da tese de que a realização de uma sociedade ordenada depende de um firme primado da sabedoria. Mas de qual “sabedoria” se trata?

A análise do modo como o *Comentário sobre A República*, em sua tradução latina, interroga o objeto da política faz com que destaquemos a ordem conceitual que conduz Averróis a propor um tratado político com base em um texto de Platão, “na falta da *Política*.” A elaboração desse tratado depende de certas teses, em particular a teoria

¹⁶ ROSENTHAL, E. I. J. Introduction. In: trad. Rosenthal, p. 11.

¹⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Abu-l-walid Muhammad ibn Rušd (Averroes)*. Vida, Obra, Pensamiento, Influencia. Córdoba: CajaSur, 1ª ed. 1986, 2ª ed. 1997, p. 29.

¹⁸ ROSENTHAL, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. An Introductory Outline. 1ª ed. 1958. Westport (Conn.): Greenwood Press, Publishers, 1985, p. 291.

aristotélica das virtudes, apesar do recurso às tradicionais virtudes cardinais d'*A República* que, como sabemos, foram recuperadas e desenvolvidas por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*.

O tema das virtudes é o eixo em torno do qual se articula o tratado. Assim, o Livro I apresenta as virtudes necessárias aos cidadãos, em especial aos guardiões, e o Livro II, as virtudes necessárias ao bom governante. O Livro III trata dos vários regimes políticos, dos vícios nos regimes “ignorantes” e do melhor regime para a cidade ideal, monarquia ou aristocracia. Este último livro está calcado nos tratados políticos de Al-Farabi, particularmente em *Princípios das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fa'ila)* e, por essa razão, não nos deteremos em sua análise. Nosso objetivo principal é apresentar alguns aspectos da leitura com lentes aristotélicas que Averróis faz d'*A República*.

PRIMEIRA PARTE

I. PREMISSAS À LEITURA DO *COMENTÁRIO SOBRE A REPÚBLICA*

Embora haja exaustivos estudos sobre a obra de Averróis, poucos são os autores que se devotaram a uma investigação mais ampla do pensamento político do Comentador. A bibliografia recolhida mostra que eles, em sua maioria, escreveram apenas artigos ou capítulos de livros. Nas notas de rodapé das traduções inglesas da versão hebraica do *Comentário sobre A República*, os tradutores dão indicações úteis, embora necessitem de aprofundamento.

Miguel Cruz Hernández, eminente arabista espanhol, consagrou a Averróis uma monumental obra biobibliográfica¹⁹, de que, porém, não consta uma análise do *Comentário sobre A República*, embora a tivesse privilegiado com uma tradução à parte²⁰. Ainda que existam duas traduções inglesas da versão hebraica desse comentário, não há nenhuma

¹⁹ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Abu-l-Walid Mu-ammad ibn Rušd (Averroes)*. Vida, Obra, Pensamiento, Influencia. Córdoba: CajaSur, 1ª ed. 1986, 2ª ed. 1997.

²⁰ Como ele próprio afirma, Cruz Hernández seguiu a edição de 1969 de E. I. J. Rosenthal, embora tenha tirado proveito da edição latina de Jacob Mantino, quando esta “completava o texto hebraico”, e também da “documentada tradução inglesa” de Ralph Lerner para completar as referências de Averróis às obras de Platão, de Aristóteles e de Al-Farabi. Cruz Hernández, de certa forma, inova em sua tradução. Traduz, por exemplo, o termo (hebraico? latino?) equivalente ao árabe *madina* por “sociedade” ou por “comunidade”, em razão do “sentido subjacente ao termo grego *pólis*”, e, em vez de traduzir o termo correspondente por “democracia”, a palavra é traduzida por “demagogia”, “levando em conta o modo como [Averróis] descreve essa forma social.” Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. In: AVERROES. *Exposición de la “República” de Platón*. Tradução (espanhola) e estudo preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1ª ed. 1986; 2ª ed. 1990, p. LXXI. Essa tradução de Cruz Hernández merece ser vista com certa reserva, já que seu autor, muitas vezes, deixa-se levar pelo sentido que ele atribui ao texto. Tampouco está claro qual é a versão – hebraica ou latina? – que ele usa para a base de sua tradução.

tradução das versões latinas, que todavia procedem do texto hebraico, já que o original árabe está perdido²¹.

Charles E. Butterworth, especialista que atualmente mais se devota ao pensamento político de Averróis, é autor de um curto estudo monográfico acerca do *Comentário sobre A República*, publicado no Cairo em 1986²², que nos foi de grande valia, pois hoje é o único trabalho exclusivamente dedicado a esta obra de Averróis.

O estudo do comentário²³ de Averróis sobre *A República* justifica-se porque esta obra, além de ser considerada parte integrante de seus trabalhos filosóficos, é uma reflexão

²¹ Nossa tradução para o português da versão latina de Elia del Medigo está sendo preparada em parceria com a Profa. Anna Lia A. de Almeida Prado. As passagens aqui citadas correspondem todas a essa tradução conjunta.

²² BUTTERWORTH, Charles E. *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1986, 90 páginas.

²³ As edições do *Comentário sobre A República* que usamos para o nosso trabalho são as seguintes: AVERRÓIS (IBN RUŠD). *Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del Medigo*. Edição de Annalisa Coviello; Paolo Edoardo Fornaciari. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992; para esclarecer o sentido de passagens obscuras deste texto latino recorreremos à tradução de Jacob Mantino: *Averrois Cordubensis. Paraphrasis in Libros de Republica Platonis Speculativos: Et est secunda pars scientiae Moralis. Iacob Mantino Hebraeo medico interprete*. Venetiis, apud Iunctas, 1550-1562, v. III, fol.334v-372v, in: *Aristotelis omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere commentarii*. Venetiis, apud Iunctas, 10 v., 1550; 1562-1574; reimpressão Frankfurt am Main: Minerva, 1963, 14 v.; id. *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*. Edição da versão hebraica, introdução, tradução (inglesa) e notas de E. I. J. Rosenthal. Cambridge: Cambridge University Press, 1956, reprint with corrections 1966; id. *Averroes on Plato's "Republic"*. Tradução (inglesa) da versão hebraica, introdução e notas de Ralph Lerner. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974; id. *Exposición de la "República" de Platón*. Tradução (espanhola) e estudo preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1ª ed. 1986; 2ª ed. 1990. Doravante esses trabalhos serão citados como segue: ELIA DEL MEDIGO, trad. Rosenthal, trad. Lerner e trad. Cruz Hernández. Como não há divisão em parágrafos no manuscrito latino, os editores italianos adotaram os critérios da divisão da edição crítica de E. I. J. Rosenthal; assim, estão assinalados, em algarismos romanos, primeiro o Livro a que se refere e, em seguida, entre colchetes, a seção com outro algarismo romano e a subseção, com um arábico. As páginas indicadas da edição de Rosenthal se referem à sua tradução inglesa, que acompanha a edição do texto hebraico. Nas referências incluímos os números que indicam as marcações da edição latina de Elia del Medigo (que coincidem com as do texto hebraico editado por Rosenthal e de sua tradução inglesa), a divisão da tradução de Lerner e a página da publicação citada da tradução espanhola de Cruz Hernández.

importante na filosofia política elaborada em ambiente islâmico. Todavia, um duplo problema se apresenta e requer algumas considerações. Em primeiro lugar, como bem notou Ralph Lerner²⁴, não é evidente por si por que um muçulmano como Averróis teria decidido escrever um tratado político baseado em *A República*. Afinal, que utilidade teria um tratado filosófico originário de um ambiente pagão para um povo cujas crenças e práticas são fundamentalmente moldadas pela Lei revelada, a *Šari‘a*, e pela *sunna*, o paradigma da vida do Profeta Mu-ammad? Que interesse um “jurista, imã, juiz e letrado ímpar”²⁵ poderia ter nos assuntos tratados por Platão em *A República*, que dizem respeito à organização da sociedade grega? A *Šari‘a* é uma Lei completa e suficiente que se dirige “ao vermelho e ao negro”²⁶. Haveria, então, necessidade de completá-la ou de esclarecê-la por meio de diretrizes platônicas?

Em segundo lugar, que interesse teria numa obra platônica o filósofo que foi reverenciado por Tomás de Aquino e por Dante Alighieri com a alcunha de “O Comentador” em razão de seus extensos comentários à obra de Aristóteles?

O historiador Al-Marrakuši narra, em sua *História do Maḍrib*, o que o próprio Averróis teria relatado a um de seus discípulos, quando, no final de 1168 ou princípio de 1169, fora introduzido por Ibn Āḥfayl à corte do sultão Abu Ya‘qub Yusuf b. ‘Abd al-Mu‘min, homem culto que se cercou de pensadores e letrados. Averróis narra a conversação que os três tiveram sobre o que haviam afirmado Aristóteles, Platão e outros filósofos acerca da questão da eternidade ou da geração do céu e sobre a oposição que os

²⁴ Cf. LERNER, Ralph. Introduction. Trad. Lerner, p. xiii.

²⁵ Lêem-se esses qualificativos no cabeçalho de sua obra *Fa’l al-Maqal: “al-faqih, al-imam, al-qa’i al-halamat al-mujid”*. AVERRÓIS. *The Book of the Decisive Treatise determining the Connection between the Law and Wisdom*. Edição bilíngüe árabe-ínglês, tradução, introdução e notas de Charles E. Butterworth. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2001, p. 1.

²⁶ Referência ao *–adi‘* “*bu‘i‘u ilà kulli al-a–mara wa-al-aswad*” (“Fui enviado ao vermelho e ao negro”), tradição tornada proverbial e citada para testemunhar a universalidade da missão de Mu-ammad. Cf. GEOFFROY, Marc. In: AVERRÓIS. *Discours décisif*. Tradução e notas de Marc Geoffroy. Introdução de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996, p. 189, nota 47. Averróis cita este *–adi‘* no Livro I de seu *Comentário sobre A República*, cf. ELIA DEL MEDIGO I <XXII, 3>: “Et hoc tactum fuit in lege missa ad Rubeos et ad Nigros.” (Na versão latina de Elia del Medigo, a expressão é pluralizada: “vermelhos e negros”). Trad. Rosenthal I.xxii.3; trad. Lerner 46:20; trad. Cruz Hernández, p. 46.

muçulmanos faziam a seus argumentos. Passados alguns dias, Ibn Āḥfayl chamou Averróis e disse:

(...) Ouvi, hoje, o Príncipe dos crentes queixar-se da obscuridade do estilo de Aristóteles ou das traduções [de suas obras] e da dificuldade para compreender suas doutrinas. Se esses livros – disse o sultão – encontrassem alguém que os comentasse e expusesse seu sentido depois de tê-lo compreendido perfeitamente, poderíamos consagrar-nos a seu estudo. Se tens a força para empreender um trabalho desse porte, [disse-me Ibn Āḥfayl,] deves empreendê-lo. (...). Vês, pois, acrescentou Ibn Rušd, o que me levou a escrever meus comentários sobre diversos livros do filósofo Aristóteles²⁷.

O projeto filosófico²⁸ a que Averróis se dedicou foi, portanto, comentar a totalidade das obras de Aristóteles. O *Comentário sobre A República* deve, então, ser visto como parte integrante desse amplo projeto, pois, ele próprio, nas primeiras páginas dessa obra, justifica o uso d'*A República*, já que “não chegara a suas mãos a *Política*, de Aristóteles”²⁹.

O primeiro problema não diz respeito apenas à obra de Averróis, mas insere-se em um quadro mais amplo, ou seja, o de toda a tradição filosófica em terras do Islã, cujo início se deu no Oriente com Al-Kindi (m. c. 873), conhecido pela alcunha “Filósofo dos árabes” por ter assentado as bases para o desenvolvimento da filosofia helenizante (*falsafa*, em árabe) entre os muçulmanos e ter contribuído substancialmente para a transmissão do pensamento grego aos árabes com traduções das obras gregas. O ápice da *falsafa* ocorreu com a obra de Ibn Sina (Avicena, 980-1037), mas destacam-se também Al-Farabi (ca. 873-ca. 950), Al-Razī (865-925) e, de certa maneira, também Miskawayh (ca. 932-1030). No

²⁷ AL-MARRAKUŠI, °Abd al-Waḥid. *Al-muʿjib f-talwīḥ aabar al-Maḍrab* (escrito em 1224). Ed. M. Z. M. °Azab, Cairo, 1994; ed. R. Dozy. Leiden, 1881. reimpressão 1968, p. 174-175; apud CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1ª ed. 1986, 2ª ed. 1997, p. 27.

²⁸ Ver a respeito ENDRESS, Gerhard. Le projet d’Averroès: Constitution, Reception et Edition du Corpus des Oeuvres d’Ibn Rušd. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p. 3-31.

²⁹ ELIA DEL MEDIGO I <I, 8>: “Liber enim Aristotelis in politica nondum pervenit ad nos.” Trad. Rosenthal I.i.8; trad. Lerner 22:5; trad. Cruz Hernández, p. 5. O critério para a inclusão da tradução do texto em latim é a sua pertinência para a análise de texto. Se esse não é o caso, citamos o texto latino apenas para facilitar sua localização na obra.

Ocidente, a filosofia de Aristóteles foi introduzida por Ibn Bajjah (Avempace, ca. 1085/1090-1139). Em Al-Ándalus, distingue-se também Ibn Ārifayl (Abubacer, ca. 1100-1185), quem, como já mencionado, despertou em Averróis o interesse em comentar a obra de Aristóteles. Averróis, portanto, o último expoente da filosofia árabe-islâmica de cunho helenizante e talvez o autor que mais tenha contribuído para o desenvolvimento da filosofia na cristandade, pertence a uma tradição que durante quatro séculos se desenvolveu no mundo islâmico. Todos esses filósofos se viram diante do dilema de conciliar a filosofia grega com os ditames da Lei revelada islâmica.

A propósito da recepção da filosofia grega pelo mundo islâmico, é interessante considerar os dois modelos de apropriação do material exógeno por uma cultura, nomeados por Rémi Brague de “inclusão” e de “digestão”³⁰. No modelo denominado “inclusão”, o processo de apropriação conserva o corpo estrangeiro e o mantém em sua alteridade, cercado, no entanto, pelo próprio “processo de apropriação cuja presença em si faz ressaltar sua alteridade”. Esse modelo difere do outro, denominado “digestão”, que configura a ocorrência de “uma apropriação em que o objeto é de tal forma assimilado que perde a sua independência”³¹. O modelo “digestão” suprime “a diferença entre o sujeito que se apropria e o objeto apropriado”³² e configura-se como um processo “natural”, enquanto o processo de “inclusão” é mais “artificial”. Como exemplos de recepção de um texto escrito, que, segundo Rémi Brague, correspondem a esses dois processos, de um lado vemos o comentário que reproduz o texto, lema a lema, explorando-o, mas mantendo a sua alteridade (inclusão); de outro, a paráfrase que integra, numa reescrita, o texto original, absorvendo-o e dele se tornando inseparável (digestão)³³. Na recepção das obras de Aristóteles pelos antigos comentadores gregos, há os que, como Temístio (séc. IV d.C.), compunham tanto comentários como paráfrases, e os que, como Simplício (séc. VI d.C.), comentador neoplatônico, dedicaram-se apenas a tecer comentários à obra aristotélica.

³⁰ BRAGUE, Rémi. *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard (Folio Essais). Edição revista e aumentada, 1999, p. 138-141.

³¹ *Ibid.*, p. 131-132.

³² *Ibid.*, p. 132.

³³ *Ibid.*, p. 139.

Dentre os filósofos do Islã, Al-Farabi compôs muitos comentários como o *Comentário sobre a Sofística de Aristóteles* (*Šarḥ Kitāb al-Muḡalaḏ li-Arisṭṭalis*), o *Comentário sobre o Livro dos Segundos Analíticos de Aristóteles* (*Šarḥ Kitāb al-Qiyās li-Arisṭṭalis*), o *Comentário sobre o Livro da Interpretação de Aristóteles* (*Šarḥ Kitāb fi al-‘Ibara li-Arisṭṭalis*), o *Comentário sobre o Livro das Categorias de Aristóteles* (*Šarḥ Kitāb al-Maḡulat li-Arisṭṭalis*), o *Comentário sobre o Tratado Da Alma de Aristóteles* (*Šarḥ Risalat al-Nafs li-Arisṭṭalis*), além de tantos outros às obras de Platão, de Porfírio (*Isagogé*), de Ptolomeu (*Almagesto*) e de Euclides³⁴. Dentre os comentários de Al-Farabi, há textos mais curtos, que, embora mantenham o mesmo título de *Šarḥ* (Comentário), têm o conteúdo adaptado de alguns tratados do *Órganon*³⁵.

No século XI, destaca-se Avicena pelo método de inclusão, quando, em sua vasta enciclopédia *Kitāb al-Šifa’* (*Livro da Cura*), reproduz o sistema das ciências segundo Aristóteles. Ao caracterizar o sistema aviceniano como método de inclusão, Rémi Brague alerta para o fato de não ser necessário levar em conta, de um lado, “a dose elevada de neoplatonismo que seguia o aristotelismo como uma sombra”³⁶, e, de outro, o gênio de Avicena que deu à sua obra um caráter “profundamente original”. O que importa na caracterização de apropriação por “inclusão” da obra de Avicena é ser ele o expoente máximo do método de apropriação da filosofia grega. Na elaboração de um sistema a partir de um aristotelismo revisto, Avicena, como ele próprio afirmou, “aperfeiçoou o que (Aristóteles e seus sucessores, árabes inclusive) pretenderam dizer, mas não conseguiram realizar, nunca atingindo nisto o seu objetivo”³⁷. Como afirma Dimitri Gutas, “a História confirmou a alegação (de Avicena), já que, no Oriente islâmico, depois dele o aristotelismo tornou-se o avicenismo”³⁸.

³⁴ Ver a relação das principais obras de Al-Farabi em CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. Presentación. In: AL-FARABI, Abu Naḏr. *La Ciudad Ideal*. Tradução de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1985, p. XLI-XLVII.

³⁵ Cf. BRAGUE, op. cit., p. 139-140.

³⁶ BRAGUE, op. cit., p. 140.

³⁷ AVICENA. *Introduction to The Easterners (Manḏiq al-Mašriqiyyun)*. In: GUTAS, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Introduction to reading Avicenna’s philosophical works. Leiden: E. J. Brill, 1988, p. 45; 261.

³⁸ GUTAS, op. cit., p. 261.

I.1. Os métodos de “inclusão” e “digestão” nos “comentários” de Averróis

Na obra de Averróis, podemos constatar o uso dos métodos tanto de inclusão quanto de digestão nas modalidades que compôs: constata-se o método de digestão nas epítomes ou “comentários menores” (*jawami^c*) e nos “comentários médios” (*talāi^{1/2}at*), e o método da inclusão, nos “comentários maiores” (*tafsirat*).

Averróis é conhecido por antonomásia como “O Comentador”, a saber, de Aristóteles. A merecida alcunha acabou por encerrar o seu pensamento dentro de limites estereotipados, impedindo, de certa maneira, que a posteridade reconhecesse a fecundidade própria do pensador de Córdoba. Miguel Cruz Hernández, em sua já citada monografia sobre Averróis, esforçou-se por apresentar o peculiar e genuíno pensamento do filósofo, além de sintetizar os elementos particulares do autêntico “averroísmo”³⁹.

O ponto que nos interessa aqui e despertou o interesse de Cruz Hernández é a questão das três hipotéticas “leituras”, comumente conhecidas na tradição filosófica por “comentários” ao *corpus aristotelicum*. Cabe ressaltar que, dos 38 “comentários” filosóficos escritos por Averróis, apenas dois não se referem à obra de Aristóteles: o compêndio ou epítome a *Isagogé*, de Porfírio, e a exposição sobre *A República*, objeto de nosso estudo.

Conhecidas na escolástica latina por “comentários” ao *corpus aristotelicum*, as exposições de Averróis costumam ser divididas em grande, médio e pequeno comentário, o que não significa que sejam comentários de maior ou menor extensão⁴⁰. Na tradição filosófica árabe são usados os termos *šarḥ* ou *tafsir* para o “grande” comentário, *talāi^{1/2}* para o “médio” ou paráfrase, e *jawami^c* para os “pequenos”, que, de fato, estão mais próximos de sumas, epítomes ou compêndios, pois sua finalidade é ater-se às partes consideradas mais importantes. Sem dúvida, “comentário” pode traduzir os termos árabes *talāi^{1/2}* e *tafsir*, porém, de modo algum, poderia traduzir *jami^c*, que significa “suma”, “compêndio” ou

³⁹ Com este termo entendemos aqui o pensamento do próprio Averróis e não do “averroísmo latino” que se desenvolveu no Ocidente cristão e cujo expoente mais célebre é Siger de Brabant.

⁴⁰ Sobre a classificação dos comentários de Averróis na pesquisa contemporânea, ver PUIG, Josep. Introducción. In: AVERROES. *Epítome de Física* (Filosofía de la Naturaleza). Traducción y estudio por Josep Puig. Madrid: CSIC; Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, p. 14 et seq.

“epítome” e diz respeito à uma introdução à filosofia, embora encontremos *jami*^c muitas vezes traduzido por “comentário menor”⁴¹.

O termo *tafsir* não oferece problemas, visto que significa exegese, hermenêutica, e tem a marca exegética própria dos comentários ao Corão. Os comentários “grandes” (*tafsirat*) têm essa mesma forma exegética, pois Averróis, antes de dar a sua explicação, cita o trecho de Aristóteles a ser explicado. Segundo Maroun Aouad, “*tafsir* é um termo genérico que se aplica à explicação de um outro texto”⁴².

Šar– designa usualmente um comentário cuja dimensão pode variar, ainda que seja sempre mais amplo do que um compêndio. *Šar*– pode significar um comentário que segue o sentido do texto comentado (*šar*–^c *alà al-ma*^c *nà*) ou pode ser um comentário literal (*šar*–^c *alà al-laf*Đ). Além de *tafsir*, costuma-se identificar o “grande comentário” também como *šar*–^c *alà al-laf*Đ, uma vez que contém citações de Aristóteles seguidas de explicações. O *šar*–^c *alà al-ma*^c *nà* é identificado com o comentário médio, em que não há separação entre a citação e a explicação, pois constitui uma explicação direta do sentido do texto⁴³. Averróis compôs cinco “grandes” comentários – *tafsirat* ou *šuru*–^c *alà al-laf*Đ– às seguintes obras de Aristóteles: *De Physico Auditu*, *De Caelo*, *De Anima*, *Metaphysica* e *Analytica Posteriora*⁴⁴.

O termo *talai*^l/_p pode aparecer traduzido por “paráfrase” ou por “comentário médio”. Usado em geral para designar uma paráfrase, esse termo é mais problemático, pois nem sempre constitui propriamente uma paráfrase, como é o caso da exposição sobre *A República*, obra que, como veremos, está fundamentada na doutrina aristotélica, ainda que

⁴¹ Segundo M. Cruz Hernández, como os *jawami*^c são acompanhados do adjetivo *al-ḡgar*, “pequenos”, naquela época *jami*^c pode ter tido o significado de “manual”, cf. CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. 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. 420-421.

⁴² AOUAD, Maroun. In: AVERROÈS (IBN RUŠD). *Commentaire moyen à la Rhétorique d’Aristote*. Édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad. 3 v. Paris: Vrin, 2002. v. I: Introduction générale, p. 21.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Averróis usa as traduções feitas para o árabe na Bagdá abássida, pois, como hoje se sabe, não conhecia o grego.

Averróis use muitas passagens do texto platônico para, a partir dele, desenvolver os seus argumentos.

Segundo Maroun Aouad, *talāi'* (ou *laʿwa'a*)

remete-se, na língua árabe clássica, à idéia de determinação de um sentido (definição, distinção entre esse sentido e o que não é, análise dos elementos constitutivos) e, em Averróis, significa essa operação do pensamento que não é própria de um determinado gênero literário e que se poderia verter por “exposição”⁴⁵.

Esses dois termos só significam “comentário médio” quando acompanhados de *maʿnà*, como indica o título árabe do *Comentário Médio sobre a Retórica* (*talāi' maʿan*).

⁴⁵ AOUAD, op. cit., p. 21.

Na cronologia⁴⁶, na estrutura e na sistemática das obras de Averróis, Cruz Hernández observou que os *jawami*^c (pl. de *jami*^c) – sumas ou compêndios tradicionalmente designados pelos latinos como “comentários menores” – foram escritos quando o filósofo contava entre 30 e 44 anos e se alternavam com os *talai'at* (pl. de *talai*^{1/2}), exposições parafrásticas designadas pelos latinos como “comentários médios”. Os comentários literais, conhecidos por “comentários maiores” (pl. *tafsirat*), surgem tardiamente e se alternam com duas importantes exceções: os *talai'at* dedicados a Galeno e o sobre *A República*⁴⁷. Todavia, como afirma M. Cruz Hernández, é difícil estabelecer se a

⁴⁶ Na atualidade existem trabalhos específicos sobre a classificação das obras de Averróis, às quais nos remetemos: GÓMEZ NOGALES, Salvador. Bibliografía sobre las obras de Averroes. In: *Multiple Averroès. Actes...* 1976. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 351-387; e a mais extensa de ANAWATI, Georges. *Mu'allafat Ibn Rušd*. Argel, 1978. Sobre as referências bibliográficas árabes, ver PUIG, in AVERROES, op. cit., 1983; 1987, v. I: p. 20-24; ver CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1ª ed. 1986, 2ª ed. 1997, p. 46-54, biobibliografia em que o arabista espanhol data todas as obras de Averróis. Ver ainda ALONSO ALONSO, Miguel. *Teologia de Averróis*. Estudios y documentos. Madrid; Granada: CSIC, 1947. Há de se mencionar que um novo interesse pelas obras de Averróis já surgira no século XIX. Salomon Munk inventariou os manuscritos que encontrou em coleções de bibliotecas, ver MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859). Reprint Paris: J. Vrin, 1927; 1955; 1988. Ainda no século XIX, surgiu RENAN, Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. (1ª ed. 1852; 2ª ed. 1866); reprint: *Averroès et l'averroïsme*. Préface de Alain de Libera. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002. Desta obra de Renan há uma tradução espanhola: *Averroes y el averroísmo*. Madrid: Hiperión, 1992. Na primeira metade do século XX, Maurice Bouyges fez um levantamento publicado em: BOUYGES, Maurice. Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge. V: Inventaire des textes arabes d'Averroès. In: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beirut). v. 8, nº 1, 1922, p. 3-54. Para um estudo abrangente, ver as recentes publicações: ROSEMANN, Philipp. Averroès: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards. *Bulletin de philosophie médiévale*, nº 30, 1988, p. 154-221; DRUART, Thérèse-Ann; MARMURA, Michael (Org.). Medieval Islamic Philosophy and Theology: Bibliographical Guide (1986-1989). *Bulletin de philosophie médiévale*, nº 32, 1990, p. 106-111; o mais completo inventário de nosso conhecimento é o de ENDRESS, Gerhard. Averroes Opera. A Bibliography of Editions and Contributions to the Text. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Edts.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p. 339-381.

⁴⁷ A série impropriamente chamada de “pequenos comentários” – súmulas (*muata'arat*) e compêndios (*jawami*^c) – foi escrita entre 1157 e 1160; os “comentários médios” que são datados foram elaborados entre 1167 e 1177 (o *Comentário Médio ao De Anima* não é datado) e não são mais compêndios, mas comentários *ad sensum*, lineares; os “comentários grandes” tiveram redação tardia e são um aprofundamento dos “comentários médios”. Cf. SIRAT, C.; GEOFFROY, M. *L'original du Grand Commentaire d'Averroès au De*

exposição sobre *A República* seja um *talai*^{1/2} paráfrase ou “comentário médio”, ou um *jami*^c, epítome ou suma⁴⁸. No título da versão hebraica e no final do Livro I, o termo usado é *be’ur*, equivalente ao árabe *talai*^{1/2} para paráfrase ou “comentário médio”. Mas, segundo Cruz Hernández, na conclusão do Livro III, surge o termo hebraico *qil’ur*, ou seja, *jami*^{c49}. Não é essa, contudo, a posição de J.-L. Teicher, que afirma que na conclusão do livro surge o termo hebraico *be’ur* (= *talai*^{1/2}), mas que é o *explicit* do escriba e, assim, não pode ser atribuído a Averróis⁵⁰. Portanto, afirma Teicher, isso não significa que o tratado seja um “comentário”, como defendeu E. I. J. Rosenthal⁵¹.

Por conveniência prática, aqui nos referimos à obra estudada como *Comentário sobre A República*.

Assim, para concluir, os *jawami*^c atuam como sumários de um determinado texto e muitas vezes incluem discussões relacionadas a matérias teológicas e jurídicas. Os comentários médios (*talai*^{1/2} ou *talai*^{1/2}) já se aproximam mais dos textos estudados, porque contêm algumas citações acompanhadas de paráfrases, ao passo que os *tafsirat*, os grandes comentários, são mais longos. Embora muito freqüentemente contenham digressões que discutem questões relacionadas, estes são os que citam literalmente e *in extenso* os textos aristotélicos.

Como exemplo das três “leituras” das exposições de Averróis sobre a obra de Aristóteles, podemos citar a *Metafísica*, uma das poucas obras lidas, comentadas e conservadas nas três modalidades, embora falte o original árabe da paráfrase ou comentário “médio” (*talai*^{1/2}). O *Compêndio* ou *Epítome* da *Metafísica* pouco cita o texto de Aristóteles, porquanto a sua estrutura é independente e trata apenas de alguns problemas metafísicos. A paráfrase segue de perto o texto aristotélico sem, contudo, citá-lo *in extenso*, o que torna difícil saber qual é a versão árabe da *Metafísica* que Averróis tinha diante de si. O *Grande*

Anima d’Aristote. Prémices de l’édition. Paris: J. Vrin, 2005, p. 26, nota 2. Diante dessa classificação, a exposição sobre *A República* permanece uma incógnita.

⁴⁸ Ver J.-L. Teicher, que afirma tratar-se de um “compêndio” [*jawami*^c (*sic*)], embora o título em hebraico *Be’ur Ibn Roshd* corresponda ao árabe *talai*^{1/2} mas que “evidentemente não é o original”. Cf. TEICHER, J.-L. Resenha da edição de Rosenthal. *Journal of Semitic Studies*, nº V, 1960, p. 177.

⁴⁹ Cf. trad. Cruz Hernández, p. XII.

⁵⁰ Cf. TEICHER, op. cit., p. 177.

⁵¹ Ver ROSENTHAL, E. I. J. Introduction. In trad. Rosenthal, p. 8-9.

Comentário sobre a Metafísica (Tafsir ma ba^cd al-~~Ḥ~~abi^ca) expõe o texto completo do Estagirita, o que não deixa de ser de suma importância para o estabelecimento crítico do original grego⁵².

Temos, assim, na obra de Averróis, tanto o método de inclusão como o de digestão. O mais notável exemplo do método de digestão é sua célebre obra original, *Tahafut al-Tahafut (Demolição da Demolição)*⁵³, obra polêmica em que Averróis se dedica a desmontar as teses que o teólogo Al-Gazali apresentara no século X contra a filosofia helenizante que se desenvolveu no Islã em *Tahafut al-Falasifa (Demolição da Filosofia)*.

I.2. Por que comentar *A República*?

Depois dessa digressão, voltemos à busca da razão que levou Averróis a decidir-se a comentar um texto platônico. Ao compor um tratado político, que interesse teria ele nesse texto de Platão?

⁵² Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. Averroes: el “Proemio” de su Comentário al libro lambda de la “Metafísica”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Número extraordinário. Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, 1996, p. 280-281.

⁵³ O termo *tahafut* tem sido traduzido por “destruição” ou “incoerência”. Transcrevemos aqui uma observação interessante, retirada por Asín Palacios do dicionário *Taj al-Aru* (Ed. Boulac, 1898, I, P. 596), em que o comentário de Sayyid Murta^â al-Qamus afirma 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-mahfut* 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 *Qadi[£](corpus* de ditos e feitos do Profeta Mu[–]ammad), está dito: precipitam-se no inferno. A palavra *al-tahafut* [significa] a queda de algo, parte por parte, [derivação] de *al-haft*, que é a queda. Na maior parte das vezes emprega-se *al-tahafut* no sentido pejorativo. A mariposa *tahafata* no fogo [significa]: precipita-se. [Diz-se das] pessoas *tahafata tahafutan* quando elas se lançam à morte e nela se precipitam.” Apud OZCOIDI, Idoia Maiza. *La concepción de la filosofía en Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 51. Optamos por traduzir o título da obra de Averróis por “Demolição da Demolição”, pois uma demolição é sempre realizada por partes.

As tentativas de conciliar a filosofia política com a Lei religiosa são particularmente espinhosas quando se permanece no terreno da filosofia de cunho helenizante, como a elaborada pelos *falāsifa*⁵⁴. A Lei religiosa islâmica tem estatuto civil, e a inteira comunidade islâmica (*umma*) deve ser por ela regida. Como afirma H. A. R. Gibb, “é um dado característico da tendência prática da comunidade islâmica e de seu pensamento que a sua primeira atividade e mais alta expressão desenvolvida se tenha dado antes na lei e não na teologia”⁵⁵. De fato, desde os primórdios do Islã, os métodos e a formulação da Lei islâmica combinaram preceitos positivos e discussões teológicas. Na perspectiva dos sábios muçulmanos, porém, a Lei nunca foi independente do aspecto prático da doutrina religiosa e social pregada por Mu–ammad. Para os primeiros muçulmanos não havia uma separação entre o que é “legal” e o que é “religioso”. Esses dois domínios estão entrelaçados nos textos que fundam o Islã, a saber, o Corão e a Tradição (*©adit*). Averróis descendia de uma importante família de juristas e ele próprio exercia a atividade de jurisconsulto e de juiz, que dele exigia um amplo conhecimento do Direito islâmico (*fiqh*), cujos caminhos eram diferentes dos traçados pela filosofia grega.

Cabe uma observação antes de continuarmos. Embora Averróis não tenha tido a oportunidade de examinar a *Política, A República* está longe de representar um mero substituto da obra aristotélica para que redigisse tão-somente um comentário. Segundo Erwin I. J. Rosenthal, o editor da versão hebraica do tratado, Averróis condescendeu com *A República* “como um guia para compreender o Estado enquanto tal e, em particular, os Estados islâmicos contemporâneos”⁵⁶. Ao empreender a tarefa de tomar o texto platônico como fio condutor de seu escrito, Averróis viu-se no papel do filósofo que, embora não pudesse vivenciar a existência da Cidade Virtuosa, poderia no mínimo apresentar alguns julgamentos sobre o seu próprio Estado com a esperança de exercer alguma influência na

⁵⁴ *Faylasuf* (sing.) e *falāsifa* (pl.) são os termos que indicam os filósofos de cunho helenizante na cultura islâmica.

⁵⁵ GIBB, H. A. R. *Mohammedanism*. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1ª ed. 1949, 2ª ed. 1953, reprint 1954, p. 88.

⁵⁶ ROSENTHAL, Erwin I. J. The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd. *Bulletin of School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, v. XV, nº 2, 1953, p. 246-278; reprint in: id. *Studia Semitica*. Volume II. Islamic Themes. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 80.

condução dos assuntos governamentais que ele considerava imperfeitos. Embora no *Comentário sobre A República* ele se tenha inclinado a assumir o papel de crítico de sua sociedade, houve uma razão mais profunda, segundo Rosenthal, para que Averróis comentasse o texto platônico de uma maneira que difere muito da que usou em seus outros comentários, mas que se assemelha à de seus tratados polêmicos redigidos na época entre 1179-1182. Rosenthal acredita que esta razão deva ser buscada, de um lado, nos “fundamentos comuns” a Platão e Aristóteles e, de outro, nos filósofos da *falsafa*, em particular Al-Farabi, Avicena e Averróis⁵⁷. Trata-se do duplo aspecto do problema central na filosofia islâmica, ou seja, o caráter político da profecia e a afinidade entre a *Šari‘a* e o *nómos* que se manifesta no conceito do legislador profético⁵⁸.

Como vimos, a primeira questão concerne a um horizonte mais amplo, o da tradição filosófica que se desenvolveu no Islã. Em seguida, pergunta-se por que um filósofo como Averróis, que se dedicou a comentar exclusivamente a obra de Aristóteles, apóia-se em *A República* para tecer seus comentários políticos?

Averróis não foi o único dos *falsafas* a reconhecer a importância da filosofia política grega para a sociedade islâmica. O primeiro a introduzi-la e adaptá-la para o Islã foi Al-Farabi (m.950), que muito se serviu d’*A República* e das *Leis*, de Platão, e da *Ética Nicomaquéia*, de Aristóteles, pois a *Política* do Estagirita parece não ter vindo à luz no mundo islâmico. Se essa obra aristotélica era conhecida ou não pelos muçulmanos é uma questão controversa que apresentaremos mais adiante. Adiantamos que, do *corpus aristotelicum*, a *Política*, a *Ética a Eudemo* e a *Grande Ética* são os únicos textos que não foram traduzidos para o árabe⁵⁹, embora sobre isso haja certa discordância entre os especialistas. Os filósofos árabes sabiam da existência da *Política*, porque tanto Al-Farabi como Averróis comentaram a *Ética Nicomaquéia*, em que Aristóteles faz, no final⁶⁰, menção à continuidade desse tratado com uma discussão sobre as questões políticas. Mas,

⁵⁷ Ibid., p. 81.

⁵⁸ Ibid. Sobre a relação entre a Lei revelada e as leis particulares no pensamento de Averróis, ver nossa comunicação no XII Congresso Internacional de Filosofia Medieval (SIEPM), Palermo, 2007: PEREIRA, Rosalie H. de S. L’universalità della *Šari‘a* e le leggi particolari (*nómoi*) nel pensiero politico di Averroè.

⁵⁹ Cf. PÉREZ RUIZ, F. Averroes y la “República” de Platón. *Pensamiento*, v. 50, 1994, n° 196, p. 25-46.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* X, 12, 1181b 10-20.

como veremos mais adiante, logo nas primeiras páginas de seu tratado, o próprio Averróis justifica o uso de *A República* pela impossibilidade do acesso à *Política*. Esse procedimento, contudo, estava de acordo com a tradição filosófica islâmica de compreender as relações entre o pensamento de Platão e o de Aristóteles como sendo essencialmente concordantes. Procurava-se completar o que faltava de Aristóteles com o que havia à disposição das obras de Platão. Entretanto, as diferenças entre os dois filósofos gregos não passavam despercebidas aos *falasifa*, que, então, faziam críticas a um e outro a partir de posições adotadas do respectivo oponente. Averróis, o Comentador de Aristóteles por excelência, seguirá esse procedimento em seu *Comentário sobre A República*. De fato, a leitura que Averróis faz dessa obra platônica é, em grande parte, uma leitura com lentes aristotélicas, embora ele se sirva abundantemente da obra de Al-Farabi.

Permanece, todavia, a questão da utilidade de um texto pagão para a comunidade islâmica. No início e no final do *Comentário sobre A República*, Averróis aponta, do ponto de vista da ciência, a relevância de comentar um texto sobre a política⁶¹. Ao longo do tratado, em diversas passagens Averróis indica que a ciência prática deve ser considerada necessária para “essas cidades”, embora isso não signifique que a *Šari‘a* deva ser preterida. Averróis tece críticas à sociedade de sua época indicando o quanto é necessário considerar as lições que ele apresenta em seu tratado. O desconhecimento da enfermidade que assola a sociedade sob o domínio dos almôadas⁶² é sinal de quanto realmente “enfermas” essas cidades estão.

É tema recorrente Averróis contrapor “essas cidades” a “essa cidade”. Essa diferença em número indica a posição pessoal de Averróis – quando mencionada no plural, a expressão significa as cidades de seu tempo, em oposição à cidade virtuosa concebida por

⁶¹ ELIA DEL MEDIGO I <I, 1>: “Intentio in hoc sermone est declarare illud quod continent sermones attributi Platoni in sua politica ex sermonibus scientificis, ac dimittere sermones famosos et probabiles in ipsa positos (...).” Trad. Rosenthal I.i.1; trad. Lerner 21:7; trad. Cruz Hernández, p. 3. ELIA DEL MEDIGO III <XXI, 1>: “Hoc est quod includit sermones scientificos necessarios in ista parte scientiae quam includunt sermones isti attributi Platoni.” Trad. Rosenthal III.xxi.1; trad. Lerner 105:5-6; trad. Cruz Hernández, p. 148.

⁶² Em árabe, *al-muwaṭṭidun*, também *mu‘minidas*, dinastia de origem berbere que estendeu seu império do Maḍrib (corresponde aos territórios conquistados pelo Islã na África setentrional) a Al-Ándalus difundindo o ideal religioso definido pelo fundador do movimento, Ibn Tumart.

Platão⁶³ e “que descrevemos no [nosso] discurso”⁶⁴. Em oposição a “essa cidade”, isto é, a virtuosa, que lhe serve de medida, Averróis aponta as “cidades ignorantes” (*al-mada'in al-jahiliyya*)⁶⁵ ou “desviadas” e aproveita para julgar, reiteradas vezes, as práticas e normas baseadas na *Šari'a*, como é o caso da crítica que faz à exclusão das mulheres em relação a diversas atividades sociais. De fato, ele adverte que, “como as mulheres dessas cidades não são preparadas para [desenvolver] qualquer das virtudes humanas, elas frequentemente se assemelham, nessas cidades, a plantas”⁶⁶ e que, ao anularem as capacidades femininas, os homens contribuem para o empobrecimento dessas cidades⁶⁷. “Essas cidades”, portanto, são as conhecidas de seu tempo, de seus leitores e de seu público-alvo; são as cidades que existem efetivamente, não apenas no discurso; são “as nossas cidades”⁶⁸. A indicação sistemática desse par de expressões mostra como Averróis, com grande economia de

⁶³ ELIA DEL MEDIGO II <XVII, 5; 6; 8>; I <XXI, 4>; I <XXIV, 11>; III <IX, 2>; III <XIII, 6>; trad. Rosenthal II.xvii.5; 6; 8; I.xxi.4; I.xxiv.11; III.ix.2; III.xiii.6; trad. Lerner 44:30-45:1; 52:21; 79:9-12; 79:19-20; 87:19-20; 93:31-32; trad. Cruz Hernández p. 100-101; 43-44; 56; 115; 127.

⁶⁴ ELIA DEL MEDIGO II <IV, 7>: “(...) in ista politica de qua locuti sumus.” Trad. Rosenthal II.iv.7; trad. Lerner 64:25; trad. Cruz Hernández, p. 78.

⁶⁵ ELIA DEL MEDIGO I <XXIV, 9>: “(...) in politicis stultis.” I <XXIV, 11>: “Vitia autem sunt multa et diversa, sicut aegritudines sunt multae et diversae: ideo politicae stultae sunt multae et diversae.” I <XXI, 6>: “(...) tunc erit dispositio in pugna istius unius politicarum de istis stultis politicis (...)” II <XVII, 6>: “Et quod remansit ei adhuc de ista parte dicere, est de aliis politicis errantibus simplicibus, quomodo sciuntur, et quomodo transmutatur ista politica ad eas (...)” II <XVII, 8> “Ita philosophus, loquendo de reliquis politicis, scilicet politicis errantibus, sufficit ei cognoscere eas tantum et scire mala quae fiunt ex ipsis in politica [autem] optima.” Trad. Rosenthal I.xxiv.9; I.xxiv.11; I.xxi.6; II.xvii.6; II.xvii.8; trad. Lerner 52:13-14; 52:22; 45:11; 79:11-18; trad. Cruz Hernández, p. 56; 44; 101.

⁶⁶ ELIA DEL MEDIGO I <XXV, 9>: “Et quia foeminae in istis politicis non sunt dispositae ad aliquam virtutem virtutum humanarum, ut multum assimilantur vegetabilibus in istis politicis (...)” Trad. Rosenthal I.xxv.9; trad. Lerner 54:5-10; trad. Cruz Hernández, p. 59.

⁶⁷ ELIA DEL MEDIGO I <XXV, 4-9>; trad. Rosenthal I.xxv.4-9; trad. Lerner 53:14-54:10; trad. Cruz Hernández, p. 57-59.

⁶⁸ ELIA DEL MEDIGO III <IV, 9>: “Sic fuit hoc in Persia et sic est in multis politicis nostris. (...) sicut accidit hoc in temporibus nostris et in politicis nostris.” Trad. Rosenthal III.iv.9; trad. Lerner 84:20, p. 112; trad. Cruz Hernández, p. 110-111. Na nota de rodapé, Cruz Hernández adverte que, inicialmente, Averróis parece estar referindo-se aos Reinos de Taifas e às dinastias do Maḍrib, deixando ambígua a referência ao governo almôada; mas, como depois insere a expressão “em nosso tempo e em nossas cidades”, Averróis estaria incluindo também o governo almôada, cf. trad. Cruz Hernández, p. 111, nota 11.

linguagem, é capaz de ilustrar o seu propósito. Outro exemplo do uso do plural para criticar a sociedade sua contemporânea aparece quando Averróis afirma que “essas cidades, que atualmente existem, não recebem qualquer vantagem dos filósofos e dos sábios”⁶⁹. Um verdadeiro filósofo que cresce nessas cidades estaria numa situação semelhante à de um homem cercado de animais perigosos⁷⁰.

A advertência que Averróis faz sobre o declínio do poder de um governo é ilustrada com menção ao motivo da queda dos almorávidas, cuja dinastia fora destronada pelos almôadas em 1146, porque seus governantes, que inicialmente eram regidos pela Lei (*Šari‘a*), tornaram-se timocratas com laivos oligárquicos para, enfim, dedicarem-se apenas aos prazeres. A tomada do poder pelos almôadas só foi possível “porque o regime (dos almôadas) que a eles (os almorávidas) se opôs assemelhava-se ao regime baseado na Lei”⁷¹. O declínio do cumprimento das leis e da moral fez com que, em apenas três gerações de governantes, o governo dos almorávidas fundado na Lei se transformasse em timocrata, depois em oligarca e, por fim, em hedonista. Dirigindo-se a seu leitor, Averróis adverte que está claro “que, após quarenta anos, podes observar o que, entre nós, aconteceu quanto aos hábitos e aos estados [relativos à virtude] dos governantes e dignatários”⁷².

⁶⁹ ELIA DEL MEDIGO II <III, 3>: “Et cum declaratum est ei per sermonem quod talis politica habet de necessitate sui esse quod sui domini sint sapientes, vult investigare causam propter quam non recipiunt utilitatem illae politicae inventae nunc a philosophis et sapientibus.” Trad. Rosenthal II.iii.3; trad. Lerner 63:6-8; trad. Cruz Hernández, p. 75.

⁷⁰ ELIA DEL MEDIGO II <IV, 7>: “Et quando accidit ut in istis politicis inveniatur aliquis philosophus verus est ac si aliquis homo esset inter animalia rapacia et corruptentia.” Trad. Rosenthal II.iv.7; trad. Lerner 64:25; trad. Cruz Hernández, p. 78.

⁷¹ ELIA DEL MEDIGO III <XI, 5>: “Exemplum huius in ista hora dominium hominum dictorum colligati. Ipsi enim fuerunt prius similes regimini legali, et hoc in primo homine istorum. Postea filius eius transmutatus est ad honorem et admixtus fuit in eo amor pecuniarum. Postea a nepote eius transmutata fuit ad regimen quaerens delectationes secundum omnes species delectationum et corrupta fuit in suo tempore. Nam regimen quod opponeretur huic in illa hora assimilatur regimini legali.” Trad. Rosenthal III.xi.5; trad. Lerner 92:4-8; trad. Cruz Hernández, p. 124. O primeiro governante dos almorávidas, Yusuf ibn Tašufin, respeitou as leis estabelecidas; seu filho e seu neto distanciaram-se do modelo inicial; sobre esse tema, ver infra, cap. V.2., dedicado à crítica que Averróis tece à sua sociedade.

⁷² ELIA DEL MEDIGO III <XIX, 5>; trad. Rosenthal III.xix.5; trad. Lerner 103:5-10; trad. Cruz Hernández, p. 144.

Sobre a crítica de Averróis aos regimes dos almorávidas e dos almôadas nos deteremos mais adiante, no capítulo V.2. dessa Primeira Parte, dedicado ao contexto histórico em que viveu o cordobês.

II. ÉTICA E POLITICA NA *FALSAFA*

A visão cosmológica do sistema de Plotino permitiu que os árabes explicassem a ordem do universo, mas foi sobretudo nas obras de Aristóteles que eles encontraram as ferramentas necessárias para a fundamentação das questões religiosas.

No nível macrocósmico, o sistema plotiniano das emanações conseguiu explicar racionalmente a criação divina e suas derivações. Aos filósofos árabe-islâmicos, em especial Al-Farabi e Ibn Sina (Avicena), a pseudo-*Teologia de Aristóteles*⁷³ serviu de fundamento racional de “uma ordem maravilhosa do ser do universo”⁷⁴ até o século XII, quando Averróis, ao empenhar-se em restaurar a filosofia de Aristóteles, contestou o aristotelismo neoplatonizante, sobretudo o de Avicena⁷⁵.

No nível microcósmico, especificamente no que se refere à organização social e política, a *falsafa* procurou harmonizar os pensamentos de Platão e de Aristóteles. A *República* e as *Leis*, de Platão, e a *Ética Nicomaquéia*, de Aristóteles, foram os textos que fundamentaram as suas concepções de uma cidade ideal, desde as virtudes a serem buscadas individualmente até a idéia do melhor regime político. Desperta um interesse especial o modo como os *falasifa* elaboraram um vínculo harmonioso entre a filosofia e a religião revelada. A não-aceitação, seja da subordinação de uma à outra, seja do argumento de que pertencem a esferas diferentes da existência humana, levou esses filósofos a advogar a tese de que filosofia e religião tinham o mesmo objetivo e, portanto, deveriam assistir uma à outra. Nutridos pelo pensamento de Platão e de Aristóteles, os filósofos muçulmanos

⁷³ A esse respeito, ver o nosso artigo: *Bayt al-ʿikma* e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico. In: PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *Busca do Conhecimento*. Ensaios de filosofia medieval no Islã. São Paulo: Paulus, 2007, p. 7-62, em especial p. 40-42.

⁷⁴ Segundo a feliz expressão de Miguel Cruz Hernández.

⁷⁵ A esse respeito, ver CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1ª ed. 1986; 2ª ed. 1997, p. 72-74; 133.

professavam que a felicidade humana era de capital importância. A verdadeira felicidade humana, não o que geralmente é aceito como felicidade, supõe a clara noção da finalidade da vida humana, assim como supõe a clara noção das várias perfeições, excelências ou virtudes a serem adquiridas pelos seres humanos para realizar o objetivo maior, isto é, alcançar e obter o Bem. Ao aceitarem a idéia de um universo perfeitamente organizado de tal modo que tudo nele tivesse uma finalidade e um objetivo, os *falasifa* passaram a procurar um paralelismo entre a ordem natural e a da alma humana.

A ética dos filósofos muçulmanos do Medievo difere da visão que hoje temos dela. Para Al-Farabi e Averróis principalmente, a moral é o aspecto da conduta humana entendida como hábitos e traços de caráter a serem desenvolvidos a fim de que o indivíduo aja de acordo com os ditames da reta razão. Com esse sentido, a moral é parte de um todo maior, ou seja, é parte da virtude. A virtude, entretanto, também é parte de um todo maior, ou seja, é parte do conhecimento teórico. Como a alma humana é concebida como racional e sua perfeição maior é a obtenção do conhecimento teórico, todas as virtudes estão ordenadas a fim de contribuir para atingir este fim. A felicidade maior neste mundo é, portanto, chegar à perfeição da alma com a aquisição do conhecimento teórico⁷⁶. Reconhece-se nessas concepções a influência sobretudo da *Ética Nicomaquéia*, em que Aristóteles desenvolve a idéia da disposição de caráter (*héxis*), base para o desenvolvimento das virtudes de caráter (coragem, temperança, generosidade etc.) e das virtudes do pensamento (dianoéticas). Para Aristóteles, não há virtude de pensamento que não esteja acompanhada de virtude de caráter. Sobre essa questão, voltaremos na segunda parte de nosso trabalho, em que analisaremos o papel fundamental da *phrónesis* (prudência = sabedoria prática) para a condução da política.

Os filósofos árabe-islâmicos medievais são unânimes em aceitar a proposição aristotélica de que os seres humanos são políticos por natureza. O historiador Ibn ʿaldun (1332-1406), nas linhas iniciais da primeira parte de seus *Prolegômenos (Muqaddima)*, sintetiza: “os filósofos dizem que ‘o homem é político por natureza’, o que significa que a

⁷⁶ A esse respeito, ver BUTTERWORTH, Charles E. Ethics in Medieval Islamic Philosophy. *The Journal of Religious Ethics*, v. 11, n. 2, p. 224-239, 1983.

sociedade ou a cidade, segundo a terminologia deles, é indispensável”⁷⁷. Os filósofos muçulmanos refletiram sobre os objetivos da vida política e sobre como o regime político deve ser estruturado para alcançá-los. Al-Farabi, Avicena e Averróis são os que mais se destacam, embora Ibn Bajjah (Avempace) e Ibn Ārifayl tenham deixado contribuições significativas. Al-Farabi é considerado o fundador da filosofia política na *falsafa*. Chamado de “o segundo mestre”, a saber, depois de Aristóteles, Al-Farabi foi quem “fez reviver a filosofia política platônica e elevou-a ao estatuto de disciplina que permite estudar a instauração das religiões reveladas e as sociedades nelas fundadas”⁷⁸. O pensamento político de Al-Farabi tanto influenciou os filósofos muçulmanos que o sucederam como teve um grande peso no pensamento dos filósofos judeus, em particular Maimônides⁷⁹.

Apresentadas de modo sucinto, as principais teses desses filósofos são as seguintes: para viver, os homens necessitam de uma direção, de uma lei; a lei humana provê a paz e a perfeição moral; mas, para viver bem e alcançar a felicidade, os homens necessitam de uma Lei divina que os guie nas verdades supremas a fim de alcançarem a perfeição suprema, o bem supremo, ou melhor, a felicidade na outra vida; a Lei divina é transmitida por Deus aos homens por meio de seres excepcionais, os profetas, que possuem qualidades essenciais próprias quer do filósofo, quer do legislador e do rei; a atividade específica do profeta é legislar em nome de Deus⁸⁰.

⁷⁷ IBN Ā ALDUN. *Prolegômenos ou Filosofia Social (Muqaddima)*. Tradução (portuguesa) de José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. 3 v. São Paulo: Editora Comercial Safady Ltda., v. I: 1958; v. II: 1959; v. III: 1960, v. I, p. 105.

⁷⁸ MAHDI, Muhsin. *La cité vertueuse d'Alfarabi*. La fondation de la philosophie politique en Islam. Paris: Albin Michel, 2000, p. 12.

⁷⁹ Ver STRAUSS, Leo. Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî. In: id., *Maïmonide*. Paris: PUF, 1988, p. 143-182.

⁸⁰ AVERRÓIS. *Kašf ‘an manahij al-adilla fi ‘aqa’id al-milla* 215-220 (Desvelamento dos métodos de prova relativos aos dogmas da religião). *Faith and Reason in Islam: Averroes’ Exposition of Religious Arguments*. Trad. (inglesa) Ibrahim Najjar. Oxford: Oneworld, 2001, reprint 2005, p. 98-103: “Profeta é aquele que promulga para a humanidade as leis divinas (*šara’i*) por meio da revelação divina e não por meio de conhecimento humano (...) É evidente que a função da medicina é curar e quem cura é médico. De igual maneira, é evidente que a função dos profetas – a paz esteja com eles – é promulgar leis religiosas por meio da revelação de Deus. Portanto, quem realiza essa função é um profeta (...) Mu-ammad realizou a função dos profetas ao promulgar para a humanidade as leis religiosas por meio da revelação recebida de Deus. (...) [a

Sob uma perspectiva mais ampla, podemos concluir essas breves considerações com Louis Gardet, que afirma que

não seria possível compreender a estrutura temporal reivindicada pela cidade islâmica sem referências precisas a certas dominâncias do pensamento e da sensibilidade religiosos dos povos do Islã. (...) A comunidade islâmica surge a nossos olhos como que erguida sem interrupção por uma estrutura temporal ideal a que tende, mas com que não coincide, embora jamais a ela renuncie, pois, [para essa comunidade], trata-se de valores não essencialmente políticos ou jurídicos (no sentido que o Ocidente moderno entenderia), mas político-jurídico-religiosos que, a seu ver, estão comprometidos com a própria doutrina revelada. Esse fato parece assegurar uma marca própria à filosofia política do Islã⁸¹.

II.1. A *Ética Nicomaquéia* entre os árabes

Embora pareça plausível que os filósofos do Islã tenham tido conhecimento da existência das diversas obras de Aristóteles sobre ética⁸², foi na *Ética Nicomaquéia*, sem dúvida, que melhor sorveram os ensinamentos éticos. Dentre os mais notáveis, Al-Farabi (m. 950), Avicena (m. 1037), Avempace (m. 1139) e Averróis (m. 1198) fizeram amplo uso dela. Na medida em que procuraram harmonizar os ensinamentos do Corão e da Tradição

ação de] promulgar leis religiosas prova que essa ação não é resultado da instrução, mas da revelação de Deus, e isso é chamado profecia.”

⁸¹ GARDET, Louis. Avant-Propos. In: id. *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*. Paris: J. Vrin, 1981, p. 7; 8. “O Islã, ao mesmo tempo em que é um princípio espiritual, é um ideal social e político”, cf. RAŠID RIḤA, Muḥammad. *Le Califat ou l’Imama suprême (Al-ā ilafa aw al-Imama al-‘uḥma)*. Trad. (francesa) Henri Laoust. Mémoires de l’Institut Français de Damas, t. VI, Beyrouth, 1938, p. 212 [reprint Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient; Adrien Maisonneuve, 1985], apud GARDET, op. cit., p. 18, n. 5.

⁸² Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. Introdução. In: AL-FARABI. *El camino de la felicidad (Kitab al-tanbih ‘alā sabil al-sā‘ada)*. Tradução, introdução e notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 17, nota 27: consta que os vários biobibliógrafos e alguns filósofos citam de Aristóteles, além da *Ética Nicomaquéia*, a *Ética Eudemia*, os dois *Livros Grandes de Ética* e a *Nicomaquéia Pequena*. Mas, conforme já assinalado, a *Ética Eudemia* e a *Grande Ética* não foram traduzidas para o árabe, segundo a lista de BADAWI, Abdurrahman. *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*. Paris: J. Vrin, 1987, p. 98.

(*ʿAdi*) com a filosofia, encontraram na ética aristotélica as indicações apropriadas para realizar o modelo de vida ideal da sociedade humana.

As notícias bibliográficas sobre essa obra aristotélica, todavia, são confusas. Ibn al-Nadim (m. 995), no *Fihrist* (*Catálogo*), noticia, de maneira bastante sumária, a existência da *Ética*: “Dentre os livros de Aristóteles, há o *Livro de Ética* (*Kitab al-ʿAdaq*) copiado do que fora escrito pelo punho de Ya-yà b. ʿAdi. Porfírio escreveu um comentário em doze seções, traduzido por Is-ʿaq ibn ʿUnayn”⁸³. O historiador Ibn al-Qifāʿi (1172-1248) confirma que o tradutor da *Ética* foi Is-ʿaq ibn ʿUnayn⁸⁴. A notícia do *Fihrist*, no entanto, é ambígua, pois não oferece dados suficientes sobre esse texto aristotélico e sua tradução para o árabe, tampouco apresenta dados sobre o comentário de Temístio, nem sobre o redigido em siríaco. Mais confusa ainda é a notícia de que o comentário de Porfírio está disposto em doze seções, pois é fato sabido que a *Ética Nicomaquéia* é composta de dez livros. Esse comentário, hoje perdido, parece ter contribuído significativamente para a formação do pensamento ético islâmico, principalmente para o de Miskawayh (m. 1030)⁸⁵.

O primeiro a comentar a *Ética Nicomaquéia* foi Al-Farabi. Embora esse comentário não tenha sobrevivido, sabe-se de sua existência por uma informação dele próprio⁸⁶ e por

⁸³ IBN AL-NADIM. op. cit., p. 606. Bayard Dodge, editor e tradutor para o inglês do *Fihrist*, afirma que o *Kitab al-ʿAdaq* (Livro de Ética) possivelmente incluía as dez seções de *Ética Nicomaquéia* e duas da *Grande Ética*, cf. BAYARD, D. in *ibid.*, p. 606, nota 135.

⁸⁴ IBN AL-QIFĀʿI. *Taʿrīḥ al-ʿukamaʿ*. Edição J. Lippert. Leipzig, 1903, p. 42.8-10, cit. in: RAMÓN GUERRERO, op. cit., 2002, p. 18. Nesta sua Introdução, Ramón Guerrero apresenta um quadro sobre as edições da *Ética Nicomaquéia*. Ver ainda RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La Ética Nicomaquea en el mundo árabe: El Kitab al-tanbih ʿalā sabil al-saʿada* de Al-Farabi. *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Saragoça: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996. p. 417-430.

⁸⁵ Cf. ARKOUN, Mohammed. *L’Humanisme Arabe au IVe/Xe Siècle. Miskawayh: Philosophe et Historien*. Paris: J. Vrin, 1982, p. 205; cf. PETERS, Francis E. *Aristoteles Arabus*. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus. Leiden: E. J. Brill, 1968; UMI Books on Demand, facsimile 2003, p. 52. Segundo Peters, o comentário de Porfírio, na tradução árabe, pode ou ter recebido uma divisão especial dos 10 livros de *Ethica Nicomachea* ou uma adição da *Magna Moralia*, cf. *ibid.*, p. 52.

⁸⁶ AL-FARABI. *Deux Traités Philosophiques: Harmonie entre les opinions de Platon et d’Aristote et De la Religion*. Introdução, tradução e notas de Dominique Mallet. Damasco: Institut Français de Damas, 1989, p. 78. Tradução para o inglês: AL-FARABI. *The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle*. In: AL-FARABI. *The Political Writings*. “Selected Aphorisms” and Other Texts.

citações de Ibn Bajjah (Avempace)⁸⁷ e de Ibn Rušd (Averróis)⁸⁸. Al-Farabi desenvolveu conceitos éticos sobre a virtude, a amizade, a associação política e a felicidade em várias obras, tais quais *Obtenção da Felicidade (Al-Taḥḥil al-saʿada)*⁸⁹, *Caminho da Felicidade (Al-Tanbih ʿalā sabil al-saʿada)*⁹⁰ e *Catálogo das Ciências (Al-Iḥāʾ al-ʿulum)*⁹¹. Nesta última, a idéia farabiana de ética funde-se com uma visão da política, em parte aristotélica, em parte platônica: a ciência política (*al-ʿilm al-madani* ou *al-ʿilm al-siyasa*) é definida por Al-Farabi como a ciência “que investiga os vários tipos de ações voluntárias e regimes (*al-siyar*), assim como as disposições morais, as inclinações e os estados de caráter (*al-adaq*) que conduzem a tais ações e regimes”⁹². Essa definição será melhor explicitada no capítulo dedicado à “arte real” de Al-Farabi, pois por ora nos ateremos a uma breve abordagem sobre algumas questões relativas ao pensamento ético de Averróis.

Tradução (inglesa) e notas de Charles E. Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001, 147-148.

⁸⁷ Ver LOMBA FUENTES, Joaquín. Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bajjah. *Al-Qantara*, nº 14, p. 3-46, 1993.

⁸⁸ *Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachia Expositione*, Liber Decimus. Apud: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venetiis, apud Iunctas, 1562-1574, t. III, fl. 79a, col. I, l. 36-38; reprodução anastática Frankfurt: Minerva G.m.b.H., 1962, p. 161 a G. A versão latina do *Comentário sobre a Ética Nicomaquéia* foi realizada diretamente do árabe por Hermann, o Alemão, em 1240.

⁸⁹ Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi: AL-FARABI. *Attainment of Happiness*. In: *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press, 1962; 1ª edição revista 1969, 2ª ed. rev. 2001.

⁹⁰ AL-FARABI, op. cit., 2002.

⁹¹ Edição e tradução (espanhola) de GONZÁLEZ PALENCIA, Angel. *Al-Farabi: Catálogo de las Ciencias*. Madrid; Granada: CSIC, 1953. Há uma tradução inglesa de Fauzi M. Najjar do cap. V de *Iḥāʾ al-ʿulum* (Catálogo das Ciências): AL-FARABI. *On Political Science, Jurisprudence and Dialectical Theology* (cap. V). In: LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin. (Orgs.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: The Free Press, 1963; reedição Ithaca: Cornell University Press, 1972, 1984.

⁹² AL-FARABI. Cap. V de *Iḥāʾ al-ʿulum* (Catálogo das Ciências), op. cit., 1984, p. 24.

II.2. Aspectos do pensamento ético de Averróis

Averróis não escreveu nenhum tratado de ética, ou melhor, não elaborou nenhuma teoria própria sobre a ética. Dentre os seus comentários à obra de Aristóteles, sobreviveram alguns fragmentos do original árabe⁹³ do *Comentário Médio (talāif) sobre a Ética Nicomaquéia* e o texto completo nas versões hebraica⁹⁴ e latina⁹⁵. Podemos, contudo, discernir o seu pensamento em relação à ética em certas passagens do *Comentário sobre A República* e, principalmente, em suas obras que criticam a teologia dos *mutakallimun*, em especial os *aš'aritas* e seu principal expoente, Al-Gazali. Em outras obras, entretanto, o pensamento de Averróis, neste domínio, dirige-se à questão do bem e do mal, da justiça e da injustiça, e está mais próximo de um discurso teológico-legal que propriamente filosófico.

Nascido de uma família de eminentes juristas da escola *malikita*, Averróis exerceu vários cargos como cádi, inclusive o cargo de cádi-mór em Córdoba, a serviço da dinastia dos almôadas. Escreveu uma substancial obra de consulta sobre o Direito sunita, *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqta'ad* (que pode ser traduzido por: Início para quem se esforça [a um julgamento pessoal], fim para quem se contenta [do ensinamento

⁹³ BERMAN, Lawrence V. Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics. *Oriens*, v. 20, 1967, p. 31-59.

⁹⁴ AVERRÓIS. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics in the Hebrew Version of Samuel ben Judah*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences, 1999; BERMAN, Lawrence V. Ibn Rushd's *Middle Commentary in the Nicomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature. In: CNRS. *Multiple Averroes*. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20-23 septembre 1976. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 287-321.

⁹⁵ *Averrois Cordubensis expositione. Aristotelis Stagiritae, Peripateticorum Principis Moraliū Nicomachiorum*. In: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. v. III. Venetiis, apud Junctas 1562-1574. Frankfurt am Main: Minerva G. m. b. H., 1962, fol. 1-161. A tradução latina do *Comentário Médio à Ética Nicomaquéia*, de Averróis, foi feita em 1240 por Hermann, o Alemão, diretamente do árabe, independentemente da versão hebraica de Samuel ben Judah, cf. BERMAN, L. V. Review of Rosenthal's Edition, Translation and Notes of *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*. *Oriens*, v. XXI-XXII (1968-1969). Leiden: Brill, 1971, p. 438.

recebido])⁹⁶. Como cádi muçulmano, é natural que se tenha servido de argumentos corânicos para fundamentar suas críticas aos teólogos. Lembremos que, no Islã, não há uma separação nítida entre o Direito e a doutrina religiosa, como ocorre no Ocidente. O Direito é calcado na Lei revelada. É nessa perspectiva que a ética está presente em alguns tratados de Averróis, principalmente no *Livro do Desvelamento dos Métodos de Prova (Kitab kašf ‘an manahij al-adilla)* do qual extraímos algumas observações. Antes, porém, faz-se necessário apresentar um breve apanhado sobre as concepções éticas no contexto islâmico, em razão das constantes críticas que Averróis dirige aos teólogos muçulmanos.

II.2.a. *Mutakallimun, Mu‘tazilitas e Aš‘aritas*

Com base nos textos canônicos, desenvolveram-se as controvérsias teológicas da segunda fase na formação de uma ética islâmica, cujos principais protagonistas são os *mu‘tazilitas*, que, durante os séculos VIII-IX, elaboraram um sistema ético racionalista com pressuposições deontológicas básicas⁹⁷, e os *aš‘aritas*, que, embora não rejeitassem os métodos discursivos dos filósofos, prendiam-se aos conceitos corânicos da onipotência divina, ou seja, à noção de Deus como único criador e legislador, e fonte única do ser e do bem no mundo.

⁹⁶ Cf. BRUNSCHVIG, R. Averroès juriste. In: BRUNSCHVIG, R. et al. (Org.). *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. Paris: CNRS; G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, p. 41.

⁹⁷ A doutrina dos *mu‘tazilitas* (em árabe *ma‘hab al-‘tízal*, ou seja, doutrina ou escola (*ma‘hab*) da secessão, cf. BAFFIONI, Carmela. *Storia della Filosofia Islamica*. Introdução di Sergio Noja. Milano: Mondadori, 1991, p. 87-90. Sobre os *mu‘tazilitas*, ver a obra seminal de NADER, Albert N. *Le Système des Mu‘tazila*. Premiers penseurs de l’Islam. Beyrouth: Dar el-Machreq Sarl, 1984. A doutrina dos *mu‘tazilitas* apóia-se em cinco princípios: o monoteísmo, a justiça, a promessa e a ameaça, a situação intermediária, o mandamento do bem e a interdição do mal, princípios que podem ser reduzidos a dois, o monoteísmo e a justiça, cf. NADER, op. cit., p. 15. Em relação à ética, é importante mencionar a importância que a escola dos *mu‘tazilitas* deu ao livre-arbítrio a fim de rejeitar o fatalismo e reconhecer a razão como faculdade especial do homem que lhe possibilita conhecer a lei, concede-lhe a liberdade de conformar-se ou de rejeitar a lei, conferindo a ele a responsabilidade em relação à recompensa ou ao castigo. Sobre a moral dos *mu‘tazilitas*, ver NADER, op. cit., p. 259 et seq.

Em razão do papel que suas idéias tiveram na elaboração da crítica filosófica de Averróis, apresentamos, em seguida, uma breve exposição sobre essas correntes teológicas.

Como escreve G. Hourani, “no Islã, a relação entre ética e Lei divina é habitualmente exposta em direção contrária: o universo inteiro da ética foi contido na *Šari‘a* a fim de que toda conduta fosse julgada como obediência ou desobediência à Lei divina”⁹⁸. Certamente o lugar central da ética, nos dois primeiros séculos do Islã, é o Direito (*fiqh*), cujos doutores procuraram fazer com que a lei da *Šari‘a* cobrisse qualquer situação moral, o que, no sunismo, resultou na fundação das quatro principais escolas jurídicas (*ma‘ahib*⁹⁹), *šafi‘ita*, *anbalita*, *malikita* e *anifita*. Nesse período formativo do Islã, o estudo da Lei representa o ápice dos estudos da educação islâmica.

De igual importância, também nesse mesmo período, são as teorias teológicas e filosóficas que procuraram delinear uma ética normativa com base numa teoria dos valores, isto é, de normas, princípios e padrões sociais. Dada a vastidão da matéria, limitamo-nos a apenas apontar o quadro geral em que se desenvolveram as concepções éticas nos primórdios do Islã, cujo debate promovido por teólogos e juristas procurou distinguir entre os argumentos racionais e as interpretações escriturais que partiam da pergunta sobre o que o Corão pode ensinar-nos acerca da natureza e do conhecimento conceitual dos valores éticos¹⁰⁰. Nessa trilha, o conceito do valor “retidão” tem papel central, abrangendo, contudo, as qualificações de justo, de bom, de iníquo, de injusto e de mau.

II.2.a.1. Os *mutakallimun*

Em razão da crítica que Averróis dirige aos *mutakallimun*, crítica que transparece em diversas obras suas, algumas considerações se fazem necessárias sobre esses teólogos

⁹⁸ HOURANI, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 1, nota 1.

⁹⁹ *Ma‘ahab* (sing.) não tem, em português, um termo equivalente que abarque o seu significado. Em geral, é traduzido por “escola legal”, “escola jurídica” ou por “escola” simplesmente, embora não seja esse o termo exato, uma vez que o seu significado está mais próximo de “método habitual, norma, procedimento”.

¹⁰⁰ HOURANI, George F. *Ethical Presuppositions of the Qur’an*. In: HOURANI, op. cit., p. 23.

comprometidos com o *kalam*, movimento de cunho teológico que proliferou no Islã desde o século VIII e que deu origem à ciência do *kalam*.

Os *mutakallimun* são sábios comprometidos com o *kalam*, uma teologia escolástica que teve início no estágio inicial da civilização islâmica com a elaboração de doutrinas teológicas e com a formação de escolas de pensamento que procuravam refletir e compreender teologicamente noções do Corão para descobrir a correta interpretação de problemas, tais como a relação do decreto divino com as ações humanas¹⁰¹. Os princípios desse movimento datam aproximadamente da primeira parte do século VIII.

Segundo a tradição islâmica, Mu-ammad estipulou seis (6) artigos de fé, “a crença ‘em Deus, em Seus anjos, em Seus livros revelados, em Seus mensageiros, no derradeiro dia e na predestinação (*al-qadar*), tanto para o mal como para o bem.’ Tais são os dogmas que os teólogos escolásticos (*mutakallimun*) estabelecem por meio de provas”¹⁰². Ibn â aldun, em *Muqaddima (Prolegômenos)*¹⁰³, afirma que a verdade desses artigos da fé islâmica “tem suas provas particulares fundadas na razão e muitas outras tiradas do Corão e da *sunna*”¹⁰⁴. O Livro revelado e a *sunna* – a prática normativa inspirada nas ações e ditos do Profeta Mu-ammad – serviram aos primeiros muçulmanos para estabelecer as bases de sua crença. No entanto, sempre segundo Ibn â aldun, em época posterior sobrevieram divergências de opinião a respeito de doutrinas derivadas desses artigos de fé, o que os levou a “disputas, discussões e ao emprego de provas tiradas da razão para reforçar as que se baseavam na tradição, e aí temos a origem da teologia escolástica (*kalam*)”¹⁰⁵.

¹⁰¹ Cf. PINES, Shlomo. Islamic Philosophy. In: STROUMSA Sarah (Org.). *Studies in the History of Arabic Philosophy by Shlomo Pines*. The Collected Works of Shlomo Pines, v. III. Jerusalem: The Magnes Press (The Hebrew University), 1996, p. 10.

¹⁰² IBN â ALDUN, op. cit., v. III, p. 55-56. Cf. WOLFSON, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass.); London (England): Harvard University Press, 1976, p. 4. Essa obra clássica de Wolfson permanece insubstituível para quem se interessar pela história e pelas doutrinas do *kalam* e seus reflexos entre muçulmanos, judeus e cristãos.

¹⁰³ IBN â ALDUN, op. cit.

¹⁰⁴ IBN â ALDUN, op. cit., v. III, p. 57.

¹⁰⁵ IBN â ALDUN, op. cit., v. III, p. 57-58.

Inicialmente o termo *mutakallimun* (pl.) [*mutakallim* (sing.)] tinha um significado genérico e designava “os mestres ou expositores de qualquer ramo de ensino”¹⁰⁶. Com o tempo, porém, *mutakallimun* passou a designar os teólogos especificamente comprometidos com uma teologia de cunho escolástico (*kalam*). Na definição de Ibn ʿaldun,

o *kalam* é uma ciência que fornece os meios de provar os dogmas da fé por argumentos racionais, e de refutar os inovadores que, no que tange às crenças, se afastam da doutrina seguida pelos primeiros muçulmanos e pelos observadores da *sunna*¹⁰⁷.

O termo *kalam* tem afinidade com o grego *lógos* e significa “discurso” ou “palavra”. Ibn ʿaldun relata que, com o acirramento das diferenças de opinião concernentes à fé, os teólogos tomaram emprestado dos juriconsultos o uso da analogia (*qiyas*) aplicada a problemas legais e passaram a usá-la para resolver os problemas relativos à fé. Desse modo, segundo Ibn ʿaldun, “originou-se a ciência do *kalam*”¹⁰⁸, ciência da palavra, assim chamada em razão das controvérsias acerca do verdadeiro significado da Palavra divina. Como define Ibn ʿaldun,

o conjunto dessas discussões forma o que se chama *ciência da palavra* (ou teologia escolástica). Foi assim chamada quer por causa das controvérsias havidas sobre as novas doutrinas, controvérsias que não passavam de meras palavras desprovidas de efeito, quer porque sua invenção e seu estudo tiveram como causa as disputas dos doutores sobre a realidade da *palavra in mente*¹⁰⁹.

Segundo Harry A. Wolfson, não se sabe quando exatamente o termo *kalam* passou a ser usado no sentido técnico significando teologia em contraposição à jurisprudência

¹⁰⁶ WOLFSON, op. cit., p. 1.

¹⁰⁷ IBN ʿALDUN, op. cit., v. III, p. 46.

¹⁰⁸ Apud WOLFSON, op. cit., p. 7-8.

¹⁰⁹ IBN ʿALDUN, op. cit., v. III, p. 63. (Grifo do tradutor). O capítulo XIX do v. III é dedicado à ciência do *kalam*, ver id. p. 46-67. Ibn ʿaldun critica as posições dos *mutakallimun* afirmando que “o emprego de provas tiradas da razão era bom quando era necessário defender a religião e confundir seus adversários; mas hoje, a situação é outra, não ficando destas opiniões perniciosas senão uma sombra de doutrina, cujas suposições e asserções devemos repelir em respeito à majestade de Deus.” Ibid., p. 67.

(*fiqh*)¹¹⁰. Sabe-se que o princípio do movimento do *kalam* remonta ao final da época omíada, isto é, à primeira parte do século VIII quando então surgiram os *mu^ctazilitas*, mas não há registro de textos que datem do período pré-*mu^ctazilita*¹¹¹.

II.2.a.2. Os *mu^ctazilitas*

Os *mu^ctazilitas* representam uma cisão no interior do *kalam*, uma seita a mais dentre tantas que brotaram como entidades separadas no horizonte islâmico. Segundo o relato do historiador e heresiógrafo Šahrastani, havia um *kalam* anterior à fundação da corrente dos *mu^ctazilitas* por Waḥīd b. ʿAḏʿ (m. 748)¹¹². Šahrastani relata que “a época gloriosa da ciência do *kalam*¹¹³ começou sob os califas abássidas Harun al-Rashid (786-809), Al-Maʿmun, Al-Muṭaʿim, Al-Wafiq, Al-Mutawakkil e terminou sob o califado de Al-ʿAbbā-ib Ibn ʿAbbad” (m. 995).

Na primeira metade do século IX, eminentes *mu^ctazilitas* como Abu al-Huṣayn ʿAllaf (m. ca. 841-849) e Ibrahim b. Sayyar al-Naḥḥām (m. ca. 846) “pensavam como os filósofos”, segundo o relato de Šahrastani¹¹⁴. Os *mu^ctazilitas* puderam desenvolver seu pensamento e elaborar sistemas coerentes de pensamento porque o califa Al-Maʿmun, seduzido por suas idéias, declarou oficial a doutrina *mu^ctazilita*. Com a ascensão dos *mu^ctazilitas*, o termo *kalam* passou a ser identificado com o *mu^ctazilismo*¹¹⁵. Assim, quando o jurisconsulto Šāfiʿ (727-820) menciona o povo do *kalam* (*ahl al-kalam*), está referindo-se aos *mu^ctazilitas* a quem dirige críticas e condena¹¹⁶.

¹¹⁰ Cf. WOLFSON, op. cit., p. 4.

¹¹¹ PINES, op. cit., 1996, p. 11.

¹¹² Cf. WOLFSON, op. cit., p. 4.

¹¹³ A frase equaciona *mu^ctazilitas* e *kalam*.

¹¹⁴ SHAHRASTANI. *Livre des Religions et des Sectes (Kitab al-milal wa-al-ni-al)*. 2 v. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot. Peeters; UNESCO, 1986, v. I, p. 146. Sobre os *mu^ctazilitas*, ver ibid. v. I, p. 142-146.

¹¹⁵ WOLFSON, op. cit., p. 29.

¹¹⁶ Ibid.

As questões que mais causaram controvérsias são as que dizem respeito ao antropomorfismo, aos atributos de Deus e à predestinação ou, como escreve Wolfson, “à correta concepção de Deus e ao poder de Deus”¹¹⁷. Concernente à ética, essas questões interessam porque se desdobram em questões relativas ao livre-arbítrio e à sua relação com a onipotência divina; à natureza do certo e do errado; à justiça divina neste mundo e ao julgamento divino na vida futura¹¹⁸, pois estes eram problemas teológicos que os muçulmanos procuravam resolver já antes das especulações propriamente teológicas do *kalam*.

II.2.a.3. Teorias “objetivistas” e “subjetivistas”

Dentre os teólogos muçulmanos surgem duas correntes dominantes, opostas no que concerne à natureza dos valores, e que são classificadas por George Fadlou Hourani¹¹⁹ como “objetivismo” e “subjetivismo”. São elas:

1. Dominante na filosofia grega, o gênero de teoria “objetiva” é o que apresenta argumentos em que qualidades reais ou relações entre atos definem a “retidão”. Esta é definida como “verdadeira” quando as requeridas qualidades e relações estão presentes no argumento, e na ausência delas, o argumento é considerado falso. Um exemplo de teoria “objetiva” é a definição do Bem independentemente de opiniões e convicções pessoais.

2. O segundo gênero é o “subjetivo”, ou seja, quando “retidão” não tem um significado objetivo, já que os valores são aprovados ou prescritos por alguém. A teoria “subjetiva” subdivide-se em duas:

2.a. quando o que é “reto” for prescrito e aprovado pela comunidade dos muçulmanos. Há um *adil* que atribui a Mu-ammad a afirmação de que “o que os crentes considerarem bom é bom para Deus, e o que os muçulmanos considerarem mau é mau para Deus”¹²⁰. Essa posição é um dos fundamentos (raízes = *u/ul*) do Direito islâmico (*fiqh*) em

¹¹⁷ Ibid., p. 18.

¹¹⁸ FAKHRY, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1994, p. 3.

¹¹⁹ HOURANI, G. F. Two Theories of Value in Early Islam. In: HOURANI, op. cit., p. 57.

¹²⁰ Apud HOURANI, G. F. Ethical Presupposition of the Qur’an, in HOURANI, op. cit., p. 24.

que a figura do consenso comunitário (*ijma*^c) significa “a unanimidade na doutrina e na opinião das autoridades religiosas reconhecidas em qualquer tempo”¹²¹.

2.b. A segunda subdivisão do gênero “subjetivo” pode ser chamada de “teísta” ou de “subjetivismo teísta”. É, porém, melhor conhecida por “voluntarismo ético”¹²² porque prega a supremacia da vontade de Deus e, desse modo, os valores morais devem ser compreendidos somente à luz da vontade divina. É considerado “reto” o que for aprovado e prescrito por Deus. Entre os teólogos, essa linha se tornou dominante no meio sunita, tal qual a escola fundada pelo teólogo Al-Ašcari (m. 935) e as escolas de *fiqh* dos *šafi*^citas e dos *anbalitas*. Os seguidores de Al-Ašcari, inclusive Al-Gazali, determinaram que cabe somente à vontade divina decidir o que é justo ou injusto, bom ou mau. As concepções de Al-Gazali, que se tornaram poderosas no final do século XI e prevaleceram no Islã sunita, constituem o principal alvo das críticas de Averróis.

Essas teorias “objetivas” e “subjetivas” desenvolveram-se com o tempo e seus adeptos passaram a ser conhecidos, respectivamente, por “racionalistas” e “tradicionalistas”.

Os “racionalistas” podem ser subdivididos em duas correntes:

a) O racionalismo derivado da filosofia grega, e considerado absoluto, foi assumido por todos os filósofos muçulmanos. O “objetivismo” considera que os atos humanos não dependem de uma vontade, de uma opinião ou de um julgamento exteriores. Essa corrente remonta às idéias de Platão e de Aristóteles, que desenvolveram a teoria do Bem com base na razão, e foi herdada pelos filósofos muçulmanos, embora poucos deles tenham elaborado trabalhos com o “objetivismo” grego¹²³. Contra o *ašc arismo* que, com suas concepções “subjetivistas”, ainda não predominava em Al-Ándalus no século XII, Averróis foi um pensador solitário que o combateu com argumentos retirados da filosofia. Os “racionalistas” defendem a idéia de que o que for “reto” pode ser conhecido por raciocínio

¹²¹ BERNARD, M. Idjma^c. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co. 1971, v. III, p. 1023-1026. *Ijma*^c, o consenso comunitário, é a terceira fonte do Direito islâmico, depois do Corão e do *©adif*

¹²² HOURANI, G. F. Two Theories of Value in Early Islam, in HOURANI, op. cit., p. 59.

¹²³ HOURANI, G. F. Averroes on good and evil. In; HOURANI, op. cit., p. 251.

independente. Como a “razão” é independente em relação aos textos canônicos, essa linha de pensamento defende a tese de que os julgamentos corretos concernentes à ética podem ser feitos com base na experiência, sem que haja necessidade de recurso ao texto revelado. Hourani, porém, adverte que, “por prudência ou por genuína convicção religiosa”, nem sempre os filósofos sustentaram explicitamente essa linha de pensamento¹²⁴. Ele acrescenta, contudo, que nunca a negaram e que tudo o que afirmam relativo à ética está de acordo com a visão grega.

b) Dentre os teólogos chamados “racionalistas”, destaca-se a corrente dos *mu^ctazilitas* que estabelece que valores como a justiça e o bem têm uma existência real, independente da vontade de Deus. A posição dos *mu^ctazilitas* poderia ser chamada de “racionalismo parcial”, uma vez que eles defendem a tese de que o que for “reto” pode ser, em apenas alguns casos, conhecido pela razão e, em outros, somente pela revelação e fontes derivadas. Essas fontes derivadas são as tradições (*-adi^ll*), o consenso comunitário (*ijma^c*) e a analogia (*qiyas*)¹²⁵, todas fundadas na suprema fonte que é o Corão. Os teólogos “racionalistas” *mu^ctazilitas* encontraram na ética a maneira de harmonizar a razão com a revelação, complementando, sempre que necessário, uma com a outra, sem jamais fazer que uma se opusesse à outra.

O segundo grupo, os “tradicionalistas”, afirma que só se pode conhecer o que é “reto” por via da revelação e das fontes derivadas, e jamais por um raciocínio independente. Eles não excluem totalmente o uso da razão, mas afirmam que a razão é sempre dependente do Corão, das tradições, do consenso da comunidade e da aplicação do método da analogia. Essa posição foi defendida por teólogos e por escolas de jurisprudência em ambiente sunita e coincide com a posição do voluntarismo ético, embora os graus de coincidência possam variar como, em um extremo, o teólogo e jurista Šafi^ci (767-820), fundador de uma das

¹²⁴ Como exemplo, o *Tratado Decisivo* que, embora de natureza jurídica, está repleto de citações corânicas para ratificar seus argumentos em defesa da filosofia.

¹²⁵ *Qiyas*, a quarta fonte do Direito islâmico (*fiqh*), é o raciocínio por analogia. O argumento mais comum para ilustrar esse tipo de raciocínio considera que, como o Corão proíbe o vinho de uva em razão de sua qualidade intoxicante, o vinho de tâmara, por analogia, deve também ser proibido, uma vez que sua substância também é inebriante. Cf. HALLAQ, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 115. Ver BERNARD, M. ° iyas. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: E. J. Brill, v. V, 1986, p. 238-242.

quatro escolas sunitas de Direito islâmico, e em outro, os fundamentalistas *Ḥāhiritas*, teólogos e juristas que floresceram no século IX e apoiavam-se exclusivamente no sentido exterior ou literal (*Ḥāhir*) dos textos canônicos, jamais em seu sentido oculto (*baḌn*).

Segundo Hourani, o aprimoramento da alma deve ter sido uma questão importante para Averróis em razão de sua educação como muçulmano e de seus conhecimentos da tradição médica grega, cuja característica é a analogia da saúde do corpo com a da alma. A polêmica contra a teologia *ašc̄arita*, particularmente contra Al-Gazali, permeia suas obras ditas polêmicas, em particular o *Kitab kašf c̄an manahij al-adilla fi c̄aqa'id al-milla* (Livro do Desvelamento dos Métodos de Prova concernentes aos Dogmas da Religião), um compêndio de teologia dedicado a expor os ensinamentos do Corão e a criticar o sistema *ašc̄arita*. Nessa obra, Averróis discute questões que se relacionam com o bem e o mal, especialmente quanto à justiça, e confirmam sua posição “objetivista” como, por exemplo, a defesa da natureza do bem e do mal independente de uma vontade ou de um julgamento exterior, e a afirmação de que a opinião de alguém - ou mesmo de uma maioria - não faz que uma lei seja justa ou benéfica em si própria.

II.2.a.4. Averróis e os *ašc̄aritas*

No *Livro do Desvelamento dos Métodos de Prova* (*Kitab kašf c̄an manahij al-adilla*), Averróis afirma que os *ašc̄aritas* sustentam uma posição contrária e “estranha à razão e às Escrituras”¹²⁶ porque afirmam que o mundo invisível é diverso do mundo visível, já que este último é justo ou injusto apenas em razão da proibição religiosa atribuída a alguns atos. O homem, segundo os *ašc̄aritas*, será justo ou injusto se agir ou não de acordo com a Lei, portanto, se agir de acordo com a Lei revelada, seus atos serão sempre considerados justos. Os *ašc̄aritas* afirmam que, se a Lei não obriga ou não coíbe os atos de

¹²⁶ A polêmica de Averróis contra as interpretações errôneas dos textos sagrados deve-se ao fato de que, quanto à interpretação dos versículos corânicos, há a distinção a ser considerada entre os “versículos fixos” (*ayat mu-kamat*) e os “que se assemelham uns aos outros” (*mutašabihat*), o que significa que os primeiros não admitem interpretação, enquanto os segundos permitem por serem ambíguos.

alguém, suas ações serão consideradas justas. Nessa perspectiva, portanto, os *aš'aritas* sustentam que, no mundo dos homens, não há nada que seja justo ou injusto em si, mas a justiça e a injustiça das ações humanas devem ser julgadas de acordo com as prescrições da Lei revelada. Este é um problema com o qual se defrontaram os muçulmanos e que diz respeito à doutrina da predestinação. Al-Aš'ari (873-935) determinou que o homem tem um “poder criado” que existe apenas no momento em que ele o usa. Esse poder criado, todavia, implica a escolha de um determinado ato ao invés de outro, e essa mesma escolha o torna responsável por seus atos. Deus concede ao homem a liberdade de escolha, de cometer pecados e executar qualquer ato voluntário. A esse tipo de ato, Al-Aš'ari dá o nome de “aquisição” e afirma que “o verdadeiro sentido de ‘aquisição’ é o de que o ato procede de quem o adquire em razão do poder criado”¹²⁷. Como cabe a cada ser humano individualmente “adquirir” o seu próprio ato voluntário, cada um será responsável por sua recompensa ou castigo na vida futura. Isso, contudo, não significa que o homem esteja livre para escolher, pois Al-Aš'ari nega a possibilidade de escolha entre duas alternativas ou atos contrários porque “é da condição do poder criado que a sua existência inclua a existência do sujeito de poder”¹²⁸, isto é, de Deus. Com isso, ele admite a doutrina da predestinação, que, no entanto, levanta o problema da justiça divina, que pune os que são predestinados a cometer pecados. Como, então, pode Deus ser justo? Al-Aš'ari responde que somente a vontade de Deus determina o que é bom e o que é mau, justo e injusto, teoria que predominou na jurisprudência sunita, cujos julgamentos legais se fundam exclusivamente nas fontes do Corão e da Tradição (*ʿadīṭ*) e excluem os julgamentos arbitrados por homens, exceto no caso do consenso comunitário (*ijmāʿ*). Para Al-Aš'ari, algo é mau quando e porque transgride os limites impostos pela Lei revelada e faz-se o que não se tem o direito de fazer. Desse modo, uma ação é condenada apenas quando é proibida pela Lei (*šariʿa*). Deus, no entanto, não tem essa obrigação e não está sujeito às proibições da Lei e, por isso, quando a Sua vontade determina que alguém cometa um pecado, como a heresia, não significa que Deus seja pecador e, portanto, injusto, já que a obediência e a desobediência não se aplicam a Ele. Seus atos não podem ser qualificados de justos ou

¹²⁷ AL-AŠ'ARI. *Kitab al-Lumʿ*. Edição e tradução de R. J. McCarthy. In: *The Theology of Ash'ari*. Beirut, 1953, apud HOURANI, op. cit., 1985, p. 122.

¹²⁸ Cf. HOURANI, op. cit., p. 122.

injustos, uma vez que todos os Seus atos são sempre justos. Os *aš'aritas*, no entanto, são forçados a aceitar que nada é justo ou injusto em si. Averróis afirma que essa é uma posição “extremamente absurda”, pois é evidente que o justo é bom em si e o injusto é mau em si, e não apenas em relação à Lei¹²⁹.

Segundo os *aš'aritas*, ir contra o dogma da unicidade divina, associando Deus a outros deuses, não seria um ato injusto ou um pecado (*Bulm*) em si, mas um ato injusto ou um pecado apenas do ponto de vista da Lei. Averróis, no entanto, afirma que se a Lei tivesse prescrito a obrigação de associar Deus a outros deuses, isto, na perspectiva dos *aš'aritas*, seria um ato justo¹³⁰. Para contestar este argumento dos *aš'aritas*, Averróis se apóia na Tradição, que afirma que Deus, em Seu livro, descreveu-Se a Si próprio como justo (*bi-al-qasḏ*) e negou ser injusto. Em seguida, ele cita três passagens do Corão¹³¹ que caracterizam a justiça divina. Conclui que, portanto, como Deus não está submetido às obrigações da Lei, a justiça deve ter um caráter “objetivo”.

Apoiando-se principalmente no versículo corânico que afirma que Deus encaminha e descaminha corretamente¹³², segundo Sua vontade, os *aš'aritas* admitem que Deus faz o que Lhe apraz. Averróis sustenta que esse versículo é abrogado¹³³ por Corão XXXIX:7:

¹²⁹ Cf. *ibid.*

¹³⁰ AVERRÓIS. *Kitab kašf'an manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla* (Livro do Desvelamento dos Métodos de Prova concernentes aos Dogmas da Religião) 113-7-19, apud HOURANI, op. cit., p. 252. Tradução (inglesa) de Ibrahim Najjar: *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. Introdução de Majid Fakhry. Oxford: Oneworld, 2001, reprint 2005, p. 115.

¹³¹ Averróis cita o versículo de Corão III:18: “Allah testemunha – e, assim também, os anjos e os dotados de ciência – que não existe deus senão Ele, Que tudo mantém, com equidade. Não existe deus senão Ele, O Todo-Poderoso, O Sábio.”; Corão XLI:46: (...) E teu Senhor não é injusto com os servos.”; Corão X:44: “E por certo, Allah não faz injustiça alguma com os homens, mas os homens fazem injustiça com si mesmos.” (Trad. Helmi Nasr). AVERRÓIS. *Kitab kašf'an manahij al-adilla*, 113-20-21, apud HOURANI, op. cit., p. 254. Tradução (inglesa) de Ibrahim Najjar, op. cit., p. 116.

¹³² Corão II:27: “(Com este exemplo), Allah descaminha a muitos e (com este exemplo) guia a muitos. E não descaminha senão os perversos.” (Trad. Helmi Nasr).

¹³³ A doutrina da abrogação (*al-nasiæ wa-al-mansuæ*) admite que certas prescrições dadas aos muçulmanos pelo Corão são de aplicação temporária; uma vez mudadas as circunstâncias em que foram reveladas, essas prescrições são abrogadas ou substituídas por outras. Mas, como a ordem é divina, os versículos abrogados continuam a ser recitados como parte integrante do Corão. Cf. WATT, W. Montgomery; BELL, R. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970, 89-90.

“Deus não Se agradará da renegação da fé” e, portanto, Deus, de nenhum modo, desvia os homens da fé. A vontade divina, segundo Averróis, “permite a existência de seres descaminhados, seres predispostos ao erro por sua própria natureza e conduzidos ao erro em razão de causas desviantes, interiores e exteriores.” Mas, eles não foram criados para se desorientarem, embora a vontade divina o tivesse permitido, como está expresso: “Se tivéssemos desejado, teríamos guiado cada alma”¹³⁴. No *Livro do Desvelamento dos Métodos de Prova (Kitab kašf^can manahij al-adilla)*, a série de citações do Corão e da Tradição servem para Averróis criticar as interpretações errôneas dos *aš^caritas* que afirmam que Deus Se permite fazer o que bem Lhe apraz, criando, portanto, o que Ele não aprova e ordenando o que Ele não deseja. Segundo Averróis, na argumentação dos *aš^caritas*, os piores pecados e as blasfêmias seriam atos justos se Deus os tivesse ordenado. Eles, desse modo, privam a justiça divina de seu verdadeiro significado, pois cabe aos próprios seres humanos e às suas respectivas naturezas a responsabilidade de seus atos, e não a Deus. Segundo Averróis, a falsa compreensão relativa aos textos sagrados por parte dos *aš^caritas* pode levar a crer que alguns versículos sejam desorientadores, “assim como pode ocorrer que corpos enfermos achem que seja danoso o alimento nutritivo”¹³⁵.

Nessa mesma obra, Averróis não se demora procurando saber se Deus é criador do bem e do mal. Ele apenas afirma que essa questão deve ser entendida adequadamente. O mal existe em benefício do bem, e já que não existe nenhum outro criador além de Deus, é necessário atribuir-Lhe a criação do mal. Isso, porém, deve ser compreendido adequadamente, a exemplo de quando se considera o fogo. O fogo foi criado porque é necessário para muitas coisas que, sem ele, não poderiam existir. No entanto, em razão de sua natureza, acidentalmente o fogo pode destruir. Se, todavia, compararmos o mal que causa destruição ao bem que dele resulta, concordaríamos em aceitar que a existência do fogo produz mais benefícios que a sua não-existência. Deus, portanto, “é o criador do bem em benefício do próprio bem, e é o criador do mal em benefício do bem, isto é, em benefício do bem que Lhe é inerente. Neste sentido, a criação divina do mal pode ser considerada justa”¹³⁶. Contudo, no *Comentário sobre A República*, Averróis atribui a

¹³⁴ Citação de Averróis em *Kitab kašf^can manahij al-adilla*. Tradução (inglesa) de Ibrahim Najjar, p. 117.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid., p. 119.

criação do mal a outro princípio, a saber, à “imitação da matéria, tal como quando se atribui o mal às trevas e à privação (do bem)¹³⁷.

No *Comentário sobre A República*, a propósito das fábulas que não devem ser ensinadas às crianças, Averróis afirma que, ao contrário do que é ensinado pelas ciências teóricas, “entre nós” há quem sustente que Deus é causa do bem e do mal. Mas, se Ele é o bem absoluto e em hipótese alguma causa o mal, não procede a afirmação dos “teólogos dialéticos de nossa época” de que o bem e o mal não podem ser pensados em relação a Deus, uma vez que todos os atos relativos a Ele constituem um bem. Essa afirmação dos teólogos, segundo Averróis, é “um argumento sofístico, uma falácia auto-evidente”¹³⁸, pois significa que o bem e o mal não têm uma natureza definida, mas o bem e o mal são assim considerados de acordo com uma convenção (*bi-al-waĀ*). O mal, para Averróis, não deve ser atribuído a um princípio como Asmodai¹³⁹ e os demônios, mas a um princípio como a matéria ou algo que a represente, como as trevas e a privação do bem¹⁴⁰.

¹³⁷ ELIA DEL MEDIGO I <XI, 3>: “et debemus attribuere malum alio principio (...). <4>: Et ideo magis debet hoc attribui ad similitudinem materiae, verbigratia ut assimiletur malum ad obscuritatem et privationem.” Trad. Rosenthal I.xi.3-4; trad. Lerner 31:1-6; trad. Cruz Hernández, p. 21.

¹³⁸ Nas versões de Rosenthal e de Lerner, há a menção dos sofistas; na versão latina, não há menção aos sofistas, lê-se apenas “metaphoris turpibus”.

¹³⁹ Na versão inglesa de Rosenthal I.xi.4; na versão de Lerner 30:30 lê-se “Ashm’day”; a versão latina, porém, não menciona Asmodai (que corresponde a Satã), limitando-se a declarar que “o mal deve ser atribuído a um outro princípio, como se diz dos demônios e do rei deles”, cf. ELIA DEL MEDIGO I <XI, 4>: “et ideo debemus attribuere malum alio principio, sicut quod dicitur de demonibus et de rege eorum, (...)” Trad. Rosenthal I.xi.4; trad Lerner 30:30; trad. Cruz Hernández, p. 21.

¹⁴⁰ ELIA DEL MEDIGO I <XI, 3>: “ (...) Dicamus ergo quod ex istis metaphoris turpibus, sicut declaratum est in scientiis especulativis, est illud quod consueverunt dicere quod Deus est causa bonorum et malorum. Ipse enim est bonus simpliciter, non facit malum aliquo tempore nec est causa eius. § Et sermo loquentium ex hominibus temporis nostri de hoc est quod bonum et malum non considerantur respectu Dei. Omnes enim operationes in relatione eius sunt valde bonae et sermo enim valde falsus manifestat destructionem in se. Si hoc enim esset, ut bonum et malum non haberent naturam determinatam in se, sed tamen secundum positionem et in respectu <4> et ideo debemus attribuere malum alio principio, sicut quod dicitur de demonibus et de rege eorum, (...) § Et ideo magis debet hoc attribui ad similitudinem materiae, verbigratia ut assimiletur malum ad obscuritatem et privationem. Ipsi enim secundum multos modos attribuunt malum Deo: quos / modos quis potest bene comprehendere, qui studuerit in dictis eorum diligenter (...)” Trad. Rosenthal I.xi.3-4; trad. Lerner 30:25-31:1-7; trad. Cruz Hernández p. 20-21.

Com esses argumentos, Averróis quer mostrar o absurdo das conseqüências do “subjetivismo” dos teólogos, pois, segundo estes, as obrigações religiosas dos muçulmanos, como a crença em um único Deus, seriam apenas convencionais e não teriam um valor intrínseco. Averróis apóia-se em argumentos das escrituras para corroborar suas teses. No *Tratado Decisivo (Fa'k al-Maqal)*, compara um teólogo *aš'arita* a um desqualificado médico da alma que prejudica as pessoas ao ensinar interpretações falsas dos textos sagrados e acrescenta:

(...) se ele expressar falsas interpretações (...), isto os levará a pensar que não há coisas como a saúde a ser preservada e a enfermidade a ser curada, isso sem mencionar que tampouco poderiam opinar que há coisas que preservam a saúde e curam a doença¹⁴¹.

As discussões propriamente filosóficas a que Averróis se dedica quando discute as questões éticas, isto é, questões sobre a vida e as ações humanas, têm sua gênese sobretudo em Aristóteles. Embora haja observações esparsas em suas obras, Averróis segue o Estagirita ao ter como perspectiva a definição do bem ou do fim supremo do homem individual, que é a felicidade (*al-sa'ada*), o que transparece no *Comentário sobre A República* quando cita uma passagem da obra de Al-Farabi, *Sobre os Princípios do Ser* (também chamado de *Livro da Política - Kitab al-Siyasa al-madaniyya*):

os tipos de felicidade suprema, a saber, a finalidade das ações da virtude humana, são imitações que correspondem ao bem tal como é

¹⁴¹ Trad. Geoffroy e trad. Hanania § 60; trad. Butterworth § 49; trad. Hourani § 22.20-23.1. Apresentadas nessa forma, essas referências referem-se às seguintes edições de *Fa'k al-Maqal (Tratado Decisivo)*: AVERRÓIS. *Discours décisif*. Ed. bilingüe árabe-francês. Tradução (francesa) de Marc Geoffroy. Introdução de Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996; id. *Discurso Decisivo*. Edição bilingüe árabe-português. Tradução (portuguesa) de Aida Ramezá Hanania. São Paulo: Martins Fontes, 2005; id. *The Book of the Decisive Treatise determining the Connection between the Law and Wisdom*. Translation, with introduction and notes, by Charles E. Butterworth. Utah: Brigham Young University Press, 2001; id. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitab Fa'k al-maqal*, with its appendix (*š'amima*) and an extract from *Kitab Kaš'an manahij al-adilla* by George F. Hourani. Unesco Collection of great works, arabic series, New Series, XXI. London: Luzac & Co. Ltd., 1ª ed. 1961, 3ª ed. 1976.

considerado o fim, e são imitações da felicidade que é a verdadeira felicidade, aquela que é meditada como a verdadeira felicidade¹⁴².

As ações virtuosas individuais têm como finalidade o bem que é a felicidade individual suprema. Nesse sentido, o bem equivale à felicidade. Em que consiste, assim, a felicidade para Averróis? Estaria Averróis referindo-se à vida neste mundo ou à vida eterna? Seria esperado de um muçulmano a referência à vida futura. De fato, no *Tratado Decisivo*, ele afirma:

A verdadeira ciência é o conhecimento de Deus – seja Ele Bendito e Exaltado – e o conhecimento de outros seres, especialmente dos seres nobres (i. é., as inteligências separadas), e o conhecimento da felicidade e dos tormentos na outra vida¹⁴³.

Mas como, nessa mesma obra, na frase anterior à citada ele afirma que “a prática correta consiste em realizar atos que tragam a felicidade (*al-sa^cada*) e evitar os atos que tragam tormento”¹⁴⁴, parece plausível que a prática correta seja algo que permita a realização do bem, e o bem, desse modo, equivaleria à felicidade¹⁴⁵.

II.3. *Política*, de Aristóteles, entre os árabes

Se existiu ou não uma tradução árabe da *Política*, é matéria controversa entre os estudiosos. Nenhum tradutor desta obra aristotélica é mencionado pelos biobibliógrafos árabes. ^cAbdurra-man Badawi parece sustentar que houve, sim, uma tradução, já que

¹⁴² ELIA DEL MEDIGO I <X, 8>: “(...) et assimilentur species ultimae felicitatis, quae est finis operationum virtutum humanarum similibus in bonis, quomodo putanda esse finis, et assimilatur felicitas quae est vera felicitas illi quod reputatur pro vera felicitate.” Trad. Rosenthal I.x.8; trad. Lerner 30:10-13; trad. Cruz Hernández, p. 19.

¹⁴³ AVERRÓIS. *Tratado Decisivo*. Trad. Geoffroy e trad. Hanania § 49; trad. Hourani, 18.21-19.1; trad. Butterworth § 38.

¹⁴⁴ AVERRÓIS. *Tratado Decisivo*. Trad. Geoffroy e trad. Hanania § 49; trad. Hourani 19.1-2; trad. Butterworth § 38.

¹⁴⁵ Sobre essa questão, ver HOURANI, G. F. Averroes on good and evil. In op. cit., 1985, p. 261 et seq.

afirma que “todas” as obras de Aristóteles foram traduzidas para o árabe¹⁴⁶, porém outros eruditos ocidentais seguem a opinião de Moritz Steinschneider, que afirma que “a *Política*, de Aristóteles, nunca fora traduzida para o árabe”¹⁴⁷.

Shlomo Pines apresenta diversas citações de autores árabes que confirmam que estes conheciam pelo menos os Livros I-II da *Política* – talvez em feitiço de paráfrase ou de resumo, embora diversos do original grego que atualmente são conhecidos¹⁴⁸. Pines sustenta as hipóteses de que uma paráfrase ou resumo poderia ter sido composto ou pelo próprio Aristóteles – texto que se perdeu – ou por alguém de sua escola ou até que tenha sido redigido no período helenístico ou no romano. Esta última hipótese parece ser a mais plausível e talvez tenha sido este o resumo ou paráfrase que serviu à tradução árabe. Averróis parece estar ciente da existência do texto de Aristóteles, pois declara que Al-Farabi o conhecia. Ora, já que não conhecia o grego, Al-Farabi deve ter tido em mãos uma tradução árabe.

O mal-entendido acerca da tradução árabe da *Política*, segundo Pines, teve início com a afirmação do arabista Moritz Steinschneider de que “a *Política*, de Aristóteles, nunca fora traduzida para o árabe”¹⁴⁹. Contudo, manteve-se entre os estudiosos ocidentais¹⁵⁰ essa

¹⁴⁶ Ver BADAWI, Abdurrahman. *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*. Paris, J. Vrin, 1ª ed. 1968; 2ª ed. 1987. Badawi sustenta que “todas as obras autênticas de Aristóteles foram traduzidas integralmente, ou diretamente do grego ou por intermédio do siríaco” (p. 76). Mais adiante, assinala, como “ponto capital”, que “as obras autênticas de Aristóteles foram integral e fielmente traduzidas para o árabe nos séculos III e IV da *Hégira* (séculos IX e X da era cristã)” (p. 77). Todavia, na lista dos manuscritos árabes das traduções das obras de Aristóteles que o autor apresenta na seção “Livros de moral e de política”, não há menção sobre um manuscrito da *Política*.

¹⁴⁷ STEINSCHNEIDER, Moritz. *Hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Graz, 1956, p. 219, apud PINES, Shlomo. Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy. *Studies in the History of Arabic Philosophy*. (The Collected Works of Shlomo Pines, v. III). Jerusalem: The Magnes Press – The Hebrew University, 1996, p. 251, n. 1. (= PINES, Shlomo. Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy. In: *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*. (The Collected Works of Shlomo Pines, v. II). Jerusalem: The Magnes Press – The Hebrew University, 2000, p. 146, n. 1). Richard Walzer também é de opinião que a *Política* nunca foi traduzida para o árabe, cf. WALZER, Richard. L'éveil de la philosophie islamique. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Rei – Hors Série I, 1971, p. 26 (= *Revue des Études islamiques*. t. XXXVIII/v. 1; v. 2, 1970, v. 1, p. 28).

¹⁴⁸ Cf. PINES, op. cit., 1996, p. 251-261.

¹⁴⁹ STEINSCHNEIDER, op. cit., p. 219, apud PINES, op. cit., 1996, p. 251, n. 1.

afirmação “não habilitada e de caráter apodítico”, que foi contestada por Pines em seu artigo “Aristotle’s *Politics* in Arabic Philosophy”¹⁵¹.

É interessante observar a explicação que Leo Strauss oferece para o fato de Averróis não ter comentado a *Política*. Segundo Strauss, Averróis não comentou duas obras de Aristóteles, a *Política* e o *Tratado sobre os Sonhos e a Advinhação*,

escolha que não se deu por acaso. Averróis não pôde comentar esses tratados porque a recepção deles teria tornado impossível a explicação filosófica da *Šarī‘a*. Essa explicação, uma justificativa, aliás, baseia-se na suposição de que o profeta, cuja faculdade de prognosticar está filiada aos ‘sonhos verdadeiros’, é o fundador da cidade, no sentido d’*A República* ou das *Leis*”¹⁵².

Strauss alega que, assim como Al-Farabi, movido por convicções próximas às de Platão, Averróis preferiu, pela mesma razão, comentar *A República* e não a *Política*, “este tratado tão objetivo de Aristóteles”¹⁵³. Essas observações, entretanto, foram escritas por Strauss em 1937 e já estão superadas em virtude do avanço nas pesquisas e nas edições das obras de Averróis.

Sabe-se por informações do próprio Averróis que este tinha conhecimento da existência da *Política*, pois, ao justificar a utilização da *Ética Nicomaquéia* no comentário que faz sobre *A República*, afirma que assim procedeu porque a *Política* não chegara às

¹⁵⁰ Cf. WALZER, Richard. Early Islamic Philosophy. In: ARMSTRONG, A. H. (Ed.). *The Cambridge History of Later and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1ª ed. 1967, reprint 1995, p. 649: “The texts which became in this way best known to Arabic readers were the lecture courses of Aristotle – the *Politics* excepted – and an impressive number of commentaries of late antiquity.” (cf. WALZER, Richard. *Arabic Philosophy*. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition, v. I, Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1960, p. 631).

¹⁵¹ PINES, op. cit., 1996, p. 251-261; op. cit., 2000, p. 146-156. Id. Un texte inconnu d’Aristote en version arabe. In *Studies in the History of Arabic Philosophy*. (The Collected Works of Shlomo Pines, v. II). Jerusalem: Magnes Press/Hebrew University, 2000, p. 157-195. (= *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n° 23, 1956, p. 5-43).

¹⁵² STRAUSS, Leo. Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî. In: STRAUSS, Leo. *Maïmonide*. Paris: PUF, 1988, p. 146.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 147.

suas mãos¹⁵⁴. No Epílogo ao *Comentário Médio sobre a Ética Nicomaquéia*, Averróis se refere ao livro de Aristóteles, *Liber de regimine vitae*, que não podia ser encontrado na Península Ibérica, mas que “segundo Al-Farabi poderia ser encontrado naquelas cidades (*in illis villis*)”¹⁵⁵, a saber, nas cidades da porção oriental do Império Islâmico:

E aqui termina o discurso sobre esta parte desta ciência, parte que consta da ciência política pelo hábito de dar a conhecer o que é a saúde e a doença [como ocorre] na arte da medicina, e a parte que prometi é a que consta desta ciência [tal qual ocorre] pelo hábito que há na medicina de tornar efetiva a saúde e eliminar a doença. E está em seu livro (i. é., de Aristóteles) cujo nome é *Livro sobre o governo da vida* que não chegou até nós que estamos nesta ilha (...) Se Deus quiser, haverá um amigo que nos traga o livro no qual está o complemento desta ciência. Ora, vê-se pelo discurso de Abu Na^{1/2} al-Farabi que ele foi encontrado naquelas cidades. Se, porém, isso não acontecer, se Deus nos conceder uma trégua em nossa vida, examinaremos esta intenção na medida em que pudermos¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Na tradução latina de Jacob Mantino lê-se “nondum enim Arist. Politicos libros vidimus”. In: *Averrois Cordubensis Paraphrasis in libros de Republica platonis speculativos: et est secunda pars Scientiae Moralis*. In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venetiis, apud Iunctas, 1562-1574, t. III; reprodução anastática Frankfurt: Minerva G.m.b.H., 1962. p. 336 b B. Cf. ELIA DEL MEDIGO I <I, 7>: “Liber enim Aristotelis in politica nondum pervenit ad nos.”

¹⁵⁵ Cf. PINES, op. cit., 1996, p. 251. Pines tem em mãos um manuscrito em que se lê “de regimine villae”. O texto latino apud Iunctas diz “de regimine vitae”. Na versão hebraica, para “regimine vitae”, há apenas o termo *hanhagah* (governo) que, em geral, corresponde ao árabe *tadbir*. O mesmo termo hebraico *hanhagah* surge na versão hebraica do *Comentário sobre A República* que Rosenthal traduz por “Aristotle’s Política”, cf. trad. Rosenthal I.i.8; Ralph Lerner traduz por “Governance [Politics]”, cf. trad. Lerner 22:1-5; trad. Cruz Hernández, p. 5.

¹⁵⁶ *Averrois Cordubensis in moralia nicomachia expositione*, Liber Decimus. In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venetiis, apud Iunctas, 1562-1574, t. III, reprodução anastática Frankfurt: Minerva G.m.b.H., 1962, p. 161 a G: “Et hic explicit sermo in hac parte hujus scientiae; et est ea quae habet se in scientia civili habitudine notitiae, quid est sanitas et aegritudo in arte medicinae; et illa, quam promisit, est pars quae habet se in hac scientia habitudine effectivae sanitatis et destructivae aegritudinis in medicina. Et est in libros ejus, qui nominatur liber de regimine vitae; et nondum pervenit ad nos, qui sumus in hac insula, (...). Et fortassis erit aliquis amicorum, qui adducat librum, in quo est complementum hujus scientiae, si Deus voluerit. Apparet autem ex sermone Abyn arrim Alfarabii, quod inventus est in illis villis. Si vero hoc non contingerit, et Deus contulerit inducias vitae, prescrutabimur de hac intentione juxta mensura nostri posse.”

Como não temos qualquer manuscrito da versão em árabe da *Política*, tampouco qualquer comentário sobre ela, como os que Al-Farabi e Averróis redigiram sobre outras obras gregas, parece admissível a hipótese de que os pensadores de língua árabe não conheceram, ao menos na íntegra, esse texto aristotélico. Averróis, contudo, sabe da sua existência, pois, em seu *Comentário sobre A República*, afirma que a ciência política tem duas partes, a teórica e a prática. A parte teórica é apresentada na *Ética Nicomaquéia*, enquanto a parte prática, na falta da *Política* aristotélica, é exposta por meio dos ensinamentos que Platão apresentou em *A República*.

A inexistência do texto aristotélico em árabe trouxe importantes conseqüências na formação do pensamento político islâmico, cujas reflexões sobre a Cidade Ideal têm por base as idéias de Platão. Como afirma Rémi Brague, não é impossível que, para moldar o regime ideal das cidades islâmicas, a *Política* tenha sido menos adequada que o diálogo de Platão, tendo sido por isso que as teorias políticas desenvolvidas no Islã tenham-se beneficiado mais pelas idéias políticas platônicas que pelas aristotélicas¹⁵⁷. Essa interpretação, porém, não parece ter sido unânime¹⁵⁸.

Por que *A República* é mais adequada que a *Política* ao estudo do regime ideal para as cidade islâmicas?

Segundo Muhsin Mahdi, o curioso fato de a *Política* aristotélica não ter circulado em ambiente de expressão árabe não pode ser explicado como um eventual “acidente” ou ainda pelo fato de que filósofos muçulmanos, como Averróis, não chegaram a explicar as diferenças entre as doutrinas de Platão e de Aristóteles. Como afirma Mahdi,

esses argumentos não levam em conta a questão da compatibilidade entre a *Política* e as religiões reveladas ou ainda as implicações da introdução deste livro na discussão da filosofia política numa época

¹⁵⁷ Cf. BRAGUE, Rémi. Note sur la traduction arabe de la *Politique*, derechef, qu'elle n'existe pas. In: AUBENQUE, Pierre. (Org.). *Aristote Politique. Études sur la Politique* d'Aristote. Paris: PUF-CNRS, 1993, p. 423-433.

¹⁵⁸ Há um comentário de Abu Dawud Sulayman ibn ʿAsan ibn Gulgul al-Andalusi em sua obra datada em 377 Hégira (999 d.C.), *Tabaqat al-abbiba' wa-al-ukama'* (*Gerações dos médicos e dos sábios*), edição crítica de Fu'ad Sayyid, Cairo, 1955, p. 26; 1.9 et seq., em que ele afirma existir uma epístola (*risala*) com oito capítulos (*maqalat*), o livro da Política (*Siyasa*) sobre o governo do poder, conhecido por *Sirr al-asrar* (*Secretum secretorum*) atribuído a Aristóteles. Cf. BRAGUE, op. cit., p. 424, nota 3.

e num contexto em que Platão – ou uma combinação de Platão e Plotino – poderia contribuir muito mais para esclarecer a vida política do modo como ela então existia e, assim, evitar o tipo de ataque frontal à religião (a auto-suficiência da sabedoria prática) (...). A visão de Aristóteles da auto-suficiência da vida política poderia ser estudada e compreendida em um contexto menos manifesto, por exemplo, por meio das *Éticas* e da *Retórica*¹⁵⁹.

Nessa perspectiva, não cabe no contexto islâmico uma filosofia política como a de Aristóteles, cuja visão de uma vida prática auto-suficiente faz com que baste ao homem conduzir uma vida boa, nobre e virtuosa, sem qualquer relação com os preceitos divinos ou com a preocupação da salvação para alcançar as benesses da vida futura. As concepções de Platão, por outro lado, são mais aceitáveis, pois o homem está condenado a uma constante busca da sabedoria teórica, embora, na visão islâmica, a sabedoria não seja acessível ao ser humano enquanto ele se fiar apenas nas ferramentas humanas. Para os árabes, portanto, Platão não poderia ter elaborado doutrinas completas sem o conhecimento da revelação divina. Com a chegada da revelação e estando disponível o seu conhecimento, a vida humana passa a se fundar no conhecimento da revelação, e a vida prática e política passam a estar a serviço da salvação. Tudo, sabedoria e virtude, passa a estar subordinado à busca da perfeição em razão da vida futura.

Com seu sistema de emanções, o neoplatonismo foi bem aceito e certos fragmentos das *Enéadas* de Plotino, junto com os *Elementos de Teologia* de Próclo, circularam amplamente em ambiente islâmico, embora sob o título de *Teologia de Aristóteles*, o que preservou, de certa forma, a grandeza do mestre grego e contribuiu para que suas obras fossem ensinadas, ainda que em círculos restritos. Nesse processo, a *Política* foi substituída por *A República* e *Leis* que se tornaram os textos-base da ciência política no mundo islâmico.

Inicialmente, como afirma Muhsin Mahdi, o Platão “tradicional” transmitido não foi o político, mas o Platão cuja filosofia é um exercício de preparação para a morte. *A República*, *Leis* e *Político* eram obras conhecidas dos árabes, embora se tenha obscurecido o seu contexto político. Foi Al-Farabi quem iniciou a reflexão política no Islã, embora sua

¹⁵⁹ MAHDI, Muhsin. *Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparisons. Arabic Sciences and Philosophy*. v. 1, n° 1, March 1991, p. 16.

interpretação do Platão político não seja “platônica”. Antes do Platão interpretado por Al-Farabi, a política platônica não era sequer conhecida em ambiente islâmico. A releitura e a compreensão do Platão político permitiu a Al-Farabi recriar uma “política platônica” a partir das traduções e sumários das obras políticas de Platão que então estavam disponíveis¹⁶⁰.

Em seu clássico artigo “Farabi’s *Plato*”¹⁶¹, Leo Strauss afirma que Al-Farabi não seguiu Platão apenas para apresentar seus ensinamentos filosóficos contidos em seus principais livros, mas porque tinha a firme convicção de que a filosofia de Platão era a verdadeira. Contudo, para mostrar que não havia discordância entre Platão e Aristóteles e que ambos os filósofos visavam a um mesmo objetivo, Al-Farabi redigiu sua célebre trilogia conhecida como *Os Propósitos da Filosofia de Platão e de Aristóteles*¹⁶² ou, como é citada por Averróis, *As Duas Filosofias*¹⁶³. A segunda parte dessa trilogia é dedicada a Platão e a terceira, a Aristóteles. A primeira parte é o conhecido opúsculo *Obtenção da Felicidade*.

Segundo Al-Farabi, Platão foi norteado pela idéia da felicidade como perfeição humana e buscou descobrir que “ciência” e que “modo de vida” poderiam conduzir ao propósito almejado, a obtenção dessa felicidade. Com base em sua leitura das obras de Platão, Al-Farabi concluiu que a filosofia preenchia os requisitos necessários da “ciência” platônica e que a “arte real” – a política – descrevia o modo de vida almejado. Com isso, Al-Farabi identificou como iguais as funções (e os termos) do “filósofo” e do “rei”. A partir dessa identificação, Al-Farabi concluiu que as virtudes geralmente aceitas pela opinião não são as mesmas que as virtudes verdadeiras. Essa questão é desenvolvida no opúsculo citado e sobre ela voltaremos quando tratarmos das virtudes. Na parte dedicada à exposição sobre a filosofia de Platão, a preocupação de Al-Farabi gira em torno da relação entre filosofia e felicidade. Já que a felicidade é objeto da ciência política, é correto que se conceba a

¹⁶⁰ Ibid., p. 17-18.

¹⁶¹ STRAUSS, Leo. Farabi’s *Plato*. In: THE AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH (Org.). *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York: The American Academy for Jewish Research, 1945, p. 357-393.

¹⁶² A obra foi editada e traduzida para o inglês por Muhsin Mahdi: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. 1ª ed. 1962. Translated with and Introduction by Muhsin Mahdi. Revised Edition: Ithaca: Cornell University Press, 2001.

¹⁶³ Cf. STRAUSS, op. cit., 1945, p. 359.

filosofia de Platão como uma investigação essencialmente da política. Al-Farabi, conclui Strauss, não se limita a discorrer sobre a filosofia de Platão. Ao mesmo tempo que apresenta a filosofia de Platão que considera genuína, Al-Farabi também conduz seus leitores numa exposição de suas idéias próprias. Isso será melhor esclarecido no capítulo que aqui dedicamos à “arte real” de Al-Farabi. Por ora basta salientar que a leitura que Al-Farabi faz das obras de Platão o levam, segundo Strauss, a reconhecer a filosofia platônica como essencialmente política. Como Al-Farabi considera a filosofia de Platão a verdadeira filosofia, somos levados a crer que ele atribuía um significado eminentemente político à filosofia como um todo. A filosofia de Al-Farabi é guiada pela distinção fundamental, reiteradas vezes mencionada, entre “ciência” e “modo de vida” e, em particular, sobre a ciência e o modo de vida essenciais para a obtenção da felicidade. A ciência, neste caso, é a parte teórica da filosofia que estuda a essência das coisas, distinta das artes práticas cuja parte mais elevada é a arte real.

Oliver Leaman procurou responder a duas questões que dizem respeito ao uso que Averróis fez d’*A República* no lugar da *Política*: 1) Como se ajusta *A República* à *Ética Nicomaquéia*? e 2) O que Averróis perdeu por não ter tido em mãos a *Política*?¹⁶⁴

Uma vez que Averróis argumenta que a *Ética Nicomaquéia* é a parte teórica da política e *A República*, a parte prática, foi necessário, para que o texto platônico se ajustasse ao aristotélico, que Averróis mudasse ambos. A *Ética*, segundo Leaman, passa então a revelar “um matiz explicitamente político”¹⁶⁵, o que permite que *A República* a complete. Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles define a natureza do fim (*télos*) para o qual são dirigidas as ações humanas, o que faz com que Averróis interprete que o principal objetivo do texto seja a organização da cidade e o bem derivado dessa organização¹⁶⁶. Para Averróis, a ética visa ao preparo dos cidadãos para que conduzam uma vida virtuosa no interior da comunidade. Desse modo, a ética aristotélica trata dos princípios da legislação e, nesse

¹⁶⁴ LEAMAN, Oliver. Averroes’ *Commentary on Plato’s Republic* and the Missing *Politics*. In: AGIUS, D. A.; NETTON, R. (Org.). *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion*, (650-1450). Selected Proceedings of the International Medieval Congress University of Leed (10-13 July 1995, 8-11 July 1996). Turnhout (Bélgica): Brepols, 1997, p. 195-203.

¹⁶⁵ Ibid., p. 196.

¹⁶⁶ Ibid., p. 197.

rastró, a *Política* seria um tratado sobre as leis particulares que concretizam esses princípios. Para Averróis, o conhecimento teórico tem o papel de conduzir as questões práticas. Nesta linha de interpretação, *A República* pode bem ser uma continuação da ética, já que Platão trata do governante perfeito como detentor de um conhecimento teórico e, além disso, como aquele que também é capaz de dirigir os assuntos práticos, principalmente no que se refere a guiar os diferentes grupos de indivíduos segundo seus diferentes modos de vida.

O argumento dos três modos de educação é parte intrínseca da discussão do *Tratado Decisivo*, em que Averróis apresenta a educação dos três grupos sociais distintos: o povo, que deve ser ensinado por meio da retórica e da poética; os teólogos, por meio da dialética, e apenas uma elite teria acesso aos argumentos demonstrativos. Essa doutrina de Averróis será melhor exposta no capítulo que dedicamos ao *Tratado Decisivo*.

Voltando à questão de como *A República* se ajusta à *Ética Nicomaquéia*, Oliver Leaman afirma que Averróis aceita comentar *A República* porque pode “aristotelizá-la”, o que implica na impossibilidade de manter-se fiel ao texto de Platão, seja às suas indagações seja à sua estrutura. De fato, Averróis se atém somente às partes que lhe despertam interesse e acha importantes, ignorando, desse modo, as que, para ele, são irrelevantes ou de interesse apenas histórico. Cabe lembrar, contudo, que o *Comentário sobre a A República* pode bem ser considerado um comentário “médio” e, como tal, não visa a uma exaustiva exegese do texto de que trata.

Embora não tenha tido acesso à *Política*, Averróis supõe que Al-Farabi a tenha lido, já que, como vimos, acreditava que o texto estivesse disponível no Oriente. Em uma passagem de seu *Comentário sobre A República*, Averróis escreve, a propósito das virtudes, que muitas delas são buscadas em benefício das artes, assim como muitas artes o são em benefício das virtudes, acrescentando que, “segundo o relato de Abu Na¹/₂ [Al-

Farabi], essa é a opinião de Aristóteles sobre as guerras na Cidade Ideal”¹⁶⁷. Todavia, nada pode evidenciar a existência da *Política* em língua árabe, porque há apenas ou indícios que se remetem à obra aristotélica ou algumas remissões imprecisas a um texto com esse título¹⁶⁸.

Os pensadores muçulmanos herdaram do helenismo tardio os manuscritos e os adaptaram às suas concepções teológicas e filosóficas, procurando unificar os textos platônicos, especialmente os referentes ao pensamento político – *A República* e as *Leis*. Enquanto Plotino propôs o distanciamento do filósofo dos assuntos da vida prática e Próclo preferiu encontrar a busca filosófica da perfeição nos diálogos platônicos *Parmênides* e *Teeteto* – e não em *A República* e nas *Leis* –, esquivando-se, para tanto, dos problemas sociais¹⁶⁹, os *falasifa* favoreceram as concepções referentes à organização social apresentadas em *A República* e nas *Leis*, embora apoiadas na *Ética Nicomaquéia*. Esses dois diálogos platônicos somados à *Ética* aristotélica são os textos que serviram de base à formação do pensamento político islâmico. Por exemplo, a noção platônica do filósofo-rei foi aplicada à noção islâmica do profeta-legislador, o que fica evidente nas discussões medievais acerca das virtudes do chefe ideal do Estado islâmico, ou melhor, do califa¹⁷⁰ virtuoso, como já escrevera Al-Farabi¹⁷¹, idéia que Averróis endossa em seu *Comentário sobre A República* a propósito da equivalência dos termos filósofo, rei, legislador e *imam*:

¹⁶⁷ Erwin I. J. Rosenthal presume que Averróis se refira ao comentário perdido de Al-Farabi sobre a *Ética Nicomaquéia*, cf. trad. Rosenthal, p. 258, nota viii.2-3; R. Lerner, por sua vez, considera que a obra à qual Averróis se refere não pode ser identificada, cf. trad. Lerner, p. 12, nota 26.27.

¹⁶⁸ Cf. BRAGUE, op. cit., 1993, p. 430.

¹⁶⁹ Cf. PLATÃO. *Teeteto* 176b: “A fuga (para o alto) é igualar-se a deus tanto quanto possível e igualar-se a deus é tornar-se justo, santo e sábio” (trad. Anna Lia. A. de Almeida Prado). Cf. WALZER, op. cit., 1955, p. 203-226. Cf. MELAMED, Abraham. *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*. Albany: State University of New York (SUNY) Press, 2003, p. 1.

¹⁷⁰ O termo árabe *alifá* (pl. *aulafa*) significa sucessor, líder temporal, representante, vicário, lugar-tenente, delegado de Deus na terra e responsável do cumprimento de Seus atos, sucessor do Profeta Mu-ammad. “Sucessor do mensageiro de Deus” (*alifá rasul Allah*) é o título adotado por Abu Bakr (632-634), o primeiro na linha da sucessão de Mu-ammad. Abu Bakr recusou o título *alifá*, sem predicação, porque dizia que ninguém é sucessor de Allah, podendo ser apenas o sucessor do Profeta enviado de Deus.

¹⁷¹ AL-FARABI. *The Attainment of Happiness* §§ 57-58. Trad. Muhsin Mahdi. op. cit., 2001, p. 46-47.

(...) Por conseguinte, esses termos, a saber, filósofo, rei e legislador, são como se fossem sinônimos; assim também o é *imam*, já que, em árabe, *imam* designa aquele que é seguido em suas ações. Aquele que é seguido nas ações pelas quais é um filósofo, é um *imam* em sentido absoluto¹⁷².

Por essas indicações, podemos concluir que a *Ética* aristotélica funda o universo das crenças perfeitas com base nas virtudes e que *A República* platônica indica o reto caminho das ações políticas. As duas esferas paralelas, a ética e a política, são mutuamente dependentes uma da outra e mutuamente condicionadas uma à outra porque, sem a perfeição de uma, não se atinge a perfeição da outra. Ética e política definem a sabedoria prática política, o mais nobre domínio da filosofia prática, a “arte real”, como a definiu Al-Farabi¹⁷³. A concordância entre os ensinamentos de Platão e de Aristóteles, realizada na *falsafa*, teve na arte política o seu traço mais marcante. Ao herdar da filosofia grega tardia a busca da harmonia entre os dois sistemas filosóficos, Al-Farabi inaugurou uma filosofia que impôs a política platônica até para Averróis, o mais ferrenho defensor do aristotelismo entre os *falasifa* do Islã.

¹⁷² ELIA DEL MEDIGO II <I, 6>: “Ideo ista nomina sunt quasi sinonima, scilicet philosophus et rex et iurislator. Et similiter sacerdos, quia intentio sacerdotis in arabico est de quo confidunt in operationibus eius. Ille enim de quo est fiducia in istis operationibus per quas est philosophus, est sacerdos simpliciter.” Trad. Rosenthal II.i.6; trad. Lerner 61:14-17; trad. Cruz Hernández, p. 72. Na tradução latina de Jacob Mantino lê-se: “Quocirca videri haec omnia possunt eiusdem sensus nomina, scilicet Philosophus, Rex, Legislator, atque Sacerdos. Siquidem et lingua nostra Arabica sacerdotis nomen pro eo interpretatur, cuius operationibus fides est adhibenda. Hic igitur, cui fides habenda est, propter actiones eius, quibus Philosophus est, sacerdos simpliciter est.” [“A respeito disso, todos esses nomes admitem o mesmo sentido, a saber, filósofo, rei, legislador e sacerdote. Visto que a palavra sacerdote, na nossa língua árabe, é interpretada em referência àquele para cujas ações a fé deve ser usada, é filósofo simplesmente, portanto, este para o qual a fé deve ser usada em razão de suas ações.”]. Cf. Apud Iunctas, v. III, 353 B-C.

¹⁷³ AL-FARABI. *The Enumeration of Sciences (I-ʿlaʾ al-ʿulum)*. On Political Science, Jurisprudence and Dialectical Theology (cap. V). In: LERNER; MAHDI (Org.), op. cit., 1ª ed. 1963, 1972, p. 24. Cf. MELAMED, op. cit., p. 2: Falaquera traduz para o hebraico a definição dada por Al-Farabi da sabedoria política, em *O Início da Sabedoria (Reshit Hokmah)*, como “a arte real e perfeita”.

II.4. Conceito de *Siyasa* (Política)

O termo *Siyasa* é derivado da raiz verbal *s-w-s* ou *sasa* que significa conduzir, dirigir, guiar, gerir, administrar, governar¹⁷⁴. Como ilustra o artigo de Bernard Lewis, *Siyasa*¹⁷⁵, nos territórios islâmicos, o termo recebeu ao longo do tempo diferentes significações, desde “condução de cavalos” até o seu atual significado, a saber, “política”. Um certo Tahanawi, polígrafo muçulmano da Índia, deu uma definição de *siyasa* num dicionário de 1854¹⁷⁶ que diz o seguinte:

Siyasa é a administração das criaturas a fim de orientá-las na reta via para a vida [deste mundo] e para [a vida] depois da morte. É igualmente a regra (*qanýn*) que estabelece limites para a proteção dos costumes, os interesses e a gestão das finanças. A política (*siyasa*) depende dos profetas que dirigem os indivíduos, elite e massa, nas coisas aparentes e veladas. Ela diz igualmente respeito aos sultões e aos reis que administram os indivíduos, elite e massa, mas apenas nas coisas aparentes. A política diz respeito também aos sábios, herdeiros dos profetas, quando se trata de gerir o que está velado, o foro interior (*baḏn*). Como depende da profecia, a política é uma totalidade sem nada mais; mas, deve ser exercida sem excessos; ela é absoluta, completa e definitiva para todos, em todos os lugares e em todas as coisas. Quando é da alçada dos sultões e

¹⁷⁴ Originalmente, o termo foi usado entre os beduínos para significar a condução e o treino de animais, em particular cavalos e camelos, e estendeu-se para o sentido de conduzir e administrar pessoas e cidades, idéia certamente influenciada pela antiga noção no Oriente Médio do governante visto como o pastor de seu rebanho e, talvez, associada ao símbolo da autoridade conferida pela imagem do “homem a cavalo”. Cf. NAJJAR, Fauzi M. *Siyasa* in Islamic Political Philosophy. In: MARMURA, Michael E. (Org.). *Islamic Teology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: SUNY, 1984, p. 92; BOSWORTH, C. E.; NETTON, I. R.; VOGEL, F. E. *Siyasa*. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EP²). New Edition. v. IX. Leiden: Brill, 1887, p. 693-696. O principal dicionário da língua árabe, *Lisan al-^çarab*, de Ibn al-Manḑýr (m. 1311), define *siyasa* como a arte de comandar para um fim, assim como um cavaleiro conduz a sua montaria para um destino.

¹⁷⁵ LEWIS, Bernard. *Siyasa*. In: GREEN, A. H. (Org.). *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1984, p. 3-14.

¹⁷⁶ TAHANAWI, M. b. °Ala’. *Kaḏaf iḏḏila-at al-fanýn* (Dicionário de Termos Técnicos). Calcutá: F. Carbery, Bengal Military Orphan Press, 1854, v. I, p. 665, apud REDISSI, Hamadi. *Les politiques en Islam. Le Prophète, le Roi e le Savant*. Paris: L’Harmattan, 1998, p. 12, nota 4.

dos reis, chama-se política civil (*siyasa madaniya*): ela administra as coisas terrenas, as relações humanas, pois a sua competência é o poder visível e a sua finalidade, a gestão dos interesses dos homens. Por fim, quando se estende aos sábios, ela é política da alma (*siyasa nafsia*): sem coagir, ela rege a elite e somente o seu foro interior¹⁷⁷.

Em seguida, Tahanawi acrescenta que, além de uma ciência política, há dois gêneros de política. O primeiro é a política da Lei religiosa (*Šari‘a*), “política justa que concede a cada um o devido”; o segundo gênero é a que estabelece os interditos da Lei, é a política que prescreve o que é injusto. A ciência política (*‘ilm al-siyasa*)

é uma subdivisão da sabedoria prática, também chamada sabedoria política, política real e sabedoria civil. Trata-se de uma ciência que permite conhecer as espécies de políticas e de cidades; seu objeto é a classificação das cidades virtuosas e ignóbeis, a sua hierarquia, as causas de seu surgimento e desaparecimento, as qualidades dos reis, o estatuto dos seus agentes, de seus indivíduos e o modo de povoar as cidades. Quanto a essa ciência, se os reis não se organizarem de acordo com ela, com maior razão no caso de escolher entre viver na cidade virtuosa ou fugir da cidade degenerada, os indivíduos terão necessidade dela, já que o homem é por natureza (*bi-al-Ḍab‘*) um ser político. A *Carta de Aristóteles para Alexandre* contém as funções dessa ciência e o livro do filósofo Al-Farabi, *As Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa*, estabelece as leis¹⁷⁸.

O termo *siyasa* foi usado em vários gêneros da literatura no mundo islâmico. É mencionado no Corão e no *‘Adi‘*. Na classificação das ciências, os livros sobre ética e virtudes aparecem sob o nome *siyasa*. Há uma gigantesca literatura que trata de conselhos éticos para príncipes e que podem ser classificados como *siyasa*. São livros que informam ao príncipe sobre os princípios que devem reger o governo não apenas da cidade mas, também, de si próprios, de seus familiares e súditos¹⁷⁹.

¹⁷⁷ A citação é nossa tradução da paráfrase em francês do texto original árabe, feita por Hamadi Redissi, que afirma que o original é obscuro e “escrito de modo dificultoso, mal estruturado, próprio do saber medieval”. Apud REDISSI, op. cit., p. 11-12.

¹⁷⁸ Apud *ibid.*, p. 12.

¹⁷⁹ Há uma literatura de origem persa cujo gênero é conhecido como “Espelho de Príncipes”; o célebre “Espelho” (*Speculum*), atribuído a Aristóteles, é uma carta que o pseudo-Estagirita escreveu para Alexandre Magno, *Kitab al-siyasa fi tadbir al-ri‘asat al-ma‘ruf bi-al-Sirr al-asrar* (Livro da Política acerca do Modo de

Hamadi Redissi, em *Les politiques en Islam. Le Prophète, le Roi et le Savant*¹⁸⁰, analisa os três tipos de política que derivam dessa concepção tríplice de *siyasa* que a citação de Tahanawi sintetiza: a política do profeta (religiosa), a do rei (civil) e a do sábio (espiritual). O interessante, nota o autor, é que os três gêneros de discurso foram elaborados nas mesmas circunstâncias históricas, na mesma época, isto é, por volta do século X, e, muitas vezes, um mesmo autor elabora tratados de gêneros diferentes como, por exemplo, Al-β azali (m.1111), que deixou um tratado do gênero “espelho de príncipes” (*speculum principis*)¹⁸¹, aparentemente destinado ao príncipe seljúcida Malik 3 ah. Também foi o caso do célebre jurista Al-Mawardi (974-1058), que é o autor de uma teoria do califado na época dos abássidas e compôs *Adab al-dunya wa-al-din*, também uma obra do gênero “espelho de príncipes”¹⁸².

As duas principais vias, contudo, para abordar o conceito de *siyasa* no Islã clássico são a jurídica e a filosófica:

Governar conhecido por Nome de Segredo dos Segredos), obra que se firmou na latinidade com o título *Secretum Secretorum*. Essa obra, no entanto, não é filosófica, já que trata principalmente de matéria relativa à administração governamental. Cf. LEWIS, op. cit., p. 7. Sobre o *Sirr al-asrar*, ver GRIGNASCHI, Mario. L'Origine et les métamorphoses du “Sirr al-as’rar” (*Secretum secretorum*). *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. Paris: J. Vrin, 1977, p. 7-112. Segundo Grignaschi, o *Sirr al-asrar* só pode datar do período entre 950-975 porque contém longas passagens das *Epístolas dos Irmãos da Pureza* (*Rasa’il Iawan al-1/afa’*) e porque Ibn Jujul deixou uma longa descrição do *Sirr al-asrar* em sua obra *Aḥbaqat al-aḥḥba’ wa-al-ukama’*, composta em 975, cf. *ibid.*, p. 12; Grignaschi menciona a controvérsia sobre a origem do *Sirr al-as’rar* e demonstrou em dois artigos, que datam de 1966 e 1967, que este livro deriva de um outro mais antigo que não traz no título a expressão *Sirr al-asrar*, mas que, por sua vez, é uma reelaboração da *Risala fi al-siyasat al-amiyya* (Epístola acerca do Governo do Povo), peça principal de um romance epistolar, as *Rasa’il Arisḥalisa ilà Iskandar* (Cartas de Aristóteles a Alexandre). A *Risala fi al-siyasa al-amiyya* parece ser o mais antigo *speculum principis* (*siyasat namah*) islâmico, redigido na corte de Hišam b. ʿAbdi al-Malik (724-743) possivelmente por um mestre da alquimia, segundo o *Fihrist*, de Al-Nadim, e inspira-se tanto nas tradições políticas persas como também na literatura grega clássica e bizantina, cf. *ibid.*, p. 8-9.

¹⁸⁰ REDISSI, op. cit.

¹⁸¹ Al-β AZALI. *Ghazâlî’s Book of Counsel for Kings* (*Al-tibr al-masbyk fi nahḥ-at al-muluk*). Tradução e introdução de F. R. C. Bagley. Oxford: Oxford University Press, 1964.

¹⁸² O primeiro “espelho” em língua árabe foi composto por Ibn Muqaffa^c, *Kitab al-adab al-kabir* (Grande Livro de Comportamento Ético).

1. Os juristas abordaram a questão da organização administrativa do poder e nesse sentido, *siyasa* é um ramo da jurisprudência islâmica (*fiqh*) que faz derivar da Lei, a *Šari‘a*, seus princípios normativos e organizadores. Os principais juristas que teorizaram sobre *siyasa* são ‘Ali ibn Mu‘ammad al-Mawardi (m. 1058), Mu‘ammad Abu ‘amid al-β azali (m. 1111) e Taq‘al-Din A‘mad ibn Taymiyya (m. 1328).

2. Sob a influência da filosofia grega, especialmente de Platão e de Aristóteles, os *falasifa* introduziram no Islã conceitos de filosofia política que não apenas refletem a Lei e a vida nas comunidades islâmicas, mas também recuperam a tradição da filosofia política, cujo objetivo é a busca do melhor regime político com ênfase na relação necessária entre o regime político (*al-siyasa al-madaniyya*) e a qualidade de vida que pode ser conquistada pelos seres humanos. Dentre os filósofos muçulmanos que se ocuparam de *siyasa*, Al-Farabi é de longe o seu maior representante, embora Avicena e Averróis nos tenham legado reflexões sobre esse tema.

Já nos primórdios do Islã, o termo *siyasa* significa conduta e administração dos afazeres públicos. Com a extensão de seu significado, *siyasa* passa a designar a autoridade do governante e de seus oficiais, exercida fora dos limites da *Šari‘a*, que, por sanção divina, confere autoridade ao califa e a seus delegados¹⁸³. O conceito de *siyasa al-Šari‘a* significa o governo de acordo com a *Šari‘a*, doutrina constitucional e legal sunita que surgiu na alta Idade Média, com a decadência do califado, procurando conciliar a Lei e os procedimentos da jurisprudência islâmica (*fiqh*) com as necessidades práticas do governo (*siyasa*). O representante mais ilustre desta doutrina é Ibn Taymiyya (m. 1328) que, em seu tratado *Al-Siyasat al-Šari‘a*, afirmou que, se a Lei divina ou *Šari‘a* for devidamente observada, não haverá conflito entre o governo (*siyasa*) e seus representantes (*imam, sulḥān, amir ou wali*) com os juristas (*fuqaha’*)¹⁸⁴.

Siyasa é a arte de governar ou administrar a cidade segundo um princípio e para um fim, o que significa que, segundo o fim proposto, há diferentes *siyasat*: *al-siyasa al-Šari‘a*,

¹⁸³ Cf. BOSWORTH, *Siyasa* (1. In the sens of statecraft, the management of affairs of sate and, eventually, that of politics and political policy). In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. v. IX. Leiden: Brill, 1887, p. 694.

¹⁸⁴ IBN TAIMIYA. *Le Traité de Droit Public d’Ibn Taimiya*. Traduction annoté par Henri Laoust de la *Siyasa al-Šar‘ia*. Beyrouth: Institut Français de Damas, 1948.

o regime legal que segue a Lei sancionada por Deus; *al-siyasa al-diniyya*, regime religioso, *al-siyasa al-^caqliyya*, regime que segue a razão. Em termos gerais, *siyasa* significa o poder autoritário e diferenciado do soberano, mas também a justiça dispensada pelo soberano e por seus oficiais. *Siyasa* é comumente traduzido por “política” significando as normas, os métodos e as orientações políticas.

Foi com Al-Farabi que *siyasa* se consolidou com o significado de “filosofia política”. Com conotação mais próxima do significado que tem na língua persa, “prática de governar”, *siyasa* passou a designar “ciência de governar” ou “filosofia política”, ou seja, o estudo da arte de governar com um conteúdo teórico-filosófico. Foi com Al-Farabi que o termo adquiriu um significado filosófico explícito, definido no quinto capítulo de seu tratado *Classificação (ou Catálogo) das Ciências*: “*Siyasa* é a esfera da ação na arte de governar”¹⁸⁵. É nessa perspectiva que a “filosofia política” dos autores muçulmanos que seguiram a tradição helenística passou a usar o termo *siyasa*¹⁸⁶. Entre os filósofos, Al-Farabi foi o primeiro a escrever um tratado com o título *Al-Siyasat al-madaniyya*, traduzido, em geral, por *O Regime Político*¹⁸⁷.

Assim, pois, na filosofia política, *siyasa* significa a arte da direção, condução, gerência, gestão, ou governo de pessoas e cidades e é a palavra usada para designar o sistema de organização em que as pessoas são direcionadas, conduzidas, encaminhadas de maneira que possam aprimorar suas vidas num Estado que seja o melhor, o mais reto e o mais adequado. Nesse sentido, *siyasa* é a arte de governar os homens a fim de que se promova entre eles o bem-estar – físico, moral, espiritual e intelectual. É a arte de governar e administrar a cidade segundo um princípio ou uma finalidade (fim), embora haja, como já mencionado, diferentes *siyasas* que podem ser classificadas segundo os fins a serem buscados.

Cabe apresentar algumas linhas sobre o pensamento político de Al-Farabi em razão de sua importância na filosofia política medieval de língua árabe e hebraica e, principalmente, no *Comentário sobre A República*. Como o tema do soberano-governante

¹⁸⁵ AL-FARABI. *The Enumeration of the Sciences (I-^lʿaʿ al-^culum)*. On Political Science, Jurisprudence and Dialectical Theology (cap. V). In: LERNER; MAHDI (Org.), op. cit., 1ª ed. 1963; 1972, p. 24.

¹⁸⁶ LEWIS, op. cit., p. 7-8.

¹⁸⁷ A tradução literal seria *O Governo da Cidade*.

virtuoso é o núcleo de nosso trabalho – a ser desenvolvido na segunda parte –, damos a seguir um breve apanhado sobre a concepção de “arte real” em que Al-Farabi empresta da noção do filósofo-rei platônico o conteúdo para elaborar a sua teoria.

II.5. Al-Farabi e a “Arte Real”¹⁸⁸

A política, afirma Al-Farabi, é a ciência que investiga o fim para o qual se dirigem as ações humanas e o modo como elas devem estar ordenadas para que os homens obtenham esse fim almejado. A política também distingue as variadas finalidades das ações humanas, isto é, distingue as ações cujo fim é obter a verdadeira felicidade daquelas que almejam fins que apenas se aparentam à felicidade, como a honra, a riqueza e o prazer. A verdadeira felicidade, porém, segundo Al-Farabi, não é deste mundo, mas da vida eterna. Neste mundo, a felicidade é obtida pelo bem que se realiza nas ações nobres e virtuosas. Contudo, é apenas nas cidades, ou melhor, no convívio mútuo, que os indivíduos podem desenvolver suas virtudes próprias, idéia que parte do célebre princípio aristotélico “o homem é por natureza um animal político”¹⁸⁹.

A política explica como as virtudes humanas podem desenvolver-se nas cidades e nações cujo governo, por meio de seu soberano, estabelece as ações e o modo de vida correto, promove as virtudes morais e as disposições positivas e empenha-se em preservar os bons hábitos para que estes não pereçam. O governo só é virtuoso em razão de uma arte

¹⁸⁸ “Arte” aqui tem o sentido de “destreza, perícia”, diverso das artes (gr. *tékhnai*; ár. *al-ʿummaʿat*) produtivas. “Arte real” é tradução de *al-mihna al-malakiyya*. Ver GALSTON, Miriam. *Politics and Excellence. The political Philosophy of Alfarabi*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1990, p. 95, nota 1: “A arte (destreza, perícia) (ingl. craft) é um dos aspectos da parte racional prática da alma; outro aspecto é a deliberação (*rawiyya*); a arte enquanto aspecto da alma racional inclui duas subdivisões, as artes (*al-ʿummaʿat*) e as artes/destrezas (*al-mihna*)”, cf. AL-FARABI. *Siyasa al-madaniyya* § 33 (Regime Político/Livro da Política). Rafael Ramón Guerrero traduz *mihna* por “técnica” referindo a faculdade pela qual adquire-se destreza ou habilidade para realizar uma arte ou ofício, cf. GUERRERO, Rafael Ramón. *Al-Farabi. Obras filosófico-políticas*. Edição e tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate-CSIC, 1992, p. 8, nota 9.

¹⁸⁹ *Epeidè phýsei politikòn hò ánthropos*. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 5, 1097b 11; o mesmo princípio é retomado em *Política* I, 2, 1253a 2.

que conduza ao estabelecimento das virtudes humanas e das ações que visem à preservação delas. Esta é a “arte real” (*al-mihnat al-malakiyya*) e a política (*siyasa*) é a operação dessa arte¹⁹⁰.

A arte real é composta de teoria e prática. No *Catálogo das Ciências (I-½a’ al-‘ulum)*, Al-Farabi define, como já mencionado, a ciência política (*al-‘ilm al-madani*) como a que “investiga os vários tipos de ações voluntárias e regimes (*al-siyar*), assim como as disposições morais, as inclinações e os estados de caráter (*al-aadaq*) que conduzem a tais ações e regimes”¹⁹¹. Embora a política exponha as regras gerais, nessa definição Al-Farabi aponta para a divisão da ciência política em duas partes: a primeira expõe o que é a felicidade, distingue entre a verdadeira felicidade e o que se presume ser a felicidade, enumera as ações voluntárias, os modos de vida, a moral e os estados de caráter a serem promovidos nas cidades e nações, e distingue entre o que é virtuoso e o que não é. A segunda parte expõe a ordem dos estados de caráter virtuosos e os modos de vida nessas cidades e nações, revela as funções reais com as quais os modos de vida virtuosos e as ações são instituídos e ordenados entre os cidadãos, além das atividades que servem para preservar o que foi ordenado e instituído. Essa ciência apresenta também as várias espécies de governos não virtuosos, as disposições, os modos de vida, os hábitos e as ações que o governo dessas cidades imperfeitas procura estabelecer. Isso, afirma Al-Farabi, está exposto no *Livro sobre o Regime Político* (isto é, a *Política*, de Aristóteles), em *A República*, de Platão, e em outras obras¹⁹².

O governo pode agir de duas maneiras: ou ele promove ações, modos de vida e disposições de caráter nos indivíduos para que estes almejem à verdadeira felicidade, ou se empenha em promover nos indivíduos disposições a fim de que eles obtenham o que lhes parece ser a felicidade, isto é, as coisas materiais. Este último, segundo Al-Farabi, é o tipo de governo ignorante (*jahiliyya*) e, de acordo com o que cada um destes governos almeja,

¹⁹⁰ Para Aristóteles, a política é uma ciência “arquitetônica”, na medida em que estrutura todas as ações e produções humanas.

¹⁹¹ AL-FARABI. *The Enumeration of the Sciences (I-½a’ al-‘ulum)*. On Political Science, Jurisprudence and Dialectical Theology (cap. V). In: LERNER; MAHDI (Org.), op. cit., 1ª ed. 1963; 1972, p. 24.

¹⁹² Ibid., p. 26.

recebe um nome específico, como a timocracia, que é o regime em que se busca a honra, ou como o governo vil, aquele em que se persegue a riqueza, e assim por diante.

Em seguida, Al-Farabi explica que o governo das cidades não virtuosas é tal qual uma enfermidade que pode alastrar-se, pondo em risco os governos virtuosos que podem transformar-se em modos de vida ignorantes (*jahiliyyun*). A ciência política apresenta soluções para que os governos virtuosos não se corrompam, além de medidas e métodos necessários para que as cidades não virtuosas restaurem o estado virtuoso anterior à sua degradação.

À parte prática deve ser acrescentada a experiência derivada da habilidade de bem conhecer as melhores condições que cada grupo particular, cada cidade e cada nação apresentam a fim de que desenvolvam disposições, ações e modos de vida virtuosos. As cidades virtuosas preservam o seu estado virtuoso se os sucessores dos príncipes governantes tiverem as mesmas qualidades virtuosas de seus antecessores, pois apenas assim a continuidade da existência da cidade virtuosa não é interrompida. A interrupção da sucessão de um governante virtuoso, portanto, deve ser evitada e, para isso, é preciso buscar qualificações e atributos virtuosos nos príncipes sucessores ou, se necessário, em outros que os possam substituir. A ciência política estabelece como devem ser educados os sucessores que possuem qualidades naturais, a fim de que estejam aptos para exercer a arte real, isto é, a arte de governar. Estabelece ainda como evitar que os ignorantes assumam a liderança e sejam chamados de príncipes, já que não tiveram acesso nem às ciências teóricas nem às práticas. Alguns, contudo, poderão apoiar-se em sua própria experiência, embora necessitem de uma aguda faculdade perceptiva para realizar o que for necessário para atingir seus objetivos, seja o prazer, a honra ou outra coisa qualquer. Al-Farabi acrescenta que os governantes que se apóiam na experiência devem seguir, com objetivos iguais, os passos de seus antecessores¹⁹³.

Como se evidencia na concepção de Al-Farabi sobre a ciência política, ética e política estão imbricadas, estreitamente vinculadas uma à outra¹⁹⁴. Não há uma divisão

¹⁹³ Ibid., p. 24-27.

¹⁹⁴ Em Aristóteles, o vínculo entre a ética e a política é complexo. Ética e política formam os grandes domínios de sua filosofia prática e têm por objeto comum a virtude, embora seja no convívio da *pólis* que são proporcionadas as melhores condições para realizar uma educação que vise à realização da virtude individual.

nítida entre as duas, tal como hoje conhecemos. O *Catálogo das Ciências (I-1/2a' al-^culum)* explicita, ainda, que Al-Farabi conhecia no mínimo a existência da *Política* de Aristóteles e, fato importante, que a filosofia política de Al-Farabi, a primeira a ser formulada em terras do Islã, foi construída com as noções retiradas das obras de Aristóteles e de Platão dedicadas a essa ciência.

III. AVERRÓIS, O JURISTA-FILÓSOFO¹⁹⁵

O jurista e cádi Averróis legou à posteridade um tratado que pertence ao gênero clássico dos *iaṭilaf*, isto é, exposições das divergências entre os juristas das escolas jurídico-religiosas (*ma² ahib*) sunitas quanto à substância dos livros de *fiqh*. Embora sua atenção esteja concentrada nas matérias das três maiores escolas, *-anifita*, *malikita* e *šafī^cita*, Averróis não deixa de considerar também o *-anbalismo* e o *ḥahirismo*. Contudo, embora seja uma obra de *āilaf* – disciplina que analisa e compila as diferenças entre os juristas muçulmanos – este não é o principal propósito de Averróis, como ele próprio afirma em várias passagens de seu tratado. O seu principal objetivo ao escrevê-lo, ao longo de mais de vinte anos, é proporcionar habilidade e destreza ao pretendente a se tornar um jurista competente, um *mujtahid*¹⁹⁶, a fim de que seja capaz de fazer derivar a lei de suas fontes.

¹⁹⁵ Sobre Averróis jurista, ver BRUNSCHVIG, R. Averroès juriste. In: *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Porvençal*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, p. 35-68; MAKKI, Ma-mýd ^cAli. Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 15-38; TURKI, Abdel Magid. La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmane. In: *Multiple Averroès*. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20-23 septembre 1976. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 33-41.

¹⁹⁶ O jurista (*faqih*) e o jurisconsulto (*mufti*) se diferenciam do *mujtahid* na medida em que este último deve preencher as seguintes condições: 1) deve possuir um entendimento adequado dos quase 500 versículos legais no Corão; não é necessários que os saiba de cor, mas precisa saber invocá-los rápida e eficientemente toda vez que for necessário. 2) O *mujtahid* tem de estar familiarizado com o *Ḍadi^c* e seus dizeres relevantes para a lei; deve, portanto, ser proficiente na crítica do *Ḍadi^c* para poder distinguir os dizeres autênticos e os de valor epistemológico em relação ao que está avaliando; se, por alguma razão, não for proficiente nesta técnica, ele poderá apoiar-se nas coleções em que os dizeres do Profeta foram verificados e que foram aceitos pelos

Crítico de seus pares, Averróis enfatiza que o aprendiz não deve limitar-se a “memorizar o máximo possível para um ser humano”, mas deve apreender as ferramentas necessárias para “merecer ser chamado de jurista (*faqih*)”, embora “os juristas de nosso tempo acreditem que quem possui maior sagacidade em matéria legal é o que for capaz de memorizar o maior número de opiniões”¹⁹⁷.

Averróis concebeu seu livro de modo que, com a ajuda de sua metodologia, o jurista competente tivesse a capacidade de *ijtihad*¹⁹⁸, isto é, de emitir um parecer fundado nas fontes do Direito islâmico (*u'āl al-fiqh*). Esses meios que Averróis menciona são as ciências da gramática (*ilm al-nāw*), a língua e a metodologia das ciências do Direito islâmico, tal como ele próprio afirma:

a força deste livro, por meio da qual a competência em *ijtihad* pode ser alcançada, juntamente ao conhecimento da língua árabe e das ciências do *fiqh*, é suficiente para este propósito. Por esta razão achamos que o título mais apropriado para este livro seria *Bidayat al-mujtahib wa nihayat al-muqta'ād* (Início para quem se esforça

juristas que o precederam. 3) Deve ter conhecimento da língua árabe para resolver as complexidades que surgem em relação a usos metafóricos, no geral e no particular, no sentido equívoco e no inequívoco. 4) Deve conhecer profundamente a ciência da abrogação para não concluir sobre um versículo abrogado. 5) Deve ser um profundo conhecedor dos procedimentos do raciocínio por inferência. 6) Deve conhecer os casos que foram objeto de consenso (*ijma'*) da comunidade, pois não deve reabrir um caso em que o resultado do consenso já fora determinado como lei. Todavia, não é necessário que conheça todos os casos da lei substantiva. Alguns teóricos mantêm que o *mujtahid* deva ter conhecimento de doutrinas teológicas, tais como as provas da existência de Deus, Seus atributos, profecia etc. Mas, é condição *sine qua non* que tenha uma firme crença em Deus e na fé islâmica. *Mujtahid* é, portanto, um jurisconsulto que exerce o *ijtihad*, uma opinião autoritativa. Cf. HALLAQ, *Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni u'āl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1ª ed. 1997, reprint 2005, p. 118.

¹⁹⁷ AVERRÓIS (IBN RU'ĀD). *Bidayat al-mujtahib wa-nihayat al-muqta'ād* (Início para quem se esforça [por um julgamento pessoal], fim para quem se contenta [do ensinamento recebido]). Tradução inglesa de Imran Ahsan Khan Nyazee. *The Distinguished Jurist's Primer*. 2 v. Reino Unido; Líbano: Garnet Publishing Limited/The Center for Muslim Contribution to Civilization, 1994, v. II, [O Livro de *ʿarf* (Troca)], p. 232-233.

¹⁹⁸ Termo usado normalmente em conjunção com *ra'y* (opinião): assim, *ijtihad al-ra'y* significa “atividade intelectual ou raciocínio do douto, cujas fontes de conhecimento são matérias dotadas de autoridade religiosa (ou quase religiosa).” HALLAQ, op. cit., 1997, reprint 2005, p. 15.

[por um julgamento pessoal], fim para quem se contenta [do ensinamento recebido)]¹⁹⁹.

Todavia, embora o propósito de lançar a base de uma metodologia para que o jurista cumpra com as exigências do *ijtihad*, Averróis anuncia, nas linhas iniciais de *Bidaya*:

Meu propósito, neste tratado, é estipular para mim mesmo, por meio da lembrança, as questões (*masa'il*) dos *a-kam*²⁰⁰ sobre as quais se concorda e as sobre as quais se disputa, juntamente com suas evidências (pl. *adilla*, sing. *dalil*), e indicar as bases das disputas que se assemelham a regras gerais e princípios, já que ao jurista podem ser apresentados problemas sobre os quais a Lei (*Šarʿ*) silencia. Essas questões, em sua maioria, estão claramente expostas na Lei, ou estão estreitamente relacionadas às que estão expostas. São questões sobre as quais os juristas muçulmanos concordam desde a geração dos Companheiros – que Deus esteja satisfeito com eles – até a época em que a prática do *taqlid*²⁰¹ era excessiva, ou aquelas sobre as quais a divergência de opinião entre eles se tornou amplamente conhecida²⁰².

¹⁹⁹ AVERRÓIS (IBN RU³ D). *The Distinguished Jurist's Primer*. v. II: final do Livro de *Kitaba* (alforria por contrato), p. 468.

²⁰⁰ O termo *-ukm* (pl. *a-kam*) pode ter vários significados: o mais comum é “norma legal” ou “regra”, Cf. HALLAQ, op. cit., 1997, reprint 2005, p. 83. Contudo, o tradutor da *Bidaya* para o inglês informa numa nota de rodapé o seguinte: “A palavra *-ukm* (pl. *a-kam*) tem sido traduzida em vários modos (...). Alguns desses significados, dentre outros, são: valor da *šariʿa*, injunção, prescrição, regra, decreto e mandamento. No entanto, nenhuma dessas palavras cobre o significado exato do termo *-ukm* usado na lei islâmica, especialmente o significado de *-ukm waĀ'i* ou *-ukm* determinante. O termo ‘valor da *šariʿa*’ está muito próximo de cobrir o significado completo, porém é muito geral e pode ser usado para outros significados. (...) O termo *-ukm* é também usado para significar ‘efeitos legais’, especialmente em contratos.” NYAZEE, Imran Khan, in: AVERRÓIS (IBN RU³ D). *The Distinguished Jurist's Primer*, v. I, p. xliii, nota 1.

²⁰¹ Opinião autoritativa, isto é, opinião que se segue sem questionar os seus fundamentos ou sua evidência (*dalil*). Tecnicamente significa o método que é adotado pelos juristas e assegura a aplicação de uma opinião judicial, ou seja, a preferida de uma determinada escola (*maʿhab*), a fim de tomar decisões judiciais e promulgar vereditos.

²⁰² AVERRÓIS (IBN RU³ D). *The Distinguished Jurist's Primer*, v. I, p. xliii.

III.1. O Tratado Decisivo (*Fa'k al-Maqal*)

As considerações que aqui queremos assinalar se remetem a uma obra de Averróis considerada pelo filósofo marroquino Mu-ammad °Abid al-Jabiri uma opinião jurídica (*fatwà*)²⁰³ “para refutar as críticas e ratificar a legitimidade da filosofia, assim como para fundamentar a ciência da interpretação, para em seguida estabelecer a relação entre a religião e a sociedade”²⁰⁴. A obra discorre sobre a legalidade ou não do estudo da filosofia no âmbito da Lei revelada (*Šar°*). Referimo-nos ao *Tratado Decisivo*, cujo título completo é *Tratado autorizado e Exposição sobre a Convergência entre a Lei religiosa (Šari°a) e a Filosofia*²⁰⁵. Não é, pois, um tratado de filosofia, mas um parecer legal que o jurista e cádi Averróis emite para persuadir os teólogos e juízes ortodoxos de sua época. Ao considerar-se o título completo do tratado, tende-se a pensar que Averróis o tenha escrito com o propósito de demonstrar que religião e filosofia se harmonizam. O propósito de Averróis, no entanto, é a defesa da filosofia, que, como será demonstrado ao longo do texto, é uma disciplina que não está alheia a um autêntico espírito religioso, já que a própria Lei revelada determina o seu estudo. Como afirma Alain de Libera²⁰⁶, não se trata de “racionalizar a religião”, mas de “santificar a filosofia”²⁰⁷, ou seja, de legalizar a filosofia demonstrando que ela de modo algum contrasta com a Lei religiosa. Também como adverte De Libera,

²⁰³ *Fatwà* é um ditame emitido por um jurisconsulto do Direito islâmico cujo cumprimento é recomendado.

²⁰⁴ AL-JABIRI, Mu-ammad °Abid. Introdução à edição do *Fa'k al-Maqal*, de Averróis, Beirut, 1997, traduzida parcialmente em ZURGHANI, Hussein O. M. Al-Yabiri y el debate sobre la razón árabe. *Anaquel de Estudios Árabes*, v. 15, 2004, p. 191-206. No entanto, o *Fa'k al-Maqal* é considerado pela grande maioria dos arabistas como tratado teológico-filosófico, cf. ARNALDEZ, Rober. Ibn Rušhd. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1071, v. III, p. 911.

²⁰⁵ *Fa'k al-maqal wa-taqrib ma bayn al-Šari°a wa-al-ikma min al-itti'āl* (lit. Seção (ponto) da decisão da questão e do estabelecimento do que há entre a Lei religiosa e a sabedoria [filosofia] que está de acordo).

²⁰⁶ DE LIBERA, Alain. Introduction. In: AVERROÈS. Trad. Geoffroy, 1996, p. 67; id. in: AVERROÏS. Trad. Hanania, 2005, p. LXXI.

²⁰⁷ Cf. CAMPANINI, Massimo. Introduzione. In: AVERROÈ. *Il Trattato Decisivo* sull'accordo della religione con la filosofia. Testo arabo a fronte. Introduzione, traduzione e note di Massimo Campanini. Milano: Rizzoli (BUR), 1994, p. 15.

“de todos os textos de Averróis, nenhum é mais representativo do homem, da obra e da época que o *Fa'k al-Maqal (Tratado Decisivo)*”²⁰⁸.

Na época de Averróis, havia uma desconfiança por parte dos juristas *malikitas* em relação aos que defendiam as posições racionalistas, entenda-se, os que defendiam os procedimentos filosóficos. Averróis, como jurista e observador da reforma almôada, responde no terreno legal, terreno em que a sua atividade de filósofo poderia ser questionada pelos juristas de seu tempo. O propósito de Averróis nesse opúsculo, portanto, é o de demonstrar juridicamente que o ato de filosofar é uma obrigação inferida pela Lei revelada e que conseqüentemente ninguém pode condená-lo sem infringir a própria Palavra divina. Trata-se de fundar a existência *de direito* do filósofo na cidade andaluz do século XII. Graças ao esforço de Averróis, abre-se um espaço para a reflexão filosófica no seio das ciências corânicas com a aprovação jurídica da possibilidade do discurso humano buscar em si próprio a verdade e não no interior da Lei revelada. A Lei revelada, porém, não se torna supérflua em absoluto, pois é e será sempre sobre ela que repousa a possibilidade do discurso racional, elaborado com categorias humanas. A urdidura do texto consiste nos argumentos que Averróis apresenta para justificar a interpretação filosófica do Corão. Esses argumentos são sempre legitimados por citações do Corão.

Como afirma Alain de Libera, o *Tratado Decisivo* não é um elogio à filosofia. Tampouco é um texto em que se possa distinguir disciplinas acadêmicas cujos sistemas fixos muitas vezes fazem colidir seus representantes, os teólogos, os juristas e os filósofos²⁰⁹. É um texto dirigido ao público, mas não a qualquer público, e sim aos juristas ultra-conservadores da tradição *malikita*, uma das quatro escolas do Direito sunita²¹⁰.

²⁰⁸ DE LIBERA, op. cit, 1996, p. 6.

²⁰⁹ Cf. Ibid., p. 12.

²¹⁰ Escola fundada, em Medina, por Malik ibn Anas (c. 711-796). As outras três escolas são: *-anifita*, fundada em Kufa por Abu Anifa (c. 699-767); *šafi'ita*, fundada por Muammad Ibn Idris al-Šafi'i (767-820), e *-anbalita*, fundada por Amad ibn Anbal (780-855); essas quatro correntes do Direito islâmico (*fiqh*) são consideradas ortodoxas e sobreviveram às dezoito originais que se desenvolveram nos parâmetros da *sunna*, a prática do Profeta. A escola *malikita*, a segunda em antigüidade, foi a escola oficial na Espanha islâmica e, salvo breves incursões de outras seitas, xiitas e *aarijitas*, é a que sobrevive por mais tempo no Ocidente, sendo ainda hoje predominante no norte da África. Cf. RIOSALIDO, Jesús. Introducción histórica. In: AL-

Averróis também dirige-se ao poder dos almôadas, cuja reforma político-religiosa ele segue atentamente desde a investidura do sultão Abu Ya^cqub Yusuf, em 1168, quando de início foi nomeado, em 1169, cádi de Sevilha e, mais tarde, em 1180, cádi-mór de Córdoba para finalmente tornar-se, em 1182, o médico pessoal do soberano. Como bem assinalou Alain de Libera, este tratado é uma “verdadeira máquina de guerra”²¹¹, cujo rigor implacável só pode ser compreendido à luz da reforma almôada²¹² contra a ultra-conservadora escola de Direito *malikita* e contra o sectarismo dos teólogos que muito contribuíram para o florescimento de seitas religiosas e para a divisão da sociedade²¹³. O *Fa'k al-Maqal* não é um tratado nem de filosofia nem de teologia. Como já foi mencionado, é uma *fatwà*, “um parecer legal que responde a uma questão formulada nos termos e no registro da jurisdição religiosa”²¹⁴. É no terreno legal, portanto, “como jurista e cádi, que Ibn Ru'd intervém, e intervém para *persuadir*”²¹⁵.

O tratado pode ser dividido em três partes principais: na primeira, Averróis demonstra por meio de argumentos jurídicos específicos do Direito islâmico que a Lei revelada torna os estudos filosóficos obrigatórios. Na segunda parte, demonstra que a filosofia não contém nada que se oponha ao Islã e, na terceira, que as interpretações do Texto revelado – tal como eram expressas pelos teólogos – não deveriam ser ensinadas para a maioria dos indivíduos, já que a Lei provê outros métodos de instrução levando em conta a capacidade de cada um, ou seja, para a massa, o texto sagrado deveria ser ensinado por meio da retórica; os teólogos devem restringir-se a usar a dialética para interpretar o Livro

QAYRAWANI, Ibn Abi Zayd. *Compendio de Derecho islámico (Risala fi-al-Fiqh)*. Trad., introd. e notas de Jesús Riosalido. Madrid: Ed. Trotta, 1993, p. 28-29.

²¹¹ DE LIBERA, op. cit., 1996, p. 68.

²¹² Sobre as circunstâncias históricas desse período, ver GEOFFROY, Marc. *Ibn Tumart et l'idéologie almohade*. In: Trad. Geoffroy, p. 87-96; id. *Ibn Tumart e a ideologia almôada*. In: Trad. Hanania, p. LXXXIX et seq.

²¹³ DE LIBERA, op. cit., 1996, p. 68.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

²¹⁵ *Ibid.* (Grifo do autor).

sagrado e somente aos filósofos cabe a demonstração da veracidade do Texto revelado, uma vez que só eles dominam as ferramentas da lógica²¹⁶.

Como se trata de um parecer na esfera do Direito islâmico, o *Fa'k al-Maqal* não questiona, em nenhum momento, a primazia da Lei religiosa. Já nas primeiras linhas, Averróis afirma a sua intenção de investigar se o estudo da filosofia e das ciências da lógica é permitido, proibido ou prescrito – se prescrito como recomendação ou como obrigação – pela Lei religiosa. Averróis inicia o seu discurso com a definição da filosofia absolutamente de acordo com as recomendações corânicas:

Se a atividade da filosofia nada mais é que a reflexão (*al-naḥar*) e a consideração (*i'tibar*) acerca dos seres existentes (*al-mawjudat*) porquanto estes são indicações do Artesão – isto é, porquanto são artefatos [já que seres existentes (*al-mawjudat*) indicam o Artesão apenas pelo conhecimento (*al-ma'rifa*) da arte que há neles, e quanto mais completo for o conhecimento da arte neles, mais completo será o conhecimento do Artesão] – e se a Lei (*al-Šar'*) recomendou e exortou a consideração (*i'tibar*) das coisas existentes, é evidente que o que esse nome (isto é, a filosofia) indica é tanto obrigatório como recomendado pela Lei²¹⁷.

Averróis trabalha o seu projeto de “legalizar” a filosofia, isto é, de torná-la uma atividade que não só é permitida, mas obrigatória de acordo com a prescrição da Lei

²¹⁶ Butterworth divide o tratado (In: AVERROËS, trad. Butterworth, op. cit., 2001) da seguinte forma:

Parte I:

I. Introdução (§ 1)

I.1. Filosofia e lógica são obrigatórias (§§ 2-10)

I.2. Tudo o que é provado por demonstração harmoniza-se com a Lei divina (§§ 11-36)

I. Sumário (§ 37)

Parte II:

II.1. A intenção e os métodos da Lei (§§ 38-51)

II.2. O desconhecimento desses métodos causou o surgimento de facções no Islã (§§ 52-58)

II. Conclusão

Há ainda outras divisões como as realizadas por Muhsin Mahdi e George F. Hourrani.

²¹⁷ AVERROËS. *Tratado Decisivo (Fa'k al-Maqal)*. Trad. Geoffroy e trad. Hanania § 2; trad. Butterworth § 2, p. 1-2.

revelada. É nessa perspectiva que o *Tratado Decisivo* é uma justificativa legal da interpretação filosófica da Escritura.

Para tanto, Averróis afirma que a Lei revelada obriga a refletir sobre as coisas existentes e, para provar a veracidade dessa afirmação, ele recorre à lógica. O argumento é apresentado em forma de silogismo: “se o ato de filosofar consiste no exame racional dos seres existentes (*al-mawjudat*) e o fato de refletir sobre eles constitui a prova da existência de um Artesão” (...) “e conhecer o Artesão é tão perfeito quanto conhecer os seus artefatos”²¹⁸, a Revelação recomenda a reflexão sobre os seres existentes fazendo uso da

²¹⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* XII, 10, 1075a 16-25: “Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo; peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver algo de comum. De fato, todas as coisas são coordenadas a um único fim. Assim, numa casa, aos homens livres não cabe agir ao acaso, pelo contrário, todas ou quase todas as suas ações são ordenadas, enquanto a ação dos escravos e dos animais, que agem ao acaso, pouco contribui para o bem comum, pois este é o princípio que constitui a natureza de cada um. Quero dizer que todas as coisas, necessariamente, tendem a distinguir-se; mas sob outros aspectos, todas tendem para o todo.” Aristóteles quer dizer que o todo é perfeitamente coordenado e harmonizado. Embora diversas em natureza, as coisas constituem a mais perfeita unidade. Não se trata de excluir a multiplicidade e a diversidade da ordem do universo. Os céus movem-se com perfeita regularidade, enquanto no âmbito do mundo sublunar, há coisas humanas que estão sujeitas ao acaso, ainda que nesse mundo também existam leis bem precisas. A comparação com a casa é significativa: os homens, que pertencem ao nível mais elevado, agem em função de fins precisos, enquanto, na opinião de Aristóteles, escravos e animais, cujo agir é muitas vezes determinado pelo acaso, contribuem menos para o bem comum. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngüe greco-portuguesa. 3 v. Tradução de Marcelo Perini da edição greco-italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. II: Texto com tradução ao lado, p. 579; v. III: Sumário e Comentários (de Giovanni Reale), p. 641. Como observa Marc Geoffroy, “A inteligência, que é o Princípio primeiro, é desse modo manifesta no mundo todo sob a forma de natureza. É por isso que Ibn Ru¹d diz: ‘aquilo em que [o artefato] prova [a existência do artesão] é que há no artefato a prova em razão da ordem que existe em suas partes, a saber, o fato de que algumas [partes] foram fabricadas em vista de outras, e, em razão da adequação da totalidade [das partes] ao uso visado [pela produção deste] artefato, este não é um produto da natureza, mas foi produzido por um Artesão que ordenou que cada coisa estivesse em seu lugar (...)’” AVERRÓIS. *Kitab kašf ‘an manahij al-adilla*. In: id., *Falsafat Ibn Rushd*. Beyrouth: Dar al-’afaq al-jadida, 1402 H./1982, p. 70, apud id. *Averroès. Discours décisif*. Trad. e notas de Marc Geoffroy. Paris: Flammarion, 1996, p. 176, nota 3. E Geoffroy continua: “Há, portanto, produtos da natureza como há produtos da arte humana, e uns e outros existem em vista de um fim.” Na verdade, essa afirmação tem sua origem em Aristóteles: “(...) Nas coisas que comportam um fim (*télos*), algumas são levadas a termo primeiro e outras,

razão”, como está expresso em dois versículos do Corão²¹⁹ citados por Averróis, tese apoiada também pela Tradição (*‘Adi’*), embora Averróis aqui não faça menção a ela: segundo um célebre *‘Adi’* Mu-ammad disse que “a ciência é um dever para todo muçulmano”, e acrescentou: “buscai a ciência desde o berço até o túmulo”²²⁰. É evidente, portanto, – conclui Averróis – que refletir sobre as coisas, o que vem a ser filosofar, não contradiz a Lei revelada, muito pelo contrário, é uma atividade considerada obrigatória pela Lei.

O silogismo usado para provar que a Lei ordena filosofar é sólido e pode ser apresentado da seguinte forma:

- (1) Filosofia é o exame da ordem divina
 - (2) O exame da ordem divina é ordenado pela Lei
- Logo, a filosofia é ordenada pela Lei

depois, em vista do fim. De fato, o modo como se leva a termo uma coisa é o modo como ela é por natureza, e como ela é por natureza, assim é o modo de levá-la a termo, sempre que não haja impedimento algum. Mas leva-se [algo] a termo em vista de um fim e por conseguinte estará ordenado em vista de um [determinado] fim. (...) A arte leva a termo as coisas que a natureza é incapaz de realizar e, além disso, imita a natureza. Portanto, se os objetos artificiais são em vista de um fim, é evidente que também o serão os seres naturais. (...)”. Cf. ARISTÓTELES. *Física* II, 8, 199a 8-20. Esse tipo de analogia permite que Averróis determine que ter o conhecimento de Deus, porquanto ele é o Artesão que produz seus artefatos, é ter, por analogia, ciência dos seres por Ele criados. Conhecer Deus é conhecer a sua criação. Mas, como o conhecimento de Deus não se dá diretamente, é necessário conhecer os entes por Ele criados para chegar a ter o conhecimento Dele. E vice-versa, uma vez obtido o conhecimento de Deus, compreende-se a estrutura inteligível do real.

²¹⁹ Corão LIX:2: “(...) Considerai (= refleti) isso, ó vós dotados de visão.” A tradução (portuguesa) de Helmi Nasr deste versículo é a seguinte: “Tomai lição disso, ó vós dotados de visão!”. Na interpretação de Averróis, porém, não cabe a expressão “tomar lição de algo”; os verbos “refletir, considerar” são mais apropriados para a fundamentação do argumento. Corão VII:185: “E não olharam para o reino dos céus e da terra e para todas as cousas que Allah criou (...)?” (Trad. Helmi Nasr).

²²⁰ Célebres *a-‘adi’* (tradições) atribuídos a Mu-ammad. Um outro *‘Adi’* reporta que Mu-ammad disse: “Buscai a ciência, (se necessário) até na China”. Al-β azal-çita ainda um outro *‘Adi’* “A busca da ciência está prescrita para todo muçulmano”. Cf. ARNALDEZ, Roger. *L’homme selon le Coran*. Paris: Hachette Littératures, 2002. p. 107; Corão XX:114 chama à atenção: “E diz: ‘Senhor meu, acrescenta-me ciência (*‘ilm*)’.” (trad. Helmi Nasr).

A primeira premissa não é evidente; a segunda usa os versículos corânicos²²¹ para demonstrar a evidência sob o ponto de vista da Lei divina, portanto, nenhum dos juristas contemporâneos de Averróis poderia contestar a conclusão de que a filosofia cai na categoria do que é prescrito pela Lei divina, ou seja, que a Lei divina torna obrigatório o exame das coisas existentes.

Para confirmar a necessidade do uso do silogismo, Averróis segue para a próxima etapa do argumento que é estabelecer que o silogismo é a melhor forma de demonstrar. Afirma que “se está estabelecido que a Lei torna obrigatório examinar as coisas existentes por meio da razão e refletir sobre elas”²²², esta reflexão deverá ser realizada por meio do silogismo porque é pelo silogismo que se deduz o desconhecido a partir do conhecido. Este é o mais completo dos exames – afirma Averróis – porque recorre à demonstração (*burhan*)²²³. Assim, para concluir que a demonstração (*burhan*) é a melhor forma de provar a veracidade do exame das coisas existentes por meio do intelecto (*‘aql*), Averróis primeiro determina a obrigação de raciocinar e de refletir, depois afirma que refletir consiste em deduzir para, finalmente, concluir que a melhor forma de dedução é o silogismo. Em seguida, reafirma a obrigação de recorrer ao silogismo para o exame das coisas, qualifica o silogismo de “racional/intelectual” e assinala a obrigatoriedade de recorrer a ele para chegar a uma demonstração (*burhan*). Mas, continua ele, é necessário que se conheça as espécies

²²¹ “Considerai (= refleti), pois, ó vós dotados de visão” (Corão LIX:2). Este versículo, segundo Averróis, “mostra a necessidade do uso do silogismo racional, ou do racional e legal ao mesmo tempo”; “E não olharam para o reino dos céus e da terra e para todas as coisas que Deus criou?” (Corão VII:185), versículo que, segundo Averróis, “induz claramente ao exame racional de todas as coisas existentes”; “E assim fizemos ver a Abraão o reino dos céus e da terra” (Corão VI:75); “Não viram eles os camelos como foram criados? E o céu como foi elevado?” (Corão LXXXVIII:17-18); “(...) Refletem sobre a criação dos céus e da terra” (Corão III:191). Averróis acrescenta que ainda há outros versículos que indicam a obrigação de refletir sobre as coisas criadas por Deus.

²²² AVERRÓIS. *Tratado Decisivo*. Trad. Hanania e trad. Geoffroy § 4; trad. Butterworth § 3.

²²³ Segundo Aristóteles, o conhecimento absoluto (*haplôs*) de algo só é atingido quando a sua causa correspondente é conhecida e este algo pode resultar dessa causa, cf. ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores* 71b 9-12. Esse conhecimento só é possível mediante a demonstração (*apodeíxis*): “entendo por demonstração o silogismo científico, um silogismo que nos faz conhecer por sua própria ação” (*An. Post.* 71b 17-19). As premissas do silogismo devem ser verdadeiras, primeiras, imediatas, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e devem ser causa dela. (*An. Post.* 71b 19).

de demonstração e em que elas diferem, isto é, em que diferem o silogismo demonstrativo, o dialético, o retórico e o sofístico. Os lógicos árabes – e Averróis também – seguiram os comentadores alexandrinos e acrescentaram à distinção aristotélica²²⁴ dos três tipos de silogismo, apodítico (demonstrativo)²²⁵, dialético²²⁶ e erístico²²⁷ (contencioso, sofístico), duas classes suplementares, o silogismo retórico e o silogismo poético, pois o *corpus* da lógica aristotélica que circulava no mundo islâmico compreendia a *Retórica* e a *Poética* e, às vezes, também a *Isagogé*, de Porfírio²²⁸. O silogismo poético e o sofístico não são argumentos verdadeiros, eles têm apenas a aparência de verdadeiros, portanto, na discussão de Averróis sobre a verdade da Lei revelada, eles devem ser excluídos, já que o discurso religioso não pode deixar de ser verdadeiro.

No parágrafo seguinte, Averróis apresenta seu argumento para os juristas: o silogismo jurídico existe no Direito islâmico e não pode ser considerado uma “inovação condenável” (*bid'a*)²²⁹.

O Direito islâmico possui alguns princípios que são fundados no trabalho de reflexão e argumentação dos juristas. Um desses princípios é o *qiyas*, termo genérico que significa aproximadamente “raciocínio por analogia” e é atribuído à argumentação ou interpretação dos doutores da Lei sobre os códigos de conduta implícitos na Lei revelada. Essas discussões dos juriconsultos eram destinadas a preencher as lacunas jurídicas para as

²²⁴ Conforme está em ARISTÓTELES. *Tópicos* I, 1, 100a.

²²⁵ Na definição de Aristóteles, o silogismo é uma demonstração quando parte de premissas verdadeiras e primeiras ou também de premissas tais que o conhecimento que temos delas tem sua origem nas premissas primeiras e verdadeiras (*Tópicos* I, 1, 100a).

²²⁶ O silogismo dialético é “o que conclui a partir de premissas prováveis”, que são as “opiniões recebidas por todos os homens ou pela maior parte deles, ou [recebidas] pelos sábios, por todos os sábios ou por uma maioria deles, seja pelos mais notáveis e os mais ilustres” (ibid. 100b 20); os principais domínios da aplicação do silogismo dialético, para Aristóteles, são a ética e a política.

²²⁷ Os silogismos erísticos são fundados em opiniões que aparentam ser ou prováveis ou geralmente aceitas sem que de fato o sejam e cuja conclusão é enganadora (cf. ibid.).

²²⁸ Cf. MADKOUR, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris: Vrin, 2 ed. 1969, p. 10-19.

²²⁹ “Termo jurídico que designa uma inovação cultural, jurídica ou doutrinária, uma modificação do dogma ou das prescrições enunciadas na Revelação, seja por acréscimo ou por privação.” GEOFFROY, Marc. In: trad. Geoffroy, op. cit., 1996, p. 181, nota 18.

quais não havia uma resposta explícita nas fontes básicas²³⁰. Os juristas resolviam essas lacunas por meio da analogia (*qiyas* propriamente dito) e suas duas subespécies, a dedução (*ijtihad*) e a opinião argumentativa pessoal (*ra'y*). A analogia jurídica (*qiyas*) é a aplicação de uma lei que é explícita em um caso determinado a um caso parecido ou originado pela mesma causa do primeiro. O exemplo mais corrente da analogia jurídica é a extensão da proibição do vinho prescrita em Corão V:90 a toda bebida alcoólica porque considera-se que a causa (*'illa*) da proibição é o fato de o vinho ser uma bebida fermentada embriagante²³¹. O silogismo por analogia apresenta-se na seguinte forma:

(1) O Corão proíbe o vinho²³²;

(2) O vinho é uma bebida fermentada embriagante;

Logo, o Corão proíbe toda bebida fermentada embriagante²³³.

Assim, se for preciso estabelecer a norma legal (proibição, permissão, recomendação, obrigação) sobre um caso que envolve a bebida fermentada de tâmaras, inicialmente constata-se que o vinho derivado de uvas é proibido pelo Corão; em seguida, constata-se que a bebida produzida com tâmaras tem um mesmo atributo do vinho de uva, isto é, o de ser embriagante, atributo para o qual existe uma proibição legislada no Texto sagrado. Ao estabelecer a relevância do atributo comum aos dois casos, a norma legal da proibição é transferida do caso do vinho de uva para o caso da bebida fermentada de

²³⁰ As fontes básicas do Direito clássico islâmico (*u'ul al-fiqh*) são o Corão, a *sunna* do Profeta, o consenso (*ijma'*) e o raciocínio por analogia (*qiyas*). O consenso (*ijma'*) é o comum acordo, considerado infalível, entre os sábios qualificados da comunidade acerca das conclusões a que chegavam quanto à exegese, à interpretação e ao raciocínio por analogia para definir a significação exata dos termos da vontade de Deus a partir do Corão e da *sunna*. No Direito islâmico, o consenso é o axioma por excelência; está fundado sobre uma tradição do Profeta: “Minha comunidade não estará jamais de acordo sobre um erro”. Cf. COULSON, Noël J. *Histoire du droit islamique*. Paris: PUF, 1995, p. 77.

²³¹ Cf. AVERRÓIS (IBN RU³ D). *Bidayat al-Mujtahid wa-Nihayat al-Muqta'ad* (*The Distinguished Jurist's Primer*), op. cit., v. II, p. xlvi: “A analogia legítima (*qiyas*) é adjudicar a prescrição (*-ukm*) obrigatória de uma coisa a outra coisa – sobre a qual a lei silencia – seja em razão à sua semelhança com a coisa para a qual a lei estabeleceu a prescrição (*-ukm*), seja em razão de uma causa (*'illa*) comum subjacente entre elas.”

²³² Corão V:90.

²³³ Termo maior: bebida fermentada e embriagante; termo menor: Corão; termo médio: vinho.

tâmaras. Assim, o argumento analógico é composto de quatro elementos: 1) um novo caso que requer uma solução legal, por exemplo, se o vinho derivado de tâmaras fermentadas é proibido; 2) o caso original que provém das fontes primárias, o Corão, a *sunna* e o consenso da comunidade sobre a solução legal (*ijma*^c); 3) a causa (*illa*), isto é, o atributo que é comum tanto ao novo caso como ao caso original; 4) a norma legal ou regra (*ukm*) que faz parte do caso original e que, em razão da similitude entre os dois casos, é transferida do caso original para o novo²³⁴.

A caracterização do método da analogia jurídica (*qiyas*) é considerada uma fonte do Direito islâmico na medida em que é um método de raciocínio para descobrir as prescrições da Lei divina.

Em seu esforço para conciliar os preceitos religiosos com a razão, Averróis defende o método racional em matéria de jurisprudência afirmando que usar este método não é só um direito do ser humano, mas uma obrigação prescrita pela Revelação divina. No Texto corânico, a palavra consideração (*al-i'tibar*) é freqüentemente citada, palavra que, segundo Averróis, significa descobrir as verdades ocultas mediante o conhecido. Averróis apóia-se no versículo corânico LIX:2 que diz “Ó, vós dotados de visão, considerai isso”. O método para seguir esse exame é precisamente a analogia (*qiyas*), a dedução e a argumentação. Posto que muitas expressões no Texto revelado têm um sentido oculto (*baḥn*), o jurista deve recorrer à interpretação (*ta'wil*) usando o método racional com a aplicação da análise silogística. Assim, o silogismo jurídico (analogia, dedução e argumentação) é o procedimento elaborado pelos doutores da Lei para inferir das fontes (*u'lul*) da legislação islâmica [Corão, tradição profética (*sunna*)] o estatuto legal (*ukm*) de algo que não está explicitamente qualificado nas fontes, mas que, por meio da analogia com algo explicitamente qualificado recebe qualificação explícita.

Um outro exemplo de silogismo que tem sua aplicação garantida pelo Corão é o seguinte:

Está dito no Corão que Abraão adorava os astros. Quando, porém, observou que o sol, a lua e as estrelas se punham e desapareciam no horizonte, disse: “Não adoro os astros que se põem”, e adorou ao Deus único. Se isto for posto em forma de silogismo, temos:

²³⁴ Cf. HALLAQ, op. cit., 1997; reprint 2005, p. 83.

- (1) Nenhum ser que tem poente é Deus;
 (2) ora, o sol, a lua e as estrelas são seres que têm poente;
 Logo, o sol, a lua e as estrelas não são Deus²³⁵.

Apoiando-se no versículo que invoca “os dotados de visão para que reflitam”²³⁶, Averróis pode afirmar a obrigatoriedade do uso do silogismo racional, já que os teóricos das fontes do Direito apresentaram a consideração (*i^ctibar*) como fundamento escriturário da analogia jurídica, que consiste para o jurista passar do caso de base ao caso derivado.

Esboça-se, desse modo, a estratégia de Averróis que vai, ao longo de todo o tratado, vincular a ciência da Lei à da Filosofia para sustentar que o que vale para uma, deve também valer para a outra. O jurista não pode, portanto, negar ao filósofo o direito de fazer uso do silogismo racional, a menos que lhe seja interdito também o uso do *qiyas*, o raciocínio por analogia jurídico.

Averróis ainda recomenda que nenhum jurista objete que o estudo do silogismo jurídico seria uma inovação condenável (*bid^ha*) pelo fato de não ter existido nos primórdios do Islã, uma vez que foi concebido posteriormente. Não se pode condená-lo sob pretexto de que não era praticado pelos primeiros muçulmanos. Do mesmo modo, não se pode condenar o silogismo racional porque a filosofia, no Islã, é posterior ao tempo da Revelação e das Tradições do Profeta²³⁷. O paralelismo entre o silogismo jurídico e o racional-filosófico serve a Averróis para neutralizar qualquer condenação por inovação herética

²³⁵ AL-GAZALI. *Al-Qis^has al-mustaqim* (A Balança justa). Apud ARNALDEZ, Roger. *Les sciences coraniques*. Grammaire, droit, théologie et mystique. Paris: Vrin, 2005, p. 44.

²³⁶ Corão LIX:2.

²³⁷ No *Comentário sobre A República*, Averróis afirma a anterioridade da filosofia, isto é, a grega, em relação à religião: ELIA DEL MEDIGO II <VI, 4>: “(...) Et quando tu considerabis in istis legibus invenies quod dividuntur ad / cognitionem tantum, ut illud quod iubetur in lege nostra de cognitione Dei, et ad operationem, ut illud quod iubet de virtutibus moralibus. Et talis intentio convenit cum intentione philosophorum in genere. <5> Et ideo homines <credunt> quod hae leges consequuntur scientiam antiquam (...)” [“E quando examinares essas leis descobrirás que elas se dividem em leis só para o conhecimento, como é ordenado na nossa Lei em relação ao conhecimento sobre Deus, e leis para [o conhecimento] prático, como ela ordena sobre as virtudes morais. E tal intenção coincide em gênero com a intenção dos filósofos. <5> E, por isso, os homens [acreditam] que essas leis seguem a ciência antiga.”]. Trad. Rosenthal II.vi.4; trad. Lerner 66:14-18; trad. Cruz Hernández, p. 80.

(*bid'a*) por parte de seus contemporâneos juristas. Toda essa argumentação introduz a defesa da aceitação da filosofia dos gregos, embora eles não pertençam “à nossa religião”²³⁸. Como é quase impossível que um único homem conheça por si próprio tudo o que é necessário saber sobre o silogismo jurídico sem buscar apoio nos conhecimentos de seus predecessores, “quão mais verdadeiro será isto para o conhecimento do silogismo racional!”²³⁹. Como os meios para o estudo do silogismo racional já foram elaborados pelos “Antigos”, é preciso que se estude em seus livros o que disseram a respeito, aceitando-se o que é verdadeiro e indicando o que não é. Somente a posse desses meios torna possível a reflexão sobre as coisas existentes e sobre o seu Artesão. Como já afirmara no início de seu tratado, ignorar o Artesão é ignorar o artefato, e desconhecer o artefato é desconhecer o Artesão. Com uma série de argumentos sobre a necessidade de se obter conhecimento com as ferramentas apropriadas para que se possa ter acesso às várias ciências, desde a matemática e a astronomia até a ciência do Direito, Averróis conclui que o estudo da filosofia antiga é obrigatório pela Lei religiosa, já que a intenção de seus escritos é a mesma que a da Lei religiosa, a saber, conhecer os seres existentes é conhecer o Artesão. A analogia entre o universo criado por Deus e o artefato fabricado por um artesão permite a Averróis defender a tese de que “conhecer a realidade das substâncias dos seres é conhecer a ciência divina, isto é, apreender Deus do ponto de vista de seus atributos qualitativos, o que é diferente de saber que Deus existe”²⁴⁰.

O tratado prossegue em seu propósito de provar que tudo o que é demonstrável está de acordo com a Lei religiosa, que os métodos de ensino da Lei se destinam a todos, mas diferem dada a disparidade da capacidade natural de compreensão entre as pessoas. Para cada tipo de capacidade inata, há uma espécie de silogismo. Com os silogismos dialético e retórico, a Lei pode fazer-se compreender para a grande maioria, mas com o demonstrativo, dadas as suas dificuldades, apenas um grupo seletivo será capaz de usá-lo para compreender e provar a verdade contida na Lei divina. Com esses argumentos, Averróis critica os teólogos que, em razão de não levarem em conta essas diferenças, promoveram divisões na sociedade.

²³⁸ AVERRÓIS. *Tratado Decisivo*. Trad. Butterworth § 6; trad. Geoffroy e trad. Hanania § 9.

²³⁹ Ibid. § 5; Ibid. § 8.

²⁴⁰ GEOFFROY, in trad. Geoffroy, p. 177, nota 3.

O *Tratado Decisivo* pode ser compreendido num duplo registro: a defesa do estatuto da filosofia, garantido pelo poder califal contra o poder dos políticos e dos juristas, e um projeto pedagógico de ensino da Lei revelada, uma vez que aborda os diferentes métodos de como interpretar a mensagem divina, o retórico, o dialético e o demonstrativo. Este argumento está afiançado por Corão XVI:125: “Convoca os homens para o caminho de teu Senhor com a sabedoria e a bela exortação; e com eles discuta da melhor maneira.”

Para concluir, o *Tratado Decisivo* não deixa de ser uma novidade porque abre espaço para a interpretação e reflexão da Escritura sagrada com categorias elaboradas pelos homens, já que instiga a aprender nos livros dos “Antigos” (isto é, dos gregos) o método de como demonstrar a veracidade dos ensinamentos divinos. Desse modo, o *Tratado Decisivo* transforma um artigo de fé em artigo da razão e fundamenta a célebre tese do filósofo-jurista andaluz, “a verdade não contradiz a verdade”²⁴¹.

IV. AVERRÓIS E O COMENTÁRIO SOBRE A REPÚBLICA

IV.1. Platão entre os árabes

Segundo Franz Rosenthal, é certo que os árabes não usaram os originais de Platão, como tampouco usaram diretamente a maior parte das obras de Aristóteles, mas se serviram de compêndios e manuais do período grego tardio²⁴². Parece, portanto, razoável supor que não se dedicaram ao estudo direto das obras de Platão, mas aos ensinamentos platônicos que eram tidos como exemplares. Rosenthal afirma que Al-Farabi, em seus escritos políticos, não teve em mãos *A República* e, talvez, nem sequer estivesse familiarizado com o seu conteúdo, caso contrário “teria seguido mais de perto a sucessão de idéias dada por Platão”²⁴³. Sempre segundo Rosenthal, “o que nessas obras de Al-Farabi se remete a Platão era lugar-comum na literatura antiga, jamais esquecido desde o tempo de Platão e de

²⁴¹ AVERRÓIS. *Tratado Decisivo*. Trad. Butterworth § 12; trad. Geoffroy e trad. Hanania § 18.

²⁴² ROSENTHAL, Franz. On the knowledge of Plato’s philosophy in the Islamic world. *Islamic Culture* 14, 1940. Reprint in: *Greek Philosophy in the Arab World*. Great Britain; USA: Variorum, 1990, p. II/392; II/417.

²⁴³ Ibid. p. II/411.

Aristóteles”²⁴⁴. Rosenthal, portanto, é tentado a tomar como evidente que Al-Farabi nunca tenha tido em mãos uma obra completa de Platão, em qualquer língua que fosse²⁴⁵.

Mais recentemente, Dimitri Gutas afirma que as obras de Aristóteles e seus comentários foram, com certeza, traduzidos para o árabe, o que possivelmente não ocorreu com os comentários platônicos. A falta de interesse no material platônico, por parte dos autores de expressão árabe, pode ser explicada pela importância que o aristotelismo passou a ter com Abu Bišr Mattà e seu discípulo Al-Farabi²⁴⁶.

Quanto ao *Comentário sobre A República*, os estudiosos discordam sobre a possibilidade de chegar-se a saber se Averróis conheceu o texto platônico traduzido para o árabe ou se utilizou o resumo (ou paráfrase²⁴⁷) que Galeno fez d’*A República*²⁴⁸ – traduzido para o árabe durante o califado dos abássidas, no século IX, por ‘Unayn ibn Is‘aq, que também comentou *A República*. Em seu comentário, Averróis critica Galeno diversas vezes, recusa suas observações e o acusa de ter sido ingênuo, vaidoso, confuso e de desconhecer a lógica²⁴⁹. Diante disso, é razoável acreditar que Averróis tenha tido acesso direto ao texto platônico, confrontando-o com o resumo de Galeno. Ademais, há passagens que confirmam que se aproveitou não apenas d’*A República*, mas ainda das *Leis* (igualmente traduzidas por ‘Unayn ibn Is‘aq), além dos resumos dessas duas obras de Platão feitos pelo médico grego.

²⁴⁴ Ibid. p. II/416.

²⁴⁵ Ibid. p. II/411.

²⁴⁶ GUTAS, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd–4th / 8th–10th centuries)*. London: Routledge, 1ª ed. 1998, reprint 1999, p. 186.

²⁴⁷ Alguns estudiosos, como Richard Walzer, afirmam que se trata de uma paráfrase d’*A República*, outros sustentam que se trata de um resumo ou sumário. Como esse texto está perdido, não é possível afirmar se é paráfrase ou resumo.

²⁴⁸ Sobre a posição de que Averróis não usou o sumário d’*A República* feito por Galeno, ver VAN DEN BERGH, Simon. *Bulletin of Schools of Oriental and African Studies (BSOAS)*, v. XXI, 1958, p. 409, apud BERMAN, L. V. Review of Rosenthal’s Edition, Translation and Notes of Averroes’ *Commentary on Plato’s ‘Republic’*. *Oriens*, v. XXI-XXII (1968-1969). Leiden: Brill, 1971, p. 438.

²⁴⁹ Ver as referências na nota 253 infra.

O helenista e arabista Richard Walzer²⁵⁰, todavia, afirma que, embora tenham sido descobertos indícios das “paráfrases” de Galeno sobre *A República* e as *Leis* que estão perdidas, o *Comentário sobre A República* está

livre de aspectos neoplatônicos (...), remontaria a um original grego perdido que pode ter sido conhecido em tradução árabe por Al-Farabi. Não há dúvida de que Al-Farabi fez amplo uso desse material em *Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fa'ila* (Princípios das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa), em especial nos capítulos 15, 18 e 19. A análise desses capítulos indica que o desconhecido predecessor platonizante de Al-Farabi (de quem ele muito aprendeu) deve ter vivido no tempo do Império Romano, presumivelmente em época tardia²⁵¹.

Assim, embora tanto Al-Farabi como Averróis possam ter-se valido de uma antiga paráfrase d'*A República* em versão árabe, Walzer não acredita que usaram a de Galeno, principalmente Averróis, “que critica algumas posições” do médico de Pérgamo²⁵². Essa afirmação de Walzer causa certa perplexidade, pois, se Averróis critica Galeno em seu *Comentário sobre A República*, certamente conhecia as posições do médico em relação ao texto platônico. De fato, Averróis cita cinco (5) vezes Galeno ao longo do comentário²⁵³. É significativo, contudo, que dessas cinco, o médico é citado quatro vezes no Livro I e uma no Livro III. O Livro II, que é o que mais permanece na esfera de uma discussão de conteúdo aristotélico, nada menciona sobre Galeno. Com este dado, pode-se supor que Averróis realmente tivesse tido em mãos uma paráfrase d'*A República* feita por Galeno que

²⁵⁰ Cf. WALZER, Richard. In: AL-FARABI. *On the Perfect State (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fa'ila)*. Edição bilíngüe árabe-ingles. Revised text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1998, p. 426.

²⁵¹ WALZER, op. cit., 1998, p. 426.

²⁵² Segundo Richard Walzer, “Ibn Ru'd usou uma antiga paráfrase d'*A República* que, possivelmente, Al-Farabi também conhecia. Mas, nem Al-Farabi nem Ibn Ru'd usaram a paráfrase de Galeno que existia em tradução árabe. Ibn Ru'd rejeita certas posições de Galeno, ver IBN RUSHD, trad. Rosenthal i, 22 §2; 26 §8; iii, 20 §11 (...).” Cf. WALZER, op. cit., 1998, p. 444, nota 680.

²⁵³ Galeno é citado em ELIA DEL MEDIGO I <I, XVI, 1>; I <XXII, 2>; I <XXVI, 3>; I <XXVI, 8>; III <XX, 11>. Trad. Rosenthal I.xvi.1; I.xxii.2; I.xxvi.3; I.xxvi.8; III.xx.11; trad. Lerner 36:5-10; 46:5-10; 55:20-25; 56:20-25; 105:1; trad. Cruz Hernández, p. 29; 45; 62; 63; 147.

o tenha auxiliado sobretudo na composição do Livro I, que é o que mais se aproxima das concepções platônicas. O Livro III, que trata dos regimes políticos, embora de conteúdo platônico, aproxima-se mais das concepções de Al-Farabi, que tratou desse tema em suas obras políticas, principalmente no *Livro das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa* (*Kitab Ara' Ahl al-Madinat al-Fa'ila*)²⁵⁴.

Essa questão, entretanto, permanece em aberto até que venham à luz novas descobertas que possam elucidar quais foram as fontes que Averróis usou para tecer seu *Comentário sobre A República*.

A referência mais antiga e confiável sobre *A República* em língua árabe está no célebre *Catálogo* (*Al-Fihrist*)²⁵⁵ do biobibliógrafo Ibn Is-ʿaq al-Nadim (ca. 935-991) ao enumerar as obras de Platão (*Aflāḏn*). Ibn al-Nadim abre a notícia sobre os diálogos de Platão mencionando *A República*, que “ʿUnayn ibn Is-ʿaq explicou (*fassara*), e às *Leis*, que ʿUnayn traduziu (*naqala*) assim como também o fizera Ya-yà ibn ʿAdi”²⁵⁶. Parece estranho aceitar que o grande tradutor tenha apenas “comentado” *A República*, sem antes ter-lhe dado a versão árabe. Contudo, a menção de Ibn al-Nadim ao referido texto confirma que os *falasifa*, já no século IX, conheciam a existência desse diálogo, embora permaneça incerto se tiveram em mãos o texto completo ou apenas um resumo.

IV.2. O Comentário sobre A República

Enfim, não se sabe ao certo se Averróis usou uma paráfrase ou resumo d’*A República* que Galeno compôs ou se usou trechos que encontrou na obra de Al-Farabi, ou se realmente teve em mãos a versão árabe integral do diálogo de Platão para compôr sua obra sobre esse texto platônico. Adiantamos, entretanto, que esse escrito de Averróis é mais

²⁵⁴ Al-Farabi é citado duas vezes no Livro I: ELIA DEL MEDIGO I <VIII, 2>; I <X, 6>; trad. Rosenthal I.viii.2; I.x.6; trad. Lerner 26:25-30; 29:30; trad. Cruz Hernández, p. 13, 18.

²⁵⁵ IBN AL-NADIM. *The Fihrist - A 10th Century AD Survey of Islamic Culture*. Edited and translated by Bayard Dodge. New York: Columbia Univ. Press, 1ª ed. 1970; 2ª ed. 1998, p. 592.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 592.

uma obra original em que ele comenta grande parte dos livros d'*A República*, utiliza muito a *Ética Nicomaquéia* e tece críticas à sociedade de seu tempo e aos teólogos islâmicos. Não pode, portanto, ser considerado um “comentário” no mesmo sentido das exegeses que elaborou da quase totalidade das obras de Aristóteles. Permanece, no entanto, o fato de que o seu *Comentário sobre A República* não constitui uma evidência de que tenha tido em mãos a tradução integral do diálogo platônico. Averróis faz uma leitura aristotélica d'*A República*, não faz nenhuma referência à redação dessa obra em forma de diálogo e tampouco refere-se aos diferentes personagens que dele participam. Não leva em conta nem o tempo nem o lugar, nem as circunstâncias em que se desenvolve a discussão sobre a justiça na obra platônica.

O *Comentário sobre A República* está dividido em três livros, cada um deles correspondendo a determinados livros d'*A República*. Embora a parte inicial do primeiro livro esteja inteiramente calcada na *Ética Nicomaquéia*²⁵⁷, esse livro refere-se, *grosso modo*, aos livros II, III, IV e V d'*A República*. Averróis não se detém na definição da justiça, pois seu propósito principal é apresentar o paradigma da Cidade Virtuosa. A justificativa para ignorar certas partes do diálogo platônico é anunciada já na frase inicial: “a intenção deste tratado é a de expor as doutrinas científicas atribuídas a Platão prescindindo da argumentação dialética”. O segundo livro corresponde aos Livros VI e VII d'*A República*, e o terceiro, aos Livros VIII e IX. Sobre o Livro X, Averróis afirma que não é necessário para a ciência política, pois, como já mencionara antes, os mitos não têm qualquer valor e deles não se extrai nada que seja imprescindível para que alguém se torne autenticamente virtuoso.

Essa obra, no entanto, é um exemplo da filosofia que se desenvolveu em ambiente islâmico a partir da tentativa de conciliar as idéias de Platão com as de Aristóteles. Ao apresentar a sua concepção da Cidade Virtuosa, Averróis retoma o caminho já trilhado por Al-Farabi, o da “harmonização” das idéias dos dois sábios gregos. Mas, embora possa ter tido inicialmente essa intenção, ao comentar *A República* ele privilegia a filosofia aristotélica, como será demonstrado na segunda parte de nosso trabalho.

²⁵⁷ Especialmente *Ética Nicomaquéia* I, 13; II, 1, passagens consagradas à definição da virtude.

IV.2.a. A tradução hebraica e as versões latinas do *Comentário sobre A República*

O original árabe deste importante texto não sobreviveu. Segundo ^cAbdurrahman Badawi²⁵⁸, um manuscrito em árabe do comentário de Averróis sobre *A República* ainda existia na biblioteca do Escorial em 1671, quando houve o incêndio que destruiu boa parte do acervo. De acordo com o catálogo do Escorial, o título árabe da obra seria *Aflāḍn fi al-ḫalāfat al-mansuba fi siyasat al-madina, bi-talā' 1/2 Abi al-Walid ibn Rušd* (Os três níveis da política segundo Platão, no comentário de Averróis)²⁵⁹. Todavia, a lista das obras de Averróis publicada por Ernest Renan contém o título *Jawami^c siyasat Aflāḍn*²⁶⁰.

Chegou a nós, porém, conservada em oito manuscritos, uma tradução hebraica, realizada por Šamu'el b. Yehu² a Mešullam b. Selomo, de Marselha, a partir do original árabe²⁶¹, cuja primeira versão foi terminada em 24 de novembro de 1320, na cidade de Uzès.

²⁵⁸ BADAWI, ^cAbdurrahman. *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris: J. Vrin, 1998, p. 131.

²⁵⁹ Ver MORATA, N. Un catálogo de los fondos árabes primitivos de el Escorial. *Al-Andalus*, t. II, 1934, apud BADAWI, op. cit., 1998, p. 131.

²⁶⁰ Lista do manuscrito n° 879 (Casiri), fol. 82 e publicada no apêndice por RENAN, Ernest. *Averroès et l'Averroïsme*. Paris, 3ª ed., 1866, p. 462, l. 10, apud BADAWI, op. cit., 1998, p. 131.

²⁶¹ A edição estabelecida do texto hebraico, realizada por E. I. J. Rosenthal, está ancorada no manuscrito (B) Ms. München, Bayrische Staatsbibliothek, Hebr. 308, fols. 1v - 43v, manuscrito datado de princípios do século XVI. A revisão desta edição está baseada em oito manuscritos e no resumo feito, em 1331, por Joseph Caspi. Os manuscritos usados por Rosenthal são os seguintes: (A) Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi 12, fols. 95v - 130v; (B) Ms. München, Bayrische Staatsbibliothek, Hebr. 308, fols. 1v - 43v; (C) Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, R. 33 sup., fols. 1r - 56r; (D) Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 88.25, fols. 100v - 138r; (E) Ms. Oxford, Bodleian Library, Mich. 565, fols. 127v - 154r; (F) Ms. Viena, Nationalbibliothek, Heb. 27, fols. 87r - 114v; (G) Ms. Cambridge, University Library, Add. 496, fols. 1r - 62r; (H) Ms. Oxford, Bodleian Library, Mich. 317, fols. 1r - 62r; cf. ROSENTHAL, Erwin I. J. *Averroes' Commentary on Platos' Republic*, p. 2-7. Moritz Steinschneider arrola ainda um manuscrito em Torino, que, porém, foi destruído em um incêndio em 1904, cf. id., p. 6. Ralph Lerner usou, para sua tradução, o manuscrito (A) Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi 12, fols. 94r - 129v, embora ele utilize o aparato crítico da edição do texto hebraico feita por Rosenthal; o manuscrito (A) é datado de 1457, o mais antigo de todos os sobreviventes dessa versão em hebraico do comentário de Averróis e possui variantes superiores aos outros, cf. LERNER, Ralph. Preface. In:

É oportuno mencionar o epílogo do tradutor judeu que relata as dificuldades da tradução. Šamu’el narra que, quando empreendeu a tradução do *Comentário sobre A República*, não tinha ainda em mãos o comentário de Averróis à *Ética Nicomaquéia*, “que constitui a primeira parte dessa ciência prática”²⁶², embora tivesse o texto de Aristóteles que, porém, não foi capaz de traduzir “em razão de sua complexidade e dificuldades”, superadas somente quando obteve o comentário sobre a *Ética* escrito por Averróis “na linguagem, clara e distinta que costuma usar em todas as suas exposições”²⁶³. Šamu’el completou a primeira versão da tradução do *Comentário sobre a Ética Nicomaquéia* em 20 de setembro de 1321, enquanto esteve preso no castelo de Beaucaire²⁶⁴. Narra que esperava ter oportunidade de revisar o comentário à *Ética* com a ajuda dos cristãos a fim de confrontá-lo com o próprio texto de Aristóteles e poder contar também com o comentário de Al-Farabi à mesma *Ética*. Impediram-no, porém, de realizar tal tarefa as agruras por que passou nessa época, pois lhe era impossível a necessária ajuda dos estudiosos cristãos em razão do “longo e rigoroso encarceramento que neste tempo”²⁶⁵ padeceu e “do rigor das expulsões e das prisões infligidas por esse povo que nos bania”²⁶⁶. Entre os judeus circulava somente a obra de Al-Farabi, *Livro dos Princípios dos Seres*, obra mais bem conhecida por *Livro da Política* (*Kitab al-siyasat al-madaniyya*), que, porém, tratava apenas da segunda parte da ciência política, e “nada da primeira parte”. Para verificar a tradução que conduziu do *Comentário sobre a Ética Nicomaquéia*, Šamu’el afirma que sempre se apoiou no texto do próprio Aristóteles, mas, para verificar sua tradução do *Comentário sobre A República*, não dispunha de nenhum outro livro²⁶⁷. Não cabe, portanto,

trad. Lerner, p. viii. O manuscrito (A) não está incluído na lista feita por M. Steinschneider, como informa E. I. J. Rosenthal na p. 3 de sua edição.

²⁶² ŠAMU’EL B. YEHU’A MEŠULLAM B. SELOMO, DE MARSELHA. *Epílogo do Tradutor*. Texto editado por E. I. J. Rosenthal e traduzido por Miguel Cruz Hernández in trad. Cruz Hernández, p. 151; id. *Translator’s Colophon*. In: trad. Lerner, p. 153. Rosenthal não nos dá a tradução nem do Epílogo do tradutor nem do Colofon do copista, embora tenha realizado a edição deles em hebraico.

²⁶³ Ibid.; ibid.

²⁶⁴ Trad. Cruz Hernández, p. 152; trad. Lerner, p. 154.

²⁶⁵ Ibid.; ibid.

²⁶⁶ Trad. Cruz Hernández, p. 154; trad. Lerner, p. 156.

²⁶⁷ Trad. Cruz Hernández, p. 154-155; ibid..

excluir eventuais erros na versão hebraica. O copista, Moisés b. Rabbi Isaac, insiste nas dificuldades que o tradutor enfrentara ao empreender seu trabalho²⁶⁸. Apesar disso, copiou o manuscrito como o encontrou e, assim, a versão hebraica é o que temos de mais próximo do original árabe perdido.

Para quem não conhece o hebraico, restam as traduções latinas feitas a partir dessa hebraica, embora elas nem sempre coincidam.

Em 1485, Elia del Medigo, o Cretense (1460-1493), a partir da versão hebraica, redigiu uma tradução latina²⁶⁹ encomendada por Pico della Mirandola cujo único manuscrito, o de 1491, está conservado em Siena²⁷⁰. É essa versão latina que serviu de base para a nossa análise.

Em 1539, o médico judeu Jacob Mantino fez uma nova tradução latina²⁷¹, também a partir da versão hebraica, que, entretanto, é mais uma paráfrase que uma tradução. Esse trabalho é dedicado ao papa Paulo III e foi editado em Veneza quando veio a público a obra

²⁶⁸ Cf. MOISÉS B. RABBI ISAAC. *Colofon del Copista*. In trad. Cruz Hernández, p. 157-158; id. *Translator's Colophon*. In trad. Lerner, p. 153-157.

²⁶⁹ *Expositio Commentatoris Averrois in librum politicorum Platonis*. Ms. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, G. VII, 32 (56), ff. 158r - 188r, cópia terminada em Roma em 26 de abril de 1491 por Raimondo di Saleta para Pietro Negroni, abade de San Gregorio al Celio, cf. COVIELLO; FORNACIARI, op. cit., 1992, p. XXIII; cf. CRUZ HERNÁNDEZ, in trad. Cruz Hernández, p. LXX, n. 44.

²⁷⁰ O manuscrito da tradução latina feita por Elia del Medigo em 1491 foi descoberto em Siena, em 1964, pelo Prof. Paul Kristeller, cf. GEFFEN, David. *Insights into the Life and Thought of Elijah Medigo Based on His Published and Unpublished Works*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, v. 41 [1973 – 1974, p. 69-86], p. 4. Como atesta a edição de Annalisa Coviello e Paolo Edoardo Fornaciari, publicada em 1992, é inexata a informação de ‘Abdurraḥman Badawi de que esta tradução latina estivesse perdida, cf. BADAWI, op. cit., 1998, p. 131, nota 1. Badawi publicou este livro usando o capítulo dedicado a Averróis de sua *Histoire de la philosophie en Islam*, publicada em 1972, com o acréscimo de dois ensaios que não faziam parte da obra original, conforme anuncia no Prefácio em *Averroès (Ibn Rushd)*.

²⁷¹ *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Averrois Cordubensis Paraphrasis in libros de Republica Platonis speculativos: et est secunda pars scientiae Moralis*. Jacob Mantino Hebraeo Medico interprete. In: *Aristotelis omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere commentarii*. Venetiis, apud Iunctas, 10 v., 1562 - 1574; reimpressão anastática Frankfurt: Minerva, 1963, 14 v., v. III, ff. 336H - 373M.

completa de Averróis, em latim²⁷². Desconhecendo a anterior tradução de Elia del Medigo, Mantino afirma, em sua dedicatória ao papa, que a sua é a primeira tradução latina dessa obra de Averróis²⁷³. A tradução de Mantino, embora parafrástica, tem seu valor, pois é um interessante exemplo de interpretação dada por um erudito médico da Renascença com conhecimentos tanto da filosofia medieval hebraica e islâmica como da Lei judaica²⁷⁴. Mas, segundo Rosenthal, sua tradução é muito imprecisa, já que ele frequentemente segue o original de Platão ao invés da versão hebraica do comentário de Averróis que está traduzindo. Rosenthal afirma que, como Mantino não é fiel à versão hebraica, seu lugar apropriado seria como intérprete do texto de Averróis, e não como tradutor. Rosenthal ainda alerta para o cuidado que se deve ter ao usar essa tradução latina, embora ela possa servir de referência e de auxílio na compreensão das passagens mais obscuras²⁷⁵.

A tradução de Elia del Medigo, além de ser mais próxima cronologicamente ao original árabe, é mais fiel à versão hebraica. Como escrevem os editores dessa versão latina,

A primeira peculiaridade, muito evidente até numa observação superficial, consiste no escrúpulo com que o texto de Elia segue o original hebraico, escrúpulo que chega, às vezes, a tornar quase ininteligível o sentido geral do discurso, a fim de evitar perífrases ou expansões que se distanciem muito da letra²⁷⁶.

Elia del Medigo escreve num latim que não é o comumente usado pelos humanistas seus contemporâneos, pois é um latim cujo paradigma é a língua falada, que demonstra um certo desinteresse pelo estilo, mas que respeita ao máximo as exigências de clareza próprias da linguagem filosófica²⁷⁷. Essa tradução foi encomendada por Giovanni Pico della Mirandola que estudava filosofia em Padova em 1481, quando então teve início, entre tradutor e filósofo, uma amizade intelectual bastante intensa. Pico teve, por meio das

²⁷² Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, in trad. Cruz Hernández, p. LXX, n. 45.

²⁷³ MANTINO: “(...) *a me nunc primum latinitate donatos*” (op. cit., f. 335r).

²⁷⁴ Cf. ROSENTHAL. Introduction. In trad. Rosenthal, p. 7.

²⁷⁵ Cf. ROSENTHAL, trad. Rosenthal, p. 8.

²⁷⁶ COVIELLO; FORNACIARI, op. cit., p. X.

²⁷⁷ Ibid., p. X-XV.

traduções de Elia, a possibilidade de aplicar-se aos textos da tradição filosófica aristotélica a que até então não tivera acesso²⁷⁸. A edição latina de A. Coviello e P. E. Fornaciari seguiu o critério da divisão adotada na edição crítica do texto hebraico realizada por E. I. J. Rosenthal.

Por que o interesse dos judeus nas obras de Averróis?

A língua árabe se impôs aos não-muçulmanos. Segundo Dominique Urvoy, os cristãos ditos “moçárabes”, isto é, os “arabizados”, suspeitos de se aliarem aos príncipes cristãos do norte da Península, representavam um perigo para o poder almôada. Os moçárabes se viram, portanto, obrigados ou a se exilarem na África do Norte ou a serem absorvidos pela população muçulmana e, nessas circunstâncias, não tiveram a oportunidade de elaborar uma reflexão filosófica. Ao contrário dos cristãos, os judeus andaluzes não representavam qualquer ameaça e puderam manter e elaborar uma cultura própria, ainda que boa parte de suas obras fossem redigidas em árabe, inclusive algumas de ressonância exclusivamente judaica como o *Kuzari* de Ha-Levi. Foi graças a esse processo de assimilação da língua árabe pelos judeus e sua relativa estabilidade no ambiente almôada que a obra de Averróis, ignorada e esquecida por seu próprio meio, passou a ser traduzida para o hebraico já a partir de 1232. Com a geração dos discípulos de Maimônides, desenvolveu-se um verdadeiro “averroísmo” judeu que viria a ser a origem da célebre doutrina das “duas verdades”. Os textos de Averróis foram conservados pelos judeus em árabe, em árabe escrito com caracteres hebraicos e em traduções hebraicas. Com suas traduções, os judeus representam um importante intermediário entre Averróis e a Escolástica latina²⁷⁹.

IV.2.b. Datação do original árabe do *Comentário sobre A República*

Não há consenso entre os especialistas sobre a datação do *Comentário sobre A República*. Na introdução à edição da versão hebraica, Erwin Isaak Jakob Rosenthal expõe as dificuldades para datar a obra na ausência de critérios confiáveis. Se Averróis compôs

²⁷⁸ Sobre os itinerários do intercâmbio intelectual entre Pico e Elia, ver *ibid.*, p. XIX-XXIII.

²⁷⁹ URVOY, Dominique. *Ibn Rushd (Averroès)*. Paris: Cariscript, 1996, p. 158-160.

este seu comentário antes do comentário sobre a *Ética Nicomaquéia* é ainda uma questão em aberto. Moritz Steinschneider determina uma data próxima à redação do *Comentário Médio sobre a Ética Nicomaquéia*, tratado que data seu término em 1177. Steinschneider baseia-se em um verbo no futuro da versão hebraica do *Comentário sobre A República*²⁸⁰ para determinar 1176 como data provável da composição desse tratado, mas Rosenthal afirma não encontrar nenhuma evidência dessa possível datação²⁸¹. Como diz Rosenthal, é pouco provável que Averróis tenha escrito o seu *Comentário sobre A República*, a parte prática da política, antes do *Comentário sobre a Ética*, a parte teórica da política, já que ele repete muitas vezes ao longo do *Comentário sobre A República* que “isto já foi visto antes”, isto é, o que se refere à parte teórica da arte política já tinha sido desenvolvido e explicado no *Comentário sobre a Ética*. Há, no entanto, grande possibilidade de que estes dois comentários tenham sido redigidos na mesma época, uma vez que Averróis esperava ter em mãos o tratado aristotélico, *Política*, para compor sua obra sobre a parte prática da política. Como o próprio Averróis afirma, a *Ética Nicomaquéia* e *A República* formam duas partes complementares da mesma ciência política. O tradutor para o hebraico, Šemu’el b. Yehu² a de Marselha, no epílogo, informa que trabalhou sobre as duas traduções e que traduziu uma obra em seguida à outra²⁸². De qualquer modo, é plausível considerar 1177 como *terminus post quem* da redação do *Comentário sobre A República*, em virtude da data do término da redação do *Comentário Médio sobre a Ética Nicomaquéia*, a saber, 4 de maio de 1177²⁸³.

Segundo Rosenthal, entretanto, é preciso considerar o fato de que Averróis menciona a Ciência da Física e, pelo que se sabe de seus comentários, considera a *Physica* e o *De Anima* como partes integrantes da Ciência da Física. O *Comentário ao De Anima* foi

²⁸⁰ A passagem em hebraico corresponde a ELIA DEL MEDIGO II <I, 7>: “utrum autem debet esse propheta, habet magna investigationis necessitatem. Et *considerabimus* de illo in prima parte huius scientiae.” (grifo nosso); trad. Rosenthal II.i.7; trad. Lerner 61:16-18; trad. Cruz Hernández, p. 72. A propósito, ver ROSENTHAL, trad. Rosenthal, p. 10, nota 1; id. The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd. *Bulletin of Schools of Oriental and African Studies (BSOAS)*, v. XV, n° 2, 1953, p. 246-278 (= in ROSENTHAL. *Studia Semitica*, op. cit., 1971, p. 60-92).

²⁸¹ Cf. ROSENTHAL, in trad. Rosenthal, p. 10.

²⁸² Cf. *ibid.*

²⁸³ Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1997, p. 59.

concluído em 1182. Como Averróis não cita esse comentário, como o faz em seus comentários posteriores, para Rosenthal é possível considerar o ano 1182 como *terminus ad quem*²⁸⁴.

Todavia, o arabista e exímio conhecedor da obra de Averróis, Miguel Cruz Hernández, afirma que o tratado foi escrito em 1194²⁸⁵. Também sustentam essa datação ^cAbdurrahman Badawi, Massimo Campanini²⁸⁶ e o historiador Dominique Urvoy que, em sua apresentação da biobibliografia de Averróis, concorda com essa mesma datação²⁸⁷.

A atribuição de uma data mais tardia ao *Comentário sobre A República* seria uma hipótese a ser considerada. Os anos 1193-1194 constituem um período obscuro da vida de Averróis²⁸⁸ e, em fins de 1195, ele é perseguido e desterrado em Lucena, importante centro de estudos judaicos próximo à cidade de Córdoba²⁸⁹. No início de 1198, é perdoado e volta a Marrakesh, junto à corte do soberano almôada Abu Yusuf Ya^cqub al-Man^uur. No mesmo ano, Averróis morre em 10 de dezembro, no Marrocos, longe de sua terra natal, Al-Ándalus²⁹⁰. Depois do trágico exílio, Averróis compôs em matéria filosófica apenas as *Questões sobre os Primeiros Analíticos*²⁹¹.

²⁸⁴ Cf. ROSENTHAL. Introduction. In trad. Rosenthlal, p. 10.

²⁸⁵ CRUZ HERNÁNDEZ, in trad. Cruz Hernández, p. XI.

²⁸⁶ Cf. BADAWI, op. cit., 1998, p. 33; id. *Histoire de la philosophie en Islam*. 2 v.; v. II: *Les philosophes purs*. Paris: J. Vrin, 1972, p. 761. Cf. CAMPANINI, Massimo. *Islam e politica*. Bologna: Il Mulino, 1999, p. 164.

²⁸⁷ Cf. URVOY, Dominique. *Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion, 1998, p. 224, nota 3; cf. URVOY, op. cit., 1996, p. 48.

²⁸⁸ Cf. CAMPANINI, op. cit., 1999, p. 164.

²⁸⁹ O exílio nessa comunidade judaica deu origem à lenda de que Averróis se teria refugiado na casa de Maimônides – Ibn Maymun (1135-1204) como era conhecido entre os árabes –, o que é impossível já que o pensador judeu vivia há anos no Cairo. Dessa boataria, resultou outra lenda na tradição medieval e renascentista, a da origem judaica de Averróis, cf. CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1997, p. 31. Embora a lenda medieval descreva as relações de amizade entre os dois filósofos, Maimônides declarou-se discípulo de um aluno de Ibn Bajjah (Avempace) e seria somente no exílio, no Egito, que teria lido alguns comentários de Averróis. Cf. URVOY, op. cit., 1996, p. 159. Essa lenda da hospitalidade concedida a Averróis por Maimônides foi propagada por Leão Africano, cf. RENAN, op. cit., 2002, p. 33; 36. Os motivos do desterro de Averróis são controversos, ver a esse respeito CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1997, p. 28-33.

²⁹⁰ Sobre o “nacionalismo” de Averróis, ver CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1997, p. 32-33.

²⁹¹ Sobre a cronologia da vida e das obras de Averróis, ver CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1997, p. 57-60.

A datação em 1194 do *Comentário sobre A República* é também atribuída a um erudito do século XVII²⁹² que, para considerar essa data como possível, levou em conta o fato de Averróis não ter tido em mãos a *Política* e ter esperado até que se esgotassem todos os seus recursos para conseguir esse escrito aristotélico. O argumento parece conseqüente, embora Rosenthal, em sua edição da versão hebraica do *Comentário*, chame à atenção para questões de vocabulário que fariam recuar a datação do tratado para antes de 1182. No entanto, em relação às críticas tecidas no *Comentário sobre A República*, é possível aproximar a data de sua redação com a dos textos doutriniais escritos por volta de 1179-82, as obras consideradas originais, *Fa'k al-Maqal* (Tratado Decisivo), *Kašf 'an-Manahij al-adilla* (Desvelamento dos Métodos das Provas), *ʿalamima* (Apêndice) e *Tahafut al-Tahafut* (Demolição da Demolição)²⁹³.

Cruz Hernández contesta a datação de E. I. J. Rosenthal, que pensou que a dedicatória de Averróis fosse dirigida ao soberano Abu Ya'qub Yusuf, que morreu em 1184. O arabista espanhol afirma que o contexto da obra indica que ela teria sido dedicada ao filho e sucessor desse soberano, Abu Yusuf Ya'qub al-Man'ar, sob cuja proteção viveu Averróis. Ainda, Averróis se desculpa pela brevidade de sua exposição em razão “dos conflitos desta época”. Segundo Cruz Hernández, essa expressão não teria sentido antes de 1184, quando o califado almôada, apesar do avanço das conquistas dos cristãos, permanecia ainda firme²⁹⁴.

As críticas de Averróis aos governantes almôadas, entretanto, podem bem ter desencadeado os tristes eventos dos últimos anos de sua vida²⁹⁵. Sabemos que em 1195

²⁹² Cf. URVOY, op. cit., 1998, p. 224, nota 3.

²⁹³ Cf. ibid. Sobre a datação do *Comentário sobre A República*, ver VAN DEN BERGH, Simon. *Bulletin of Schools of Oriental and African Studies (BSOAS)*, v. XXI, 1958, p. 409.

²⁹⁴ “Pouco antes de 1194, os exércitos dos reinos do norte renovaram suas ofensivas; em 1186, Afonso VIII ocupou Alarcón; Iniesta, em 1186 e Magacela em 1189. Todas essas conquistas, todavia, foram perdidas depois da batalha de Alarcos em 1195, exceto as do alto Júcar.” Em razão desses fatos históricos, Cruz Hernández situa o término do *Comentário* após 1189 e antes de 1195. CRUZ HERNÁNDEZ, in trad. Cruz Hernández, p. 48, nota 72.

²⁹⁵ A propósito de uma crítica de Averróis à sociedade de seu tempo, Cruz Hernández afirma que “uma tão dura observação abona minha hipótese da redação tardia dessa obra, não muito antes de se desencadear a perseguição contra seu autor.” CRUZ HERNÁNDEZ, in trad. Cruz Hernández, nota 13, p. 78.

Averróis já sofria perseguições que resultaram em seu humilhante exílio²⁹⁶ que durou de três a quatro anos.

Para concluir, são válidos os diferentes argumentos para datar esse comentário. Contudo, à parte a querela sobre a sua datação, permanece o fato de que o *Comentário sobre A República* pode bem ser lido como uma exposição de soluções originais a problemas que o contexto sócio-político da época apresentava.

V. CONTEXTO HISTÓRICO

V.1. Almorávidas (*al-murabiḏūn*) e almôadas (*al-muwaḥḥidūn*)

No *Comentário sobre A República* Averróis elogia os almôadas por terem instaurado um poder “fundado na Lei” e critica o governo anterior, o dos almorávidas, que, degradado em uma “timocracia hedonista”, permitiu a instauração de uma tirania de chefes de guerra locais em Al-Ándalus²⁹⁷. A troca da dinastia reinante dos almorávidas pela dinastia dos almôadas não foi apenas a substituição de uma dinastia por outra, mas uma revolução com base na reforma jurídico-ideológica ditada pelo fundador do movimento dos *muwaḥḥidūn*²⁹⁸ (almôadas), Ibn Tumart. Originário de uma tribo berbere do Anti-Atlas, no

²⁹⁶ Conta-se que uma das piores humilhações sofridas por Averróis é ter sido acusado de ser descendente de uma família judia. Como relata Dominique Urvoy, “a família dos Banu Ruḏd jamais experimentara a vaidade, então tão freqüente, de fazer remontar suas origens a uma das tribos árabes que ocuparam a Espanha a partir de 711; quando surgiram as dificuldades pelas quais passou Averróis, os seus inimigos invocaram a obscuridade de sua genealogia para insinuar que ele era de origem judia. Em razão das evoluções lingüísticas já apontadas, isso foi mais fácil porque seu nome poderia se aproximar da forma “Bennarosh”, isto é, “filho de camponês”, muito comum entre os judeus marroquinos.” URVOY, op. cit., 1998, p. 18. Em árabe, “Ibn Ruḏd [é um] termo magnífico que designa ‘filho da retidão’”. Cf. *ibid.*, p. 17.

²⁹⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. La crítica de Averroes al despotismo oligárquico andalusí. In: LORCA, A. M. (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 116-117.

²⁹⁸ Significa “partidários ou adeptos do *tawḥīd* (unicidade divina)”, primeiro elemento da profissão de fé do muçulmano (*ṣahāda*): *ana aṣhadu la ilaha illa Allah* (eu testemunho que não há nenhuma outra divindade além de Deus). Ou seja, os almôadas, ao se autoneomarem “partidários da unicidade divina”, consideram-se os “verdadeiros” muçulmanos, cuja missão é restabelecer a pureza original do Islã.

sul do Marrocos, Ibn Tumart ficou conhecido pela alcunha *Al-Mahdi*, cujo significado se aproxima de “guia salvador”²⁹⁹, por ter idealizado uma reforma no plano teológico e no jurídico e ter iniciado o movimento que acabou por derrotar o poder reinante dos almorávidas. Segundo Dominique Urvoy,

o almoadismo é a fusão de uma teologia que se apóia na análise do problema da inferência que admite o Ser Absoluto e o de uma filosofia prática, que muito naturalmente toma a forma do Direito islâmico e que está inteiramente ancorada na noção de transcendência divina. Daí a divisão entre o domínio da fé, claramente racional, e o da prática, que segue um método quase integralmente positivo³⁰⁰.

Trata-se, portanto, de uma doutrina que segue escrupulosamente as disposições legais³⁰¹.

Pouco se sabe dos detalhes biográficos da vida de Ibn Tumart. Segundo as crônicas de autores árabes, ele teria sido discípulo do cádi Ibn Hamdin, de Córdoba³⁰², líder da oposição às doutrinas de Al-β azali (m. 1111), o mais célebre teólogo do Islã sunita. Descontente quando os almorávidas ocuparam o poder na Península, Ibn Tumart teria partido para o Oriente em busca de conhecimentos em 1106, ano em que foram proscritas, em Al-Ándalus, as obras de Al-β azali. Ibn Tumart esteve no Egito, na Síria e no Iraque, onde recebeu uma formação na teologia das escolas *ašcarita* e *muʿtazilita* e nas ciências jurídicas (*uḥūl al-fiqh*, as fontes-fundamentos do Direito)³⁰³. Não se sabe quem foram seus mestres, o que torna difícil estruturar a doutrina que elaborou e que está na base do movimento de reforma que fundou. Segundo Dominique Urvoy, os analistas muçulmanos esforçaram-se por vincular essa doutrina a movimentos já existentes, como o *muʿtazilismo*, o *ašcarismo*, o xiismo – sobretudo o ismaelismo –, e a *falsafa*. Mas, como afirma Urvoy, “é

²⁹⁹ Segundo uma tradição islâmica, o *Mahdi* seria aquele designado por Deus para restabelecer a justiça na Terra pouco antes do final do mundo e, no xiismo, é identificado com o décimo-segundo imã, o “oculto”; em certas correntes sunitas, é identificado com Jesus. O *Mahd* é considerado infalível (*maʿlūm*). Cf. GEOFFROY, Marc. In *Averroès. Discours décisif*. Paris: GF-Flammarion, 1996, p. 89.

³⁰⁰ URVOY, op. cit., 1996, p. 26.

³⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 18.

³⁰² Cf. *ibid.*

³⁰³ Cf. GEOFFROY, op. cit., p. 87.

mais esclarecedor buscar o sentido desse pensamento na primeira formação de seu autor, até mesmo antes de sua passagem por Córdoba e pelo Oriente”³⁰⁴.

Nascido entre 1077 e 1088, Ibn Tumart cresceu numa região islamizada por um movimento separatista, o dos *æarijitas*, cuja doutrina pode ser reconhecida no pensamento de Ibn Tumart, embora este mantenha uma fidelidade ao Islã sunita em razão da ação dos alauítas no Maḍrib. O povo berbere do deserto saariano mantinha certas crenças em forças mágicas, combatidas pelos mais intelectualizados seguidores dos *æarijitas*, cuja doutrina se opunha a qualquer distinção dos atributos divinos e, contrária aos procedimentos mágicos, afirmava a absoluta soberania dos decretos divinos³⁰⁵.

Convencido da necessidade de uma reforma urgente no Maḍrib, Ibn Tumart, em seu retorno à terra natal, passa a ser visto como um provocador em razão de suas excessivas críticas aos costumes vigentes. Em 1118, Ibn Tumart já tem um círculo de discípulos, entre os quais ‘Abd al-Mu’min que conduziu, a partir de 1141, a conquista do Maḍrib e, a partir de 1150, já dominava a Península Ibérica, à exceção de Granada e de Valência. Ibn Tumart morreu, segundo Ibn ‘aldun, em 1128, porém sua morte pode ter ocorrido em 1130³⁰⁶, quando possivelmente ‘Abd al-Mu’min assumiu a sucessão³⁰⁷. Os almôadas mantiveram-se no poder durante pouco mais de um século. Sua primeira vitória importante foi em 1130,

³⁰⁴ Cf. URVOY, op. cit., 1996, p. 25.

³⁰⁵ Ibid., p. 26.

³⁰⁶ Cf. PUIG MONTADA, Josep. La doctrina de la dinastía almohade y Averroes. In: SOUZA, José A. C. T. de (Org.). *Idade Média: Tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*. Porto Alegre: Edições EST, 2006, p. 362-373. Ibn Tumart morreu em Tinmel logo depois da incursão a Marrakesh, o que parece ter provocado um vácuo político com a ausência do “guia infalível”. Receoso de que o movimento se desagregasse, o círculo de seguidores mais próximos decidiu, aparentemente durante alguns anos, esconder da população a morte do líder. Outras fontes afirmam que sua morte ocorreu bem mais tarde, mas que, em razão de seu estado de saúde, Ibn Tumart não se fez mais visível para o público. O fato é que, durante dois ou três anos, outros lideraram o movimento em seu nome, a fim de evitar problemas com a sucessão. Por fim, foi decidido que ‘Abd al-Mu’min seria o sucessor. Sob a sua liderança, as conquistas foram retomadas com sucesso em 1141. ‘Abd al-Mu’min reinou até 1163. Cf. GEOFFROY, op. cit., p. 92-93.

³⁰⁷ Sobre a data exata da sucessão, não há registro histórico em razão do desconhecimento da data da morte de Ibn Tumart, ver nota anterior.

quando tomaram Marrakesh, a capital dos almorávidas, e desapareceram da cena política em 1269³⁰⁸.

O regente almorávida ʿAli ibn Yusuf, cujo longo reinado foi de 1106 a 1142, prestigiou os juristas (*fuqaha'*) e incentivou o estudo da doutrina legal *malikita*. O historiador Marrakuši descreve o ambiente cultural durante o reino de ʿAli ibn Yusuf:

Ninguém tinha acesso ao Príncipe dos muçulmanos (*Amir al-muslimin*) ou era favorecido por ele, à exceção dos que conheciam a ciência das deduções legais (*furuʿ*)³⁰⁹ de acordo com a escola *malikita*. Naquele tempo, os livros desta escola podiam ser facilmente comprados e a prática seguia as regras neles contidas. Todos os outros livros eram cada vez mais descartados, a tal ponto que o estudo do Livro de Deus e das Tradições do Profeta – a paz esteja com ele – fora esquecido, e nenhum dos célebres homens daquela época se dedicava de coração a estes [textos]. Naquela época, foi-se tão longe a ponto de condenar como infiel (*kafir*) qualquer um que se entretivesse com as ciências da teologia (*ʿulum al-kalam*); os juristas ao redor do Príncipe dos Crentes foram determinados em apregoar a infâmia da teologia e o ódio dos antigos muçulmanos contra essas ciências, além de [obrigarem a] evitar qualquer um que tivesse sido contaminado por elas; proclamaram que elas, na religião, eram uma inovação herética (*bidʿa*), que amiúde conduzia à perturbação das crenças dos devotos, e assim por diante. Por conseguinte, o ódio pela teologia e pelos teólogos consolidou-se na mente do Príncipe, passando ele continuamente a dar ordens nessa esfera, insistindo no abandono de todo estudo sobre teologia e ameaçando todos que possuíssem qualquer literatura sobre ela. Quando as obras de Abu ʿamid al-ḥazali – que Deus tenha misericórdia dele – chegaram ao Maḍrib, o Príncipe dos muçulmanos ordenou que fossem queimadas e promulgou severas ameaças de execução e de confisco de

³⁰⁸ Cf. PUIG MONTADA, op. cit., 2006, p. 362. Sobre os almôadas, ver HUIC MIRANDA, Ambrosio. *Historia política del imperio almohade*. 2 v. Tetuán, 1956-1959. Marc Geoffroy afirma que a incursão a Marrakesh, ainda liderada por Ibn Tumart, foi um fracasso, cf. GEOFFROY, op. cit., p. 92.

³⁰⁹ *Farʿ* (sing.) = lit. “ramo”, *furuʿ* (pl.) são os casos derivados de casos precedentes, ou seja, para descobrir como julgar um caso novo (*farʿ*), busca-se assimilá-lo por dedução analógica (*qiyas*) ao caso precedente ou original (*aḥk* = lit. “tronco”), cf. HALLAQ, op. cit., 1997, p. 84. O termo *furuʿ* (ramos) expressa a relação entre a teoria legal e a lei substantiva (= corpo fundamental da legislação que estabelece os princípios normativos do convívio social), cf. *ibid*, p. 153.

propriedade contra qualquer um que estivesse de posse delas; e estas ordens foram rigorosamente reforçadas³¹⁰.

Foi nesse ambiente que Ibn Tumart sofreu, em Fez, as perseguições dos juristas quando começou a expor a teologia *aš'arita* que aprendera no Oriente, pois, no Magrib, alegava-se que ela poderia corromper as massas.

É surpreendente que, nesse período, os filósofos não tenham tido a mesma sorte dos teólogos. Foi durante a dinastia dos almorávidas que floresceu Ibn Bajjah (Avempace) (? – 1139), o primeiro filósofo andaluz que se dedicou às obras de Platão e de Aristóteles. George F. Hourani aventura a hipótese de que, embora sob suspeita, a filosofia não fosse temida pelos juristas em razão de seu isolamento e dedicação a grupos exclusivos e limitados em número, ao contrário da teologia *aš'arita*, que era apregoada às massas³¹¹. É esclarecedor o título da obra-prima de Ibn Bajjah (Avempace), *Kitab tadbir al-mutawā'id* (Livro do Regime do Solitário)³¹², em que os filósofos são chamados de “ervas daninhas” (*nawabit*), como a grama que cresce entre a colheita, e são considerados estranhos entre sua própria gente. Avempace fez de *O Regime do Solitário* uma apologia do solitário ao ensinar que o homem sábio deve viver isolado e consagrar-se à sabedoria, à virtude e à contemplação da verdade:

Com respeito aos homens felizes, se é possível que existam, eles só são felizes isolando-se e, por conseguinte, o regime correto será somente o do [homem] isolado, que se trate de um único ou de alguns, enquanto a comunidade ou a cidade não se unir a suas doutrinas³¹³.

Como, porém, afirma o especialista Joaquín Lomba Fuentes³¹⁴,

³¹⁰ AL-MARRAKUŠĪ. *Kitab al-mu'jib fi talā'izābar al-Maḏrib*. Ed. R. Dozy, 2ª ed., Leiden, 1885, p. 123, apud HOURANI, George F. Introduction. In: *Averroes. On the Harmony of Religion and Philosophy*. 1ª ed. 1961. London: Luzac & Co., 1976, p. 7-8.

³¹¹ Cf. HOURANI, op. cit., 1976, p. 9.

³¹² AVEMPACE (IBN BAḤḤĀ). *El régimen del solitário (Tadbir al-mutawā'id)*. Tradução (espanhola), Introdução e Notas de Joaquín Lomba. Madrid: Ed. Trotta, 1997.

³¹³ Cf. *Ibid.*, p. 102.

³¹⁴ LOMBA FUENTES, Joaquín. Avempace, primeiro comentador de Aristóteles no Ocidente. In: PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de um Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 411-453.

a solidão que Ibn Bajjah defende não é a do eremita, mas a de quem, consciente de sua vocação radical, vive entre os demais, embora não esteja entregue ao entorno alienante que lhe possa arrebatá-lo a própria liberdade interior. Esse solitário deve buscar apenas a companhia dos que são como ele, se é que, em tais comunidades, eles existem³¹⁵.

Ibn ʿAḥfayl (Abubacer), filósofo de Al-Ándalus e contemporâneo de Averróis, também compôs um louvor ao sábio solitário. Seu tratado, *Risala ʿAyy ibn Yaḡḡān* (traduzido por O Filósofo Autodidata³¹⁶), embora escrito durante a dinastia dos almôadas, retoma a figura do sábio que, nascido de uma borbulha numa ilha deserta e isolada do resto do mundo, escolhe exilar-se depois de travar contato com os homens. Foi Ibn ʿAḥfayl, também médico do monarca, quem introduziu Averróis à corte de Abu Yaʿqub Yusuf, que reinou entre 1163 e 1184.

Esse, no entanto, já é um novo período na história intelectual de Al-Ándalus, pois, com a derrocada dos almorávidas pelos almôadas a partir de 1146, a teologia *ašʿarita* e os livros de Al-β azali ressurgiram na cena intelectual da Península. O sucessor de Ibn Tumart e conquistador das províncias andaluzes, ʿAbd al-Muʿmin, permitiu, durante seu longo reinado de mais de três décadas (1130-1163), a propagação dessa teologia e do literalismo, de acordo com a doutrina do *Mahd*÷. Embora pessoalmente se opusesse à lei positiva dos *malikitas*, isto é, à lei fundamentada nos fatos (*furuʿ*), ʿAbd al-Muʿmin manteve-os em sua administração civil. Foi, contudo, um monarca que se cercou de intelectuais, tanto os versados nas ciências tradicionais remanescentes do movimento almôada original (chamados “estudantes”, *ḍalabat al-muwaḡḡidin*), como os sábios urbanos dedicados às várias ciências (*ḍalabat al-ʿadar*)³¹⁷. No entanto, embora na corte se mantivesse um clima

³¹⁵ Cf. AVEMPACE, op. cit., p. 168-169.

³¹⁶ IBN ʿAḤFAYL. *El filósofo autodidacto (Risala ʿAyy ibn Yaḡḡān)*. Tradução (espanhola) de Ángel González Palencia. Edição de Emilio Tornero. Madrid: Editorial Trotta, 1995; Ed. GAUTHIER, Léon. *Hayy ibn Yaḡḡān. Roman philosophique dʿIbn Thofāil*. Texte arabe avec les variantes des manuscrits et de plusieurs éditions, et traduction française. Argel, 1900; 2ª ed. Beirut: Imprimerie Catholique, 1936. Sobre esse filósofo, ver PUIG MONTADA, Josep. Ibn ʿAḥfayl e a aventura da humanidade. In: PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *Busca do Conhecimento*. Ensaios de filosofia medieval no Islã. São Paulo: Editora Paulus, 2006, p. 145-177.

³¹⁷ Cf. HOURANI, op. cit., 1976, p. 10.

de abertura intelectual, esse foi também um período de conversões forçadas dos cristãos e dos judeus. Abu Ya^cqub Yusuf, filho e sucessor de ^cAbd al-Mu'min, manteve a tradição paterna de cercar-se de sábios e, apaixonado pelos estudos, deu um grande impulso ao conhecimento filosófico. Abu Ya^cqub Yusuf opôs-se, tal qual seu pai, aos *furu^c*, rejeitando assim a interpretação dos juristas, e afirmava, segundo Al-Marrakuši, que “a única autoridade a ser aceita é a das Escrituras e a da espada”³¹⁸. Segundo o mesmo historiador, esse monarca, conhecedor do Corão e das Tradições (*©adiŕ*), compôs um livro sobre o *jiĥad*³¹⁹.

Foi nesse ambiente cultural que vicejava na corte de Marrakesh que, em 1168-1169, Ibn *Æufayl* apresentou Averróis ao soberano, que desejava conhecer melhor as doutrinas de Aristóteles e, depois, deu ao jovem cádi e filósofo a incumbência de comentar as obras do Estagirita. Não há dúvidas, portanto, de que Abu Ya^cqub Yusuf se interessava muito pela filosofia, de que era versado nessa ciência e de que foi o promotor do grande projeto que Averróis empreendeu ao comentar as obras de Aristóteles. Contudo, do relato do próprio Averróis a um de seus discípulos sobre o seu encontro com o soberano e narrado por Al-Marrakuši, a conclusão a que se pode chegar é a da existência de uma hostilidade pública em relação à filosofia em razão da extrema discrição do soberano e da inquietação de Averróis ao inicialmente responder a suas perguntas. De fato, depois de ser apresentado ao soberano por Ibn *Æufayl*, Averróis foi indagado por ele se, na opinião dos filósofos acerca dos céus, eles são eternos ou criados. Tomado de confusão e de medo, Averróis desculpou-se e negou que se interessasse por filosofia. O soberano, no entanto, voltou-se para Ibn *Æufayl* e começou a falar sobre a questão. Passou a discorrer sobre o que disseram Platão, Aristóteles e todos os outros filósofos que ensinaram esse tema. Referiu-se também às objeções levantadas pelos pensadores muçulmanos contra as doutrinas filosóficas. Averróis surpreendeu-se com o conhecimento e com a potente memória do soberano e, sentindo-se mais à vontade, passou então a falar. Por fim, reconhecida a sua competência, foi “presentado com dinheiro, com um magnífico traje cerimonial de honra e com um corcel”³²⁰. Al-Marrakuši narra que Ibn *Æufayl* afirmou que o Príncipe dos Crentes se

³¹⁸ AL-MARRAKUŠI, op. cit., p. 203, apud HOURANI, op. cit., 1976, p. 11.

³¹⁹ Cf. HOURANI, op. cit., 1976, p. 11.

³²⁰ AL-MARRAKUŠI, op. cit., p. 174-175, apud HOURANI, op. cit., 1976, p. 13.

queixara da obscuridade dos textos de Aristóteles e de seus tradutores e dissera que, para que o conteúdo desses livros fosse apreendido, seria necessário que alguém se dedicasse a compendiá-los e a expor os seus objetivos, após tê-los bem compreendido. Em razão da idade avançada e dos afazeres com o governo, Ibn Āufayl não pôde empreender tal tarefa, o que levou Averróis a aceitá-la e começar a fazer os sumários (*talwi*^{1/2}) dos tratados de Aristóteles³²¹.

Depois de seu encontro com o soberano, Averróis passou a ser conhecido e respeitado por sua habilidade, dedicando-se, na década seguinte, aos comentários médios.

V.2. A crítica de Averróis à sociedade de seu tempo

Sob a dinastia omíada ocidental, a unidade de Al-Ándalus foi quebrada com o surgimento de uma miríade de pequenos estados governados pelos reis de Taifas (*muluk al-Īwa'if*³²²), fator indicativo do esmaecimento de um ideal islâmico, comunidade de crentes vivendo unida sob a liderança do califa³²³. Sem dúvida, a chegada dos almorávidas foi bem-vinda, pois fazia ressurgir o espírito de coesão social, o que explica a adesão da família de Averróis a essa dinastia que permaneceu no poder de 1086 a 1114. Durante o período dos reis de Taifas estabeleceu-se uma oligarquia despótica, que não acreditou na hipótese de uma possível restauração califal, passando cada família oligárquica a governar o seu reino em proveito próprio. Como afirma Cruz Hernández, o “estabelecimento *legal* dos reis de Taifas foi possível porque o monarca reinante *de fato* era como um delegado *de iure* de um

³²¹ Ibid.

³²² Os governantes desses pequenos reinos foram chamados pelos historiadores árabes andaluzes *muluk al-Īwa'if* (sing. *Ī'ifa*) ou “reis de facções ou grupos”, cf. KENNEDY, Hugh. *Os muçulmanos na Península Ibérica*. Portugal: Publicações Europa-América Ltda, 1999, p. 153.

³²³ Período dos “primeiros” Reinos de Taifas (1031-1086): Sevilha, Badajóz, Toledo, Saragoça, Albarracín, Alpuente, Valência, Tortosa, Denia, Almería, Málaga e Granada sobrevivem até a conquista dos almorávidas. Córdoba é uma república oligárquica e não um reino; Algeciras, Morón, Ronda e Carmona foram incorporados ao reino de Sevilha entre 1052 e 1067; Maiorca e Murcia só se tornariam independentes até os “segundos” Reinos de Taifas, depois da queda dos almorávidas. Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1993, p. 109, nota 4.

califa inexistente”³²⁴. Quando os almorávidas chegaram, apresentaram-se também como uma força que poderia contrapor-se à investida cristã. Mas, tão importante quanto a recuperação e a defesa das fronteiras, a chegada dos almorávidas foi a real possibilidade da realização de uma suposta utopia califal, a saber, que o califa fosse representado pelo emir almorávida e os reis de Taifas se convertessem em seus delegados.

Na sucessão dos soberanos almorávidas, Averróis viu a degradação dos regimes políticos:

<4> (...) e vemos isto acontecer com muita freqüência, a saber, que, por essas razões, os reis se corrompem. <5> O exemplo disso, nesse tempo, é o governo dos chamados “unidos” (almorávidas³²⁵). De fato, eles, de início, eram semelhantes a reis de um regime sob a Lei (*Šari‘a*) – isto com o primeiro deles³²⁶. Depois, o filho dele³²⁷ voltou-se para as honrarias (timocracia) e o amor ao dinheiro se imiscuiu nele. Mais tarde, seu neto³²⁸ fez com que o governo se transformasse em um regime que busca os prazeres de todas as espécies (hedonista) e, em seu tempo, [a dinastia] chegou ao fim³²⁹.

³²⁴ Ibid., p. 110.

³²⁵ Elia del Medigo usa o termo *colligati* em clara alusão ao significado da palavra árabe *al-murabiḏn* (almorávidas) derivada da raiz *r-b-ḏ* cujo verbo *rabaḏ* significa “ligar, atar, unir”. *Al-murabiḏn*, que significa “reunidos para lutar”, remete-se a Corão III:200: “Pacientai e perseverai na paciência (*rabiḏn*) (...)” (trad. Helmi Nasr). Talvez o propagador do movimento almorávida, Ibn Yasin, tenha identificado seus seguidores com os primeiros muçulmanos e fez da religião a real causa da união de suas forças, e não a solidariedade tribal, o que, dessa forma, permitia a inclusão de indivíduos de origem tribal diversificada. Foi com Ibn Yasin que a conquista e a islamização do Maḏrib repetiram a história do Profeta Mu-ammad e dos primeiros líderes muçulmanos que uniram as tribos para conquistar novos territórios e, para terminar com as rivalidades entre as tribos, substituíram as lideranças tribais por uma religiosa. Cf. KENNEDY, op. cit., p. 181-182. Há a versão de que o nome *al-murabiḏn* foi adotado quando, depois de uma batalha, Ibn Yasin e seus seguidores foram obrigado a se retirar numa *ribaḏ* (fortaleza-mesquita) e, com isso, adotaram o nome, cf. *ibid.*

³²⁶ Yusuf b. Tašfin (reinou entre 1061-1106) foi o primeiro soberano almorávida; fez de Marrakesh a sua capital, conquistou o Maḏrib e, promovendo uma incursão na Península Ibérica, impediu a reconquista cristã na vitória de Zallaqa em 1106.

³²⁷ ^c Ali ibn Yusuf (reinou entre 1106-1142).

³²⁸ Tašfin (reinou entre 1142-1146).

³²⁹ A dinastia ainda teve dois soberanos até 1147 quando então foi substituída pela dinastia dos almôadas.

Na verdade, o regime que, naquela época, a ele se opunha³³⁰ assemelhava-se a um regime sob a Lei (*Šari‘a*)³³¹.

É direta sua crítica aos almorávidas em razão dos testemunhos de seu pai e de seu avô. Mas, Averróis também faz sua crítica aos almôadas. Ambas as dinastias, no início, tinham como propósito a restauração da pureza do regime baseado na Lei (*Šari‘a*), mas degeneraram, a primeira, em uma oligarquia timocrática e hedonista, e a segunda, em um regime timocrático. Averróis indica a época de conflitos em que vive³³², quando afirma, no Livro III de seu *Comentário sobre A República*, a propósito da transformação de um governo virtuoso em uma timocracia e do homem virtuoso em timocrático, fazendo uma analogia com o que aconteceu com os antigos árabes:

<13> E, a partir da disposição do regime dos árabes nos tempos antigos, podes compreender o que disse Platão a respeito da transformação do regime ótimo em um regime que busca honrarias (timocrático) e a do homem virtuoso no homem que busca honrarias. De fato, o regime deles assemelhava-se a um regime ótimo. Mais tarde, eles mudaram na época dos Mavia³³³ que

³³⁰ A referência parece ser a Ibn Tumart e a ‘Abd al-Mu‘min, segundo ROSENTHAL, op. cit., 1971, p. 63.

³³¹ ELIA DEL MEDIGO III <XI,4>: “(...) et videmus hoc saepius accidere, scilicet quod reges corrumpuntur propter ista. <5> Exemplum huius in ista hora dominium hominum dictorum colligati. Ipsi enim fuerunt prius similes regimini legali, et hoc in primo homine istorum. Postea filius eius transmutatus est ad honorem et admixtus fuit in eo amor pecuniarum. Postea a nepote eius transmutata fuit ad regimen quaerens delectationes secundum omnes species delectationum et corrupta fuit in suo tempore. Nam regimen quod opponebatur huic in illa hora assimilatur regimini legali.” Trad. Rosenthal III.xi.4-5; Trad. Lerner 92:4-9; trad. Cruz Hernández, p. 124.

³³² ELIA DEL MEDIGO III <XXI,1>: “(...) et iam declaravimus eos meliore modo quo possibile fuit nobis, secundum languores temporum et angustiam temporis.” Trad. Rosenthal III.xxi.1; trad. Lerner 105:5; trad. Cruz Hernández, p. 148.

³³³ Trata-se dos omíadas cujo primeiro soberano foi Mu‘awiya.

buscavam honrarias. E vê-se que é essa a disposição no regime encontrado hoje em dia³³⁴ nessas ilhas³³⁵.

Nessa passagem, Averróis assinala dois eventos da História dos árabes que ilustram o que Platão diz acerca da transformação da cidade virtuosa em timocrática. O primeiro deles concerne à comunidade dos sucessores imediatos de Mu-ammad, os quatro califas “bem-guiados”³³⁶ que governaram entre 632 e 661, e cujos governos “imitavam” o governo virtuoso do Profeta. Quando, em 661, Mu^cawiya, fundador da dinastia dos omíadas, tomou o poder depois de desencadeada a grande crise conhecida por *fitna*³³⁷, o novo governo é visto por Averróis como o cessar da “imitação”. O segundo caso refere-se à dinastia dos almôadas, pois, como observa Cruz Hernández, se Averróis tivesse escrito “tal como sucedeu com o regime nessas ilhas”, estaria referindo-se ao passado, mas escreve “o regime encontrado hoje” (*quod haec [est] dispositio in regimine invento hodie in istis insulis*), ou seja, está se referindo ao governo dos almôadas ao qual serve³³⁸. Parece evidente que a crítica é dirigida ao governo de seu soberano, talvez não ao próprio, mas à sua administração.

A crítica mais contundente, porém, é a dirigida aos reis dos Taifas, seja do primeiro período (1031-1086), seja do segundo (1106-1145), cujo poder se mantém durante o

³³⁴ A referência parece ser aos dois soberanos almôadas sob cujo governo Averróis viveu, Abu Ya^cqub Yusuf e Abu Yusuf Ya^cqub al-Man^lur, cf. ROSENTHAL, op. cit., 1971, p. 63.

³³⁵ ELIA DEL MEDIGO III <IX, 13>: “Et tu potes cognoscere hoc quod dixit Plato de modo transmutationis regiminis optimi ad regimen quaerens honorem et hominis virtuosi ad hominem quaerentem honorem ex dispositione regiminis Arabum in tempore antiquo. Regimen enim eorum assimilabitur regimini optimo; postea mutati sunt in tempore Mavia quaerentium honores. Et videtur quod haec [est] dispositio in regimine invento hodie in istis insulis.” Trad. Rosenthal III.ix.13; trad. Lerner 89:25-30; trad. Cruz Hernández, p. 120. O nome árabe da Península Ibérica é *Al-Jazirat al-Andalus* (Ilha Andaluz), por isso a referência às “ilhas”.

³³⁶ Abu Bakr, ^cUmar, ^cUfman e ^cAli.

³³⁷ O sentido corrente atribuído a *fitna* é “revolta”, “distúrbio”, “guerra civil”; a série de eventos que resultaram no assassinato do califa ^cUfman, a designação de ^cAli como *imam*, a batalha de ^láffin, o desenvolvimentos dos cismas xiismo e *arijismo*, e, no final, a tomada do poder por Mu^cawiya constituem a “grande *fitna*”, ou a “primeira *fitna*” ou a *fitna* por excelência, ver GARDET, Louis. *Fitna. The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1965, v. II, p. 930-931.

³³⁸ Trad. Cruz Hernández, p. 120, nota 22.

governo dos almorávidas. Averróis denuncia os vícios que inexoravelmente conduzem à tirania:

<4> É então, quando as leis estão de todo corrompidas, que são encontrados os corruptos ao máximo. <5> E podes esclarecer isso a partir dos hábitos e costumes que, entre nós, foram inovados nos senhores/tiranos³³⁹ depois de quarenta anos. E porque foi desagregado o governo dos que buscam honrarias (timocrático) e no qual cresceram, eles se voltaram para as coisas torpes em meio das quais estão hoje. Dentre eles, porém, permaneceram nas virtudes e nos bons costumes os que eram virtuosos segundo a Lei dada ao profeta, e destes, poucos são encontrados³⁴⁰.

Há um problema nas traduções inglesas e na espanhola quanto à referência aos “quarenta anos” que o texto faz. Cruz Hernández traduz “depois dos quarenta anos” e interpreta como sendo quarenta anos após o ano 540 da Hégira, que corresponde ao ano 1145/46 da era comum, o que significa que Averróis estaria referindo-se aos quarenta anos que seguiram a entrada dos almôadas em Al-Ándalus, em 1146. Rosenthal traduz “after the year 40”, mas Lerner traduz “after forty years”³⁴¹, o que está de acordo com a versão latina de Elia del Medigo, *habitus et moribus innovatis apud nos post quadraginta annos in*

³³⁹ Na trad. Rosenthal III.xix.5: “You can discern this in the qualities and morals that have sprung up among us after the year 40 among the rulers and dignitaries.” Na trad. Lerner 105:5-10: “You can make this clear from what – after forty year – has come about among us in the habits and states of those possessing lordship and status.” Trad. Cruz Hernández, p. 144: “Podéis ver esto claramente, después de los años quarenta [540 H./1146 d.C.], en las costumbres y el comportamiento de los gobernantes y dignatarios andalusés (...).” Todos os dicionários dão o sentido de *dominium* no plural: *dominia* = tiranos.

³⁴⁰ ELIA DEL MEDIGO III <XIX, 4>: “(...) quando leges sunt omnino corruptae mores ibidem inveniuntur corrupti in fine corruptionis. <5> E tu potes hoc declarare ex habitus (*sic*) et moribus innovatis apud nos post quadraginta annos in dominiis. Quia enim resolutum est regimen quaerentium honores in quo nutriti erant, reversi sunt ad istas res turpes in quibus sunt nunc, sed tamen remanserunt ex eis in virtutibus bonis et moribus ille qui fuit virtuosus secundum leges datas a prophetis (*sic*), et de istis inveniuntur pauci.” Trad. Rosenthal III.xix.4-5; Lerner 103:5-10; trad. Cruz Hernández, p. 144. O texto informa que a Lei foi dada “aos profetas”, o que vem a ser um erro, pois no Islã a Lei foi dada a um único profeta, Mu-ammad. Com toda certeza, Averróis, um muçulmano, não escreveu que a Lei foi dada “aos profetas”. Nas traduções inglesas da versão hebraica, não há menção alguma a “profetas”.

³⁴¹ Cf. citações dos tradutores na nota 339 supra.

dominiis. Trata-se, portanto, de “depois de quarenta anos”. Isso poderia significar ou que Averróis estivesse referindo-se à época dos quarenta anos do segundo período de Taifas em que alguns reinos oligárquicos sobreviveram durante o domínio almorávida³⁴², ou que estivesse referindo-se à dinastia almôada se, como acredita Rosenthal, o *Comentário sobre A República* foi escrito na década entre 1180 e 1190.

Na resenha crítica que fez à tradução inglesa de Rosenthal, J.-L. Teicher afirma que a correta tradução do hebraico é “no final dos quarenta anos” e que Averróis estaria referindo-se ao período almorávida sob o governo do filho de Yusuf b. Tašf-ḥ (1106-1142 d.C. / 500-537 H.) e de seu neto (1142-1144/1146 d.C. / 537-539/541 H.)³⁴³.

De fato, essa passagem revela uma significativa crítica ao governo almorávida e, junto com as passagens III<IX, 13> (cit. nota 335) e III<XI, 5> (cit. nota 331), mostra duas importantes direções do pensamento político de Averróis. Em primeiro lugar, Averróis mantém-se fiel à interpretação ortodoxa do Estado ideal representado pelos quatro califas “bem-guiados”, cuja pureza foi corrompida pela tomada do poder por Mu^cawiya, transformando a comunidade (*umma*) em reino (*mulk*), para o qual Averróis usa o termo platônico “timocracia”. Essa analogia, como afirma E. I. J. Rosenthal, não é uma mera ilustração, mas indica o reconhecimento, por parte do cordobês, da relevância do pensamento grego para a elaboração do pensamento e da prática política islâmica. Contudo, Averróis introduz uma importante modificação quando reconhece a absoluta autoridade da Lei islâmica e, desse modo, a leitura que faz do pensamento grego permanece inquestionavelmente a de um muçulmano ortodoxo. Nesse sentido, embora Averróis identifique o Estado ideal com o Estado fundado na *Šari^ca* e esteja convencido da

³⁴² Ver CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit. 1993, *passim*.

³⁴³ Segundo J.-L. Teicher, autor de uma resenha crítica da tradução de Rosenthal, essa passagem é “desorientadora” e decorrente de uma interpretação do tradutor que é “contestada pela História e por Averróis”, a saber, a de que Averróis identificou o Estado ideal de Platão com o Estado religioso da Lei religiosa (*Šari^ca*) e, com isso, Averróis teria sido um crítico do regime almôada de seus dias porque havia um declínio moral entre os seus dignatários e governantes. Teicher afirma que Averróis se posiciona contra os almorávidas. É necessário levar em consideração que essa resenha crítica ao trabalho de Rosenthal é feita em linguagem mordaz e agressiva, o que leva a supor que pode haver algo mais além do propósito de apresentar apenas uma crítica. Cf. TEICHER, J.-L. Resenha crítica à edição de Rosenthal. *Journal of Semitic Studies*, n° V, 1960, p. 193:

superioridade da Lei religiosa, ele observa, com muito tino, que raramente a sua concretização é viável. Cabe ainda notar que, se considerarmos a indicação do ano 540 da Hégira (1145/46 d.C.), Averróis concede importância a esta data, pois trata-se do ano em que houve uma significativa guinada política em Al-Ándalus, a saber, o ingresso dos almôadas na Península³⁴⁴.

Em outra passagem, Averróis também faz referência ao despotismo oligárquico que, de regime democrático, transformou-se em tirania:

Podes esclarecer isto a respeito desse governo democrático (congregativo) que há em nosso tempo, pois que muito freqüentemente ele se converte em tirania³⁴⁵. Exemplo disso é o governo encontrado em nossa terra, isto é, Córdoba, durante quinhentos anos³⁴⁶. De fato, ele foi quase totalmente democrático

³⁴⁴ ROSENTHAL, op. cit., p. 63-64.

³⁴⁵ Em hebraico, o termo que foi traduzido por *victoriosa*, na tradução latina de Elia del Medigo, é *nitzá-on*; o verbo *lenatzeia* al parte do radical *n tz* que pode formar palavras com cinco sentidos. Um deles, *nitzá-on*, significa “vitória”, e é este o sentido mais comum. Todavia, como trata-se de um termo bíblico, pode adquirir vários sentidos: *nitzá-on* é uma vitória que alguém, com sua vontade, impõe à força ao vencido, o qual é derrotado com a vitória absoluta do oponente. O termo *natz-an* denota um sujeito agressivo, forte, autoritário, cuja atitude é decorrente da vitória absoluta; o uso mais raro é “tirânico”. *Netzá* significa “poder absoluto” em que cabe a idéia de violência, embora, no uso corrente do termo, não caiba a idéia de violência. Na *Epístola ao Iêmen*, a respeito do “tirano” (*natzá-an*), Maimônides escreve que “ele teima em manter a sua opinião contra a verdade e contra a lógica”. O verbo *lenatzeia* al significa vencer alguém com força e, com vontade autoritária, impôr as conseqüências da vitória ao vencido. Elia del Mendigo fez uma tradução um tanto ingênua em relação ao conteúdo do texto, pois usou o significado mais comum de *nitzá-on*, isto é, “vitória”. Cf. GUR, Yehuda. *Milon Ivri (Dicionário Hebraico)*. Tel-Aviv: Dwir, 4ª ed. 1950, p. 645. Sobre os significados de *netzá* (= *nae/a*) na Bíblia Hebraica e na literatura de Qumran, ver *Theologisches Werterbuch zum Alten Testament*. v. 5. Stuttgart; Berlin; Köhln; Mainz: Verlag Kohlhammer GmbH, 1986, p. 565-570. Na versão latina de Jacob Mantino, os termos que correspondem a essa passagem são *imperium tyrannicum* e *tyrannidem*, cf. MANTINO 368 F.

³⁴⁶ O emirado independente em Al-Ándalus foi fundado em 756 d.C. pelo omíada Abd al-Ra-man I, que escapou da matança de sua família no Oriente. São, portanto, 400 anos até a data que Averróis determina como início da tirania, isto é, 1145/46 (540 H.). É possível, portanto, que ele esteja se referindo aos anos 500 da Hégira. A conquista da Península Ibérica pelos árabes ocorreu entre 711 e 716. Cf. WATT, W.

(congregativo) e, mais tarde, depois de 540 H. (1145/46 d.C.), começou a ser tirânico³⁴⁷.

Ao indicar datas, é evidente que Averróis refere-se ao poder formal dos almorávidas, embora ele possa também estar considerando, como afirma Cruz Hernández, os novos reis de Taifas que surgiram nesse período. Em 1146, os almôadas iniciam sua campanha na Península, conquista justificada já que a região estava sob o império da tirania almorávida³⁴⁸. Algumas linhas mais abaixo, Averróis exemplifica, na pessoa de Ibn Ganiyya³⁴⁹, o tirano cuja característica é coagir o povo e, para que se pense que ele não é um tirano, faz com que o povo se atenha às leis conduzindo-o e distribuindo bens e benefícios. Desse modo, fica parecendo que a intenção do tirano é apenas a de proteger a comunidade e trazer-lhe progresso. O tirano, porém, continuamente provoca guerras para controlar e roubar os cidadãos. Destituídos de seus bens, os cidadãos o mantêm no poder, já que não lhes resta tempo para nada além da busca cotidiana por alimentos, “assim como aconteceu ao povo de nossa província com o homem chamado Ibn Ganiyya”³⁵⁰. Contudo,

Montgomery. *Historia de la España islámica* (1ª ed. inglesa 1965). 1ª ed. 1970; 10ª reimpressão 1995. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

³⁴⁷ ELIA DEL MEDIGO III <XV, 13>: “Et tu potes declarare hoc de isto dominio congregativo qui invenitur nostris temporibus. Nam multum convertitur ad victoriosam. Exemplum huius dominium inventum in terra nostra, scilicet Corduba, per quingentis annis. Nam ipsa quase fuit congregativa omnino, postea incepit esse post quingentos et quadraginta annos victoriosa.” Trad. Rosenthal III.xv.13; trad. Lerner 96:24-26; trad. Cruz Hernández, p. 132; MANTINO, 368 F-G.

³⁴⁸ Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, trad. Cruz Hernández, p. 132, nota 42.

³⁴⁹ Os Banu Ganiyya representaram a maior oposição aos almôadas. Entre 1127 e 1147, as oligarquias andaluzes combateram-se e arruinaram a região com guerras, saques e impostos. Um dos chefes de clã, Sayf al-Dawla, chamado Safadola pelos cristãos, combateu os Banu Ganiyya. Seu principal representante, Ibn Ganiyya, teve de ausentar-se de Córdoba em razão de uma rebelião a ser contida, e Safadola, chamado para substituí-lo no governo da cidade, apropriou-se do poder. Mas os cordobeses se rebelaram contra Safadola. Não se sabe ao certo se os Banu Rušd, no caso, o pai de Averróis, eram, ou não, partidários de Safadola, já que apoiavam os almôadas. Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1993, p.115-116.

³⁵⁰ ELIA DEL MEDIGO III <XVI, 2>: “ (...) sicut factum est hominibus provinciae nostrae cum homine nominato Abengaia.” Trad. Rosenthal III.xvi.2; trad. Lerner 97:5; trad. Cruz Hernández, p. 133.

Charles E. Butterworth³⁵¹ afirma que, nessas duas passagens, ao analisar o governo dos tiranos, Averróis está, sem dúvida alguma, dirigindo o seu ataque aos almorávidas. No entanto, na alusão “aos quarenta anos” de decadência desde a consolidação do governo almôada por ^cAbd al-Mu’min em 1146/1148 – isto é, durante parte de seu reinado que foi de 1128 a 1163 –, de seu filho e sucessor Abu Ya^cqub Yusuf (1163-1184) e de seu neto Abu Yusuf Ya^cqub al-Man^har (1184-1199), Averróis está afirmando que, embora a timocracia tenha deixado de existir, durante esse período foram adquiridos os vís costumes que agora existem, e somente os que se atêm às prescrições da Lei revelada mantêm alguma semelhança com a virtude, embora isto seja raro³⁵².

Em três outras passagens em que Averróis discute a tirania “nesse nosso tempo” e “nessas cidades”, os almorávidas não são claramente distinguidos e as traduções levantam algumas dúvidas. Na primeira delas, lê-se no texto latino de Elia del Medigo (Liber III <XVI, 7>): *Et istae operationes tyrannorum non sunt manifestae per sermonem tantum hominibus huius temporis, sed per sensum et testimonium*. [E essas ações dos tiranos não são evidentes aos homens deste tempo só por meio do discurso, mas também pelo sentido e testemunho]. A tradução de Rosenthal (III.xvi.7) é a seguinte: “All these acts of tyrants are, indeed, evident to the men of our own time, not through a dissertation alone but also through the perception and evidence of their senses.” A tradução de Lerner (98: 3-4) diz: “All these actions of the tyrants are manifest in this time of ours not only through argument but also through sense and evidence.” Esta última não faz menção da evidência da tirania “para os homens de nosso tempo”, mas afirma que “as ações dos tiranos são manifestas nesse nosso tempo” (grifo nosso), o que muda sensivelmente o significado da frase.

Na segunda passagem, que discorre sobre o caráter do indivíduo tirano, Averróis toma emprestado o exemplo de Platão (*República* 574) em que alguém não se satisfaz com o que recebe dos pais e pede sempre mais. Se os pais recusam satisfazê-lo, toma ou à força

³⁵¹ BUTTERWORTH, Charles E. The Political Teaching of Averroes. *Arabic science and Philosophy*, v. 2, nº 2, 1992, p. 199.

³⁵² ELIA DEL MEDIGO III <XIX, 5>: “Quia enim resolutum est regimen quaerentium honores in quo nutriti erant, reversi sunt ad istas res turpes in quibus sunt nunc, sed tamen remanserunt ex eis in virtutibus bonis et moribus ille qui fuit virtuosus secundum leges datas a prophetis, et de istis inveniuntur pauci.” Trad. Rosenthal III.xix.5; trad. Lerner 103:10-12; trad. Cruz Hernández, p. 144.

ou por meios fraudulentos e, se resistirem, subjuga-os ou, se necessário, mata-os. Segundo Averróis, isso é “tal como vemos acontecer com muitos homens nessas cidades”³⁵³.

Na terceira passagem, a propósito dos poetas que louvam os tiranos, Averróis escreve: “E, nessas cidades, já vi muitos poetas elegerem esse poder de domínio, e consideram que este é o fim último e que na alma do tirano há virtude e nobreza.” [*Et iam vidi multos poëtas in istis politicis eligere istum dominium, et putant hunc esse finem ultimum, et quod in anima tyranni est virtus et nobilitas*]³⁵⁴.

C. E. Butterworth afirma que, ao contrário de outras passagens em que Averróis faz uma denúncia explícita ao governo dos almorávidas, nessas últimas, em que a crítica não é tão evidente, a indicação poderia ser tanto dos “vestígios da tirania que continuou existindo mesmo durante o esclarecido governo almôada, quanto poderia igualmente ser uma sutil alusão ao real caráter do domínio almôada”³⁵⁵. As referências de suas críticas específicas a “essas cidades”, “nesse nosso tempo”, bem como a alusão no final do tratado “aos distúrbios da época”³⁵⁶ podem significar que Averróis tivesse em mente o aviltamento do regime almôada que teria começado já em sua fase inicial. Quanto às críticas aos almorávidas, não há razão para que elas sejam prudentes e Averróis, aliás, não reluta em denunciá-los abertamente quando os menciona³⁵⁷.

V.3. Averróis, mártir da filosofia?

Os Banu Rušd, a linhagem a que pertence Averróis, não se destacaram apenas por sua atuação na jurisprudência islâmica e na prática legal, mas também participaram

³⁵³ ELIA DEL MEDIGO III <XVII, 10>: “(...) sicut videmus hoc accidere multis hominibus in istis politicis.” Rosenthal III.xvii.10; Lerner 100:5-7; trad. Cruz Hernández, p. 139.

³⁵⁴ ELIA DEL MEDIGO III <XVIII, 3>; trad. Rosenthal III.xviii.3; trad. Lerner 101:16-18; trad. Cruz Hernández, p. 141.

³⁵⁵ BUTTERWORTH, op. cit., 1992, p. 199.

³⁵⁶ ELIA DEL MEDIGO Liber III <XXI, 1>: “(...) et iam declaravimus eos meliore modo quo possibile fuit nobis, secundum languores temporum et angustiam temporis.” Rosenthal III.xxi.1; Trad. Lerner 105:5-6; trad. Cruz Hernández, p. 148.

³⁵⁷ Cf. BUTTERWORTH, op. cit., 1992, p. 200.

ativamente da vida política de Al-Ándalus. A família é conhecida desde o tataravô de Averróis, cuja *nasba*³⁵⁸ A–mad b. A–mad b. Mu–ammad b. A–mad b. ʿAbd Allah b. Rušd indica que eram muçulmanos há pelo menos três gerações³⁵⁹. Sabe-se que esse antepassado de Averróis vivia ainda em 1089, testemunhando, portanto, a ascensão ao poder da dinastia dos almorávidas depois da derrocada dos Reinos de Taifas, esses pequenos Estados independentes em que o território de Al-Ándalus fora dividido depois da fragmentação e da queda do califado de Córdoba em 1031³⁶⁰. Em 1085, tropas cristãs lideradas por Afonso VI tomaram a cidade de Toledo, que não ofereceu quase nenhuma resistência. Al-Ándalus perdeu seu centro geográfico, o que deixou os reinos de Taifas vulneráveis aos ataques dos cristãos. Em 1086, Afonso cercou Saragoça e os muçulmanos procuraram apoio militar junto aos berberes do norte da África, os almorávidas. Segundo um costume do deserto saariano oriental, esses homens cobriam-se de véus porque achavam “indecente mostrar a boca e diziam que nenhum deles reconheceria um companheiro se o visse sem o véu”³⁶¹. O uso do véu, porém, não se aplicava às mulheres, em razão da tradição matriarcal berbere. O avô e homônimo de Averróis, Abu al-Walid Mu–ammad b. Rušd, chamado Al-Jidd (o avô) para distingui-lo do neto, chamado Al-ʿAfid, tornou-se célebre pelas inúmeras *fatwàs* (opiniões jurídicas) que faziam autoridade e que chegaram à posteridade. Uma delas responde à contestação popular do uso do véu (*liḷam*) pelos homens, justificando tratar-se de “um signo de distinção desses defensores da fé (os almorávidas) que assim o foram desde que surgiram”³⁶². Essa determinação por um instrumento legal do Direito islâmico, a *fatwà*, indica o franco apoio que o avô de Averróis, como prestigiado jurista e cádi *malikita* de seu tempo, concedeu à dinastia que se instalou em terras andaluzes a partir de 1086. Os almorávidas encarnavam uma nova esperança no restabelecimento da unidade territorial sob o Islã, o que explica a adesão a eles dos Banu Rušd, primeiro o avô e depois o pai de Averróis. Em 1117, Abu al-Walid b. Rušd, o avô, recebeu do sultão a incumbência de “cádi

³⁵⁸ Genealogia incluída no nome.

³⁵⁹ Cf. URVOY, op. cit., 1998, p. 18 et seq.

³⁶⁰ Ver a respeito KENNEDY, op. cit., p. 153 et seq.

³⁶¹ KENNEDY, op. cit., p. 180.

³⁶² LAGARDIÈRE, V. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miʿyâr d'al-Wansharîsî*. Madrid, 1995, p. 62, apud URVOY, 1998, p. 23. Essa *fatwà* nada diz sobre a obrigatoriedade do uso do véu pelas mulheres.

da comunidade” (*qadī al-jama‘a*) de Córdoba, função que lhe outorgava o poder de nomear e destituir juízes. Foi também encarregado de dirigir a oração na grande mesquita e de avaliar o sermão do ofício da sexta-feira que sempre exprimia a doutrina oficial almorávida. Esse eminente cádi também fazia parte do órgão comunitário de consulta (*šura*). Sua participação nos afazeres políticos levou-o a Marrakesh, a nova capital erigida pelos almorávidas, onde defendeu a expulsão em massa dos cristãos moçárabes da Península e recomendou a construção de uma muralha a fim de fortalecer a defesa da cidade de Marrakesh contra uma revolta mais grave que então despontava, a dos almôadas. Abu al-Walid b. Rušd morreu em 8 de dezembro de 1126, cerca de um mês depois do nascimento de seu neto, Averróis³⁶³.

Tal qual seu avô, o pai de Averróis, Abu al-Qasim Aḥmad, também seguiu carreira na magistratura, foi cádi de Córdoba, embora não conste que tenha recebido as honras que seu pai e filho receberam.

Averróis nasceu nessa família de ilustres magistrados muçulmanos, o que parece ser suficiente para negar a sua origem judia, boatos que se propagaram na tradição medieval e renascentista em razão de seu desterro, em 1195-1196, para Lucena, cidade ao sul de Córdoba e célebre por ter sido habitada, durante o Medievo, por judeus e ter abrigado uma importante escola talmúdica. Desse fato se originou também a lenda de Averróis ter-se refugiado na casa de Maimônides, o que é impossível, já que, na época do desterro de Averróis, o pensador judeu vivia no Cairo havia muitos anos³⁶⁴. Além disso, grande parte da população judia já tinha emigrado e a escola talmúdica fora fechada em razão da política de conversão forçada dos dirigentes.

O exílio forçado de Averróis é objeto de muitas crônicas relatadas por Ernest Renan no século XIX³⁶⁵. Segundo Dominique Urvoy, as causas desse desterro não se resumem a intrigas palacianas em que o partido religioso venceu o partido filosófico, como afirmara Renan³⁶⁶. De fato, diante do avanço dos portugueses em 1190 e da eclosão de rebeliões no Maḍrib central, o sultão almôada Al-Manṣūr viu-se forçado a retomar os procedimentos

³⁶³ Sobre as atividades jurídico-políticas do avô de Averróis, ver URVOY, 1998, p 20-29.

³⁶⁴ Ver nota 289 supra.

³⁶⁵ RENAN, op. cit., p. 33-37.

³⁶⁶ Ibid., p. 35.

adotados pelos almorávidas e sacrificou, dentre diversos juristas ilustres, Averróis e Mu-ammad b. Ibrahim al-Mahri, chamado Al-Usuli, os mais célebres, embora seguissem orientações bem diversas. Os dois são especialistas em metodologia jurídica, sendo que o segundo é uma autoridade nas ciências das Tradições (*©adit*) e do *Kalam*, disciplinas que contêm interpretações que são um constante alvo da crítica de Averróis. Embora sua origem seja uma família sevilhana, Al-Mahri é do Maḍrib central, onde então germinava uma latente rebelião contra os almôadas. Averróis é originário de Córdoba. Nada há que os torne semelhantes para justificar a punição conjunta do sultão. Assim, Urvoy afirma que ambos foram vítimas de um gesto político para conciliar as massas, já que uma nova tendência surgia, a saber, não limitar o almoadismo às elites, mas tornar sua ideologia aceita por todos, vinculando-a aos movimentos já existentes³⁶⁷. Por conseguinte, os mais reticentes a aceitar tal compromisso teriam sido destituídos de seus cargos e marginalizados.

O exílio de Averróis em Lucena é um duplo insulto, pois o assimila a uma categoria inferior para os muçulmanos, a dos judeus convertidos, e o torna vítima da perseguição da população local, que o trata por *mutafalsif*, que significa algo como filósofo menor, filosofante, e por *mutazindiq*, termo que alude a um “herético medíocre”³⁶⁸. Ibn Jubayr, cronista de viagens, compôs alguns epigramas contra Averróis. Um deles joga com o nome Ibn Rušd, que significa “filho da reta via”, e alude a um contraste entre o filósofo e seu célebre avô jurista:

Não permanecesstes na reta via, ó filho da reta via (*ibn rušd*), quando para tão alto nos céus teus esforços tendiam. Fostes traidor da religião; não foi assim que agiu teu avô³⁶⁹.

Ou jogando com palavras semelhantes, *tawalif* (obra) e *tawalif* (coisa perniciososa):

Agora Ibn Rušd não tem certeza se sua obra (*tawalif*) é coisa perniciososa (*tawalif*). Ó tu que te iludistes, vê se encontras hoje um só que queira ser teu amigo³⁷⁰.

³⁶⁷ URVOY, op. cit., 1996, p. 44-45.

³⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 46.

³⁶⁹ Apud RENAN, op. cit., p. 36; apud URVOY, 1998, p. 184.

³⁷⁰ Apud *ibid.*; apud *ibid.*, p. 184.

E ainda jogando com a palavra *manḏiq* que, para os filósofos, significa “lógica”, mas para o vulgo, “palavra”:

O destino fulminou todos os falsificadores que mesclam a filosofia à religião e louvam a heresia. Eles estudaram a lógica (*manḏiq*); mas diz-se com razão: o infortúnio está confiado à palavra (*manḏiq*)³⁷¹.

Esse mesmo Ibn Jubayr compôs uma peça em honra de Averróis, após sua morte, o que parece sugerir que seus anteriores versos satíricos tenham sido então encomendados pelos inimigos do filósofo.

Segundo o historiador Al-Anḏari (m. 1303)³⁷², o fato que mais constrangeu Averróis e do qual ele mais se lamentava teria ocorrido na mesquita de Córdoba, quando entrou acompanhado de seu filho e foi expulso pela plebe. Seus discípulos o abandonaram, não se invocava mais sua autoridade. Há também um relato de que um sábio, vindo do Oriente, tentara encontrar-se com ele e fora impedido em razão da severa reclusão em que o filósofo vivia no exílio³⁷³.

Averróis também foi acusado de plágio. O historiador Al-Anḏari relata em *Al-Ḥayl wa-al-Takmila* (O Suplemento e a Conclusão) o seguinte:

De punho e letra do fidedigno historiador Abu al-Ḥabbas ibn Harun, copiei o que segue:
Informou-me Muḥammad b. Abu al-Ḥusayn b. Zarqun que o cádi Ibn Rušd (Averróis) lhe havia pedido emprestado um livro composto por um jurisconsulto de Ḥurasan, que expunha detalhadamente as diferenças entre as diversas escolas jurídicas e as causas que originaram tais diferenças. O livro, continua Ibn Zarqun,

³⁷¹ Apud RENAN, op. cit., p. 36.

³⁷² AL-ANḌARI, Abu Ḥabd Allah b. Ḥabd al-Malik al-Marrakuši. *Al-Ḥayl wa-l-Takmila [li-ibn Baškuwal] li-kitabay al-Mawḏiʿ al-wa-al-ʿāla [li-ibn al-Abbar]* (O Suplemento e a Conclusão [de Ibn Baʿkuwal] dos livros *Al-Mawḏiʿ* e *Al-ʿāla* [de Ibn al-Abbar]). Ed. I-san ʿAbbas, Beirut, 1973, v. VI, p. 21-31. Apud CRUZ HERNÁNDEZ, op. cit., 1997, p. 431. Segundo Cruz Hernández, esta é uma biografia de Averróis bastante completa, já que cita numerosos poemas satíricos e descreve com detalhes a sua perseguição e o seu infortúnio.

³⁷³ Apud RENAN, op. cit., p. 36-37.

nunca foi-me devolvido. E mais, Ibn Rušd apropriou-se dele, acrescentou algumas passagens copiadas dos imãs Abu ʿUmar ibn ʿAbd al-Barr e Abu Muʿammad ibn Haḍm e atribuiu a autoria delas a si próprio. Trata-se, acrescenta, da obra *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtaʿid*.

Abu al-ʿAbbas ibn Harun acrescenta o seguinte comentário: ‘Sabe-se que o homem – Ibn Rušd –, embora seja reconhecido como muito versado em outros campos do saber, nunca se destacou como jurista’³⁷⁴.

O acusador do suposto plágio, Ibn Zarqun, exerceu alguns cargos em localidades menores e teve um certo prestígio como jurista. Contudo, nenhuma de suas obras sobressaem, reduzindo-se a meras compilações de obras de juristas anteriores. Como afirma Maʿmūd ʿAli Makki, catedrático da Universidade do Cairo, “o silêncio mantido sobre o autor e o título da obra que ele (Ibn Zarqun) diz ter emprestado a Ibn Rušd faz duvidar de seu relato”³⁷⁵.

É certo que Averróis transcreve passagens de Ibn ʿAbd al-Barr e de Ibn ʿAzam em sua obra jurídica, *Bidaya*. Mas, como esse tratado tem o propósito de discutir as várias posições das escolas jurídicas islâmicas, Ibn ʿAzam é citado como máximo expoente da escola *Ihhirita* e Ibn ʿAbd al-Barr tem como reconhecida a sua autoridade quando é citado algum *ʿadil* do Profeta. Como afirma Maʿmūd ʿAli Makki, em “nenhum momento Ibn Rušd incorpora passagens desses dois autores andaluzes com a intenção de alterar a fisionomia de uma obra plagiada, pois elas figuram sempre como parte integrante do tecido de seu livro, e não como interpolação forçada e oportunista”³⁷⁶. Desse modo, a acusação de plágio não procede e insere-se no contexto das rivalidades propagadas pelos jurisconsultos tradicionalistas, rápidos em acusar Averróis em razão de seus estudos filosóficos e em levantar suspeitas por parte da opinião pública.

³⁷⁴ AL-ANḌARI. *Al-ʿayl wa-al-Takmila* (O Suplemento e a Conclusão). Apud MAKKI, Maʿmūd ʿAli. Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 18.

³⁷⁵ Ibid., p. 19.

³⁷⁶ Ibid.

SEGUNDA PARTE

O COMENTÁRIO SOBRE A REPÚBLICA

No *Comentário sobre A República**, Averróis rompe com seu habitual estilo de exegese dos “comentários médios” sobre as obras de Aristóteles. Nestes, segue de perto o texto original ao citar, cada qual por sua vez, as partes que interpreta, mas, no *Comentário sobre A República*, deixa de lado o primeiro livro, uma grande parte do segundo, o décimo inteiro e algumas partes dos livros restantes, argumentando que esses textos não são “demonstrativos”, mas “dialéticos”³⁷⁷, embora muitas vezes recorra a passagens d’*A República* que poderiam ser qualificadas de dialéticas, ou mesmo de retóricas ou poéticas. Apropria-se da filosofia política de Platão, modifica-a introduzindo noções aristotélicas e dirige sua exposição ao sultão Abu Yusuf Ya’qub al-Manṣūr, governante almôada que reinou de 1184 a 1199 e a quem dedicou a obra. Dois terços da exposição constituem considerações pessoais do Comentador e não se referem especificamente ao texto platônico. Alguns trechos apresentam paráfrases do texto platônico e outros simplesmente mudam o

* As marcações nas notas de rodapé referentes ao texto de Averróis, aqui apresentadas, seguem a divisão dos parágrafos da edição latina da versão de Elia del Medigo de autoria de Annalisa Coviello e Paolo Edoardo Fornaciari, que adotaram os critérios da edição crítica do texto hebraico de E. I. J. Rosenthal em AVERROË. *Parafrasi della “Repubblica” nella traduzione latina di Elia del Medigo*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992. A paginação da tradução inglesa da versão hebraica realizada por Ralph Lerner segue a paginação da edição hebraica de Rosenthal, que tem início na p. 21.

³⁷⁷ Nas primeiras linhas de seu tratado, Averróis declara: ELIA DEL MEDIGO I <I, 1>: “Intentio in hoc sermone est declarare illud quod continent sermones attributi Platoni in sua politica ex sermonibus scientificis, ac dimittere sermones famosos et probabiles in ipsa positos, intendendo semper brevitate.” Trad. Rosenthal I.i.1; trad. Lerner 21:1; trad. Cruz Hernández, p. 3. Rosenthal e Lerner traduziram por “dialéticos” o termo hebraico *nitzu-im* (sing. *nitzua-*); cf. KLATZKIN, Jacob. *Thesaurus Philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*. 3 v. Berlin: Verlag Eschkol A-G., 1930, pars III, p. 62. Segundo o verbete em questão, o termo hebraico *nitzu-im* corresponde a *Topica*, título da obra aristotélica, e ao termo árabe *al-jadal*, dialética. Salientamos e agradecemos a valiosa contribuição do Prof. Nachman Falbel que, com solicitude, indicou-nos as fontes com que conseguimos elucidar vários problemas no confronto da versão hebraica com a latina.

conteúdo das passagens comentadas para melhor se adaptarem à discussão das condições sociais e políticas da época. Por outro lado, a exposição de Averróis inclui trechos que se assemelham ao estilo do “comentário médio”, já que apresenta uma análise dos argumentos filosóficos usados por Platão em algumas passagens, embora deixe de fazê-lo a respeito de outras.

Averróis divide a sua exposição em três livros. O primeiro deles corresponde à segunda parte do Livro II d’*A República*; o Livro II corresponde a partes dos Livros VI-VII, e o Livro III, aos Livros VIII-IX do texto platônico.

No Livro I, Averróis apresenta o fundamento teórico da ciência prática política, cuja parte teórica, entre os filósofos de expressão árabe, também pode ser chamada de “política”³⁷⁸, ao invés de “ética”. Nessa parte da obra, Averróis discorre sobre as virtudes morais e sobre como deve estar organizada a cidade ideal. Nesse livro, é dado um grande destaque à educação dos guardiões. O segundo livro trata dos seguintes pontos: o papel do governante e suas qualidades, o fim supremo do homem e do sábio, a felicidade suprema dos seres humanos, a relação entre a política e as ciências práticas e teóricas, a maneira como as artes práticas³⁷⁹ e as virtudes são governadas pela razão, o sentido da alegoria da caverna, a educação por meio da matemática e da música. Nesse livro, Averróis segue o

³⁷⁸ Em árabe, *al-siyasat al-madaniyya*, como está no título do *Livro da Política*, de Al-Farabi.

³⁷⁹ Pode causar estranheza aos filósofos conhecedores da obra de Aristóteles a expressão “artes práticas”, mas ela traduz o árabe *al-ʿamal al-ʿamaliyya*. Os tradutores Rafael Ramón Guerrero e Muhsin Mahdi traduzem diretamente do árabe o termo como “artes práticas” e “practical arts”, ver AL-FARABI. *El Camino de la Felicidad (Kitab al-tanbih ʿalà sabil al-saʿada)*. Tradução (espanhola), introdução e notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002, p. 36; id. *The Attainment of Happiness (Taʿlīm al-saʿada)*. Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi. Ithaca (NY): Cornell University, 1ª ed. 1962; 3ª ed. 2001, p. 13; 36. Outros especialistas, como Miriam Galston e Charles E. Butterworth, também traduzem a expressão árabe citada por “artes práticas”. Como explica M. Galston, em Al-Farabi (filósofo de quem Averróis retoma literalmente a passagem sobre as virtudes na parte inicial do *Comentário sobre A República*) a arte é definida como: “A arte (destreza, perícia) (ingl. craft) é um dos aspectos da alma racional prática, o outro é a deliberação (*rawiyya*); a arte enquanto aspecto da alma racional inclui duas subdivisões, as artes (*al-ʿamal al-ʿamaliyya*) e as artes/destrezas (*al-miḥan*)”. GALSTON, Miriam. *Politics and Excellence. The political Philosophy of Alfarabi*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1990, p. 95, nota 1. Agradecemos a ajuda do Prof. Nachman Falbel que nos informou que no texto hebraico do *Comentário sobre A República* lê-se *mela-ot maʿassiot* cuja tradução literal também é “artes práticas”.

texto platônico, embora apresente conceitos aristotélicos como, por exemplo, quando discorre sobre a perfeição suprema que só é alcançada quando não mais há mescla alguma de potência³⁸⁰. O terceiro livro aborda as formas de governo e tem por guia o filósofo Al-Farabi, precursor de Averróis.

Por que Averróis, estrela de primeira grandeza do universo aristotélico, conhecido por antonomásia como “O Comentador”, diga-se, de Aristóteles, deixou-nos essa exposição do texto platônico, única por ele dedicada ao “divino” filósofo, merecida alcunha dada a Platão pelos sábios de língua árabe? O suposto comentário sobre *A República* deve-se, como o próprio Averróis justifica nas páginas iniciais de sua exposição, ao fato de que o texto aristotélico, *Política*, “não lhe chegara às mãos”. Para realizar o seu objetivo, isto é, a redação de um tratado de ciência política, Averróis recorre, portanto, ao texto platônico, na falta do texto aristotélico³⁸¹. Serve-se, entretanto, da ética de Aristóteles, sobretudo na primeira parte de sua exposição.

Como afirma E. I. J. Rosenthal, contudo, “a natureza do comentário sobre *A República* é uma evidência de que se trata de algo mais que um substituto a *Política* – embora também o seja, como o próprio Averróis nos afirma –, pois difere fundamentalmente de seus outros comentários”³⁸². Rosenthal aponta as questões que diferenciam esse comentário do resto da obra de Averróis, questões que apresentaremos em seguida, pois nos parecem pertinentes para a compreensão do propósito do trabalho de Averróis que, no nosso entender, não pode ser desvinculado de seu contexto histórico-social.

³⁸⁰ ELIA DEL MEDIGO II <XIII, 1>: “(...) et iam declaratum est in scientia naturali quod quodlibet in cuius esse admiscetur potentia, perfectio, remota eius, est ut sit in actu perfectu in quo non sit admixta potentia aliquo modo.” Rosenthal II.xiii.1; Lerner 73:16-18; trad. Cruz Hernández, p. 91. Em hebraico: *ha-šlemut hare-voq*, “perfeição última” (pl. *šlemuyot*); o termo hebraico para “virtude” é *ma^calá* (sing.), *ma^calot* (pl.), cf. edição COVIELLO; FORNACIARI, p. 74, nota 1.

³⁸¹ Ver na Primeira Parte de nosso trabalho o cap. II.3. “*Política*, de Aristóteles, entre os árabes”.

³⁸² ROSENTHAL, E. I. J. The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd. In: *Studia Semitica*. v. II: *Islamic Themes*. Cambridge: Faculty of Oriental Studies, Cambridge University Press, 1971, p. 61. (= *Bulletin, School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, v. XV, nº 2, 1953, p. 246-278).

1. Inicialmente, trata-se de uma crítica feita por um filósofo muçulmano, herdeiro da tradição platônica e aristotélica, ao governo e à sociedade de sua própria civilização, no presente e no passado.

2. Em segundo lugar, trata-se de uma crítica aos teólogos (*mutakallimun*), contemporâneos seus, na linha de seus polêmicos tratados religioso-filosóficos, *Fa'k al-Maqal* (Tratado Decisivo), *Kašf 'an Manahij al-Adilla* (Desvelamento dos Métodos de Demonstração) e *Tahafut al-Tahafut* (Demolição da Demolição). Essa crítica reflete a tese do filósofo cordobês, em que ele defende a idéia de que apenas aos filósofos compete a busca e a interpretação do significado interior ou oculto (*baḏn*) das passagens do Corão³⁸³ e da Tradição (*ʿadit*) cujo sentido é ambíguo. Essa crítica de Averróis é um importante aspecto de sua oposição contra os “argumentos dialéticos”, usados pelos teólogos, em defesa dos “demonstrativos”, e reitera sua posição, evidente desde as primeiras linhas do *Comentário sobre A República*, quando ele afirma que pretende comentar os argumentos demonstrativos do texto platônico, ignorando os “dialéticos”.

³⁸³ No Corão há versículos considerados explícitos (*mu-kamat*) e versículos considerados ambíguos, obscuros, controvertidos (*mutašabihat*, lit.: parecidos), por usarem palavras em sentido figurado (*majaz*) e metafórico (*isti'ara*). Sem qualquer ambigüidade, o Corão invoca esses versículos: “Ele é Quem fez descer sobre ti [Mu-ammad] o Livro, em que há os versículos precisos: são estes o fundamento do Livro; e, outros, ambíguos (*mutašabihat*). Então, quanto àqueles, em cujos corações há deslize (*zayḏun*), eles seguem o que há de ambíguo nele, em busca da sedição (*fitna*) e em busca de sua interpretação (*ta'wili-hi*) [conforme seus intentos]. E ninguém sabe a sua interpretação senão Allah. E os de ciência arraigada (*wa-al-rasiama fi al-ilm*) dizem: ‘Tudo [vem] de nosso Senhor.’ – E não meditam senão os dotados de discernimento –”. (Corão III:7) (Trad. Helmi Nasr). A frase “E ninguém sabe a sua interpretação (...) os de ciência arraigada (...)” permite duas leituras distintas, conforme a pontuação adotada. Se a pontuação for deslocada para depois da palavra “ciência”, fica “ninguém conhece a sua interpretação senão Allah e os de ciência arraigada”; neste caso, os sábios partilham com Allah a interpretação do Livro. Averróis usa essa pontuação para afirmar sua tese em que defende que apenas os filósofos estão aptos para interpretar os versículos obscuros, já que somente eles dominam a demonstração silogística. cf. AVERRÓIS. *Tratado Decisivo*, § 28. Como afirma Marc Geoffroy, essa leitura oferece a Averróis uma confirmação no próprio texto sagrado de sua tese segundo a qual somente uma classe de homens, “os de ciência arraigada”, possui a exigência racional para a interpretação da Revelação por meio do *ta'wil*. A leitura dos tradicionalistas mantém a pontuação depois da referência a Allah, o que afirma o seu fideísmo. Cf. AVERROËS. *Discours Décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy. Introduction d'Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996, p. 192, nota 57.

3. Finalmente, o terceiro ponto apontado por Rosenthal, segundo ele talvez o mais importante do tratado, constitui as referências à Lei islâmica, muitas vezes em contraste com o *nómos* platônico e aristotélico. Para Averróis, não se trata de apenas invocar a *Šari‘a*³⁸⁴ para ilustrar os argumentos de Platão, mas muito mais de fazer referência à Lei islâmica a fim de, com a ajuda da discussão platônica, expor a constituição ideal e denunciar os desvios dos regimes vigentes. A justiça platônica, que inspira seja a lei no regime ideal seja as ações individuais, é invocada por Averróis para tornar evidente o contraste com a lei dos governos islâmicos contemporâneos (almorávidas e almôadas), tendo como ponto de referência o califado ideal do tempo dos “califas retamente guiados” (*aulafa’ rašidun*)³⁸⁵.

Como pode ser observado, o primeiro ponto assinalado por Rosenthal, isto é, a crítica de Averróis à sociedade de sua época, engloba os dois outros, pois ao criticar os teólogos, contemporâneos seus, Averróis de certa forma critica o ideário que por eles é imposto à sociedade com base em uma falsa interpretação dos textos sagrados. Esse ponto

³⁸⁴ Lei islâmica ou “Via traçada” (Corão III:195; XLV:18; XLVI:30) pelos ancestrais e à qual todo muçulmano deve aderir; está fundada no *corpus* dos textos do século IX sobre o qual os juristas se baseiam. Esse *corpus* compreende fundamentalmente o Corão, o *‘Adi‘*, as jurisprudências da *sunna* (tradição islâmica legada pelos ditos e feitos do Profeta, os *‘adi‘*), o raciocínio analógico (*qiyas*) e o consenso comunitário (*ijma‘*).

³⁸⁵ Os primeiros quatro califas que sucederam Mu‘ammad, Abu Bakr (ca. 570-634), ‘Umar (ca. 591-644), ‘Ufman (? – 656) e ‘Ali (? – 661), são os chamados “califas retamente guiados” (*aulafa’ rašidun*), porque foram companheiros e sucessores diretos do Profeta. Sob esses califas, formou-se o Império Islâmico que se estendeu do Mađrib (além do Egito) até o Rio Oxus, no leste asiático. Sob o reinado deles foram postas as bases do Estado islâmico e foram discutidas as primeiras questões concernentes ao *imamato*/califado; também neste período foi estabelecido o texto oficial do Corão e foram tomadas as primeiras medidas legislativas a fim de preencher as lacunas jurídicas deixadas pelo Corão e pela *sunna*. Nessa época também surgiram as rivalidades internas que resultaram na guerra civil de 656, chamada de “grande desordem” (*fitna*), após o assassinato de ‘Ufman, engendrando rupturas que geraram movimentos político-religiosos no interior da comunidade, tais quais o xiismo e o *‘arijismo*. Os muçulmanos conservaram a idéia desse primeiro período, correspondente a uma idade de ouro perdida, com base em um *‘adi‘* profético, isto é, atribuído a Mu‘ammad, que diz: “Minha comunidade permanecerá na via reta durante trinta anos; depois cairá sob o regime da realeza (*mulk*).” Esse *‘adi‘* confere um estatuto honroso ao califado dos quatro “bem dirigidos” que governaram em Medina, antes da vitória dos omíadas com Mu‘awiya, quando a capital do império foi então transferida para Damasco.

já foi apresentado no cap. III.1. da Primeira Parte de nosso trabalho, quando mostramos a maneira como Averróis defende, no *Tratado Decisivo*, o modo correto de interpretar os textos sagrados, a saber, por meio do silogismo demonstrativo³⁸⁶.

O terceiro aspecto assinalado por Rosenthal, isto é, o que diz respeito à Lei islâmica, embora de suma importância, não será desenvolvido neste nosso trabalho, em vista de sua amplitude e complexidade. Reservamos esse tópico, portanto, a um trabalho posterior³⁸⁷.

I. O COMENTÁRIO SOBRE A REPÚBLICA

I.1. Averróis e a crítica ao Estado islâmico de seu tempo

Na Primeira Parte, já foram apresentadas as críticas que Averróis faz, no *Comentário sobre A República*, à sociedade de sua época, isto é, ao governo dos reis de Taifas e ao governo dos almorávidas e almôadas. Aqui nos interessa apresentar a concepção do “Estado-*imami*” que transparece em sua crítica aos governos de seu tempo. Preferimos manter a palavra árabe porque traduzi-la por “Estado-sacerdotal” não corresponde ao significado original³⁸⁸.

Averróis distingue entre dois tipos de Estados-*imamiyya*: no Livro II <XVII, 5>, vemos:

Ora, as cidades que buscam só as virtudes operativas são as que são chamadas “sacerdotais”, e já foi dito que tal cidade sacerdotal existiu nos tempos antigos na Pérsia³⁸⁹.

³⁸⁶ Gr. *apódeixis* = ár. *burhan*, muitas vezes traduzido do árabe como “prova”.

³⁸⁷ Sobre o tema da Lei revelada e os *nómoi*, ver PEREIRA, Rosalie H. de S. Eternidade e tempo em Averróis: Da Palavra eterna de Deus ao discurso racional dos filósofos. In: REEGEN, Jan G. J.; DE BONI, Luis A.; COSTA, Marcos Roberto N. *Tempo e Eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: Edições EST, 2007, p. 52-60; PEREIRA, Rosalie H. de S. L’Universalità della Legge rivelata e le leggi particolari (*nómoi*) nel pensiero politico di Averroè. Comunicação apresentada no congresso SIEPM, Palermo, 2007.

³⁸⁸ Hebraico *kohani* = árabe *imami*. Lerner e Cruz Hernández traduzem por “aristocrático”.

³⁸⁹ ELIA DEL MEDIGO II <XVII, 5>: “Politicae autem quaerentes virtutes operativas tantum sunt illae quae vocantur sacerdotales, et iam narratur quod talis politica, scilicet sacerdotalis, fuit antiquitus in Persis.”

A segunda referência ao Estado-*imami*, está no Livro III <IV, 11>, a propósito do governo democrático, cuja oposição à tirania é a maior:

E, por isso, esta cidade está no máximo da oposição à cidade tirânica³⁹⁰, e as riquezas dos cidadãos que, a princípio, estavam nas mãos daquele povo, são hoje domésticas, isto é, são das “casas”³⁹¹ (dinastias) dos senhores e, por isso, a parte sacerdotal ou a dominante entre eles hoje é pura e simplesmente tirânica³⁹².

E ainda no Livro III <V, 6>, lemos:

Ora, não é assim na cidade tirânica. Nela, de fato, os senhores não buscam, por meio do povo, outra intenção que não seja a que lhes diz respeito. E, por causa dessa semelhança que há entre as cidades

Rosenthal II.xvii.5: trad. Lerner 79:8-9; trad. Cruz Hernández, p. 100. Lerner e Cruz Hernández traduzem o que deve ser cidade “sacerdotal” por “aristocrática”.

³⁹⁰ Não tem sentido traduzir por “cidade vitoriosa”, como está na versão de Elia del Medigo, o que, segundo os tradutores da versão hebraica, confirmando a tradução latina de Mantino, corresponde à “cidade tirânica”, cf. nota 345 na Primeira Parte, cap. V.2: “A crítica de Averróis à sociedade de seu tempo”.

³⁹¹ Segundo E. I. J. Rosenthal, o termo árabe *bayt* (casa) tem aqui o significado de *dawla* (dinastia, Estado, poder temporal). Cf. ROSENTHAL, op. cit., 1971, p. 65. Para o significado amplo de *dawla*, ver LAMBTON, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists. Oxford: Oxford University Press, 1981, reprint 1991, Glossary.

³⁹² ELIA DEL MEDIGO III <IV, 11>: “Et ideo haec politica est in fine oppositionis politicae victoriosae, et divitiae civium positae primo in illa gente sunt hodie domales, id est propter domos minorum, et ideo pars sacerdotalis vel dominans in eis hodie est victoriosa simpliciter. Haec est dispositio politicae congregativae et rerum accidentium ei.” A versão de Mantino é mais clara quanto à identificação da cidade tirânica: MANTINO 363 E: “Propterea que videri possit haec civitas tyranicae Reipublicae maxime adversa. Pecuniae vero civiles, quae primo in gente huiusmodi existunt non Reipublicae gratia sed familiares ac privatae potius sunt; transferuntur nam in domos primatum. Et propterea hac tempestate administratio sacerdotum est mere tyrannica.” [“Por causa disso esta cidade pode ser considerada oposta ao máximo à cidade tirânica. De fato, os recursos pecuniários civis que, a princípio existem numa população deste gênero, existem não em favor da cidade, mas são antes recursos familiares e privados, já que são transferidos para as casas dos poderosos (primazes)”. Trad. Rosenthal III.iv.11; trad. Lerner 85:3-5; trad. Cruz Hernández, p. 111. Segundo Cruz Hernández, visando as classes aristocráticas islâmicas, a crítica de Averróis atinge de fato o *imamato*. Embora respeite sempre o *imamato* de Ibn Tumart, o alvo de sua crítica são os ulemás e alfaquis, isto é, os doutores teólogos e os juristas, cf. trad. Cruz Hernández, p. 111, nota 12.

sacerdotais, isto é, as ótimas, e as cidade tirânicas, muitas vezes as partes sacerdotais, encontradas nestas cidades, transformam-se em tirânicas. E fingem que a intenção deles visam ao bem, como [é] a disposição nas partes sacerdotais das cidades que são encontradas em nosso tempo.³⁹³

Numa passagem de seu *Comentário Médio sobre Retórica*, Averróis divide o poder excelente em dois tipos: a) o dos reinos onde as opiniões e as ações se conformam ao que as ciências teóricas prescrevem; b) o do governo dos melhores onde apenas as ações são virtuosas: “Este é conhecido por *imamiyya*; diz-se que existia entre os antigos persas, segundo o que relatou Abu Naḥ [al-Farabi]”³⁹⁴.

I.2. Crítica aos teólogos e aos juristas.

Durante muitos séculos, dominava em Al-Ándalus e no Maḍrib (Norte da África) o sistema jurídico da escola *malikita*. Os juristas *malikitas* não viam qualquer necessidade de um sistema teológico que fosse mais claro que os textos sagrados. Seguiam à risca o adágio atribuído a seu mestre, Malik ibn Anas³⁹⁵: “O conhecimento é tríplice: o completo Livro de Deus, a Tradição (*sunna*) e o ‘eu não sei’”³⁹⁶.

³⁹³ ELIA DEL MEDIGO III <V, 6>: “Non autem sic est in politica victoriosa. Nam in illa non quaerunt domini mediante vulgo aliam intentionem nisi intentionem propter se tantum. Et propter istam similitudinem quae est inter politicas sacerdotales, id est optimas, et politicas victoriosas, multum transmutantur partes sacerdotales inventae in istis politicis ad victoriosas. Et fingunt quod intentio eorum est propter bonum, sicut invenitur dispositio in partibus sacerdotalibus politicarum quae inveniuntur in tempore nostro.” Trad. Rosenthal III.v.6; trad. Lerner 86:5-12; trad. Cruz Hernández, p. 111.

³⁹⁴ AVERROÈS (IBN RUŠD). *Commentaire Moyen à la Rhétorique d’Aristote*. Édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad. 3 v. Paris: Vrin, 2002. v. II: Édition et traduction. p. 69.

³⁹⁵ Malik ibn Anas (ca. 711-796) foi o fundador dessa escola jurídica (*ma²hab*) que floresceu em Medina. Sua principal obra, *Muwabba’* – ou “Caminho nivelado” –, é a primeira formulação a se tornar lei jurídica e representa o primeiro tratado de *fiqh* do Islã. Muitos livros de casuística islâmica (*furu^c* = ramos), que abrange qualquer situação legal e moral, foram elaborados com base no tratado de Malik. Sobre o *malikismo*, ver DUTTON, Yasin. *The Origins of Islamic Law*. 1^a ed. 1999; 2^a ed. Londres: RoutledgeCurzon, 2002.

³⁹⁶ Apud HOURANI, George F. Introduction. In: Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Londres: Luzac & Co., 1976, p. 7.

Sabe-se da chegada dos *mu^ctazilitas* em Al-Ándalus, nos séculos IX e X, em consequência das severas penas impostas aos considerados heréticos e infiéis no Oriente. No século XI, a teologia *aš^carita*³⁹⁷ já era conhecida na parte ocidental do Islã, como atesta o jurista, pensador e poeta de Córdoba, Ibn ʿazm (994-1063)³⁹⁸.

Segundo Rosenthal, Averróis identifica os sofistas criticados por Platão com os *mutakallimun*³⁹⁹. O fanatismo dos almôadas favoreceu o exercício do poder que os *ʿulama*’ e os *fuqaha*’ – os sábios teólogos e os juristas – exerciam sobre as massas. Os *mutakallimun* (os teólogos conhecidos por “racionalistas”,⁴⁰⁰), especialmente, suspeitavam da filosofia de cunho helenizante (*falsafa*) e de seus seguidores, os filósofos (*falasifa*). Segundo Rosenthal, é possível que o exílio a que, em 1195, Averróis foi condenado tenha sido um expediente para acalmar esses grupos e as massas sobre as quais exerciam influência. Como já assinalamos, também Dominique Urvoy é dessa opinião⁴⁰¹. Nesse contexto, portanto, a filosofia não tinha como desenvolver-se, exceto em algumas mentes esclarecidas.

Para compreender a razão da oposição de Averróis aos *mutakallimun*, é preciso lembrar que tanto os filósofos como esses teólogos “racionalistas” reivindicavam o direito e o dever de explicar por provas argumentativas as crenças e as convicções dos muçulmanos

³⁹⁷ Al-Aš^carī (873-935), descendente de uma tribo árabe, o pensador nasceu em Basra (atual Iraque) e foi discípulo do *mu^ctazilita* Al-Jubba’ī; afastando-se dele em 912. No final de sua vida, mudou-se para Bagdá, onde morreu. O *aš^carismo* (*al-aš^cariya*) foi uma das doutrinas teológicas mais propagadas durante o período do Islã clássico.

³⁹⁸ Ibn ʿazm seguia a escola jurídica *ḥāhirita*. Em sua importante obra de crítica às religiões e doutrinas, *Kitāb al-fa^hwa-al-ni^hāl*, Ibn ʿazm critica o *aš^carismo*.

³⁹⁹ Cf. ROSENTHAL, op. cit., 1971, p. 66.

⁴⁰⁰ Ver Primeira Parte, cap. III.2.a.: “*Mutakallimun, mu^ctazilitas e aš^caritas*”. O termo *mutakallimun* (os seguidores do movimento conhecido por *Kalam*) aparece também traduzido por “teólogos dialéticos” e “escolásticos do Islã”. Os teólogos “racionalistas” são assim chamados porque consideravam a lógica um instrumento (gr. *órganon* = ár. *ala*) capaz de fortalecer suas doutrinas religiosas nas disputas contra os ataques de pensadores não ortodoxos. Os *aš^caritas* foram os que mais se muniram dos instrumentos lógicos gregos em razão de sua disputa contra os *mutakallimun*. Sobre a lógica entre os árabes, ver GYEKYE, Kwame. *Arabic Logic. Ibn al-ʿAyyib’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge*. Albany: State University of New York Press, 1979.

⁴⁰¹ URVOY, Dominique. *Ibn Rushd (Averroès)*. Paris: Cariscript, 1996, p. 44-45.

que viviam sob a autoridade da Lei religiosa (*Šari'a*). Convencido da inexatidão das interpretações das crenças e opiniões religiosas por parte desses teólogos, Averróis se propôs a estabelecer a superioridade da filosofia, a única intérprete autorizada e legítima da Lei religiosa, a fim de que fosse mantida a ortodoxia e a unidade da comunidade. Para isto escreveu sua trilogia polêmica, composta do *Fa'k al-Maqal* (Tratado Decisivo), do *Kašf an Manahij al-Adilla* (Desvelamento dos Métodos de Demonstração) e de *Šamima* (Apêndice) em defesa da superioridade da Lei religiosa. Demonstrou que, como a Lei e a filosofia têm o mesmo objetivo, cabe ao filósofo interpretar a Lei por meio da demonstração apodítica. É neste contexto que devemos compreender a insistência de Averróis, no *Comentário sobre A República*, em fazer-se advogado de defesa dos argumentos demonstrativos⁴⁰² e em criticar as interpretações dos teólogos, porque, segundo ele, somente o filósofo está apto a propagar as concepções e crenças verdadeiras. É neste sentido que o soberano deve também ser um filósofo, pois cabe a ele a divulgação correta das crenças e convicções religiosas baseadas na correta interpretação da Lei revelada.

II. ESTRUTURA DO COMENTÁRIO SOBRE A REPÚBLICA

Feitas essas considerações, passemos à apresentação de alguns pontos do *Comentário sobre A República*. Como essa obra de Averróis não é exatamente um comentário nos moldes com que o Comentador tratou as obras de Aristóteles e, como se trata de uma exposição densa e carregada de conteúdo filosófico, muitas vezes apenas indicado, para não incorrer numa exposição demasiado longa, é necessário que se faça uma seleção de tópicos a serem comentados ou analisados. Ao concentrarmos a nossa atenção na idéia de Averróis sobre a figura do soberano, transparece ao longo de todo o tratado a ética como fundamento teórico da arte de governar. O tema das virtudes representa a coluna

⁴⁰² Na tradição herdada pelos árabes, que remonta ao médio platonismo, o *Órganon* compreende, além dos seis livros tradicionais, a retórica e a poética. Averróis, portanto, considera o *Órganon* composto de oito livros: *Categorias*, *Da Interpretação*, *Analíticos Anteriores*, *Analíticos Posteriores*, *Tópicos*, *Refutações Sofísticas*, *Retórica* e *Poética*. Assim aceito, o *Órganon* apresenta as cinco artes lógicas: a demonstração, a dialética, a sofística, a retórica e a poética.

dorsal de toda a exposição do Comentador, e é em torno dele que os diversos argumentos são apresentados. É com o tema das virtudes, principalmente, que Averróis fundamenta a base teórica da arte prática política, a arte arquitetônica segundo Aristóteles⁴⁰³. Vinculado a esse tema, destaca-se o tema da felicidade, fim supremo do homem nesta vida e na futura. A educação na virtude é essencial para a realização desse fim e de uma sociedade virtuosa. Não basta, porém, que apenas os cidadãos sejam virtuosos. De suma importância é a educação do soberano na virtude. A figura platônica do filósofo-rei é substituída pela figura do soberano-filósofo de Averróis em que o rei-governante-imã deve ser detentor de qualidades naturais a serem desenvolvidas com a educação. Essas qualidades já devem estar presentes desde a investidura do soberano, como reza a tradição islâmica na fé e no Direito. Os regimes políticos, por sua vez, dependem do estado de virtude dos governantes. As “cidades ignorantes” são as que, em decorrência de uma disposição não virtuosa nos governantes, impedem a realização das virtudes em seus cidadãos. Aos governantes, no entanto, não é suficiente que sejam dotados da condição de virtuosos. Sem o apoio na Lei revelada e nas leis humanas, sem a obediência a essas leis, um Estado não tem como ser virtuoso. As leis humanas são promulgadas com base na Lei revelada e é, portanto, na sua correta interpretação que Averróis entende ser possível construir uma sociedade virtuosa. A “correta interpretação”, no entanto, deve ser dada pelos dotados de conhecimento científico, entenda-se, pelos filósofos, como advoga o Comentador em suas obras consideradas originais e polêmicas. Ao soberano cabe a responsabilidade de um governo fundado na Lei revelada e corretamente interpretada a fim de que a comunidade permaneça unida e desenvolva a sua potencialidade virtuosa.

Com esses argumentos, Averróis propõe, no final de seu tratado, a divisão do poder entre o soberano e os juristas. A investida cristã na Península Ibérica exige um governante que se ocupe da defesa dos territórios sob o domínio do Islã. Diante dessas circunstâncias, é possível supor que o soberano, para Averróis, tivesse como tarefa principal a defesa dos territórios e instituições islâmicas, deixando aos juristas a incumbência de gerir os assuntos políticos. Se assim for, estaria Averróis, com isso, propondo a si próprio como participante

⁴⁰³ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 26-27: “*Dóxeie d’àn tês kyriotátes kai málista arkhitektonikês. Toiaúte d’he politikè pháinetai.*” (Parece ser objeto da mais autorizada e arquitetônica, e esta evidentemente é a política.) (Acompanhando a tradução italiana de Carlo Natali).

do poder, já que ele, um eminente cádi e juriconsulto, fazia parte do círculo próximo ao soberano? Seria esta, talvez, a causa do exílio com a decorrente desgraça a que fora submetido no final de sua vida, supondo-se que o tratado tenha sido escrito por volta de 1194, como afirma Miguel Cruz Hernández?

Embora a nossa exposição tenha como tema principal questões relacionadas à noção do soberano virtuoso e, por isso, não estejamos seguindo fielmente a ordem estrutural do tratado, deixando de lado muitos assuntos ali tratados que, no entanto, são relevantes para o conjunto da discussão⁴⁰⁴, convém apresentar essa ordem a fim de melhor ilustrar o esquema geral do *Comentário sobre A República*. Para esse propósito, foi de grande valia o trabalho de Charles E. Butterworth que passamos a indicar.

II.1. Estrutura do tratado segundo Charles E. Butterworth

Em 1986, Charles E. Butterworth, tradutor e especialista no pensamento ético e político de Averróis, publicou, no Cairo, uma monografia sobre o comentário de Averróis sobre *A República*⁴⁰⁵. Esse trabalho nos ajudou muito a compreender a estrutura da obra de Averróis. Apresentamos a seguir o esquema estrutural dessa obra de Averróis, segundo Butterworth. Nosso estudo, contudo, não seguiu esse esquema, pois, como já mencionado, optamos por desenvolver questões que, em nosso entender, consideramos relevantes para caracterizar os fundamentos do pensamento político de Averróis, sobretudo os que se relacionam com a sua concepção da principal virtude da arte de governar.

O tratado de Averróis é composto de três livros, cuja estrutura identificada por Butterworth é a seguinte:

⁴⁰⁴ Como, por exemplo, a condição das mulheres, o controle de natalidade, a igualdade social entre homens e mulheres, a guerra [*jihad* = significa “esforço”, isto é, “esforço de guerra” ou “esforço legal” porque prescrito pela Lei revelada contra os infiéis, ou não-muçulmanos], a formação poético-musical, a origem das diferenças entre os estamentos sociais, a propriedade comum etc., temas que Averróis toma emprestado d’*A República*.

⁴⁰⁵ BUTTERWORTH, Charles E. *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes’ Commentary on Platos’s “Republic”*. *Cairo Papers in Social Science*. v. 9, Monograph 1, Spring 1986. Cairo: The American University in Cairo Press, 1986, p. 1-90.

Livro I

Este é o mais longo dos três livros, tem o dobro da extensão do Livro II e é uma vez e meia mais longo que o terceiro. Butterworth divide o Livro I em quatro partes principais:

1. Um preâmbulo (21:3-25:9)⁴⁰⁶ que consiste de três partes: a) a intenção da obra; b) uma reflexão acerca do campo de sua investigação, os princípios e os fins da política que fazem que ela seja classificada como ciência prática e não especulativa; c) a fundamentação da afirmação de que o homem é um ser político por natureza.
2. Uma longa discussão sobre como adquirir as virtudes da coragem, da moderação e da justiça (25:10-52:29), a principal parte do Livro I.
3. Considerações relevantes para a educação ou formação dos guardiões (52:30-60:4)
4. Conclusão (60:4-10): Averróis observa que já foi dito como deve ser a educação dos guardiões na música e na ginástica e como essa educação se estende às outras “classes” da cidade. Anuncia, em seguida, que irá tratar da classe dos sábios e aponta os três pontos com os quais irá encaminhar a sua exposição no Livro II: a) o reconhecimento das naturezas dos sábios; b) a maneira como educá-los; e c) e uma exposição de como, tendo alcançado a perfeição, os sábios governarão e manterão a soberania da cidade (60:14-15)⁴⁰⁷.

Livro II

Butterworth identifica três partes principais que estruturam o Livro II:

1. Reconhecimento dos que pertencem à classe dos sábios (60:18-64:27);

⁴⁰⁶As indicações numéricas entre parênteses se referem à divisão de Ralph Lerner em sua tradução para o inglês da versão hebraica do tratado de Averróis: AVERRÓIS. *Averroes on Plato's "Republic"*. Translated, with an Introduction and Notes, by Ralph Lerner. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

⁴⁰⁷ BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 19.

2. O modo como eles devem governar (78:16-79:22);
3. A educação do governante (64:28-78:15).

A parte maior é a terceira, dedicada à educação do governante. Nesse tópico, Averróis se distancia de Platão e busca seu fundamento em Aristóteles, especificamente na *Física*, no *De Anima* e na *Ética Nicomaquéia*⁴⁰⁸.

Livro III

Esse livro é composto de cinco partes, segundo o esquema de Butterworth:

1. Introdução (79:24-80:16);
2. Relação dos diferentes tipos de regimes (80:17-87:12);
3. Explicação de como um regime se transforma em outro (87:13-103:15);
4. Discussão sobre a relação dos prazeres da alma e os diferentes regimes (103:16-105:3);
5. Observações conclusivas (105:4-29).

A primeira, a segunda e a quinta parte do Livro III não têm qualquer paralelismo com *A República*. Apenas a terceira parte e metade da quarta seguem fielmente o texto de Platão⁴⁰⁹.

III. BASE TEORÉTICA DA CIÊNCIA PRÁTICA POLÍTICA

Embora a divisão do preâmbulo feita por Butterworth nos tenha beneficiado, a nossa leitura identificou alguns pontos adicionais que merecem ser comentados.

Averróis expõe a metodologia de seu trabalho afirmando que ignorará os argumentos dialéticos do discurso platônico e se concentrará nos argumentos “científicos”. O tratado inicia com um duplo registro metodológico: de um lado, o quadro referencial que

⁴⁰⁸ Cf. BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 42.

⁴⁰⁹ BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 69.

ele apresenta é mais representativo da filosofia aristotélica que da platônica, o que o Comentador justifica dizendo que *A República* substitui a *Política* porque não teve acesso ao texto aristotélico; por outro lado, Averróis apresenta a distinção entre a ciência prática e a especulativa/teorética. No tópico dedicado à base teorética da ciência política, três outros itens enfatizam o pensamento científico de Averróis nessa sua exposição: uma definição epistemológica da ciência política ao fazer a analogia entre a arte médica e a arte política⁴¹⁰, o esboço sobre a “primeira parte dessa ciência”, ou seja, sobre os princípios e a finalidade da ética, e, embora não faça parte do próêmio, a crítica aos mitos, fábulas e histórias falsas.

III.1. Defesa dos argumentos demonstrativos contra os dialéticos

Em dois momentos⁴¹¹ de seu *Comentário sobre A República*, Averróis declara ater-se aos argumentos científicos sobre a ciência política e deixar de lado os dialéticos. Com isso, ele parece estar advertindo o seu leitor que não seguirá fielmente a obra de Platão, ao contrário de sua praxe nos comentários sobre as obras de Aristóteles. Há, pois, já nas primeiras linhas uma tomada de posição metodológica, coerente com as várias afirmações ao longo de seus comentários e obras originais relativas a seu propósito de “restaurar a verdadeira filosofia”, isto é, a de Aristóteles. O tratado inicia, pois, afirmando essa intenção:

<I, 1> O propósito deste discurso é dar a conhecer o que contêm as exposições atribuídas a Platão em sua *A República*, a partir dos

⁴¹⁰ Cf. GERBIER, Laurent. La politique et la medecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste. *Astérior*. Revue de philosophie, histoire des idées, pensée politique. n° 1, junho 2003, p. 14.

⁴¹¹ A base teorética da ciência política é anunciada no início e confirmada no final do tratado:
 Início (Preâmbulo): ELIA DEL MEDIGO I <I, 1>; trad. Rosenthal I.i.1; trad. Lerner 21.1; trad. Cruz Hernández, p. 3 – ELIA DEL MEDIGO I <I, 9>; trad. Rosenthal I.i.9; trad. Lerner 22.9; trad. Cruz Hernández, p. 3.
 Final: ELIA DEL MEDIGO III <XXI, 2>; trad. Rosenthal III.xxi.2; trad. Lerner 105.9; trad. Cruz Hernández, p. 148 – ELIA DEL MEDIGO III <XXI, 5>; trad. Rosenthal III.xxi.5; trad. Lerner 105.25; trad. Cruz Hernández, p. 149.

argumentos⁴¹² (*sermonibus*) científicos, deixando de lado os argumentos (*sermones*) célebres e dialéticos (*probabiles*)⁴¹³ neles apresentados, buscando sempre a concisão. Mas, em razão da ordem da doutrina, devemos antes apresentar a proposição pela qual a doutrina está ordenada segundo uma [determinada] ordem⁴¹⁴.

No final do Livro III, Averróis menciona mais uma vez que procurou esclarecer, com argumentos científicos, o que Platão expusera em sua obra. Depois de explicar por que não comentou o Livro X d'A *República*, pois “este livro não é necessário para esta ciência”⁴¹⁵, nas últimas linhas do tratado, Averróis afirma que deixou também de lado o Livro I e o início do Livro II porque seus argumentos são inteiramente dialéticos, “não havendo neles qualquer demonstração, exceto por acidente”⁴¹⁶. Está evidente, portanto, que Averróis pretende, ao longo de seu tratado, recorrer aos argumentos demonstrados apoditicamente, tal como são definidos na obra de Aristóteles.

⁴¹² O termo hebraico *ma'amar* (sing. fem), *ma'amarot* (pl. fem.) corresponde a “argumento, argumentos” Embora na tradução latina leia-se *sermo*, preferimos traduzir por “argumento” ao invés de “discurso” ou “exposição” porque condiz mais com o contexto.

⁴¹³ Ver nota 377 supra sobre a correspondência de *probabiles* com o termo hebraico *nitzu-im*.

⁴¹⁴ ELIA DEL MEDIGO I <I, 1>: “Intentio in hoc sermone est declarare illud quod continent sermones attributi Platoni in sua politica ex sermonibus scientificis, ac dimittere sermones famosos et probabiles in ipsa positos, intendendo semper brevitatem. Sed propter ordinem doctrinae debemus praeponere propositionem qua ordinatur doctrina secundum ordinem.” Trad. Rosenthal I.i.1; trad. Lerner 21:1-4; trad. Cruz Hernández, p. 3.

⁴¹⁵ ELIA DEL MEDIGO III <XXI, 2>: “Illud autem quod includitur in decimo secundum morem huius non est necessarium in ista scientia.” Trad. Rosenthal III.xxi.2; trad. Lerner 105:12; trad. Cruz Hernández, p. 148.

⁴¹⁶ ELIA DEL MEDIGO III <XXI, 5>: “Sermo autem primus huius libri continet sermones probabiles tantum, et non est in ipso demonstratio nisi per accidens, et similiter principium secundi; et ideo non declaravi aliquid de eo.” Trad. Rosenthal III.xxi.5; trad. Lerner 105:25; trad. Cruz Hernández, p. 149: nesta última tradução há um erro: está escrito que o “terceiro tratado dessa obra (de Platão)” é composto de “argumentos puramente dialéticos, que não são demonstrativos, salvo acidentalmente”, quando, na realidade, trata-se do primeiro livro d'A *República*.

III.1.a. Propósito do tratado

Na apresentação do tratado, Averróis expõe o procedimento metodológico ou o modo como ele conduzirá a exposição de seu tratado: compreende-se, de início, que os meios da investigação e a finalidade do tratado concordam, pois ele pretende, sucintamente, aproveitar os argumentos científicos que há em *A República*, eliminando os “dialéticos”.

O leitor que se debruçar sobre as traduções inglesas a partir do texto hebraico verá que Averróis afirma, nessas primeiras linhas, a sua intenção de expor os argumentos “científicos” atribuídos à obra de Platão prescindindo dos argumentos “dialéticos”⁴¹⁷. A versão latina, contudo, diz *dimittere sermones famosos et probabiles*⁴¹⁸, o que põe um problema para o leitor do texto latino porque não está claro que Averróis esteja se referindo a argumentos “dialéticos”, no sentido filosófico, já que *probabiles* pode significar seja “digno de aprovação, louvável”, seja “provável, verossímil, aceitável”, ou “fácil de ser demonstrado, rico de provas ou com capacidade de persuadir”⁴¹⁹.

Contudo, Elia del Medigo deve ter tido conhecimento da obra aristotélica *Tópicos*, pois, acreditamos que, ao mencionar os argumentos “científicos” em contraposição aos “dialéticos”, Averróis, o Comentador de Aristóteles, esteja baseando-se no ensinamento dos

⁴¹⁷ Nas traduções inglesas da versão hebraica lemos em Rosenthal I.i.1: “The intention of this treatise is to summarize the theoretical statements contained in the treatises ascribed to Plato in [the field of] Political Science, but to omit the dialectical statements.” Em Lerner 21:1-4: “The intention of this treatise is [to abstract] such scientific arguments attributable to Plato as are contained in the *Republic* by eliminating the dialectical arguments from it.”

⁴¹⁸ Igualmente no final da obra, no Livro III <XXI, 5>, passagem citada na nota 416 supra, há menção a *sermones probabiles*. As considerações sobre *probabiles*, que tecemos em relação ao parágrafo inicial da obra, valem também para o significado desse termo nas linhas finais.

⁴¹⁹ Cf. CASTIGLIONI, Luigi; MARIOTTI, Scevola. *Vocabolario della lingua latina*. Nuova edizione com appendice antiquaria. Milano: Loescher Editore, 1994. A versão latina de Jacob Mantino traz *probabilia*: “Praesentis operis propositum est summatim excerpere ea, quae Plato sub demonstrandi ratione in libro de Republica explicavit: his tamen praetermissis, quae probabilia videntur (...)”. [“O propósito da presente obra é extrair de modo sumário o que Platão explicou com a razão demonstrativa no livro da República, negligenciadas as que pareciam dialéticas (...)]. Edição Venetiis, apud Iunctas, tomo III, 335 H. No entanto, como já mencionado, podemos constatar que o termo que aparece na versão hebraica é *nitzu-im* (sing. *nitzua-*) e que corresponde a “dialéticos” (ver nota 377 supra).

Tópicos, em que o Estagirita define o silogismo dialético como o que “conclui a partir de proposições geralmente aceitas (*éndoxoi*)”⁴²⁰, ou seja, o silogismo que parte de premissas prováveis, mas não evidentes, e que podem ser meras opiniões demonstráveis. Por “prováveis”, Aristóteles entende “as proposições fundadas em opiniões recebidas por todos, ou pela maioria, ou pelos sábios, e, entre estes últimos, pelos mais notáveis e pelos mais ilustres.” A propósito de algo ser provável ou não, quando define o silogismo erístico⁴²¹ (sofístico) Aristóteles acrescenta que

nem tudo o que parece fundado na opinião o é de facto. Nem todas as proposições tidas por geralmente aceitas se apresentam como perfeitamente evidentes, conforme sucede no caso das premissas de base dos raciocínios erísticos; no caso destes, de facto, a sua natureza enganadora é imediatamente evidente quase sempre para quem é capaz de reparar mesmo em pequenos pormenores. Portanto, à primeira variedade dos raciocínios erísticos podemos chamar “raciocínios”; à segunda, chamaremos “raciocínio erístico”, mas não “raciocínio”, sem mais, porquanto apenas constitui um raciocínio na aparência, não na realidade⁴²².

Ainda em *Refutações Sofísticas* 2, 165b, Aristóteles define os argumentos dialéticos como sendo “os que concluem, a partir de premissas prováveis, a contradição da tese dada”. Para Aristóteles, a dialética é o método de investigação que refuta um argumento, embora não se ocupe da verdade das premissas. Trata-se mais de um exercício de discussão que não traz certeza alguma, já que seu fundamento é a opinião e seu resultado está de acordo, ou não, com a opinião dos debatedores⁴²³. Embora seja uma técnica que tem seu valor, pois

⁴²⁰ ARISTÓTELES. *Tópicos* I, 1, 100a.

⁴²¹ *Eristikós syllogismós* (lit. “silogismo contencioso”).

⁴²² ARISTÓTELES. *Tópicos* I, 1, 100a – 101a. Tradução (portuguesa), introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, p. 234.

⁴²³ ARISTÓTELES. *Tópicos* I, 1, 100a: “O objetivo desta exposição (*pragmateía*) é encontrar um método que permita raciocinar (*syllogízesthai*), sobre todo e qualquer problema proposto, a partir de proposições geralmente aceitas, e bem assim defender um argumento (*lógos*) sem nada dizermos de contraditório.” Trad. portuguesa, op. cit., p. 233; cf. ARISTÓTELES. *Refutações Sofísticas* 2, 165 b. Trad. Pinharanda Gomes. *Organon*. v. VI. Lisboa: Guimarães Editores, 1986. No silogismo científico ou demonstrativo (*apódeixis*), as

prepara o intelecto para as disputas usuais, ela, segundo Aristóteles, não contribui para o conhecimento que é obtido apenas por meio dos argumentos apodícticos (demonstrativos), tal como está exposto nos *Analíticos*. Esse é o sentido atribuído à intenção de Averróis ao pretender excluir de seu *Comentário sobre A República* os argumentos dialéticos e expor apenas os científicos (ou demonstrativos).

Parece, portanto, plausível que Elia del Medigo tenha traduzido o termo hebraico *nitzu-im* por *probabiles* com base nos textos do próprio Aristóteles. Fica, assim, excluída a hipótese de que Averróis estivesse referindo-se à dialética platônica (*dialektikè méthodos*) que, em *A República* VI, 511b-c; VII, 533c-534a, é caracterizada como o movimento de ascensão por meio de arrazoados puros, isto é, sem qualquer relação com o sensível (“sem que o olho da alma esteja enterrado num pântano bárbaro”⁴²⁴) –, o percurso do *lógos*, pois, até as realidades inteligíveis, as Idéias, e cuja apreensão funda todas as outras realidades garantindo a apreensão do princípio absoluto, o Bem, do qual se desce também por etapas absolutamente seguras, pois inteligíveis, até chegar-se à verdade buscada. Nada disso existe em Averróis, um aristotélico convicto.

III.1.b. Distinção entre as ciências práticas e teoréticas (= especulativas)

Em seguida, Averróis passa a definir, de um modo geral, a ciência política, e insiste em que esta é mais ciência prática que ciência teorética. Identifica a finalidade da ciência prática e as partes que a compõem, a saber, ética e política, mas ele o faz em um quadro teórico declaradamente aristotélico:

<2> Digo que é evidente que esta ciência, que se diz ciência prática, distingue-se das ciências teoréticas (especulativas). De fato, o seu campo de investigação (*subiectum*) é diverso de qualquer campo de investigação (*subiecto*) das ciências teoréticas (especulativas), e os seus princípios são distintos dos princípios daquelas. <3> De fato, o

premissas são verdadeiras, isto é, irrefutáveis, enquanto no silogismo dialético, as premissas são as opiniões aceitas pelos debatedores (*éndoxoi*).

⁴²⁴ PLATÃO. *A República*. Tradução (portuguesa) direta do grego de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 294.

campo de investigação (*subiectum*) desta ciência são as coisas voluntárias, cujas atividades estão em nós, e os princípios destas coisas são a vontade e a escolha, assim como o princípio da ciência natural é a natureza e o seu campo de investigação (*subiectum*), as coisas naturais; e o princípio da ciência divina é Deus e os seus campos de investigação (*subiecta*) são as coisas divinas. <4> Além disso, essa ciência é diversa das ciências teoréticas (especulativas) porque a finalidade destas é somente o conhecer (...) Ora, a finalidade desta ciência (i. é., a ciência prática) é só o agir (*operari*) (...) ⁴²⁵.

Averróis não se detém nessas considerações introdutórias sobre o que é a ciência política porque, como afirma, Platão já as havia feito em outras obras antes de compor a sua *República* ⁴²⁶, e, portanto, nesta investigação, ele não pretende alongar-se na repetição do que já é supostamente conhecido. Contudo, como poderá ser observado, Averróis delinea um quadro muito mais representativo do ensinamento de Aristóteles que do de Platão, e nem sequer menciona as “outras” obras de Platão. No entanto, não podemos ignorar uma outra fonte possível, a filosofia política de Al-Farabi, pois, como já foi assinalado, em duas passagens do *Comentário sobre A República*, Averróis faz menção a seu antecessor ⁴²⁷.

Assim, antes de prosseguirmos na análise do comentário de Averróis, faz-se necessário mencionar a definição de ciência política dada por Al-Farabi em *Kitab al-Milla* (Livro da Religião), que transcrevemos aqui. Essa definição condensa a explicação sobre a ciência política no *Catálogo das Ciências (I-¹/₂’ al-^culum)*, obra já citada na Primeira Parte de nosso trabalho ⁴²⁸. Escreve Al-Farabi:

⁴²⁵ ELIA DEL MEDIGO I, <I, 2> “Et dico quod autem haec scientia quae dicitur scientia operativa distinguitur in se a scientiis speculativis manifestum est. Subiectum enim eius diversificatur a subiecto quolibet scientiarum speculativarum et principia eius diversificantur a principiis illarum. <3> Subiectum enim huius scientiae sunt res voluntariae, quarum operationes consistunt in nobis, et principia harum rerum est voluntas et electio, sicut principium scientiae naturalis est natura, et subiectum eius res naturales, et principium scientiae divinae est Deus, et subiecta eius res divinae. <4> Praetera haec scientia diversificatur a scientiis speculativis quia finis earum est scire tantum (...). Huius autem scientiae finis tantum est operari (...).” Trad. Rosenthal I.i.2-4; trad. Lerner 21:8-18; trad. Cruz Hernández, p. 4.

⁴²⁶ ELIA DEL MEDIGO I <I, 1>; trad. Rosenthal I.i.1; trad. Lerner 21:5-7; trad. Cruz Hernández, p. 3.

⁴²⁷ Ver supra, Primeira Parte, nota 254.

⁴²⁸ Ver Primeira Parte, cap. II.1., nota 91; cap. II.5.

A ciência política, que é parte da filosofia, limita-se a investigar as ações (voluntárias), modos de viver, hábitos e restantes coisas [correlatas] que estuda, e a descrever os seus [princípios] gerais; também faz conhecer a descrição [dos padrões] para determiná-los nos particulares: o como, o por quê e o quanto devem ser determinados. (...) Esta ciência tem duas partes: uma delas compreende a explicação do que é a felicidade – isto é, qual é a verdadeira felicidade e qual é a suposta –, a enumeração geral das ações (voluntárias), dos modos de viver, dos hábitos morais e estados de caráter que devem existir nas cidades e nações, e a distinção entre os virtuosos e os não-virtuosos. A outra parte compreende a explicação das ações (voluntárias) por meio das quais ficam estabelecidos e ordenados as ações e hábitos virtuosos nas cidades e nações, e quais ações (voluntárias) preservam o que foi estabelecido para seus habitantes⁴²⁹.

Nessa definição reconhecemos o que se convencionou chamar de “filosofia prática” na classificação das ciências que, desde a Antigüidade, o *corpus* aristotélico recebeu. De fato, à exclusão dos escritos marginais hoje perdidos, como as cartas e outros documentos de interesse histórico, a obra de Aristóteles foi classificada em três grupos bem definidos: 1) os trabalhos de lógica; 2) os escritos de filosofia prática, que compreendem a ética, a economia e a política e 3) as obras de filosofia teórica, subdividida em matemáticas, física e metafísica. Os trabalhos de lógica servem de instrumento propedêutico aos dois outros grupos, os quais, juntos, formam a filosofia propriamente dita, que contém um corpo de doutrinas completo. Contudo, segundo Richard Bodéüs, a expressão “filosofia prática”, jamais usada por Aristóteles, é uma “confusão introduzida pela tradição, pois ela transfere para a *filosofia* uma distinção que, na verdade, Aristóteles fez com relação à *ciência*.”⁴³⁰ A distinção entre ciência teórica e ciência prática e, também, a ciência poética/produzida⁴³¹ permite opor um saber teórico, ou contemplativo, às formas de saber prático e produtivo.

⁴²⁹ AL-FARABI. *Kitab al-Milla* (Livro da Religião). Acompanhando a tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. In: *Al-Farabi. Obras filosófico-políticas*. Madrid: Debate; CSIC, 1ª ed. 1992, § 6, p. 87. Id. *Alfarabi. The Political Writings*. Tradução (inglesa) de Charles E. Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001, § 15, p. 106.

⁴³⁰ BODÉÜS, Richard. *Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 22. (Grifo do Autor).

⁴³¹ ARISTÓTELES. *Tópicos* VIII, 1, 157a 11; com relação à atividade intelectual, ver Id. *Metafísica* VI, 1, 1025b 5 et seq.: “Toda operação do pensamento (*diánoia*) é prática (*praktiké*), produtiva (*poietiké*) ou teórica (*theoretiké*)”.

Para Aristóteles, no entanto, essa diferença consiste fundamentalmente no fato de o conhecimento teórico ter por objeto as coisas que têm elas próprias suas causas, como os astros e as coisas naturais no mundo, enquanto o conhecimento prático e o poético têm por objeto respectivamente a ação executada e o objeto produzido cujas causas estão no agente executor que age ou produz⁴³².

Quanto à parte da filosofia que se ocupa das questões de ética, Aristóteles não a chamou de “filosofia prática”, mas de “filosofia das coisas humanas” (*he perì tà anthrópeia philosophía*)⁴³³. A “ciência prática”, na terminologia tradicional, tem, segundo Aristóteles, a finalidade de conhecer as ações particulares do bem agir, cujas causas estão no sujeito que as realiza e conhece. O objeto dessa filosofia é, portanto, uma forma particular de ação, a ação habilidosa, ou seja, a ação que é necessário realizar e que exige uma condição de destreza. Em se tratando de “coisas humanas”, o campo é ilimitado, pois existem inúmeras artes ou técnicas, ou mesmo ocupações, sobre as quais o filósofo reflete e conhece para depois ensinar o modo como elas podem alcançar seus fins almejados.

Embora o número das artes e ocupações humanas seja ilimitado e a busca dos diversos fins seja variada, Aristóteles considera que cada uma delas contribui para realizar o fim supremo da existência. Para ele, esse fim último é alcançado por uma arte que englobe todas as outras e por isso é chamada “arquitetônica”. Trata-se da política que visa à felicidade de todos por meio do estabelecimento de leis boas. A finalidade da política abrange a finalidade de todas as artes, já que ela é a arte de legislar sobre todas as coisas humanas. A reflexão sobre a política deve considerar tudo o que se relaciona com as leis, especialmente a lei constitucional, objeto principal dos escritos agrupados sob o título *Política*. Como as leis visam ao bem e à felicidade dos cidadãos, Aristóteles considera que

⁴³² Cf. BODÉÛS, op. cit., p. 23.

⁴³³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* X, 10, 1181b 15. Em *Et.Nic.* VIII, 2, 1155b 9-10, Aristóteles afirma que investiga “as questões relativas ao homem (*tà anthropiká*) e que têm a ver com os caracteres (*tà héthe*) e as paixões (*tà páthe*)”. Doravante, as passagens citadas da *Ética Nicomaquéia* acompanham, com algumas modificações feitas em pareceria com Anna Lia A. de Almeida Prado, a tradução italiana de Carlo Natali em: ARISTÓTELES. *Etica Nicomachea*. Testo greco a fronte. Traduzione, introduzione e note di Carlo Natali. Milano: Editori Laterza, 1999.

o estudo dos hábitos e costumes é também uma questão política⁴³⁴, sendo justificado o seu nome de “política”. De fato, como é a ciência de maior autoridade porque se serve das outras ciências práticas, a política legisla sobre o que se deve fazer ou não, determina de que coisas se deve abster e, como a sua finalidade inclui necessariamente a finalidade de todas as outras ciências, a política, e só ela, tem no bem humano a sua finalidade última⁴³⁵.

Voltando a Al-Farabi, constata-se em sua sucinta definição da ciência política que ele concorda com a concepção aristotélica de política e reconhece a primeira parte da “ciência prática” como a que expõe os princípios gerais e é mais conhecida como “ética”, enquanto a segunda trata das ações, ou melhor, da arte de legislar, pois estabelece, ordena e faz preservar o virtuoso nas cidades e nações. Essa segunda parte, portanto, descreve como realizar o regime ideal e enuncia quais são os meios adequados para isso. Al-Farabi concentra a análise na arte de governar, a “arte real”, cujo propósito principal é estabelecer e ordenar nas sociedades as ações e o modo de vida virtuosos. Também descreve os vários tipos de regime não-virtuosos, as ações, modos de vida e disposições características desses regimes para que seus habitantes se familiarizem com eles, a fim de obter os recursos necessários para combater “essas disposições que são como enfermidades (...) que transformam os governos virtuosos e seu modo de vida em governos e modo de vida ‘ignorantes’”⁴³⁶. Não é gratuito o fato de que Al-Farabi dedique a seção seguinte à arte da jurisprudência. Depois de concentrar a explicação da segunda parte da ciência política na “arte real”, isto é, a arte do governante ideal, o filósofo imediatamente passa a discorrer sobre as leis humanas que devem ser inferidas da Lei revelada, seja do que é explícito nela, seja o que não foi especificamente determinado pelo “legislador”, isto é, o Profeta fundador do Islã. Obviamente essa é a adaptação que Al-Farabi e os filósofos muçulmanos fazem dos escritos sobre as leis de Platão e de Aristóteles, cuja temática por demais complexa nos desviaria do curso de nossa presente argumentação. O que merece ser destacado é a concepção de “ciência política” de Al-Farabi sobre a divisão dessa ciência em duas partes,

⁴³⁴ ARISTÓTELES. *Retórica* I, 7, 1356a 26-27: “A retórica é algo afim à dialética e ao estudo da ética e é correto denominá-la política.” (Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado).

⁴³⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 25 – 1094b 8.

⁴³⁶ AL-FARABI. *Enumeration of the Sciences*. In: *Alfarabi. The Political Writings*. Tradução (inglesa) de Charles E. Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001, § 3, p. 79.

que está de acordo com a de Aristóteles, pois ele a chama de “ciência (*ilm*)” e não de “filosofia”, embora ele classifique como “arte real” a parte dedicada tanto às disposições como às funções do soberano.

No *Comentário sobre A República*, na versão latina de Elia del Medigo, Averróis nomeia a ciência política como “arte”. Perdido o original árabe, não há como constatar qual foi o termo exato usado por Averróis para denominar a ciência política.

A reflexão sobre o objeto de investigação (*subiectum*), sobre os princípios e sobre a finalidade da política conduz Averróis a classificá-la como “arte” prática, e não como “arte” teórica. Mas, esta arte prática tem também a sua parte teórica, como Averróis afirma no final de seu *Comentário Médio sobre Ética Nicomaquéia*, quando explica que, quanto à ciência política, a relação entre *Ética Nicomaquéia* e *Política* – ou *A República* – é a mesma que há entre a parte geral e a particular da arte da medicina:

Ele [Aristóteles] disse: Mas a instrução particular (individual) e a comum do cidadão são diferentes entre si, como ocorre na arte da medicina e nas outras artes operativas (práticas). Diz-se na medicina que o jejum e o repouso, isto é, a privação de exercício, convêm aos febris, porém, para alguns não convém. E, de modo semelhante, talvez não convenha a todos os epiléticos o mesmo tratamento. É mais adequado pensar-se que o particular (individual) é descoberto com mais precisão quando o regime e as providências forem próprios para cada homem, entendo, que se leve em conta cada homem e seja providenciado o que lhe é próprio, segundo a marca de cada indivíduo⁴³⁷. Na verdade, porém, a cada um prescreve o regime adequado e bom, vê com a visão que é própria da medicina e das restantes artes ativas aquele que contar com o universal comum àquela arte, entendo, o pertinente ao universal. De modo geral, já que as ciências lidam com o universal e essas artes são artes operativas pela ciência, esse regime é melhor que aquele em que há o que é pertinente aos particulares somente, porque as ciências lidam com o universal e estas artes são artes operativas pela ciência. Nada impede, talvez, que um homem dirija muitos indivíduos com um bom regime quando, pela experiência, já houver certeza daquilo que lhes convém, como acontece na arte da medicina. Muitos médicos assim dispostos supõem que agem bem e acertadamente quanto a si próprios e não pensam realizar algo nos outros em razão de sua ignorância acerca da natureza comum. E, em razão disso, é preciso que ele queira ser mestre e artífice perfeito nas artes operativas como essas, que tenha da ciência do universal não menos que da ciência do particular para que a ciência dele seja uma ciência do universal em tal arte, tanto quanto nela for possível. E, por isso, é necessário que aquele que queira fazer que alguns se tornem melhores do que

⁴³⁷ Apud Iunctas: *Secundum quod tale individuum signatum.*

são – sejam eles muitos ou poucos – seja um legislador, pois é mediante a lei que fazemos o bem. Fica, então, manifesto que um [indivíduo] qualquer não tem força suficiente para, por si próprio, fazer uma boa legislação, apenas por força da experiência. Mas, se houver alguém, será aquele que conhece o universal, como ocorre na medicina e em outros magistérios⁴³⁸ nos quais há uso, retificação por meio do intelecto e ciência⁴³⁹.

⁴³⁸ Sobre o significado de termo “magistério”, ver nota 788 infra.

⁴³⁹ “Dixit: Instructio vero particularis et communis civilis etiam habent adinvicem diversitatem; ut quod accidit in arte medicinae, et in ceteris artibus operativis. Et quod dicitur in medicina, quod dimissio nutrimenti et quies, intendo privationem exercitii, competunt | febricitantibus: fortassis tamen quibusdam non convenit. Et similiter in epilepticis fortassis non competit omnibus cura una. Et dignius est putari quod particulare exquisitum est certitudinaliter, quando fuerit regimen et provisio propria singulis hominum: intendo ut memoria habeatur cuiuslibet hominis, et provideatur ei sibi (apud Junctas *per sibi*) proprium, secundum quod tale individuum signatum. Verumtamen unumquemque regit regimine decenti et bono, et visitat visitatione propria in medicina, et in reliquis artibus activis ille, apud quem fuerit ex illa arte commune universale, intendo quod pertinet universo. | Et universaliter melius est regimen regimine illius, apud quem est quod pertinet particularibus tantum, eo quod scientiae sunt quid rei universalis, et istae artes sunt artes activae a scientia: nisi quod forsitan non prohibetur, quod regat homo regimine bono individua multa, quando iam certificatum fuerit quod convenit per experientiam tantum, sicut accidit hoc in arte medicinae. Putant ergo multi medicorum, qui sunt cum hac dispositione, quod bene et certe operantur in se ipsos, et non possunt in aliis perficere quicquam propter ignorantiam eorum naturae communis. Et propter hoc videtur (apud Junctas: *vi*), quod oportet eum qui vult esse magister, et artifex | perfectus in huiusmodi artibus activis, ut habeat scientiam rei universalis non minus quam scientiam particularis, ut sit scientia eius rei universalis in tali arte secundum mensuram possibilem in ea. Et ex quo necessarium est ei, qui vult efficere per regimen et gubernationem aliquos meliores quam sint sive multos, sive paucos, ut sit lator legum: cum per legem quidem bonum faciamus. Et tunc manifestum est, quod non est potens unusquisque, ut ponat ex ipsis positionem bonam, neque si sit vir experientiae tantum. Sed si fuerit aliquis, erit ille qui scit, universale, sicut se habet res in medicina, et in | ceteris magisteriis, in quibus est usitatio, retificatio ab intellectu et scientia.” AVERRÓIS. *In libros decem Moralium Nicomachiorum expositio*. In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. vol. III, folio 159-F/K. Venetia, apud Junctas, 1562. reprint ed. Frankfurt: Minerva, 1962. A tradução latina direta do árabe desse comentário foi feita por Hermann, o Alemão, e terminada em 3 de junho de 1240 (cf. folio 160-M). Consideramos importante transcrever esse longo trecho em latim porque não existe nenhuma edição nem tradução em língua moderna da versão latina de *Comentário Médio sobre a Ética Nicomaquéia*. Tampouco existe uma tradução em língua moderna da versão hebraica, embora essa versão tenha sido editada por Lawrence V. Berman. O texto latino publicado em Veneza no século XVI serviu para a edição e a tradução dessa passagem. Edição de Anna Lia A. de Almeida Prado; tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira.

Essa analogia da política com a medicina é retomada em diversas passagens no *Comentário sobre A República*, que em seguida analisamos.

III.1.c. Analogia da ciência política com a medicina

Averróis afirma que a relação entre *Ética Nicomaquéia* e *Política / A República* é a mesma que se observa na arte da medicina: assim como nesta, cuja primeira parte trata da saúde e da enfermidade, também na política, a primeira parte indica e analisa os hábitos e as ações necessários para a saúde da alma e, por extensão, também para a saúde da cidade. Se a parte da ciência médica que descreve a saúde e a enfermidade pode ser considerada a parte teórica desta arte, a ética é, do mesmo modo, considerada a parte teórica da arte prática que tem por finalidade as ações humanas. A parte propriamente política desta ciência é, na medicina, análoga à parte que trata da preservação da saúde e da eliminação da enfermidade. O objeto da arte prática é apenas a ação, embora suas partes sejam diferentes segundo a “proximidade de cada uma delas com a ação”, pois a parte mais geral, isto é, a parte da ciência prática que contém os princípios universais, é a que trata das regras e, portanto, está mais afastada da ação propriamente, enquanto a menos geral, isto é, a parte que não trata dos princípios, mas das ações propriamente, é a parte que está mais próxima da ação⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ ELIA DEL MEDIGO I <I, 4>: “(...) Huius autem scientiae finis tantum est operari, quamvis partes eius inducendo ad operationem diversificantur secundum propinquitatem et remotionem; <5> id est, quod regulae datae in ista scientia quanto magis sunt universales, tanto magis sunt remotae in inducendo ad operationem. Quando autem minus universales sunt, magis propinquae. § Similis autem huius intentionis invenitur medicina: et ideo vocant medici partem primam artis medicinae, partem theoricam, secundam practicam. <6> Et propter istam intentionemmet dividitur haec ars in duas partes. Prima pars, continet habitus et operationes voluntarias et regimen universaliter sermone universali; et declaratur in ea habitudo quorundam eorum ad quosdam, et qui eorum habituum sunt propter reliquos. § In secunda autem parte declaratur quomodo fiunt isti habitus in animis, et quis habitus ordinatur ad alium habitum, ita ut sit operatio proveniens ab habitu perfectiori modo quo potest esse, et quis habitus impedit alium habitum. Et universaliter in ista parte assignantur res quae, cum erunt coniunctae cum intentionibus universalibus, possibile est agere.” Trad. Rosenthal I.i.4-6; trad. Lerner 21:10-22:5; trad. Cruz Hernández, p. 4-5.

A parte teórica ou universal da arte prática formula as regras ou normas pelas quais as ações humanas deverão ser conduzidas. Averróis se refere à ética. Embora o Comentador não se detenha aqui sobre essa questão, essa distinção entre teoria e prática conduz à questão central de qual tipo de conhecimento se trata quando relacionado à ação. De fato, afirma ele, quanto mais universais forem as regras, mais próximo se estará da ciência teórica. E mais, se é por meio da arte da política que a cidade está organizada de modo a facilitar a obtenção da perfeição individual na atividade que cada cidadão exerce⁴⁴¹, o mestre dessa arte deve ser alguém que tenha um claro entendimento da perfeição humana e do modo como obtê-la, entendimento que só pode ser obtido por meio da ciência teórica, ou seja, da parte teórica da política, a ética.

No *Comentário sobre A República* essa alusão sobre o mestre da arte é aqui interrompida e Averróis volta ao preâmbulo, à parte que trata do porquê da natureza política do homem. Antes de discorrermos sobre essa parte, convém apontar algumas reflexões acerca da analogia entre o corpo biológico e o corpo civil, ou melhor, entre a medicina e a política, ambas entendidas como ciências ou artes.

A analogia entre o corpo individual e o social se funda na continuidade de gênero em que o caráter composto dos corpos põe em evidência a composição das partes em um conjunto unificado naturalmente, e é usada para comparar a ordem interna dessas partes naturalmente governadas, no corpo individual pela razão e, no corpo político, pelo soberano, seja ele um rei, um príncipe, um governante ou um imã, segundo a correspondência dos termos feita por Al-Farabi, adotada por Averróis, e de que trataremos na parte aqui dedicada às qualidades essenciais do soberano.

A analogia entre o médico e o político faz parte de uma tradição cuja origem remonta a Platão. Adotada por Aristóteles, lemos em *Ética Nicomaquéia* I, 13, 1102a 18-

⁴⁴¹ ELIA DEL MEDIGO I <II, 5>: “Et quia impossibile est quod perveniant perfectiones humanae nisi distinctae in hominibus determinatis, ideo fuerunt omnia individua huius speciei diversa in suis dispositionibus secundum diversitate istarum perfectionum. § Si enim quislibet eorum esset aptus et ei esset possibile habere omnes perfectiones humanas, tunc natura fecisset otiosum. Impossibile est enim quod aliquid sit possibile cuius exitus ad actum sit in potentia. <6> Et hoc iam declaratum est in scientia naturali. Et sensu testificatur in esse hominum secundum illud modum, et magis declaratur hoc in perfectionibus nobilibus. Nam non quilibet homo secundum suam dispositionem est miles vel poeta, et a fortiori philosophus.” Trad. Rosenthal I.ii.5-6; trad Lerner 22:30-23:7; trad. Cruz Hernández, p. 6-7.

22: “É evidente que o político deve ter um certo conhecimento relativo à alma do mesmo modo que quem cura os olhos deve também ter um certo conhecimento geral do corpo.”

Já Al-Farabi fizera uso dessa analogia em *Fu'ul al-Madani* (Artigos/Aforismos da Ciência Política). No início dessa obra, no § 3, Al-Farabi faz a analogia entre o equilíbrio e o desequilíbrio na constituição do corpo físico com o equilíbrio e desequilíbrio na cidade e afirma que, quando o corpo se desequilibra resultando em enfermidade cabe ao médico restaurar sua saúde e mantê-la; do mesmo modo, quando os cidadãos se afastarem do estado equilibrado das virtudes morais, cabe ao político restaurá-lo. Al-Farabi repete a fórmula de Aristóteles⁴⁴² e afirma que o médico e o político têm em comum suas operações, embora o primeiro lide com corpos e o segundo, com almas. Como a alma é mais nobre que o corpo, o político é mais nobre que o médico⁴⁴³. O médico prescreve o tratamento dos corpos e o político, o das almas. “Esse político é chamado rei”, afirma Al-Farabi⁴⁴⁴.

Como vimos, nas linhas introdutórias de seu preâmbulo, Averróis afirma sua intenção de expor a parte “científica” da ciência política que, como a ciência médica, contém uma parte teórica e uma parte prática, sendo esta a menos geral e mais próxima de fatos e operações singulares. Com isso ele indica que a ciência política tem duas partes, a teórica e a prática. A substituição da *Política* pela *República* permite-lhe entrelaçar considerações de origem aristotélica com o discurso platônico, lá onde Averróis vê necessidade de completar o seu comentário sobre o texto platônico. Todavia, para fazer a

⁴⁴² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 13, 1102 a 21-22: “(...) a política é superior à medicina e mais digna de honra.”

⁴⁴³ AL-FARABI. *Fu'ul al-Madani* (Artigos/Aforismos da Ciência Política) § 3. In: GUERRERO, Rafael Ramón. *Obras político-filosóficas*. Madrid: Debate: CSIC, 1992, p. 98.

⁴⁴⁴ No entanto, no mesmo parágrafo, Al-Farabi afirma a diferença entre o rei e o político: “O político segundo a arte (*Ynā'a*) política e o rei segundo a arte real”. Sobre a diferença entre a ciência política e a arte real, ver AL-FARABI. *Kitab al-Milla* (Livro da Religião), passim. In: GUERRERO, op. cit., p. 82-93, cujas páginas são dedicadas à Ciência Política.

analogia epistemológica entre as partes práticas da medicina e da política, Averróis faz uma reflexão pessoal ampliando o discurso d'A *República* acerca dessa analogia⁴⁴⁵:

<5> (...) quanto mais universais são as regras dadas nesta ciência [política], mais afastadas elas estão em aplicar-se à operação; quando, porém, são menos universais, estão mais próximas.

Ora, o propósito da medicina é semelhante: os médicos, por isso, também chamam de parte teórica a primeira parte da arte da medicina, e de prática, a segunda. <6> E, em razão desse propósito, esta arte (ciência política) está dividida em duas partes: a primeira parte contém, em um discurso geral, os hábitos e as operações voluntárias e as direções (*regimen*) gerais; nela está demonstrado o hábito de uns aos outros e também que hábitos existem em razão de outros.

Na segunda parte, entretanto, está demonstrado como estes hábitos se formam nas almas e como se ordena um hábito em relação a outro, de maneira que uma operação seja proveniente do hábito pelo modo mais perfeito que possa haver, e que hábito impede um outro hábito. E, em geral, nesta [segunda] parte estão assinaladas as coisas que, quando estiverem conjuntas com noções (*intentionibus*) universais, é possível operar.

<7> Ora, o modo de ser (*habitud*) da primeira parte dessa ciência com relação à segunda parte é o [mesmo] do *Livro sobre a Saúde e a Enfermidade* com o *Livro da Preservação da Saúde e do Afastamento da Enfermidade* na arte da medicina. <8> A primeira parte desta arte está posta no livro de que se ocupa a [*Ética*] *Nicomacéia* de Aristóteles, mas, a segunda está em seu *Livro sobre a Política* e [também] neste livro de Platão que pretendemos

⁴⁴⁵ Não é em *A República* que Platão apresenta os aspectos mais significativos da analogia entre a política e a medicina, mas no diálogo *Político*, cf. GERBIER, op. cit., p. 14. Em *A República* III, 405c - 408e, Platão alude à analogia entre medicina e política, principalmente ao referir-se a Asclépio (407e-408a).

explicar, pois o livro de Aristóteles sobre a política não chegou até nós⁴⁴⁶.

A articulação do conhecimento do universal com o conhecimento do particular passa, na medicina, dos livros em que estão descritos os estados gerais da saúde e da doença⁴⁴⁷ para os livros em que estão arroladas as prescrições para manter a saúde e erradicar a moléstia⁴⁴⁸, ou seja, do conhecimento teórico dos estados em geral para a ação prática da cura ou manutenção da saúde. Na política, o conhecimento do universal passa dos hábitos virtuosos e, portanto, desejáveis, descritos na ética, para o conhecimento do particular, isto é, para a concretização desses hábitos na perfeição das ações individuais e sociais. Segundo Laurent Gerbier, essa analogia tem como resultado a tese de que a política é uma prática que pode ser instituída, o que, no tratado de Averróis, é atestado pela abundância de ilustrações históricas, principalmente relativas à história de Al-Ándalus de sua época. Os exemplos históricos servem para Averróis demonstrar que a ciência política não está restrita à descrição de processos morais, mas pode bem dar conta de processos históricos reais, embora estes não sejam suficientes para uma reflexão política⁴⁴⁹. De fato,

⁴⁴⁶ ELIA DEL MEDIGO I <I, 5-8>: “<5> id est, quod regulae datae in ista scientia quanto magis sunt universales, tanto magis sunt remotae in inducendo ad operationem. Quando autem minus universales sunt, magis propinquae. § Similis autem huius intentionis invenitur medicina: et ideo vocant medici partem primam artis medicinae, partem theoreticam, secundam practicam. <6> Et propter istam intentionemmet dividitur haec ars in duas partes. Prima pars, / continet habitus et operationes voluntarias et regimen universaliter sermone universali; et declaratur in ea habitudo quorundam eorum ad quosdam, et qui eorum habituum sunt propter reliquos. § In secunda autem parte declaratur quomodo fiunt isti habitus in animis, et quis habitus ordinatur ad alium habitum, ita ut sit operatio proveniens ab habitu perfectiori modo quo potest esse, et quis habitus impedit alium habitum. Et universaliter in ista parte assignantur res quae, cum erunt coniunctae cum intentionibus universalibus, possibile est agere. § <7> Habitudo autem primae partis huius scientiae ad secundum est habitudo Libri sanitatis et aegritudinis ad Librum conservationis sanitatis et remotionis aegritudinis in arte medicinae. <8> Prima pars huius artis ponitur in libro qui nuncupatur Nicomachia Aristotelis; secunda autem in suo libro de Politica et in isto libro Platonis quem intendimus declarare. Liber enim Aristotelis in politica nondum pervenit ad nos.” Trad. Rosenthal I.i.5-8; trad. Lerner 21:18-22:5; trad. Cruz Hernández, p. 4-5.

⁴⁴⁷ *Libri sanitatis et aegritudinis*, cf. ELIA DEL MEDIGO I <I, 7>.

⁴⁴⁸ *Librum conservationis sanitatis et remotionis aegritudinis*, in *ibid.*

⁴⁴⁹ Cf. GERBIER, *op. cit.*, p 15.

depois de apontar a analogia entre as operações da arte médica com as da política, Averróis desenvolve melhor a analogia entre as partes desses dois “corpos”, o individual e o coletivo. Assim, depois de afirmar que algumas das virtudes, como a sabedoria e a coragem, são encontradas cada qual em uma parte da cidade, enquanto outras, como a justiça e a moderação, podem ser encontradas em todas as partes da cidade, Averróis anuncia que, para o conhecimento das virtudes, é necessário que sejam completadas ainda três tarefas: 1) explicar em que condições cada uma das virtudes pode ser atualizada, pois, “como afirma Aristóteles”, a finalidade desse conhecimento [prático] é apenas a ação, e não o conhecer⁴⁵⁰; 2) conhecer como as virtudes são inculcadas nas crianças, como elas se desenvolvem e são preservadas e como os vícios podem ser removidos “das almas dos maus”. Averróis menciona que este ponto se parece com a medicina, que faz conhecer como os corpos crescem saudáveis, como a saúde é preservada e como são erradicadas as enfermidades⁴⁵¹; 3) ter presente a analogia médico-política, focalizando a relação entre a descrição geral e a ação particular:

<6> O terceiro [ponto] é que se dê a conhecer que hábito e que virtude quando, aliada uma a outra, sua atividade é a mais perfeita e que hábito impede outro hábito. De fato, tal como o médico diz que a disposição no corpo, aliada a uma outra disposição, induz à saúde e a preserva, assim também é esta disposição. <7> E podemos conhecer tudo isso ao conhecer as perfeições⁴⁵² daquelas perfeições

⁴⁵⁰ ELIA DEL MEDIGO I <IV, 4>: “Finis autem cognitionis huius est, sicut dicit Aristoteles, facere, non scire.”; trad. Rosenthal I.iv.4; trad. Lerner 24:20; trad. Cruz Hernández, p. 9.

⁴⁵¹ ELIA DEL MEDIGO I <IV, 5>: “(...) Et universaliter dispositio in hoc est sicut dispositio in arte medicinae; et sicut ultima pars medicinae continet et declarat quomodo augmentatur corpora secundum sanitatem et quomodo conservantur in eis et quomodo removeantur ab eis aegritudines quando egressae fuerint a sanitate, ita est dispositio in hoc.” Trad. Rosenthal I.iv.5; trad. Lerner 24:23-25; trad. Cruz Hernández, p. 9-10.

⁴⁵² Texto corrupto? Na tradução de Rosenthal, lê-se: “the <ultimate> purpose of these several perfections”; na tradução de Lerner lê-se “the ends of all these perfections”. Conhecer a finalidade (*télos*) das perfeições está de acordo com a doutrina de Aristóteles, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1094 a 18: “Se, portanto, há um fim (*télos*) naquilo que fazemos”; mas, a versão latina estaria de acordo com a seguinte passagem: *Et.Nic.* I, 1098 a 15: “o bem humano é resultado da atividade da alma segundo a virtude, e se as virtudes são mais de uma, segundo a melhor e a mais perfeita”. “Perfeição” aqui corresponde melhor ao termo grego *areté* que é comumente traduzido por “excelência” ou por “virtude”. Preferimos manter aqui o termo “perfeição” de

e a que se visa por meio delas enquanto partes da cidade, como a manutenção e a redução da saúde dos membros é conhecida, na maioria das vezes, pelo conhecimento do hábito deles em relação aos restantes membros, e a excelência deles em relação a outros⁴⁵³.

Segundo Gerbier, essa passagem é interessante porque observa-se que, de um lado, Averróis passa da analogia epistemológica dos procedimentos da medicina e da política a uma analogia física entre as disposições do corpo humano e as do corpo político; de outro, à luz desse paralelismo, compreende-se como a analogia com a medicina permite esclarecer a articulação entre as virtudes e a sua realização, pois, “nos dois casos, o conhecimento teórico geral é o conhecimento dos ‘hábitos’ entre as disposições ou entre as partes da composição”⁴⁵⁴ do corpo físico e do corpo social. Essa articulação entre o geral e o particular, entre o conhecimento das disposições potenciais e o conhecimento particular da efetivação real repousa, como afirma Gerbier, “sobre o postulado da homogeneidade entre o sistema das virtudes consideradas no indivíduo e seus efeitos considerados no conjunto da comunidade”⁴⁵⁵. De fato, quase no final do Livro I, Averróis afirma:

<2> (...) Mas as cidades em que o de um é de todos são cidades [em que seus membros são] naturalmente ligados e associados. <3> Pois

acordo com a tradução de Elia del Medigo, mas, ao longo de nosso trabalho, usamos os termos “virtude” e “perfeição” no sentido de ARISTÓTELES. *Metafísica* Δ, 16, 1021b: “*kai hé aretè teleíosis tis*” (A virtude [que é própria de cada coisa] é uma perfeição); Id. *Ética Nicomaquéia* II, 5, 1106a 15. No sentido de “virtude moral”, *Ét.Nic.* I, 13, 1102a 6: *hé eudaimonía psykhês enérgeiá tis kat’ aretèn teleían*. Cf. LIDDELL & SCOTT, p. 238. Todavia, no Livro II <IX, 3>, Elia del Medigo usa *perfectiones* equivalente a *virtutes*, ver a citação do texto latino nas notas 487, 578 e 579. Sobre as correspondências desses termos latinos com os hebraicos, ver notas 538 e 539.

⁴⁵³ ELIA DEL MEDIGO I <IV, 6-7>: “<6> Tertium autem est ut declaretur quis habitus et quae virtus, cum adiungitur alteri virtuti, est operatio illius virtutis perfectior, et quis habitus impedit alium habitum. Sicut enim medicus dicit quae dispositio adiuncta in corpore cum alia dispositione inducit sanitatem et conservat ipsam, ita est dispositio haec. <7> Et totum hoc possumus scire sciendo perfectiones illarum perfectionum (*sic*); et quid intenditur per eas in quantum sunt partes politicae, sicut conservatio sanitatis membrorum et reductio eius in ipsis, cognoscitur ut plurimum per cognitionem habitudinis eorum ad reliqua membra et nobilitatem eorum respectu aliorum.” Trad. Rosenthal I.iv.6-7; trad. Lerner 24:26-35; trad. Cruz Hernández, p. 10.

⁴⁵⁴ GERBIER, op. cit., p. 16.

⁴⁵⁵ Ibid.

a disposição na comunicação entre as partes dessa cidade com a cidade toda é como a disposição entre as partes do corpo animal com o corpo todo, na tristeza e no prazer. E, assim, o corpo todo se contrai embora apenas um único dedo sofra, de maneira que [parece que] a aflição está no corpo todo, e diz-se que ele está enfermo; e a disposição é a mesma nas alegrias e nos prazeres. <4> (...) E esse é o bem maior da cidade, a saber, que suas partes e seu todo sejam o mesmo nas alegrias ou adversidades, como é a disposição dos membros do corpo unidos ao corpo⁴⁵⁶.

Averróis compreende as partes somente em relação ao todo e essa passagem indica a idéia de uma hierarquia equilibrada no corpo social. De fato, Averróis se empenha em mostrar que o equilíbrio das virtudes nos indivíduos está em relação direta com o equilíbrio social. Depois de afirmar que “Platão disse” que a equidade (justiça) social na cidade consiste no equilíbrio das “três naturezas” – a natureza racional, a natureza irascível e a apetitiva⁴⁵⁷, a cidade, diz Averróis, onde essas três naturezas estão equilibradas, é sábia, corajosa e moderada. Mas, embora essas faculdades existam na alma do indivíduo isolado, elas não se realizam nele se não houver justiça na cidade e, se essas faculdades não existem nas almas dos cidadãos, seria impossível que elas estivessem na cidade, “pois na cidade essas coisas só podem existir por meio dos seres humanos”, de modo que a natureza cogitativa (= racional) domine as demais⁴⁵⁸. A transposição da justiça na alma para a justiça social é novamente esclarecida por uma analogia médico-política:

⁴⁵⁶ ELIA DEL MEDIGO I <XXVII, 2>: “(...) Sed politica in quibus illud quod est unius in ea est omnium est politica colligata et associata naturaliter. <3> Nam dispositio in communicatione partium istius politicae ad totam politicam est sicut dispositio in communicatione partium corporis animalis in tristitia et delectatione ad totum corpus. Et ideo contristatur totum corpus cum digitus unus patitur aliquid, ita quod haec tristitia est / in toto corpore, et dicitur esse aegrum: et sic est dispositio in gaudiis et delectationibus. (...) <4> (...) Et hoc est maximum bonum in politica, scilicet ut sint partes eius idem cum toto in gaudiis et adversitatibus, sicut est dispositio in membris corporis unitis cum corpore. (...)”. Trad. Rosenthal I.xxvii.2-4; trad. Lerner 57:19-58;2; trad. Cruz Hernández, p. 65.

⁴⁵⁷ Ver PLATÃO. *A República* 439d: *logistikós* (racional), *epithymetikós* (concupiscente); *Rep.* 439e: *toû thymou* (“ímpeto”, na tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, cf. PLATÃO. *A República*. Tradução direta do grego. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 165).

⁴⁵⁸ ELIA DEL MEDIGO I <XXIV, 2>: “Dixit: et iam dictum est quod rectitudo in politica oportet ut sit quaelibet trium naturarum, scilicet naturae cognitionis et naturae irascibilis et naturae appetitivae, facere illud quod est conveniens ei secundum mensuram convenientem et secundum tempus convenientem. Et propterea

<8> (...) Está, portanto, estabelecido que a equidade e a retidão em uma única alma é [semelhante à] equidade e retidão na cidade. <9> E, a partir disso, vê-se que a não-retidão e a não-justiça em uma única alma é a mesma que a não-justiça e a não-retidão nas cidades “ignorantes”. (...) Em relação a isso, a disposição [da alma] é como a disposição de um corpo sadio e a de [um corpo] enfermo: pois a saúde do corpo consiste na igualdade (equilíbrio) dos humores e no domínio da natureza sobre eles (humores); há enfermidade (no corpo), porém, quando não há equilíbrio entre eles (humores) e eles exercem o domínio sobre ela (natureza). A alma, porém, está sadia quando obedece à virtude cogitativa (= racional), e enferma quando [uma outra parte da alma] domina sobre ela (a parte racional)⁴⁵⁹.

Há, porém, nessa passagem, um problema na articulação do equilíbrio da alma com o equilíbrio social por meio da analogia da doutrina médica dos humores. Averróis descarta a hierarquia social, pois a doutrina que postula o equilíbrio (*eukrasía*) dos quatro

dicatur illa politica esse [sapiens], fortis et abstinens. Et si haec tres species inveniuntur in una anima, tunc veritas opinionis in una anima et aequalitas non est nisi ut sint istae virtutes secundum rectitudinem earum ut in politica, ita ut sit pars cogitativa dominans super ipsas virtutes et reliquae virtutes oboedientes ei. Et manifestum est quod si non essent istae virtutes in anima, non esset possibile esse in politica. Nam non inveniuntur istae res ab alia re nisi ab hominibus.” Trad. Rosenthal I.xxiv.2; trad. Lerner 5110-16; trad. Cruz Hernández, p. 54.

⁴⁵⁹ ELIA DEL MEDIGO I <XXIV, <8>: “(...) Iam ergo declaratum est per hoc quod aequalitas et rectitudo in una anima est aequalitas et rectitudo in politica. <9> Et ex hoc videtur quod irrectitudo et iniustitia in una anima est ipsamet iniustitia et irrectitudo in politicis stultis. Et hoc nihil aliud est quam ut dominantur illae virtutes et quod dominetur ex eis illa cui non est conveniens dominari ut dominatur anima irascibilis vel anima appetitiva concupiscibilis. Et dispositio in hoc est sicut dispositio in sanitate corporis et in aegritudine sua, sicut enim sanitatis corporis consistit in aequalitate humorum et dominio naturae super eos, aegritudo autem sua est cum sunt inaequales et dominantur super ipsam, sic dispositio in anima. Sanitas enim eius est quando oboedit virtuti cogitativae et aegritudo sua est quando dominatur super ipsam.” Trad. Rosenthal I.xxiv.8-9; trad. Lerner 52:12-20; trad. Cruz Hernández, p. 56. Ver AL-FARABI. *Fuʿl al-Madani* (Artigos da Ciência Política) §§ 1; 3; 4; 5; no § 3 lê-se: “Do mesmo modo em que a saúde e a enfermidade do corpo se devem ao equilíbrio e ao desequilíbrio de seus humores (*mizaj*), assim também a saúde e o bom estado da cidade se devem ao equilíbrio e ao desequilíbrio dos hábitos morais (ár. *adaq* = gr. *ethos hethikè*) de seus habitantes, enquanto a sua enfermidade procede da desproporção que há em seus hábitos morais.” A partir da tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. In: AL-FARABI. *Obras político-filosóficas*. Madrid: Debate: CSIC, 1992, p. 98.

humores⁴⁶⁰ supõe a igualdade/equilíbrio entre eles e, portanto, nenhum deles deve predominar sobre os demais. Ao recorrer à doutrina humoral nessa analogia, Averróis não pode simplesmente impor a necessidade de um dirigente, pois não cabe, nesse argumento, a idéia de um corpo político em que os cidadãos-membros são dominados pelo soberano⁴⁶¹. Averróis parece dar-se conta desse impasse teórico, pois, nessa passagem, não faz menção alguma à comparação da política com a distribuição dos humores. O seu argumento é uma ilustração do equilíbrio das virtudes nas almas dos cidadãos e compreende-se que, se as virtudes estiverem plenamente realizadas lá onde devem realizar-se, a justiça social também será realizada. De fato, cada estamento social deve ter incutidas em si as virtudes que cabem a seus ofícios respectivos, como, por exemplo, a coragem nos guerreiros. Mas, se pensarmos nas “partes”, isto é, nos “órgãos”, não há incompatibilidade com a idéia de hierarquia, pois a sociedade é vista como uma unidade essencial de partes, como um corpo constituído por elementos associados, que são mais do que partes de um todo. O organismo social é visto como a condição para que cada um se aperfeiçoe na sua perfeição individual no interior da ordem universal.

Todavia, a analogia com a doutrina humoral pode levar a crer que Averróis compreende um poder compartilhado e não como o domínio de apenas um. A esse tema, Averróis consagra algumas linhas no Livro III <I, 8-9> em que propõe, para sua cidade ideal, a existência de dois soberanos, concepção emprestada de Al-Farabi, embora ligeiramente modificada⁴⁶². Enquanto para Al-Farabi o poder poderia ser dividido entre um

⁴⁶⁰ A teoria dos humores consta de dois postulados básicos: 1) o corpo humano é composto de um número variável e finito, quase sempre quatro, de líquidos ou humores diferentes; 2) a saúde é o equilíbrio (*eukrasía*) entre eles, e a enfermidade deriva do predomínio de um deles sobre os demais (*dyskrasía*). A doutrina humoral, considerada, depois de Galeno, a pedra angular do ensinamento hipocrático, pressupõe que o corpo humano contém sangue (*haíma*), fleuma (*phlégma*), bílis amarela (*xantè kholé*) e bílis negra (*mélaina kholé*), e atribui quatro qualidades essenciais a esses humores: quente, frio, seco e úmido. Essa doutrina foi, para os diagnósticos e curas, dominante até o século XVII. Sobre a doutrina humoral na medicina e em Avicena, ver PEREIRA, Rosalie H. de S. A arte médica de Avicena e a teoria hipocrática dos humores. In. PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 379-410.

⁴⁶¹ O domínio de um dos humores sobre os demais (*monarkhía*) é causa de enfermidade.

⁴⁶² A idéia de dois soberanos tem ressonâncias platônicas, pois Platão também pensou na possibilidade do rei governar em conjunto com o filósofo quando refletiu sobre a sua experiência frustrada de Siracusa, relatada

filósofo e o rei, para Averróis o soberano deve, com força, ser um zeloso e vigilante guardião das leis e instituições (ou guerreiro, segundo as traduções inglesas do hebraico⁴⁶³) auxiliado por um jurista⁴⁶⁴.

na *Carta VII*. PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. Tome VIII. Trad. nouvelle de E. Chambry. Paris: Librairie Garnier et Frères (Classiques Garnier), 1950, p. 315-354.

⁴⁶³ Aqui surge um problema, pois as traduções inglesas diretas do hebraico dão no lugar de “zelar [pelas leis e instituições]”, a expressão “capacidade para a guerra”, e no lugar de “zeloso”, “guerreiro”. Na versão hebraica há uma única palavra correspondente a *comminandi vel studendi*, a saber, *ha-šqidá* que significa “vigilância, assiduidade, perseverança, diligência”; para *studens*, o termo hebraico correspondente é *ha-šeqed* que significa “perseverante, diligente, vigilante” etc. Rosenthal e Lerner optaram por verter *ha-šqidá* por “capacidade para a guerra” e *ha-šeqed* por “guerreiro” com base em um texto de Al-Farabi, *Al-Fuʿal al-madaniyya*, e conjecturaram que o tradutor hebraico enganou-se ao ler o original árabe *jihad*, cf. trad. Rosenthal, p. 208, nota 1; trad. Lerner, p. 105-106, nota 80.24,29. Na verdade, o termo árabe *jihad* significa “esforço” e, portanto, a tradução para “guerra” e “guerra santa” é mais uma interpretação que propriamente uma tradução!

⁴⁶⁴ ELIA DEL MEDIGO III <I, 8>: “Et iam accidit aliquando ut sit dominus huius politicae ille qui non pervenit ad istum gradum regis, sed erit bene sciens leges positas a primo, et habebit cogitationem bonam extrahendo ex illis illa quae non sunt declarata primo in qualibet lege et statuto, et genere huius cognitionis est cognitio quae vocatur apud nos ars iudicativa, et ipse habet cum hoc potentiam comminandi vel studendi et ipse vocatur rex legum. <9> Et aliquando non inveniuntur ista duo in uno homine, sed studens est alius a iudice, sed ambo de necessitate communicant in dominio, sicut est dispositio in multis regum Arabum.” [“E às vezes também ocorre que o soberano dessa cidade seja alguém que não atingiu esse grau de rei, mas será um bom conhecedor das leis promulgadas pelo primeiro (i. é., o fundador) e terá boa reflexão no extrair delas aquelas [normas] que não foram declaradas de início em qualquer lei e estatuto, e o gênero desse conhecimento é o conhecimento que, entre nós, é dito “arte da jurisprudência”; e ele tem, com isso, o poder de coagir e de zelar [pelas instituições], e esse é dito rei segundo as leis. <9> E às vezes essas duas [qualidades] não são encontradas em um único homem, pois o que zela [pelas instituições] é outro e não o juiz; ambos, porém, por necessidade, dividem o poder, assim é a disposição em muitos reinos dos Árabes.”] Trad. Rosenthal III.i.8-9; trad. Lerner 81:5-9; trad. Cruz Hernández, p. 105. MANTINO 361 G-H: “Praeterea etiam hac Republica contingere potest, ut princeps sit aliquis unus, qui usque ad dignitatem regiam non parvenerit, sed tamen se legibus exercuerit, quas primus instituerit legislator, perspicacitatemque coniciendi, atque intelligendi adhibuerit: ad id etiam ex legibus eliciendum, quod non ab illo conditore legis satis diserte expressum est, potissimumque in contractibus, seu sanctionibus, causisque privatis, et iuribus: cuius certae scientiae genus est ea, quod apud nos ars iudicandi nuncupatur. Insuper etiam ille habebit ad perpetuanda instituta facultatem, et potentiam. Is inquam rex legum appellabitur. Neque id fere contingit, ut duo scilicet ista novissima in quempiam unum concurrant: quin potius in diversis semper sunt illae duae facultates,

III.1.d. Primeira parte da ciência política

Averróis passa, então, a resumir alguns pontos da *Ética Nicomaquéia*, a primeira parte da ciência política, e afirma a evidência – tal como está demonstrado nessa parte – de que a perfeição humana procede de quatro tipos de virtudes: as virtudes teoréticas, as cogitativas, as morais e as práticas⁴⁶⁵. E acrescenta que essas perfeições (as virtudes cogitativas, morais e práticas) existem em razão das virtudes teoréticas⁴⁶⁶, pois servem

continuandi scilicet et iudicandi: necessarioque uni cum altera rerum dominium communicabitur. Id, quod nos in compluribus Mahomettanorum regnis intuemur.” [“Além disso, nessa cidade também pode ocorrer que o príncipe seja alguém que até então não tenha chegado à dignidade real, embora se tenha exercitado nas leis que o primeiro legislador instituiu e use da perspicácia de coagir e de compreender (intelligendi) e também de extrair das leis aquilo que não foi expresso por aquele legislador de maneira suficientemente clara, principalmente nos contratos, sanções, causas privadas e constitucionais e cujo gênero de determinada ciência é aquele que entre nós é chamado a arte de julgar. Além disso, ele terá a faculdade e o poder de perpetuar as instituições. Ele, digo eu, será chamado rei das leis. E quase não acontece que as duas [qualidades], isto é, essas duas últimas, coincidam em uma única pessoa. Ao contrário, essas duas faculdades ocorrem sempre em pessoas diferentes, isto é, essas duas capacidades de continuar e de julgar; e necessariamente o poder das coisas será partilhado com uma e outra capacidade. Isso é o que nós vemos em muitos reinos muçulmanos.”].

⁴⁶⁵ ELIA DEL MEDIGO I <I, 10>: “Dico, ergo, quod iam declaratum est in prima parte huius scientiae, quod perfectiones humanae universales sunt secundum quattuor species, scilicet perfectiones speculativae et perfectiones cogitativae et perfectiones morales et perfectiones operativae, et quod hae perfectiones omnes sunt propter speculativas et disponunt ad eas sicut res quae sunt ad finem disponunt propter finem.” Trad. Rosenthal I.i.10: “We say: it has been explained in the first part of this science that the human perfections are, in general, of four kinds: speculative virtues, intellectual virtues, ethical virtues and practical conduct (...);” trad. Lerner 22:10: “theoretical virtues, cogitative virtues, moral virtues and [proficiency in the] practical [arts]”; trad. Cruz Hernández, p. 5: “virtudes teoréticas, virtudes dianoéticas, virtudes éticas e pericia en las artes prácticas.” Ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 13, 1103a 3-7: “De fato dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras, morais (...)”. Id. *Ét.Nic.* VI, 2, 1138b 35–1139a 15: “Então, ao distinguirmos a virtude da alma, dissemos que algumas são virtudes morais e outras, virtudes intelectuais”. Ver AL-FARABI. *Ta-^hil al-Sa^hada* (Obtenção da Felicidade) §1: “As coisas humanas pelas quais nações e cidadãos alcançam a felicidade terrestre nesta vida e a felicidade suprema na vida futura são de quatro tipos: virtudes teoréticas, virtudes reflexivas (ou deliberativas) (*fikriyya*), virtudes morais e artes práticas.”

⁴⁶⁶ Ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* X, 7, 1177a 12–1177b 4: “Se a felicidade (*eudaimonía*) é atividade segundo a virtude, é razoável que o seja segundo a mais excelente. Que o intelecto (*noús*) seja considerado o que comanda e domina segundo a natureza e tem noções das coisas belas e divinas (...) ou que

como uma preparação para alcançá-las e “se dispõem em relação a elas tal qual as coisas que estão em relação ao fim e se dispõem em razão do fim.”⁴⁶⁷

Em seguida, Averróis passa a indicar as questões relacionadas com a primeira parte da política que explicam por que o homem é um “animal político por natureza”. Tudo aqui revela que ele conhece o capítulo X da *Metafísica*, de Avicena, pois os argumentos são os mesmos – diga-se tomados de Aristóteles⁴⁶⁸ – seja em Avicena seja em Averróis.

Os seres humanos necessitam viver em sociedade para se tornarem virtuosos. A associação se faz necessária, já que é impossível – ou extremamente difícil – que alguém, isolado do convívio social, realize as virtudes e atinja a perfeição⁴⁶⁹, o bem maior da vida humana. Embora a associação entre os seres humanos tenha se iniciado a fim de que eles obtivessem o essencial para a sua sobrevivência, Averróis argumenta que essa associação contribui muito mais para a realização do bem supremo que tão-somente para a subsistência humana. Mas, como é evidente que o homem não consegue tornar-se virtuoso sem o auxílio dos outros, o convívio social é necessário para que as perfeições se realizem cada uma delas separadamente nas diversas partes da cidade, ou seja, cada cidadão realiza a virtude que lhe é própria. Isto faz com que seja necessário que os homens vivam em sociedade a fim de que se auxiliem mutuamente, não apenas para garantir a sua sobrevivência, mas para realizar suas perfeições individuais. E Averróis completa: a essência do homem só pode ser

o intelecto seja divino, ou que seja a coisa mais divina em nós, a sua atividade (*enérgeia*) segundo a virtude própria será a felicidade perfeita. Que é uma atividade teórica, já o dissemos. (...) a atividade que deriva da sabedoria (*sophía*) é a mais prazerosa dentre as atividades que derivam das virtudes (...).”

⁴⁶⁷ ELIA DEL MEDIGO I <I, 10>: “(...) et disponunt ad eas sicut res quae sunt ad finem disponunt propter finem.” Trad. Rosenthal I.i.10; trad. Lerner 22:12-13; trad. Cruz Hernández, p. 5.

⁴⁶⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 5, 1097b 11; *Política* I, 2, 1253a 2.

⁴⁶⁹ O argumento de Averróis vai contra a tese pregada por Ibn Āḥfayl, cuja obra, *Epístola de ʿAyy ibn Yaḥḥān*, descreve o conhecimento como uma longa e difícil estrada a ser percorrida em confinamento solitário. Ver PUIG MONTADA, Josep. Ibn Āḥfayl e a aventura da humanidade. In: PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *Busca do Conhecimento*. Ensaios de Filosofia Medieval no Islã. São Paulo: Paulus Editora, 2007, p. 145-177. IBN ĀḤFAYL. *El filósofo autodidacto (Risala ʿAyy ibn Yaḥḥān)*. Tradução (espanhola) de Ángel González Palencia. Edição de Emilio Tornero. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

realizada por meio de qualquer uma dessas virtudes com a ajuda dos outros⁴⁷⁰, confirmação do postulado aristotélico de que o homem é por natureza um ser político⁴⁷¹.

Averróis observa que, pelas próprias características dos seres humanos, as virtudes não se realizam todas em um único indivíduo, exceto em casos raros. A disposição para a virtude é individual e cada membro da sociedade realiza a virtude para a qual sua natureza própria está disposta. Depois de afirmar que a formação social é necessária em razão da procura de bens para a sobrevivência e que os seres humanos se auxiliam mutuamente na busca desses bens, Averróis aponta o argumento platônico de que cada um deve se especializar numa única arte (ofício), já que as disposições entre os seres humanos são diversas. Se todos estivessem potencialmente preparados para realizar todas as perfeições, “a natureza teria feito algo em vão”⁴⁷², pois é “absurdo que haja algo possível cuja realização seja impossível”, e isso “já foi esclarecido na física”⁴⁷³. Nem todos estão aptos para guerrear, ou para serem poetas e oradores, muito menos para serem filósofos! Desse modo, para que seja completa, uma associação humana deve proporcionar o desenvolvimento e a realização de todas as perfeições (= virtudes realizadas) em seu conjunto. A perfeição social se faz com a interdependência entre os praticantes das várias artes, de maneira que os menos perfeitos sigam os mais perfeitos. Averróis toma

⁴⁷⁰ ELIA DEL MEDIGO I <II, 1>: “Declaratum est etiam ibidem quod vel non est possibile quod unus homo sit perfectus secundum omnes istas perfectiones vel, si hoc sit possibile, est valde difficile. Sed hoc potest esse ut plurimum in multis hominibus; videtur etiam quod non sit possibile quod homo sit perfectus, secundum aliquam perfectionem, ex istis perfectionibus, nisi coadiuvetur ab aliis omnibus et quod homo / indiget, in acquirendo suam perfectionem, aliis.” Trad. Rosenthal I.ii.1; trad. Lerner 22:13-17; trad. Cruz Hernández, p. 5-6.

⁴⁷¹ ELIA DEL MEDIGO I <II, 1>: “(...) Et ideo homo est animal politicum naturaliter.” Trad. Rosenthal I.ii.1; trad. Lerner 22:18; trad. Cruz Hernández, p. 6.

⁴⁷² Princípio que Aristóteles repete inúmeras vezes: *he phýsis oudèn poiêi máten*, cf. ARISTÓTELES. *De Caelo* I, 4, 271a 33; II, 11, 291b 13; *De Partibus Animalium* II, 13, 658a 8; III, 1, 661b 23; IV, 11, 691b 4; 12, 694a 15; 13, 695b 19; *De Generatione Animalium* II, 4, 739b; 5, 741b 4; 6, 744a 36; V, 8, 788b 21; *De incessu animalium* 2, 704b 15; *De Anima* III, 9, 432b 21; 12, 434a 31; *Politica* I, 2, 1253a 9; I, 8, 1256b 21-22;

⁴⁷³ ELIA DEL MEDIGO I <II, 5>: “(...) Si enim quislibet eorum esset aptus et ei esset possibile habere omnes perfectiones humanas, tunc natura fecisset otiosum. <6> Et hoc iam declaratum est in scientia naturali.” Trad. Rosenthal I.ii.5-6; trad. Lerner 23:3-5; trad. Cruz Hernández, p. 6-7. Ver ARISTÓTELES. *Física* III, 1, 201b.

emprestado de Aristóteles, resumindo-o, o exemplo em que a arte de fabricar freios para cavalos serve à preparação da equitação e esta prescreve qual é a melhor forma do freio, pois ambas as artes têm o mesmo propósito ou, com diz Aristóteles, a “mesma esfera de ação”⁴⁷⁴. Averróis então afirma laconicamente que “a prioridade de uma arte sobre as outras é discutida na primeira parte (da ciência política)”⁴⁷⁵. Nessa passagem, não diz que a “arte arquitetônica” é a política, como afirma Aristóteles em *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 26-27, mas apenas observa que, se não houver uma associação entre os humanos, as virtudes não poderão realizar-se ou se, por ventura se realizarem (isto é, no caso do homem isolado), elas serão incompletas⁴⁷⁶.

Nesse ponto, Averróis introduz um novo argumento que anuncia a noção de hierarquia social segundo as virtudes:

<2> E, em geral, a maneira de ser de todas essas perfeições em relação às partes da cidade é a [mesma] maneira de ser das potências da alma em relação a uma parte de uma alma; assim como essa cidade é sábia por uma parte que há nela, a especulativa, e domina todas as outras partes, do mesmo modo em que o homem é sábio pela parte racional e, por esta parte, domina todas as outras partes da alma, a saber, as potências associadas ao racional, isto é, a potência irascível e a apetitiva. De fato, segundo esta associação e domínio, as virtudes morais são encontradas naquelas potências (irascível e apetitiva)⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 9-13: o exemplo de Aristóteles é mais completo, pois a equitação depende da arte de fabricar tanto freios como todos os outros utensílios para o cavalo que a ela servem; mas, a equitação em si e qualquer atividade guerreira depende da arte militar, assim como todas as artes dependem de outras.

⁴⁷⁵ ELIA DEL MEDIGO I <III, 1>: “Et iam dictum est in prima parte secundum quot modos una ars principalizatur alteri.” Trad. Rosenthal I.iii.1; trad. Lerner 23:15; trad. Cruz Hernández, p. 7.

⁴⁷⁶ ELIA DEL MEDIGO I <III, 1>: “(...) Cum autem non erit talis congregatio, vel non perveniunt perfectiones humanae, vel perventus earum est diminutus.” Trad. Rosenthal I.iii.1; trad. Lerner 23:16; trad. Cruz Hernández, p. 7.

⁴⁷⁷ ELIA DEL MEDIGO I <III, 2>: “Et universaliter habitudo omnium istarum perfectionum ad partes huius politicae est habitudo potentiarum animae ad partes unius animae, ita quod haec politica est sapiens per unam partem, quae est in ipsam, speculativam, et dominatur super omnes alias partes, sicut homo est sapiens per partem rationalem et dominatur per ipsam super omnes partes animae, id est potentias scilicet colligatas cum

Essa passagem introduz o argumento da analogia entre as partes da alma e as da cidade e conclui que se houver o predomínio da parte da sociedade que, por analogia, é equivalente à potência racional da alma, a cidade será conduzida racionalmente. Será ainda dotada de coragem, assim como um homem pode usar, de acordo com a intenção de seu intelecto, a sua potência irascível para tornar-se corajoso. O mesmo sucede em relação às outras virtudes, ou seja, a cidade será temperante e justa, pois abrigará indivíduos com capacidade de moderar seus apetites e exercer a justiça. Do mesmo modo que, na alma, cada uma das potências realiza o que lhe for próprio de acordo com o que determina a razão, no âmbito da cidade ideal as partes equivalentes às potências irascível e apetitiva também obedecerão à parte equivalente à razão. Com isso, Averróis introduz a figura do governante-filósofo⁴⁷⁸. Está claro que, ao fazer a analogia das partes da alma com as partes da cidade e afirmar que a razão deve dominar as outras potências da alma, Averróis está anunciando a tese platônica do filósofo-rei, tema central do Livro II de seu tratado. Mas, ao afirmar que as potências da alma ligadas à razão governam a parte irascível e a apetitiva, e é sobre estas que se fundamentam as virtudes morais⁴⁷⁹, ele já está se movendo em terreno aristotélico, como será mais adiante esclarecido, no capítulo de nosso estudo dedicado às

rationali, et est potentia irascibilis et appetitiva. Secundum enim istam colligationem et dominationem inveniuntur illi (*sic*) potentiae virtutes morales.” Trad. Rosenthal I.iii.2; trad. Lerner 23:18-23; trad. Cruz Hernández, p. 7-8.

⁴⁷⁸ ELIA DEL MEDIGO I <III, 6>: “Ipsa (aequalitas) enim nihil aliud est nisi ut sit quilibet homo nascens in politica faciens operationem quae ei est naturalis secundum meliorem modum quo potest facere, <7> et hoc fit quando partes aliae sunt oboedientes ei quod ordinat scientia speculativa et domini eius; et ex hoc apparet quod haec pars est dominus huius civitatis, scilicet philosophi speculativi, sicut aequalitas in una anima est ut quaelibet pars eius operatur secundum quod debet et secundum mensuram convenientem et tempus conveniens in quo fieri debet. Hoc autem est de necessitate cum dominatur intellectus super partes animae; sic autem est dispositio animae in politica.” trad. Rosenthal I.iii.6-7; trad. Lerner 23:32-24:5; trad. Cruz Hernández, p. 8-9. Nas versões inglesas, a partir do texto hebraico, não há menção explícita ao termo “filósofo”, mas “àqueles que dominam as ciências ‘teoréticas’” (trad. Lerner) ou “especulativas” (trad. Rosenthal).

⁴⁷⁹ ELIA DEL MEDIGO I <III, 2>: “ (...) homo est sapiens per partem rationalem et dominatur per ipsam super omnes partes animae, id est potentias scilicet colligatas cum rationali, et est potentia irascibilis et appetitiva. Secundum enim istam colligationem et dominationem inveniuntur illi potentiae virtutes morales.” Trad. Rosenthal I.iii.2; trad. Lerner 23:22-23; trad. Cruz Hernández, p. 8.

virtudes. Sendo a relação das virtudes com os estamentos sociais a mesma que a relação entre as potências da alma, Averróis estabelece que o representante supremo da cidade seja o sábio/filósofo a governar os cidadãos do modo como a razão na alma governa as faculdades apetitiva e irascível. Ainda acrescenta que o fato de o sábio/filósofo ter controle sobre as partes irascível e apetitiva por meio de sua razão faz com que ele seja também dotado de outras virtudes morais, como a coragem e a temperança.

Nesse ponto, Averróis afirma que “essa é a justiça que Platão investigou no primeiro livro⁴⁸⁰ d’A *República* e desenvolveu no quarto”⁴⁸¹. E acrescenta que essa justiça consiste em que cada um realize o seu trabalho da melhor forma possível de acordo com sua própria natureza individual⁴⁸². Isto significa que as virtudes se desenvolvem na atividade conduzida pelo cidadão, ou melhor, é por meio da atividade de seu trabalho que o cidadão tem a possibilidade de desenvolver seu caráter virtuoso e de almejar à perfeição. A justiça social, portanto, depende do desenvolvimento das virtudes de cada cidadão. Cada qual, desenvolvendo a virtude segundo sua própria natureza individual atinge sua perfeição individual. E, se todos fossem perfeitos, isto é, tivessem suas virtudes plenamente desenvolvidas, a sociedade como um todo seria justa.

Averróis faz então uma advertência: as virtudes⁴⁸³ são encontradas na cidade segundo uma determinada ordem, ou melhor, a hierarquia das virtudes é estabelecida de acordo com a prioridade do grau de nobreza de cada uma delas. A sabedoria e a coragem existem apenas em uma parte da cidade, enquanto o ser justo e temperante, por sua vez,

⁴⁸⁰ O primeiro livro d’A *República* trata das concepções tradicionais e sofísticas da justiça e Averróis não se detém a comentá-lo. Ver Primeira Parte, cap. III.1. “Defesa dos argumentos demonstrativos contra os dialéticos”, onde expusemos a justificativa de Averróis sobre a sua omissão de comentar o Livro I d’A *República*; ver citações nas notas 414 e 416 supra.

⁴⁸¹ ELIA DEL MEDIGO I <III, 6>: “Et haec est aequalitas quam investigavit Plato in primo huius libri et declaravit in quarto.” Trad. Rosenthal I.iii.6; trad. Lerner 23:30; trad. Cruz Hernández, p. 8.

⁴⁸² ELIA DEL MEDIGO I <III, 6>: “Ipsa enim nihil aliud est nisi ut sit quilibet homo nascens in política faciens operationem quae ei est naturalis secundum meliorem modum quo potest facere”; trad. Rosenthal I.iii.6; trad. Lerner 23:30-24:1; trad. Cruz Hernández, p. 8.

⁴⁸³ No texto latino lemos “*perfectiones*”, mas como já explicamos na nota 452 supra, a noção de “perfeição” se justapõe à de “virtude” correspondendo ao sentido do grego *aretè teleíosis*.

poderá ser encontrado em todos os cidadãos, ou em todas as “partes” da cidade, como ele prefere caracterizar os grupos sociais dispostos segundo seus ofícios⁴⁸⁴. E quanto à generosidade, Averróis faz uma ressalva: se ela é ou não encontrada em todas as partes da cidade, uma posterior investigação se encarregará dessa questão⁴⁸⁵.

Uma das razões porque Averróis explica a natureza política do ser humano ao relacioná-la às necessidades mútuas entre os homens para adquirirem a virtude é que, desse modo, ele pode justificar a existência de uma hierarquia política⁴⁸⁶. Pois, se todos os cidadãos fossem possuidores de todas as virtudes, não haveria qualquer necessidade de uma autoridade política, isto é, de alguns serem destinados a governar e outros a serem governados⁴⁸⁷. E já que há uma hierarquia das virtudes, é evidente que aqueles que possuem mais virtudes deveriam governar os que não as possuem ou que possuem apenas

⁴⁸⁴ ELIA DEL MEDIGO I <IV, 1>: “Et debemus scire quod harum perfectionum quaedam attribuuntur politicae quia sunt partes suae sicut scientia et fortitudo, et quaedam attribuuntur ei quia sunt in omnibus partibus eius sicut aequalitas et abstinentia; et hoc patet ex dispositione istarum.” Trad. Rosenthal I.iv.1; trad. Lerner 24:7-9; trad. Cruz Hernández, p. 9.

⁴⁸⁵ ELIA DEL MEDIGO I <IV, 1>: “Et debemus scire quod harum perfetionum quaedam attribuuntur politicae quia sunt partes suae sicut scientia et fortitudo, et quaedam attribuuntur ei quia sunt in omnibus partibus eius sicut aequalitas et abstinentia; et hoc patet ex dispositione istarum. <2> Utrum autem liberalitas est in omnibus partibus huius politicae aut in aliqua parte considerabimus de illo posterius; indiget enim consideratione.” Trad. Rosenthal I.iv.1-2; trad. Lerner 24:6-13; trad. Cruz Hernández, p. 9. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* II, 7, 1107b 8-15: Aristóteles discorre em linhas gerais sobre a generosidade e anuncia que depois dará uma definição mais precisa. O termo grego *eleutheriotes* pode ser traduzido por generosidade ou liberalidade, mas refere-se ao uso da riqueza.

⁴⁸⁶ Cf. BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 21.

⁴⁸⁷ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>: “(...) Perfectiones ergo sunt quatuor: virtutes speculativae et artes operativae et virtutes cogitativae et virtutes morales. § <4> Apparet ergo ex hoc sermone quod perfectiones humanae sunt magis una. Sed sicut diximus quia sunt perfectiones unius entis, de necessitate quaedam earum sunt propter quasdam, sive inventio earum sit possibilis in quolibet individuo hominis, sive quaedam earum ex quibusdam. <5> Manifestum autem est quod non sunt possibles in omnibus individuis, sed quaedam species earum in genere determinato hominum, nisi quaedam virtutes morales quae sunt communes omnibus, sicut abstinentia. Et ideo apparet de necessitate quod ista genera hominum sint ordinata secundum ordinem istarum specierum virtutum. Erit ergo minus nobile ex eis propter magis nobile. Nam sicut est ordo earum in uno homine, ita debet esse ordo earum in multis hominibus.” Trad. Rosenthal II.ix.3-5; trad. Lerner 68:30-69:7; trad. Cruz Hernández, p. 84-85.

uma ou duas. Esse mesmo argumento serve para que Averróis indique a distinção entre as virtudes e afirme que nem todas elas pertencem ao campo do conhecimento⁴⁸⁸. Como afirma Butterworth, esse argumento também permite concluir que não se trata de uma única virtude⁴⁸⁹, mas de várias e distintas porque, se todos podem ser justos e moderados sem que sejam também sábios, é possível que haja virtudes que não fazem parte do conhecimento teórico. Ao mencionar a tese de que os cidadãos devem empenhar-se em apenas uma arte porque as disposições para a realização das virtudes variam de indivíduo a indivíduo, e se todos estivessem dispostos a realizar todas as virtudes “a natureza teria feito algo em vão” – e os sentidos atestam a variedade das características nos seres humanos –, está implicitamente formulada a tese de Averróis acerca da equivalência entre justiça e hierarquia social, descrita por Platão, ou seja, a justiça platônica nada mais é que uma hierarquia social em razão da hierarquia das virtudes⁴⁹⁰. E Averróis acrescenta que isso só é concebível quando as partes da cidade se submetem à direção dos filósofos ou daqueles que dominam as ciências teóricas⁴⁹¹. Averróis chega a esta conclusão, embora não a elabore. Ele apenas indica que a formulação de Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* é a adequada, embora sem qualquer especificação. Dessa constatação podemos supor que o que ele entende, neste argumento, por “ciências teóricas” não diz respeito às ciências

⁴⁸⁸ Cf. BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 21. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 6, 1098a 14-15: “cada coisa singular atinge o bem no modo mais completo de sua própria virtude (*hékaston dê eû katà tèn oikéian aretèn apoteleítai*)”.

⁴⁸⁹ Cf. BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 21.

⁴⁹⁰ ELIA DEL MEDIGO I <III, 6>: “Et haec est aequalitas quam investigavit Plato in primo huius libri et declaravit in quarto. § Ipsa enim nihil aliud est nisi ut sit quilibet homo nascens in politica faciens operationem quae ei est naturalis secundum meliorem modum quo potest facere, <7> et hoc fit quando partes aliae sunt oboedientes ei quod ordinat scientia speculativa et domini eius; et ex hoc apparet quod haec pars est dominus huius civitatis, scilicet philosophi speculativi, sicut aequalitas in uma anima est ut quaelibet pars eius operatur secundum quod debet et secundum mensuram convenientem et tempus conveniens in quo fieri debet. Hoc autem est de necessitate cum dominatur intellectus super partes animae; sic autem est dispositio animae in politica.” Trad. Rosenthal I.iii.6-7; trad. Lerner 23:30-24:5; trad. Cruz Hernández, p. 8-9.

⁴⁹¹ ELIA DEL MEDIGO I <III, 7>: “et hoc fit quando partes aliae sunt oboedientes ei quod ordinat scientia speculativa et domini eius; et ex hoc apparet quod haec pars est dominus huius civitatis, scilicet philosophi speculativi (...) Hoc autem est de necessitate cum dominatur intellectus super partes animae; sic autem est dispositio animae in politica.” Trad. Rosenthal I.iii.7; trad. Lerner 24:2-9; trad. Cruz Hernández, p. 8-9.

especulativas propriamente, mas à parte teórica da política. Essa questão será retomada no capítulo que dedicamos às virtudes dianoéticas.

Averróis então passa a relacionar o que é necessário ser feito para que as virtudes sejam desenvolvidas nos cidadãos, seguindo tanto as doutrinas d'A *República* como apresentando suas próprias idéias.

Inicialmente devem-se conhecer as condições existentes nos diversos seres humanos a fim de que essas virtudes sejam realizadas numa determinada ordem. Em segundo lugar, ao fazer um paralelismo entre a política e a medicina, Averróis indica que é tão necessário aprender a desenvolver essas virtudes nas almas dos jovens quanto saber como preservá-las quando forem desenvolvidas, além de ser imprescindível saber erradicar os vícios das almas dos mal-conduzidos. Mais uma vez, Averróis desenha um paralelismo com a medicina, pois é preciso que se saiba qual a combinação de hábitos que devem ser incutidos nos cidadãos para realizar essas virtudes e que hábitos conduzem ao mal.

Embora Averróis mencione Aristóteles para insistir no propósito de que o conhecimento dessas questões visa à ação virtuosa e não ao conhecimento puro⁴⁹², não se pode jamais esquecer de que, para realizar essa tarefa, é necessário ter o conhecimento dos fins de cada uma das virtudes e o papel desempenhado por elas na cidade. Averróis admite a necessidade desse conhecimento, mas, em seguida, pondera acerca das ramificações práticas enfatizando-as. Nesse ponto, ele esclarece que está expondo, nesse comentário, as suas próprias idéias, ou seja, de como para ele essas virtudes existem e de como elas podem ser realizadas nos cidadãos. A sua reflexão apresenta, então, uma digressão em que afirma o mérito da virtude cogitativa/deliberativa (*phrónesis*)⁴⁹³ e, mais uma vez comparando com a medicina, explica por que alguém que domina a arte política precisa ter algo mais que o

⁴⁹² ELIA DEL MEDIGO I <IV, 4>: “(...) sicut dicit Aristoteles, facere, non scire.” Trad. Rosenthal I.iv.4; trad. Lerner 24:19-20; trad. Cruz Hernández, p. 9.

⁴⁹³ ELIA DEL MEDIGO I <V, 1>: “Et debes scire cum hoc quod hoc non potest complete dici per sermonem. Sermo enim non sufficit in producendo virtutes in politicis et in populis, nisi adiungitur huic potentia cogitativa sicut in arte medicinae. § <VI, 1>: Et ideo dicitur in regimen politicorum, quod debet esse per senes regimen: in quibus congregatur cum scientia speculativa experientia longa / per longitudinem temporis, sicut medicina perfecitur cum fuerit adiuncta cognitioni de universalibus artis quae non variantur virtus cogitativa ut producat ea in materiis per experientiam. Et totum hoc declaratum est in prima parte huius scientiae. (...)”. Trad. Rosenthal I.v.1-vi.1; trad. Lerner 25:3-9; trad. Cruz Hernández, p. 10.

conhecimento necessário que esta arte requer, ou seja, precisa ter também a experiência advinda com a prática. Todavia, como afirma Butterworth, “nada nessa digressão nega o valor do conhecimento *per se*”⁴⁹⁴. O fato é que não é suficiente ter apenas o conhecimento puro, já que sobretudo é necessário saber agir. Não é possível, porém, agir corretamente sem conhecer o que se quer realizar. Isso significa que a realização da boa ordem política pressupõe, portanto, o conhecimento da alma, de como os hábitos virtuosos são instilados nela, e do propósito para o qual eles servem. E é nesse sentido que, se o conhecimento é realmente válido e útil, a teoria pode ser considerada a condutora da prática⁴⁹⁵.

Aqui termina a parte introdutória do *Comentário sobre A República*. Averróis passa em seguida a expor suas idéias acerca das virtudes. Mas antes de abordarmos o tema das virtudes, passaremos em revista algumas concepções críticas relacionadas às fábulas e mitos, tópico que se inscreve na procura de uma sólida fundamentação teórica de seu tratado.

III.1.e. Crítica aos mitos, às fábulas e histórias falsas

Averróis é taxativo em sua opinião quanto a ficções e mitos, pois, como já mencionamos, em seu comentário simplesmente ignorou o Livro X d’*A República* que, além de tratar da condenação da poesia, “que consiste na imitação”, apresenta o mito de Er, cuja finalidade é demonstrar a necessidade de proceder bem durante a vida, ou seja, de ser justo. O próprio filósofo andaluz justifica tal procedimento: o que o décimo livro d’*A República* expõe

não é necessário para essa ciência porque seus princípios explicativos da arte da poesia não têm tal finalidade, nem o conhecimento que deles resulta é saber autêntico (...) em mais de uma ocasião, assinalamos que esses mitos não possuem qualquer

⁴⁹⁴ Cf. BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 23.

⁴⁹⁵ Cf. BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 23. Sobre esta questão, ver o interessante artigo de BUTTERWORTH, Charles E. New Light on the Political Philosophy of Averroës. In: HOURANI, George Fadlo. *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany (NY): State University of New York Press, 1975.

valor e as boas qualidades que deles derivam não são virtudes autênticas (...) ⁴⁹⁶.

Todavia, no Livro II de sua exposição, quando discorre sobre a natureza do filósofo e a educação que este deve receber, Averróis recorre à alegoria da caverna para concluir que o método conveniente para atingir os inteligíveis deve processar-se gradualmente: “é como alguém que contempla as coisas primeiro à luz das estrelas e da lua para depois poder mirá-las na presença do sol” ⁴⁹⁷. A princípio poderíamos concluir por uma certa incoerência do filósofo andaluz ao criticar os mitos para, em seguida, discorrer sobre uma alegoria. Por que Averróis comenta a alegoria da caverna se esta, obviamente, não é um argumento demonstrativo? Aliás, não é argumento algum, mas apenas uma história que, cênica e graficamente, sugere como diferentes indivíduos apreendem de modo diverso a natureza do verdadeiro. Outras histórias platônicas também são comentadas, como o mito dos diferentes metais nas almas das diversas partes da sociedade. Todavia, essas histórias, seja a alegoria da caverna – que ilustra a apreensão das idéias – seja o mito dos metais, não fazem menção a criaturas e situações irreais e não apresentam nada que possa ser uma ameaça à escatologia da fé islâmica. Se nos detivermos melhor no porquê da recusa em comentar o mito de Er, veremos que ele trata de temas escatológicos muito próximos a alguns dogmas religiosos do Islã, tal qual a imortalidade da alma, a sentença proferida às almas por vários

⁴⁹⁶ ELIA DEL MEDIGO III <XXI, 2>: “Illud autem quod includitur in decimo secundum morem huius non est necessarium in ista scientia. Nam in principio eius declaravit quod ars poetica non est finis, neque scientia proveniens ab ipsa est scientia vera, et hoc iam declaratum est perfecte in alio loco. § <3> Postea posuit sermonem rhetoricum vel probabilem quo vult probare animam esse immortalem. Postea posuit quaedam narrativa in quibus dicit modum gloriae et delectationis ad quem reducuntur animae beatorum et ad quem perveniunt animae miserorum. Et iam declaravimus non semel quod istae narrationes non sunt. Virtutes enim provenientes propter ista non sunt vere virtutes. Sed si dicerentur virtutes, essent aequivoce virtutes. Et etiam isti apologi sunt remoti. Et iam praecessit sermo de apologis et de modis metaphorae et qui ducit nos ad dicendum talia falsa, et ista non sunt necessaria ad hoc ut homo fiat virtuosus; tamen iuvant forte ut facilius homo sit virtuosus.” Rosenthal III, xxi: 2-3; Lerner 105: 11-22; trad. Cruz Hernández, p. 148-149.

⁴⁹⁷ ELIA DEL MEDIGO II <XIV, 4>: Sapientes autem sunt illi qui egressi sunt ab illa spelunca ad radium et viderunt rem secundum suum esse verum in sole. (...) Et sicut ingenium est de hiis ut procedat paulatim ad videndum res, primo mediante lumine stellarum et lunae, ita ut possint postea videre eas in sole, sic debemus dirigere istos paulatim et incipere cum eis illud quod est magis facile eis addiscere.” Trad. Rosenthal II.xiv.4; trad. Lerner 74:23-75:1; trad. Cruz Hernández, p. 94.

juízes, a escolha de seus destinos pelas próprias almas, a doutrina da metempsicose, temas que não têm como ser conciliados com a teologia islâmica vigente no Islã, que professa a vontade suprema de um único Deus, que julga e dispõe do destino das almas, no céu e na terra. Além disso, no universo da fé islâmica, só será possível a ressurreição do corpo (sugerida pela volta de Er ao mundo dos vivos) após o julgamento final. O mito, enquanto mito e, portanto, não verdadeiro, aproxima-se da forma em que foi recebida a doutrina religiosa, esta sim, a verdade da Lei revelada. Há uma semelhança narrativa entre a “revelação” de Er, que retorna do outro mundo, e a Revelação profética, o que pode ser compreendido como uma ofensa à única revelação da verdade, a de Deus a Seu profeta, Mu-ammad. Parece, portanto, que Averróis se vê na necessidade de descartar de seu comentário o que não está de acordo com os preceitos de sua fé, uma vez que sua exposição pretende servir à realidade social do mundo islâmico-andaluz. Averróis, portanto, descarta comentar o Livro X de *A República*, e alega que é possível ser virtuoso sem acreditar em tais fábulas e histórias, bastando a obediência à Lei religiosa.

Averróis, no entanto, poderia estar opondo-se ao modo com que Platão considera as massas como incapazes de apreender a verdade. Na alegoria da caverna, Platão apresenta a idéia de que as massas não alcançam a verdade diretamente, satisfazendo-se com apenas uma imitação da realidade. Averróis não pode aceitar tal idéia, uma vez que a verdade da Lei religiosa é acessível a todos os fiéis. No *Tratado Decisivo*, Averróis defende a idéia de que os objetivos da Lei revelada e da filosofia são os mesmos: ambas têm a verdade como objetivo, embora sejam diferentes os seus respectivos meios para atingi-la. Embora apenas os filósofos estejam aptos para interpretar a verdade não-aparente, mas contida na Lei, já que só eles são capazes de produzir argumentos demonstrativos, a religião permite a todos atingir a verdade porque o que está determinado pela profecia nas leis religiosas é verdadeiro e produz conhecimento verdadeiro. Nesse mesmo tratado, Averróis advoga que a verdade da Lei deve ser ensinada e compreendida em diferentes modos pelos diferentes grupos sociais, a saber, cabe aos filósofos a interpretação da Lei por meio de argumentos demonstrativos, aos teólogos interpretar a Lei por meio de argumentos dialéticos, e as massas devem ser ensinadas por meio dos argumentos retóricos e poéticos⁴⁹⁸. Para Averróis, todos esses tipos de argumentos concordam com o que está prescrito na Lei

⁴⁹⁸ Ver na Primeira Parte, o capítulo III.1. dedicado ao *Tratado Decisivo*.

(*Šari'a*). Com isso, Averróis quer demonstrar a validade universal da Lei, pois todos podem agir corretamente se seguirem as suas prescrições, sendo a virtude realizável por todos, independente de sua capacidade intelectual. A verdade, portanto, é acessível a todos, embora o seja de diferentes modos. E é com uma analogia entre o legislador e o médico que Averróis defende o argumento de que a *Šari'a* é necessária para todos, enquanto a filosofia, não o é:

(...) o propósito [do médico] é preservar a saúde e curar as doenças de todos, prescrevendo regras que possam ser aceitas por todos (...) não é possível fazer que todos se tornem médicos, pois um médico é aquele que conhece por meio de métodos demonstrativos⁴⁹⁹ as coisas que preservam a saúde e curam as doenças⁵⁰⁰.

Ao determinar o ensino e a compreensão universal da verdade revelada⁵⁰¹, ainda que por meios diferentes, Averróis não pode concordar com a idéia platônica de que as massas se contentam com uma “imitação” da verdade. Embora ele omita passagens significativas da alegoria da caverna, Averróis faz menção a essa parte da obra platônica quando, no Livro II, trata da educação do governante-sábio. E, assim, ele escreve que “Platão disse” que o conhecimento do vulgo, em oposição ao conhecimento do sábio, é como a visão das sombras das imagens projetadas sobre os muros da caverna em oposição à visão do sábio que dela sai e vê a realidade sob a luz do sol, ainda que ofuscada, pois, diante da claridade repentina, sua vista, acostumada à escuridão da caverna, se turva⁵⁰². Em seguida, Averróis

⁴⁹⁹ A questão do silogismo prático será tratada mais adiante, no capítulo IV.4.b., “A deliberação (*boúleusis*) de Aristóteles”.

⁵⁰⁰ AVERRÓIS (IBN RUŠD). *Faḥ al-maqal* 22:9-13; *Tratado Decisivo* trad. Hanania e trad. Geoffroy § 59; trad. Butterworth § 48

⁵⁰¹ Averróis cita o célebre *–adi* que confirma a universalidade da missão profética de Mu–ammad em que este afirma ter sido “enviado ao vermelho e ao negro”, cf. ELIA DEL MEDIGO I <XXII, 3>; trad. Rosenthal I.xxii.3; trad. Lerner 46:20; trad. Cruz Hernández, p. 46.

⁵⁰² ELIA DEL MEDIGO II <XIV, 1>: “Redeamus ad illud in quo fuimus procedendo in declaratione dictorum Platonis de modo correctionis huius speciei hominum. Dicamus ergo quod Plato narrat in dispositione comparationis cognitionis istorum hominum ad vulgum, <2> et inquit quod vulgus assimilatur hominibus habitantibus a pueritia in spelunca a qua non egrediuntur aliquo modo et admittunt considerare tantum in hiis quae sunt spelunca absque hoc quod volvunt faciem suam ad os speculanae. Et super os speluncae sunt

continua a exposição sobre a educação do sábio, cujo aprendizado deve ser gradual, “assim como, ao sair da caverna, ele primeiro vê as coisas à luz das estrelas e da lua, para depois contemplá-las à luz do sol.”⁵⁰³ A alegoria da caverna é, portanto, usada apenas como uma metáfora do penoso aprendizado das ciências a que deve dedicar-se o sábio para a difícil apreensão das abstrações inteligíveis. Ao usar essa metáfora na argumentação da educação do sábio, Averróis não contradiz a sua posição inicial de ater-se apenas aos argumentos científicos contidos na obra de Platão, eliminando os dialéticos. Não surpreende, portanto, a menção à alegoria da caverna, embora alguns especialistas, como Oliver Leaman, afirmem o contrário, já que não se trata de argumento demonstrativo⁵⁰⁴.

Hans-Georg Gadamer constata a função da alegoria da caverna no diálogo⁵⁰⁵: “ela visa a dissipar a aparência segundo a qual consagrar-se à ‘filosofia’ e à ‘vida teórica’ seria em geral incompatível com as exigências da prática política na sociedade e no Estado”⁵⁰⁶. Como o tema da alegoria é o da privação da visão dos que, acostumados à escuridão, são expostos à luz, e, inversamente, do ofuscamento da visão dos que passam da luz à escuridão, o mito, segundo Gadamer, explica a cegueira daqueles que, implicados na vida prática, conferem um baixo valor à vida teórica. O relato de Platão pretende refutar, segundo Gadamer, a suposta inaptidão à prática por parte do filósofo dedicado à contemplação das verdades teóricas. Adequar-se à luz é tão necessário quanto à

imagines omnium entium. Et post eos est ignis, ita quod non vident ex hiis rebus nisi umbras earum in concavitate speluncae. § <3> Et cum haec dispositio eorum, illi non cognoscunt de cognitione rerum nisi umbras entium incidentium in concavitate illius speluncae, et putant quod entia vera nihil aliud sunt quam illae umbrae. § <4> Sapientes autem sunt illi qui egressi sunt ab illa spelunca ad radium et viderunt rem secundum suum esse verum in sole. Et sicut si aliquis egrederetur statim a spelunca ad solem, debilitantur oculi eius et non potest videre aliquid, (...)” Trad. Rosenthal II.xiv.1-4; trad. Lerner 74:14-25; trad. Cruz Hernández, p. 93.

⁵⁰³ ELIA DEL MEDIGO II <XIV, 4>: “(...) quod sunt apti ad scientiam, ut statim considerant de scientiis speculativis / de quibus difficile est abstrahere intellecta et cognoscere ea. Et sicut ingenium est de hiis ut procedat paulatim ad videndum res, primo mediante lumine stellarum et lunae, ita ut possint postea videre eas in sole, (...)”; trad. Rosenthal II.xiv.4; trad. Lerner 74:24-26; trad. Cruz Hernández, p. 94.

⁵⁰⁴ LEAMAN, Oliver. Ibn Rushd on Happiness and Philosophy. *Studia Islamica*, nº 52, 1980, p. 176.

⁵⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. *L’Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien. Le Savoir pratique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 70 et seq.

⁵⁰⁶ GADAMER, op. cit., p. 70.

escuridão, já que a alegoria aponta o contraste com a luz que toca tanto os que saem como os que entram na caverna. A alegoria, segundo Gadamer, concerne apenas à vida na *polis* e seria uma resposta de Platão à crítica a ele endereçada por parte dos que defendiam a postura de que a filosofia torna o indivíduo inapto para a vida. Mas, ao defender a filosofia, o mito da caverna quer dar a conhecer “a superioridade daquele que conhece o Bem sobre aquele que permanece preso nas convenções políticas e morais”⁵⁰⁷. Isso significa que o mito quer apontar a diferença principal que há entre o saber e a opinião ao defender a filosofia como a única capaz de ir além do que é convencional no que diz respeito ao que é justo e bom fazer. De fato, munidos de um saber filosófico, “os que retornam à caverna terão que lidar com as sombras e com as imagens do *dikaion*, do ‘justo’, isto é, (...) com ‘os afazeres humanos’⁵⁰⁸, com o que é de sua competência”⁵⁰⁹, sendo assim capazes de separar o verdadeiro Bem do que apenas aparenta ser o Bem.

Cabe todavia lembrar que a necessidade de o governante dedicar-se ao estudo das ciências teóricas como preparação para a prática política é um tema ao qual Al-Farabi se dedica longamente em seu tratado *Obtenção da Felicidade (Ta-^hil al-Sa^cada)*.

Relatado por Averróis no Livro I do *Comentário*⁵¹⁰, o mito dos metais nas almas dos cidadãos⁵¹¹ aponta as diferenças entre uns e outros. Esse, sim, é um relato que surpreende na exposição de Averróis, já que é plausível que ele o apresente como matéria para a argumentação das diferenças entre as naturezas humanas – e conseqüentemente da afirmação da hierarquia social. No final do relato é dito que, se nasce uma criança no grupo de governantes ou de guardiões cuja natureza é de bronze, seria necessário afastá-la do convívio com as outras crianças de ouro ou de prata, tentar corrigi-la por meio da coerção apropriada, para depois enviá-la junto aos artesãos e pobres; do mesmo modo, se nasce uma criança no grupo de pobres e artesãos com as características da natureza de ouro ou de prata, é conveniente e apropriado que seja indicada para ser governante, no caso de sua

⁵⁰⁷ GADAMER, op. cit., p. 72.

⁵⁰⁸ O que Platão chama de *tà tôn anthrópon* em *A República* 517c 8, ou *tà anthrópeia* em 517d 5, cf. GADAMER, op. cit., p. 73.

⁵⁰⁹ GADAMER, op. cit., p. 73.

⁵¹⁰ ELIA DEL MEDIGO I <XIX, 1-5>; trad. Rosenthal I.xix.1-5; trad. Lerner 40:11-41:4; trad. Cruz Hernández, p. 36-37.

⁵¹¹ PLATÃO. *A República* III, 21, 414 d- 415 c.

natureza ser de ouro, ou para ser guardião, no caso da prata. E Averróis acrescenta que essa medida é necessária porque foi anunciado pelo “profeta”⁵¹², logo, se essa cidade fosse governada pelos cidadãos com a natureza de bronze ou de ferro, estaria sujeita à destruição. Nada diz, porém, sobre a necessidade de afastar o filho de ouro ou de prata de seu grupo natural, o do poder.

III.1.e.1. Sobre as mentiras e artifícios para o bem da cidade

Em *Comentário sobre A República* I <XII, 5> Averróis faz uma surpreendente declaração. Depois de afirmar que o uso da mentira pelos guardiões e pela massa deve ser punido, já que ela causa um enorme dano, tal qual o dano causado pelo paciente que mente a seu médico, o cordobês afirma que, para os governantes, é lícito e adequado mentir para as massas, pois a mentira tem a mesma função do remédio que convém ao enfermo⁵¹³. Assim como somente o médico está autorizado a administrar o remédio ao paciente, apenas o rei está autorizado a mentir sobre os assuntos do reino, pois essa mentira equivale ao remédio prescrito ao enfermo. Isso porque as ficções são necessárias à educação dos cidadãos, e, acrescenta Averróis, não há legislador que não tenha feito uso de fábulas inventadas, pois elas são necessárias às massas para que alcancem a felicidade⁵¹⁴. Embora nessa passagem Averróis esteja reproduzindo o pensamento de Platão, já que, no início, ele adverte que “*Plato inquit*”, surpreende a defesa da mentira nos assuntos de governo. E

⁵¹² Substitui o grego *chresmós* (resposta do oráculo) d’*A República*.

⁵¹³ Cf. PLATÃO. *A República* III, 3, 389b-c: “(...) se realmente para os deuses a mentira é inútil, enquanto aos homens é útil à guisa de remédio, evidentemente tal remédio deve ser entregue a médicos e ficar fora do alcance de quem não é da profissão. (...) Aos que governam a cidade, mais que a outros, convém mentir ou para beneficiar a cidade ou por causa de inimigos ou de cidadãos, mas tal recurso não deve ficar ao alcance dos demais.” (Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado). Ver id. *Leis* 916 et seq.

⁵¹⁴ ELIA DEL MEDIGO I <XII, 5>: “(...) Cum autem aliquando principes dicunt vulgo mendacium, convenit eis aliquo modo, sicut convenit aegrotanti. <6> Et sicut ille qui dat medicinam est medicus, ita quis dat vulgo mendacium est rex in negotiationibus principatus. Narrationes enim falsae / necessariae sunt in doctrina hominum politicae, nec invenitur aliquis ponens legem qui non utatur sermonibus falsis: hoc enim est necessarium vulgo in adventu felicitatis eorum.” Trad. Rosenthal I.xii.5-6; trad. Lerner 32:17-22; trad. Cruz Hernández, p. 23.

surpreende mais ainda a equivalência entre a mentira e o remédio para a “cura” do povo. Mais surpreendente ainda é a afirmação sobre as ficções necessárias transmitidas pelo “profeta” para ajudar as massas a alcançar a felicidade⁵¹⁵.

Uma vez que Averróis escreve sobre essas passagens d’*A República*, é plausível acreditar que ele concorde com as idéias de Platão, já que omite muitas passagens da obra platônica em seu comentário, e esta, não. Se, porém, relacionarmos a aprovação da mentira por parte do governante, como o próprio Averróis endossa, ao relato da mistura dos metais nas almas, observamos que este mito é permitido e até considerado benéfico, pois tem o propósito de persuadir os cidadãos a aceitar a rígida hierarquia social na cidade virtuosa, baseada na natureza e não nas condições sociais externas. Essa não é, contudo, a única “falsidade” usada para convencer os cidadãos a aceitar as normas da cidade virtuosa. Quando trata da procriação entre os guardiões no Livro I, Averróis discorre longamente sobre o cuidado que se deve ter para assegurar que as boas naturezas dos pais sejam transmitidas aos filhos. Já que os guardiões são, por princípio, todos iguais, não há razão para preferências, de ambos os lados, na escolha da parceria, sobretudo porque as uniões devem durar apenas até que a mulher engravide. Essas uniões devem ser arranjadas mediante um artifício absolutamente não-arbitrário, como um sorteio e, assim, seriam fruto do acaso. Todavia, em razão da importância do resultado dessas uniões para o bem-estar da cidade, o sorteio pode ser manipulado pelos governantes de modo que as mulheres mais bem dotadas sejam concedidas aos melhores homens e as menos dotadas aos menos

⁵¹⁵ No Islã, o Corão é a Palavra divina transmitida por intermédio de Mu-ammad. As Tradições (©adi) formam o *corpus* de relatos acerca dos atos e palavras do Profeta e constituem a *sunna*, a norma de conduta dos muçulmanos. O Profeta Mu-ammad é o mensageiro de Allah. Seus atos e palavras (e ainda seus silêncios) servem de paradigma para a vida do muçulmano e, com isso, não podem, de modo absoluto, indicar qualquer falsidade. Sobre o “costume do Profeta” (que funda a *sunna*) baseiam-se os jurisconsultos e teólogos para determinar o conteúdo da Lei islâmica (*Šari‘a*).

dotados, sem que ninguém o saiba, a não ser o governante⁵¹⁶. As uniões arranjadas têm também o propósito de manter a saúde na população⁵¹⁷.

Charles E. Butterworth assinala um problema nessa questão da união arranjada. Ela priva os guardiões da livre-escolha⁵¹⁸ e, com isso, parece que os únicos que usufruem de uma escolha livre são os governantes, justamente os que dizem mentiras e enganam os cidadãos nos sorteios realizados para determinar as uniões entre homens e mulheres.

Se a educação dos cidadãos e dos governantes não contribui para uma escolha sábia, como pode então ser uma educação para a virtude? Na *Ética Nicomaquéia* Aristóteles ensina que a conduta virtuosa é deliberadamente escolhida e voluntária:

Dado que o fim é desejado enquanto os modos de atingi-lo são deliberados (*bouleutôn*) e escolhidos (*proairetôn*), as ações em relação a esses modos serão voluntárias e de acordo com a escolha (*katà proáresin*)⁵¹⁹.

Se os governantes legislam para que os cidadãos alcancem a verdadeira felicidade, mas fazem uso de mentiras e artifícios a fim de que a população siga as prescrições dadas, como pensar que a cidade será preparada para adquirir a verdadeira virtude e se tornar perfeita?

Um outro problema parece destacar-se no tocante aos governantes “mentirosos” e “manipuladores”. Na cidade virtuosa de Averróis (e de Al-Farabi), a figura do soberano é equivalente às figuras do legislador, do imã e do rei, como está expresso no Livro II e que trataremos mais adiante, no capítulo VII, dedicado ao soberano-filósofo. Na *umma* islâmica, modelo da cidade virtuosa, Mu-ammad é o fundador e o transmissor da Lei

⁵¹⁶ ELIA DEL MEDIGO I <XXVI, 3>: “(...) Ipsi tamen faciunt hoc tali modo ut sit convenientia inter hominem et foeminam, ita ut bona species foeminarum detur bonae speciei hominum et mala malae, modo tamen quod nullus civium hoc cognoscat, nisi domini tantum.” Trad. Rosenthal I.xxvi.3; trad. Lerner 55:23; trad. Cruz Hernández, p. 62.

⁵¹⁷ ELIA DEL MEDIGO I <XXVI, 7>: “(...)hoc tamen debet esse secundum mensuram convenientem in qua conservatur sanitas.” Trad. Rosenthal I.xxvi.7; trad. Lerner 56:22-24; trad. Cruz Hernández, p. 63.

⁵¹⁸ Cf. BUTTERWORTH, op. cit., 1986, p. 31.

⁵¹⁹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 7, 1113b 3-13; sobre as virtudes e os vícios serem voluntários, ver ibid. 1114b 17-25.

divina. Como pensar que o Profeta pôde mentir e manipular a população, ainda que em benefício da comunidade? Como afirma E. I. J. Rosenthal, Averróis “está mais consciente que Al-Farabi acerca da supremacia da *Šari‘a* como a ideal Lei revelada e sua função política como constituição ideal do Estado ideal”⁵²⁰, embora, ao longo do *Comentário sobre A República*, “ele reconheça uma afinidade entre a Lei revelada e as leis gerais promulgadas pelo legislador no Estado secular”⁵²¹. Mas, quanto às mentiras, artifícios e subterfúgios que o governante platônico está autorizado a fazer uso para o bem das massas e do Estado, nada disso é autorizado pela *Šari‘a*, pois seria incongruente com a sua moral, já que é inimaginável que Allah, o Legislador supremo, usasse de meios dúbios para enganar os seus seguidores⁵²².

Oliver Leaman faz uma interessante observação. Se o termo grego *pseûdos* pode significar “ficção”, “mentira” e “erro”, dependendo do contexto, como pôde Averróis distinguir essas diferentes acepções?⁵²³ Como vimos, ele parece endossar o que Platão afirma sobre as mentiras ditas pelo governante em benefício do Estado, mentiras e artifícios sobre os quais os governantes estão bem conscientes. Essas mentiras e artifícios, porém, são diferentes das ficções e mitos que expressam, de forma compreensível, uma verdade que, expressa de outra maneira, as massas teriam dificuldade de entender. A alegoria da caverna e o mito dos metais são exemplos dessas histórias fáceis de digerir e Averróis parece aceitá-los, embora argumente que não fazem parte da filosofia e só servem para auxiliar, com uma forma pictórica, o ensino ministrado às massas, incapazes de captar os argumentos demonstrativos. O mito de Er, porém, apresenta uma escatologia que não se conforma aos preceitos islâmicos e deve, portanto, ser descartado.

⁵²⁰ ROSENTHAL, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. An Introductory Outline. 1ª ed. 1958. Westport (Connecticut): Greenwood Press, Publishers, 1985, p. 176.

⁵²¹ ROSENTHAL, E. I. J. The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd. *Studia Semitica*. v. II: *Islamic Themes*. Cambridge University Press, 1971, p. 78.

⁵²² Cf. ROSENTHAL, op. cit., 1971, p. 89.

⁵²³ Cf. LEAMAN, op. cit., 1980, p. 177. Em *A República* 414c, Platão se refere às “mentiras” necessárias como *pseûdos*, e dá o exemplo da história fenícia.

IV. AS VIRTUDES

IV.1. Virtudes e partes da alma

No Livro I do *Comentário sobre A República*, Averróis discorre acerca das quatro virtudes cardinais – sabedoria, coragem, temperança e justiça – que Platão atribui à cidade ideal⁵²⁴. No Livro II, no entanto, Averróis apresenta as virtudes segundo a teoria exposta na *Ética Nicomaquéia*, isto é, com a divisão aristotélica em virtudes morais e dianoéticas.

Mas antes de seguirmos com o discurso sobre as virtudes propriamente, é preciso voltar-se para a doutrina de Aristóteles e retomar algumas noções fundamentais sobre a divisão da parte racional da alma, que Averróis menciona em seu *Comentário sobre A República*.

Segundo Aristóteles, assim como as partes da alma são divididas em duas, a racional e a irracional⁵²⁵, a parte racional recebe duas subdivisões, a contemplativa e a prática⁵²⁶. Essa subdivisão concerne respectivamente ao conhecimento dos “entes (*éxonta*) cujos princípios não admitem ser diversamente” e dos que admitem⁵²⁷. Com essa afirmação Aristóteles aponta as diferenças entre o eterno e o contingente, e a relação desses dois tipos de entes com o conhecimento teórico e o prático respectivamente, sendo assim eliminada a possibilidade de um conhecimento prático do eterno. O conhecimento teórico tem por objeto os princípios “que não admitem ser diversamente”⁵²⁸, e o conhecimento prático do contingente é o objeto da ética e da política⁵²⁹. Como afirma Aristóteles, “diante dos entes

⁵²⁴ ELIA DEL MEDIGO I <XXIII, 4>: “Et similiter videbitur etiam per hocmet quod ipsam est sapiens et fortis et abstinens et recta. Et vult hoc investigare de istis quattuor virtutibus inventis in illa politica, quae est natura cuiuslibet earum, et in qua parte istius invenitur.” [E, de modo semelhante, portanto, é constatado por isto que ela (a cidade) é sábia e corajosa e temperante e justa. E (Platão) quer investigar a respeito destas quatro virtudes encontradas naquela cidade, qual é a natureza de cada uma delas e em que parte (da cidade) é encontrada.]. Trad. Rosenthal I.xxiii.4; trad. Lerner 48:12; trad. Cruz Hernández, p. 49.

⁵²⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 13, 1102a 28;

⁵²⁶ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 5, 430a 10-17.

⁵²⁷ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 4-10.

⁵²⁸ Ou seja, dos entes cujos princípios não podem ser atingidos pela ação humana e que são estudados na *Metafísica*, na *Física* e nas *Matemáticas*.

⁵²⁹ Consideradas ciências práticas porque estudam campos em que a ação humana prevalece.

distintos em gênero são também distintas as partes da alma”⁵³⁰ e, de conseqüência, o conhecimento relacionado a cada uma delas. Essas duas partes são nomeadas *tò epistemonikón* e *tò logistikón*, a parte científica e a parte “calculativa”⁵³¹. A parte científica concerne ao conhecimento teórico e a parte “calculativa” ao conhecimento do contingente.

Aristóteles anuncia que é necessário considerar qual é o melhor estado habitual (*héxis*) dessas duas partes da alma e qual é a virtude própria de cada uma ao operar (*érgon*) em seu modo próprio. Lembremo-nos que, no início do cap. 2 do Livro VI de *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles distingue dois tipos de virtude, as morais (*ethikaí*) e as intelectuais (*dianoetikaí*)⁵³² e afirma que, como já foram consideradas as virtudes morais, é chegado o momento de deter-se no tratamento das virtudes intelectuais, e para isso é preciso que se leve em conta as partes da alma, como foi dito.

É importante ressaltar esse aspecto da teoria de Aristóteles porque Averróis indica que há discordância entre os filósofos apenas no que se refere à parte racional da alma⁵³³. Ele então expõe a doutrina aristotélica que considera “verdadeira”, fazendo menção ao que é conhecido pela Física no que se refere à divisão da alma.

Na trilha de Aristóteles, portanto, Averróis afirma que as virtudes correspondem às partes da alma, e isso veremos na seqüência dos argumentos⁵³⁴.

⁵³⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 8.

⁵³¹ Embora não dicionarizada na língua portuguesa, optamos por usar essa palavra para traduzir *tò logistikón* por estar mais de acordo com o sentido do grego.

⁵³² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a.

⁵³³ ELIA DEL MEDIGO II <VII, 4>: “Opiniones autem philosophorum dicuntur postea, ubi investigabitur intentio in qua diversificantur. Disceptatio enim istorum est in parte rationali ex partibus animae.” [Ora, as opiniões dos filósofos serão mencionadas posteriormente, quando será examinada a intenção (o conceito) em que são divergentes. A dissensão deles, no entanto, está na parte racional das partes da alma.] Trad. Rosenthal II.vii.4; trad. Lerner 67:4-5; trad. Cruz Hernández, p. 82.

⁵³⁴ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 1>: “Et ideo dicitur in diffinitione felicitatis, quod est operatio animae intellectivae secundum virtutem. § Sed quia partes animae intellectivae, secundum quod declaratum est ibidem, sunt magis una parte, virtutes etiam sunt magis una specie et perfectiones humanae sunt magis una perfectione.” [Por isto se diz na definição da felicidade que ela é uma ação da alma intelectual segundo a virtude. § Mas, porque as partes da alma intelectual, segundo o que foi demonstrado lá mesmo (na Física) são

No Livro II, depois de afirmar que o homem tem em comum com os corpos mistos as partes vegetativa e animal, sendo que a parte vegetativa da alma compreende a nutrição, o crescimento e a reprodução, e a parte animal compreende a sensação e a imaginação, Averróis afirma que, quanto à parte desiderativa, os homens dela compartilham com os outros corpos em alguns aspectos, mas em outros não⁵³⁵. Isso resume o que Aristóteles expõe em *De Anima* III, 432a 25- 432b 7 lembrando que a parte desiderativa é chamada *tò orektikón*⁵³⁶. Aristóteles afirma que essa parte é diversa de todas e é um absurdo dividi-la, pois corresponde, na parte racional, a *boulesis* e, na parte irracional, a *epithymía* e *thymós*. Aristóteles está criticando a divisão platônica da alma em três partes, pois acrescenta que “se a alma for formada por três partes, o desejo (*órexis*) estará em cada uma delas.”⁵³⁷

Ao prosseguir em sua argumentação, no *Comentário sobre A República*, Averróis afirma que o que distingue o homem é a parte racional, que, por sua vez, é subdividida em duas, a prática e a científica⁵³⁸, e acrescenta que, nesse caso, as virtudes (ou perfeições) são

mais de uma parte, as virtudes também são de mais de uma espécie e as perfeições humanas são mais de uma perfeição.] Trad. Rosenthal II.ix.1; trad. Lerner 68:11-14; trad. Cruz Hernández, p. 84.

⁵³⁵ ELIA DEL MEDIGO II <VIII, 6>: “Sed illud in quo convenit homo cum corporibus mixtis est / anima de necessitate; et ista corpora sunt secundum duas species scilicet vegetabilia et animalia. Vegetabilia autem conveniunt cum ipso in anima nutritiva et augmentativa et generativa. Animalia autem conveniunt cum ipso in virtutibus sensitivis et imaginativis. Appetitiva autem convenit in eis aliquo modo et distinguitur aliquo modo.” Trad. Rosenthal II.viii.6; trad. Lerner 67:26-68:1; trad. Cruz Hernández, p. 83. É importante salientar que o tradutor latino antes usara a palavra *inclinatio* para designar o que corresponde a *órexis* e, neste parágrafo imediatamente abaixo, usa *appetitiva*.

⁵³⁶ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* II, 3, 414a 30, sobre as faculdades (*dynámeis*) da alma: nutritiva (*tò threptikón*), sensitiva (*tò aísthetikón*), desiderativa (*tò orektikón*), locomotiva (*tò kinetikón*) e intelectiva/racional (*tò dianoetikón*); Em *De Anima* III, 10, 433b 4, Aristóteles nomeia as faculdades nutritiva (*tò threptikón*), sensitiva (*tò aísthetikón*), intelectiva/racional (*tò dianoetiké*), deliberativa (*tò bouleutikón*) e desiderativa (*tò orektikón*).

⁵³⁷ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 432b 5.

⁵³⁸ ELIA DEL MEDIGO II <VIII, 7>: “Sed illud quod determinat hominem et est ei proprium, manifestum est ibidem quod est virtus intellectiva de necessitate, et quod haec virtus dividitur duobus modis: quaedam enim est intellectiva operativa et quaedam intellectiva speculativa.” [É evidente, portanto, que o que define o homem e lhe é próprio é necessariamente a virtude (faculdade) intelectiva e que essa virtude (faculdade) divide-se em dois modos: uma é intelectiva operativa (racional prática) e a outra, intelectiva especulativa

mais de uma: algumas serão práticas e outras teóricas. Mas, como na alma há a parte desiderativa, é necessário considerar que ela está também relacionada com a parte racional da alma. Nesse caso, haveria três tipos de virtude: as teóricas, as morais e as práticas. As virtudes morais corresponderiam à parte desiderativa da alma. As virtudes práticas, contudo, são de dois tipos: uma delas diz respeito ao conhecimento (ou ciência) dos princípios universais da arte, e a outra, para que se realizem as ações, necessita de uma reflexão sobre os princípios universais da arte em questão. Esta segunda parte, isto é, a relativa a uma espécie de juízo das ações, difere necessariamente da parte relativa ao conhecimento dos princípios da arte e, portanto, as virtudes dessa parte (i. é., do juízo) serão diversas das da parte teórica (i. é., dos princípios) da arte. Averróis afirma que, nesse caso, as virtudes passam a ser de quatro tipos: as teóricas, as artes práticas, as cogitativas e as morais⁵³⁹. Observe-se que dessa vez a ordem da enumeração das virtudes

(racional teórica).] Trad. Rosenthal II.viii.7; trad. Lerner 68:3; trad. Cruz Hernández, p. 83. No texto hebraico, a “virtude intelectual” (*virtus intellectiva*) aparece com o termo *koah* que significa “faculdade” e corresponde ao árabe *quwwa* [heb. *koah ha-medaber = virtus intellectiva*].

Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 5, 430a 10-17; *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 8.

⁵³⁹ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 2>: “Iam enim declaratum est ibidem quod habet duas partes, scilicet intellectum practicum et intellectum speculativum (= heb. *y^cuni* = científico/epistêmico); sunt ergo perfectiones secundum hoc quaedam practicae, quaedam speculativae (= heb. *mada^cit* = especulativas). Sed quia pars appetitiva ex partibus animae videtur concludere in homine secundum quod ratio concludit et oboedire ei, est etiam secundum istum modum attributa intellectivae (= heb. *ha-dibur*). <3> Et sunt perfectiones tres: virtutes (= heb. *ma^calot* = virtudes) intellectivae (= heb. *y^cuniot* = científicas/epistêmicas) et virtutes morales et artes operativae. Sed quia artes operativae sunt secundum duas species, quaedam non indigent ad productionem operationum eius in materiis re nisi cognitione in universalibus artis, et quaedam indigent ad esse / operationum eius ad cogitationem additam et discursum super universalibus per quae fit, et hoc secundum individuum ex individuis quem operatur ars, et secundum quod associatur ex tempore et ex loco et ex aliis. <Et> est haec pars intellectiva de necessitate praeter aliam partem et perfectio sua praeter perfectionem illius. § Perfectiones ergo sunt quatuor (*sic*): virtutes speculativae et artes operativae et virtutes cogitativae et virtutes morales.” [<2> De fato, já foi demonstrado lá mesmo que há duas partes, isto é, o intelecto prático e o intelecto especulativo (*sic*) (= heb. *mada^cit* = científico/epistêmico). Segundo isso, algumas perfeições (= heb. *šlemuyot*) são práticas, e outras, especulativas (= heb. *y^cuniim* = teóricas, intelectuais, especulativas, contemplativas). Dentre as partes da alma, porém, vê-se que, no homem, a parte apetitiva/desiderativa chega à conclusão segundo o que a razão conclui e a ela obedece. E, portanto, segundo esse modo, ela também é atribuída à parte intelectual. <3> E há três perfeições (= heb. *šlemuyot*): virtudes

muda em relação à primeira vez que foram mencionadas, logo no início do tratado. Para entender esta mudança, é necessário recorrer à teoria aristotélica.

Para Aristóteles, a divisão da parte racional da alma corresponde respectivamente aos objetos da ciência especulativa e das ciências práticas e produtivas. Também a essa divisão corresponde a divisão das virtudes dianoéticas. Em relação a realidades de gêneros diversos, Aristóteles afirma que, nas partes da alma, há também uma diferença de gênero, pois elas têm afinidade com os objetos que conhecem⁵⁴⁰. A parte científica lida com a ciência propriamente (*epistéme*) e está vinculada à inteligência (*noûs*) e à sabedoria (*sophía*), enquanto a parte deliberativa/“calculativa”, que concerne às ciências práticas e produtivas, está ligada a *phrónesis* e a *tékhne*.

O problema da seqüência das virtudes enunciada por Averróis surge quando procuramos correlacioná-la com a teoria de Aristóteles. O primeiro lugar, atribuído às virtudes teoréticas, não apresenta nenhum problema, já que as virtudes especulativas em ambos os filósofos têm primazia, e “especulativas” aqui se refere às ciências teoréticas. Averróis, no entanto, põe em segundo lugar as artes práticas, em terceiro as cogitativas e, por último, as morais. O problema que aqui se apresenta está na separação entre as artes práticas e as virtudes cogitativas, e é esta a questão que doravante tentaremos elucidar.

(heb. *ma'alot*) intelectivas (heb. *y'uniot* = teóricas, intelectuais, especulativas, contemplativas), virtudes (heb. *ma'alot*) morais e artes operativas (práticas). Já que, porém, as artes operativas (práticas) são de duas espécies, umas de nada carecem para suas operações nas matérias, a não ser do conhecimento dos universais da arte; outras, para que existam, carecem de suas operações e, além disso, precisam da adição de uma reflexão e de um discurso sobre os [princípios] universais por meio dos quais ela (i. é., a reflexão) se dá, isso acontecendo de acordo com cada uma das ações particulares que a arte produz e na medida em que ela se associa às circunstâncias de tempo, lugar e outras. E essa parte intelectiva (heb. *ha-dibur*) necessariamente está além da outra parte e sua perfeição está além da perfeição da outra. § As perfeições, portanto, são quatro: virtudes (heb. *ma'alot*) especulativas (heb. *y'uniot* = teóricas, intelectuais, especulativas, contemplativas), artes práticas, virtudes cogitativas (heb. *maashaviot* = gr. *dianoetiké*) e virtudes morais.]. Trad. Rosenthal II.ix.2-3; trad. Lerner 68:12-25.

⁵⁴⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 8-11.

IV.1.a. Sobre as partes da filosofia segundo Al-Farabi

Algumas considerações sobre a filosofia de Al-Farabi podem lançar uma luz na compreensão desse tão sucinto, mas denso texto de Averróis.

No *Livro da Informação acerca do Caminho da Felicidade (Kitab al-tanbih ʿalà sabil al-saʿada)*, Al-Farabi afirma que “as artes são de duas classes: uma, cujo fim é alcançar o belo e, outra, cujo fim é alcançar o útil”⁵⁴¹. A primeira é aquela que faz que obtenhamos o conhecimento, cuja finalidade é somente o conhecer e não é objeto de ação, pois não admite qualquer ação transformadora, como é o caso do conhecimento da unicidade divina, do princípio do universo etc.

A outra é o conhecimento do que pode e deve ser realizado e da capacidade de sua realização⁵⁴². A perfeição desta última classe de arte está em que não apenas seja conhecido o que pode ser feito, mas que esse conhecimento seja o meio necessário para uma ação transformadora em vista de um fim útil, como, por exemplo, conhecer a arte da medicina implica curar o enfermo para que ele obtenha a saúde. Como a saúde é a finalidade buscada pela medicina, este é um conhecimento que visa ao útil. A arte que nos faz conhecer o que deve ser feito visando ao útil é subdividida em duas classes: uma delas diz respeito ao conhecimento dos meios pelos quais as ações são realizadas, isto é, o conhecimento da técnica que muda o estado de determinada coisa ou situação, como, por exemplo, o conhecimento que o médico tem dos métodos a serem seguidos em sua prática para curar os enfermos, o conhecimento das regras do comércio para exercer corretamente o ofício, o conhecimento da náutica para navegar, das condições naturais para semear e colher etc. A outra subdivisão da arte que visa ao útil considera os melhores modos de conduta e as melhores ações que tendem às coisas boas, ou seja, o conhecimento que possibilita a escolha de ações justas e a sua realização. Essas três artes, a do conhecimento puro, a do

⁵⁴¹ AL-FARABI. *Kitab al-tanbih ʿalà sabil al-saʿada* (Livro da Informação acerca do Caminho da Felicidade). Tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. *El camino de la felicidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 67.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 66.

conhecimento da técnica (no sentido de arte) e a da realização dessa técnica remetem-se às três faculdades, racional teórica, prática reflexiva e prática técnica⁵⁴³.

Para Al-Farabi, a filosofia é a arte que pretende alcançar somente o belo e é também chamada de sabedoria em sentido absoluto. Mas, seguindo Aristóteles, Al-Farabi afirma que nenhuma das artes que tende ao útil chama-se “sabedoria em sentido absoluto, embora, algumas vezes, elas recebam esse nome por semelhança com a filosofia”⁵⁴⁴. Como o belo pode ser de duas classes, conhecimento simplesmente e conhecimento unido à ação, a “arte da filosofia” terá também duas subdivisões: uma teórica e outra, a filosofia prática⁵⁴⁵ (*al-falsafa al-^camaliyya*) que compreende a filosofia política (*al-falsafa al-madaniyya*). A filosofia teórica é subdividida em três classes: ciências matemáticas, físicas e a metafísica⁵⁴⁶. Essas ciências estudam os seres que devem ser “conhecidos somente” e não é o caso de explicá-las no tratado sobre a felicidade, que se remete às ciências práticas. A filosofia política (*al-falsafa al-madaniyya*)⁵⁴⁷ também se subdivide em duas: a ética e a filosofia política propriamente (*al-falsafa al-siyasiyya*, literalmente “filosofia do governo político ou regime político”)⁵⁴⁸. A ética faz adquirir o conhecimento do que são as ações belas, os hábitos morais pelos quais as ações belas são realizadas e a capacidade para adquirir esses hábitos morais. A filosofia política compreende o conhecimento dos meios pelos quais se adquirem essas coisas belas relativas aos hábitos e o conhecimento do modo de conservá-las.

⁵⁴³ Ibid, p. 67, nota 7.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 67.

⁵⁴⁵ Sobre a crítica à expressão “filosofia prática” em Aristóteles, ver Segunda Parte, cap. III.1.b. “Distinção entre as ciências práticas e teóricas”.

⁵⁴⁶ *cilm ma ba^cd al-~~ḥ~~bi^ca*, literalmente “ciência do que está depois da física”.

⁵⁴⁷ Cf. GUERRERO, in AL-FARABI. *El camino de la felicidad*, op. cit., p. 67, nota 10.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 68, nota 13. A idéia de que a ética é parte da política está em ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 13, 1102a 7-25: “o verdadeiro político (*ho kath’alétheian politikós*) cumpre qualquer esforço em vista da virtude; de fato ele quer tornar os cidadãos bons e cumpridores das leis. (...) é evidente que o político deve ter conhecimento sobre o que se refere à alma (...) caberá ao político estudar a alma (...)”. Cf. ibid. X, 9, 1179b-1181b: sobre a importância do legislador no estabelecimento de leis para uma educação na virtude.

Cada uma dessas três “artes” – teórica, ética e política – remete-se às faculdades da alma, respectivamente à faculdade racional teórica, à faculdade prática reflexiva e à faculdade prática técnica, como veremos em seguida.

IV.1.b. As partes ou faculdades⁵⁴⁹ da alma segundo Al-Farabi

Em *Fuʿal Muntazaʿa* (Aforismos Seleccionados)⁵⁵⁰, as virtudes são estabelecidas em relação às faculdades (e/ou partes) da alma. Al-Farabi começa afirmando que há cinco principais “partes (*ajza*)” e faculdades (*quwa*) da alma”. São elas: a nutritiva (*ḍaʿiyya*), a sensitiva (*al-ʿassa*), a imaginativa (*taʿayyul*), a apetitiva/desiderativa (*nuzuʿiyya*) e a racional (*naʿḍqa*)⁵⁵¹. As três primeiras não dizem respeito às virtudes e, portanto, são apenas apontadas. A faculdade apetitiva/desiderativa concerne às virtudes morais e diz respeito às paixões, ao amor e ao ódio, à cólera e à satisfação, ao medo e à bravura, à concupiscência, à busca e à repulsa e a todas as afecções da alma⁵⁵².

A faculdade racional (*al-quwwat al-naʿḍqa*) concerne ao intelecto: adquire o conhecimento das ciências e das artes e efetiva a deliberação ao distinguir entre as ações

⁵⁴⁹ Al-Farabi usa indistintamente os termos árabes que correspondem a “parte” e a “faculdade” da alma, cf. AL-FARABI. *Epístola sobre el Intelecto*. Tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. De Agostinho a Vico*. Festschrift para Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p. 379: “o intelecto em potência é uma parte da alma ou uma faculdade da alma”.

⁵⁵⁰ AL-FARABI. *Fuʿal Muntazaʿa (Selected Aphorisms)*. In: *Alfarabi. The Political Writings*. Tradução (inglesa) de Charles E. Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001, § 7, p. 14 et seq.; Id. *Articulos de la ciencia política*. In: *Al-Farabi. Obras filosófico-políticas*. Tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate; CSIC, 1992, § 7, p. 100 et seq.

⁵⁵¹ Passagem calcada em ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 432a 29–432b 7 cujos termos gregos equivalentes são: *tò threptikón*, *tò aisthetikón*, *tò phantastikón*, *tò orektikón*, para as quatro iniciais; nessa passagem, Aristóteles não nomeia *tò noetikón*, mas menciona a parte racional (*tò logistikón*) onde tem origem a *boulesis* (o querer), tal como, na parte irracional (*álogon*), têm origem o apetite (*epithymía*) e o ímpeto (*thymós*) (ver notas 536 supra e 567 infra).

⁵⁵² Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1102b 13-25: diversa da razão, essa parte concerne aos desejos e participa da razão; embora lute e se oponha à razão, ela obedece à razão, que a domina.

nobres e as desprezíveis⁵⁵³. Essa faculdade racional subdivide-se, pois, em duas: a teórica (*al-naḥriyya*) e a prática (*al-^camaliyya*)⁵⁵⁴. A parte ou faculdade teórica se ocupa do conhecimento das coisas que não admitem qualquer ação transformadora sobre elas, coisas que são o que são, tal como o número três é número ímpar e o quatro, par. Não é possível alterar a condição de par e ímpar desses números.

A faculdade prática (*al-quwwat al-^camaliyya*) compreende tanto a destreza (ou perícia na realização de uma arte) quanto um juízo estimativo. Essas subdivisões da faculdade prática podem ser chamadas de “técnica” (*mihniyya*)⁵⁵⁵ e “reflexiva” (*fikriyya*) respectivamente. A reflexiva nos faz conhecer o que pode ou não ser feito e a técnica nos concede a capacidade de realizá-lo. A parte técnica concerne às coisas sobre as quais podemos agir e mudar suas condições, como, por exemplo, a madeira que permite alterar sua forma de quadrada para redonda. Essa é a parte da faculdade prática que se ocupa em como aprender e executar com destreza e perícia as artes e os ofícios. Em relação aos juízos estimativos, a parte reflexiva proporciona o ato de discernir e deliberar (*murawwà*) sobre o que deve ou não ser feito, e se possível realizar, quando e como deverá ser realizado⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Trad. Butterworth, § 7, p. 15; trad. Guerrero, § 7, p. 101.

⁵⁵⁴ Essa distinção está calcada em ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 1, 1139a 5-16; 1139a 26-29: os termos árabes *ilmi* e *taqdiri* correspondem aos termos gregos *tò epistemonikón* e *tò logistikón*, as subdivisões da parte racional da alma. (Cf. GUERRERO, 1992, p. 102, nota 17). Para Aristóteles, uma é a parte científica com que contemplamos (*theoroûmen*) e a outra, a parte “calculativa” que serve para deliberar (*bouleúesthai*) e calcular (*logízesthai*), que, como afirma Aristóteles, são a mesma coisa. Cada uma dessas partes tem sua virtude própria com seu modo próprio de operar. O pensamento prático (*diánoia praktiké*) é o que escolhe e delibera sobre o bem estar de acordo com a desejo correto, que deve perseguir o bem e fugir do mal. Contudo, é em *Política* VII, 14, 1333a 25 que Aristóteles faz esta divisão mais explicitamente: *ho mèn gàr praktikós esti lógos ho theoretikós* (de um lado há a razão prática, de outro, a [razão] teórica).

⁵⁵⁵ Para essa parte da faculdade prática, o termo “técnica” traduz o árabe *mihniyya*, e foi assim estabelecido por Rafael Ramón Guerrero, cf. GUERRERO, 1992, p. 8, nota 9. Guerrero afirma que “*mihniyya* se refere à faculdade por meio da qual se ganha destreza ou habilidade para adquirir uma arte ou ofício. Embora raramente, o termo *mihna* algumas vezes traduz o grego *tékhnē*”. Mantemos a tradução por “técnica” para significar a parte da faculdade racional que habilita o ser humano a aprender e especializar-se em uma arte ou ofício e o termo “reflexiva” para a parte que delibera sobre o que deve ou não ser feito quando são postas essas alternativas acerca de um assunto qualquer. Em *Livro da Política (Kitab al-Siyasa al-Madaniyya)*, Al-Farabi também faz essa distinção, ver AL-FARABI. Tradução Guerrero, 1992, p. 7-8.

⁵⁵⁶ AL-FARABI. *Fuṭūḥ al-Muntazāʿa* § 7, trad. Butterworth, p. 16, trad. Guerrero, p. 102.

IV.2. O anúncio do tema das virtudes no *Comentário sobre A República*

Imediatamente após afirmar que a ciência política tem duas partes, a teórica e a prática, cujos fundamentos podem ser encontrados respectivamente nos tratados aristotélicos *Ética Nicomaquéia* e *Política*, Averróis anuncia que deve retomar algumas questões relativas à primeira parte, pois elas servem de fundamento para o que irá expor em relação à segunda parte da ciência política:

<I, 9> E, antes de começarmos a explicar qualquer um dos discursos contidos neste livro, devemos mencionar as coisas que realmente são desta parte, já explicadas na primeira parte como fundamento e suporte para aquilo que aqui pretendemos dizer⁵⁵⁷.

Ora, nomeada explicitamente a *Ética* de Aristóteles, surpreende que Averróis inicie a sua exposição sobre as virtudes com uma afirmação retirada *ipsis litteris* de um tratado de Al-Farabi, *Obtenção da Felicidade* (*Ta-ʿil al-Saʿada*). De fato, nesse tratado, Al-Farabi escreve:

As coisas humanas pelas quais as nações e os cidadãos alcançam a felicidade nesta vida e a suprema felicidade na vida por vir são de quatro tipos: virtudes (ou excelências) teóricas (*al-faʿāʿil al-naʿariyya*), virtudes reflexivas (*al-faʿāʿil al-fikriyya*)⁵⁵⁸, virtudes

⁵⁵⁷ ELIA DEL MEDIGO I <I, 9>: “Et antequam incipiamus in declarationem cuiuslibet sermonis ex sermonibus contentis in isto libro, debemus ponere res quae sunt realiter istius partis iam declaratae in prima parte, quasi fundamentum et supportum ad illud quod intendemus hic dicere.” Trad. Rosenthal I.i.9; trad. Lerner 22:6-8; trad. Cruz Hernández, p. 5.

⁵⁵⁸ *Al-faʿāʿil al-fikriyya* algumas vezes é traduzido por “virtudes deliberativas”, cf. a tradução (inglesa) de Musin Mahdi de *Ta-ʿil al-Saʿada* (Obtenção da Felicidade). In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 13, e a nota (26) 2, p. 136: faculdade *fikriyya*: “rationative”, “thinking”, “calculative”, ou “reflective”. Afirmamos que as virtudes *fikriyya* compreendem a *phrónesis* aristotélica e as correlativas deliberação e escolha –, questão que será desenvolvida no corpo do texto. De conformidade, portanto, com a teoria aristotélica (*Et.Nic.* VI), preferimos traduzir *al-faʿāʿil al-fikriyya* por “virtudes reflexivas” ou “cogitativas” (conforme o texto latino), mas às vezes também por “reflexivas/deliberativas”, já que a virtude “dianoética” *phrónesis* compreende a deliberação (gr. *boúleusis*, ár. *rawiyya*) que, para Aristóteles, é um raciocínio que faz parte do estado virtuoso. Para corroborar a tradução de *fikriyya* por “reflexivas” apenas, ver GOICHON, A.-M. *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938, p. 280, §§ 521, 522. Em

morais (*al-faĀ'il al-aulkiyya*) e artes práticas (*al-Īna^cat al-amaliyya*)⁵⁵⁹.

Para Al-Farabi, a presença dessas quatro “coisas humanas” nas comunidades (cidades ou nações) parece ser condição de realização da felicidade, seja na vida do mundo terreno, seja na vida futura. Essa frase inicia o tratado em questão de modo súbito e inesperado, sem qualquer justificativa ou anúncio de uma explicação subsequente, sem qualquer explicação da ordem declarada das “coisas humanas” e da relação entre elas. As três primeiras são chamadas de “virtudes” (*faĀ'il*) e a última de “artes” (*Īna^cat*).

No início do tratado, Averróis toma emprestadas essas linhas iniciais de *Obtenção da Felicidade*, afirmando na primeira pessoa:

Digo, pois, que já está esclarecido na primeira parte desta ciência que as perfeições⁵⁶⁰ humanas são de quatro espécies, a saber,

um artigo em que compara as virtudes arroladas por Maimônides com as de Ibn Bajjah (Avempace), Alexander Altmann afirma que “o termo *al-faĀ'il al-fikriyya* é dito para denotar ambas as virtudes práticas e as teóricas”, cf. ALTMANN, Alexander. Maimonides's “Four Perfections”. In: ALTMANN, Alexander. *Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover; New Hampshire; London: University Press of New England, 1981, p. 75, nota 29. Isso pode significar as virtudes relacionadas à política propriamente (a parte prática) e as relacionadas à ética, a parte teórica da política.

⁵⁵⁹ AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta-Ī'il al-Sa^cada)*. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Tradução e introdução de Muhsin Mahdi (1^a ed. 1962). Prefácio de Charles E. Butterworth e Thomas L. Pangle. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2001, p. 13. Ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 13, 1103a 3-10; VI, 1138b 35 – 1139a 1: as virtudes dividem-se em virtudes intelectuais e virtudes morais.

⁵⁶⁰ Na versão hebraica está “perfeições” no lugar de “virtudes”: *šlemuyot enošiot* (perfeições humanas) [*šlemuyot* (pl.), *šlemut* (sing.)]; “virtudes” em hebraico: *ma^calot* (pl.); *ma^calá* (sing.). Há, portanto, em hebraico dois termos distintos para significar “virtude” e “perfeição” (ver nota 380 supra). “Artes práticas” são designadas no hebraico por *mela-ot ma^casiot*, embora Elia del Medigo tenha preferido verter por *perfectiones operativae*. (Ver texto latino na nota 465 supra). Em árabe: *faĀ-la* (sing.), *faĀ'il* (pl.) são termos usados para designar “virtude, virtudes”. Para Aristóteles, há dois tipos de perfeição: *entelékheia* e *teleiotes*, ambas vertidas em árabe por *istikmal* [ou *kamal*]. A “primeira perfeição (*al-istikmal al-awwal*)” é alguém estar munido dos primeiros inteligíveis que, segundo se supõe, são usados para alcançar a “perfeição última” (*al-istikmal al-aakhir*), cf. WALZER, Richard. In: AL-FARABI. *On the Perfect State (Mabadi' ara' ahl al-*

perfeições especulativas e perfeições cogitativas, perfeições morais e perfeições operativas, e que estas perfeições todas existem em razão das especulativas e se dispõem em relação a ela como as coisas que estão em relação ao fim se dispõem em razão do fim⁵⁶¹.

Ficam, desse modo, estabelecidos os quatro tipos de estados virtuosos, que constituem o “fundamento” teórico para o que ele irá apresentar em seu comentário.

A primeira observação a ser feita é que Averróis anuncia que não enunciará seu comentário a partir das quatro virtudes cardinais indicadas em *A República*⁵⁶², isto é,

madinat al-faÁila). Edição bilíngüe árabe-ínglês. Revised text with Introduction, translation, and Commentary by Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1998, p. 408. Lembremos que, segundo seu primeiro sentido, o termo grego *areté* (em geral traduzido por virtude) significa “excelência” e pode ter um sentido que não se remete diretamente à moral (cf. notas 452 e 483 supra).

⁵⁶¹ ELIA DEL MEDIGO I <1, 10>: “Dico, ergo, quod iam declaratum est in prima parte huius scientiae, quod perfectiones humanae universales sunt secundum quattuor species, scilicet perfectiones speculativae et perfectiones cogitativae et perfectiones morales et perfectiones operativae, et quod hae perfectiones omnes sunt propter speculativas et disponunt ad eas sicut res quae sunt ad finem disponunt propter finem.” Trad. Rosenthal I.i.10; trad. Lerner 22:10; trad. Cruz Hernández, p. 5. Em parte, corresponde a ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 13, 1103 a 3-7: “Dizemos que algumas virtudes são intelectuais (*dianoéitikas*) e outras morais (*éthikás*): sabedoria (*sophía*), julgamento/juízo (*synesis*) e sabedoria prática/prudência (*phronesis*) são intelectuais, generosidade (*eleutheriotes*) e temperança/moderação (*sophrosyne*), no entanto, são morais.” A arte é definida por Aristóteles em *Ética Nicomaquéia* VI, 4, 1140a 9-15, ver mais adiante no corpo do texto o desenvolvimento desse tópico. MANTINO 336 C: “Dicendum est ergo (ut in prima huius scientiae parte explicatum est) quatuor esse humanarum perfectionum genera contemplativas, scilicet virtutes, et excogitativas, seu industrias (Mechanicas Graeci vocant) itemque morales, et artes practicas seu operarias vel manuales dixeris: quae omnes contemplativarum gratia adinventae sunt, ad easque, veluti praeludia quaedam, et apparatus habentur.” [“Foi, portanto, dito (como foi explicado na primeira parte dessa ciência) que são quatro os gêneros de perfeições humanas: a saber, as virtudes contemplativas, as cogitativas e as ativas (os gregos as chamam mecânicas) e também morais, e as artes práticas e operativas ou poderiam ser chamadas manuais. Todas foram descobertas graças às contemplativas e são tidas como prelúdios e preparação para elas.”] [ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 2, 1095a 30: “Mas não devemos deixar de ter presente que são diferentes entre si os arrazoados (*lógoi*) que procedem dos princípios e os que conduzem aos princípios.”]

⁵⁶² PLATÃO. *A República* IV, 427e: “(...) a nossa cidade, se corretamente fundada (...) será sábia, corajosa, moderada e justa.” Primeira menção em *A República* às quatro virtudes cardinais, temperança/moderação (*sophrosyne*), coragem (*andreia*), sabedoria (*sophía*) e justiça (*dikaiosyne*) – ver também id., *Fédon* 69c; *Leis* I, 630d–631c. Em *Leis* I, 631b, é a única passagem em que Platão menciona *phronesis* ao invés de *sophía*

sabedoria, temperança, coragem e justiça, mas das virtudes que tomou emprestadas do tratado mencionado de Al-Farabi ao advogar as virtudes necessárias para o estabelecimento da comunidade ideal. A segunda observação diz respeito ao curioso fato de que Averróis não só não faz qualquer menção a Al-Farabi nessa passagem, integralmente retirada da mencionada obra farabiana, mas a inicia com um “digo”, como faz ao longo do tratado quando quer exprimir suas próprias argumentações. Observe-se que a ordem em que Al-Farabi arrola as virtudes é a mesma que Averróis adota aqui: virtudes teóricas, cogitativas, morais e artes práticas. Com isso, é possível afirmar que, ao transcrever essas linhas de Al-Farabi, Averróis as aceita como fundamentação teórica da parte que diz respeito à política (em sentido estrito) que pretende analisar. Mas, como já mencionado, no Livro II a ordem sofre uma alteração, passando as artes práticas para o segundo lugar, antes das reflexivas/cogitativas e as morais. A terceira observação diz respeito ao termo “artes práticas” que, para um aristotélico, pode, à primeira vista, parecer um tanto estranho. Começemos nossa explicação dessa passagem por essa última expressão.

IV.2.a. As artes práticas

Sobre o possível termo árabe usado por Averróis, podemos apenas presumir que tenha sido o mesmo do original árabe do tratado de Al-Farabi em que se lê *al-ʿamal* *at al-ʿamaliyya* (artes práticas)⁵⁶³. Mas, Elia del Medigo, ao traduzir do hebraico, escreve *perfectiones operativae*, embora o texto hebraico mencione *mela-ot maʿasiot*, cuja tradução literal é “artes práticas”. O termo árabe *ʿamal* (sing. *ʿamal*) significa “artes” e para “virtudes”, a palavra árabe é *faʿāʾil* (sing. *faʿāʾil*) que corresponde ao grego *aretai* (sing. *areté*). Não sabemos qual foi a expressão usada por Averróis, resta-nos, portanto, a versão latina que não põe nenhum problema, pois a expressão *perfectiones operativae* não contradiz a doutrina aristotélica, já que corresponde às excelências (ou virtudes) no âmbito da ação.

significando “sabedoria”, cf. AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1ª ed. 1963; 2ª ed. 1976, p. 36.

⁵⁶³ AL-FARABI. *Taʿāʾil al-Saʿada* (Obtenção da Felicidade), op. cit.

Cabe lembrar que o termo *areté* tem uma dupla significação no discurso de Aristóteles e significa tanto a virtude moral como uma excelência de qualquer coisa, como, por exemplo, a excelência de um bom cavalo, a excelência de uma boa flecha etc. O que é necessário ressaltar, porém, é o uso do exemplo de virtudes (*aretai*) não éticas, mas técnicas como, por exemplo, o bom citarista, o bom marinheiro, o bom ginasta etc.⁵⁶⁴. Sobre essa questão, faremos uma exposição mais adiante, porque antes convém apontar alguns conceitos de Aristóteles relativos à ação e produção que podem levantar algumas dúvidas quanto à propriedade da expressão “artes práticas”.

IV.2.a.1. Ação e produção na *Ética Nicomaquéia*

Aristóteles faz uma diferença entre ação e produção: em *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 3-5 lemos que “há uma certa diferença em relação aos fins: alguns são atividades (*enérgeiai*), outros são as obras (*érga*) além daquelas”, ou seja, são os produtos que resultam das atividades, como é o caso da arte de construir casas cuja finalidade é o próprio produto resultante dessa atividade, isto é, a casa construída. A ação, por sua vez, tem em si a própria finalidade, como a arte de tocar flauta⁵⁶⁵.

Em *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139b 1-3, Aristóteles confirma essa distinção:

Cada produtor produz com vista a algo e o que se produz não é fim de modo absoluto (*haplôs*), mas é fim em relação a alguma coisa e para alguém; ao contrário, o conteúdo da ação (*tò praktón*) é fim absoluto (*haplôs*), pois é o agir com sucesso.

⁵⁶⁴ Cf. RODRIGO, Pierre. *Aristote. Une philosophie pratique*. Praxis, politique et bonheur. Paris: Vrin, 2006, p. 41-42.

⁵⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Maior* 1211b 27, apud *Ética a Nicômacos*. Tradução (portuguêsa) do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Edunb, 1992, p. 213, nota 4. Embora atribuído ao próprio Aristóteles, o exemplo de tocar flauta que tem em si a própria finalidade parece discutível, uma vez que podemos encontrar uma finalidade no efeito produzido na alma pela sonoridade resultante do ato de tocar flauta.

Essa discussão tem por base a formulação aristotélica das partes da alma racional e irracional cuja linhas gerais cabe aqui lembrar.

Assim como a parte irracional (*tò álogon*) é subdividida em duas partes – a parte apetitiva (*tò epithymetikón*) e a parte desiderante⁵⁶⁶ (*tò orektikón*) –, a parte racional (*ho lógos*) também tem duas subdivisões⁵⁶⁷. Aristóteles enfatiza que a parte irracional da alma nada tem a ver com a parte nutritiva, pois esta não tem qualquer relação com a razão. Essa parte irracional a que ele se refere participa da razão, pois “escuta-a e obedece-a”⁵⁶⁸. De fato, essa parte, nos corajosos e nos moderados, é obediente à razão e poderia também ser considerada racional. Mas, as partes da alma racional, em sentido estrito, às quais ele se refere são outras duas: a que contempla os princípios que não admitem ser diversamente e a que considera os que podem ser diversamente, pois, diante de diferentes gêneros de entes, as partes que consideram esses gêneros também devem ser distintas. Uma delas é a parte científica (*tò epistemonikón*) e a outra, a parte que delibera ou avalia (*bouleúesthai*)⁵⁶⁹. O

⁵⁶⁶ Alguns tradutores vertem *órexis* por “apetite”, que é mais comumente usado para traduzir *epithymía*. Segundo Jonathan Lear, não se deve identificar appetite com *desejo*, o qual traduz o grego *órexis*. Traduzir *oréxis* por “apetite” “faz com que pareça que os apetites atravessem a alma do homem. Essa não é a questão, para Aristóteles. Ele reconhece que há muitas espécies diferentes de *desejo*: há os apetites básicos por alimento e por sexo, e há também desejos de ‘ordem mais elevada’, desejo de entendimento, de virtude etc. É o *desejo*, e não o *apetite*, que atravessa a alma humana.” (Grifo do autor). LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 214, nota 110.

⁵⁶⁷ Ver ARISTÓTELES. *De Anima* II, 3, 414a 25 – 414b: Aristóteles nomeia “as faculdades (*dynámeis*) nutritiva (*tò threptikón*), sensitiva (*tò aísthetikón*), desiderativa (*tò orektikón*), locomotora (*tò kinetikòn*) e racional (*dianoetikòn*). (...) O desejo (*órexis*) compreende o apetite (*epithymía*), o impulso/ímpeto (*thymós*) e o querer/vontade (*boúlesis*). (...) O apetite (*epithymía*) é o desejo (*órexis*) do que agrada (...)”. Ver notas 536 e 551 supra.

⁵⁶⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 13, 1102b 31.

⁵⁶⁹ *Boúlesis* é um querer associado ao desejo (*órexis*); difere de *boúleusis* que significa deliberação; *tò bouleutikón* é a faculdade que delibera. Em ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 433a 23-24: *boúlesis* é uma forma de desejo (*he gàr boúlesis órexis*). O termo grego *boúlesis* é melhor traduzido por “o querer”. Como em português não há um substantivo para o verbo querer, costuma-se traduzir *boúlesis* por “vontade”, por “volição” ou simplesmente por “o querer”. Quando *boúlesis* se estende a coisas que não dependem de nós, a expressão “fazer votos de” poderia também servir à tradução. Em *Ética Nicomaquéia* III, 6, 1113a 14-15 – 7, 1113b 5, *boúlesis* concerne ao fim almejado, enquanto os modos de atingi-lo são deliberados e esolhidos

desejo (*órexis*)⁵⁷⁰ integra a escolha (*proaíresis*), de modo que a virtude é definida como “um estado habitual (*héxis*) que produz escolha, e a escolha é um desejo deliberado” (*aretè héxis proairetiké, hé dè proaíresis órexis bouleutiké*)⁵⁷¹. Este é o pensamento prático (*diánoia praktiké*). Quando o bem estiver de acordo com a vontade correta, a escolha é correta (*spoudaía*), o raciocínio (*lógos*) verdadeiro e o desejo é correto seja na busca como na repulsa⁵⁷². O desejo persegue o objeto que o *lógos* afirmou ser verdadeiro⁵⁷³ gerando a

(*óntos dè bouletoû mèn toû télos, bouleutôn dè kai prohairètôn tòn pròs tò télos*). O termo árabe *irada* traduz *boulesis*, ver GOICHON, *Lexique* § 282.

⁵⁷⁰ *Órexis* é um termo genérico para tudo que é desiderativo; pode significar a “capacidade de desejar” ou o próprio “desejo” (ARISTÓTELES. *De Anima* I, 2, 404b 28; II 3, 414b 1 et seq; III 9 432a 15 et seq.); para Aristóteles, há três estados de *órexis*: *epithymía* (apetite), *thymós* (melhor traduzido por “ímpeto” que por “impulso”, pois este último tem um significado mais físico) e *boulesis* (ver nota anterior), cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 432b 4-7; *Rhetorica* I, 10, 1368b 37-1369a 4. O desejo em si não é busca, pois *tò orektikón* é apenas responsável pela locomoção, mas não é a própria locomoção; é uma faculdade “apetitiva” de desejar, causa da capacidade de locomover a si mesmo (cf. *De Anima* III, 10, 433b 27-28). *Epithymía* se aplica a seres que não são capazes de se locomover (*De Anima* III, 11, 434a 1-5). Aristóteles consagra *De Anima* III, 10, 433a para estabelecer que são dois os princípios do movimento local, o desejo (*órexis*) e o intelecto (*noûs*); este último pensa em razão de uma finalidade; trata-se do intelecto prático (*ho praktikós*). Agradecemos as precisões referidas aqui e na nota anterior a Claudio William Veloso.

⁵⁷¹ *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 22-23.

⁵⁷² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 23-30.

⁵⁷³ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433a: as causas do movimento (na alma) são duas, o desejo (*órexis*) e o intelecto (*noûs*); esse intelecto (*noûs*), que é causa de movimento e pensa (*logizómenos*) em vista de algo, é o intelecto prático (*praktikós*) e difere do teórico (*theoretikón*) pela finalidade (*tò télei*). Mas o desejo (*órexis*) também é em vista de algo, uma vez que o objeto do desejo é o princípio (ponto de partida) (*he órexis autè arkhè*) do intelecto/inteligência prática (*toû praktikou noû*) e o último termo (do raciocínio do pensamento prático) é o princípio (ponto de partida) da ação (*tò d’hékaston arkhè tês práxeos*). Assim, desejo (*órexis*) e pensamento prático são causas do movimento, o objeto do desejo é o ponto de partida, o que move o pensamento prático; como o *noûs* não move sem desejo (*órexis*) porque o querer (*boulesis*) é um desejo (*órexis*) e quando move de conformidade à razão (*katà tòn logismòn*), move também de conformidade à vontade (*katà boulesin*); mas o desejo (*órexis*) move também contra a razão (*parà tòn logismòn*) porque o apetite (*epithymía*) é uma forma de desejo (*he gàr epithymía orexís tís estin*). O objeto do desejo (o que move) é o bem ou o que aparece como bem (*tò phainómenon agathón*); não se trata de qualquer bem, mas do bem que é objeto da ação (*tò praktón agathón*), um bem que pode variar nas diversas circunstâncias (*praktòn d’esti tò endekhómenon kai állos ékhein*). É esta a faculdade da alma que move, a chamada desiderativa (*he kalouméne órexis*). Em seguida, *De Anima* III, 10, 433b 4-5, Aristóteles nomeia as faculdades da alma;

escolha que pode, portanto, ser princípio da ação no sentido de que é origem do movimento, isto é, no sentido de sua causa eficiente e não da causa final. O desejo e a razão (*lógos*) são os princípios da escolha, e assim não há escolha sem desejo e sem intelecto (*noús*), sem pensamento (*diánoia*) e sem estado habitual de caráter (*héxis ethiké*). Sobre a escolha deliberada (*proaíresis*) nos deteremos mais adiante. Por enquanto, basta lembrar que o pensamento que tende a algo é o prático, pois é este o pensamento que leva à produção, uma vez que quem produz, produz tendo em vista algo, sendo este, portanto, um fim em relação a algo ou em relação a alguém, e não um fim absoluto.

A arte é definida por Aristóteles em *Ética Nicomaquéia* VI, 4, 1140a 6-15: (*tékhne*) “é um estado habitual unido à razão, produtivo (*metà lógou poietikè héxis*) (...) arte e estado habitual produtivo unido à razão de modo verdadeiro (*alethôs*) são a mesma coisa” (e não um estado prático unido à razão, pois a prática/ação (*práxis*) não é produção (*poíesis*); produção e prática/ação são coisas diferentes:

Todas as artes têm a ver com a geração (*génesis*) e com o cogitar soluções, isto é, com o considerar em que modo possam gerar-se algumas coisas que podem ser, mas não são, as coisas cujo princípio está em quem produz, e não nelas próprias; nas coisas necessárias e nos entes naturais não há arte porque o princípio de geração está nelas próprias⁵⁷⁴.

Portanto, para Aristóteles, o estado habitual (*héxis*) prático unido à razão é diverso do estado habitual produtivo unido à razão⁵⁷⁵.

Em *Analíticos Posteriores* I, 1, contudo, ao afirmar a recepção do ensino pela via da razão (*dianoetiké*), Aristóteles estabelece que “as ciências matemáticas assim como todas as outras artes (*tekhnai*)” procedem de um conhecimento anterior. “Artes”, nessa passagem,

nutritiva (*tò threptikón*), sensitiva (*tò aisthetikón*), intelectual (*tò noetikón*), deliberativa (*tò bouleutikón*) e desiderativa (*tò orektikón*), o que difere em pouco das nomeadas em *De Anima* II, 3, 414a (ver notas 536, 551 e 567 supra): não menciona a locomotora e acrescenta a deliberativa.

⁵⁷⁴ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 4, 1140a 10-15.

⁵⁷⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 4.

tem o sentido geral de “disciplinas”⁵⁷⁶, constatando-se a polissemia do termo grego *tékhne* que, como vimos, pode também ter o sentido de capacidade de produção auxiliada pela razão⁵⁷⁷. Com isso, queremos afirmar que o termo usado por Al-Farabi, “artes práticas”, significa “disciplinas práticas” no sentido de ciências práticas, aqui mais especificamente, a política.

IV.2.a.2. Significação de “artes práticas” no *Comentário sobre A República*

A noção de “arte prática” como disciplina é corroborada pela definição de Averróis no Livro II do *Comentário sobre A República*:

E há três perfeições: virtudes intelectivas, virtudes morais e artes operativas (práticas). Já que, porém, as artes operativas (práticas) são de duas espécies, umas de nada carecem para suas operações nas matérias, a não ser do conhecimento dos [princípios] universais da arte, e outras, para que existam, precisam de suas operações e, além disso, precisam também da adição de uma reflexão e de um discurso sobre os universais por meio dos quais ela (i. é., a reflexão) se dá, isso acontecendo de acordo com cada uma das ações particulares que a arte produz e na medida em que ela se associa às circunstâncias de tempo, lugar e outras. E essa parte intelectual necessariamente está além da outra parte, e sua perfeição está além da perfeição da outra⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ Cf. TRICOT, J. In: ARISTÓTELES. *Organon*. v. IV: *Les Seconds Analytiques*. Paris: J. Vrin, p. 2, nota 1.

⁵⁷⁷ Cf. TRICOT, *ibid.*

⁵⁷⁸ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>: “Et sunt perfectiones tres: virtutes intellectivae et virtutes morales et artes operativae. Sed quia artes operativae sunt secundum duas species, quaedam non indigent ad productione operationum eius in materiis re nisi cognitione in universalibus artis, et quaedam indigent ad esse / operationum eius ad cogitationem additam et discursum super universalia per quae fit, et hoc secundum individuum ex individuis quem operatur ars, et secundum quod associatur ex tempore et ex loco et ex aliis. [Et] est haec pars intellectiva de necessitate praeter aliam partem et perfectio sua praeter perfectionem illius.” Trad. Rosenthal II.ix.3; trad. Lerner 68:12-24; trad. Cruz Hernández, p. 84. Sobre a equivalência entre *perfectiones* e *virtutes*, ver nota 452 supra. Ver nota 539 supra sobre as correspondências entre certos termos latinos com os equivalentes hebraicos.

Averróis conclui essa passagem afirmando que as perfeições, portanto, são quatro: especulativas, artes práticas, perfeições reflexivas/deliberativas (cogitativas) e, por fim, morais (nesta ordem)⁵⁷⁹. A passagem indica que as reflexivas/deliberativas⁵⁸⁰ estão relacionadas diretamente com uma subdivisão das artes práticas, pois, algumas linhas antes, Averróis menciona apenas três perfeições: as teóricas, as morais e as artes práticas. No entanto, não satisfeito com os três tipos de perfeição, ele passa a discorrer sobre a subdivisão das artes práticas, o que o faz acrescentar a virtude reflexiva/deliberativa. Isto significa que essa perfeição está diretamente relacionada com as artes práticas, subdivididas em dois tipos: 1) o conhecimento geral dos princípios da arte em questão e 2) a capacidade de reflexão/deliberação (cogitação) e o conhecimento das normas gerais com que a arte em questão está relacionada.

Essa divisão das artes práticas coincide com a divisão da arte da política – no sentido dado a este termo pelos árabes – cuja primeira parte dá a conhecer os hábitos e condutas voluntárias, e a segunda, o modo de instituí-los e conservá-los nos cidadãos. Coincide também com a medicina, cujos princípios gerais estão expostos na primeira parte dedicada a essa arte e contidos no “Livro da Saúde e da Enfermidade”, e cujas recomendações práticas para a manutenção da saúde estão contidas na segunda parte, no “Livro da Preservação da Saúde e do Afastamento da Enfermidade”⁵⁸¹. Com isso, Averróis afirma a diferença entre as ciências teóricas/especulativas e as práticas. A ética e a política se separam das ciências teóricas/especulativas, embora a ética seja a parte teórica da política, ambas chamadas de “artes práticas”.

Passemos em seguida a uma análise mais detalhada sobre essa questão, dada a sua importância na exposição de Averróis sobre as virtudes.

⁵⁷⁹ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>: “Perfectiones ergo sunt quatuor: virtutes speculativae et artes operativae et virtutes cogitativae et virtutes morales.” Trad. Rosenthal II.ix.3; trad. Lerner 68:24-26; trad. Cruz Hernández, p. 84.

⁵⁸⁰ Sobre uso do termo “reflexiva/deliberativa” neste contexto, ver a nossa explicação mais adiante, no capítulo V, Parte B: “Al-Farabi e a prudência (*phrónesis*)”. Sobre a tradução da correspondente expressão árabe (*fikriyya*), ver supra nota 558.

⁵⁸¹ ELIA DEL MEDIGO I <I, 7-8>; trad. Rosenthal I.i.7-8; trad. Lerner 22:1-5; trad. Cruz Hernández, p. 5. Ver a discussão sobre a relação entre teoria e prática e sobre a analogia entre a política e a medicina no cap. III, Parte B: “Base teórica da ciência prática política”.

A passagem em que ele deixa clara a sua argumentação sobre a hierarquia das virtudes vem, no Livro II, depois da passagem em que ele divide as artes práticas em teóricas e práticas propriamente. Nesta última, fica também claro que o termo “perfeição” significa a realização, ou seja, a completude da virtude⁵⁸². Como essa é uma passagem significativa do tratado, pois, como veremos, além da exposição de suas próprias concepções filosóficas, implica uma crítica a seu predecessor Al-Farabi, é preciso que reflitamos sobre ela.

Averróis inicia a sua argumentação sobre as perfeições e/ou virtudes que, configurando uma hierarquia, existem umas em razão de outras. O segundo lugar na lista é concedido às “artes práticas”.

Traça, então, uma analogia entre as artes práticas, que surgem em decorrência das necessidades humanas, “das deficiências inerentes à condição humana”⁵⁸³, e os hábitos e particularidades de certos animais, tais quais as teias tecidas pelas aranhas e as células hexagonais das colméias construídas pelas abelhas. Mas, a parte prática propriamente deve estar submetida à parte teórica da arte assim como a parte da razão prática está fundamentada na parte da razão teórica. A relação que, na alma, há entre a razão teórica que domina a razão prática é a mesma que há entre os indivíduos que dominam as ciências teóricas e os possuidores de hábitos adequados para as artes práticas. Tal qual na alma, estes últimos são comparados a servos que devem ser governados pelos mais capacitados “de acordo com a ordem natural”⁵⁸⁴. E, enfático, Averróis acrescenta que se trata de uma

⁵⁸² ELIA DEL MEDIGO II <X, 1>: “Postquam autem declaratum est quae sunt perfectiones humane et virtutes animae et declaratum est / quod quaedam earum ordinatur propter quasdam de necessitate, ita ut est in eis aliqua virtus propter quam sunt omnes aliae virtutes et ista non est propter aliud, sed quaeritur propter se ipsam et aliae propter ipsam, et haec est perfectio ultima hominis et felicitas postrema.” trad. Rosenthal II.x.1; trad. Lerner 69:10-15; trad. Cruz Hernández, p. 85.

⁵⁸³ Conforme trad. Cruz Hernández, p. 85. ELIA DEL MEDIGO II <X, 2>: “Dicamus ergo quod apparet ex dispositione artium operatarum quod ipsae ordinentur prius propter necessitatem et defectum accidentem homini in suo esse, et quod ipse non est possibile esse sine illis (...)”; trad. Rosenthal II.x.2; trad. Lerner 69:16-20; trad. Cruz Hernández, p. 85.

⁵⁸⁴ ELIA DEL MEDIGO II <X, 5>: “Et ideo tales sunt servientes secundum naturam et recipientes dominium, quia habitudo unius istarum partium animae ad reliquam est de necessitate haec habitudo, scilicet habitudo domini ad recipientem dominium.” Trad. Rosenthal II.x.5; trad. Lerner 69:30-70:1; trad. Cruz Hernández, p. 86.

correlação entre duas partes, a do governante e a do governado. Mas, ao mencionar esta correlação das partes, Averróis ainda se refere às ciências teoréticas, ou seja, afirma que é o filósofo que tem o domínio das ciências teoréticas e é ele quem deve exercer o governo. Em seguida, porém, aponta a existência de uma arte específica no interior das artes práticas: a arte política ou arte de governar. Acrescenta, entretanto, que para que essa arte exista são necessárias as ciências teoréticas, pois são elas que preparam os homens para a ação. Ressalta, porém, que há uma diferença entre as ciências teoréticas e as práticas e que as artes práticas existem em função do fim visado pelas teoréticas, cujo domínio sobre as práticas lhes é garantido, uma vez que se aceite que sejam as teoréticas as ciências que preparam as práticas para o propósito visado por aquelas. Em suma, trata-se de uma relação de subordinação das práticas às teoréticas⁵⁸⁵ que existe em razão do fim que as teoréticas determinam.

Averróis dirige uma crítica aos “supostos filósofos” de seu tempo, que afirmam que as ciências teoréticas e as práticas pertencem a um mesmo gênero e diferem apenas quanto ao grau de excelência. Argumenta que as ciências teoréticas, principalmente a física e a metafísica, não concernem às coisas práticas, pois nelas não pode haver qualquer participação da vontade humana, “sendo isto evidente para qualquer um que tenha o domínio de seu estudo”. Como o objeto das ciências teoréticas concerne às coisas que não podem sofrer transformações operadas pelo homem, está claro que estas ciências não podem lidar com a ação humana⁵⁸⁶ em que a vontade⁵⁸⁷ desempenha uma função preponderante.

⁵⁸⁵ ELIA DEL MEDIGO II <XI, 1>: “(...) quare ponuntur omnes artes operativae ascendere ad unam artem principalem et est ars regitiva politicae; et iam declaratum est quod ista ars, de / necessitate sui esse, scientiae speculativae disponunt ad operationem. <2> Et homo per eas iuvat reliquas, et non est differentia inter eas et reliquas artes operativas nisi quod illae serviunt ut proveniat intentio istarum, et ipsae attribuunt eis dominium ut disponant eas secundum suum finem, sicut sunt reliquae artes architectivae respectu artium dantium eis dominium, ut agricultura principalis respectu artium particularium agriculturae quae sunt <in> ipsa.” Trad. Rosenthal II.xi.1; trad. Lerner 70:1-11; trad. Cruz Hernández, p. 86.

⁵⁸⁶ ELIA DEL MEDIGO II <XI, 4>: “Dicamus quod illud de quo considerant scientiae speculativae, et maxime scientia naturalis, etiam scientia divina, non sunt res operativae, neque voluntas habet introitum in esse earum, et hoc est per se notum cuilibet exercitato in istis scientiis. <5> Et cum hoc sit ita, et subiecta istarum scientiarum non producuntur a nobis, manifestum est quod non sunt ordinata ordinatione primo et per se ad operationem, et homo per ea non est prima intentione serviens alicui, sed esse earum in homine est

A crítica de Averróis parece dirigir-se ao tratado *Obtenção da Felicidade* (ou a seus intérpretes) em que Al-Farabi, sob o título genérico de “ciências das coisas que são”, engloba as matemáticas, a física, a ciência divina (metafísica) e a ciência política⁵⁸⁸ compreendendo todas elas como ciências teoréticas. Al-Farabi adverte que o conhecimento derivado das ciências teoréticas não basta para realizar a felicidade, pois junto com a virtude teorética é necessário possuir a virtude “deliberativa” ou “prudência”⁵⁸⁹. E Al-Farabi dedica quase metade de seu tratado para convencer seu interlocutor a respeito dessa questão. Como já foi mencionado, essa obra de Al-Farabi é o ponto de partida para o desenvolvimento da argumentação de Averróis sobre os estados virtuosos necessários na cidade ideal. A ordem das virtudes de Al-Farabi, repetimos, é a seguinte: virtudes teoréticas, virtudes cogitativas, virtudes morais e artes práticas. Ora, no Livro II, Averróis altera essa ordem e põe as artes práticas em segundo lugar, depois das virtudes teoréticas e antes das virtudes cogitativas e morais. Essa ordem ele a explica com a divisão das ciências práticas em duas partes, como vimos. Desse modo, as teoréticas são as ciências segundo a tradicional classificação aristotélica, metafísica, física e matemáticas, e as práticas, a ética, a economia e a política, contendo as práticas as duas partes mencionadas, a teórica e a prática propriamente. A crítica de Averróis se dirige à opinião dos “supostos filósofos” que dizem que a parte referente aos conceitos dessas artes não existe “em razão de seus

propter melius. Nam falsum est ut sit esse earum in homine frustra. Et patet hoc magis ex illo quod dicemus.” Trad. Rosenthal II.xi.4-5; trad. Lerner 70:15-23; trad. Cruz Hernández, p. 87.

⁵⁸⁷ “Vontade” aqui tem o sentido de *boúlesis*, a ação de querer, que move o animal em conformidade com a razão, ver ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433a 20-25. Usamos o termo “vontade” de acordo com a versão latina: ELIA DEL MEDIGO II <XI, 7>: “Et cum hoc totum sit ita, erit habitudo huius esse intellecti in homine ad reliquas res existentes in homine per animam, vel per corpus, habitudo esse intellectus simpliciter ad esse sensati. Et similiter habitudo sua secundum quod acquiritur per / voluntatem ad reliquas res voluntarias est haecmet habitudo.” Trad. Rosenthal II.xi.7; trad. Lerner 70:28-71:2; trad. Cruz Hernández, p. 87. Sobre essa questão, ver cap. IV.3: *Inclinatio* equivalente a *órexis*.

⁵⁸⁸ Segundo a interpretação de MAHDI, Muhsin. Al-Farabi’s Attainment of Happiness. In: HOURANI, George Fadlo. *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University of New York Press, 1975; 2005, p. 51.

⁵⁸⁹ Idem.

produtos, mas apenas em razão de um bom e excelente conhecimento”⁵⁹⁰, ou seja, na opinião desses “filosofantes” as artes práticas não visam à ação, mas ao conhecimento.

Averróis passa, então, a desenvolver a sua argumentação partindo da ciência física, que demonstra que os seres são de duas classes, os inteligíveis e os sensíveis, sendo os inteligíveis o princípio da existência sensível, uma vez que este princípio é fim, forma e causa eficiente dos sensíveis⁵⁹¹. No composto humano de alma e corpo, há uma relação da parte inteligível com a sensível na medida em que é a inteligível que domina a sensível⁵⁹². Esta relação de dominação da parte inteligível sobre a sensível é adquirida por meio da vontade, e é pela vontade que se configura a supremacia do inteligível sobre o sensível. Os princípios da vontade são regidos pelo inteligível do mesmo modo com que este domina a existência sensível. Com essa argumentação, que faz da parte inteligível a mais nobre, e da vontade, a que deve submeter-se à parte inteligível, Averróis afirma a supremacia das ciências teóricas sobre as práticas. Com base nesse argumento, ele afirma o primado da parte da cidade análoga à parte inteligível. É ela que deve dominar, assim como o inteligível domina o sensível. As partes da cidade análogas às artes práticas – em que reina a vontade –, portanto, deverão se submeter à parte social detentora das ciências teóricas: “as artes práticas – sejam virtudes, artes principais ou subservientes – existem somente em razão das ciências teóricas”⁵⁹³. Os princípios das coisas relativas à vontade dependem da

⁵⁹⁰ ELIA DEL MEDIGO II <XI 10>: “(...) Nam ipsi dixerunt quod intellecta istarum artium non sunt prima intentione propter operationes earum, sed intentio in eis est bona cognitio et perfectio eius, et quod operationes provenientes ab ipsis et res operatae sunt res consequentes (...)”; trad. Rosenthal II.xi.10; trad. Lerner 71:10-15; trad. Cruz Hernández, p. 88. A versão latina de Elia del Medigo tem na expressão *prima intentione* uma clara influência da escolástica que separa as “primeiras intenções”, que se referem a objetos reais, das “segundas intenções”, que se referem a objetos lógicos. Os tradutores da versão hebraica usam o termo “discerniment” referindo-se a *cognitio* do texto latino

⁵⁹¹ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 8, 431b 22 – 432a 15; id. *Metafísica* Z, 10, 1036a 2-12; sobre a doutrina das causas, ver id. *Física* II, 2, 194a 13 – 3, 195b 30; id. *Metafísica* Δ, 5, 1012b 34 – 1014a 34; id. *Metafísica* A, 982a 1 – 982b 10: “(...) esta ciência (i.é., a metafísica) deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa. (...)”.

⁵⁹² Esse argumento é aqui explicado à luz da teoria de Aristóteles no capítulo IV.3: *Inclinatio* equivalente a *órexis*.

⁵⁹³ ELIA DEL MEDIGO II <XI, 10>: “et quod principatus huius partis ad reliquas partes politicae est sic<ut> principatus esse intellectivum respectu esse sensati, patet ergo quod artes, sive sint virtutes vel artes

parte teórica⁵⁹⁴. Isto significa que o bem enquanto princípio da ação ética é explicado na parte teórica da ciência política, isto é, a ética. Há aqui, portanto, uma referência à teoria não apenas especulativa, mas também relativa à ciência prática. É preciso, no entanto, não esquecer que a parte teórica da arte prática difere da ciência teórica em gênero, uma vez que seus campos de estudo são diferentes. Averróis quer deixar claro que, embora a ciência prática também tenha a sua parte teórica, o que define o objeto da ciência prática é a ação humana. E, no interior do campo de uma arte prática, também haverá virtudes, principalmente nas artes práticas que fazem uso da razão⁵⁹⁵. A função da razão, porém, no âmbito das artes práticas fica restrita à atividade da arte. E, a partir dessa afirmação, Averróis inicia sua argumentação sobre as virtudes cogitativas/dianoéticas.

A essa altura, o leitor poderá inferir uma possível ordem hierárquica da sociedade relacionada à ordem das virtudes como Averróis as enumera. De fato, ele afirma explicitamente que é necessário que as partes sociais sejam dispostas de acordo com a ordem das virtudes. E tal como a virtude menos nobre se submete à mais nobre em um único indivíduo, na sociedade haverá também uma hierarquia ordenada segundo os possuidores das virtudes mais nobres que deverão comandar os de virtudes menos

principales sive servientes, quod esse earum est propter scientias speculativas.” Trad. Rosenthal II.xi.10; trad. Lerner 71:10: “be they faculties, or ruling or ministerial arts”; trad. Cruz Hernández, p. 88: “sean facultades, disposiciones de gobierno u oficios ministeriales”. A tradução de Rosenthal é quase conforme à latina: “be they faculties, master or serving crafts”.

⁵⁹⁴ ELIA DEL MEDIGO II <XI, 8>: “Et cum hoc sit ita positum, tunc dominium eius super res voluntarias est principatus esse intellecti ad esse sensati, et dando entibus voluntariis principia eorum per quae consistit esse eorum, [est] eo modo quod esse intellectuale attribuit esse sensati per illud per quod consistit.” Trad. Rosenthal II.xi.8; trad. Lerner 71:1-5; trad. Cruz Hernández, p. 88.

⁵⁹⁵ ELIA DEL MEDIGO II <XI, 11>: “Et secundum hoc esse hae artes operativae erunt virtutes. Et magis putatur hoc in artibus operativis quae utuntur syllogismo. (...). <12> Sed veritas est quod intellectiones istarum artium ordinantur principaliter ad operationem, (...). Et ideo cum ponitur hoc accidens finis artis, est alterius generis et nomen dictum ei dicitur aequivoce, sicut accidit huic nomini musica quod aliquando ponitur pro arte operativa et aliquando / pro rationativa.” Trad. Rosenthal II.xi.11-12; trad. Lerner 71:16-24; trad. Cruz Hernández, p. 88-89.

nobres⁵⁹⁶. Podemos adiantar que, segundo a ordem apresentada, no topo da hierarquia está o filósofo, pois é ele quem detém o conhecimentos das ciências especulativas e tem a capacidade de realizar a virtude da sabedoria; em segundo lugar, o governante, conhecedor dos princípios gerais da arte da política (ética) e munido da virtude reflexiva/deliberativa/cogitativa (que coincide com a *phrónesis* aristotélica); e, por fim, as virtudes morais distribuídas pelos habitantes em geral, embora algumas delas sejam prerrogativas de uma parte específica da sociedade, como é o caso da coragem que deve ser encontrada nos guerreiros.

IV.2.b. Virtudes dianoéticas em Aristóteles

Para uma melhor compreensão dos conceitos aqui estudados, cabe apontar, embora de modo esquemático, o essencial sobre a doutrina aristotélica das virtudes dianoéticas.

Para os gregos, *areté* (virtude) significa disposição excelente, perfeita, a melhor. Virtudes dianoéticas, portanto, são as melhores disposições da parte racional da alma, do pensamento (*diánoia*). Para Aristóteles, essas são fundamentalmente duas, a sabedoria (*sophía*), que é um saber teórico, e a sabedoria prática/prudência (*phrónesis*), que é um saber prático⁵⁹⁷.

Aristóteles cita cinco estados de caráter virtuosos (*héxeis*) nos *Analíticos Posteriores* I, 33, 89b 7-9, e na *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1139 16: *tékhne*, *epistéme*, *phrónesis*, *sophía*, *noûs*. Essas são as comumente chamadas virtudes dianoéticas e podem receber as seguintes traduções:

⁵⁹⁶ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 5>: “Et ideo apparet de necessitate quod ista genera hominum sint ordinata secundum ordinem istarum specierum virtutum. Erit ergo minus nobilis ex eis propter magis nobile. Nam sicut est ordo earum in uno homine, ita debet esse ordo earum in multis hominibus.” Trad. Rosenthal II.ix.5; trad. Lerner 68:34-69:1; trad. Cruz Hernández, p. 84-85.

⁵⁹⁷ A *sophía* é um saber teórico, “é a melhor das ciências, pois conhece os princípios de todas as coisas”, e a *phrónesis* “não é uma ciência, mas um saber prático, pois tem como objeto e como fim a prática humana”. BERTI, E. La Prudenza. Disponível em http://lgxserver.uniba.it/lei/sfi/bollettino/159_berti.htm

tékhne (arte); *epistéme* (conhecimento científico); *phrónesis* (prudência, sabedoria prática); *sophía* (sabedoria); *noûs* (virtude da inteligência, faculdade do intelecto)⁵⁹⁸.

Aparentemente essas virtudes se subordinam umas às outras. Aristóteles afirma que a *tékhne* subordina-se à *phrónesis* na medida em que a *tékhne* trata de produzir objetos de modo excelente enquanto a *phrónesis* trata do agir excelente. Em geral, as coisas são feitas para serem instrumentos do agir produtivo, assim a *tékhne* precede à *phrónesis*, mas a *phrónesis* tem estatuto superior à *tékhne*. A *phrónesis* está subordinada à *epistéme* na medida em que a *phrónesis* busca realizar algo de nosso interesse ou necessidade, enquanto a *epistéme* não visa a nenhuma necessidade que não seja o próprio conhecimento em si e pode relacionar-se com assuntos que ultrapassam as nossas necessidades. *Epistéme*, no entanto, se subordina à *sophía*, na medida em que *sophía* busca o conhecimento das causas e razões e a elas se dirige. Em *Ética Nicomaquéia* VI, 6, 1141a 16-21, encontramos a afirmação de que *sophía* é como o coroamento das virtudes mais dignas de louvor porque é, ao mesmo tempo, *noûs* e *epistéme*.

Convém lembrar as características⁵⁹⁹ das cinco virtudes dianoéticas⁶⁰⁰ de *Ética Nicomaquéia*:

1) *Epistéme* (ciência) (*Et.Nic.* VI, 5,1139b 31-32): estado da parte pensante da alma que faz com que alguém esteja disposto em ato a atingir a verdade por meio das provas demonstrativas (*hóst' eíper epistéme mèn metà apodeíxeos*).

⁵⁹⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 16; ver *Analíticos Posteriores* I, 33, 89b 7-9: “Como convém estabelecer as distinções no pensamento discursivo (*diánoia*), a inteligência/inteligência (*noûs*), a ciência (*epistéme*), a arte (*tékhne*), a prudência ou sabedoria prática (*phrónesis*) e a sabedoria (*sophía*) serão objeto em parte da física em parte da ética.” (Paráfrase nossa).

⁵⁹⁹ Tomamos emprestadas essas definições de PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2005, p. 221-222.

⁶⁰⁰ Aristóteles separa as virtudes morais das intelectuais em *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 1: “*tàs mèn einai toû éthous éphamen tàs dè tês dianoías*” (“afirmamos que umas são dos caracteres e as outras são do pensamento”).

2) *Tékhne* (arte) (*Et.Nic.* VI, 4, 1140a 9-10): estado da parte pensante da alma que torna alguém disposto a produzir bens de um certo tipo por meio da reta razão (*metà lógou poietiké héxis estín (...) tékhne kai héxis metà lógou alethoûs poietiké*)

3) *Phrónesis* (prudência, sabedoria prática) (*Et.Nic.* VI, 5, 1140b 5-6): estado da parte pensante da alma que faz com que, em ato, alguém esteja disposto a, por meio da razão, atingir na prática a verdade em relação às coisas boas e más para o ser humano (*eînai héxin alethê metà lógou praktikèn perì tà anthrópo agathà kai kaká*).

4) *Noûs* (nomeia ambas a faculdade do intelecto e a virtude da inteligência) (*Et.Nic.* VI, 6, 1140b 33-35; 1141a 7-8): uma disposição em ato para apreender os primeiros princípios de uma ciência dada (*eisìn d'arkhai tôn apodeiktôn kai páses epistémes (metà lógou gàr he epistéme) (...) leípetai eînai tôn arkhôn*).

5) *Sophía* (sabedoria) (*Et.Nic.* VI, 7, 1141a 19-20; 1141b 3): sabedoria acerca das coisas que são melhores por natureza (*hé sophía estìn kai epistéme kai noûs tôn timiotáton tê phýsei*).

Aristóteles separa *sophía* e *epistéme* de *phrónesis* e *tékhne* porque as primeiras lidam com assuntos que não podem ser diversamente e as segundas, com as coisas mutáveis. *Noûs*, ele afirma, é parte da virtude *epistéme*. A separação entre *phrónesis* e *tékhne* é feita em razão da distinção que há entre a realização de algo por alguém que discerniu e escolheu a produção de artefatos.

IV. 3. *Inclinatio* equivalente a *órexis*

Será finalmente no Livro II que Averróis desenvolverá a frase de Al-Farabi com que iniciara o seu discurso sobre as virtudes nas páginas iniciais do tratado. Essa passagem no Livro II só pode ser compreendida à luz do *De Anima*. As traduções inglesas e a espanhola

do comentário levantam, quanto à terminologia, problemas que procuraremos elucidar em seguida, a partir da versão latina de Elia del Medigo.

De início, Averróis adverte:

II <VIII, 1> Voltemos, portanto, àquilo em que estávamos e investiguemos a respeito do fim que verdadeiramente é fim, supondo, em primeiro lugar, aquilo que para um físico deve ser suposto, porque, por intermédio disso, podemos chegar àquilo que é mais conforme a essa arte⁶⁰¹.

Em seguida, depois de afirmar que na *Física* já foi declarado que o ser humano é um composto de alma e matéria, e que a parte corporal corresponde à matéria e a parte anímica à forma e, como a parte anímica é responsável pelas ações e paixões, é necessário buscar quais ações resultam na perfeição humana. Está, portanto declarado, que para a compreensão de como alcançar o fim humano, isto é, a felicidade, deve-se começar pelo estudo da *Física*⁶⁰².

Doravante, portanto, Averróis passa a explicar a alma segundo Aristóteles:

II <VIII, 4> (...) Está, porém, demonstrado lá [na *Física*] que dentre as ações dos homens, algumas são operações comuns aos homens e a outros seres naturais simples e comuns; (...) <5> Está demonstrado também que o que o homem tem em comum com os corpos simples é a capacidade (*virtus = dýnamis*) desiderativa (*inclinativa = tò orektikón*) e o desejo (*inclinatio = órexis*) que

⁶⁰¹ ELIA DEL MEDIGO II <VIII, 1>: “Redeamus igitur ad illud in quo fuimus et inquiramus de fine qui vere est finis, supponendo primo illud quod supponendum est a physico. Per hoc enim possumus pervenire ad illud quod est conveniens in ista arte.” Trad. Rosenthal II.viii.1; trad. Lerner 67:6-9; trad. Cruz Hernández, p. 82.

⁶⁰² Lembremos que, no *corpus* aristotélico, o *De Anima* faz parte das ciências naturais.

ocorre por parte desta capacidade, e esta forma não é alma nem as operações provenientes dele são animadas⁶⁰³.

Em *De Anima* III, 10, Aristóteles analisa os princípios do movimento (local) que são dois: o desejo (*órexis*) e o intelecto (*noûs*)⁶⁰⁴. Existem, portanto, dois tipos de capacidade/faculdade da alma nos animais: a capacidade de conhecer e a capacidade de desejar. Essas duas capacidades/faculdades (*dýnameis*) da alma são os princípios/causas (*arkhaí*) de movimento local (da alma). O intelecto entende em vista de um fim, o que determina a diferença entre o intelecto prático e o teórico, já que os fins que ambos têm em vista diferem. De seu lado, o desejo (*órexis*) persegue sempre uma finalidade, que é o objeto de desejo (*tò orektón*). Desse modo, o pensamento (*diánoia*) se move, mas tem o princípio de seu movimento no objeto de desejo (*tò orektón*). O objeto de desejo (*tò orektón*) é, portanto, o primeiro princípio motor (*kinoûn prôton*). O intelecto (*noûs*) não move sem o desejo (*órexis*), embora possa ser o querer/volição (*boúlesis*) a mover o raciocínio (*tòn logismòn*), já que é uma forma de desejo (*órexis*). O desejo, porém, pode também mover-se alheio ao raciocínio, já que o apetite (*epithymía*) é uma forma de desejo, que pode ser correto ou não. O motor do pensamento, isto é, o objeto de desejo (*tò orektón*), pode ser tanto um bem verdadeiro como um aparente. O bem verdadeiro a que Aristóteles se refere aqui é o bem prático (*tò praktòn agathón*). A faculdade desiderativa (*tò*

⁶⁰³ ELIA DEL MEDIGO II <VIII, 4>: “(...) Sed declaratum est illic quod operationes hominum, quaedam sunt operationes communes homini et aliis entibus naturalibus simplicibus et communibus; (...) <5> Et declaratum est etiam quod res in qua convenit homo cum corporibus simplicibus est virtus inclinativa, et inclinatio provenit ab ista virtute, et haec forma non est anima, nec operationes provenientes ab ipsa sunt animales.” Trad. Rosenthal II.viii.4-5; trad. Lerner 67:20-27; trad. Cruz Hernández, p. 82-83; [MANTINO 355 M: “(...) ac momenti cuiusdam ad hoc, vel illud inclinantis, quae certe inclinatio ex tali potentia coorta, atque in hanc formam inducta (...)”]. “(...) por outro lado um certo movimento de certo modo para isto, ou aquela desiderativa, pois que certo desejo surgido junto de tal potência e revestido nessa forma (...)”] Trad. Rosenthal I.viii.5: “It was [further] explained there that the thing that man has in common with the simple substances is the faculty of appetite. Now, the appetite that results from this faculty in this form is not a soul, nor do the activities resulting from it belong to the soul.” Rosenthal adverte que palavra hebraica para “apetência” equivale à grega *órexis*, por isso ele preferiu “apetência” à “inclinação”; os termos “appetite” e “desire” foram evitados, já que são usados para verter outros termos hebraicos e seus equivalentes gregos, cf. trad. Rosenthal, p. 187, nota 3.

⁶⁰⁴ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433 a 9: “*pháinetai dé ge dúo taúta kinoúnta he órexis he noûs.*”

orektikón), portanto, é a capacidade (*dýnamis*) da alma que é princípio do movimento, embora o objeto de desejo (*tò orektón*) seja anterior, pois é ele que move sem ser movido pelo fato de ser inteligido ou imaginado⁶⁰⁵.

Aristóteles prossegue afirmando que esse tipo de movimento, o anímico, possui três termos: o primeiro é o motor (= objeto de desejo = *tò orektón*), o segundo, por meio de que ele move (faculdade desiderativa = *tò orektikón*), e o terceiro, o que é movido (o animal = *tò zoôn*). O motor pode ser móvel ou imóvel. Como já mencionado, aqui o motor imóvel significa o bem que é objeto da ação. O que move o motor (objeto de desejo = *tò orektón*) é a capacidade/faculdade desiderativa (*tò orektikón*), e o movido é o próprio animal. O sujeito que deseja é movido enquanto deseja, e o desejo, o ato de desejar, é “um tipo de movimento”. O meio pelo qual a alma é movida, ou seja, a capacidade/faculdade desiderativa (*tò orektikón*), é algo ligado ao corpo, daí ser ele comum ao corpo e à alma. E Aristóteles acrescenta que não há como conceber um desejo (*órexis*) sem que antes tenha sido conhecido.

Em *De Anima* II, 3, 414b 1-2, Aristóteles afirma que o desejo (*órexis*) compreende o apetite (*epithymía*), o ímpeto (*thymós*) e o querer/volição (*boúlesis*). “O apetite (*epithymía*) é um desejo (*órexis*) do prazeroso”; o apetite concerne ao tato e ao gosto: assim, fome e sede são apetites (*epithymiai*)⁶⁰⁶. O querer/volição (*boúlesis*) é o desejo (*órexis*) de entender o que é concernente aos juízos e raciocínios e, assim, é acompanhado de razão⁶⁰⁷. O ímpeto (*thymós*) parece corresponder às percepções exercidas pelos sentidos da visão, da audição e do olfato e à distância⁶⁰⁸, mas sempre em vista do bem-estar⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433b 10.

⁶⁰⁶ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 12, 434b 12 et seq.; *Ética Nicomaquéia* III, 13, 1118a 26.

⁶⁰⁷ ARISTÓTELES. *Retórica* I, 10, 1369a 2-3.

⁶⁰⁸ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 12, 434b 24 et seq.; Aristóteles discute os sentidos da visão, audição e olfato em *De Anima* II, 7, 418a 26 – 9, 422a 7.

⁶⁰⁹ Em *Ética Nicomaquéia* VII, 7. 1149a 25, ao falar da falta de autocontrole (*akrasía*), Aristóteles afirma que ela é menos torpe quando despertada pelo ímpeto (*thymós*) do que quando despertada pelo apetite (*epithymía*), já que a impetuosidade (movida pelo *thymós*) parece ouvir alguma coisa que provém do raciocínio (*lógos*), mas ouve mal, enquanto a falta de controle de quem cede à *epithymía* é mais torpe porque não atende ao raciocínio. Essa discussão é por demais complexa e a deixamos aos especialistas. O que nos importa aqui é distinguir os termos para que tenhamos uma melhor compreensão do texto de Averróis.

No *Comentário Médio sobre Retórica*, cujo texto árabe sobreviveu, ao discorrer sobre a passagem⁶¹⁰ que corresponde a *Retórica* I, 10, 1368b 37 – 1369a 4, Averróis usa dois termos distintos para significar apetite (*epithymía*) e desejo (*órexis*): *šahwa* e *šawq* respectivamente⁶¹¹. Portanto, à primeira vista parece haver uma compreensão do sentido original de *órexis* (*šawq*) e de *epithymía* (*šahwa*). Na seqüência, Averróis afirma que *šawq* (desejo) pode ser tanto da ordem da opinião racional (*šawq maḥnun nuḏḏiyya* [*ḥann* = *dóxa*; *nuḏḏ* = *lógos*])⁶¹² como da ordem da imaginação (*axyal*)⁶¹³. O desejo na ordem da

⁶¹⁰ AVERRÓIS (IBN RUŠD). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Edição crítica do texto árabe e tradução francesa por Maroun Aouad. 3 v. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. V. II: Édition et traduction, p. 87.

⁶¹¹ O tradutor Maroun Aouad verte *šahwa* por desejo e *šawq* por apetite, cf. *ibid.*, p. 87 da edição árabe. No léxico aviceniano, segundo GOICHON, A.-M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* e seu suplemento, GOICHON, A.-M. *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, *šahwa* significa “apetite” (corresponde a *epithymía*), mas é especificamente concernente à concupiscência (*Lexique* § 338), um dos dois ramos da faculdade apetitiva (*quwwa šawqiyya*), sendo o outro a faculdade irascível (*quwwa ḏaʿabiyya*); *quwwa šahwaniyya* corresponde a *tò epithymetikón*, e é traduzida por “faculdade concupiscível” (*Lexique* § 610 [12]). *Quwwa šawqiyya* (*Lexique* § 610 [13]) é a “faculdade apetitiva”, uma “vontade sensível”, que compreende o concupiscível e o irascível; *šawq*, por sua vez, tem um sentido amplo de “atração”, o que em latim pode ser vertido por *desiderium* e não corresponde necessariamente ao que é material: como afirma Goichon, “*šawq* tem o sentido amplo de qualquer *atração* e exprime os sentimentos que vão desde o apetite pelo alimento até o *desejo* da vontade.” (*Lexique* § 345 [grifo da autora]); corresponde ao grego *órexis* (*Vocabulaires* p. 46). Richard Walzer afirma que Al-Farabi também usa *šahwa* como “desejo” no sentido de *epithymía*, cf. AL-FARABI. *On the Perfect State*, p. 391, embora afirme que *šahwa* pode também corresponder a *órexis*, ver sua tradução com notas em AL-FARABI. *On the Perfect State*, p. 391 e nota 352 na mesma página.

⁶¹² No texto árabe lê-se *šawq maḥnun nuḏḏiyya*, cf. AVERRÓIS (IBN RUŠD). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, v. II, p. 87. O tradutor verteu por “appétit de l'ordre de l'opinion et de la raison”, o que não condiz com o texto. Sobre o conceito de opinião, ver ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores* I, 33, 89a et seq.: “A opinião se refere ao que, sendo verdadeiro ou falso, pode ser de outro modo. (...) a opinião é a apreensão de uma premissa imediata e não-necessária (= contingente). (...) a opinião é instável, e tais são também os seus objetos.” Mas, em *Tópicos* I, 100a-b, Aristóteles discorre sobre as premissas fundadas em opiniões geralmente aceitas (*éndoxoi*) e plausíveis, e a este raciocínio chama de “silogismo dialético”. Talvez Averróis tenha em mente este tipo de arrazoado quando escreve “opinião racional”.

imaginação (*šawq ayyal*), continua Averróis, pode ocorrer seja por um desejo irascível (*šawq gaĀbiyya = thymós*)⁶¹⁴, seja pelo apetite (*šahwa = epithymía*)⁶¹⁵. Como *thymós* é uma das três formas de *órexis*, tal qual afirma Aristóteles, Averróis é fiel ao mestre quando escreve *šawq gaĀbiyya* para se referir à forma de desejo irascível. *Šawq*, portanto, nesse comentário, é conforme o grego *órexis*, que compreende os três gêneros de desejo assinalados por Aristóteles⁶¹⁶.

Nessa passagem da *Retórica*, ao se referir às ações que dependem de nós e das quais somos diretamente autores, Aristóteles afirma que algumas são em virtude do hábito (*éthos*) e outras suscitadas por um desejo (*órexis*) que pode ser ou racional ou não racional. O querer/volição (*boúlesis*) é o desejo pelo bem, acompanhado de razão (*lógos*)⁶¹⁷, com base na opinião (*dóxa*), porque se deseja sempre o que se julga ser bom⁶¹⁸; cólera (*thymós = orgè*)⁶¹⁹ e apetite (*epithymía*) são desejos não racionais (*álogon*)⁶²⁰.

⁶¹³ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433b 28-30: o animal (homem) não possui a faculdade desiderativa (*tò orektikón*) sem a imaginação (*phantasía*); a imaginação pode ser racional (*logistiké*) ou sensitiva (*aísthetiké*); id. *De Anima* III, 10, 433 25-27: *boúlesis* é uma forma de *órexis* que move conforme a razão e *epithymía* é uma forma de *órexis* que move contrária à razão; enquanto o intelecto (*noûs*) é sempre reto, desejo (*órexis*) e imaginação (*phantasía*) podem ser retos ou não.

⁶¹⁴ Para *gaĀab* ver GOICHON, *Lexique* § 481; corresponde a *thymós*, ver *Vocabulaires*, p. 44; *quwwa gaĀbiyya* (faculdade irascível), ver GOICHON, *Lexique* § 610 [19].

⁶¹⁵ Em CORTÉS, Julio. *Diccionario de árabe culto moderno*. Madrid: Ed. Gredos, 1996, *šawq* é vertido por “paixão, atração, simpatia”; e *šahwa* por “desejo ardente, libido, apetite”, o que condiz com a correspondência que fazemos de *órexis* com *šawq* e de *epithymía* com *šahwa*.

⁶¹⁶ Aristóteles afirma em *De Anima* III, 8, 432b 5 que “é um absurdo dividir a alma já que na parte racional (*tò logistikô*) estaria o querer/volição (*hé boúlesis*) e, na parte irracional (*en tō alógo*), o apetite (*epithymía*) e o ímpeto (*thymós*). Se a alma, contudo, é composta de três partes, o desejo (*órexis*) estará presente em cada uma delas.” Agradecemos a Claudio William Veloso as precisões sobre esse tema. Ver VELOSO, Claudio William. *A Poética no corpus aristotélico*. Crítica do paradigma interpretativo “ético-político”. No prelo.

⁶¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia* III, 6; *Retórica* I, 10, 1368b 37 – 1369a 4.

⁶¹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica* Λ 7, 1072a 27-30.

⁶¹⁹ Em *Retórica* II, 2, 1378a 30, Aristóteles define o “desejo de vingança (*órexis timorías*)” quando define a cólera. *Orgé* pode ser também sinônimo de *thymós*, daí Averróis usar *šawq gaĀbiyya* para designar o desejo vinculado à cólera, que, na tradição filosófica medieval latina passou a ser o irascível.

⁶²⁰ Para Aristóteles, as faculdades irracionais são: a faculdade apetitiva (*tò epithymetikón*) e a desiderativa (*tò orektikón*). Lembremo-nos que as faculdades racionais subdividem-se em dois tipos: a faculdade com que

Quanto à discussão sobre a ação voluntária, Aristóteles a sumariza em *Ética Nicomaquéia* III, 3, 1111a 22-24:

(...) o voluntário (*hekoúision*) parece ser aquilo em que o princípio está em quem age, quando conhece os aspectos particulares em que a ação se verifica. De fato, não parece afirmar bem quem afirma que as ações realizadas a partir da impetuosidade (*dià thymòn*) ou do desejo/apetite (*epithymían*) sejam involuntárias.

Em *De Anima* III, 10, 433a 30, Aristóteles afirma que o desejo (*órexis*) é a capacidade/faculdade da alma que causa o movimento. O desejo (*órexis*) produz a ação e é decorrente de um estado anímico anterior produzido pela imaginação (*phantasia*), seja pela percepção/sensação (*aísthesis*) seja pela razão (*lógos*). É por que tem a faculdade do desejo (*tò orektikòn*) que o animal é capaz de mover-se, e não possui esta faculdade sem a imaginação, enquanto toda imaginação é ou racional (*logistiké*) ou sensitiva (*aísthetiké*)⁶²¹.

Retomemos a mencionada passagem de Averróis sobre o *Comentário Médio sobre Retórica*. Para ele o desejo (*šawq* = *órexis*) pode estar relacionado à opinião racional e à imaginação. O desejo (*šawq* = *órexis*), relacionado à imaginação (*al-aiyal*), pode ser tanto um desejo ligado ao *thymós* (*šawq gaĀbiyya*) ou é *šahwa*. É este último termo que, nesse contexto, causa espécie porque, segundo A.-M. Goichon em seu *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, § 338, *šahwa* significa “apetite” no sentido de concupiscência⁶²². Tendemos a crer, contudo, que Averróis, ao seguir Aristóteles, considerou as três espécies de desejo (*órexis*) mencionadas e que, portanto, *šahwa*, nesta passagem, corresponde ao grego *epithymía* (apetite). E, como Aristóteles menciona o *thymós* e a *epithymía*, Averróis

contemplamos (*theoúmen*) os entes que não admitem mudança e a com que consideramos os entes que admitem, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 4-14. Nesta passagem, Aristóteles opõe o conhecimento teórico ao prático com base na diferença fundamental de dois tipos de entes, o eterno e o contingente. As partes da alma racional, portanto, estão relacionadas ao tipo de conhecimento que cada uma delas desfruta.

⁶²¹ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433b 27-29.

⁶²² Ver nota 611 supra. O termo para a ação de sentir é *i-šas* enquanto *-iss* (pl. *-awass*) é a faculdade de sentir, isto é, o próprio sentido (os cinco sentidos), ver GOICHON, *Lexique* §§ 150, 151, e que equivale a *aísthesis*, cf. GOICHON. *Vocabulaires*, op. cit.

usou o termo *śahwa* para referir-se à espécie de apetite que, na tradição filosófica, refere-se à paixão e está vinculado ao que é prazeroso⁶²³.

Como vimos, Aristóteles afirma em *De Anima* III, 10, 433b 28 – 434a 10 que, em razão da faculdade desiderativa (*tò orektikón*), o animal é capaz de mover-se e que ele não possui esta faculdade sem a imaginação (*phantasía*). “Toda imaginação é pois racional (*logistiké*) ou sensível (*aísthetiké*) e os outros animais (isto é, os animais além do homem) possuem apenas imaginação na ordem do sensível (*aísthetiké phantasía*)”. Na nossa discussão não interessa a imaginação sensível nos animais desprovidos de razão, mas nos seres humanos.

Aristóteles afirma que o desejo (*órexís*) às vezes compreende a faculdade deliberativa (*tò bouleutikón*) e que esta é uma forma de imaginação sensível⁶²⁴ própria dos homens, pois os outros animais são incapazes de decidir se farão isso ou aquilo, uma vez que a decisão já é obra da razão (*logistê*). Assim, a deliberação (*bouleutiké*) busca o maior bem pela formação de uma única imagem a partir de várias. Nesse sentido, o homem possui opinião (*dóxa*) e pode deliberar e escolher entre várias opiniões distintas. O desejo (*órexís*) não implica a faculdade deliberativa (*tò bouleutikón*) quando ele é irracional, isto é, quando se trata de desejos relativos ao apetite (*epithymía*) ou ao ímpeto (*thymós*). Mas esses desejos não racionais podem ser “controlados” pelo intelecto (*noûs*) e pelo querer/volição (*boúlesís*). É nesse sentido que o ímpeto (*thymós*) dos verdadeiramente corajosos resulta numa impetuosidade que age para o belo a partir de uma escolha (*proaíresís*) em vista de um fim⁶²⁵. Do mesmo modo, a temperança (*sophrosýne*) resulta no “controle” – pelo intelecto e pela volição – dos apetites (*epithymía*) relacionados ao tato e ao paladar, apetites que, segundo Aristóteles, “são próprios dos escravos e dos animais”⁶²⁶.

É nessa perspectiva que Averróis afirma em seu *Comentário Médio sobre Retórica* que o apetite (*śahwa* = *epithymía*) pode ser da ordem da imaginação ou da ordem da

⁶²³ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* II, 3, 414b 6: “*epithymía* é *órexís* pelo prazeroso (*hedéos*)”.

⁶²⁴ Em *De Anima* III, 3, 429a Aristóteles define a imaginação como “um movimento originado da sensação em ato (*he phantasía àn eín kínésis hypò tês aísthéseos tês kat’ enérgeian gignoméne*)”.

⁶²⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 11.

⁶²⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 13, 1118a 25.

opinião racional; quando da ordem da imaginação, o desejo (*šawq*) pode estar ligado ao *thymós* (*šawq gaĀbiyya*) ou à *epithymía* (*šahwa*).

No *Comentário Médio sobre De Anima*, cujo texto em língua árabe sobreviveu e foi editado por Alfred L. Ivry⁶²⁷, pudemos verificar que o vocabulário de Averróis, referente ao desejo (no sentido de *órexis*) e ao apetite (no sentido de *epithymía*), muda. O trecho do comentário que corresponde a *De Anima* III, 3-9, tem por título “as faculdades apetitivas” (*quwwa nuzūʿiyya*)⁶²⁸. Averróis segue de perto o texto aristotélico, pois afirma que

é difícil distinguir a faculdade que se crê diferir das outras partes da alma quanto à locomoção; esta é a faculdade que, dentre todas as outras, concerne ao desejo (*al-quwwat al-muštahiyya*⁶²⁹). A principal expressão dessa parte, que é chamada “escolha” (*iātiyar*), ocorre na [faculdade da] reflexão/cogitação (*al-fikr*) enquanto as faculdades *daĀbiyya* (irascível) e *šahwaniyya* (desiderativa) ocorrem em lugar diverso [da faculdade] da reflexão/cogitação (*al-fikr*); e se a alma fosse tripartite, a faculdade desiderativa (*šahwaniyya*) existiria em todas as partes. (...) É evidente que o movimento deriva das duas coisas juntas: desejo (*šahwa*) com cognição (*ilm*) ou com imaginação. Ora, como todo desejo (*šahwa*) é por algo, o desejo [sozinho] não pode ser o princípio de movimento para o intelecto prático (*al-ʿaql al-ʿamalī*); é o objeto de desejo que move o intelecto e a imaginação. (...) ao desejar, a

⁶²⁷ AVERROËS (IBN RUŠD). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima* (*Talwāḥ kitāb al-naḥs Arisḏī*). Edição crítica do texto árabe, tradução (inglesa), notas e introdução de Alfred L. Ivry. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2002. Ivry apoiou-se em dois manuscritos escritos na língua árabe com caracteres hebraicos: “The text was established primarily on the basis of two extant Judeo-Arabic manuscripts of this work, transliterated back into Arabic letters for the convenience of most readers. No purely Arabic manuscripts are extant.” Cf. IVRY, *ibid.*, p. 149, nota 68. O texto transliterado em caracteres árabes foi editado por Ivry: IBN RUŠD, Abu al-Walid. *Talwāḥ kitāb al-naḥs*. Revised by Muhsin Mahdi; Preface by Ibrahim Madkour. Cairo, 1994.

⁶²⁸ Cf. *ibid.*, p. 123.

⁶²⁹ *Muštahiyya* vem da raiz *š h y* e aparece traduzindo *tò orektikón* de *De Anima* 414a 31-32 na edição árabe de Badawi, p. 25.

pessoa move em razão da faculdade desiderativa que é intelecto e imaginação⁶³⁰.

Algumas linhas adiante, Averróis afirma que “a faculdade responsável pela locomoção ocorre na imaginação e no desejo (*šahwa*). Nada é movido sem o desejo (*šahwa*) por alguma coisa ou em vista de algo, exceto na locomoção por coação.” E, nos subseqüentes argumentos, o termo *šahwa* toma o lugar de *šawq* do *Comentário Médio sobre Retórica* para significar *órexis* e *tò orektikón*. Contudo, o sentido original de *órexis* permanece na argumentação.

O texto grego correspondente a esta passagem de Averróis é *De Anima* III, 10, 433a 9 – 433b 30 em que Aristóteles afirma que “é evidente que as causas do movimento da alma são o intelecto (*noûs*) e o desejo (*órexis*)”. *Órexis*, na forma de *boulesis*, move em conformidade à razão, enquanto *órexis*, na forma de *epithymía*, move contra a razão. Como já mencionado, em 433b 10 Aristóteles afirma que o que move é a faculdade desiderativa (*tò orektikón*) e sobretudo o objeto do desejo (*tò orektón*), o qual move sem ser movido pelo fato de ser inteligido (*noethênai*) ou imaginado (*phantasthênai*). O animal é capaz de mover-se porque tem a faculdade desiderativa (*tò orektikón*) e “não possui esta faculdade sem a imaginação. Toda imaginação é, portanto, racional (*logistiké*) ou sensitiva (*aisthétiké*)”⁶³¹.

Talvez seja esta última a frase que levou Averróis a afirmar no *Comentário Médio sobre Retórica* que a imaginação pode ser da ordem de *šawq gaĀbiyya = thymós* ou da ordem de *šahwa = epithymía*. O termo *aisthétiké* teria sido compreendido (talvez já na tradução árabe do original grego⁶³²) como “faculdade desiderativa” (*šahwaniyya*), pois o

⁶³⁰ Cf. *ibid.*, p. 124-126. Com este argumento, Averróis quer mostrar que a faculdade desiderativa é intelecto e imaginação e não está apenas relacionada a eles. Com isso, Averróis segue Aristóteles na doutrina da unidade das faculdades da alma.

⁶³¹ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433b 27-29.

⁶³² Sobre a história da tradução árabe da *Retórica*, ver AOUAD, Maroun. In: AVERROÈS (IBN RUŠD). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad. 3 v. Paris: Vrin, 2002. v. I: Introduction générale, p. 1-2: segundo Aouad, conservou-se apenas um manuscrito da versão árabe da *Retórica*, que parece ser cópia da edição em árabe realizada por Ibn Samṛ (m.1027), que teria estabelecido seu texto a partir de uma cópia árabe que teria sido colacionada com uma outra cópia árabe e uma tradução siríaca. Esta edição árabe da *Retórica* feita por Ibn Samṛ parece estar

termo árabe que, para Averróis, corresponde à “faculdade sensitiva” é *al-quwwa al-assasa*. Para concluir, afirmamos que os termos árabes para *órexis* diferem nos dois comentários: no *Comentário Médio sobre De Anima* é, pois, *šahwa*, que, no *Comentário Médio sobre Retórica*, é *šawq*, e *tò orektikón* passa a ser *al-quwwa al-šahwaniyya* no *Comentário Médio sobre De Anima*.

Há, pois, uma substituição do termo *šawq* usado no *Comentário Médio sobre Retórica* por *šahwa* e isto só poderia ser explicado em razão das versões árabes do *De Anima* que Averróis teve diante de si. Segundo Alain de Libera, para redigir o *Grande Comentário*, Averróis usou duas traduções árabes do *De Anima*⁶³³, embora tenha tido como texto-base (*textus*) a versão árabe que, tendo sido perdida, só nos é conhecida pela tradução latina de Miguel Scotus e pela tradução hebraica. A única versão árabe do *De Anima* que sobreviveu (*alia translatio*) foi editada por A. Badawi em *Aristóteles fi al-nafs*, Cairo, 1954, cuja tradução é erroneamente atribuída por Badawi a ʿUnayn b. Is-ʿaq⁶³⁴. De Libera adverte que, entre essas duas traduções árabes do *De Anima*, as diferenças são poucas se comparadas às diferenças que há entre as respectivas versões latinas que elas receberam e as versões greco-latinas. São enormes se comparadas ao texto grego das edições críticas modernas que hoje conhecemos, a ponto de nos perguntarmos se elas efetivamente transcreveram os mesmos textos⁶³⁵. Como afirma De Libera, “o ‘seu’ (i.é, de Averróis) Aristóteles não é o mesmo que o ‘nosso’, tampouco o das traduções greco-latinas”⁶³⁶. De qualquer modo, permanece a indagação acerca dessa mudança nos termos, pois os dois comentários médios, sobre *De Anima* e sobre *Retórica*, foram ambos redigidos, segundo

baseada em uma antiga tradução mencionada pelos biobibliógrafos e que seria anterior à época de ʿUnayn ibn Is-ʿaq (808-873) e que possivelmente teria sido feita a partir de um intermediário siríaco. A cópia da edição de Ibn Sam-ā serviu a Al-Farabi, a Avicena e a Averróis em seus comentários, como atesta a dependência que eles têm em relação a formulações e contrasensos decorrentes da obscuridade do texto árabe.

⁶³³ Cf. DE LIBERA, Alain. Introduction. In: AVERROËS, *L’intelligence et la pensée*. Sur le *De Anima*. Paris: Flammarion, 1998, p. 22.

⁶³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 22-23.

⁶³⁵ Cf. *ibid.*, p. 24.

⁶³⁶ Cf. *ibid.*, 33. A propósito da evolução da terminologia filosófica na língua árabe, ver JÉHAMY, Gérard. D’Aristote a Averroes: Genèse et évolution d’une terminologie. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

Miguel Cruz Hernández, na mesma época, ou seja, 1174 e 1175 respectivamente⁶³⁷, embora Alfred L. Ivry afirme que os códices do *Comentário Médio sobre De Anima* têm duas datas para a sua composição, 1172 e 1181⁶³⁸. Embora para o *Grande Comentário sobre De Anima*, Averróis possa ter tido diante de si duas versões árabes, para o *Comentário Médio*, ele teve, segundo Alfred L. Ivry, apenas a tradução (integral ou parcial) de ʿUnayn ibn Is-ʿaq, da qual existem hoje só fragmentos⁶³⁹. Ainda que Averróis tenha querido se manter fiel a Aristóteles, o seu *Comentário Médio sobre De Anima* está muito apoiado na *Paráfrase a De Anima*, de Temístio, que contém muitas citações do texto de Aristóteles e cuja tradução para o árabe também é de ʿUnayn ibn Is-ʿaq⁶⁴⁰. É preciso, porém, considerar a tradição filosófica do comentário sobre o *De Anima* que remonta a Alexandre de Afrodísia e que teve muitos comentadores, como João Filopono e Simplício, e cuja influência é menos direta e mais difícil de identificar no *Comentário Médio*. Contudo, os comentários de Alexandre de Afrodísia e de Temístio são os que estiveram disponíveis para Averróis e para seus contemporâneos muçulmanos⁶⁴¹.

O nosso propósito, no entanto, foi apenas o de elucidar o termo *inclinatio* usado por Elia del Medigo – e também por Jacob Mantino – que, no latim, condiz com *órexis* de Aristóteles, que é um desejo que faz a alma tender a algo⁶⁴². A escolha do termo *inclinatio* condiz melhor com a exposição de Averróis no contexto da doutrina de Aristóteles do que *desiderium* ou mesmo *appetitus*, este último mais próximo de *epithymía*.

Resta analisar a continuação (VIII,6) da passagem já citada (VIII,5):

II <VIII, 5> Está demonstrado também que o que o homem tem em comum com os corpos simples é a capacidade (*dýnamis* = *virtus*)

⁶³⁷ Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Averroes. Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. Córdoba: CajaSur, 1997, p. 58-59. A data da redação do *Comentário Médio sobre Retórica* é confirmada por Maroun Aouad: ver AVERROËS (IBN RUŠD). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Op. cit., v. I, p. 7.

⁶³⁸ AVERROËS (IBN RUŠD). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Op. cit., 2002, p. 148, nota 50.

⁶³⁹ Cf. IVRY, Introduction. In *ibid.*, p. xv.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² O tradutor italiano de *De Anima* usa “tendenza” para traduzir *órexis*, cf. ARISTÓTELES. *De Anima*. A cura di Giancarlo Movia. Milano: Bompiani Testi a fronte, 2001.

desiderativa (*tò orektikón*) e o desejo (*órexis = inclinatio*) que ocorre por parte desta capacidade, e esta forma não é alma nem as operações provenientes dele são animadas. § <6> Mas o que o homem tem em comum com os corpos mistos é necessariamente a alma; e estes corpos são segundo duas espécies, a saber, vegetais e animais. Ora, os vegetais têm em comum com ele a alma nutritiva, de crescimento e de geração. Os animais, porém, têm em comum com ele as virtudes (faculdades) sensitivas e imaginativas. Ora, a apetitiva, de um certo modo, tem algo em comum com elas e, de certo modo, se distingue delas⁶⁴³.

De fato, Aristóteles em *De Anima* III, 10, 433b 19, afirma que o instrumento (*órganon*) pelo qual “o desejo move é sem dúvida corpóreo e deve-se examiná-lo dentre as funções comuns ao corpo e à alma”⁶⁴⁴. Lembremos que nessa passagem, Aristóteles afirma que o bem, objeto da ação motora, é como um motor imóvel; a faculdade desiderativa (*tò orektikón*) é o motor movido enquanto deseja, pois o desejo é uma espécie de movimento ou atividade⁶⁴⁵ e o que é movido é o animal.

No *Comentário Médio sobre De Anima*, Averróis explica que o que move e não é movido é o bem inteligível (*al-ʿayr al-maʿaql*)⁶⁴⁶; o que move e é movido é a parte desiderativa (*šahwaniyya*) do corpo, e o que é movido e não causa movimento é o animal. E acrescenta que é necessário que o primeiro motor aja no corpo, uma vez que o movido é o corpo e, como é com o desejo que o primeiro motor realiza o movimento, e como a

⁶⁴³ ELIA DEL MEDIGO II <VIII, 5>: Et declaratum est etiam quod res in qua convenit homo cum corporibus simplicibus est virtus inclinativa, et inclinatio provenit ab ista virtute, et haec forma non est anima, nec operationes provenientes ab ipsa sunt animales. <6> Si illud in quo convenit homo cum corporibus mixtis est / anima de necessitate; et ista corpora sunt secundum duas species scilicet vegetabilia et animalia. Vegetabilia autem conveniunt cum ipso in anima nutritiva et augmentativa et generativa. Animalia autem conveniunt cum ipso in virtutibus sensitivis et imaginativis. Appetitiva autem convenit in eis aliquo modo et distinguitur aliquo modo. Trad. Rosenthal II.viii.5-6; trad. Lerner 67:24-68:1; trad. Cruz Hernández, p. 83.

⁶⁴⁴ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433b 19: *ô dè kinêi orgáno he órexis éde toúto somatikón estin.*

⁶⁴⁵ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433b 15-20: (...) *he órexis kínsís tís estin, hé enérgeia.*

⁶⁴⁶ Segundo Alfred L. Ivry, “Averróis substitui o bem prático (*tò agathón praktón*) de Aristóteles (*De Anima* III, 10, 433b 16) pelo bem inteligível (*bonum intellectum*), pois como ele explica no *Grande Comentário* 524 [54.41], esse é o bem inteligível que compreende a alma apetitiva e, por isso, é equivalente ao intelecto prático”, cf. IVRY, apud AVERROËS (IBN RUŠD). *Middle Commentary on Aristotle’s De Anima*. Op. cit., 2002, p. 209, nota 15.

faculdade desiderativa é o meio pelo qual o animal move, essa faculdade deve ser corpórea, sendo o desejo uma tração⁶⁴⁷ da alma (*judat al-nafs*). Averróis indica que é no *De motu animalium* que podemos encontrar a parte da ciência natural que trata dessas questões referentes ao corpo⁶⁴⁸.

Ainda no *Comentário Médio sobre De Anima*, Averróis escreve que

todo desejo não está livre de imaginação, já que a forma imaginativa (*al-~~h~~rat al-~~a~~yaliyya*) que move tudo o que é imaginado ocorre seja em razão do órgão da sensação (*al-mu-iss = aisthetérion*⁶⁴⁹), seja em razão da reflexão (*al-fikr*). O que ocorre em razão da reflexão (*fikr*) pertence ao homem, enquanto o que ocorre em razão do sentido (*al-~~i~~ss*) pertence ao animal⁶⁵⁰.

Para concluir, Averróis usa dois termos distintos (*šawq* e *šahwa*) no *Comentário Médio sobre Retórica* e usa o termo *šahwa* para significar “desejo = *órexis*” no *Comentário Médio sobre De Anima*. O que se pode inferir disso é que, nesta última obra, *šahwa* tem o sentido mais amplo de “desejo = *órexis*”, o que englobaria os significados dos termos gregos *thymós* e *epithymía*. No *Comentário Médio sobre Retórica*, ao tratar dos dois termos como coisas separadas, poderíamos questionar se ele trata do desejo (*šawq* = *órexis*) em sentido amplo, como se fosse gênero e *šahwa*, a espécie. Em todo caso, para Aristóteles *epithymía* é uma forma de *órexis*. Nada impede, porém, que Averróis tenha mudado o vocabulário de uma obra para outra e tenha passado a falar de *órexis* usando o termo

⁶⁴⁷ No Glossário da edição bilíngüe árabe-ínglês do *Comentário Médio sobre De Anima*, o grego *hélxis* (*Physica* VII, 2, 243a 15) está para o árabe *ja²b* e na versão latina do *Grande* e do *Médio Comentário sobre De Anima* III.55.10,27, além de seguir também a paráfrase de Temístio, é traduzido por *attractio*, cf. IVRY, apud AVERROËS (IBN RUŠD). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Op. cit., 2002, p. 222.

⁶⁴⁸ De fato, em *De Motu Animalium*, 7, 701a, Aristóteles afirma que o desejo (*órexis*) é a causa determinante do movimento e que ele é formado sob a influência da sensação (*aísthesis*), da imaginação (*phantasia*) ou da reflexão (*noésis*). Mas, quando “aspira-se à ação, o movimento poderá ocorrer tanto sob a influência do apetite (*epithymía*) e do ímpeto (*thymós*), como sob a influência do desejo (*órexis*) e do querer/volição (*boúlesis*), seja que se produza (*tà mèn poioûsi*), seja que se aja (*tà dè práttousin*).” A passagem que se segue é complexa e foga do objetivo aqui proposto, por isso não nos deteremos nessa obra.

⁶⁴⁹ Ver ARISTÓTELES. *De Anima* II, 12, 424a 24-25: órgão e capacidade (*dýnamis*) são a mesma coisa.

⁶⁵⁰ AVERROËS (IBN RUŠD), op. cit., 2002, p. 129-130.

šahwa, pois entendeu que *šawq* = *órexis* valia também para *epithymía*, o que não deixa de estar de acordo com a doutrina de Aristóteles.

Essas são questões que permanecem em aberto dado o desaparecimento de muitos originais árabes da obra de Averróis, principalmente do original do *Grande Comentário sobre De Anima*⁶⁵¹. Segundo Alfred L. Ivry, Averróis usa termos no *Comentário Médio sobre De Anima* que não foram definidos por ele próprio, mas tomados das traduções árabes do *De Anima*⁶⁵². Essa pode bem ser uma das razões das diferenças de terminologia que apontamos aqui. A outra pode ser o uso da *Paráfrase* de Temístio na sua versão árabe, como está estabelecido na edição crítica de Alfred L. Ivry. Essas, no entanto, são questões que não cabe desenvolver aqui sob pena de nos desviarmos muito de nosso objetivo, portanto limitamo-nos a apenas apontá-las, já que o *Comentário Médio sobre De Anima* merece um estudo à parte.

IV.3.1. “Desejo” (*šawq*) equivalente a *órexis* em Al-Farabi

Em Al-Farabi pudemos constatar que, no *Livro da Política* (*Kitab al-siyasat al-madaniyya*), o termo *šawq* equivale a *órexis* na seguinte passagem:

⁶⁵¹ Cf. IVRY, Alfred. L. Introduction. In: AVERROËS (IBN RUŠD). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Op. cit., 2002, p. xxiv: Ivry defende a tese de que o *Grande Comentário sobre De Anima* é anterior ao *Comentário Médio*; sobre essa tese ver também IVRY, Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima*. *Arabic Sciences and Philosophy*, v. 5, nº 1, 1995, p. 75-92; a tese de Ivry foi definitivamente refutada por A. Elamrani-Jamal em: Averroès: La doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire moyen au De Anima* d'Aristote. In: DE LIBERA, A.; ELAMRANI-JAMAL, A. (Ed.). *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*. Paris: J. Vrin, 1997, p. 292-307.

⁶⁵² Cf. IVRY, in AVERROËS (IBN RUŠD). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Op. cit., 2002, p. xviii. Afirma Josep Puig, “*el transfondo griego es algo natural en todo el lenguaje filosófico árabe, pues la filosofía musulmana no sólo hereda el contenido de la helenística sino que según ella modela por primera vez un lenguaje adecuado. En el caso de un comentario esta influencia se extiende más allá del vocabulario y es semejante a la de una traducción*” (grifo do autor). In: AVERROES. *Epítome de Física* (Filosofia de la Naturaleza). Traducción y estudio por Josep Puig. Madrid: CSIC-Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1987, p. 98.

(...) existem desejos e aversões que seguem a parte sensitiva [da alma]; os instrumentos dessas duas faculdades [isto é, a parte sensitiva (*al-juz' al- \bar{a} ss*) e a parte apetitiva (*al-juz' al-nuzu^ci*)] pertencem ao corpo. Por meio de ambas [essas faculdades], a vontade (*irada*) se atualiza; no início, a vontade é apenas um desejo (*šawq*) que procede de uma sensação (*i \bar{a} ss*)⁶⁵³; o desejo (*šawq*) se realiza pela parte apetitiva (*al-juz' al-nuzu^ci*), enquanto a sensação (*i \bar{a} ss*) tem lugar na parte sensível (*al-juz' al- \bar{a} ss*). E, em segundo lugar, depois de atualizada a parte imaginativa (*al-juz' al-muta \bar{a} yyala*) da alma e que o desejo (*šawq*) a segue, realiza-se nesse momento uma segunda vontade (*irada*) depois da primeira, e esta vontade (*irada*) é um desejo (*šawq*) que procede de um ato da imaginação (*ta \bar{a} yyul*). (...) E então tem lugar no homem uma terceira classe de vontade (*irada*): o desejo (*šawq*) que procede da razão (*nud*); esta é a que se conhece propriamente pelo nome de livre-arbítrio (*i \bar{a} tiyar*)⁶⁵⁴. Esta é a que pertence especificamente ao homem, à exclusão dos outros animais (...) ⁶⁵⁵.

Al-Farabi mantém os três tipos de *órexis* discernidos por Aristóteles, pois o primeiro tipo de desejo (*šawq*) está relacionado com a sensação e seria o desejo (*órexis*) ligado a *thymós* e *epithymía* propriamente⁶⁵⁶; o segundo sentido está relacionado à imaginação⁶⁵⁷.

⁶⁵³ Em *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* § 151: “a ação de sentir, a sensação (*i \bar{a} ss*) por oposição à faculdade de sentir (*\bar{a} ss*).

⁶⁵⁴ Não concordamos com a tradução de *i \bar{a} tiyar* por “livre-arbítrio” (conforme a tradução de Rafael Ramón Guerrero) porque o termo árabe equivale aqui ao grego *proáresis*, cujo sentido é “escolha deliberada”, e porque consideramos o termo “livre-arbítrio” mais apropriado para a filosofia que seguiu a patrística.

⁶⁵⁵ A tradução (espanhola) é de Rafael Ramón Guerrero em *Al-Farabi. Obras Filosófico-políticas*. Edição bilíngüe árabe-espanhol. Madrid: Debate; CSIC, 1992, p. 43. O texto árabe está na segunda parte do livro, p. 44.

⁶⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 432b 5: “É absurdo dividir a faculdade desiderativa (*tò orektikón*) uma vez que, na parte racional (*tò logistikò*) origina-se a volição (*boúlesis*) e na irracional, o apetite (*epithymía*) e o ímpeto (*thymós*)”.

⁶⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433a 21: “Também a imaginação, ao mover, não move sem desejo (*Kai he phantasia de hótan kinê ou kinê áneu oréxeos*)”. O motor é sempre a faculdade desiderativa (*tò orektikón*), cf. *De Anima* III, 10, 433b 28: porque tem a faculdade desiderativa (*tò orektikón*), o animal é capaz de se mover e não possui esta faculdade sem a imaginação. Em *De Anima* III, 10, 433a 10 et seq., Aristóteles menciona o fato de que alguns homens – tal qual os animais – seguem a imaginação, quando esta é considerada uma espécie de pensamento (*nóesis*).

Esses dois tipos de desejo só existem, segundo Al-Farabi, nos animais irracionais⁶⁵⁸, pois, quando o desejo compreende a faculdade deliberativa (*al-quwwat al-murawiyya = bouleutiké*)⁶⁵⁹, é desejo exclusivo dos homens; nesse caso, trata-se de *boulesis*, o tipo de desejo associado à razão. Esse terceiro tipo de desejo, pois, procede da razão e concerne ao querer/volição (*irada = boulesis*). Al-Farabi, no entanto, aproxima *boulesis* de *proairesis* quando afirma que o tipo de desejo que procede da razão é o que se conhece por “escolha deliberada” (*iatiyar*)⁶⁶⁰. Certamente tem presente *Ética Nicomaquéia* III, 7, 1113b, em que Aristóteles afirma que “o fim é desejado (*bouletoû mèn toû télous*), enquanto os meios de alcançá-lo são deliberados e escolhidos (*bouleutôn dè kai prohairêtôn*)”.

Ao discorrer sobre as faculdades da alma no *Tratado das Opiniões dos Habitantes da Cidade Ideal (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fa'ila)*⁶⁶¹, Al-Farabi afirma que a sensação (*-ass*), a imaginação (*a'ayal*) e a deliberação (*rawiyya = bouleúsis*)⁶⁶² não podem operar sem que haja um desejo (*šawq*) por algo que possa ser sentido, imaginado, deliberado ou que se tenha tornado conhecido, porque a volição (*irada = boulesis*) faz com

⁶⁵⁸ Segundo Aristóteles, no entanto, esses dois tipos de desejo também podem existir no homem.

⁶⁵⁹ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 434a 6-7: a deliberativa (*bouleutiké*) existe apenas nos animais racionais. Ver id., *Ética Nicomaquéia* III, 5, 1112a 17 et seq. sobre a deliberação (*bouleúsis*).

⁶⁶⁰ Ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 10, 1142b 12-13: a boa deliberação não acontece sem o raciocínio (*allà mèn oud'áneu lógou he euboulía*).

⁶⁶¹ Embora existam outras edições bilíngües desse tratado de Al-Farabi (ver referências bibliográficas), seguimos a edição bilíngüe árabe-inglês de Richard Walzer: AL-FARABI. *On the Perfect State (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fa'ila)*. Revised text with Introduction, translation, and Commentary by Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1998.

⁶⁶² As edições de Campanini e de Karam/Chlala/Jausen traduzem o termo por “visão” em razão da falta de sinais diacríticos. Isso, porém, não faz sentido, pois, no cap. XX da edição francesa de Karam et alii., na passagem em que Al-Farabi discorre sobre a faculdade reflexiva (*al-quwwat al-fikriyya = dianoetiké*), ele menciona que esta produz a reflexão (*fikra = diánoia*), a deliberação (*rawiyya*), a perscrutação (*ta'ammul*) e a descoberta [dos meios apropriados por dedução] (*istinbaḍ* GOICHON, *Lexique* § 687)”; as traduções italiana e francesa desses termos não coincidem com a nossa, cf. AL-FARABI. *Idées des Habitants de la Cité Vertueuse (Kitab Ara' Ahl al-Madinat al-Fa'ila)*. Traduit de l'arabe avec introduction et notes par Youssef Karam; J. Chlala; A. Jausse. Beyrouth; Le Caire: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre; Institut français d'archéologie orientale, 1980, p. 63, e a nota 1 para a explicação da leitura de “visão”; id. *La città virtuosa*. Edição bilíngüe árabe-italiano. Introdução, tradução e notas de Massimo Campanini. Milano: BUR, 1996, p. 157.

que a faculdade apetitiva (*al-quwwat al-nuzý'yya*) tenda àquilo que foi apreendido. Em várias passagens desse tratado, Al-Farabi usa o termo *šawq* no sentido de *órexix*.

IV.3.2. “Apetite” e “desejo” em *Comentário sobre A República*

No *Comentário sobre A República* há uma referência a “apetite” e “desejo” que passaremos a analisar.

II <XII, 3>: (...) Em primeiro lugar, porque foi demonstrado na Ciência Natural que o apetite e o desejo são de duas espécies: uma delas procede da imaginação e a outra, da cogitação e discurso. <4> Ora, o apetite que provém da imaginação não é próprio do homem, mas próprio do animal enquanto animal. § O apetite, porém, que provém da cogitação e do discurso é próprio do homem, mas o ser do apetite é desse modo atribuído ao homem; e as virtudes morais nada mais são que essa nossa parte que busca aquilo que é indicado pela razão, segundo a medida indicada pela razão e segundo o tempo⁶⁶³.

A primeira observação é a de que “apetite” e “desejo” são de espécies diferentes, sendo a primeira relativa à imaginação, e o segundo, à cogitação (= *diánoia*) e ao discurso (= *lógos*). Sobre essa distinção, Averróis discorre no *Comentário Médio sobre De Anima* como segue:

Depois de afirmar que o órgão substrato da alma (faculdade) desiderativa (*al-nafs al-mutašawqa*) é o coração e nele se alternam os movimentos de atração e repulsão, Averróis afirma que

⁶⁶³ ELIA DEL MEDIGO II <XII, 3>: “(...) Primo quia declaratum est in Scientia naturali quod appetitus et desiderium est secundum duas species: una earum est ab imaginatione et alia a cogitatione et discursu. <4> Appetitus autem qui est ab imaginatione est de necessitate non proprius homini, sed est proprius animali in eo quod animal. § Appetitus autem qui est a cogitatione et discursu est proprius homini. Sed esse appetitus tali modo attribuit[ur] homini; et virtutes morales nihil aliud sunt nisi quod haec pars nostra appetit illud quod indicatur a ratione secundum mensuram indicatam a ratione et secundum tempus.” Trad. Rosenthal II.xii.3-4; trad. Lerner 72:2-10; trad. Cruz Hernández, p. 89.

o animal enquanto animal tem desejo (*šahwa*) (...) e todo desejo não está livre de imaginação, pois a forma imaginativa (*al-ʾaḥrat al-ʾaḥyaliyya*) que move tudo o que é imaginado ocorre em razão ou do sensório (*-iss = aisthetérion*⁶⁶⁴) ou da reflexão (*fikr = diánoia*). O que ocorre em virtude da reflexão (*fikr*) pertence ao homem, enquanto o que ocorre em virtude do sensório (*-iss*) pertence também aos outros animais⁶⁶⁵.

E Averróis acrescenta que, como a imaginação é a fonte da ocorrência de todo desejo (*šahwa*)⁶⁶⁶, e, como ela deriva dos cinco sentidos, é preciso considerar também o movimento nos animais imperfeitos, os que têm apenas o sentido do tato. Se há prazer e dano para estes animais, eles possuem desejo (*šahwa*)⁶⁶⁷, e, portanto, possuem imaginação⁶⁶⁸. O discernimento (*ra'y*)⁶⁶⁹, no entanto, ocorre somente nos animais racionais, uma vez que a preferência por algum objeto imaginado em relação ao que é percebido ou imaginado é devido à atividade da faculdade reflexiva (*fa^{cc} al al-fikr*). Essa faculdade apreende o que é preferido entre muitas coisas e, entre elas, discerne o que é melhor e mais importante. Em razão disso, o animal racional (*al-ʾaywan al-naḥḍa*) tem opinião (*ra'y*), e quem não tem a habilidade de discernir entre as coisas não pode opinar nem deliberar⁶⁷⁰. Com isso, o movimento dos animais irracionais se dá apenas em razão do prazer⁶⁷¹, pois não possuem a faculdade deliberativa (*rawiyya = bouleutiké*).

⁶⁶⁴ ARISTÓTELES. *De Anima* II, 12, 424a 24-25: “*aisthetérion* é aquilo em que está tal capacidade (*dýnamis*). Órgão e capacidade são, portanto, a mesma coisa, mas o seu ser é diverso (*tò d'einai héteron*).”

⁶⁶⁵ AVERROËS (IBN RUŠD). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Op. cit., 2002, p. 129-130.

⁶⁶⁶ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 10, 433b 28-29: o movimento de busca e fuga, assim como o próprio desejo, seriam impossíveis sem a imaginação.

⁶⁶⁷ Ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 21-22: “o que no pensamento (*diánoia*) é afirmação e negação, no desejo (*órexis*) é busca e fuga.”

⁶⁶⁸ A imaginação (*phantasia*) opera na forma de imagens (*phantásmata*) que o animal tem e usa como lembrança (*mnéme*) e expectativa (*elpís*), cf. ARISTÓTELES. *De Memoria et Reminiscentia* 1, 449b 9 et seq.

⁶⁶⁹ No texto árabe está a palavra *ra'y* que, na terminologia jurídica islâmica, significa “opinião ou juízo individual [com discernimento]”.

⁶⁷⁰ AVERROËS (IBN RUŠD). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Op. cit., 2002, p. 130.

⁶⁷¹ Em *De Anima* III, 13, 435b 13: o excesso dos tangíveis destrói o animal como, por exemplo, o excesso de calor é prejudicial ao animal.

IV.4. A concepção aristotélica de *phrónesis*, de *bouleusis* e de *proaíresis*

IV.4.a. A *phrónesis* de Aristóteles

Apresentamos, em seguida, algumas considerações – que não pretendem ser exaustivas – acerca de três conceitos aristotélicos: *phrónesis* (prudência/sabedoria prática), *bouleusis* (deliberação) e *proaíresis* (escolha/decisão), conceitos interligados na ética de Aristóteles. Isto se faz necessário em razão do termo “deliberative virtue” usado por Muhsin Mahdi para a tradução inglesa⁶⁷² do árabe *al-fa'ilat al-fikriyya*, em referência ao segundo tipo de virtudes que o opúsculo farabiano *Obtenção da Felicidade* apresenta e cujo elenco é retomado por Averróis em seu *Comentário sobre A República*.

O termo grego usado por Aristóteles e que se costuma traduzir por “prudência”⁶⁷³, “sagacidade”⁶⁷⁴ ou “sabedoria”⁶⁷⁵ ou “sabedoria prática”⁶⁷⁶ é *phrónesis*⁶⁷⁷, que literalmente

⁶⁷² AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta-^{al}:l al-Sa^cada)*. Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. 1ª ed. 1962. Revised Edition: Ithaca (NY): Cornell University Press, 2001. Deste tratado farabiano, há uma edição parcial da tradução de Mahdi em: LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin (Org.). *Medieval Political Philosophy: a Sourcebook*. 1ª ed. 1963, Ithaca (NY): Cornell University Press, 1972, p. 58-82. “Virtue délibérative” também é o termo usado pelos tradutores franceses em AL-FARABI. *De l'obtention du bonheur. (Ta-^{al}:l al-Sa^cada)*. Tradução (francesa) do árabe de Olivier Sedeyn e Nassim Lévy. Paris: Éditions Allia, 2005.

⁶⁷³ Cf. AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1ª ed. 1963; 2ª ed. 1976; 3ª ed. 1986. Ver tradução portuguesa: ARISTÓTELES. *Retórica*. Obras Completas. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 3ª ed. 2006, p. 125 (*Ret. I*, 9, 1366b).

⁶⁷⁴ Cf. tradução francesa de Richard Bodéüs de *Ética Nicomaquéia*: ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Traduction et présentation par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004, p. 291, nota 2.

⁶⁷⁵ Carlo Natali traduz *phrónesis* por “saggezza” e *sophía* por “sapienza”, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*. Traduzione, introduzione e note di Carlo Natali. Milano: Editori Laterza, 1999; cf. tradução francesa de Gauthier e Jolif: ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. 3 v. Introduction, traduction et commentaires par R.-A. Gauthier e J.Y. Jolif. Paris; Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Béatrice Nauwelaerts, 1958-1959.

⁶⁷⁶ “Practical wisdom”, cf. BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 179 et seq.

significa uma capacidade da mente ou do tino⁶⁷⁸. Alguns especialistas preferem traduzir *phrónesis* por “sabedoria” talvez em razão do significado restrito que “prudência” recebeu na linguagem moderna. Todavia, se o termo for traduzido por “sabedoria”, não se deve esquecer o seu caráter eminentemente prático e não confundir essa forma de sabedoria com a do conhecimento teórico, *sophía*. Por isso, alguns autores preferem traduzir *phrónesis* por “sabedoria prática”⁶⁷⁹.

É da *Ética Nicomaquéia*⁶⁸⁰ que tomamos a concepção de *phrónesis* aqui apresentada⁶⁸¹. No livro VI, Aristóteles trata das virtudes dianoéticas, ou seja, das virtudes da razão (*diánoia*), distintas das virtudes morais ou virtudes de caráter (*éthos*). As virtudes dianoéticas se referem à parte racional da alma, e as morais, à parte desprovida de razão.

O Livro VI de *Ética Nicomaquéia* foi e é objeto de inúmeros debates em decorrência das diversas interpretações que gerou entre os comentadores. Como afirma Jean-Yves Chateau, “é admirável constatar como um texto tão importante (...) pôde ser tão freqüentemente comentado – e, diga-se, continuamente desde o seu aparecimento –, dando lugar a interpretações tão diferentes e até mesmo contraditórias”⁶⁸².

⁶⁷⁷ *Phrónesis* é uma palavra da mesma raiz de *phrén* e aqui tem o sentido de “mente, tino ou faculdade de avaliar, de discernir”.

⁶⁷⁸ Ver PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 215: em razão das várias traduções que o termo grego recebe em inglês, Pakaluk optou por traduzi-lo por “administrative virtue”, pois, segundo ele, já que Aristóteles entende a *phrónesis* como uma virtude que traz à existência importantes bens de modo ordenado e eficiente e com o intuito de praticar uma justiça plena, compreende-se que é com *phrónesis* que se pratica a boa e excelente administração. O autor acrescenta que, embora se considere a *phrónesis* como uma virtude que se aplica a uma instância da administração social e política, o sentido grego diz respeito também a uma boa administração dos assuntos domésticos.

⁶⁷⁹ Cf. BROADIE, op. cit., p. 179, cap. 4.

⁶⁸⁰ As subdivisões dos capítulos são da tradução italiana de Carlo Natali de *Etica Nicomachea*, 1999, op. cit.

⁶⁸¹ Para a compreensão da *phrónesis*, servimo-nos dos artigos de BERTI, Enrico. *Phrónesis et science politique*. In: AUBENQUE, Pierre (Org.). *Aristote Politique*. Essais sur la politique d'Aristote. Paris: PUF, 1993, p. 435-459; BERTI, Enrico. *La Prudenza*. Bollettino n° 159. Disponível em http://lgxserver.uniba.it/lei/sfi/bollettino/159_berti.htm

⁶⁸² CHATEAU, Jean-Yves. *L'objet de la phronèsis et la vérité pratique*. In: CHATEAU, Jean-Yves (Org.). *La vérité pratique. Aristote: Étique à Nicomaque, Livre VI*. Paris: J. Vrin, 1997, p. 185.

O propósito que cerca o debate sobre as questões de interpretação da *phrónesis* diz respeito à compreensão do que vem a ser esta virtude e qual seria o seu objeto: a finalidade da ação ou os meios de realizar a ação, ou seja, a *phrónesis* seria um conhecimento dos fins ou dos meios da ação? Que ela seja um conhecimento não se discute, pois trata-se de uma virtude dianoética que dirige a alma para a verdade quando esta se ocupa da prática⁶⁸³.

As duas principais correntes de interpretação da noção de *phrónesis* podem ser resumidas às teses defendidas por dois eminentes helenistas: René A. Gauthier e Pierre Aubenque.

René A. Gauthier⁶⁸⁴ defende a tese de que a *phrónesis* diz respeito a tudo o que se refere à ação, ou seja, tanto à finalidade da ação como aos meios necessários para realizá-la. Como afirma Aristóteles, de início a ação se define por sua finalidade⁶⁸⁵ e os meios se definem por sua relação com a finalidade. Pierre Aubenque⁶⁸⁶, de seu lado, defende a tese de que a *phrónesis* considera apenas os meios em vista do fim, mas não o fim em si. Munido da *phrónesis*, o homem é capaz de calcular os meios eficazes para realizar o propósito final da ação. Mas, como afirma Jean-Yves Chateau, “o texto (o Livro VI de *Ética Nicomaquéia*) está escrito de tal forma que torna possível, e mesmo inevitável, que suas diferentes passagens sejam objeto de interpretações divergentes”⁶⁸⁷. Contudo, mais recentemente, Enrico Berti afirmou que

a *phrónesis* concerne tanto aos fins como aos meios, embora em sentidos diversos. Ela concerne aos fins no sentido que deve pressupor sempre um fim bom e, portanto, conhecê-lo; mas a sua função não é descobrir este fim, tampouco orientar o desejo até ele, já que a descoberta do fim bom pertence à ciência política e a orientação do desejo a esse fim pertence à virtude ética. Ademais, a *phrónesis* concerne aos meios no sentido que deve descobri-los por meio de um cálculo exato, o qual, contudo, não é aplicável a qualquer meio, mas somente àqueles que são aptos para alcançar um fim bom. Para Aristóteles, a arte de descobrir os meios aptos

⁶⁸³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1139b 15-17; VI, 5.

⁶⁸⁴ ARISTÓTELES. *L'Éthique à Nicomaque*, op. cit., 1958-1959.

⁶⁸⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 1-2: “Toda arte (*tékhnē*) e toda pesquisa (*méthodos*) assim como toda ação (*práxis*) e toda escolha (*proáiresis*) visam a algum bem.”

⁶⁸⁶ AUBENQUE, op. cit., 1976.

⁶⁸⁷ CHATEAU, op. cit., p. 190.

para alcançar um fim qualquer não é *phrónesis*, mas simplesmente uma habilidade (*deinótes*)⁶⁸⁸.

Já que aqui não é o lugar adequado para apresentar os vários debates que se desenvolveram acerca desse tema, limitamo-nos a apenas apontá-los. Diante da complexidade desse texto e do caráter problemático de seu objeto, procuraremos apenas apresentar um apanhado geral da relação de *phrónesis* com as outras virtudes que Aristóteles cita – *tékhne*, *epistéme*, *sophía* e *noûs*⁶⁸⁹ –, a fim de melhor circunscrever o texto de Averróis, objeto de nosso estudo.

É conveniente que se tente extrair do próprio texto aristotélico uma definição de *phrónesis*. Antes de mais nada, está afirmado que ela é uma virtude, ou melhor, um “estado habitual” (*héxis*) em que o verdadeiro está na alma quando esta afirma ou nega⁶⁹⁰. Mas a *phrónesis*, como afirma Aristóteles, não é nem ciência (*epistéme*) nem arte (*tékhne*). Não é ciência porque o conteúdo da ação “prudente” é contingente e, portanto, pode ser de modo diverso, e não é arte porque ação e produção são gêneros diversos. Resta, portanto, que a *phrónesis* seja um estado habitual verdadeiro unido à razão, prático, que diz respeito ao que é bom ou mau para o homem⁶⁹¹. Sigamos, contudo, a argumentação de Aristóteles acerca da *phrónesis* em *Ética Nicomaquéia* VI.

Aristóteles define a *phrónesis* como “a capacidade de deliberar (*bouleúsasthai*) bem sobre o que é bom e vantajoso, não de um ponto de vista parcial, como, por exemplo, o que é bom para a saúde ou para o vigor físico, mas o que é bom para uma vida feliz no sentido global”⁶⁹². A felicidade é um bem que, para Aristóteles, abarca a totalidade da vida e, portanto, pode coincidir com bens particulares, como a saúde, o vigor físico e a riqueza, mas que, todavia, nem sempre são bens, já que podem também ser causa de infelicidade ou do mal. Assim, a felicidade (*eudamónia*) é um autêntico bem e deve ser compreendida em

⁶⁸⁸ BERTI, op. cit., 1993, p. 446-447.

⁶⁸⁹ Observe-se que em *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1139b 15-17, Aristóteles apresenta as virtudes dianoéticas nessa ordem e a *phrónesis* ocupa o lugar central do elenco, depois de *epistéme* e antes de *sophía*.

⁶⁹⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1139b 15-17.

⁶⁹¹ O fim da produção é diverso da própria produção, enquanto o fim da ação (*práxis*) é o próprio agir, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 1-7.

⁶⁹² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140a 25-28. A definição de “deliberação” como *zétesis* (investigação, exame, perscrutação) está em *Et.Nic.* III, 5, 1112b 20-24.

sentido global, pois deve abarcar todos os aspectos da vida humana, inclusive e sobretudo o moral. A *phrónesis* é virtude quando tem por fim o verdadeiro bem, isto é, a felicidade. Isto a distingue da habilidade ou astúcia, as quais recebem um nome diverso: *deinótes*⁶⁹³.

Para melhor explicar a definição dada, Aristóteles afirma que chamamos alguém de *phrónimos* quando este calcula bem em vista de um fim excelente, ou seja, quando considera os meios necessários para alcançar tal fim⁶⁹⁴. Calcular (*logízesthai*) pressupõe conhecer e considerar os meios para conseguir o bom fim almejado. A verdadeira *phrónesis*, portanto, consiste em calcular meios moralmente idôneos e eficazes para realizar um fim bom. Compreendida sob esse prisma, a *phrónesis* é a virtude com a qual se delibera e se decide sobre quais os meios, e não sobre o fim, cuja bondade já está posta e não se questiona.

Na seqüência, Aristóteles acrescenta que ninguém delibera sobre coisas que não podem ser diversamente, tampouco sobre coisas impossíveis de serem realizadas por si próprio. Assim, se a ciência implica demonstração e se a demonstração epistêmica é sobre coisas que não podem ser de modo diverso do que são, e como não é possível deliberar sobre coisas que são necessariamente, a *phrónesis*, então, não é ciência. Não é ciência porque o conteúdo da ação pode variar. Tampouco é arte, porque ação e produção pertencem a gêneros distintos⁶⁹⁵. Desse modo, a *phrónesis* tem um caráter prático porque se refere a coisas que podem ser diversamente, ou seja, sobre coisas que dependem da ação humana, ou melhor, sobre as ponderações e eventuais escolhas entre as várias alternativas para conduzir uma determinada ação. A *phrónesis* não produz demonstrações, como é o caso da ciência que, voltada para o conhecimento, tem nesse conhecimento seu fim, pois o *phrónimos* delibera sobre a prática, sobre a ação a ser conduzida.

A sabedoria/prudência tampouco é arte, pois esta tem por objeto a produção (*poíesis*), enquanto o objeto da *phrónesis* é a ação (*práxis*). Aristóteles explica a distinção entre ação e produção: o fim da produção é diverso da produção em si, enquanto o da ação, não: o agir moralmente bom é um fim em si⁶⁹⁶. Isto significa que a produção é uma

⁶⁹³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 13, 1144a 23-29.

⁶⁹⁴ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140a 28-30.

⁶⁹⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140a 33 - 1140b 2-5.

⁶⁹⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1140a 1-24.

operação que tem como fim o produto que é o resultado da operação, e não a própria operação, enquanto a ação tem como fim a bondade da própria ação; trata-se de uma ação cuja finalidade é a própria ação⁶⁹⁷.

Depois de assim definir a *phrónesis*, Aristóteles apresenta o modelo do homem prudente (*phrónimos*): o ateniense Péricles. Não se trata de um filósofo, portanto, tampouco de um poeta ou dramaturgo, mas de um homem de ação que Aristóteles considera o exemplo do homem sábio/prudente. Péricles e seus semelhantes são sábios/prudentes já que são capazes de colher o que é bom para eles e para os outros⁶⁹⁸. O verdadeiro sábio/prudente (*phrónimos*) é o político que realiza o bem da comunidade que lhe confiou o poder. E do exemplo de Péricles, Aristóteles estende tal capacidade virtuosa ao homem que sabe administrar a sua própria casa: para bem governar, seja a família seja a cidade, é preciso ser um *phrónimos*.

A *phrónesis*, no entanto, como virtude política compreende as virtudes morais e o exemplo dado por Aristóteles é a temperança (*sophrosýne*), virtude que salvaguarda a sabedoria/prudência⁶⁹⁹. Com isso, Aristóteles quer dizer que a temperança é a virtude que domina os desejos, como por exemplo, o desejo de riquezas ou prazeres em geral. Quem, portanto, não souber dominar seus próprios desejos, nunca chegará a ser um *phrónimos* e, por conseguinte, jamais saberá deliberar bem sobre os meios adequados para a obtenção de um fim bom. Aristóteles acrescenta que o prazer e a dor não corrompem qualquer tipo de apreciação como, por exemplo, a afirmação de que o triângulo tem ou não os ângulos iguais a duas retas; mas, prazer e dor corrompem o conteúdo da ação. Como o fim da ação é a própria bondade da ação, alguém que é conduzido pelo prazer ou pela dor não é capaz de discernir o princípio, isto é, o bem da ação e tampouco é capaz de discernir o que deve ser escolhido e realizado em vista deste princípio. Aristóteles define mais uma vez a *phrónesis* como “um estado habitual prático unido à razão verdadeira, relativo aos bens humanos”⁷⁰⁰.

⁶⁹⁷ Ver aqui o capítulo IV.2.a.1.: “Ação e produção”.

⁶⁹⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 8-9.

⁶⁹⁹ Trata-se de um jogo de palavras, pois *sózein* significa “salvar” e Aristóteles interpreta o termo *sophrosýne* como a virtude que salvaguarda a prudência, cf. BERTI, La prudenza, op. cit, p. 5.

⁷⁰⁰ *Hósti' anánke tèn phrónesin héxin éinai metà lógou alethoûs perì tà anthrôpina agathà praktikén.* ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 20-21.

A *phrónesis* é ainda uma virtude que supõe outras virtudes, ou melhor, é uma virtude dianoética que supõe virtudes éticas, embora ela seja virtude da parte racional da alma e as éticas, da parte não racional. Como vimos, a parte racional da alma é subdividida em duas: a parte que corresponde à ciência e se ocupa das realidades que não podem ser de modo diverso; e a parte calculativa, que se ocupa das opiniões, que dependem de nós. A *phrónesis* é virtude dessa parte que pode ser chamada de razão prática, embora não se origine na razão. Aristóteles afirma este argumento com o exemplo de que nas disposições que se originam na razão pode haver esquecimento, na *phrónesis*, não. Isto significa que o que se aprende na matemática pode ser esquecido, mas o que se torna um hábito verdadeiro, jamais será esquecido.

Aristóteles compara *phrónesis* com *sophía* (sapiência), virtude da razão teórica. Esta última indaga acerca das realidades mais elevadas e, por isso, diz-se que Tales e Anaxágoras são sábios (*sophoi*) e não sábios/prudentes (*phrónimoi*), pois “conhecem coisas extraordinárias, maravilhosas, difíceis e supra-humanas, mas inúteis⁷⁰¹, pois não indagam acerca dos bens humanos”⁷⁰². A *phrónesis* indaga acerca dos bens humanos sobre os quais é possível deliberar e ninguém delibera sobre o que não pode ser mudado. Quem delibera bem, em sentido absoluto, é aquele que, calculando, sabe dirigir-se aos bens realizáveis na melhor das ações. Não se trata, portanto, de realizar um bem absoluto no sentido platônico, mas escolher o que é melhor em determinadas circunstâncias.

A *phrónesis*, afirma Aristóteles, não tem por objeto somente as verdades incontrovertidas da razão, isto é, os universais⁷⁰³, mas, já que concerne à ação, devem ser conhecidos os particulares, pois a ação concerne às situações particulares. Por essa razão, alguns homens, embora não conhecendo os universais, são mais hábeis na ação que os que os conhecem. O que Aristóteles quer salientar é a importância da experiência. Os filósofos, os que Platão desejava que governassem a sua república ideal, conhecem os universais. Aristóteles, no entanto, discorda de seu mestre, pois afirma que não são os filósofos que devem governar, mas os sábios/prudentes, cuja experiência de vida os capacita para administrar a cidade.

⁷⁰¹ “Inúteis” aqui tem o sentido de coisas que não entram no domínio da prática, ou seja, das ações humanas.

⁷⁰² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 7, 1141b 1-7.

⁷⁰³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 8, 1141b 15.

A *phrónesis* é a virtude que vincula o plano teórico ao prático. Ela pressupõe a experiência no âmbito do conhecimento e daí vem a importância da experiência para a medicina. Ela é uma virtude dianoética, ou seja, do pensamento que, porém, é dotada de uma natureza especial, pois, embora vinculada aos universais, volta-se ao contingente, aos particulares sobre os quais se pode deliberar. *Phrónesis* é, portanto, uma virtude intelectual que concerne à deliberação: “ser prudente é ser capaz de deliberar bem sobre coisas boas e vantajosas”⁷⁰⁴. Mas o que significa deliberar?

IV.4.b. A deliberação (*bouleusis*) de Aristóteles

Como afirma Aristóteles, a *phrónesis* se manifesta na possibilidade de deliberar (*bouleúesthai*) acerca das coisas humanas: “De fato dizemos que a principal função do *phrónimos* é bem deliberar (*tò eû bouleúesthai*)”⁷⁰⁵. Quem delibera bem (*eúboulos*) tende sempre ao melhor bem prático com base no raciocínio/cálculo (*tò logismón*)⁷⁰⁶.

Mas o que é deliberar bem?

Deliberar bem, para Aristóteles, significa encontrar o meio bom para obter um fim bom. O fim bom já está posto e, portanto, não é objeto de deliberação, mas é princípio para a deliberação. Deliberar é uma atividade mental para descobrir o que fazer e como fazê-lo para obter um determinado resultado.

Aristóteles afirma que não deliberamos acerca dos fins, mas sobre o que conduz ao fim. O médico não delibera sobre se deve ou não promover a saúde de seu paciente, nem o orador delibera sobre se deve ou não persuadir; saúde e persuasão são os almejados fins do médico e do orador respectivamente. Tampouco o político delibera sobre se deve ou não promulgar boas leis, já que a boa legislação é a finalidade do político e coincide com a felicidade de seu povo, pois são as boas leis que trazem a felicidade. O político deve deliberar sobre os meios pelos quais as leis serão obedecidas. Assim, ninguém delibera sobre o fim que quer atingir, mas sobre os meios para realizar tal fim, meios que se

⁷⁰⁴ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 25-26.

⁷⁰⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 8, 1141b 9-10.

⁷⁰⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 8, 1141b 8-9.

apresentam de diversas maneiras e, portanto, devem ser investigados para que se descubra qual deles é o melhor, o mais eficaz e o mais rápido, como e de qual modo deverá ser realizado. À indagação do meio melhor para alcançar o fim desejado acrescentam-se outras tantas buscas do melhor ou dos melhores para chegar-se àquele meio principal. Para Aristóteles, o meio que se busca com o ato de deliberar é um meio particular que deve corresponder à inclinação para um fim sempre virtuoso⁷⁰⁷.

Qual é, então, o objeto da deliberação (*tò bouleutón*)?

A deliberação visa sempre a algo futuro e indeterminado, mas cujo acontecer depende de quem delibera⁷⁰⁸. Ninguém delibera, embora possa desejá-lo, sobre a vitória de um atleta, que depende exclusivamente da *performance* do próprio atleta. Tampouco delibera-se sobre seres imutáveis cujo movimento é eterno, como os astros, ou sobre coisas que não podem ser mudadas, como a diagonal de um triângulo. Eventos naturais, como os solstícios e o nascer dos astros ou chuvas e secas também não são objeto de deliberação, como tampouco os produtos do acaso, como a descoberta de um tesouro. Aristóteles acrescenta que nem todas as ações humanas são objeto de deliberação, “já que os lacedemônios não deliberam sobre qual é a melhor política para os citas”⁷⁰⁹.

Embora a deliberação seja um tipo particular de investigação (*zétesis*), ela não é uma investigação qualquer, como, por exemplo, a matemática⁷¹⁰. Intermediário entre a necessidade e o acaso⁷¹¹, o campo da deliberação é obscuro e difícil, como bem salientou Pierre Aubenque⁷¹², pois está sob o domínio do desconhecido, da indeterminação e da contingência da ação humana.

A deliberação é sempre feita por alguém dotado de inteligência (*noûs*), pois um demente ou insensato não pode deliberar. Envolve, contudo, coisas que dependem da vontade (*boulê*) e do alcance de quem delibera. De fato, toda vez que se delibera, a atenção estará voltada para o que poderá ser executado por quem delibera. A deliberação, portanto, depende das coisas possíveis de serem executadas pelos próprios indivíduos: “são possíveis

⁷⁰⁷ Cf. BODÉÛS, Richard. In: ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*, op. cit., 2004, p. 147, nota 1.

⁷⁰⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 2, 1111a 18 - 3, 1111a 35; ver também *Retórica* I, 1357a 4-7.

⁷⁰⁹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 5, 1112 a 20-35.

⁷¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 5, 1112b 22-23.

⁷¹¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 5, 1112b 8-9.

⁷¹² AUBENQUE, op. cit., 1976, p. 95.

as coisas que podem ser feitas por nós mesmos”⁷¹³. Daí o princípio da ação ser o próprio homem⁷¹⁴. A deliberação concerne às coisas que ele próprio pode realizar, embora seus atos tenham por fim outras coisas, que não são objeto da deliberação. O objeto de deliberação é a ação e não o fim⁷¹⁵, porque este o homem virtuoso reconhece de antemão.

Assim, a deliberação avança do fim aos meios, calcula a série de meios intermediários e localiza qual deles é o melhor. Aristóteles parece afirmar que os fins das ações virtuosas estão correlacionadas às virtudes direcionadas para atingi-los.

Para elucidar o seu argumento, Aristóteles introduz o silogismo prático:

Com um exemplo tirado da medicina, Aristóteles afirma que se, de fato, alguém souber que as carnes leves são fáceis de digerir e saudáveis (lei universal que constitui a premissa maior), mas ignora quais são as carnes leves, não produzirá saúde; produz saúde o que sabe que as carnes de ave são as leves e saudáveis. O silogismo prático, assim chamado porque não conclui com um conceito, mas com uma ação, é o seguinte:

- 1) Premissa maior: as carnes leves são fáceis de digerir;
- 2) Premissa menor: as carnes de aves são leves;
- 3) Conclusão: logo, é preciso comer carnes de aves.

Quem, portanto, conhece a lei universal, no caso, a natureza salutar das carnes leves, mas não conhece o particular, isto é, não sabe identificar as carnes leves às das aves, não chegará a nenhuma conclusão sobre o que concretamente é salutar. Quem, no entanto, não conhece a lei universal, mas sabe que as carnes leves são as de ave, está mais qualificado a ser considerado um *phrónimos*.

Transposto para o campo da ética, poderíamos construir o seguinte silogismo:

- 1) Premissa maior: a felicidade (termo maior) é a finalidade (termo médio) da vida humana;

⁷¹³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 5, 1112 b 27-28.

⁷¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 5, 1112 b 32: *ánthropos êinai arkhè tôn práxeon*.

⁷¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 5, 1112 b 32-34.

- 2) Premissa menor: as ações éticas/morais (termo menor) são os meios para realizar essa finalidade (termo médio);
- 3) Conclusão: logo, é preciso realizar ações éticas/morais (termo menor) para alcançar a felicidade (termo maior).

Com esse silogismo prático, cuja conclusão é a ação, afirma-se que o *phrónimos* deverá considerar que são as ações morais os meios necessários a conduzir os homens ao fim almejado, a felicidade. Esta, entretanto, é uma questão importante a ser levantada, pois constitui um problema na ética aristotélica quando se considera que, no Livro X, o Estagirita afirma que a felicidade perfeita é a atividade teórica⁷¹⁶.

Outro elemento importante nesse processo é a noção da decisão ou escolha (*proáresis*) de quais meios acatar para obter o fim bom.

IV.4.c. Escolha deliberada (*proáresis*) na doutrina de Aristóteles

A escolha deliberada (*proáresis*) situa-se no âmbito das ações voluntárias e, assim, a análise deve partir do que Aristóteles entende por voluntário e involuntário. Por que a virtude diz respeito às paixões e ações laudáveis e reprováveis quando voluntárias, diz Aristóteles, e dignas de perdão ou de pena quando involuntárias, “faz-se necessário distinguir o voluntário (*ekoúision*) do involuntário (*akoúision*)”⁷¹⁷. Ações involuntárias são as cometidas ou sob o efeito de uma coerção externa em que o agente não tem nenhuma participação ou por desconhecimento das circunstâncias em que a ação se desenvolve. As ações voluntárias, por outro lado, são aquelas cujo princípio de ação está no próprio agente e depende só dele cumpri-las ou não⁷¹⁸.

⁷¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* X, 7, 1177a 15-18. Essa aporia surge desenvolvida nas obras de Al-Farabi. Sobre essa questão, ver o interessante artigo de PEFFLEY, Carrie. A Modified al-Farabian Interpretation of Aristotle's Ethics. ISSN 1750-4953. In Marginalia - The Website of the MRG: <http://www.marginalia.co.uk/journal/06illumination/peffley.php> (obtida no Google em 28 out. 2007).

⁷¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 1, 1109b 30-36.

⁷¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 1, 1110a 17-18.

O Livro II de *Ética Nicomaquéia* introduz, já na definição de virtude, o conceito de decisão ou escolha (*proáiresis*)⁷¹⁹: a virtude é um estado habitual que produz escolhas⁷²⁰. A disposição virtuosa, isto é, o caráter virtuoso do agente o predispõe para uma escolha que é decorrente desse mesmo caráter virtuoso. Não se trata, portanto, de simplesmente praticar uma ação virtuosa, mas de escolher a ação a ser praticada, já que alguém pode praticar uma ação virtuosa involuntariamente. No momento em que há uma escolha da ação a ser praticada, o ato é necessariamente voluntário. Essa escolha é feita com base na razão e, na seqüência, Aristóteles afirma que a escolha deve ser consistente com a medianidade (*mesótes*) entre dois males, o excesso e a deficiência. Essa é a conduta do *phrónimos*. O sábio/prudente individualiza o meio justo (*tò méson*) e o escolhe⁷²¹.

Central na doutrina ética de Aristóteles, o conceito de *proáiresis* recebe atenção em diversas passagens de suas diferentes obras⁷²². Já na abertura de *Ética Nicomaquéia* lemos: “Toda arte e toda pesquisa (*méthodos*), como toda ação e toda escolha (*proáiresis*) persegue um bem qualquer (...)”⁷²³. Temos aí o sentido de *proáiresis* como “propósito”, “resolução”⁷²⁴, embora este não seja o único que a palavra recebe ao longo dessa obra aristotélica.

De difícil tradução, o termo *proáiresis* recebeu larga atenção dos especialistas que, todavia, não chegam a nenhum acordo sobre como vertê-lo.

Qual seria, então, o significado de *proáiresis* na doutrina ética de Aristóteles e qual é o termo atual que mais se aproxima desse conceito?

Como não é nosso propósito esmiuçar a literatura sobre este conceito capital na ética aristotélica, apontaremos aqui apenas algumas indicações que se possam remeter à

⁷¹⁹ Alguns tradutores vertem *proáiresis* por “decisão” (Bodéüs, Gauthier & Jolif), outros por ou “escolha” (Hardie, Alonso Muñoz) ou “escolha racional” (Broadie) ou “propósito deliberativo ou escolha” (Pakaluk) ou “escolha deliberada” (Zingano).

⁷²⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* II, 6, 1106b 39: *Éstin ára hé aretè héxis proairetiké*.

⁷²¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* II, 6, 1107a 1-6.

⁷²² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 2; *Ética a Eudemo* II, 10; *Grande Moral* I, 19; diversas passagens de *Política* e de *Retórica* e duas vezes na *Poética* (VI, 50b 9; XV, 54a 18).

⁷²³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 1-2.

⁷²⁴ Cf. LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 1466.

interpretação do tratado de Averróis, objeto de nosso estudo. Como não há consenso para a tradução portuguesa do termo em questão, usaremos “escolha/decisão” ou “escolha deliberada” alternadamente, pois *proáiresis* tem o sentido de uma escolha acompanhada de decisão, com base numa prévia deliberação (*bouleúsis*), sobre os meios para realizar o fim desejado.

Antes de mais nada, convém salientar que o próprio Aristóteles explica o que ele pretende conceitualizar com o termo *proáiresis*: “o termo (*proáireton*) parece indicar o que é escolhido/decidido antes de outras [coisas] (*prò hetéron haíretón*)”⁷²⁵. *Proáiresis*, portanto, tem o significado de uma escolha decidida com base numa deliberação prévia, o que justifica a tradução do termo grego pela expressão “escolha deliberada”.

Como já mencionado anteriormente, em *Ética Nicomaquéia* encontramos a expressão *héxis proairetiké*, ou seja, uma disposição de caráter “proairética”, isto é, que escolhe⁷²⁶. Não contente, Aristóteles repete mais adiante, ao discorrer sobre a amizade, que *proáiresis* é o fator determinante na virtude e na ética⁷²⁷. Em outra passagem, Aristóteles

⁷²⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 16-17. O termo grego *proáiresis* significa uma ação que indica o que foi preferido, um ato que externa ou realiza uma preferência. Richard Bodéüs explica em nota de rodapé: “No termo *proáiresis* (decisão) encontra-se o mesmo prefixo *pro-* que no termo *probebouleuménon* (previamente deliberado), cujo significado é antes temporal; mas, quando [o prefixo é] aplicado a ‘escolha’, parece significar ‘de preferência a’ e marca a prioridade na ordem dos valores. É assim que [aqui] é preciso compreender [o significado como] ‘antes de qualquer outra coisa’. Há aqui, portanto, uma espécie de jogo de palavras que permite apresentar ‘decisão’ como uma escolha *preferencial* que resulta de uma deliberação *prévia*.” BODÉÛS, op. cit., 2004, p. 144, nota 1. (Grifo do autor). Marco Zingano informa que “Aristóteles recorre à expressão corrente de agir *katà proáiresin*, agir *com reflexão, com premeditação*. No mesmo sentido, ele explica o objeto de escolha deliberada através do objeto de reflexão, *probebouleuménon* (EN III 4 1112a 15), expressão na qual o *pro-* tem prioritariamente um sentido temporal, enquanto, em *proáiresis*, o sentido temporal fica dependente de seu sentido mais importante, isto é, o de escolher isto de preferência àquilo (embora o sentido temporal de reflexão anterior à ação não desapareça por inteiro).” ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 195.

⁷²⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* II, 6, 1106b 36: “a virtude é um estado habitual que produz escolhas” (*aretè héxis proairetiké*). Segundo Liddel & Scott, *proáiresis* aqui tem o sentido de “purposive, concerned with purpose”.

⁷²⁷ *Tês aretês gàr kai toû éthous én tê proairesei tò kýrion*. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VIII, 15, 1163a 22-23; *Auté* (isto é, *hé proáiresis*) *gàr toû philou kai tês aretês*, *Et.Nic.* IX, 1, 1164b 2.

define a *proairesis* como um desejo guiado pela deliberação para as coisas que estão em nosso poder⁷²⁸. Com esses sentidos, *proairesis* tem a marca característica da ação ética⁷²⁹. No Livro V, dedicado à justiça, Aristóteles afirma que o justo é aquele que sabe escolher e sabe realizar as coisas necessárias para que haja justiça⁷³⁰. Nesse sentido, trata-se de escolher algo em detrimento de outra coisa, sendo a escolha/decisão um ato de preferir, a partir de uma deliberação prévia, entre coisas que são, ou não, necessárias para fazer justiça. O sentido de “escolha deliberada” é também constatado quando Aristóteles afirma, no livro X, que “as pessoas escolhem as fontes de prazer e fogem das fontes de dor”⁷³¹. No livro VII, dedicado a *akrasía* (intemperança), Aristóteles afirma que o *akratés* ou “intemperado” mostra-se exagerado em relação aos prazeres e avesso a qualquer escolha (*proairesis*) e pensamento (*diánoia*)⁷³². No Livro VI, Aristóteles enuncia o axioma “a escolha (*proairesis*) é princípio de ação no sentido de ‘a partir do quê’ tem origem o movimento, e não no sentido de ‘em vista do quê’”⁷³³. Essa parece ser a definição que mais condiz com o que entendemos por *proairesis* e que em seguida passamos a expor.

A escolha/decisão como princípio de ação indica que haverá um movimento a partir dessa escolha/decisão. Se entendemos o movimento como um processo, podemos inferir que este princípio de ação implica um processo que tem início com uma determinada escolha (*proairesis*) para que haja uma determinada deliberação (*bouleúsis*) para, enfim, chegar à escolha (*proairesis*) definitiva. Nesse sentido, a escolha pode ser anterior à deliberação, se considerarmos que podemos escolher as alternativas que servirão à deliberação. Nesse caso, a primeira escolha seria uma espécie de triagem entre vários elementos para que seja feita uma seleção. A partir dessa primeira seleção, delibera-se sobre quais são os melhores meios para conduzir a termo a ação, ou seja, obter o fim

⁷²⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 5, 1113a 10: “a escolha é um desejo deliberado que depende que de nós” (*hé proairesis àn eíen bouleutikè órexis tôn eph’ hemîn*)

⁷²⁹ Cf. LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 1466.

⁷³⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* V, 14, 1137b 35: “o que escolhe e põe em prática (*prohairesetikòs kai praktikòs*) tais coisas” (isto é, o que vem de ser descrito).

⁷³¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* X, 1, 1172a 25.

⁷³² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VII, 6, 1148a 5-9.

⁷³³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 30-31: *Práxeos mèn oûn arkhè proairesis, hóthen hé kinesis all’ oukh oû éneka (...)*.

almejado. Desse modo, a deliberação se dá sobre os meios para obter esse fim. Assim, “escolha deliberada” acarreta a escolha propriamente dita entre duas ou mais alternativas para praticar determinada ação *após* o ato de deliberar sobre qual dessas duas alternativas será a melhor e, portanto, a escolhida. É nesse sentido que entendemos a expressão de Aristóteles “*proáíresis* é princípio de ação no sentido de ‘a partir do quê’ o movimento tem origem”. Nesse estágio do processo, a deliberação precede à escolha ou decisão final, pois delibera-se antes de fazer tal escolha. Uma vez feita a escolha, esta também poderá ser compreendida como um ato de decisão, pois do momento em que se escolhe, decide-se sobre qual das alternativas é a melhor para as circunstâncias em questão e chega-se à ação. Em resumo: escolhidos inicialmente três meios como os melhores para executar a ação, A, B e C, escolhe-se dentre eles A e B, delibera-se sobre qual deles é o melhor e, por fim, escolhe-se/decide-se sobre B. A compreensão desse processo talvez se enquadre no que Marco Zingano afirma por “dilatação temporal” envolvida na ação de “deliberar sobre os meios para obter um certo fim”, em razão da “expressão corrente *katà prohaíresin*, agir com reflexão, com premeditação”⁷³⁴. Contudo, para Zingano, o sentido temporal dado pelo prefixo *pro-* de *proáíresis* “fica mais dependente do sentido, mais importante, de *escolher isto de preferência àquilo* (embora o sentido temporal de reflexão anterior à ação não desapareça por inteiro)”⁷³⁵.

IV.4.d. Novamente sobre a *phrónesis*:

Para Aristóteles, a *phrónesis* se aplica a três instâncias: a estritamente pessoal que concerne ao controle das paixões e impulsos; a familiar ou “administração doméstica”, e a política que concerne ao governo da própria cidade ou nação e compreende tanto a capacidade de instituir boas leis (*phrónesis* legislativa) como a de fazer com que as leis sejam obedecidas por meio de decretos particulares (a *phrónesis* política propriamente). Esta última é uma sabedoria/prudência prática e deliberativa, voltada para as coisas

⁷³⁴ ZINGANO, op. cit., 2007, p. 195.

⁷³⁵ ZINGANO, op. cit., 2007, p. 195 (grifo do autor).

particulares, contingentes e mutáveis e às quais se aplicam os decretos (*pséphisma*)⁷³⁶. A sabedoria/prudência legislativa é chamada “arquitetônica”⁷³⁷ e parece-nos que as leis a que Aristóteles aqui se refere são as constituições das cidades, pois é evidente que elas estão acima dos decretos particulares. O legislador que promulga a constituição da cidade deve, portanto, ser um *phrónimos*. Aristóteles afirma ainda que a *phrónesis* política (*politiké*) é parte deliberativa (*bouleutiké*) e parte judiciária (*dikastiké*).

A *phrónesis* política, contudo, de certa forma, abrange todas as outras, pois o *phrónimos* que bem governa a cidade deve também saber controlar suas próprias paixões e impulsos, além de administrar com eficácia sua própria casa e família. De outro lado, há o *phrónimos* que busca o bem particular, mas Aristóteles acrescenta que esse bem não poderá ser obtido se ele não viver bem na família e na comunidade política⁷³⁸.

Para ser considerado *phrónimos* é necessária uma experiência de vida, o que caracteriza o aspecto prático da sabedoria/prudência. De fato, os jovens poderão ser sábios (*sophoi*) em disciplinas como a matemática, mas falta-lhes o tempo de experiência necessário para que sejam *phrónimoi*. A causa disso é que a *phrónesis* tem por objeto os casos particulares que se tornam familiares apenas com a experiência.⁷³⁹ Disciplinas como a matemática e a física têm princípios abstratos, o que permite que os jovens os aprendam. Outras disciplinas, porém, como a política, têm princípios que derivam apenas da experiência obtida com o tempo⁷⁴⁰. É dessa experiência que resulta o bem deliberar.

Aristóteles insiste no fato de a sabedoria/prudência pressupor a virtude de caráter, ou seja, a virtude moral, pois é esta a virtude que, por meio da educação, reforça o hábito e dirige o desejo para o bem. E ainda afirma que “o agir próprio do homem se realiza segundo a *phrónesis* e a virtude moral: de fato, a virtude torna reto o propósito (*skópos*), e a *phrónesis*, o que conduz ao fim”⁷⁴¹, ou seja, a *phrónesis* torna retos os meios para chegar ao fim. Como já dito, se o fim é o bem, trata-se de *phrónesis*, mas se for o mal, trata-se apenas

⁷³⁶ *Tò gàr pséphisma praktòn hos tò éskhaton*. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 8, 1141b 27.

⁷³⁷ (...) *arkhitektonikè [phrónesis] nomothetiké*. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 8, 1141b 25.

⁷³⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 9, 1142a 7-10.

⁷³⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* X, 1180b 11-20.

⁷⁴⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 9, 1142a 11-20; id. I, 1, 1095a 2-4: “por isso o jovem não está apto a receber o ensinamento da política, pois não tem experiência das ações cujo campo é a nossa vida (...)”

⁷⁴¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 13, 1144a 6-8; id., VI, 13, 1145a 5.

de habilidade (*deinótes*). A *phrónesis* não é o mesmo que esta capacidade, mas necessita dela para alcançar o reto fim. Se o fim for mau, trata-se de uma habilidade identificada por Aristóteles por “patifaria, infâmia, malandragem” (*panourgía*)⁷⁴². Por isso, acrescenta Aristóteles, é dito que tanto os prudentes como os malandros são hábeis (*deinoí*). Mas a *phrónesis* não é esta habilidade, embora coexista com ela. Além disso, é bom frisar, não há *phrónesis* sem virtude de caráter ou virtude moral.

Para resumir, a *phrónesis* tem uma série de características que fazem dela um saber prático, diverso do saber científico, embora tenha também um componente racional; sua finalidade é prática e ética, o fim bom; afirma-se nos homens de ação, como os políticos, supõe a inclinação do desejo para o bem e a virtude de caráter; trata-se de uma capacidade de bem calcular e, conseqüentemente, tem sua própria “verdade”. A identificação da *phrónesis* com a capacidade política, com o conhecimento dos particulares e com a experiência enfatizam seu caráter prático, o que a distingue da virtude puramente teórica, como a *sophía*, sem que seja excluída a sua aplicação também ao conhecimento racional, tal como demonstra o silogismo prático. Ela não é ciência (*epistéme*) porque não conduz ao universal, mas à ação, que é particular⁷⁴³. Sua finalidade não é chegar ao conhecimento teórico, mas tornar o homem virtuoso indicando o que deve ou não ser feito. A *phrónesis*, porém, não tem supremacia sobre a *sophía*, pois, como afirma Aristóteles, esta última é análoga à saúde em relação à medicina, ou seja, ela é o fim, e não haveria sentido afirmar que a medicina tem supremacia sobre a saúde. Como salienta Berti, porém, pode-se afirmar que a *phrónesis* dirige tendo em vista a *sophía*⁷⁴⁴.

O aspecto que se faz necessário enfatizar é a capacidade de deliberar do *phrónimos*. Como não se delibera acerca de um fim bom, pois este já está posto desde o início, a *phrónesis* inclui a apreensão do fim bom que serve de princípio para a deliberação. A *phrónesis*, portanto, compreende o entendimento do fim bom, que é o princípio da deliberação, e a própria operação deliberativa, cujo final apreende, no particular, o fim bom

⁷⁴² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 13, 1144a 27.

⁷⁴³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 9, 1142a 11-25.

⁷⁴⁴ Cf. BERTI, op. cit., 1993, p. 449, nota 21: “ A afirmação de que a *phrónesis* comanda em vista da *sophía* corresponde a *Ética Eudemia* VIII, 3, 1249 b 12-20, segundo a qual a *phrónesis* comanda o que deve ser feito e o que deve ser evitado para ‘servir e contemplar a divindade’”.

antevisto. A operação deliberativa é operação da razão (*lógos*) que tem no início a inteligência (*noûs*) que apreende os princípios, e no final, o reconhecimento do último termo da operação graças também à inteligência (*noûs*)⁷⁴⁵. Por isso Aristóteles afirma que a “inteligência (*noûs*) é princípio e fim”⁷⁴⁶, pois “as demonstrações partem dos princípios e conduzem aos fins”. Isso, porém, não significa que “essas demonstrações sejam científicas, mas que dizem respeito à ação, já que a inteligência do particular é necessária a esse tipo de demonstração, pois o propósito desta é estabelecer que determinada ação, conhecida no início, corresponda ao fim também conhecido”⁷⁴⁷.

Dessas considerações, compreende-se que a *phrónesis* é a virtude que diz respeito à capacidade de bem deliberar do homem político. De fato, a *phrónesis* política mede-se pela capacidade nela implícita de conferir o fim bom, isto é, a felicidade, aos meios necessários para atingi-la. Desse modo, o *phrónimos* capaz de bem governar é medido pela sabedoria/prudência de sua arte de bem conduzir a justiça instituída pela lei. O *phrónimos* não procura apenas para si próprio a felicidade, mas para todos os cidadãos, pois quer a felicidade de toda a cidade. Péricles e seus associados são sábios/prudentes porque sabem ver o que é bom para eles próprios e para os outros⁷⁴⁸. O político verdadeiramente *phrónimos* é o que procura exercer e fazer exercer pelos outros a justiça. Como afirma Richard Bodéüs, “se o ensinamento pormenorizado de Aristóteles sobre a virtude dirige-se aos políticos é porque, tendo-se o homem tornado sagaz (*phrónimos*), o exercício da virtude se remete ao exercício da justiça”⁷⁴⁹.

V. Al-Farabi e a prudência/sabedoria prática (*phrónesis*)

⁷⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 12, 1143a 35-1143b 10. Cf. BODÉÛS, op. cit., 2002, p. 195-196.

⁷⁴⁶ *Diò kai arkhè kai télos noûs* (*Et.Nic.* VI, 12, 1143b 9-10).

⁷⁴⁷ BODÉÛS, Richard. In: ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduction et présentation par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004, p. 333, nota 3.

⁷⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 8-11.

⁷⁴⁹ BODÉÛS, op. cit., 2002, p. 200.

Em *Fuʿal Muntaza^ca* (Aforismos Seleccionados), obra também conhecida por *Fuʿal al-Madani* (Aforismos Políticos), Al-Farabi usa o termo árabe *ta^caqqu^l*⁷⁵⁰ e o faz corresponder ao sentido do grego *phrónesis*. É comumente traduzido por “prudência”⁷⁵¹ ou “sabedoria prática”⁷⁵² ou “prudência moral”⁷⁵³. Essa obra é uma compilação de aforismos políticos, identificados com os “ditos dos Antigos”, embora calcados em *Ética Nicomaquéia*.

No § 33, lemos:

Tanto a parte racional teórica (*al-juz’ al-na^hḍqa al-na^bari*) como a parte racional reflexiva (*al-juz’ al-na^hḍqa al-fikri*) têm, cada uma delas, a sua virtude correspondente. A virtude da parte teórica é o intelecto teórico (*al-^caql al-na^bari*), a ciência (*al-^cilm*) e a sabedoria (*al-^cikma*); a virtude da parte reflexiva é o intelecto prático (*al-^caql al-^camali*), a prudência (*al-ta^caqqu^l*), o

⁷⁵⁰ Nome de ação da forma V que alude ao “ato de intelecção”, ver RAMÓN GUERRERO, Rafael R. *Al-Farabi. Obras Filosófico-políticas*. Edição, tradução, introdução e notas de Rafael Ramón Guerrero. Edição bilíngüe árabe-espanhol. Madrid: Debate-CSIC, 1992, p. 113, nota 52. Contudo, o termo *fiḥa* traduz *phrónesis* na versão árabe de *Ética Nicomaquéia*: ARISTÓTELES. *Al-Adaq*. ed. A. Badawi. Kuwait, 1979, p. 211:7 passim, apud RAMÓN GUERRERO, 1992, op. cit., p. 114, nota 52.

⁷⁵¹ Ver RAMÓN GUERRERO, op. cit., 1992, p. 113, § 33; p. 117, § 39; ver BUTTERWORTH, Charles E. *The Political Writings*. “Selected Aphorisms” and Other Texts. Translated and Annotated by Charles E. Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 1ª ed. 2001, 2ª ed. 2004, p. 28, § 33; p. 31, § 39.

⁷⁵² “Practical wisdom”, ver GALSTON, Miriam. *Politics and Excellence*. The Political Philosophy of Alfarabi. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1990, p. 99, 112 passim.

⁷⁵³ Cf. BADAWI, ^cAbdurra-man. *Histoire de la Philosophie en Islam*. 2 v. Paris: J. Vrin, 1972. v. II: Les Philosophes Purs, p. 546-547. Majid Fakhry aponta os seis sentido dados por Al-Farabi ao termo “intelecto” (*al-^caql*) em sua *Epístola sobre o Intelecto (Risala fi al-^caql)*: o primeiro sentido “é em geral afirmado do racional e do virtuoso na língua corrente e que Aristóteles denomina *phrónesis (al-ta^caqqu^l)*; o quarto sentido dado ao termo “intelecto”, “é mencionado em *Ética VI* como *habitus* e enraizado na experiência. Esse intelecto nos permite julgar de modo infalível, com uma certa clarividência intuitiva, os princípios do verdadeiro e do falso”, cf. FAKHRY, Majid. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris. Les Éditions du Cerf, 1989, p. 143. A propósito desse mesmo tratado de Al-Farabi, Badawi nota que, dentre as 6 diferentes significações dadas ao termo *intelecto (al-^caql)*, a primeira e a quarta coincidem. A primeira (faculdade *ta^caqqu^l*) é característica de quem age para o bem; a quarta, segundo a terminologia usada por Badawi, “prudência moral”, é a que nos faz discernir o bem e o mal e sua capacidade deriva da experiência. Ver NETTON, Richard Ian. *Al-Farabi and His School*. London; New York: Routledge, 1992, p. 46-47.

discernimento (*ʿihn*)⁷⁵⁴, a excelente deliberação (*al-judat al-rawiyya* ou *ra’y*) e a opinião reta (*ʾawab al-ḥann*).

Ao compararmos essa passagem com *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 5-16, podemos traçar o seguinte quadro das correspondências:

Al-Farabi	Aristóteles
Parte racional teórica (<i>al-juz’ al-naḥqa al-naḥari</i>)	<i>tò epistemonikón</i> ⁷⁵⁵
intelecto teórico (<i>al-^caql al-naḥari</i>)	[<i>diánoia</i>] <i>theoretiké</i>
ciência (<i>al-^cilm</i>)	<i>epistéme</i>
sabedoria (<i>al-^cikma</i>)	<i>sophía</i>
Parte racional reflexiva (<i>al-juz’ al-naḥqa al-fikri</i>)	<i>tò logistikón</i>
intelecto prático (<i>al-^caql al-^camali</i>)	[<i>diánoia</i>] <i>praktiké</i>
prudência (<i>al-^ctaqqul</i>)	<i>phrónesis</i>
discernimento (<i>ʿihn</i>) ⁷⁵⁶	<i>sýnesis</i> ⁷⁵⁷
excelente deliberação (<i>al-judat al-rawiyya</i> ou <i>ra’y</i>)	<i>euboulía</i>

⁷⁵⁴ Butterworth traduz por “discernment”, ver BUTTERWORTH, op. cit., 2004, p. 28.

⁷⁵⁵ Aristóteles divide a alma em duas partes: racional e não racional; a parte racional, por sua vez, se subdivide em duas partes, científica e calculadora, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 2, 1139a 5-16: Aristóteles quer investigar qual é o melhor estado de cada uma dessas partes, pois cada uma delas terá a sua virtude própria referente ao seu modo próprio de operar. É a esta subdivisão que Al-Farabi se refere ao mencionar a parte racional teórica e a racional reflexiva.

⁷⁵⁶ Termo de tradução complicada, ver GOICHON, A.-M. *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938, § 263. Mantemos “discernimento” segundo a tradução de Rafael Ramón Guerrero, ver op. cit., 1992, p. 113-114.

⁷⁵⁷ Tem o sentido de “conhecimento” por oposição a *ágnoua*, Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* 410b 3; ver LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 1712. No entanto, trata-se de um conhecimento cujo sentido abrange uma certa sagacidade. Aristóteles afirma que “*sýnesis* tem os mesmos conteúdos de *phrónesis*, mas não são a mesma coisa; a *phrónesis* ordena (de fato, o seu fim é a ação a ser, ou não, cumprida), enquanto a *sýnesis* se limita a julgar (*hé dè sýnesis kritikè mónon*)”, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 11, 1143a 8-9. Em *Fuḥal Muntaza’a*, no § 44, Al-Farabi afirma que “*ʿihn* é uma das espécies da prudência”.

opinião reta (*al-ʿawab al-ḥann*)

*dóxa orthós*⁷⁵⁸ ou *alethés*⁷⁵⁹

Mais adiante, no § 39, Al-Farabi define:

a prudência (*al-taʿaqqul*) é a habilidade para [exercer] uma excelente deliberação (*al-rawiyya*) e descobrir as coisas que são melhores e mais apropriadas para o homem adquirir um bem maior e um fim venerável e virtuoso, seja este a felicidade ou algo honroso para alcançar a felicidade.

Como vimos, em *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140a 25 Aristóteles define o *phrónimos* como aquele que tem a capacidade (*tò dýnasthai*) de bem deliberar (*kalós bouleúesthai*) acerca do que é bom e útil para a vida humana do ponto de vista global, como também o que calcula (*logízonthai*) em vista de um fim excelente (*télos ti spoudaíon*); e conclui que quem sabe deliberar é *phrónimos*. Vemos, portanto, que ambos os filósofos definem *phrónesis* como uma capacidade de bem deliberar em vista de um fim bom.

No entanto, em *Ta-ʿāḥil al-Saʿada* (Obtenção da Felicidade)⁷⁶⁰, Al-Farabi faz uma longa exposição sobre a virtude *fikriyya* cuja conceitualização corresponde à *phrónesis* aristotélica⁷⁶¹. O nome usado, portanto, não é mais *taʿaqqul*, mas *al-faʿāʿil al-fikriyya* (virtude reflexiva). Este termo árabe vem geralmente traduzido por “virtude deliberativa”⁷⁶², o que talvez levante um problema, pois, no *Livro das Opiniões dos*

⁷⁵⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 10, 1142b 11.

⁷⁵⁹ ARISTÓTELES. *De Anima* III, 3, 427b 9-10: a reflexão (*tò noeîn*) pode ser reta (*orthós*) ou não; a reta é a prudência (*phrónesis*), a ciência (*epistéme*) e a opinião verdadeira (*dóxa alethés*).

⁷⁶⁰ AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta-ʿāḥil al-Saʿada)*. Tradução inglesa de Muhsin Mahdi. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1ª ed. 1962, 2001, p. 27-31, §§ 26-31.

⁷⁶¹ Cf. MAHDI, Muhsin. *Alfarabi's Attainment of Happiness*. In: HOURANI, George Fadlo (Org.). *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University of New York Press, 1975, p. 55: “(...) the deliberative virtue or the virtue of prudence.”

⁷⁶² Muhsin Mahdi, Christopher Colmo, Joshua Parens, entre outros, traduzem por “deliberative virtue”. O mesmo se aplica aos tradutores franceses de *Ta-ʿāḥil al-Saʿada*. Sobre a dificuldade de uma tradução uniforme dos termos alfarabianos, ver GALSTON, Miriam. *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1990, p. 110-111, nota 30.

Habitantes da Cidade Virtuosa (Kitab Ara' Ahl al-Madinat al-Fa'ila), o mesmo Al-Farabi usa o termo *al-rawiyya* para designar a faculdade “deliberativa”⁷⁶³ (que corresponde a *bouleutiké*)⁷⁶⁴. Contudo, em *Obtenção da Felicidade (Ta'wil al-Sa'ada)*, a descrição dessa virtude *fikriyya* corresponde em grande parte a *phrónesis* de Aristóteles. Al-Farabi define-a como segue.

Os eventos que dependem da vontade são distintos dos inteligíveis que não sofrem mudanças. Uma outra faculdade necessariamente deve referir-se aos eventos voluntários, cuja característica é serem providos de diversos acidentes. Estes eventos são descobertos pela faculdade *fikriyya (al-quwwat al-fikriyya)*⁷⁶⁵ apenas no caso de serem vantajosos para a obtenção de um fim ou propósito. Inicialmente o inquiridor (ou aquele que delibera⁷⁶⁶) estabelece um fim e depois investiga os meios para que este fim ou propósito se realize. A faculdade *fikriyya* é tanto mais perfeita quanto mais descobre o que for mais útil para a obtenção desse fim. No entanto, os fins podem ser bons, maus, ou podem ser tidos serem bons. Os meios serão nobres se levarem à descoberta de um fim bom e virtuoso. Se o fim for mau, os meios também o serão. Além disso, os meios serão tidos como bons se o fim é tido como bom, sem que necessariamente seja bom. A faculdade *fikriyya* corresponde à *virtude fikriyya (al-fa'lat al-fikriyya)* quando ela descobre o que é mais útil para um fim bom e virtuoso. Para a descoberta do mal, não se trata de virtude *fikriyya* e, portanto, deve receber um outro nome. O mesmo se aplica à descoberta de fins tidos como bons, mas que

⁷⁶³ Majid Fakhry traduz *al-quwwat al-fikriyya* por “power reflective or deliberative”, cf. FAKHRY, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1994, p. 80.

⁷⁶⁴ Cf. AL-FARABI. *On the Perfect State (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fa'ila)*. Edição bilíngüe árabe-ínglês. Revised text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1998, p. 172 (texto árabe IV.10.8, linha 4); cf. WALZER, Richard. Id., p. 390, notas 343 e 344.

⁷⁶⁵ Nessa exposição preferimos manter a palavra árabe usada por Al-Farabi a fim de destacar o problema de traduzi-la por “virtude deliberativa”. Faculdade *fikriyya* corresponde a *tò logistikón* e talvez seria mais apropriado traduzi-la por “faculdade calculadora” como fazem os aristotélicos, embora o próprio Aristóteles afirme que “calcular” (*logízesthai*) e “deliberar” (*bouleúesthai*) chegam a ser a mesma coisa; mas é *tò logistikón* “uma certa parte da alma racional” [*Et.Nic.* VI, 2, 1139a 12-14]. Lembre-se que a *phrónesis* de Aristóteles compreende o ato de deliberar (*bouleúsis*) e o ato de escolher a decisão deliberada (*proairesis*).

⁷⁶⁶ Cf. tradução francesa: AL-FARABI. *De l'obtention du bonheur. (Ta'wil al-Sa'ada)*. Tradução (francesa) do árabe de Olivier Sedeyn e Nassim Lévy. Paris: Éditions Allia, 2005 op. cit., p. 49.

não o são. A virtude *fikriyya* (*al-faʿlāt al-fikriyya*) é a que propicia a descoberta do mais útil e virtuoso fim. Essa virtude pode manifestar-se em várias atividades: a virtude *fikriyya política* (*faʿlāt la fikriyya madaniyya*) é a que descobre o que é mais útil e nobre para muitas nações, para a totalidade de uma nação ou de uma cidade. Quando o bem descoberto persiste por longo tempo, a virtude está mais próxima de uma habilidade *legislativa* (*nawamis*)⁷⁶⁷. Quando, no entanto, tratar-se da descoberta de bens temporários ou acidentais ou particulares, a virtude *fikkriya* estará submetida à virtude *política*⁷⁶⁸; se a descoberta do fim mais útil se restringir a uma grupo de cidadãos ou a membros de uma família, a virtude *fikriyya* pode ser *econômica*⁷⁶⁹ ou *militar*, dependendo do grupo ao qual se aplica. Cada uma dessas subdivisões da virtude *fikriyya* pode ainda receber outras tantas subdivisões segundo o que cada uma delas descobrir de acordo com a extensão do tempo de mudanças, se longa ou breve. A virtude recebe ainda subdivisões menores segundo as artes ou os propósitos particulares a serem buscados em tempos determinados. Daí a virtude receber tantas subdivisões quantos forem os modos de vida e as artes. Essa mesma virtude tanto pode levar à descoberta do que será nobre e útil para quem a descobrir como, também, poderá dar-se o caso de uma pessoa descobrir para outrém um bem útil e nobre. Esta última Al-Farabi chama de virtude *reflexiva deliberativa* (*faʿlāt la fikriyya mašuriyya*⁷⁷⁰)⁷⁷¹. Isto significa que um mesmo homem pode ser “prudente” em assuntos que dizem respeito a si próprio e pode sê-lo também com relação a assuntos alheios; outros, no entanto, podem ser

⁷⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 8, 1141b 23-26. Mas também pode estar se referindo a parte judiciária (*dikastiké*) da política, cf. *Ét.Nic.* VI, 8, 1141b 30.

⁷⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 8, 1141b 22-30. Aristóteles afirma que a política e a *phrónesis* têm a mesma disposição habitual (*héxis*), mas suas essências são distintas: a *héxis* que concerne à cidade tem duas partes: uma é legislativa (*nomothetiké*) e esta é “arquitetônica”; a outra tem o nome comum de política (*politiké*), sendo prática (*praktiké*) e deliberativa (*bouleutiké*), e é dirigida aos particulares, pois diz respeito aos decretos (*pséphisma*), que se aplicam aos casos particulares.

⁷⁶⁹ A *oikonomía* diz respeito à administração doméstica, cf. *Et.Nic.* VI, 8, 1141b 30.

⁷⁷⁰ O termo árabe *mašwara* corresponde ao grego *euboulía*, a boa deliberação (ver trad. Rosenthal, p. 156, nota 4). Muhsin Mahdí traduz por “consultative deliberative virtue”, tradução em que *fikriyya* corresponde a “deliberative” e *mašuriyya* a “consultative”.

⁷⁷¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 8, 1141b 29-30. Nos casos de indivíduos particulares, Aristóteles afirma que se trata do nome *phrónesis* em geral. Mas Al-Farabi possivelmente está se referindo à virtude deliberativa (*bouleutiké*) que concerne aos decretos particulares, cf. nota anterior.

“prudentes” com relação a seus próprios assuntos, mas não com relação a assuntos alheios; outros ainda sabem “refletir/deliberar” acerca de assuntos alheios a si mesmos, mas não quanto a seus próprios⁷⁷².

Há, portanto, uma faculdade (*quwwa fikriyya*) que corresponde à virtude *fikriyya* (*fa'āla fikriyya*). Al-Farabi usa essas duas expressões no texto árabe e sua argumentação segue Aristóteles. A faculdade *fikriyya* corresponde a *tò logistikón* – a faculdade calculadora – e a virtude *fikriyya* corresponde a *phrónesis*. Lembre-se que *phrónimos* é aquele que sabe bem deliberar e escolher o bem para si e para os outros nas questões práticas⁷⁷³. O *phrónimos* tem a aptidão para escolher o caminho para o bem, escolha que depende tão-somente da capacidade para descobrir qual é o melhor.

No rastro de Aristóteles, Al-Farabi acrescenta que a virtude *fikriyya* vai sempre acompanhada de virtude moral⁷⁷⁴. A quem deseja o bem tanto para si como para os outros não basta saber “deliberar” bem, mas deve ser virtuoso em seu caráter, pois não é a correção da “deliberação” (ou reflexão deliberativa) que o faz virtuoso, mas a sua disposição de caráter, isto é, sua conduta moral, já que é a virtude que determina o fim bom a ser buscado, e a “reflexão/deliberação” (*fikriyya*), os meios de obtê-lo. Se a virtude *fikriyya* se limita a certos meios para obter um fim limitado, similarmente a virtude moral também será limitada. Mas, se a virtude *fikriyya* se dispõe a descobrir os meios mais úteis e mais nobres para um fim virtuoso que seja comum a toda uma nação, ou à totalidade da cidade, e que este fim seja permanente durante um longo período, as virtudes morais que a acompanham também serão de qualidade superior. São estas as virtudes que têm maior autoridade e força, isto é, as virtudes que descobrem um fim útil e nobre que não varia durante um longo tempo e que é comum a muitas nações ou à totalidade da nação ou ao conjunto da cidade. Al-Farabi hierarquiza as virtudes *fikriyya* e as morais segundo o tempo em que a descoberta dos meios para obter o fim seja longo ou curto, segundo o grupo – ou a “parte da cidade”, isto é, os guerreiros, os ricos etc. – que descobre os meios para um fim

⁷⁷² Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 9, 1142a 1-10. Ver a análise sobre a função da “virtude deliberativa” em *Ta-ḥikm al-Sa'ada* (Obtenção da Felicidade) em PARENS, Joshua. *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions*. Introducing Alfarabi. Albany: State University of New York Press, 2006, p. 85 et seq.

⁷⁷³ Péricles é o exemplo dado por Aristóteles em *Et.Nic.* VI, 5, 1140b 8-11.

⁷⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 16-21; VI, 10, 1142b 18-23; VI, 13, 1144a 6-36.

particular a esse mesmo grupo, e ainda segundo as artes, as situações familiares e os que, individualmente, descobrem meios úteis em situações que podem variar até em horas. As virtudes morais também devem acompanhar essas decisões particulares nas circunstâncias temporárias.

O filósofo afirma, contudo, que se deve buscar qual é a virtude mais perfeita e a mais potente⁷⁷⁵. Al-Farabi afirma que o homem dotado da virtude mais perfeita e potente é aquele que, quando a põe em prática, não pode deixar de ter todas as outras virtudes porque, se não tiver todas as outras virtudes, não poderá realizar as funções que exigem virtudes necessárias para as decisões particulares. Há, portanto, uma virtude suprema que compreende todas as outras. A essa virtude suprema estão subordinadas as outras, tais quais as que devem possuir os comandantes das armadas que, com a virtude *fikriyya* acompanhada de uma certa virtude moral (coragem) sabe o que é mais útil e nobre para seus guerreiros e desperta neles a coragem para realizar as necessárias ações beligerantes. Do mesmo modo, quem possui virtude *fikriyya* e procura o que é mais útil e nobre para os fins daqueles que adquirem riquezas, deve também ser dotado da virtude moral (generosidade/liberalidade) que lhe permita fazer valer as virtudes particulares dos grupos que se dedicam à aquisição de riquezas⁷⁷⁶.

Al-Farabi acrescenta que a virtude *fikriyya* está subordinada à virtude teórica, já que ela discerne apenas os acidentes, enquanto a teórica, discerne os inteligíveis, ontologicamente anteriores aos acidentes. Mas, como o possuidor da virtude *fikriyya* deve saber diferenciar os acidentes dos inteligíveis por um “conhecimento e intuição pessoal”, a virtude *fikriyya* não pode estar separada da virtude teórica. Do mesmo modo, a virtude teórica suprema, a virtude *fikriyya* suprema, a virtude moral suprema e a arte prática suprema não podem estar separadas – embora sejam hierarquizadas – porque se assim estivessem, seriam imperfeitas e não seriam supremas. A arte suprema é a política, a arte real ou arte de governar, a arte “arquitetônica” de Aristóteles⁷⁷⁷. Todas as outras artes estarão necessariamente subordinadas à arte política porque é ela a arte responsável para a

⁷⁷⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 13; V, 1, 1129b 25-1130a 13.

⁷⁷⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* IV, 1, 1119b 19-1121a 7: sobre a generosidade/liberalidade (*eleutheriotes*).

⁷⁷⁷ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 26-27.

realização do fim ao qual todas as outras convergem, isto é, a felicidade nas nações e cidades⁷⁷⁸. Todas as outras artes, também, desde a mais perfeita até as subordinadas, são escalonadas como, por exemplo, a arte de comandar exércitos está acima das outras artes particulares relacionadas à atividade da guerra⁷⁷⁹.

Al-Farabi não menciona quais são as supremas virtudes teorética e moral, mas a quarta parte do tratado *Obtenção da Felicidade* é dedicada à filosofia, ciência e sabedoria que contém todas as virtudes, “a ciência das ciências”, “a mãe das ciências”, “a sabedoria das sabedorias” e a “arte das artes”: “A verdadeira sabedoria é unicamente esta ciência e esta atitude de espírito”⁷⁸⁰. Esta é a parte do tratado em que Al-Farabi se volta para a concepção platônica do rei-filósofo e que não cabe discutir por enquanto, pois o que aqui quisemos apresentar é a concepção de *phrónesis* tal como ela foi compreendida por esse filósofo. Sabemos, contudo, que Aristóteles, no Livro X de *Ética Nicomaquéia*, indicou a sabedoria (*sophía*) como a atividade (*energeía*) teorética do intelecto (*noûs*) que se identifica com a felicidade, pois essa atividade não persegue fim algum além de si própria, caracteriza-se por sua excelência, traz prazer completo, é autosuficiente, e conduz a um modo de viver superior a qualquer outro, já que tem qualquer coisa de divino⁷⁸¹.

⁷⁷⁸ Aristóteles afirma que é a política que estabelece quais as ciências que a cidade necessita, determina a quais ciências as diversas classes de cidadãos devem se dedicar. Atividades como a arte militar, a administração domiciliar e a retórica estão a ela subordinadas. Como a política se serve das outras ciências práticas e legisla sobre o que deve ser feito e o que deve ser evitado, o seu fim compreende o fim de cada uma das outras ciências, de modo que é a política que visa o bem humano porque “colher e preservar o bem da cidade é a coisa melhor e mais perfeita (...) pois é melhor e mais divino realizá-lo para um povo e para a cidade.” ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 25 – 1094b 10.

⁷⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 1, 1094a 10-14: da equitação depende a arte (*tékhnē*) de fabricar selas e todas as outras artes que fabricam equipamentos para a arte da equitação; mas a arte da equitação e a atividade da guerra dependem da arte militar. Do mesmo modo, a arte de fabricar navios depende da arte da navegação.

⁷⁸⁰ Cf. tradução francesa, p. 81; trad Mahdi, p. 43.

⁷⁸¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* X, 7, 1177a 12 – 1178a 7.

VI. Averróis e a prudência/sabedoria prática (*phrónesis*)

Antes de prosseguirmos com a análise da sabedoria/prudência no *Comentário sobre A República*, faz-se necessário apontar algumas considerações acerca do vocabulário usado por Averróis em seu *Comentário Médio sobre Retórica*, cujo texto árabe sobreviveu. Mas, o que temos sobre a “prudência” na obra de Averróis é o capítulo correspondente em seu comentário sobre a *Ética Nicomaquéia* cuja tradução mais adiante transcreveremos.

Em *Retórica I*, 9, 1366b 20, Aristóteles define *phrónesis* como “a virtude do pensamento (*aretè dianoías*) que torna capaz o bem deliberar (*eû bouleúesthai*) acerca dos bens e dos males em vista da felicidade”⁷⁸².

Em *Comentário Médio sobre Retórica* 1.9.15, Averróis define: “prudência/sabedoria prática (ár. *al-lubb*) é a virtude do intelecto (*faÁ:lat al-^caql*) por meio da qual se faz uma decisão virtuosa (*faÁ:lat al-maşura*) e uma deliberação virtuosa (*faÁ:lat al-rawiyya*) com virtudes morais (*faÁa’il al-^caqlqiyya*) que provêm do bom estado”⁷⁸³.

O termo aqui usado por Averróis é *al-lubb*⁷⁸⁴, e não *ta^caqul* como vimos em Al-Farabi; e o termo que Averróis usa para designar *phrónimos* é *lab-ḥ*, que significa “sagaz”, “inteligente”⁷⁸⁵.

No cap. 5, Livro V, do *Comentário Médio sobre Ética Nicomaquéia*, na versão latina⁷⁸⁶, Averróis comenta a noção aristotélica de “prudência”, cuja tradução damos aqui:

⁷⁸² *Phrónesis d’estin aretè dianoías, kath’en eû bouleúesthai dýnantai perì agathôn kai kakôn tôn eiremónon eis eudaimonían.*

⁷⁸³ AVERROÈS (IBN RUŠD). *Commentaire moyen à la Rhétorique d’Aristote*. Op. cit., 2002, v. II, p. 74.

⁷⁸⁴ Ibid. Maroun Aouad traduz *al-lubb* por “sagesse pratique”.

⁷⁸⁵ Cf. CORRIENTE, F. *Diccionario Arabe-Español*. Barcelona: Editorial Herder, 1991, p. 680-681.

⁷⁸⁶ *Averrois Cordubensis expositione. Aristotelis Stagiritae, Peripateticorum Principis Moraliū Nicomachiorum*. In: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. v. III. Venetiis, apud Junctas 1562-1574. Frankfurt am Main: Minerva G. m. b. H., 1962, fol. 85. A tradução (portuguesa) foi feita em parceria com a Profa. Anna Lia A. de Almeida Prado.

Da prudência (*De prudentia*)

Disse: Ora, de modo absoluto dizemos o nome prudência a respeito daqueles que têm boa deliberação (*consiliationis*) na descoberta do que é mais reto e mais útil aos homens, não em uma parte do que é um útil particular como o que é útil na saúde e no vigor físico, mas em todo particular em que existe a justa medida do viver (*commoditas vivendi*)⁷⁸⁷. E indício disso é que chamamos prudentes os que têm o poder de voltar a reflexão (*cogitatum*) para encontrar o fim nobre, e isto em coisas que são encontradas sem arte e ensinamento (*magisterio*)⁷⁸⁸. De modo geral, portanto, prudentes

⁷⁸⁷ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140a 25-28: embora a boa deliberação deva ser para com aspectos particulares, é preciso saber deliberar sobre o que é bom para o conjunto da vida (*tò eû zên hólos*), pois a vida como um todo deve ser boa, e não apenas alguns setores dela. A *phrónesis* propriamente é uma capacidade de saber aplicar certos preceitos úteis e retos a casos particulares, isto é, concretos, individuais e que dependem do próprio indivíduo, mas ela não é a própria arte, tampouco a série de preceitos ou máximas aplicada, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* II, 2, 1104a 5-9: “(...) de fato, o arrazoado acerca dos casos particulares (*kath'hékasta lógos*) não pertence a nenhuma arte nem a uma série de preceitos (*parangelían*), mas é sempre necessário que quem age examine as circunstâncias da ocasião, exatamente como ocorre na medicina e na arte da pilotagem.” Enquanto a *phrónesis* se aplica a casos particulares, *epísteme* e *tékhne* tratam dos universais. Todavia, a *phrónesis* se limita a certos casos particulares que dependem da vontade, mas não a todos, pois, como ocorre na prática médica, há casos particulares em que a vontade do médico não age sobre a evolução da doença. “Na medida justa do viver” a que alude Averróis parece remeter-se ao que ele afirma no *Tratado Decisivo* (trad. Hanania; Geoffroy § 49) (Butterworth § 38): “A prática verdadeira (*al-^camal al-^aqq*) consiste em realizar ações que tragam felicidade (*al-^sada*) e evitar ações que tragam infortúnio. O conhecimento dessas ações chama-se ‘ciência prática’ (*al-^cilm al-^camaliyya*).” A medida justa do viver é a própria prática verdadeira, isto é, o saber deliberar e escolher os meios corretos que conduzem à felicidade.

⁷⁸⁸ No latim clássico, *magisterium*, *-i*, significa a dignidade do mestre ou do ofício, do que é o mais, do que está em posição superior. Refere-se à autoridade doutrinal, moral e intelectual que se impõe de maneira absoluta. Essa correspondência poderia estar baseada em ARISTÓTELES. *Metafísica* A, 1, 980a 30: “Por isso consideramos os que têm a direção (*arkhitéctones*) nas diferentes artes mais dignos de honra e os possuidores de maior conhecimento e mais sábios (...)”. Aqui, no entanto, optamos por traduzir o termo *magisterio* por “ensinamento” – o sentido por extensão – porque está mais de acordo com a teoria exposta, embora não haja nenhuma referência a esse termo na passagem comentada. Contudo, ao ensinar, não se delibera, ensina-se o que já está dado na ciência e na arte. Como a *phrónesis* é uma virtude que acompanha o ato de deliberar, certamente não é necessária para o ensino nem da arte nem da ciência, em que não há necessidade de deliberação, uma vez que arte e ciência tratam de princípios universais e a deliberação concerne ao particular. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1139b 25 et seq.: “toda ciência é objeto de ensinamento (...)”

são aqueles que, por meio de sua reflexão (*cogitatum*), podem descobrir coisas vantajosas e coisas nocivas. E ninguém dirige sua reflexão (*cogitatum*) – do modo que há pouco foi dito –, para o que é impossível, tampouco para o que é necessário. De fato, a ciência em que há demonstração é demonstração quanto ao que é necessário. Novamente, a prudência, portanto, não é ciência, tampouco é ensinamento (*magisterium*). Certamente não é ciência porque é impossível o conhecido obter-se de outra forma⁷⁸⁹; porém,

cada ensinamento deriva de conhecimentos precedentes, como já foi dito nos *Analíticos* (*An.Post.* 71a 1-2), em parte por indução, em parte por dedução. A indução concerne ao princípio e ao universal, enquanto a dedução parte de premissas universais.” Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* A, 1, 981b 7-10: “Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a capacidade de ensinar (*didáskein*): por isso consideramos que a arte seja sobretudo ciência e não experiência; de fato, os que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os que possuem a experiência não o são.” Em *Ética Nicomaquéia* II, 1 1103a 15-16, contudo, Aristóteles afirma que a virtude intelectual nasce e desenvolve-se a partir de um ensinamento (*tò pleîon ex didaskhalías*), o que significa, segundo Richard Bodéüs, que, no mínimo, ela tem necessidade de um *didáskhalos*. Isso não significa, porém, que discursos e lições orais de um mestre sejam o meio verdadeiro de transmitir a virtude *phrónesis* (o verbo *didáskhein* é também usado para a instrução prática, como por exemplo, o ensino da equitação), já que Aristóteles enfatiza a necessidade imperativa da experiência. Esse *didáskhalos*, portanto, no âmbito da *phrónesis* pode bem ser um guia, um conselheiro experiente nas matérias práticas. Lições, tais quais as que professava Aristóteles em seus escritos, enunciam as regras gerais, as leis universais do agir. Esse tipo de ensinamento, no entanto, não basta para tornar o discípulo um *phrónimos*. Cf. BODÉÛS, Richard. *Le Philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d’Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 66.

⁷⁸⁹ É impossível que o que é conhecido pela ciência seja conhecido de outra forma que não pela ciência.

não é ensinamento (*magisterium*), refiro-me à arte⁷⁹⁰, porque o campo de conhecimento (*subiectum*) dela é diferente em gênero⁷⁹¹. Já que é assim, então a prudência, de modo geral, é hábito animal⁷⁹² acompanhado de razão verídica⁷⁹³ que age (*efficiens*)⁷⁹⁴ sobre os bens humanos. E já está evidente que o ensinamento (*magisterium*)

⁷⁹⁰ Nesta passagem surge o problema da identificação de *magisterium* com arte. Mas, como já foi dito, a arte lida com princípios universais e, portanto, pode ser ensinada. Cabe lembrar que o termo árabe *ʿilma* (sing.), *ʿilmaʿi* (pl.) não se refere apenas à prática das artes como navegação, agricultura, escrita etc., mas é também usado no sentido de “disciplinas”, como a medicina e a lógica, em que “arte” está a par de “ciência”. Cf. GOICHON, *Léxique* § 367. Como já assinalado nas páginas referentes às notas 576 e 577, o grego *tékhne* tem a mesma característica, isto é, uma extensão mais ampla da que o termo “arte” indica na linguagem moderna. “Arte” (*tékhne*) não é ciência, mas é algo que se aproxima da ciência, já que ambas implicam o conhecimento dos universais: “arte” designa qualquer prática baseada em determinadas regras gerais e conhecimentos sólidos. Todavia, enquanto a ciência é conhecimento demonstrativo do que é necessário e eterno, a arte é uma disposição acompanhada de razão com vista à produção e, portanto, tem como objeto as coisas que podem ser diferentes do que são, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1139b 14 – 1140a 23; cf. id. *Metafísica* A, 1, 981a 15 – 981b 3: sobre a primazia da arte (que é como uma ciência) com relação à experiência (*empeirías*).

⁷⁹¹ Novamente, o campo de conhecimento da *phrónesis* são as coisas mutáveis, circunstanciais e que dizem respeito ao particular; ciência e arte se baseiam no conhecimento de regras gerais (ou universais).

⁷⁹² Quando se verteram as obras gregas para o árabe, o *pneûma zotikón* (espírito vital) tornou-se em árabe *ru-ayawani*, que significa “espírito animal”, porque o adjetivo *zootikós*, “vital”, foi confundido com *zoôdes*, “como um animal”. Cf. ULLMANN, Manfred. *La médecine islamique*. Paris: PUF, 1995, p. 36. É possível que um erro análogo tenha ocorrido na tradução latina, *animalis*, se por ventura o tradutor encontrou alguma palavra no original árabe com a raiz *ay* remetendo-se a “animal”.

⁷⁹³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 4-5.

⁷⁹⁴ No texto aristotélico, a *phrónesis* é qualificada como *praktiké*, adjetivo verbal do verbo *práto*, verbo intransitivo determinado no texto por um adjunto adverbial, *perì tà anthrôpina agatá* (a respeito dos bens humanos). A tradução latina dá como equivalência de *praktikén* (seguindo a teoria de Aristóteles) a palavra *efficiens*, particípio presente de *efficere*, isto é, “eficiente”, com uma regência de substantivo no genitivo. Contudo, o texto nos leva a pensar no ato da vontade como causa da efetuação de uma ação, isto é, a causa eficiente que, segundo Aristóteles, é a condição necessária para que se ponha em movimento e se efetue qualquer processo de transformação, cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* A, 3, 983a 25-30; Z 7-9; Id. *Física* II, 3, 194 b 25 et seq.: causa eficiente é por onde começa o movimento de transformação (*tò metabállon*), como por exemplo, “o autor de uma decisão é causa, o pai é causa do filho, e, em geral, o agente é causa do que é feito, o que produz a transformação do que é transformado.”

é diverso da prudência porque o fim da ação descoberta⁷⁹⁵ por meio da deliberação é diverso do (fim) encontrado antes⁷⁹⁶ da deliberação⁷⁹⁷; ora, o fim da arte é o próprio produto⁷⁹⁸. (...) E, a partir daí, evidencia-se que a prudência é uma virtude e não ensinamento (*magisterium*), refiro-me à arte⁷⁹⁹. Disse: E, a partir disso, esse hábito é parte da alma que tem a razão, isto é, é uma parte racional⁸⁰⁰; portanto esse hábito, isto é, o prudencial, é a virtude daquela parte que tem opinião (*putationem*)⁸⁰¹. A opinião (*putatio*), de fato, existe nas coisas contingentes e este hábito, que é a prudência, está também entre os contingentes⁸⁰², e a prudência não é apenas um hábito racional. E, indício disso, é que todo hábito verídico corresponde a esta parte, isto é, à razão, e nem todos os hábitos verídicos correspondem à prudência⁸⁰³.

⁷⁹⁵ Parece que Averróis entende os meios da ação descobertos; de fato, os meios da ação dizem respeito a como conseguir realizar a ação para obter um determinado fim.

⁷⁹⁶ O texto que traduzimos apresenta uma dificuldade de tradução que será resolvida se supusermos um erro do tipógrafo (ou do copista), isto é, onde lemos *pro consiliationem* leia-se *pro consiliatone*. Essa correção atende às exigências do texto aristotélico.

⁷⁹⁷ O texto latino é um tanto ambíguo. *Magisterio* aqui parece estar para “arte” como afirma a conclusão. Lembre-se que, para Aristóteles, o fim da ação é a própria ação; o fim da deliberação é descobrir os meios corretos de realizar a ação; o fim da arte (*tékhnē = τέχνη*) é o produto. A passagem corresponde a ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 1-6: “(...) a *phrónesis* não é nem ciência nem arte porque ação e produção pertencem a gêneros diversos. De fato, o fim da produção é diverso da própria produção, enquanto o fim da prática não o é, pois o próprio agir com sucesso é fim.”

⁷⁹⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 6-7.

⁷⁹⁹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 24-25: “É evidente, portanto, que a *phrónesis* é um certo tipo de virtude, e não uma arte.” Na passagem comentada, Averróis novamente identifica *magisterium* com a arte.

⁸⁰⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 20: “*phrónesis* é um estado habitual (*héxis*) unido ao raciocínio verdadeiro (*metà lógou alethoús*)”.

⁸⁰¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 25-27: “Como há duas partes racionais da alma, a *phrónesis* será virtude de uma delas, daquela que é a sede da opinião (*toû doxastikoû*); de fato, seja a opinião seja a *phrónesis* concernem ao que pode ser diversamente.”

⁸⁰² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 27-30.

⁸⁰³ Passagem que não coincide com o texto original de Aristóteles. De fato, Aristóteles afirma que, quando alguém é possuidor da virtude *phrónesis*, ele não se esquece de seu estado de *phrónimos*, porquanto nos outros estados verdadeiros, pode haver esquecimento, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140b 28-30. Os outros “hábitos verídicos” (*héxeis aletheís*) a que se refere Averróis parecem ser as outras quatro virtudes dianoéticas: ciência (*epistéme*), sabedoria (*sophía*), *noús* (intelecto) e arte (*tékhnē*).

Alguns capítulos adiante, Averróis continua a expor seu comentário sobre o significado de “prudência”:

Cap. 8: Das partes da prudência

E essa prudência e a arte de governar as cidades são, pelo campo de investigação (*subiecto*), um único. E a prudência política (*civilis*), cuja proporção em relação a outras prudências é tal qual a proporção da carpintaria principal (*principantis*) em relação às outras artes da carpintaria, é a prudência que diz respeito ao legislador, refiro-me àquele que por si próprio escolhe as constituições úteis, quer em todo tempo, quer na maioria das vezes. E esta é chamada prudência política segundo a verdade. A prudência, entretanto, por cujo intermédio é descoberto o útil segundo um tempo qualquer, se é chamada política, isso se dará segundo uma participação no nome. É, de fato, operativa (prática) segundo a verdade operativa (prática) como as outras coisas particulares operativas (práticas). É, porém, chamada política porque, por essa prudência, há *comensuração* (simetria/uniformidade) e correção de falha incidente nas constituições que o senhor das leis promulgou, refiro-me ao legislador das coisas universais descobertas por meio da prudência universal, pela arte e pela virtude formal (*figuralem*) universal.

No *Comentário sobre A República*, a passagem que talvez se refira à *phrónesis* aristotélica é a já citada no capítulo IV.2.a.2 de nosso trabalho, onde tratamos do significado da expressão “artes práticas”. No entanto, diante da complexidade de como o tema da *phrónesis* é tratado, cabe citar novamente o mesmo passo para melhor esclarecer o ponto de vista de Averróis.

<3> E há três perfeições: virtudes intelectivas, virtudes morais e artes operativas (práticas). Já que, porém, as artes práticas são de duas espécies, umas de nada carecem para suas operações nas matérias, a não ser do conhecimento dos [princípios] universais da arte; outras, para que suas ações existam, precisam de suas operações e, além disso, precisam também da adição de uma reflexão (cogitação)⁸⁰⁴ e de um discurso (*discursum*) sobre os

⁸⁰⁴ Cruz Hernández traduz por “previa deliberación y conocimiento”; Lerner por “cogitation and thought” e Rosenthal por “judgment and conjecture”. Em nota de rodapé, Rosenthal se questiona se os termos hebraicos

universais por meio dos quais ela (i. é., a reflexão) se dá, e isto ocorre de acordo com cada uma das ações particulares que a arte produz e na medida em que ela se associa às circunstâncias de tempo, lugar e outras. E essa parte intelectual necessariamente está além da outra parte, e sua perfeição está além da perfeição da outra.

As perfeições, portanto, são quatro: virtudes especulativas, artes práticas, virtudes cogitativas e virtudes morais⁸⁰⁵.

Como vimos anteriormente, e como fica claro nesta passagem, as artes práticas têm a sua parte teórica e a sua parte prática, sendo a primeira relacionada à ética e a segunda, à política propriamente. A sabedoria prática (*phrónesis*), teorizada na primeira parte, realiza-se na segunda quando a “reflexão” e o “discurso” sobre os princípios da arte confluem para a prática virtuosa.

Surge, porém, um problema quando lemos a seguinte passagem no *Comentário sobre A República*, na versão de Elia del Medigo:

E, de modo semelhante, se verá também, por meio disso, que ela (a cidade) é sábia, corajosa, temperante e justa. E ele (Platão) quer examinar isto a respeito dessas quatro virtudes encontradas naquela cidade, qual é a natureza de cada uma delas e em que parte [da

correspondem a *phrónesis*, trad. Rosenthal, p. 189, nota 1. No glossário hebraico-grego, Rosenthal faz corresponder *phrónesis* a *ma-šavah* (pensamento), *koa- ma-šavih* (faculdade de pensamento), *ha/ʾagah* (apreensão, reflexão), cf. ROSENTHAL, op. cit., p. 332. MANTINO 356 D-E: “Alterum, quod ad agendum alia quadam virtute adventitia, et coniectura propter haec universalia praecepta indiget (...)” [“O outro (gênero), que é para agir, necessita de certa outra virtude acrescida e de uma explicação junto desses preceitos universais (...)].

⁸⁰⁵ Ver notas 539, 578 e 579 supra. ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>: “<3> Et sunt perfectiones tres: virtutes intellectivae et virtutes morales et artes operativae. Sed quia artes operativae sunt secundum duas species, quaedam non indigent ad productione operationum eius in materiis re nisi cognitione in universalibus artis, et quaedam indigent ad esse / operationum eius ad cogitationem additam et discursum super universalia per quae fit, et hoc secundum individuum ex individuis quem operatur ars, et secundum quod associatur ex tempore et ex loco et ex aliis. <Et> est haec pars intellectiva de necessitate praeter aliam partem et perfectio sua praeter perfectionem illius. § Perfectiones ergo sunt quatuor: virtutes speculativae et artes operativae et virtutes cogitativae et virtutes morales.” Trad. Rosenthal II.ix.3; trad Lerner 68:18-16; trad. Cruz Henández, p. 84. Note-se que a primeira vez em que as virtudes são arroladas, ao invés de *virtutes speculativae*, Elia del Medigo escreve *virtutes intellectivae*. Essa diferença não aparece nas traduções inglesas a partir da versão hebraica, pois em ambas lemos “theoretical virtues” nos dois enunciados das virtudes.

cidade] é encontrada. <5> E começou a respeito da ciência. § E disse que é evidente que esta cidade é sábia, tem conhecimento e doutrina (*doctrinam*)⁸⁰⁶. Ora, ela é de boa opinião acerca de todas as leis e constituições das quais tratamos e do bom regime. Ora, a boa medida, e ponderação, existe nela por causa da ciência nas artes operativas como a agricultura, a carpintaria etc. E, já que é assim, ela é ciente (sábia) segundo aquele conhecimento no qual estamos⁸⁰⁷. § E é evidente que aquela ciência se completará conhecendo-se o fim humano. De fato, esse regime imita aquele fim para o qual são dirigidas todas as operações. E é evidente que o fim humano é conhecido por meio das ciências especulativas. § Esta associação política necessariamente tem conhecimento segundo ambos conhecimentos simultaneamente, isto é, operativas e especulativas. <6> Ora, em que parte deve estar esta ciência? Deve, de fato, estar na menor parte daquela cidade, e são os filósofos. De fato, essas naturezas são menos encontradas que as restantes naturezas dos artífices operários e está claro que esta ciência deve estar fixada no senhor da cidade que tem o domínio sobre ela. E já que é assim, portanto, os príncipes desta cidade são por necessidade sábios. Portanto, já dissemos, a respeito do mencionado conhecimento naquela cidade, o que ela conhece e em que parte dela [está]⁸⁰⁸.

⁸⁰⁶ O termo latino *doctrina*, *-ae* pode ser traduzido por arte (no sentido de disciplina), ciência, teoria e doutrina. Preferimos manter “doutrina” no sentido amplo de “sistema formulado por princípios que servem de fundamento para as ações de determinada política”, pois a frase seguinte indica que se trata de uma sabedoria relativa à promulgação de leis e constituições do bom regime. E a própria seqüência do texto, como veremos, indica ser este o sentido.

⁸⁰⁷ Ou seja, o conhecimento prático (que tem a parte teórica e a parte prática, a ética e a política).

⁸⁰⁸ ELIA DEL MEDIGO I <XXIII, 4>: “Et similiter videbitur etiam per hocmet quod ipsam est sapiens et fortis et abstinens et recta. Et vult hoc investigare de istis quattuor virtutibus inventis in illa politica, quae est natura cuiuslibet earum, et in qua parte istius invenitur. <5> Et incepit de scientia. § Et dixit quod est manifestum quod haec politica est sapiens, habens cognitionem et doctrinam [ver Lerner 48:14 “this city is wise, possessing knowledge”; Rosenthal I.xxiii.5: “wise, and possessing knowledge and wisdom”; Cruz Hernández, p. 49: “sábia e possuidora de conhecimentos (...)”]. Ipsa enim est pulchrae opinionis in omnibus legibus et constitutionibus de quibus tractamus et boni regiminis. Bona autem mensura et ponderatio inest ei propter scientiam in artibus operativis sicut agricultura et carpentaria et reliquae. Et cum hoc sit ita ipsa est sciens secundum illam cognitionem in qua sumus. § Et manifestum est quod illa scientia complebitur cognoscendo finem umanum. Hoc enim regimen imitatur illum finem ad quem diriguntur omnes operationes. Et manifestum est quod finis manus cognoscitur per scientias speculativas. § Haec complexio politica de necessitate est sciens secundum ambas cognitiones simul, scilicet operativas et speculativas. <6> In qua autem parte debet esse haec scientia? Debet enim esse in minori parte illius politicae, et sunt philosophi. Ista

A citação, cujo início enuncia as quatro virtudes da cidade platônica, começa, no entanto, com a explicação sobre a “ciência” (gr. *epistéme* = ár. *ilm*) e não, como é esperado, sobre a sabedoria (gr. *sophía* = ár. *ikma*). O texto, contudo, indica que pode haver uma identificação entre ciência e sabedoria. Em seguida, “sabedoria”, “conhecimento” e “doutrina” são os termos que Averróis usa para esclarecer sobre qual “ciência” está discorrendo. Quando, porém, ele afirma que a cidade sábia “tem boa opinião sobre todas as leis e constituições e sobre o que vem a ser um bom regime”, desaparece qualquer dúvida inicial sobre a que tipo de ciência ele se refere, pois fica evidente que trata-se da ciência política. A tradução do hebraico é muito mais específica que a latina. Afirma que a cidade é sábia “porque possui uma primorosa compreensão de tudo a que as Leis e os *nómoi* apontam”⁸⁰⁹. O texto hebraico continua:

o bom governo e o bom conselho⁸¹⁰ são, sem dúvida, um tipo de conhecimento. Todavia, não podemos afirmar que, nesta cidade, o bom governo e o bom conselho existem em razão da sabedoria nas artes práticas tais quais a agricultura, a carpintaria e assim por diante⁸¹¹.

Ora, o texto latino afirma exatamente o contrário, isto é, que a medida boa e a ponderação existem nesta cidade em razão das artes práticas tais quais a agricultura, a carpintaria etc. O problema no texto latino, porém, esclarece-se com as frases seguintes em que Averróis especifica que o conhecimento necessário para que a cidade se torne sábia é o mesmo que ele busca expor nesta sua investigação. Trata-se, portanto, do conhecimento da política, isto é, da prática política, tal como fora anunciado no início do tratado. Essa

enim naturae minus inveniuntur quam reliquae naturae, scilicet artificum operariorum, et patet quod haec scientia debet esse fixa in domino civitatis qui dominatur in ea. Et cum hoc sit ita, principes ergo huius politicae sunt sapientes de necessitate. Iam ergo diximus de cognitione dicta in illa politica quid est cognoscens et in qua parte illius.” Cruz Hernández identificou a “prudência” nessa passagem, já que põe o subtítulo do § 29, *La prudencia*, e cita essa virtude, ao invés da sabedoria, dentre as virtudes da cidade de Platão, cf. trad. Cruz Hernández, p. 49.

⁸⁰⁹ Segundo trad. Lerner 48:15.

⁸¹⁰ No sentido de opinião, juízo. Na trad. Rosenthal, p. 156, nota 4, o tradutor esclarece que traduziu de uma palavra árabe hebraizada, *mašwara*, que corresponde a *euboulía*, a boa deliberação.

⁸¹¹ Segundo trad. Lerner 48:15-20.

afirmação é corroborada pelo argumento de que a cidade, descrita como ideal, só se tornará sábia com o conhecimento de como obter o almejado fim do homem. Como afirma Averróis, o fim do homem só pode ser conhecido por meio da ciência teórica, isto é, a ética, donde a necessidade de haver, portanto, dois tipos complementares de conhecimento político, o teórico e o prático. O texto latino levanta dúvidas porque menciona “conhecimentos especulativos”. Na argumentação de Averróis, porém, não há qualquer dúvida de que trata-se da parte teórica da ciência prática política, isto é, a ética, já que as ciências “especulativas” tratam dos entes eternos e naturais, e não dos entes mundanos. Há, portanto, nessa passagem uma indicação – e que permanece uma questão em aberto – de que, quando Elia del Medigo verte para “especulativas” as primeiras virtudes arroladas, poderia estar referindo-se às virtudes enunciadas na parte teórica da política, a ética. Neste caso, seriam a *phrónesis* e seu corolário, *euboulía* e *proáresis* (a boa deliberação e a escolha/decisão).

A seqüência da argumentação, contudo, afirma que esse tipo de conhecimento só é encontrado nos filósofos. Os que, em geral, lidam com as artes práticas, isto é, os demais “artífices”, não são possuidores desse tipo de conhecimento, que deverá ser prerrogativa dos que governam. Há, portanto, aí uma identificação entre “filósofo” e “governante”, questão que será esclarecida posteriormente, no capítulo sobre o soberano-filósofo. Retomando a argumentação, esse tipo de conhecimento é a sabedoria necessária ao soberano e, segundo a leitura que Averróis faz d’*A República*, é a sabedoria prática, ou seja, a *phrónesis* de Aristóteles. Isso significa que podemos concluir que Averróis substitui o “filósofo-rei” de Platão pelo *phrónimos* de Aristóteles.

Como bem salientou Pierre Aubenque, “a definição (...) da *essência* da prudência pressupõe não apenas de fato (...), mas de direito a existência do *homem* prudente e a descrição dessa existência. (...) a existência do homem prudente já está implicada na definição geral da virtude (...) que Aristóteles propõe no Livro II da *Ética Nicomaquéia* (...)”⁸¹²: a virtude é uma disposição de escolha ou decisão (*héxis proairetiké*) da justa medianidade (*mesótes*) entre dois males, o excesso e a deficiência, medianidade determinada pela regra correta (*lógos*), do modo como procederá um *phrónimos*⁸¹³. Para

⁸¹² AUBENQUE, op. cit., 1976, p. 39 (grifo do autor).

⁸¹³ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* II, 6, 1106b 36 - 1107a 1.

Aubenque, nessa definição o *lógos* equivale a *orthòs lógos*, a regra correta que determina o meio justo que confere à ação o *status* de virtuosa. Como Aristóteles, sempre segundo Aubenque, não nos dá, em nenhum momento, o meio de reconhecer a regra correta, resta que seja possível reconhecê-la no juízo feito pelo homem prudente. O homem prudente não tira sua sabedoria dos universais, mas move-se no nível do particular e, para cada um dos particulares, determina o seu meio justo. Segundo Aubenque, “a autoridade do homem prudente não repousa sobre o conhecimento dos universais, mas sobre a interpretação da regra correta e, com isso, faz que ele próprio seja a regra correta, o portador vivo da norma”⁸¹⁴. Por meio de seus atos de justiça, de coragem, de magnanimidade, de liberalidade etc., o *phrónimos* determina as normas de justiça, de coragem, de magnanimidade, de liberalidade etc., ou seja, normas relativas aos bens práticos, para a sua comunidade, para os que não possuem a regra correta para conduzir suas vidas⁸¹⁵.

O *phrónimos* seria, segundo Aubenque, o herdeiro do filósofo-rei platônico⁸¹⁶. E Averróis, um aristotélico por excelência, tem essa mesma convicção, o que pode ser atestado por uma passagem no Livro II do *Comentário sobre A República*:

É evidente que isso ele (o governante) não conduz a termo (i.é., a educação das massas), a não ser quando for sábio segundo a ciência prática (operativa) e com isso tiver o mérito da virtude cogitativa (*phrónesis*) pela qual é descoberto, nas nações e cidades, o que está declarado na ciência moral (ética) (...) ⁸¹⁷.

Ora, o que está declarado na ciência ética é que o *phrónimos* é capaz de fazer uma reta deliberação e de escolher e decidir sobre os meios corretos a fim de conduzir seu povo para a obtenção da felicidade. Essa é a tarefa capital do governante sábio.

⁸¹⁴ AUBENQUE, op. cit., 1976, p. 40-41. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* III, 6, 1113a 33: “o homem excelente (*spoudaîos*) distingue-se sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro nos casos particulares e ser como uma regra/modelo de excelência e uma medida (*ósper kanòn kai métron autôn ón*)”.

⁸¹⁵ cf. BODÉÛS, op. cit., 1982, p. 77; cf. AUBENQUE, op. cit., 1976, p. 40-51.

⁸¹⁶ Ibid, p. 41.

⁸¹⁷ ELIA DEL MEDIGO II <I, 3>: “(...) Et manifestum est quod hoc non perficitur ei nisi cum esset sapiens secundum scientiam operativam, et habere cum hoc dignitatem secundum virtutem cogitativam per quam inveniuntur istae res declaratae in scientia morali in gentibus et politicis (...)” Trad. Rosenthal II.i.3; trad. Lerner 61:1-4; trad. Cruz Hernández, p. 71-72.

Esse perfil traçado do *phrónimos* grego vem de encontro ao paradigma da *sunna* do Profeta Mu-ammad, cuja vida é o modelo a ser imitado por todo muçulmano. O califa, vicário ou sucessor do Profeta, é o “portador vivo da norma” a ser seguida na sociedade islâmica, e Averróis, um muçulmano, não se esquece disso.

VII. AS QUALIDADES ESSENCIAIS DO SOBERANO

VII.1. A origem na filosofia: o filósofo-rei de Platão

Platão enumera as qualidades do futuro governante-filósofo em *A República* VI, 484a–487a:

1. Ama a verdade e aspira à posse de toda verdade; “semelhante a uma torrente que não pode se desviar de seu curso natural”, seu amor à ciência e à verdade absorve todos os desejos de sua alma.
2. Odeia a mentira e a fraude.
3. Segue os prazeres da alma e abandona os do corpo.
4. Moderado, permanece sempre afastado da cupidez de riquezas.
5. É generoso e magnânimo, entusiasta e desinteressado.
6. É corajoso e não teme a morte.
7. É dono de uma poderosa memória e de uma facilidade de aprendizado.
8. Possui uma força guiada pela justa medida⁸¹⁸ e pela graça.

Enfim, possui afinidade com a verdade, com a justiça, com a coragem e com a moderação.

O ponto de partida da teoria do governante (rei)-filósofo é a discussão sobre a cidade ideal em *A República*⁸¹⁹ no debate entre Sócrates e os sofistas quanto à definição de

⁸¹⁸ Sobre a medida ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* IV, 8, 1125 a 12-16.

justiça. Ao propor começar definindo o que é a justiça de um Estado antes de discorrer acerca do que é a justiça de um homem (*Rep.* II 368e), Platão assume que a definição da justiça tem sua base no princípio de que a justiça, como qualidade, pode existir tanto na comunidade como no indivíduo. Como é mais fácil saber o que é a justiça de um Estado, o debate começa com a busca de uma definição do Estado justo para que depois o princípio dessa definição seja aplicado às ações dos indivíduos. Sócrates desenvolve uma teoria dos estágios de desenvolvimento da sociedade e, com isso, passa a discorrer sobre os diferentes estamentos sociais necessários para a convivência humana na cidade. Em *A República* IV 433a-b, Sócrates chega à definição de justiça afirmando “que cada um deve ocupar-se com a tarefa para a qual sua natureza é mais bem dotada (...) cumprir a tarefa que é a sua sem meter-se em muitas atividades” e, com isso, sedimenta a estrutura social ideal baseada no tipo de trabalho que cada um exerce, a saber, os artesãos, os guardiões e os governantes (reis)-filósofos. Essa estrutura tripartite da sociedade é consoante com a estrutura tripartite da alma (*Rep.* 441c), cujas partes são: a sede dos desejos (*tò epithymetikón*)⁸²⁰, a parte da impetuosidade (*tò thymoeidés*)⁸²¹ e a parte racional (*tò logistikón*)⁸²². O *epithymetikón* é representado pelo povo, cuja função é prover a cidade de suas necessidades materiais. Os guardiões, cuja função é proteger a cidade contra os inimigos internos e externos, são representados pela parte da impetuosidade, e os filósofos, representados pela parte racional, têm a função de governar a cidade em virtude da perfeição de seu intelecto. Tal como a razão governa as partes inferiores da alma, os que são dotados de uma perfeição racional

⁸¹⁹ PLATÃO. *A República* II, 368 et seq.

⁸²⁰ GAZOLLA DE ANDRADE, Rachel. *Platão. O Cosmo, o Homem e a Cidade*. Um estudo sobre a alma. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 92: “*tò epithymetikón* é a sede dos desejos relacionados ao baixo-ventre (*Tim.* 70 e), símbolo das necessidades mais imediatas do homem, quer na sobrevivência, quer daquelas historicamente criadas e configuradas como secundárias.”

⁸²¹ PLATÃO. *A República* 442c: “(...) suponho que denominamos um indivíduo corajoso quando o *thymoeidés* que há nele estiver (...) submetido aos ditames da razão (*tôn lógôn*) acerca do que deve ou não ser temido.” A parte timocrática, cujas virtudes são a coragem e o senso de dever, recebe da parte racional (*logistikón*) a sua “domesticação”, e “configura-se, quanto à sua melhor ação, como aquela parte da alma que todo homem carrega para vigiá-lo relativamente ao que deve ou não temer em si e fora de si (...)”, GAZOLLA, op. cit., p. 101.

⁸²² “Detentor do poder de recolher, nomear, discernir, julgar, imaginar, refletir, arrazoar”, o *logistikón* é a “parte que ordena e torna possível o conhecer.” GAZOLLA, op. cit., p. 121.

devem conduzir a sociedade organizada hierarquicamente. Cada estamento social deverá estar habilitado para a atividade que lhe é própria e, de acordo com sua habilidade, cada indivíduo deve possuir as virtudes requeridas para desempenhar satisfatoriamente a sua função social. O Estado ideal, o que deve ser otimamente construído, deverá ser “sábio, corajoso, moderado e justo” (*Rep.* IV, 427 e). Justiça e moderação são virtudes que todos deverão ter. A justiça é feita quando cada um é reconhecido como necessário *para e pelo* conjunto social. Em sentido amplo, a moderação significa a pronta aceitação de cada um para assumir o seu próprio papel social e eliminar seus desejos pessoais, já que, na cidade ideal, cada um se dedica ao que melhor sabe fazer e reconhece as necessidades da sociedade como um todo. Em razão da especificidade de sua atividade, os guardiões devem ter uma virtude a mais, a coragem. O rei, que ocupa o posto mais elevado no Estado ideal, deverá necessariamente possuir as virtudes dos estamentos inferiores, a saber, justiça, temperança e coragem. No entanto, ele deverá também ser dotado de sabedoria, o que faz dele a imagem exata do Estado ideal por meio das quatro virtudes cardinais. Com isso, Platão defende a tese de que é necessário que sejam os filósofos a governar ou que os reis e soberanos se tornem filósofos, porque somente o filósofo é dotado da quarta virtude, a sabedoria. Como, então, ser sábio e tornar-se um filósofo?

Em *A República*, Platão discorre acerca das qualidades e/ou condições da alma filosófica em três níveis. Em primeiro lugar, o futuro filósofo deve ter o potencial necessário para tornar-se um filósofo. Para isso, deve ser rápido no aprendizado e deve ser dono de uma boa memória; em segundo lugar, uma vez munido dessas qualidades potenciais, o futuro filósofo deve desejar constantemente atingir a perfeição por meio do conhecimento no domínio do eterno e do imutável, com seus desejos dirigidos apenas para as ciências, pois

para aquele cujos desejos fluem na direção do conhecimento e de tudo que lhe é similar, o prazer seria só da própria alma, creio, e,

quanto aos do corpo, ele os deixará de lado, se não for um falso, mas um verdadeiro filósofo⁸²³.

Para Platão, o conhecimento verdadeiro é o conhecimento das Idéias imutáveis e eternas. Este é o conhecimento que o filósofo deve desejar e buscar, é o Bem almejado. Em terceiro lugar, como, com esse conhecimento, o desejo da perfeição conduz à perfeição também na realização das outras virtudes, aquele cujo desejo estiver dirigido para essa única direção, isto é, a do conhecimento verdadeiro, será desviado do desejo por outras coisas e, por conseguinte, será moderado em relação aos prazeres do corpo e aos prazeres materiais em geral, como, por exemplo, o amor pelo dinheiro. O filósofo que é um verdadeiro filósofo “tem grandeza de alma, é magnânimo e dotado de graça, amigo e parente da verdade, da justiça, da coragem e da moderação”⁸²⁴. Desse modo, Platão “combina as três qualidades básicas que são essenciais para o filósofo: o potencial para atingir a verdade, o desejo para atingi-la e a perfeição das virtudes morais e intelectuais”⁸²⁵.

Educado para desenvolver esses talentos e, com o tempo, tornando-se experiente e virtuoso, o filósofo é o único a quem se deve confiar o governo da cidade⁸²⁶. Quem quer que tenha atingido a perfeição moral e intelectual não só tem a habilidade para governar a cidade, mas também a obrigação de conduzir seus concidadãos “em direção ao Bem”. Quem melhor que o filósofo para proteger a cidade, já que é ele o mais versado no conhecimento dos meios de administrá-la, já que é ele quem possui as honras mais elevadas e leva uma vida melhor que a dos que administram a política?⁸²⁷

⁸²³ PLATÃO. *A República* VI, 485d-e. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, op. cit. Platão sublinha que aquele que é amante do saber (*philomathés*) possui o desejo pelo saber além de ser também inspirado pelo amor à verdade (V, 475c); desde a sua juventude, busca as ciências e todos os seus desejos são conduzidos apenas nesta direção.

⁸²⁴ PLATÃO. *A República* VI, 487a.

⁸²⁵ MELAMED, Abraham. *Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*. Prefácio de Lenn E. Goodman. Albany: State University Press, 2003, p. 14.

⁸²⁶ PLATÃO. *A República* VI, 487a-b.

⁸²⁷ PLATÃO. *A República* VII, 521b. No mito da caverna (*Rep.* VII, 514a et seq.), Platão afirma que, dentre os prisioneiros, os que detinham o poder e eram aclamados com honra e glória eram os que mais agudamente sabiam discernir as sombras que se projetavam no muro diante deles (*A República* VII, 516b-d).

Platão, todavia, concede uma alternativa aos reis empossados, a saber, a de se tornarem eles próprios filósofos por meio de uma educação filosófica e, quando afirma isso, é categórico:

Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes, e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia (...) não é possível (...) que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano. Nem, antes disso, na medida do que é possível, jamais nascerá e verá a luz do sol essa constituição de que falamos⁸²⁸.

Com isso, Platão conclui que a sociedade só será salva se governada por um filósofo, embora conceda aos reis a possibilidade de se tornarem filósofos por meio de uma educação apropriada. Sabe-se que, no entanto, Platão tentou em vão fazer do tirano de Siracusa um filósofo⁸²⁹.

VII.2. As qualidades essenciais do soberano-governante no Islã

A propósito da profetologia de Maimônides, Leo Strauss afirmou que o filósofo judeu segue a trilha de uma tradição filosófica dominante há séculos. Embora Maimônides não siga essa trilha de “modo servil”, já que elabora uma doutrina própria, ele “permanece no interior de uma esfera de perguntas e respostas possíveis que foi delimitada antes dele. Conseqüentemente, torna-se necessário remontar às fontes”⁸³⁰. Essa mesma observação

⁸²⁸ PLATÃO. *A República* V, 473c-d. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, op. cit. Ao propor a união da filosofia com a função política como único poder, Platão funde teoria e prática. Segundo Georges Leroux, essa nova realeza idealizada por Platão rompe com o tipo de governo dos reis da história grega e pode-se questionar por que Platão concebe uma realeza como ideal de uma filosofia politicamente incarnada, cf. PLATON. *La République*. Tradução, apresentação e notas de Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2002; edição aumentada e corrigida 2004, nota 101, p. 639-640.

⁸²⁹ Trata-se de Dionísio II, ver a *Carta VII*. PLATON. *Oeuvres Complètes*. Traduction, introduction et notices des notes par Émile Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, 1950, v. VIII, p. 317-350.

⁸³⁰ STRAUSS, Leo. *Maimonide*. Paris: PUF, 1988, p. 102.

pode ser feita em relação ao tema das qualidades essenciais necessárias ao governante arroladas no *Comentário sobre A República*. São, portanto, pertinentes algumas referências ao que, sobre isso, Averróis recebeu da tradição.

Hamadi Redissi⁸³¹ fez uma interessante observação acerca da tripla herança clássica (islâmica, persa e grega) no discurso político em terras do Islã, a saber, o religioso, o gênero real e a sabedoria grega. Esses três gêneros de discurso foram elaborados nas mesmas circunstâncias históricas e no mesmo período, isto é, por volta do século X, e, não raro, pelos mesmos autores.

Como já foi assinalado na primeira parte de nosso trabalho, os “espelhos de príncipes” (*speculum*), de origem persa, retratam a arte de governar e o modelo de virtude imposto ao príncipe.

O discurso religioso abrange o político já que tem uma dupla função: de um lado, salvaguardar a tradição profética e, de outro, administrar os interesses terrestres. Esse discurso tem seu ápice na teoria do *imamato* elaborada pelo jurista Al-Mawardi, sobre a qual nos deteremos mais adiante.

O discurso filosófico, exterior à religião, mas não contra, formula a concepção de uma ciência política que tem por finalidade estabelecer as normas da ação humana. Visando a essa finalidade, a definição de ciência política que Al-Farabi fornece em *Obtenção da Felicidade* sintetiza essa busca no âmbito de um pensamento filosófico com ressonâncias gregas:

Ciência política consiste em conhecer as coisas pelas quais os cidadãos alcançam a felicidade na associação política (...)⁸³².

Essa ciência consiste, pois, em dar a conhecer os meios pelos quais o homem se torna capaz de, em vida e no interior de sua comunidade, atingir a sua própria perfeição.

⁸³¹ REDISSI. Hamadi. *Les politiques en Islam*. Le Prophète, le Roi et le Savant. Paris; Montréal: L'Harmattan, 1998, p. 13.

⁸³² AL-FARABI. *Ta'wil al-Sa'ada* § 20. *The Attainment of Happiness*. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi. Apresentação de Charles E. Butterworth e Thomas L. Pangle. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1962, edição revista 2001, p. 24.

Ensina a conhecer o bem, a virtude e as coisas nobres, mas também ensina a saber distinguir o bem das coisas que impedem a obtenção da perfeição, a saber, os vícios, os males e as coisas vis. Com essa perspectiva, a ciência política de Al-Farabi dedica um espaço para esboçar as qualidades necessárias do soberano, essenciais para que a comunidade sob sua proteção se desenvolva como um todo na busca da perfeição e da felicidade verdadeira.

Assim, levando em conta a tradição herdada por Averróis, faremos também uma exposição das qualidades essenciais do soberano no interior de três dimensões: o contexto propriamente religioso do Islã, sua expressão jurídica e a filosófica.

Muçulmano e juiz atuante na Córdoba almôada, Averróis conhece a tradição que remonta aos primórdios do Islã acerca das qualidades requeridas para que alguém seja o califa, cujo termo em árabe, *alifá*, remonta a Abu Bakr (632-634), o primeiro califa e que se fez chamar de “sucessor/vicário do mensageiro de Deus” (*alifá rasul Allah*) porque ninguém jamais poderia ser sucessor de Deus. Embora Averróis conheça o discurso político-religioso formulado pelo Direito (*fiqh*) e permaneça nessa esfera, ele elabora, de acordo com o pensamento filosófico herdado, sua concepção pessoal sobre o tema das qualidades do soberano.

Em vista da tradição recebida por Averróis, cabe uma breve exposição sobre o tema das qualidades essenciais do soberano nas três dimensões supracitadas.

VII.2.a. Na tradição islâmica

O Islã tem como característica a Lei revelada por Deus. A idéia de que a Lei procede de uma fonte divina é muito antiga entre os povos semitas do Oriente. O Corão reforça essa idéia, apoiada pelo *Qadi* o corpo de tradições dos ditos e feitos do Profeta Mu-ammad e pela prática e costumes da primeira comunidade exemplificados pela vida de Mu-ammad, a *sunna*, tida como modelo para os muçulmanos. O sistema legal islâmico deriva da interpretação dessas fontes. Cabe, contudo, notar que o Islã é primariamente uma

religião ética, preocupada com a prática da ação correta e vê a civilização como dependente do reto caminho a ser seguido, ou seja, dependente da *Šari‘a*.

O nome para a Lei divina é *Šar‘*, que significa “prescrição” (por Deus e Seu mensageiro); também é usado o termo *Šari‘a*, cujo significado primário é o de “reto caminho para a água”. Os antigos sábios muçulmanos reconheceram que há mais de um caminho para a água e, como afirma Qatada b. Di‘ama, uma das primeiras autoridades islâmicas, “só a religião é uma, a *šari‘a*, porém, são várias”⁸³³.

A necessidade de um chefe está dada em Corão IV:59 (As Mulheres): “Ó vós que credes! Obedecei a Allah e obedecei ao Mensageiro e aos que têm autoridade entre vós”, ou seja, obedecei aos *imams* investidos de autoridade.

Com o advento do Islã, formou-se uma sociedade fundada em princípios com contornos muito nítidos. O governo dos primeiros quatro califas (os *rašidun*, os retamente guiados”⁸³⁴) que sucederam o Profeta, seguiu esses princípios que foram apresentados de forma sucinta por Sayyid Abu al-‘Ala’ al-Mawdudi⁸³⁵:

1. A soberania pertence a Deus e o Estado islâmico é de fato uma vice-regência, um vicariato com nenhum poder para exercer autoridade, exceto em condição subordinada e conforme à Lei revelada por Deus a Seu Profeta⁸³⁶.

⁸³³ Apud WILLIAMS, John Alden. *The Word of Islam*. London: Thames and Hudson, 1994, p. 66.

⁸³⁴ O primeiro califa, Abu Bakr (ca.570-634), e seus sucessores ‘Umar ibn al-‘abbab (ca. 591-644), ‘Uḥḥan ibn ‘Affan (m. 656) e ‘Al-‘ibn Abi Ālīb (m. 661). Estes quatro primeiros califas acompanharam Mu-ammad na fundação do Islã e fazem parte do grupo conhecido por Companheiros do Profeta.

⁸³⁵ MAWDUDĪ, Sayyid Abu al-‘Ala’. *Political Thought in Early Islam*. In: SHARIF M. M. (Org.). *A History of Muslim Philosophy*. 2 v. 1 e. 1961. Delhi: Low Price Publications, 1999, cap. XXXIII, p. 656-673.

⁸³⁶ Corão IV:59: versículo considerado o fundamento primeiro da constituição do Estado islâmico: “Ó vós que credes! Obedecei a Allah e obedecei ao Mensageiro e às autoridades, dentre vós.” (Trad. Helmi Nasr); Corão IV:105; V:44; 45; 47; Corão VII:3; XXXIII:36: estes versículos prescrevem seguir e julgar “conforme o que Allah fez descer” a Seu Profeta Mu-ammad, sendo o Corão, portanto, a Lei que funda e decreta o que deve ser decidido.

2. Todos os muçulmanos têm os mesmos direitos no Estado, independentemente de raça, cor ou idioma. Nenhum indivíduo, grupo, classe, clã ou povo está autorizado a receber privilégios, tampouco nenhuma dessas diferenças determina uma posição inferior de alguém⁸³⁷.
3. A *Šari‘a*, isto é, a Lei de Deus enunciada no Corão e na *sunna* (a prática autêntica do Profeta Mu‘ammad), é a Lei suprema e qualquer um, desde a posição mais baixa até o chefe de Estado, deve ser governado por ela.
4. O governo, sua autoridade e possessões são custodiados por Deus e pelos muçulmanos e devem ser confiados à justiça divina, já que ninguém tem o direito de explorá-los por meios não sancionados pela *Šari‘a* ou contrários a ela⁸³⁸.
5. O chefe do Estado (chame-o de Califa, Imã ou Emir) deve ser designado por meio da consulta (*šura*⁸³⁹) entre os muçulmanos e após um consenso geral (*ijma‘*). Deve administrar e legislar dentro dos limites prescritos pela *Šari‘a* e de acordo com o conselho consultivo *šura*⁸⁴⁰.

⁸³⁷ *‘Adi‘* “Os muçulmanos são irmãos. Ninguém tem preferência sobre ninguém, exceto no nível da piedade.” IBN KA‘IR. *Tafsir al-Qur‘an al-‘A‘im*. Cairo: Ma‘ba‘ah Mu‘dafà Mu‘ammad, 1937, IV, p. 217, apud MAWDUDI, op. cit., p. 657, nota 2. Nesta nota, Mawdūd÷ fornece outras citações das Tradições que corroboram a igualdade entre muçulmanos, sem distinção de qualquer espécie entre eles.

⁸³⁸ Corão IV:58: “Por certo, Allah vos ordena que restituais os depósitos a seus donos. E, quando julgardes entre os homens, que julgueis com justiça. (...) Ouçam, cada um de vós é um pastor e cada um é responsável por seu rebanho. E o chefe maior (isto é, o Califa) é responsável por seus súditos.” (Trad. Helmi Nasr). BU‘ARI. *Kitab al-A-kam*, cap. I, apud MAWDUDI, op. cit., p. 657, nota 4.

⁸³⁹ Termo derivado do verbo *ašara* (designar, indicar; dar um parecer), *šura* é o nome dado ao conselho que, após uma consulta mútua, elege e designa o novo soberano. A prática da consulta entre o chefe da tribo e seus comandantes é pré-islâmica e continuou a existir na eleição do sucessor do califa e de outros homens ligados ao poder, cf. BOSWORTH, C. E. *Shura. The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²)*. Leiden: Brill, 1997, v. IX, p. 504-505.

⁸⁴⁰ *‘Adi‘* “Ali relata que perguntou ao Profeta de Deus (haja paz sobre ele): ‘O que faremos se nos defrontarmos, depois de tua morte, com um problema que não é nem mencionado no Corão nem ouvimos nada a respeito de teus lábios?’. Ele respondeu: ‘De minha comunidade (*umma*), reuni os que verdadeiramente servem a Deus e apresentai-lhes a questão para eles a fim de que façam uma consulta mútua. Não deixais que [a questão] seja decidida por uma opinião individual.’” ALUSI. *Ru‘al-Ma‘an*÷ Cairo: Idarat al-‘aba‘at al-Muniriyya, 1926, XXV, p. 42, apud MAWDUDI, op. cit., p. 657-658, nota 5.

6. O Califa, ou o Emir, deve ser obedecido sem qualquer relutância no que for reto e justo (*ma^cruf*); ninguém, porém, tem o direito de ordenar obediência a algo que esteja a serviço do pecado (*ma^clūya*)⁸⁴¹.
7. O menos adequado para assumir uma posição de responsabilidade ou a de califa é o que a ambiciona e a busca⁸⁴².
8. O principal dever do califa e de seu governo é instituir a ordem islâmica de vida, encorajar todos para que a sigam e suprimir tudo o que for mau⁸⁴³.
9. É direito e também dever de cada membro da comunidade dos muçulmanos fiscalizar a ocorrência de coisas que são erradas e contrárias ao Estado islâmico⁸⁴⁴.

VII.2.b. No Direito islâmico (*fiqh*): Al-Mawardi

Uma das fontes possíveis do estabelecimento das qualidades necessárias para a designação de alguém ao cargo de califa está constada no Direito islâmico (*fiqh*). A teoria do califado, como ficou conhecida, foi elaborada no século XI durante o período de decadência do poder abássida e tem como seu maior expoente o jurista Al-Mawardi.

⁸⁴¹ *ʿAdiʿ* “É dever do muçulmano ouvir seu emir e obedecer a ele, a não ser que lhe seja pedido fazer algo errado; quando lhe for pedido algo errado, que não ouça nem obedeça.” BUʾARI. *Kitab al-A-kam*, cap. IV; MUSLIM. *Kitab al-Imara*, cap. VIII, apud MAWDUDI, op. cit., p. 658, nota 6 (Nesta nota, Mawdūd=indica outras coleções das Tradições que repetem o mesmo e cita também outras tradições com o mesmo significado, isto é, que o muçulmano deve obediência a Deus, ao que é justo, e que não deve obedecer aos governantes que comandam o que contrário à Lei divina).

⁸⁴² *ʿAdiʿ* “Na verdade, não confiamos um posto nesse nosso governo àquele que o busca e o ambiciona.” BUʾARI. *Kitab al-A-kam*, cap. VII., apud MAWDUDI, op. cit., p. 658, nota 7.

⁸⁴³ Corão XXII:41: “esses são os que, se os empossamos na terra, cumprem a oração e concedem *al-zakat*, e ordenam o conveniente e coíbem o reprovável. E de Allah é o fim de todas as determinações.” (Trad. Helmi Nasr).

⁸⁴⁴ *ʿAdiʿ* “Quem de vós vir algo mau, que o desfaça com suas próprias mãos; se não puder, que o controle com sua própria língua; se nem isso puder fazer, que o desdenhe com seu coração e deseje que não tivesse sido assim, e esse é o mais baixo grau da fé.” MUSLIM. *Kitab al-Imam*, cap. XX; TIRMIḌI. *Abwab al-Fitan*, cap. XII. A nota de Mawdūd=informa outras obras de autores que contêm essa mesma tradição e indica outras tradições que corroboram o mesmo sentido. Apud MAWDUDI, op. cit., p. 658, nota 9.

O *Šayæ* e *Imam* Abu al-ʿasan al-Mawardi (974-1058) floresceu num tempo de grande instabilidade política durante o califado dos abássidas com sede em Bagdá. Por volta de 945, os buídas, família xiita de chefes militares, originários das margens do mar Cáspio, passaram a controlar o poder dos califas. Embora a dinastia abássida viesse a sobreviver ainda por três séculos, iniciava-se uma nova fase na história do califado, uma vez que o Comandante dos Fiéis, o califa, não mais exercia o poder de fato, que estava nas mãos dos chefes militares.

Al-Mawardi não escreve como filósofo, mas como jurista. Expõe a Lei islâmica de acordo com os princípios do Direito da escola (*ma² hab*) fundada por Mu-ammad Ibn Idris al-Šafiʿi (767-820). Seus escritos, contudo, abrangem diferentes áreas do saber, desde a exegese do Corão, a ética, a língua e a gramática, até o Direito público e constitucional. Nascido em Basra, seguiu os ensinamentos da escola *šafiʿita*, uma das quatro escolas da jurisprudência islâmica (*fiqh*)⁸⁴⁵. Exerceu o cargo de *qaʿd* (juiz) em diversas cidades antes de ser encarregado deste ofício em Bagdá, onde recebeu o título honorífico de *qaʿd al-quʿat* (juiz por excelência). Seu trabalho, sua retidão e coragem foram amplamente reconhecidos depois de recusar o endosso da concessão do título de *Šahinšah* (Rei dos Reis) ao príncipe buída Jalal al-Dawla, que o havia requerido ao califa abássida Al-Qaʿim

⁸⁴⁵ As outras três são: *-anifita* [fundada, em Kufa, por Abu ʿanifa (c. 699-767)]; *malikita* [fundada, em Medina, por Malik ibn Anas (c. 711-796)] e *-anbalita* (fundada por A-amad ibn ʿanbal (780-855)); essas quatro correntes do Direito islâmico são consideradas ortodoxas e sobreviveram às dezoito originais que se desenvolveram nos parâmetros da *sunna*, a prática do Profeta. A escola *malikita*, a segunda em antigüidade, foi a oficial na Espanha islâmica e, salvo breves incursões de outras seitas, como a dos xiitas e dos *aarijitas*, é a que sobreviveu por mais tempo no Ocidente, sendo ainda hoje predominante no norte da África. Cf. RIOSALIDO, Jesús. Introducción histórica. In: AL-QAYRAWANI, Ibn Abi Zayd. *Compendio de Derecho islámico (Risala fi-l-Fiqh)*. Trad., introd e notas Jesús Riosalido. Madrid: Ed. Trotta, 1993, p. 28-29. O termo árabe *ma² hab* tem um significado próximo a “escola jurídica”, mas essa não é a tradução exata. Trata-se de um importante conceito na história do Direito islâmico cujo significado recebeu, ao longo do tempo, quatro diferentes sentidos, impondo-se o último segundo o qual *ma² hab* é o nome atribuído a um grupo organizado de juristas que segue e é leal a um corpo doutrinal legal atribuído a um mestre jurista de quem a escola recebeu características particulares e distintivas. Cf. HALLAQ, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 150-153. O termo *ma² hab* (sing.), *ma² ahib* (pl.) é impropriamente traduzido por “rito” ou por “escola jurídica” embora seu significado esteja mais próximo de “método habitual, norma, procedimento”.

(422 H. – 467 H.), com a aprovação de diversos juristas notáveis. Al-Mawardi, conselheiro de Al-Qa'im e defensor das prerrogativas do califado, já fora tido em grande consideração e apreço pelo califa anterior, Al-Qadir (388 H. – 422 H.), quando, por ordem deste soberano, redigiu um trabalho sobre os *šafi'itas* nos manuais dedicados a expor as doutrinas das quatro escolas ortodoxas⁸⁴⁶. Sua mais célebre obra, contudo, é o tratado de ciência política, *Al-A-kam al-Sulḏaniyya wa-al-Wilayat al-Diniyya* (Os Estatutos Governamentais) que, como indica o Prefácio, parece ter sido encomendado como defesa dos direitos do cargo de califa, numa época em que esta instituição declinava:

Deus – que Seu poder seja exaltado – ordenou à comunidade (*al-umma*) um chefe para suceder ao Profeta e proteger o credo (*al-milla*) e investiu-o de autoridade confiando-lhe a direção da política (*al-siyasa*) a fim de que a administração desses assuntos pudesse ser empreendida à luz da verdadeira religião (*din mašru'*) e para que houvesse consenso unânime no encaço da opinião reconhecidamente correta (*ra'y matbu'*). O *imamato*, por conseguinte, é um ponto principal estabelecido pelos princípios da religião (*qawa'id al-milla*) e graças ao qual o bem-estar da comunidade (*ma'ali al-umma*) é mantido para que os assuntos de interesse geral (*al-umur al-amma*) sejam garantidos e todas as funções específicas (*al-wilayat al-ahla*) emanem dele. Em razão disso, deve-se conceder prioridade de menção às regras (*a-kam*) que dizem respeito ao *imamato* e sua jurisdição deve ser considerada anterior a todos decretos religiosos para garantir que [já que o exame de qualquer outra questão religiosa está subordinado à sua alçada] o arranjo das regras (*a-kam*) concernentes às funções públicas (*al-wilayat*) seja realizado, segundo a ordem que convém a cada categoria, cada qual em seu próprio lugar e de acordo com o raciocínio analógico (ou seja, de acordo com a similaridade de suas regras)⁸⁴⁷. Os *Estatutos Governamentais* expõem os fundamentos

sobre os quais repousam a autoridade suprema, os limites dentro dos quais ela se move, os

⁸⁴⁶ Ver WAHBA, Wafaa H. Translator's Introduction. In: AL-MAWARDI. *The Ordinances of Government (Al-A-kam al-Sulḏaniyya wa-al-Wilayat al-Diniyya)*. Trad. Wafaa H. Wahba. UK; Líbano: Center for Muslim Contribution to Civilization; Garnet Publishing Ltd., 1996, p. xiii et seq.

⁸⁴⁷ AL-MAWARDI. *The Ordinances of Government (Al-A-kam al-Sulḏaniyya wa-al-Wilayat al-Diniyya)*. Trad. Wafaa H. Wahba. UK; Líbano: Center for Muslim Contribution to Civilization; Garnet Publishing Ltd., 1996, p. 1-2; id. *Les Status Gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*. Trad. e notas E. Fagnan. Paris: Le Sycomore, 1982, p. 2.

organismos dos quais ela dispõe e que dela emanam, e os meios aos quais ela recorre. Como é o costume, o autor funda sua exposição nas quatro bases que servem de suporte ao edifício do Direito dos muçulmanos, o Corão, as Tradição (*ʿAdiʿ*), *ijmaʿ* (consenso) e a dedução legal por analogia (*qiyas šarʿi*). Al-Mawardi apresenta, neste tratado, muitas informações históricas com as soluções em que há divergências entre as quatro escolas jurídicas e recorre às mais antigas autoridades apresentando, assim, um conjunto coerente cujos elementos, até então dispersos, permanecem reunidos.

Reconhecido como um clássico, o tratado sobre os *Estatutos Governamentais* é uma referência maior entre os especialistas, sejam eles árabes ou orientistas. Deu origem a vários debates entre os que defendem a idéia de que se trata da formulação da teoria sunita – ou ortodoxa – de governo islâmico e os que argumentam a idéia de que não existe uma única teoria sunita, pois acreditam que o objetivo de Al-Mawardi foi conciliar uma determinada interpretação da Lei islâmica, a doutrina *ašʿarita*, com a realidade política de seu tempo sob o domínio dos buídas.

Al-Mawardi parte do pressuposto de que a matéria secular é inseparável da religiosa. O califado⁸⁴⁸, portanto, é considerado mais do que uma mera instituição, uma vez que representa um sistema político-religioso que regula, nos mínimos detalhes, o conjunto da vida de todos da comunidade muçulmana. Ponto focal dos sistemas governamental, constitucional e legal, o califado congrega todas as funções de Estado que dele derivam. Ministros, comandantes militares, governadores de províncias, juízes, chefes religiosos das orações e das peregrinações, fiscais da moral pública e daí por diante, todas essas funções derivam das obrigações e direitos do soberano e por ele são controladas.

Segundo Al-Mawardi, a *Šariʿa*, ou Lei sagrada, provê o fundamento de qualquer sistema de governo. A *Šariʿa* tem sido e é, no passado e no presente, unanimemente seguida por todas as seitas islâmicas, moderadas ou extremistas, revolucionárias, modernistas ou conservadoras. Ela encerra as regras reveladas pela Providência divina para guiar os seres humanos em todas as áreas de suas vidas, tanto espirituais como seculares.

⁸⁴⁸ Na terminologia xiita, o califado é de preferência designado por *imamato* (*aalifa = imam*). Ver a este respeito, TYAN, Émile. *Institutions du Droit public musulman*. 2 v. t. I: Le Califat. Paris: Recueil Sirey, 1954; t. II: Sultanat et Califat. Paris: Recueil Sirey, 1956, p. 375, nota 1. Al-Mawardi usa o termo *imam* para designar “soberano”. O primeiro capítulo tem o título “Sobre a designação do imã”.

Em qualquer época e lugar da história islâmica, ela jamais foi questionada e, supostamente, governantes e governados são igualmente por ela regidos. Por esta razão, sultões e chefes militares, sem qualquer propensão religiosa, sempre invocaram os preceitos contidos na *Šari‘a* para conferir legitimidade às suas ações.

Embora o principal do pensamento político de Al-Mawardi esteja expresso nos *Estatutos Governamentais*, apenas uma pequena parte deste tratado é dedicada à política, consistindo a obra, em seu todo, na apresentação prioritária das regras para a administração pública e para o governo. Essa pequena parte, no entanto, é de grande importância porque se trata da primeira elaboração de uma teoria do Estado no mundo islâmico e cuja influência perdura até os dias de hoje⁸⁴⁹.

Outro fator que confere importância ao tratado de Al-Mawardi é ele ter elaborado sua teoria com base nas fontes, pois, como ele próprio afirma, ela é uma síntese das idéias das várias escolas de jurisprudência. Na atualidade não se conhece nada sobre a teoria do califado que seja anterior ao século XI. É possível concluir que a teoria de Al-Mawardi, em parte, seja uma herança e, em parte, uma elaboração inteligente das opiniões correntes de seu tempo. No entanto, um exame mais acurado demonstra que ele não é um compilador, mas suas idéias resultaram das exigências e circunstâncias de sua própria vida e de seu tempo. Em razão do declínio do poder buída, no início do século XI, e, em razão de conflitos e insurreições nos exércitos, os califas Al-Qadir e seu filho, Al-Qa‘im, almejavam recuperar a glória de seus antecessores. Os esforços de Al-Mawardi são, portanto, explicados pelo contexto histórico em que o califado perdera seu prestígio e poder.

Al-Mawardi não propõe um Estado ideal, nos termos filosóficos de Al-Farabi ou de Averróis. É um jurista e constrói sua teoria sobre o que outros já haviam dito, embora dê

⁸⁴⁹ As duas principais obras elaboradas nessa época e que permaneceram como referência a todas as doutrinas posteriores são os tratados de Al-Mawardi e de Abu Ya‘la al-Farra’ (990-1064). Ambos os tratados trazem o mesmo título, *Al-A-kam al-Sulṭaniyya*, e, à exceção de algumas soluções divergentes, já que seus autores pertencem a dois distintos *ma‘ahib* (Al-Mawardi foi *šafi‘ita* e Al-Farra’, *malikita* ou *-anbalita*), os dois tratados são quase idênticos e faz pensar que um dos autores, segundo um costume muito usado, copiou do outro. Cf. TYAN, op. cit., t. II, p. 263. °Abd al-Qahir al-Bagdad também elaborou uma teoria do califado em seu tratado *Uṣūl al-Din*, que, no entanto, tem conotações mais teológicas. Cf. QAMARUDDIN KHAN, Muhammad. Al-Mawardi. In: SHARIF, M. M. (Org.). *A History of Muslim Philosophy*. 2 v. Delhi: Low Price Publications, 1 ed. 1961, 5 ed. 1999, p. 719.

contornos mais nítidos e abrangentes às opiniões existentes⁸⁵⁰, pois tem em mira as condições de seu tempo. Não faz elaborações abstratas, mas relaciona as opiniões de juristas e as adapta ao contexto histórico de seu tempo⁸⁵¹.

A doutrina, como já dito, é elaborada numa época de decadência do califado. No entanto, essa doutrina construiu um modelo fixo de Direito público e, principalmente, do califado, modelo que permaneceu imutável ao longo dos séculos⁸⁵².

Nas palavras iniciais do primeiro capítulo de seu tratado sobre *Os Estatutos Governamentais (Al-A-kam al-Sulṭaniyya wa-al-Wilayat al-Diniyya)*⁸⁵³, Al-Mawardi define “o *imamato*, ou o supremo comando, como o vicariato da profecia para salvaguardar a fé religiosa e administrar os afazeres do mundo”⁸⁵⁴. Indica as sete condições exigidas para a eleição de um imã/califa:

1. Que seja munido de todos os atributos da justiça e da probidade.
2. Que tenha o necessário conhecimento para pronunciar um julgamento independente nas crises e tomadas de decisão.
3. Que detenha audição e visão perfeitas e o uso perfeito da palavra de modo que os sentidos o levem corretamente à ação.

⁸⁵⁰ Lembre-se o tratado de Direito de Averróis: IBN RUṢṢ. *Bidayat al-Mujtahid wa-Nihayat al-Muqtaḥid*, op. cit. Nesta obra, que levou 20 anos para ser redigida, Averróis aponta, analisa e compara as diferenças entre os juristas muçulmanos e as diversas escolas de Direito. A intenção de Averróis, contudo, não foi a de fazer uma compilação entre as várias doutrinas, mas, tal como ele afirma em diversas passagens, seu propósito foi o de transmitir a necessária perícia a fim de que o estudante da lei pudesse tornar-se um jurista competente (*mujtahid*).

⁸⁵¹ QAMARUDDIN KHAN, op. cit., p. 719 et seq.

⁸⁵² Em 1922 foi publicado um trabalho de Rašid RiĀa, mestre da Universidade Al-Azhar, no Cairo, e traduzido para o francês por LAOUST, Henri. *Le califat dans la doctrine de Rašid RiĀa*. Traduction annotée d’*al-Ā ilafa au al-Imama al-ĀuĀma* (Le Califat ou l’Imama suprême). 1^a ed. Mémoires de l’Institut Français de Damas, tome VI, Beirut, 1938, 2^a ed. Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient; Adrien Maisonneuve, 1986. Rašid RiĀa, animado por um espírito religioso e apologético, propõe adaptações na teoria clássica para tornar possível a restauração do califado nos Estados islâmicos atuais.

⁸⁵³ AL-MAWARDI, op. cit.

⁸⁵⁴ AL-MAWARDI, op. cit., trad. Wahba, p. 3; trad. Fagnan, p. 5.

4. Que tenha um perfeito funcionamento de seus membros e a agilidade necessária para mover-se.
5. Que tenha sólida opinião⁸⁵⁵ para garantir uma sábia direção dos assuntos de Estado e sua administração.
6. Que seja dotado de coragem e energia necessárias para defender o território islâmico e combater o inimigo.
7. Que pertença à linhagem dos *Qurayš*.

Na seção seguinte, Al-Mawardi estabelece os pontos de sua doutrina do califado:

1. A instituição do *imamato* é uma exigência necessária da *Šari‘a*, e não da razão. É obrigatória a designação de um imã/califa por meio do consenso (*ijma‘*) da comunidade islâmica.
2. Há dois modos de nomear o califa: ou ele é nomeado pelo califa regente ou por um colégio eleitoral (*šurà*) formado de pessoas com qualificação especial, tradicionalmente instalado na capital do império, porque as regras da sucessão exigem pronta nomeação do novo califa.
3. Para a designação do futuro califa, a qualificação mais importante é ser descendente da tribo dos coraixitas.
4. É possível eleger alguém menos qualificado para o cargo em detrimento de alguém mais qualificado desde que preencha as condições necessárias do *imamato*. (Essa determinação era endereçada aos xiitas que acreditavam que a linha que descendia de ‘Ali e os fatimidas

⁸⁵⁵ A palavra árabe aqui usada é *ra’y*, que significa “opinião”. O tradutor inglês verte para “prudence” e o francês, para “jugement”. O conceito de *ra’y* pertence à História do *fiqh*; significa “opinião pessoal” e foi uma prática legal muito difundida nas questões legais nos primórdios do Islã, durante o século VIII. O jurista Šafi‘i (767-820) criticou essa prática, substituindo-a pelo raciocínio por analogia (*qiyas*). Al-Mawardi (974-1058) pertenceu à escola *šafi‘i*, o que levanta dúvidas quanto ao real significado do termo *ra’y* aqui usado. Parece, no entanto, que o contexto indica como mais correta a idéia de “opinião pessoal”, pois supõe-se que a palavra do soberano seja sempre a definitiva, donde as traduções inglesa e francesa verterem *ra’y* por termos que indiquem um julgamento pessoal. Sobre *ra’y*, ver WALLAQ, Wael B., op. cit., 2005, p. 113-119; WAKIN, Jeannete; ZYSOW, A. *Ra’y*. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. v. XII Supplement. Leiden: Brill, 2004, p. 687-690.

eram superiores ao resto da humanidade. Esse princípio, porém, deu ensejo à investidura de muitos califas medíocres.).

5. Se houver apenas um candidato adequado, ele torna-se califa sem que seja necessária uma eleição. A existência simultânea de dois imãs/califas é ilegal⁸⁵⁶.

Al-Mawardi arrola dez deveres e funções do califa:

1. A preservação e a defesa dos princípios estabelecidos pela religião tal como foram compreendidos e propostos pelo consenso entre as antigas autoridades. Certamente esse é o primeiro e principal dever do califa para com a comunidade que vive sob a *Šari‘a*.
2. A aplicação da justiça e o julgamento de litígios deve estar estritamente de acordo com a *Šari‘a*.
3. A manutenção da lei e da ordem é dever do califa para que a paz em sua comunidade seja garantida, as atividades econômicas se desenvolvam livremente e os cidadãos possam viajar sem medo.
4. O califa deverá fazer cumprir o código penal inscrito no Corão a fim de assegurar que os cidadãos não infrinjam as proibições prescritas por Deus e seus direitos fundamentais não sejam violados.
5. O califa deverá garantir a defesa das fronteiras do império contra invasões de inimigos a fim de assegurar a vida e as propriedades dos muçulmanos e dos não-muçulmanos que habitam no Estado islâmico.
6. Deverá organizar e realizar a guerra religiosa (*jihad*) contra os que se opuserem ao Islã e contra os não-muçulmanos que se recusarem viver sob a proteção do Estado islâmico. Em razão do pacto com Deus, o califa deverá estabelecer a supremacia do Islã sobre todas as outras religiões e credos.

⁸⁵⁶ Sobre essa exigência, em seus célebres *Prolegômenos (Muqaddima)*, Ibn ʿaldun indica que “alguns legistas pensam que esta regra não se aplica senão a um só país ou a dois países limítrofes; mas, quando existe uma tal distância entre as províncias que a autoridade do imame estabelecido numa não possa fazer-se sentir na outra, declaram ser lícito estabelecer, na mais afastada, um segundo imame, para cuidar das necessidades da comunidade.” Ibn ʿaldun acrescenta que os doutores de Al-Ándalus e do Maḍrib tendem a concordar com essa posição. Trad. José Khoury & Angelina Bierrenbach, op. cit., v. I, p. 346.

7. O califa deverá recolher os impostos de acordo com a prescrição da *Šari‘a* e segundo a interpretação dos juristas.
8. Aos súditos habilitados deverá conceder subsídios e fundos que serão retirados do tesouro do Estado (*bayt al-mal*), sem incorrer, porém, em prodigalidade ou avareza, em atrasos ou adiantamentos.
9. Deverá nomear para os principais postos do Estado homens honrados e honestos a fim de assegurar ao tesouro uma administração efetiva e a salvaguarda das finanças do Estado.
10. O califa deverá controlar pessoalmente os afazeres de seus domínios a fim de que ele próprio dirija a política do Estado e proteja os interesses de seus súditos.

Três séculos e meio depois de Al-Mawardi, Ibn   aldun (1332-1406) descreve as qualidades que se exigem de um califa: “o conhecimento, a probidade, a competência e o uso dos sentidos e dos membros que influem sobre a atividade do espírito e do corpo”⁸⁵⁷. Ibn   aldun afirma que a exigência de uma quinta condição, que o califa seja um coraixita nato, foi posta em dúvida, mas não deixa de submetê-la a uma séria arguição.

Fica evidente, segundo Ibn   aldun, que é necessário conhecer a fundo as ordenações de Deus e executá-las, mas esse conhecimento não basta. É também necessário que o imã/califa possua a capacidade de julgar por si próprio, já que fiar-se na opinião alheia constitui grave falha. Ibn   aldun não se detém sobre as qualidades morais exigidas, apenas confirma a exigência de que o soberano possua qualidades morais e seja probo “em todo o resto”, já que o imamato é uma dignidade religiosa. Com o exercício da autoridade sobre todos os funcionários e a exigência do cumprimento geral da retidão, a probidade se torna uma qualidade indispensável para o exercício do cargo supremo. Maior ênfase é dada à coragem, qualidade que se evidencia na competência para fazer cumprir as penas legais e para a atuação nos combates. A coragem também se faz necessária ao califa a fim de que ele tenha a habilidade para prever guerras e entusiasmar o povo para a luta. Ibn   aldun

⁸⁵⁷ IBN   ALDUN. *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*. Op. cit., v. I, p. 348.

afirma que ela é necessária para conhecer o espírito unificador do povo (*‘alabiyya*⁸⁵⁸). Além disso, a coragem é a força da alma necessária para enfrentar as fadigas do governo e cumprir com eficiência os deveres que o cargo impõe: “defender a religião, combater o inimigo, manter os regulamentos de Deus, reger o mundo e trabalhar para o bem público”⁸⁵⁹. Ibn   aldun concede grande destaque   exigência de que os órgãos dos sentidos e todos os membros do corpo do imã devam ser vigorosos e isentos de imperfei es para a a o: “  absolutamente necessário que o imã seja sem defeito;   uma das condi es que ele deve satisfazer”⁸⁶⁰.

 s institui es governamentais, Ibn   aldun dedica toda a terceira parte do primeiro volume da obra, parte em que analisa a funda o dos grandes impérios e das dinastias reinantes, discorre sobre a realeza, o califado e a dignidade do sultanato. Embora de suma importância, essa obra   posterior a Averróis e, portanto, limitamo-nos a apenas apontar nela a exigência de certas qualidades para a investidura de um califa, a fim de destacar a importância dessa questão na tradi o islâmica.

VII.2.c. Em Al-Farabi

No *Livro sobre a Religião (Kitab al-Milla)*, Al-Farabi define o “primeiro governante” (*al-ra’is al-awwal*) como aquele que promulga as regras que determinam e delimitam as opini es⁸⁶¹ e a es que constituem a religi o⁸⁶². Se este governante for

⁸⁵⁸ O significado mais próximo   “esprit de corps”. O conceito de *‘alabiyya* tem suma importância na teoria social de Ibn   aldun. O tradutor Abdelssem Cheddadi traduz por “solidariedade”, isto  , com uma acep o mais ampla, como ele próprio afirma, cf. IBN   ALDUN. *Le Livre des Exemples*. v. I: Autobiographie. Muqaddima. Tradu o (francesa), apresenta o e notas de Abdelssem Cheddadi. Paris: Gallimard, 2002, p. xxix.

⁸⁵⁹ IBN   ALDUN, op. cit., p. 348.

⁸⁶⁰ Ibid., p. 349.

⁸⁶¹ O termo  rabe *ara’* (pl.) (sing. *ra’y*), que significa “opiniões”,   parte do título da obra de Al-Farabi, *Tratado sobre as Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa (Mabadi’ ara’ ahl al-madinat al-faáila)*, e diz respeito aos princípios gerais que formam a base das crenças de uma religião. Al-Farabi examina as “opiniões” no cap. I, se o 2, *Livro sobre a Religião (Kitab al-Milla)*. Ver AL-FARABI. *El Libro de la religión*. In: Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Al-Farabi. Obras filosófico-políticas*. Edi o, tradu o,

virtuoso, seu governo também será. Embora esse primeiro governante tenha determinado as regras iniciais das opiniões e ações constitutivas da religião que fundou, poderá ocorrer que não tenha tido a possibilidade de determiná-las exaustivamente em razão de circunstâncias alheias à sua vontade, a saber, ou por sua morte prematura ou por guerras e outros afazeres necessários ou porque apenas determinou ações e opiniões para ocasiões e casos específicos que presenciou em vida. Como nem sempre os acontecimentos se repetem na mesma época e no mesmo lugar, muitos fatos deixam de receber uma legislação específica promulgada por esse primeiro governante⁸⁶³. Nesse caso, seu sucessor continuará a legislar. O primeiro governante, que já é virtuoso, estabelece pela primeira vez os modos de viver e os hábitos virtuosos, já que antes dele os habitantes da cidade “ignorante” viviam no estado de ignorância não conhecendo as virtudes⁸⁶⁴. Quanto às ações a serem cumpridas, seu sucessor seguirá o exemplo dado pelo fundador da religião. Seu governo será sempre baseado na tradição legal (*sunna*) e seu título será o de governante ou de rei da tradição legal (*malik al-sunna*)⁸⁶⁵.

introdução e notas de Rafael Ramón Guerrero. Edição bilíngüe árabe-espanhol. Madrid: Debate-CSIC, 1992, p. 73, nota 2.

⁸⁶² AL-FARABI. *Book of Religion (Kitab al-Milla)*. In: ALFARABI. *The Political Writings*. “Selected Aphorisms” and other Texts. Tradução e notas de Charles E. Butterworth. London; Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. 93, seção 1.

⁸⁶³ AL-FARABI. *Book of Religion (Kitab al-Milla)*, trad. Butterworth, seção 7; *El Libro de la Religión*, trad. Ramón Guerrero, cap. I, seção 4, p. 79.

⁸⁶⁴ Clara alusão à missão do profeta fundador do Islã, Mu-ammad, e ao “tempo da ignorância” (*jahiliyya*), isto é, ignorância da Unicidade de Deus, dos anjos, da profecia, do julgamento final e das bem-aventuranças e tormentos na vida depois da morte.

⁸⁶⁵ AL-FARABI. *Book of Religion (Kitab al-Milla)*, trad. Butterworth, seção 14b, p. 104; *El Libro de la Religión*, trad. Ramón Guerrero, Cap. II, seção 5, p. 85. Segundo Richard Walzer, *al-mulk al-sunni*, o governo de acordo com as leis, poderia ser aplicado a qualquer califa “bom”, isto é, o que segue a Tradição (*sunna* determinada pelo Corão e pelas compilações dos *ṭadīṣ*), cf. AL-FARABI. *On the Perfect State (Mabadi’ ara’ ahl al-madinat al-fa’ila)*. Edição bilíngüe árabe-ínglês. Revised text with Introduction, translation, and Commentary by Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1998, p. 448-449. Contudo, acreditamos que Al-Farabi se refira a Abu Bakr, primeiro califa e sucessor de Mu-ammad.

No capítulo 15, § 12, da edição de Richard Walzer do *Tratado sobre as Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fa'ila)*⁸⁶⁶, em relação ao “primeiro governante” (*al-ra'is al-awwal*)⁸⁶⁷ ou governante virtuoso, Al-Farabi diz que o chefe “de toda a parte habitada da terra”, entenda-se o Império Islâmico, deve ser dotado de doze qualidades inatas (*ai'al*). Essas qualidades são herdadas das linhas iniciais do Livro VI d'A *República*, cuja referência direta está no tratado *Obtenção da Felicidade (Ta'wil al-sa'ada)* em que Al-Farabi afirma que Platão prescreveu as qualidades exigidas para o filósofo “em A *República (fi al-Siyasa)*”⁸⁶⁸. Nessas duas obras de Al-Farabi, porém, a disposição e o número das qualidades diferem ligeiramente. No *Tratado sobre as Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa*, a lista das qualidades exigidas do governante é a seguinte:

⁸⁶⁶ AL-FARABI. *On the Perfect State (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fa'ila)*. Op. cit., 1998, p. 246-249; id. *Idées des Habitants de la Cité Vertueuse (Kitab Ara' Ahl al-Madinat al-Fa'ila)*. (Edição bilíngüe árabe-francês). Traduit de l'arabe avec introduction et notes par Youssef Karam; J. Chlala; A. Jausse. Beyrouth; Le Caire: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre; Institut français d'archéologie orientale, 1980, cap. XXVIII, p. 93-94; na tradução francesa de Tahani Sabri, id. *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. Introduction, traduction et notes par Tahani Sabri. Paris: J. Vrin, 1990, cap. XXVIII, p. 109-110.

⁸⁶⁷ Segundo Charles E. Butterworth, um “primeiro governante” (*al-ra'is al-awwal*) não é necessariamente o primeiro no tempo. Poderia tratar-se do supremo governante, isto é, do fundador da religião e, como também de seu sucessor imediato que, porém, deve ter o poder de legislar. Cf. AL-FARABI. *Book of Religion (Kitab al-Milla)*. In: ALFARABI. *The Political Writings*. Op. cit., 2001, p. 93, nota 1. Sobre o “primeiro governante”, Al-Farabi discorre nas seções 7-9; 14b; 18 do *Livro sobre a Religião*, cf. *ibid.*, p. 98-99; 104, 107. Pensamos, no entanto, que Butterworth seguiu a indicação de Richard Walzer, ver supra nota 865. Contudo, Al-Farabi distingue claramente o primeiro governante de seu sucessor, cf. trad. Butterworth, seção 14b, p. 104, e trad. Ramón Guerrero, seção 5, p. 85. O segundo governante é indicado pelo título *al-malik al-sunna*, diferente do primeiro que é *al-ra'is al-awwal*. Ainda, no Islã não há como comparar o fundador da religião, o Profeta Mu-ammad, com seus sucessores. O próprio Abu Bakr, o primeiro governante depois de Mu-ammad, fez que lhe dessem o título de *alifá Rasul Allah*, que significa aproximadamente “Vicário/Vice-regente do Mensageiro de Deus”.

⁸⁶⁸ AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta'wil al-sa'ada)*. Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. 1ª ed. 1962. Revised Edition: Ithaca (NY): Cornell University Press, 2001, p. 48; id. *De l'obtention du bonheur. (Ta'wil al-sa'ada)*. Tradução (francesa) do árabe de Olivier Sedeyn e Nassim Lévy. Paris: Éditions Allia, 2005, p. 91.

1. Possuir membros e órgãos livres de qualquer deficiência e tão fortes que possa executar facilmente qualquer ação que deles dependem⁸⁶⁹.
2. Ser, por natureza, dotado de uma inteligência aguda e da capacidade de compreender perfeitamente tudo sobre o que se fala, de modo a apreender o sentido visado por seus interlocutores e de acordo com o que desejavam exprimir⁸⁷⁰.
3. Ser capaz de reter tudo o que venha a conhecer, ver, ouvir, ou seja, deve ter excelente memória para não se esquecer do que apreendeu⁸⁷¹.
4. Ter o espírito tão sagaz e penetrante que lhe baste, para apreender algo, o menor indício a respeito⁸⁷².
5. Ser dono de uma boa eloquência para que possa enunciar com perfeita clareza tudo o que concebeu em sua mente⁸⁷³.
6. Amar a instrução e o aprendizado, e a isto deve estar facilmente predisposto, sem fadiga nem prejuízo do esforço dispendido⁸⁷⁴.
7. Amar a verdade e os que são verdadeiros, odiar a falsidade e os mentirosos⁸⁷⁵.
8. Não ser ávido no comer, no beber e no prazer carnal, evitando naturalmente o jogo e detestando os prazeres que disso derivam⁸⁷⁶.

⁸⁶⁹ Em *A República* VI, 494b 6: Platão afirma que a saúde e o preparo físico são indispensáveis: “as qualidades naturais do corpo devem corresponder às da alma”, ou seja, a perfeição do corpo deve acompanhar a perfeição da alma; em *Rep.* 498b 5, Platão afirma a necessidade de que os jovens cuidem bem de seus corpos. Para Al-Farabi, a perfeita condição física é condição necessária para o comandante supremo dos exércitos e condutor dos muçulmanos.

⁸⁷⁰ Ver *Rep.* VI, 486c 3; 490c 11: *eumathês*.

⁸⁷¹ Ver *Rep.* VI, 486c-d; 490c 11; 494b 2.

⁸⁷² *©ads (ankhinoía?)*. Não há em *A República* um paralelismo óbvio desse conceito que surge na filosofia de expressão árabe. Para Avicena, o intelecto santo recebe os inteligíveis diretamente do mundo celeste, ou melhor, da inteligência agente, porque possui uma intuição/sagacidade (*-ads*), que lhe permite fazer contato direto com essa inteligência. A intuição/sagacidade (*-ads*) de Avicena pode estar ancorada no conceito de *ankhinoía* (sagacidade) de Aristóteles, cf. ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*, I, 34, 89b.

⁸⁷³ Certamente a boa eloquência deriva da *Retórica*, de Aristóteles.

⁸⁷⁴ Ver *Rep.* VI, 485b.

⁸⁷⁵ O amor à verdade e o ódio à falsidade estão entre as mais nobres qualidades platônicas, cf. *Rep.* VI, 485c 3; 485d.

9. Ter grandeza d'alma (*kabir al-nafs*)⁸⁷⁷ e honorabilidade para que sua alma permaneça com naturalidade acima das vilanias e tenda sempre para as coisas nobres⁸⁷⁸.

10. Desprezar o ouro e a prata e todos os bens terrenos⁸⁷⁹.

11. Amar naturalmente a justiça e os justos e odiar a injustiça, a tirania e os que as cometem; ser equânime para com os seus e com os outros, incitando-os nesse sentido; compensar as vítimas da injustiça dando a todos tudo o que ele próprio estima bom e belo; deve ser probo e dócil, não devendo ser nem obstinado nem teimoso quando se tratar de ser justo, mas inflexível quando lhe for pedido que cometa uma injustiça ou vilania⁸⁸⁰.

12. Ter vontade firme, decidida e audaciosa para, sem medo nem fraqueza, empreender o que ele considera que deva ser realizado⁸⁸¹.

As cinco qualidades intelectuais necessárias ao futuro governante (2, 3, 4, 5, 6) e as cinco qualidades morais (7, 8, 9, 10, 11) estão listadas na ordem de importância, primeiro as intelectuais e depois as morais, todas elas encabeçadas pela primeira condição necessária

⁸⁷⁶ Não bastam as qualidades intelectuais se as qualidades morais não forem desenvolvidas desde a infância; a intemperança deve se conter, pois o futuro governante não deve ser dado aos prazeres dos sentidos, deve ser um *sóphron*, ver *Rep.* VI, 485c 3; 490b 5.

⁸⁷⁷ Corresponde a *megalopsykhós* e *megalopsykhía*, termos que denotam a mais alta perfeição moral na ética aristotélica; o *megalopsychós* é alguém dotado de uma grande perfeição moral; sobre *megalopsykhía*, ver a definição de Aristóteles em *Ét.Nic.* IV, 7, 1124a 1. Cf. WALZER, in AL-FARABI. *On the Perfect State*. Op. cit., p. 446.

⁸⁷⁸ Em *A República*, Platão usa o termo *megaloprepés*, expressão que no Perípatos passou a designar alguém generoso com dinheiro, ver *Ét.Nic.* IV, 4, 1122a 19-30: “(*megaloprépeia*) é um tipo de virtude que diz respeito às riquezas (...) quanto aos gastos (...)”. Aristóteles distingue entre a generosidade com o dinheiro e a magnanimidade.

⁸⁷⁹ Ver *Rep.* VI, 485e 3: dinheiro e bens materiais não devem interessar ao governante-filósofo, ele não deve ser *philokhrématos*.

⁸⁸⁰ A justiça é tão importante para Al-Farabi como é para Platão e isso fica evidente pelo modo como Al-Farabi se estende ao descrever essa qualidade essencial do governante; ver *Rep.* VI, 486b 10; 490b 5.

⁸⁸¹ Referência à platônica *andréia* (coragem).

ao governante, a de ter um corpo perfeito, sem defeitos⁸⁸². A última, a coragem (ou disposição firme e decidida de realizar o que for necessário, sem medo nem fraqueza) fecha a lista. No elenco das 7 qualidades requeridas para o cargo de califa elaborada por Al-Mawardi, vimos que as relativas à integridade física ocupam o terceiro e o quarto lugar, e a coragem para defender os territórios islâmicos está em sexto lugar. Al-Farabi põe em primeiro lugar a integridade física porque é evidente que, sem ela, não há como desenvolver as qualidades intelectuais mencionadas em seguida. Do mesmo modo, parece que, sem as qualidades intelectuais, não há como desenvolver as qualidades morais. A última da lista, a coragem, condição necessária a um chefe de Estado para manter a ordem e defender a cidade dos ataques inimigos, é a única que se refere exclusivamente a uma situação social, pois todas as outras podem, muito bem, serem também aplicadas a um cidadão comum sem que necessariamente ele venha a ser um chefe de Estado. São as qualidades intelectuais e morais que se aplicam a um filósofo e que, numa visão mais ampla, podem bem servir de parâmetro para uma reforma global da sociedade. Contudo, essa consideração não está explicitamente presente em Al-Farabi, já que, nessa passagem, o seu interesse se dirige à figura do governante.

Com poucas diferenças, as qualidades arroladas no tratado sobre a *Cidade Virtuosa* são repetidas em *Obtenção da Felicidade (Ta-ʿil al-saʿada)*⁸⁸³. Segundo Hans Daiber, parece que a lista farabiana apresentada na *Cidade Virtuosa* é um sumário tardio de discussões derivadas de outros trabalhos de Al-Farabi⁸⁸⁴. Em *Obtenção da Felicidade*, a lista é ligeiramente diferente da que Al-Farabi apresenta na *Cidade Virtuosa*, mas também tira sua inspiração da mesma passagem d'A *República* e está mais próxima do texto platônico.

Em *Obtenção da Felicidade*, antes de listar as qualidades essenciais do governante, Al-Farabi discorre sobre a necessidade de ele ser também um filósofo e introduz a

⁸⁸² É interessante observar que Platão menciona a perfeição física (*Rep.* VI 494b 6; 498b 5) só depois de alertar sobre a exigência de facilidade do aprendizado, de boa memória, de ser corajoso e magnânimo.

⁸⁸³ AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta-ʿil al-saʿada)*. In *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Op. cit., 2001, p. 13-50.

⁸⁸⁴ DAIBER, Hans. *The Ruler as Philosopher. A new interpretation of al-Farabi's view*. Nieuwe reeks, deel 49, n° 4. Amsterdam; Oxford; New York: North Holland Publishing Company, 1986, p. 6 [134].

identificação do filósofo com o príncipe, legislador e imã, retomada por Averróis no *Comentário sobre A República*:

§ 58: Que fique claro que a idéia de filósofo, de governante supremo, de príncipe, de legislador e de imã é uma só idéia. Não importa qual dessas palavras tomares, se procurares encontrar o que cada uma delas significa para a maioria dos que falam a nossa língua, constatarás que, no final, todos estarão de acordo em dar [a esses termos] o significado de uma única e mesma idéia⁸⁸⁵.

Na doutrina de Al-Farabi, o profeta, além de receber a Revelação, tem também a função de chefe e condutor da cidade. O homem, animal social antes de tudo, vive em grupos mais ou menos extensos, porém necessários para a sua sobrevivência, mas, uma vez assentada, a associação entre os homens deve abranger toda a terra habitada. Para ser perfeita, essa sociedade universal deve formar um só corpo, cujos membros, sob a direção de um único chefe – princípio de direção, de ordem e de equidade –, cumprirão cada qual a sua parte nas tarefas em que suas aptidões sobressaem.

Na cidade, o papel do chefe é preponderante. Assim como o universo é regido pela razão universal e o homem por sua própria razão, a cidade perfeita é regida por um guia impecável e infalível. Constata-se, com Al-Farabi, que a universalidade da razão se justapõe ao da missão profética. Assim, esse chefe, que é modelo a ser por todos imitado, vem a ser também o legislador ideal que não apenas promulga as leis, mas também consigna a cada um o seu lugar num conjunto harmonioso e justo. A cidade perfeita, porém, não é em si mesma um fim. Sua vasta associação tem por fim o encaminhamento do homem em direção à salvação e à felicidade na vida futura, uma vez que isolado, fora da religião e da sociedade, não saberia realizar a plenitude de seu ser⁸⁸⁶.

⁸⁸⁵ AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta-ʿhil al-saʿada)*. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Op. cit., 2001, p. 47, § 58.

⁸⁸⁶ Cf. LAOUST, Henri. *Les Schismes dans l'Islam*. Paris: Payot, 1965, p. 420. Sobre o conceito de profecia em Avicena, ver RAHMAN, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1958, reprint 1979; PEREIRA, Rosalie H. de S. A concepção de profecia em Avicena (Ibn Sina). In PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 329-377.

A título de curiosidade, cabe finalizar essa breve apresentação com as palavras de Henri Laoust sobre a identificação do profeta-imã-legislador da doutrina farabiana com a pregação do xiismo a respeito de seus líderes:

As qualidades exigidas do chefe da cidade perfeita são, mais ou menos, as mesmas que o xiismo exigia de seus *imams* e, particularmente, do primeiro deles, ^cAli, companheiro e sucessor legítimo do Profeta Mu-ammad. Ao se unir à inteligência agente, contudo, o profeta-imã poderá também adquirir a iluminação e o conhecimento necessário para a sua função de guia, de modelo e de legislador. Nenhuma diferença de natureza separa o profeta do *imam* que se nutrem, ambos, na mesma fonte de virtudes próprias ao exercício de sua missão, e ambos, como no xiismo, são assistidos divina e providencialmente⁸⁸⁷.

Identificados governante e filósofo, Al-Farabi passa a listar as qualidades essenciais e necessárias do filósofo, “as condições prescritas por Platão n’A *República*” que diferenciam o verdadeiro do falso filósofo⁸⁸⁸:

1. Distinguir-se na compreensão e na concepção do que é essencial.
2. Ter boa memória e saber enfrentar o grande esforço que o estudo requer.
3. Amar a verdade e as pessoas verdadeiras, amar a justiça e os justos.
4. Não ser nem obstinado nem polemista quanto às coisas que deseja.
5. Não ser glutão com alimentos e bebidas e, por disposição natural, deve desdenhar os apetites, o dinheiro e coisas afins.
6. Ter nobreza de espírito e evitar o que é considerado indigno.
7. Ser piedoso, ceder facilmente ao bem e à justiça, rechaçar o mal e a injustiça.
8. Ser determinado em favorecer as coisas justas e retas.
9. Ser educado de acordo com as leis e costumes que dizem respeito à sua disposição inata.
10. Ter convicção absoluta nas opiniões da religião em que foi criado e manter-se firme na prática dos atos virtuosos de sua religião; deve manter-se firme na prática das virtudes geralmente aceitas e não ignorar os atos nobres geralmente aceitos.

⁸⁸⁷ LAOUST, *ibid.*

⁸⁸⁸ AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta-ʿil al-saʿada)*, op. cit., p. 48.

Com exceção da quarta condição e da décima, todas as restantes procedem do discurso platônico. A décima é certamente uma alusão à obediência dos preceitos islâmicos. A nona condição é derivada do discurso platônico de que a natureza nobre do filósofo só pode vingar se ele receber uma educação voltada para as virtudes mencionadas, pois, como afirma Platão, sem a educação apropriada, a melhor das naturezas é destruída e corrompida (*Rep.* VI, 494 b-495 b). Al-Farabi adapta essa exigência platônica acrescentando que o filósofo-governante deverá ser educado nas leis e nos costumes “que dizem respeito à sua disposição inata”, ou seja, nascido com uma natureza predisposta à virtude, ele deverá desenvolver as virtudes essenciais dentro dos limites das leis e costumes de sua sociedade, no caso, a islâmica.

Como já mencionado, Al-Farabi informa que essas qualidades físicas, morais e intelectuais constam do Livro VI, seção 1 d’A *República* de Platão e foram arranjadas de modo mais sistemático.

Repetimos para maior clareza que, nessa passagem, Platão descreve a natureza do verdadeiro filósofo a partir das condições necessárias àqueles que deverão “estabelecer as leis, protegê-las e preservá-las”⁸⁸⁹:

1. A natureza do filósofo exige o amor a um tipo de conhecimento que torna claro o ser que sempre é (VI, 485 b).
2. Os filósofos amam a totalidade desse conhecimento e não devem renunciar a qualquer parte dele (VI, 485b).
3. Os filósofos devem ser isentos de falsidade, possuir o amor à verdade e recusar-se a admitir o que é falso (VI, 485c-d).
4. Devem ser moderados e de modo algum amantes do dinheiro (VI, 485e).
5. Devem ter grandeza de espírito, ser magnânimos, mas não servis nem jactanciosos (VI, 486a-b).
6. Devem ser corajosos (VI 486b).
7. Devem ter boa memória (486c-d).

⁸⁸⁹ PLATÃO. *A República* VI, 484d.

8. Sua natureza deve ser harmônica e elegante e eles devem ter um intelecto dotado de medida ou proporção (VI, 486d).

Ao concluir, Platão resume a discussão e afirma a condição necessária do futuro filósofo-governante de ter, por natureza: uma boa memória, ser rápido para adquirir conhecimento, ser capaz de pensamentos grandiosos, ser dotado de elegância ou graça no pensar, ser amigo da verdade, da justiça, da coragem e da moderação⁸⁹⁰. As primeiras quatro se referem à virtude cardinal da sabedoria; ser amante da verdade e da justiça, da coragem e da moderação são condições morais que se referem às outras três virtudes cardinais.

VII.2.d. No *Comentário sobre A República*

VII.2.d.1. *Philosophus secundum primam intentionem*

Averróis inicia o Livro II do *Comentário sobre A República* com a afirmação de que o regime virtuoso só se perfaz e se mantém se o rei for um filósofo. E acrescenta que é necessário, portanto, definir o que vem a ser um filósofo. Platão começa – afirma Averróis – definindo o que é um filósofo⁸⁹¹. “Disse ele (Platão): [o filósofo] deseja conhecer o ente e refletir sobre a sua natureza abstraída da matéria e isso foi expresso segundo a sua posição a

⁸⁹⁰ PLATÃO. *A República* VI, 487a. Em *Rep.* VI, 490b-d, Platão repete as condições necessárias ao filósofo: amor à verdade e à ciência, abominação da mentira, moderação, coragem, magnanimidade, facilidade para aprender, boa memória; em *Rep.* VI, 491b é mencionada a coragem e a moderação; em *Rep.* VI 494b, Platão menciona a facilidade no aprendizado, uma boa memória, a coragem e a magnanimidade. Sobre as virtudes cardinais, ver *Rep.* IV, 427e: “(...) a nossa cidade, se corretamente fundada (...) será sábia, corajosa, moderada e justa”, a primeira menção às quatro virtudes cardinais, temperança/moderação (*sophrosýne*), coragem (*andréia*), sabedoria (*sophía*) e justiça (*dikaíosýne*).

⁸⁹¹ ELIA DEL MEDIGO II <I, 1>: “Quia regimen talis politicae, vel talis política, invenitur cum esset possibile, et accideret quod rex fuisset philosophus, et similis est dispositio in conservatione eius, postquam inventa fuit, et fuit intentio sua loqui de natura istorum et de modo correctionis eorum, incepit primo dicere de philosopho.” Trad. Rosenthal i:1; trad. Lerner 60:18-21; trad. Cruz Hernández p. 71.

respeito das idéias”⁸⁹². Averróis, todavia, não se atém à doutrina de Platão sobre o conhecimento das formas e define o filósofo como aquele que se consagra às ciências teóricas de acordo com “as quatro condições” descritas nos *Analíticos Posteriores*⁸⁹³. Sem listar as quatro condições, porém, Averróis menciona apenas uma delas, a saber, a habilidade para descobrir as ciências teóricas e para ensiná-las.

Fazem-se necessárias algumas observações relativas à interpretação da versão latina desse parágrafo que diz:

II <I, 2.> E debes saber que o filósofo, segundo a primeira intenção, é aquele a quem as ciências especulativas chegaram segundo as quatro condições enumeradas no primeiro <livro> dos <Analíticos> Posteriores⁸⁹⁴.

A primeira observação diz respeito à expressão *secundum primam intentionem* que aqui põe um problema de tradução⁸⁹⁵ e, conseqüentemente, conceitual. De início, pode significar “segundo o propósito primário”. Nesse sentido, *intentio* pode ter sido a tradução do original árabe *maqʿud* que significa “coisa proposta como um fim ao qual se tende”⁸⁹⁶.

⁸⁹² ELIA DEL MEDIGO II <II, 2>: “Et dicit quod ipse est appetens cognoscere ens et considerare de natura sua, abstracta a matéria, et hoc est dictum secundum suam positionem de ideis.” Trad. Rosenthal i:2; trad. Lerner 60:22; trad. Cruz Hernández p. 71.

⁸⁹³ ELIA DEL MEDIGO II <I, 2>: “Et tu debes scire quod philosophus, secundum primam intentionem, est ille cui pervenerunt scientiae speculativae secundum quattuor conditiones enumeratas in primo Posteriorum.” Trad. Rosenthal II.i.2; trad. Lerner 60:23-25; trad. Cruz Hernández, p. 71. As traduções de Rosenthal e de Lerner mencionam “no livro das demonstrações”.

⁸⁹⁴ Texto latino citado na nota 893 supra.

⁸⁹⁵ A versão hebraica traz a expressão *hakavaná harishoná* que, literalmente, significa “segundo a primeira intenção”. Elia del Medigo partiu desta versão hebraica e traduziu a expressão *hakavaná harishoná* literalmente. A versão hebraica, no entanto, já é do século XIV (foi terminada em 24 de novembro de 1320); é possível, portanto, considerar que o tradutor hebraico tenha vertido a expressão árabe que no original poderia ser: *ʿalà al-qaʿd al-awwal*, que significa “segundo a primeira intenção”, mas sem o significado conceitual que a expressão recebeu a partir do século XIII.

⁸⁹⁶ Ver GOICHON, Amélie-Marie. *Lexique de la Langue Philosophique d’Ibn Sina*. Paris: Desclée, de Brouwer, 1938, p. 304, verbete n° 583: *maqʿud*.

Mas, pode também ter sido a tradução do termo *ma^cnà* que, no latim, recebeu tradução por *intentio* desde Gundissalinus, quando este verteu ao latim o *Livro da Alma* (*Kitab al-Nafs*), de Avicena⁸⁹⁷. De difícil tradução, segundo Jean Jolivet *ma^cnà* “significa o sentido de um propósito, uma qualidade real, mas não sensível, de uma coisa, o que se tem no espírito...”⁸⁹⁸

Segundo Josep Puig Montada, o termo *ma^cnà* traduz o grego *lékton* e sua origem deve ser buscada no estoicismo: “(...) não devemos indagar em Aristóteles, e sim na tradição estóica, que distingue entre a coisa, o significante e o significado, e devemos ter presente a tradição teológica islâmica. É impossível traduzir exatamente o termo (...), Averróis não o usa como o usaram os escolásticos dos séculos XIII e XIV”⁸⁹⁹.

Em *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina*, A.-M. Goichon equipara *ma^cnà* a *intentio* e traduz a palavra árabe por “idéia”. A autora acrescenta que

ma^cnà designa quase sempre o inteligível, embora esta tradução convém melhor a *ma^cqul*, visto que *ma^cnà* é empregado, algumas vezes, para um grau de abstração inferior à abstração intelectual. Se tratar-se da *idéia* de uma frase ou da compreensão de uma palavra, *ma^cnà* significa o *sentido* dessa frase ou dessa palavra⁹⁰⁰.

Assim, na obra de Avicena, *ma^cnà* pode significar tanto “idéia” como “sentido”, mas pode também significar “conceito”: o conceito pode ser uma “‘idéia genérica’, uma ‘idéia específica’, uma ‘idéia diferencial’ ou uma ‘idéia accidental’”:

Portanto, o Ser necessário não compartilha com nada nem uma idéia genérica, nem uma idéia específica; ele não tem necessidade de ser

⁸⁹⁷ Cf. JOLIVET, Jean. *Philosophie Médiévale Arabe et Latine*. Paris: J. Vrin, 1995, p. 55.

⁸⁹⁸ Ibid.

⁸⁹⁹ PUIG MONTADA, Josep. Averróis (Ibn Rušd). In: PEREIRA, R. H. de S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 477. Sobre o termo *ma^cnà* na doutrina dos atributos elaborada no século IX e as críticas dos anti-atributistas, ver WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass.); London (England): Harvard University Press, 1976, p. 147-205.

⁹⁰⁰ GOICHON, Amélie-Marie. *Lexique de la Langue Philosophique d’Ibn Sina*. Paris: Desclée, de Brouwer, 1938, p. 253, verbete n° 469: *ma^cnà*. (Grifo da autora).

distinguido por uma idéia diferencial nem por uma idéia acidental⁹⁰¹.

Intentio pode traduzir *ma^cnà* no sentido em que Avicena se propõe a estudar a diferença específica⁹⁰²:

O propósito da definição é conhecer a realidade essencial de uma coisa; daí resulta necessariamente a distinção [das outras coisas]. O propósito da descrição é apresentar uma coisa, embora a sua ipseidade não seja conhecida realmente; de fato, mostrar é distinguir. Por conseguinte, a definição se constitui pelos atributos essenciais da coisa⁹⁰³.

Em artigo publicado em 1971, “The terms *Prima intentio* and *Secunda intentio* in Arabic Logic”⁹⁰⁴, Kwame Gyekye, professor de lógica da Universidade de Ghana, tece uma série de observações e críticas às traduções do árabe para o latim e do árabe para o inglês e/ou outras línguas modernas das expressões *‘alà al-qa’id al-awwal* e *‘alà al-qa’id al-fani*. Ao traduzir a expressão literalmente, os tradutores falham em não considerar a diferença entre os dois possíveis sentidos da expressão, um que é advérbio e outro, um importante conceito filosófico.

⁹⁰¹ GOICHON, op. cit., p. 255; AVICENA. *Livre des Directives et Remarques (Kitab al-Išarat wa-al-Tanbihat)*. Traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon. Paris; Beyrouth: J. Vrin; Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-d’oeuvre, 1951, p. 366.

⁹⁰² Os cinco predicados: gênero, espécie, diferença específica, acidente específico, acidente comum: “Por conseguinte, todo termo universal é ou gênero (como *animal*) ou espécie (como *homem* em relação à *animal*) ou diferença específica (como *racional*) ou acidente próprio (como *risonho*) ou acidente comum (como *movente, branco, negro*)”. AVICENA. *Livre de Science*. Paris: Les Belles Lettres/UNESCO, 1986, 1ª parte (Lógica, Metafísica), p. 74.

⁹⁰³ Ibid.

⁹⁰⁴ GYEKYE, Kwame. The terms *Prima intentio* and *Secunda intentio* in Arabic Logic. *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*. Cambridge (Mass.): The Mediaeval Academy of America, v. 46, n° 1, January 1971, p. 32-38.

Segundo Gyekye, a expressão árabe *‘alà al-qa’id al-awwal* “ocorre na tradução árabe medieval da *Isagogé*, de Porfírio, para verter *proegouménos*⁹⁰⁵, traduzido por Boécio com o termo ‘principaliter’⁹⁰⁶. *‘alà al-qa’id al-awwal* significa literalmente “segundo a primeira intenção”. Contudo, Avicena usa a expressão na sua *Isagogé*: “Acidentes existem primariamente (*‘alà al-qa’id al-awwal*) em indivíduos, enquanto gêneros e espécies, não.”⁹⁰⁷

Já antes de Avicena, Al-Farabi empregara uma expressão diferente, mas com esse mesmo sentido. K. Gyekye afirma que a expressão árabe *qa’idan awwalan* ocorre na *Epístola sobre o Intelecto*⁹⁰⁸, de Al-Farabi, mas que, embora a forma seja diferente, o sentido é o mesmo de *‘alà al-qa’id al-awwal* e que, na tradução latina⁹⁰⁹, vem a ser traduzido por *principaliter*⁹¹⁰. Contudo, Al-Farabi usa as expressões *‘alà al-qa’id al-awwal* e *‘alà al-qa’id al-fani* em seu comentário sobre o *De Interpretatione* ao afirmar que o sentido da cópula “ser” não é um predicado *primariamente*, mas que o “termo-predicado” é que é *primariamente* um predicado⁹¹¹. Se essas expressões forem traduzidas por “segundo a primeira e segunda intenção”, “difícilmente poder-se-ia extrair o sentido das passagens em que as expressões ocorrem”⁹¹². A crítica de K. Gyekye se dirige ao tradutor F. Dieterici que verteu a expressão árabe em questão por “als erste Ziel” (como primeiro objetivo)⁹¹³.

⁹⁰⁵ O grego *proegómai* significa “preceder, ir à frente e liderar o caminho”; o prefixo grego *pro* = árabe *awwal*, e o verbo *egéomai* = árabe *qa’ada* = latim *intendere*, cf. *ibid*, p. 32. O particípio *proegouménos* significa “aquele que vai na frente, o guia, o líder”.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁰⁷ Apud GYEKYE, *op. cit.*, p. 32. A expressão também ocorre duas outras vezes em Avicena, na *Metafísica* e no *Livro da Demonstração (Kitab al-Jadal)*, segundo K. Gyekye, cf. *ibid*.

⁹⁰⁸ AL-FARABI. *Risala fi al-‘aql*. Ed. M. Bouyges, p. 29 = F; DIETERICI, F. *Philosophie Abhandlungen*, Leiden, 1890, p. 48, apud GYEKYE, *ibid*.

⁹⁰⁹ AL-FARABI. Le texte médiéval du *De Intellectu* d’Alfarabi. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1920, p. 115-126; p. 118, linha 126; p. 119, linha 127; 128; 141-143. Apud GYEKYE, *op. cit.*, p. 36, nota 18.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 32-33.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 33.

⁹¹² *Ibid.*

⁹¹³ *Ibid.*

No entanto, o argumento de que se poderia traduzir a expressão árabe por *prima intentio* com o sentido de *primariamente* esbarra no problema de como então distinguir a expressão, no latim, do significado de *primariamente* do de *prima* e *secunda intentio*, no sentido aviceniano ou no escolástico?

Para Guilherme de Ockham, *prima intentio* são as coisas individuais existentes na natureza, enquanto *secunda intentio* se remete aos conceitos universais resultantes da operação do pensamento discursivo. Essas expressões latinas fizeram história na filosofia e não cabe aqui discuti-las. O que importa frisar é o sentido da expressão árabe que traduz o particípio *proegouménos* que, na construção da frase latina, corresponde ao advérbio *principaliter*. Segundo K. Gyekye, o que deve conduzir uma correta tradução é considerar o sentido da passagem que está sendo traduzida. Assim, há, em Al-Farabi, uma passagem citada por Gyekye em que cabe a tradução da expressão *‘alà al-qa’id al-fani* por *secunda intentione*. Ao comentar o modo em que os universais existem, Al-Farabi afirma que

aquilo que existe atualmente por causa de outra coisa e cuja existência, por conseguinte, é conforme à *segunda intenção* e acidental. A existência universal de coisas, isto é, os universais, é derivada da existência de indivíduos. Sua existência, portanto, é acidental. Com o termo “acidental” não entendo que os universais sejam acidentes, pois os universais de essências não são acidentes. Entendo, antes, que é a existência atual dos universais que é acidental simplesmente⁹¹⁴.

Diante das observações levantadas, é nossa opinião que o significado da expressão *philosophus secundum primam intentionem* não se remete ao sentido conceitual da escolástica, mas ao sentido de *principaliter*, ou melhor, o sentido da expressão que se remete à figura do filósofo que é principalmente (e antes de tudo) um filósofo.

⁹¹⁴ AL-FARABI. Op. cit., in DIETERICI, op. cit., p. 87, apud GYEKYE, op. cit., p. 35. Na tradução inglesa, Gyekye escreve *simpliciter*.

A segunda observação que se faz necessária é relativa à expressão “as quatro condições” que caracterizam o filósofo⁹¹⁵. Não foi possível identificar⁹¹⁶ nos *Analíticos*

⁹¹⁵ Segundo Charles E. Butterworth, não foi possível identificar essas quatro condições nos *Analíticos Posteriores*, tampouco no *Comentário Médio aos Analíticos Posteriores de Aristóteles*, cf. BUTTERWORTH, *Cairo Papers*, p. 43-44.

⁹¹⁶ Uma possível interpretação para definir quem é o sábio “segundo as quatro condições” a que se refere Averróis, é considerar aquele que alcança o conhecimento racional exposto nos *Analíticos Posteriores*, Livro I, em que Aristóteles inicia sua exposição com a afirmação: “Todo ensinamento e todo aprendizado racional surge a partir de conhecimento previamente disponível. Isto é manifesto, em todos os casos, para quem os observa: de fato, entre as ciências, as matemáticas surgem desse modo, bem como cada uma das demais técnicas. Semelhantemente também com os argumentos, tanto os que se dão através de silogismo, como os que se dão através de indução: ambos propiciam o ensinamento através de itens previamente conhecidos, os primeiros, assumindo-os como se nós os conhecêssemos, os segundos, mostrando o universal por ser evidente o particular.” (*An.Post.* I, 1, 71a 1). “É do mesmo modo que também os argumentos retóricos persuadem: ou através de exemplos (que são induções), ou através de entimemas (que são silogismos).” (*An.Post.* I, 1, 71a 9). Cf. ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*, Livro I. Trad., introdução e notas de Lucas Angioni. *Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução* nº 7. Unicamp: IFCH, Fev. 2004, p. 13. Nas ciências, como nas matemáticas e nas artes, parte-se do princípio, primeira condição; os argumentos demonstrativos e os retóricos operam ou por silogismos ou por indução, segunda e terceira condições; nos argumentos retóricos, a indução é por meio dos exemplos, e os silogismos são os entimemas; resta a quarta condição que é a conclusão: “É manifesto que, se forem universais as proposições das quais provém o silogismo, é necessário que também seja eterna a conclusão da demonstração deste tipo, isto é, da demonstração sem mais.” (*An.Post.* I, 8, 75b 21), cf. id., p. 29. Em *Analíticos Posteriores* II, 89b 20, Aristóteles menciona as quatro questões que indicam as quatro maneiras de conhecer: 1) o fato (*tò hótí, quod sit*), se há qualquer atribuição de qualquer predicado ao sujeito; 2) o porquê (*dióti, cur sit*), qual é a razão da atribuição; 3) se a coisa existe (*tò ei esti, an sit*); e 4) o que ela é (*tí esti, quid sit*), qual é a sua natureza. Contudo, podemos também considerar ARISTÓTELES. *Metafísica* IV, 1003a 1-32: a filosofia contempla o ente enquanto ente e o que lhe é próprio (e não seus acidentes), e busca seus princípios e suas causas. No *Tratado Decisivo* § 2, Averróis define “o ato de filosofar como a reflexão e a consideração sobre os seres existentes do ponto de vista de que constituem a prova da existência do Artesão (...)”. Cf. AVERRÓIS. *Discurso Decisivo*. Trad. Aida Ramezã Hanania. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 5. Nesse mesmo tratado, Averróis indica a maneira como se conhece Deus e todos os seres, isto é, “pela demonstração, que progrida primeiramente no conhecimento das espécies de demonstração e de suas condições, que saiba em que diferem o silogismo demonstrativo, o dialético, o retórico e o errôneo (sofístico/erístico), e que isso não é possível sem que se saiba previamente o que é o silogismo absoluto, quantas espécies existem, o que é silogismo e o que não é; e isso também não é possível, a menos que se conheçam anteriormente as partes de que se compõe o silogismo, quer dizer, as premissas e

Posteriores as condições que caracterizam o filósofo, segundo Aristóteles⁹¹⁷. Contudo, é na *Metafísica A*, 2, 982a 4-19⁹¹⁸ que Aristóteles enumera as condições que fazem de alguém um sábio: 1) em primeiro lugar, o sábio conhece tudo na medida do possível, e conhecer tudo é conhecer o universal, e não fixar-se nos particulares; ele conhece as coisas difíceis, isto é, o universal, e não se prende ao conhecimento sensível que, por ser comum a todos, é fácil e não é sapiência; 2) o sábio deve conhecer as causas (os princípios primeiros) e deve saber ensiná-las aos outros; 3) o sábio busca conhecer a ciência, isto é, a ciência dos princípios primeiros, com o propósito de apenas conhecê-la em vista do saber e não por razões práticas; esta ciência é superior às outras porque é a ciência do fim, o qual é uma causa primeira; 4) o sábio deve saber comandar e não deve nem ser comandado nem obedecer aos outros. Resumindo, o sábio é quem conhece o universal, conhece as causas, sabe ensiná-las, conhece em vista do saber apenas e está na posição de comando. Esta última condição⁹¹⁹ é importante para o retrato do filósofo-rei-governante, tema objeto do Livro II, mas surpreende o fato de que Averróis não a tenha mencionado nesses termos, como veremos em seguida.

suas espécies.” Cf. *ibid.*, p. 7. Cabe lembrar que os árabes herdaram dos alexandrinos a tradição que acrescentou aos três tipos de silogismo (apodítico/demonstrativo, dialético e erístico, cf. *Tópicos I*, 1, 100a) dois tipos suplementares, o silogismo retórico e o poético, pois o *Órganon* que circulava no mundo islâmico medieval compreendia também *Retórica* e *Poética*, e algumas vezes *Isagogé* de Porfírio, cf. MADKOUR, Ibrahim. *L’Organon d’Aristote dans le monde arabe*. Paris: J. Vrin, 2ª ed., 1969, p. 13.

⁹¹⁷ ELIA DEL MEDIGO II <I, 3> “Et una earum conditionum est ut habeat facultatem ad docendum eas et inveniendum eas.” Trad. Rosenthal II.i:3; trad. Lerner 60:25; trad. Cruz Hernández, p. 71.

⁹¹⁸ No único manuscrito conservado da tradução latina de Elia del Medigo (Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena, G. VII. 32/56 com data de 26 de abril de 1491), e que serviu para a edição de A. Coviello e P. E. Fornaciari, há uma glosa que diz: “Aristotelis primo *Metaphysicae*”, que, segundo os editores, é uma evidente referência à ARISTÓTELES. *Metafísica I*, 1 981b 7-9: “Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a capacidade de ensinar: por isso consideramos que a arte seja sobretudo a ciência e não a experiência; de fato, os que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os que possuem a experiência não o são.” (Trad. Reale-Perine, v. II, p. 6-7). Contudo, reiteramos que a referência é a ARISTÓTELES. *Metafísica A*, 2, 982a 4-19 em razão da menção às “quatro condições” que permitiram ao filósofo o acesso às ciências teóricas.

⁹¹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica A*, 2, 982a 17-19: “De fato, o sábio não deve ser comandado mas comandar, nem deve obedecer a outros, mas a ele deve obedecer quem é menos sábio.” (Trad. Reale-Perine, v. II, p. 9).

Assim, para Averróis, o filósofo “segundo a primeira intenção”, isto é, segundo o significado principal, é aquele que chegou às ciências teóricas segundo as quatro condições indicadas nos *Analíticos Posteriores*, uma das quais é a capacidade de descobri-las e ensiná-las. A capacidade de ensinar os “homens de valor” por meio da demonstração e de instruir o vulgo por meio da dialética e da retórica concerne à sua célebre tese do *Tratado Decisivo*, em que o ensino da Lei revelada deve se adequar às capacidades de cada um. Essa capacidade, no entanto, não se perfaz sem o conhecimento prático⁹²⁰, continua o *Comentário sobre A República*, e sem a virtude cogitativa⁹²¹ (= heb. *ma^calà maashavit* = gr. *aretè dianoetiké*) que permite descobrir o que está demonstrado na ciência⁹²² ética⁹²³ relativo aos bens humanos⁹²⁴. No entanto, Averróis acrescenta: “e com a grande virtude ética⁹²⁵ pela qual vem a ser escolhido o governo das cidades e a equidade”⁹²⁶, mas não especifica qual é essa grande virtude. Como a argumentação toda enfatiza o conhecimento prático político, somos levados a crer que “virtude cogitativa” aqui pode corresponder a *phrónesis* em especial, embora possa também ser uma referência ao conjunto das cinco virtudes dianoéticas. Quanto à “grande virtude moral”, ela pode bem ser a justiça, uma vez que o tema principal d’*A República* é a própria justiça, embora Averróis nada especifique. A passagem é ambígua e, na falta do original árabe, admite apenas conjecturas⁹²⁷.

No parágrafo subsequente, Averróis afirma que o filósofo atinge sua máxima perfeição quando tiver apreendido as ciências especulativas e as práticas e quando tiver

⁹²⁰ No texto hebraico *ha wáama ha ma^cassit*.

⁹²¹ Cruz Hernández traduz por “virtud racional” (p. 71), Rosenthal por “intellectual virtue” (II.i.3), o que corresponderia a *aretè dianoetiké* conforme o original hebraico *ma^calà marashavit*, cf. Glossário da trad. Rosenthal, p. 322.

⁹²² O texto hebraico não dá o termo equivalente a “ciência”, mas a “saber”, “conhecimento” (*ha wáama*).

⁹²³ O texto hebraico não dá o termo “ético”, mas “prático” (*ha ma^cassit*).

⁹²⁴ ELIA DEL MEDIGO II <I, 3>: “(...) et habere cum hoc dignitatem secundum virtutem cogitativam per quam inveniuntur istae res declaratae in scientia morali in gentibus et politicis (...)” [(...) e tem com isso o mérito conforme a virtude cogitativa pela qual é descoberto nos povos e nas cidades o que está explicado na ciência ética (...)].

⁹²⁵ No hebraico, *ma^calà medutit*, virtude moral/ética.

⁹²⁶ ELIA DEL MEDIGO II <I, 3>: “(...) et virtus moralis magna per quam fit electum regimen politicarum et aequalitas.” Trad. Rosenthal II.i.3; trad. Lerner 61:4-5; trad. Cruz Hernández, p. 72.

⁹²⁷ Nenhum dos tradutores faz qualquer comentário sobre essa “grande virtude moral”.

adquirido as virtudes morais e cogitativas e, acrescenta, “especialmente as maiores delas”. Desse modo, Averróis caracteriza o filósofo não apenas como conhecedor das ciências, mas também como o homem virtuoso por excelência, já que deve ser dotado de virtudes morais e intelectuais. O filósofo deve, portanto, ser corajoso, moderado e justo no que se refere às principais virtudes morais, mas também, seguindo Aristóteles, deve ser sábio (*phrónimos*) e sábio (*sóphos*), conhecedor das ciências e das artes, e deve também contar com um intelecto (*noûs*) plenamente desenvolvido, isto é, com os estados virtuosos em que a alma se encontra quando afirma ou nega, julga e opina⁹²⁸.

VII.2.d.2. As qualidades do governante-filósofo segundo Averróis

Averróis afirma que o termo “rei”, em seu sentido originário, concerne aos que governam as cidades. Acrescenta, em seguida, que é evidente que a arte de governar só se perfaz se todas as condições requeridas do governante nele estiverem combinadas. Nesse momento, essas condições não são ainda mencionadas, mas Averróis declara que, a respeito do “legislador”, foi esse o caso, ou seja, nele estavam todas as condições combinadas. Na seqüência, Averróis afirma que, embora o termo “legislador” indique alguém dotado da virtude cogitativa⁹²⁹ “por meio da qual são descobertas as coisas práticas nos povos e cidades”⁹³⁰, o governante necessita também das outras condições (que serão indicadas mais

⁹²⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1139b 15-17.

⁹²⁹ ELIA DEL MEDIGO II <I, 5-6> (ver citação nota 930 infra). Nesta passagem está mais claro o sentido de *phrónesis*, pois é *phrónimos* quem sabe bem deliberar sobre o que é mais útil e bom para si e para os outros, cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 5, 1140a 25 - 1140b 30. É possível que Averróis tenha em mente o Profeta Mu-ammad no que se refere à *sunna profética*, o modelo de suas práticas legais que gerou um corpo de doutrinas legais referentes às condutas normativas. Os hábitos do Profeta, transmitidos pelos *-adit* e que constituem a *sunna profética*, serviram de auxílio aos juriconsultos e teólogos para melhor determinar o conteúdo da Lei dada pelo Corão.

⁹³⁰ ELIA DEL MEDIGO II <I, 5> “Rex autem significat, propria intentione, dominatorem civitatum. Et manifestum est quod artificium per quod dominatur et regit civitates perficitur cum agregatae fuerint in eo omnes conditiones istae. <6> Et similis est dispositio in ponentem legem, quamvis hoc nomen significat primo illum cui inest virtus cogitativa per quam inveniuntur res operativas in gentibus et civitatibus. Sed ipse indiget illis conditionibus.” Trad. Rosenthal II.i.5-6; trad. Lerner 61:8-13; trad. Cruz Hernández, p. 72.

adiante). É possível que, ao mencionar o legislador, Averróis esteja referindo-se ao Profeta Mu-ammad⁹³¹ porque, algumas linhas depois, afirma que a condição de ser profeta exigida para o governante merece uma investigação mais aprofundada, o que será feito “na primeira parte dessa ciência”⁹³².

Acerca desse anúncio, duas observações se fazem necessárias: 1) essa declaração é significativa porque pode indicar a anterioridade da composição do *Comentário sobre A República* em relação ao *Comentário sobre a Ética Nicomaquéia*, como indica o verbo no futuro na frase *considerabimus de illo in prima parte huius scientiae* [acerca disso, refletiremos na primeira parte desta ciência]; 2) na obra de Averróis não há nada de significativo sobre a profecia, cujo conceito é amplamente desenvolvido nas obras de Al-Farabi e de Avicena⁹³³.

Na seqüência dessa sucinta passagem, Averróis afirma que, em virtude das condições necessárias requeridas do governante,

esses nomes, a saber, filósofo, rei, legislador são quase sinônimos. E, de modo semelhante, “sacerdote” (*imam*⁹³⁴), porque, em arábico,

⁹³¹ Essa frase, contudo, é muito ambígua, pois sabe-se que, para os muçulmanos, a Lei revelada foi dada por Allah, sendo Ele o Legislador supremo. Contudo, o legislador a que se refere Averróis pode ser o jurisconsulto que interpreta a Lei divina e os dizeres do Profeta e contribui para a formação do corpo legal das normas a serem estabelecidas, como é o caso das escolas (*ma² ahib*) ortodoxas.

⁹³² ELIA DEL MEDIGO II <I, 7>: “*utrum autem debet esse propheta, habet magnae investigationis necessitatem. Et considerabimus de illo in prima parte huius scientiae.*” Trad. Rosenthal II.i.7; trad. Lerner 61:17-18; trad. Cruz Hernández, p. 72.

⁹³³ Sobre a profecia em Avicena, ver o nosso “A concepção de profecia em Avicena (*Ibn Sina*)”, in PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 329-377.

⁹³⁴ Em árabe seria *imam*, cujo sentido é muito diferente de “sacerdote”. O *imam* é alguém cujas ações são o modelo para a reta conduta. Recobre o sentido de líder militar, líder da oração e, mais importante, líder da comunidade islâmica, no caso, o califa. *Imam* significa originalmente aquele que formalizou o conhecimento das normas, da *sunna*. No xiismo (*šī‘a*), as seitas dos ismaelitas e dos imamitas reivindicam para os descendentes de ‘Ali e de Fátima, filha do Profeta Mu-ammad, o direito hereditário ao imamato. Os ismaelitas reconhecem 7 imãs e os imamitas, doze, sendo que o último imã destes entrou em ocultação no ano 873. Cruz Hernández observa que “o filósofo-governante de Platão é identificado com o legislador profeta, que, no Islã, é Mu-ammad. Parece, no entanto, que aqui Averróis faz uma ampliação do conceito,

a idéia (*intentio*) de “sacerdote” (*imam*) designa aquele em cujas obras há confiança⁹³⁵. Com efeito, é simplesmente “sacerdote” (*imam*) aquele em que confiam por suas obras pelas quais é filósofo⁹³⁶.

E como já foi exposto o que vem a ser um filósofo e já está posto que apenas os filósofos estão aptos para governar, Averróis passa a enumerar as qualidades “naturais” necessárias para o soberano, que deve tornar-se também um filósofo.

II <II, 2> A mais própria é que ele seja apto por natureza a acrescentar ao seu aprendizado as ciências especulativas. E isto é

possivelmente em razão da própria condição da origem da dinastia almôada *fundada* pelo *imam* Al-Mahdi ibn Tumart.” (Grifo do autor), CRUZ HERNÁNDEZ, trad. Cruz Hernández, p. 72, nota 2.

⁹³⁵ Comparar com AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta-ʿāhil al-saʿāda)*. Tradução de Muhsin Mahdi. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Prefácio de Charles E. Butterworth; Thomas L. Pangle. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2001, p. 46, §57 (= *The Attainment of Happiness (Ta-ʿāhil al-saʿāda)*). Tradução de Muhsin Mahdi. In: LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin. *Medieval Political Philosophy*. 1ª ed. 1963. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1972, p. 79): “As to the idea of Imam in the Arabic language, it signifies merely the one whose example is followed and who is well-received: that is, either his perfection is well-received or his purpose is well-received.” [“Quanto à idéia de imã na língua árabe, denota tão-somente aquele cujo exemplo é seguido e quem é bem-aceito, a saber, ou a sua perfeição é bem-aceita ou o seu propósito é bem-aceito.”]. Ibid., p. 47: §58: “So let it be clear to you that the idea of the Philosopher, Supreme Ruler, Prince, Legislator, and *Imam* is but a single idea. No matter which one of these words you take, if you proceed to look at what each of them signifies among the majority of those who speak our language, you will find that they all finally agree by signifying one and the same idea.” [“Que fique claro para ti que a idéia de filósofo, governante supremo, príncipe, legislador e imã é uma única idéia. Não importa qual dessas palavras usares, pois se ponderares acerca do que cada uma delas significa para a maioria dos que falam a nossa língua, verás que todos, no final, concordam que elas significam uma única e mesma idéia.”]

⁹³⁶ ELIA DEL MEDIGO II <I, 6>: “Ideo ista nomina sunt quae sinonima, scilicet philosophus et rex et iurislator. Et similiter sacerdos, quia intentio sacerdotis in arabico est de quo confidunt in operationibus eius. Ille enim de quo est fiducia in istis operationibus per quas est philosophus, est sacerdos simpliciter.” Trad. Rosenthal II.i.6; trad. Lerner 61:14-17; trad. Cruz Hernández, p. 72. *Ele é simplesmente imam*: significa que dizer *imam*, na língua árabe, pressupõe as prerrogativas do rei, do legislador e do filósofo. Traduzir *imam* por “sacerdote” não corresponde ao sentido original do termo árabe, porque, na linguagem do Islã primitivo, o *imam* tem a função de liderar não apenas as orações das sextas-feiras na Mesquita, mas liderar as pessoas na condução de suas vidas, ver nota 934 supra.

[assim] quando, por sua natureza, for conhecedor daquelas coisas que são por si e as distingue daquelas que são por acidente⁹³⁷.

<3> A segunda, quanto à memória, que seja firme e não lábil e não seja esquecido, pois, para quem não tem essas duas condições é impossível acrescentar [ao conhecimento] algo a mais. De fato, não deixa de estar numa labuta contínua de modo que venha a abandonar o estudo e a leitura⁹³⁸.

<4> A terceira, que ame e elija a doutrina e que, em todas as partes da ciência, ela lhe pareça digna de admiração, pois, como se diz, quem deseja muito uma coisa, deseja todas as espécies dela. Por exemplo, quem ama o vinho, ama todos os vinhos e, do mesmo modo, quem ama as mulheres⁹³⁹.

<5> A quarta, que ame a verdade e a justiça e odeie a falsidade e a mentira, pois quem ama o conhecimento dos entes segundo o que são é amante da verdade. Ora, o amigo da verdade é inimigo da mentira e, por isso, não ama a mentira⁹⁴⁰.

⁹³⁷ ELIA DEL MEDIGO II <II, 2>: “Una enim earum, et magis propria, est quod sit aptus naturaliter addiscere scientias speculativas. Et hoc est quando in sua natura est cognoscens illa quae sunt per se et distinguit ea ab hiis qui sunt per accidens.” Trad. Rosenthal II.ii.2; trad. Lerner 61:23-24; trad. Cruz Hernández, p. 73.

⁹³⁸ ELIA DEL MEDIGO II <II, 3>: “Secundum, quod sit conservans et non labilis memoriae et obliviscitivus. Qui enim non habet illas duas conditiones, impossibile est ei addiscere aliquid. Nam non desinit esse in labore continuo, ita ut / dimittat studium et legere.” Trad. Rosenthal II.ii.3; trad. Lerner 61:25-28; trad. Cruz Hernández, p. 73. MANTINO 353 D-E: “Proximum est, ut acri fidei sit memoria, non obliviosus natura. Quod si haec duo ingenii bona non obstineat, videtur ille sane ad discendum minime appositur: quandoquidem continuo labore obruetur, ut tandem prae taedio omnem lectionem, disciplinamque reiiciat.” [“A próxima é que ele seja de uma memória fiel e não seja esquecido por natureza porque se não obtiver esses dois bens da inteligência, ele parece não se aplicar ao aprendizado; às vezes será acabrunhado por uma labuta contínua, de forma a rejeitar, em razão do cansaço, toda leitura e estudo.”]

⁹³⁹ ELIA DEL MEDIGO II <II, 4>: “Tertio, quod amat doctrinam et eligit ipsam et apparet esse mirabilis in omnibus partibus scientiae. Appetens enim valde aliquam res, sicut dicit, appetit omnes species eius. Exempli gratia, diligens vinum diligit omnia vina, et similiter diligens foeminas.” Trad. Rosenthal II.ii.4; trad. Lerner 61: 28-35; trad. Cruz Hernández, p. 73.

⁹⁴⁰ ELIA DEL MEDIGO II <II, 5>: “Quarto, quod sit diligens veritatem et iustitiam et odiens falsitatem et mendacium. Nam qui diligit cognitionem entium secundum quod sunt, est amans veritatis. Amicus autem veritatis est inimicus mendacii, et ideo talis non amat mendacium.” Trad. Rosenthal II.ii.5; trad. Lerner 61:35-62:3; trad. Cruz Hernández, 73.

<6> A quinta, que despreze os apetites dos sentidos, pois, quem tem um apetite muito intenso de algo afasta sua alma dos restantes apetites, e essa é a disposição que há neles, já que puseram toda a sua alma junto à doutrina⁹⁴¹.

<7> A sexta, que não seja cúvido de dinheiro, pois o dinheiro é um apetite. Ora, os apetites não convêm a tais homens⁹⁴².

<8> A sétima, que seja magnânimo e deseje conhecer tudo e todos os entes. A quem não parece ser suficiente conhecer algo quando surge à primeira vista é muito magnânimo e, por isso, tal alma não tem comparação com as outras⁹⁴³.

<9> A oitava, que seja corajoso, porque aquele que não tem coragem não pode repelir e odiar aquelas coisas em meio às quais foi educado por discursos não demonstrativos, especialmente aquele que foi educado naquelas cidades⁹⁴⁴.

⁹⁴¹ ELIA DEL MEDIGO II <II, 6>: “Quinto, quod spernat appetitus sensitivos. Habens enim appetitum valde intensum de aliqua re, removet animam eius a reliquis appetitibus, et sic est dispositio in istis. Nam illi iam posuerunt totam suam animam ad doctrinam.” Trad. Rosenthal II.ii.6; trad. Lerner 62:3-6; trad. Cruz Hernández, p. 73.

⁹⁴² ELIA DEL MEDIGO II <II, 7>: “Sexto, ut non sit cupidus pecuniarum. Pecunia enim est appetitus. Appetitus autem non sunt convenientes in talibus hominibus.” Trad. Rosenthal II.ii.7; trad. Lerner 62:6-7; trad. Cruz Hernández, p. 73.

⁹⁴³ ELIA DEL MEDIGO II <II, 8>: “Septimo, ut sit magnanimus: appetens enim scire totum et omnia entia, et ille cui non videtur esse insufficiens scire res, ut apparet prima visione, est magnanimus valde, et ideo talis anima non habet comparationem ad alias.” Trad. Rosenthal II.ii.8; trad. Lerner 62:7-11; trad. Cruz Hernández, p. 73-74. Aqui há um erro de copista e deve ser corrigido: “cui non videtur esse [in]sufficiens” (a quem não parece ser suficiente).

⁹⁴⁴ ELIA DEL MEDIGO II <II, 9>: “Octavo, ut sit fortis: ille enim qui non habet fortitudinem non potest expellere et habere odio illa in quibus est nutritus ex sermonibus non demonstrativis, et maxime ille qui est nutritus in illis politicis.” Trad. Rosenthal II.ii.9; trad. Lerner 62:11-13; trad. Cruz Hernández, p. 74. Acreditamos que Averróis, com essa afirmação, esteja se referindo à necessidade de o soberano saber se opôr corajosamente às afirmações dos teólogos, pois a frase que indica que deve saber enfrentar os argumentos não-demonstrativos com que cresceu, especialmente se cresceu nessas cidades, remete-se principalmente às teses expostas em seu *Tratado Decisivo* contra os argumentos dos teólogos (*mutakallimun*) que desvirtuam o ensinamento da Lei revelada, e à polêmica tecida em seu *Tahafut al-Tahafut* (Demolição da Demolição), obra destinada a refutar as teses que o teólogo Al-Gazali defendeu contra os filósofos.

<10> A nona, que esteja apto a mover-se por si próprio em direção a algo que considera/julga ser bom e belo, como a equidade e outras virtudes, e isso porque sua alma apetitiva tem fé intensa na razão e na cogitação/reflexão⁹⁴⁵.

<11> Acrescente-se a essas [condições] que tenha boa retórica com que possa proclamar facilmente qualquer coisa sobre a qual cogite e, com isso, seja solerte e saiba encontrar o termo médio rapidamente. Estas são as condições da alma que são exigidas nesses homens⁹⁴⁶.

<12> As condições corporais, porém, são as [mesmas] dos guardiões e já expostas: boa formação do corpo, destreza e boa constituição⁹⁴⁷.

Simplificadas, essas qualidades da alma podem resumir-se ao seguinte:

1. Disposição natural para o aprendizado das ciências teóricas.
2. Ter boa memória.
3. Amar o conhecimento.
4. Amar a verdade e a justiça e odiar a falsidade.
5. Ser temperante (moderado).
6. Desprezar o dinheiro (bens materiais).
7. Ser magnânimo, ou melhor, ser aberto para receber o conhecimento de tudo.
8. Ser corajoso para enfrentar opiniões consolidadas, mas não fundamentadas na ciência.
9. Ser justo e virtuoso com base na razão.

⁹⁴⁵ ELIA DEL MEDIGO II <II, 10>: “Nono, ut sit aptus ut moveatur ex se ad rem quod vidit ei esse bonum et pulchrum, ut de aequalitate et aliis virtutibus. Et hoc quando sua anima appetitiva habet fidem intensam in ratione et cogitatione.” Trad. Rosenthal II.ii.10; trad. Lerner 62:13-15; trad. Cruz Hernández, p. 74.

⁹⁴⁶ ELIA DEL MEDIGO II <II, 11>: “Et iam addatur his quod habeat bonam rhetoricam secundum quam potest pronuntiare quidquid cogitat faciliter, et ut sit cum hoc solers, inveniens terminum medium velociter. Istaesunt conditiones animae que requiruntur / in istis hominibus; (...)” Trad. Rosenthal II.ii.11; trad. Lerner 62:16-19; trad. Cruz Hernández, p. 74.

⁹⁴⁷ ELIA DEL MEDIGO II <II, 12>: “(...) sed conditiones corporales sunt conditones iam dictae in armigeris de bonitate a edificationis corporis et dexteritatis et bonae compositionis.” Trad. Rosenthal II.ii.12; trad. Lerner 62:19-21; trad. Cruz Hernández, p. 74.

10. Ter boa retórica para expor os argumentos fundados na ciência e ter habilidade para encontrar rapidamente o termo médio.

Observe-se que as qualidades 1, 3, 4, 7 e 10 aplicam-se à figura do sábio-filósofo; as qualidades 5, 6, e 9 são morais; a oitava define a coragem em termos de um enfrentamento no nível da argumentação contrária à ciência. A segunda, a boa memória, é um requisito tradicional desde Platão, Al-Farabi e o jurista Al-Mawardi. A última qualidade da lista, a boa retórica, não é mencionada por Platão, mas faz também parte, como vimos, da tradição recebida por Averróis. Ademais, no pensamento de Averróis, essa qualidade é essencial para o ensino das massas, como está exposto no *Tratado Decisivo*. Como em seguida Averróis menciona a habilidade para encontrar o termo médio, certamente tem em mente o silogismo retórico ou entimema. Todavia, nada impede que esteja se referindo ao silogismo apodítico. De qualquer modo, para Averróis a boa retórica são os discursos que têm por base a ciência.

Além de mudar a ordem em que Platão as cita, Averróis adapta as qualidades arroladas em *A República*. Assim, por exemplo, a primeira qualidade coincide em parte com a platônica, pois Averróis a enuncia sob o prisma da filosofia aristotélica, afirmando que o filósofo deve saber distinguir entre o necessário e o contingente. E a terceira, uma seqüência da primeira, ao mencionar as partes da filosofia, Averróis se remete à clássica divisão das ciências entre teóricas e práticas e suas subdivisões.

A coragem é necessária para o embate com idéias, e não com armas. Somos levados a crer que esteja referindo-se sobretudo aos debates com os teólogos, questão sempre presente em seus tratados considerados polêmicos, pois a frase sobre os que foram educados “especialmente naquelas cidades”, frase que nas traduções inglesas indica “nestas cidades”, é uma clara crítica à sociedade de seu tempo.

A magnânimidade é compreendida como grandeza de espírito para acatar tudo o que a ciência afirma como verdadeiro, impedindo, desse modo, que o pensamento permaneça confinado às opiniões que não resistem ao escrutínio científico. Isso significa que o que parece, à primeira vista, verdadeiro só pode ser considerado verdadeiro se demonstrado apoditicamente. Essa é a tese principal do *Tratado Decisivo*, em que Averróis afirma a

importância da demonstração para o conhecimento das verdades enunciadas na Lei contra a argumentação dialética dos teólogos.

O amor à verdade está a par com o amor à justiça, pois não há verdade sem justiça. Esse amor da verdade e da justiça é o amor do conhecimento dos entes segundo o que são, portanto, amor do conhecimento especulativo. Surpreende o fato de Averróis não fazer qualquer menção à justiça propriamente. Talvez isso ocorra porque aqui ele está arrolando as qualidades essenciais do filósofo e a justiça seja vista apenas em relação à posse do conhecimento. Mas, como, para a condução da cidade, ele identificou os termos filósofo, rei, legislador e imã, causa certa perplexidade o fato de que ele não conceda maior destaque à justiça, quanto mais em se tratando de Averróis, um cádi atuante. A justiça, ou equidade, é novamente mencionada a respeito do sábio, cuja alma apetitiva é controlada pela razão, quando ele vai em direção do bem e do belo. Desse modo, a justiça aparece, no elenco das qualidades, como algo que só é obtido por meio do conhecimento teórico, embora possamos inferir que o conhecimento do bem supremo, isto é, a felicidade, seja o conhecimento teórico da ciência prática política. Aqui, portanto, a justiça estaria a par da felicidade.

Quanto à temperança ou moderação, ela é mencionada em qualidades separadas, no controle dos apetites sensoriais e na censura à cupidez pelo dinheiro. Talvez porque a usura é condenada pelo Corão, Averróis concede um certo destaque à necessidade de controle dessa tendência.

Não passa despercebido a Averróis o fato de que homens dotados de todas essas capacidades são muito raros. À objeção de um possível interlocutor sobre a impossibilidade de vir a constituir-se a cidade ideal porque, de um lado, é difícil encontrar homens com todos esses dotes e, de outro, a constituição da cidade ideal depende da existência de tais homens, Averróis afirma que é possível que indivíduos reais desenvolvam essas qualidades de conformidade com a observância das leis promulgadas. Já no Livro I <XXII, 7-8>⁹⁴⁸,

⁹⁴⁸ ELIA DEL MEDIGO I <XXII, 7>: “Et manifestum est de dispositione talium hominum quod ipsi, quando nutriti sunt secundum illas leges universales et documenta generalia, quod ipsi possint ex se pervenire ad

Averróis afirmara que, quando os cidadãos são educados segundo as leis universais, por si próprios eles respeitam as leis particulares, isto é, as que normatizam as práticas boas. Contudo, ele afirma que as leis particulares não devem ser estabelecidas como leis propriamente, pois as universais, quando bem estabelecidas, já dirigem os cidadãos a praticar suas ações de modo correto nas situações particulares. Por leis particulares, Averróis entende honrar os pais, não falar na presença de mais velhos etc. Pertencem,

multas leges particulares et correctiones optimas, ut verbigratia honorare parentes et non loqui in presentia maiorum, et aliae leges quae sunt pro operationibus. Et ideo tales res particulares non debent poni leges: leges enim universales, quando sunt bene positae, movent cives ad illas leges particulares faciliter et ex se. § Unusquisque enim hominum movetur ad latus ad quem movet eum augmentatio eius in correctione et sua (sui) natura, si bonum, ad bonum, si malum ad malum. <8> Et ideo qui sollicitus est ponere tales leges particulares sine positione universalium, sicut accidit hoc multis ponentibus leges. Hoc est enim simile medico curans aegrotantes per hoc quod non comedant secundum appetitum eorum neque bibunt neque coeunt: ipsi enim nihil iuvamenti recipiunt a tali cura. Aegritudines enim eorum secundum istas curas perducuntur ad maiores transmutationes. § Et ideo temptans ponere tales leges particulares numquam desinit corrigere dispositiones hominum, et ipsi consulunt in illo et ipse putat pervenire ad finem ad quem impossibile est pervenire. Et tu potes declarare hoc a multis quorum sermones et dicta narrativa perveniunt ad nos ponentibus leges.” [ELIA DEL MEDIGO I <XXII, 7>: “E, é evidente a partir dessas disposições de tais homens que, quando educados segundo aquelas leis universais e ensinamentos gerais, podem por si próprios chegar a muitas leis particulares e ótimas correções (dos hábitos), como, por exemplo, honrar os pais e não falar em presença dos mais velhos, e outras leis relativas às práticas (operações). E, por isso, tais coisas particulares não devem ser estabelecidas como leis: com efeito, quando as leis universais são bem estabelecidas, os cidadãos facilmente se movem por si próprios para aquelas leis particulares. § De fato, cada um dos homens é movido para o lado para o qual seu aperfeiçoamento e sua natureza o movem na correção (dos hábitos), se boa, para o bem, se má, para o mal. <8> E, por esta razão, quem se apressa em estabelecer tais leis particulares sem o estabelecimento das (leis) universais, assim como ocorre com muitos legisladores, é, de fato, semelhante ao médico que, ao tratar de enfermos, não os deixa comer nem beber nem se unirem (sexualmente) segundo o (excessivo ou insuficiente) apetite deles. De fato, eles (i. é., os enfermos) não recebem nenhum benefício de tais tratamentos. De fato, segundo esses tratamentos, as enfermidades deles se prolongam até maiores mudanças. § E, por esta razão, tentando estabelecer tais leis particulares, ele (i. é., o legislador) nunca cessa de corrigir as disposições dos homens. E eles próprios (i. é., os homens) confiarão nisto e ele próprio (i. é., o legislador) julga chegar a um fim ao qual é impossível chegar. E podes esclarecer isto a partir de muitos legisladores cujos discursos e ditos narrativos chegaram a nós.”]. Ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* V, 14, 1137 b et seq.

portanto, à esfera comportamental, e são o que ele designa pelo termo árabe *sunan*, ou seja, as práticas normativas da ação derivadas de um modelo geral, a *sunna*.

A idéia de uma lei universal, isto é, de uma lei que tenha um sentido mais amplo, remete-se à *Šarīʿa*. Segundo o que é transmitido pela Tradição islâmica (©*adiḥ*)⁹⁴⁹, a Lei revelada é universal porque a mensagem profética declara que foi “enviada ao vermelho e ao negro”, uma metáfora usada para designar a totalidade dos povos. Assim, esse *ʿadiḥ* é invocado para atestar a universalidade da Lei islâmica transmitida pela profecia e Averróis o cita no *Comentário sobre A República*, no *Tratado Decisivo* e no *Desvelamentos dos Métodos de Prova*⁹⁵⁰.

No *Tratado Decisivo*, esse sentido mais amplo é explicitado: “o propósito da Lei (*Šarʿ*) é ensinar a ciência verdadeira e a prática verdadeira”⁹⁵¹. No *Comentário sobre A República*, Averróis também afirma essa amplitude da Lei revelada:

<4> Aquilo, porém, que as leis encontradas nesse tempo estabelecem em tal matéria (isto é, sobre o fim humano) é aquilo que Deus quer. Mas, não se pode saber o que Deus quer senão pela profecia. E, quando refletires sobre essas leis, descobrirás que só estão divididas em relação ao conhecimento para aquilo que é ordenado na nossa Lei a respeito do conhecimento de Deus, e para a prática, como aquilo que ordena a respeito das virtudes morais. E tal intenção (noção) concorda em gênero com a intenção (noção) dos filósofos. <5> E por isso os homens [crêem] que estas leis seguem a

⁹⁴⁹ Na Tradição islâmica (©*adiḥ*), o dito de Mu-ammad “fui enviado a todos, ao vermelho e ao negro” (*buʿiḥu ilā kull a-mar wa-aswad*) é transmitido para testemunhar a universalidade de sua missão profética.

⁹⁵⁰ ELIA DEL MEDIGO I <XXII, 3>: “Et hoc tactum fuit in lege missa ad Rubeos et ad Nigros.” Trad. Rosenthal I, xxii.3; trad. Lerner 46:20; trad. Cruz Hernández, p. 46; AVERRÓIS. *Tratado Decisivo* trad. Hanania e Geoffroy § 17; trad. Butterworth § 11; trad. Campanini, p. 59; trad. Hourani, p. 49; ver trad. Hourani, p. 92, nota 58, a explicação para a versão de *al-a-mar* (lit. vermelho) para “branco”: o dito se refere aos povos da Europa, da Ásia Ocidental e do Norte da África, povos chamados “brancos”; trad. Guerrero in *Sobre filosofia y religión*, p. 83. Seguindo essa linha de interpretação, Campanini, Geoffroy, Hanania e Guerrero também vertem *al-a-mar* para “branco”; id. *Kašf ʿan manahij al-a-illa* 220 (Desvelamento dos Métodos de Prova), trad. Najjar, p. 103, depois de citar Corão VII:158: “Dize, [Mu-ammad]: “Ó humanos! Por certo sou para todos vós o Mensageiro de Allah” (trad. Helmi Nasr). Ver GOLDZIJER, *Muhammedanische Studien*, p. 269, com o sentido de “a totalidade da humanidade”, cf. apud trad. Rosenthal, p. 265, nota xxii.3.

⁹⁵¹ AVERRÓIS. *Tratado Decisivo*. Trad. Butterworth § 38; trad. Geoffroy e trad. Hanania § 49.

ciência antiga. É evidente que, segundo todas essas convenções, o bom e o mal, o útil e o nocivo e torpe é coisa segundo a natureza, e não segundo a convenção. Tudo que conduz ao fim é bom e belo e é mau e torpe tudo o que impede para isto. Isto é evidente a partir da intenção dessas leis e, principalmente, da nossa Lei. E muitos homens dessa província acreditam que esta é a opinião de nossa Lei⁹⁵².

O que garante a universalidade da Lei revelada (*Šari‘a*) na diversidade das leis particulares é a extensão legal-religiosa a todos os atos e relações humanas do ponto de vista dos conceitos de obrigatório (*wajib*), recomendado (*mandýb*), permissível (*muba‘*), repreensível (*makrýh*) e proibido (*‘aram/ma‘býr*)⁹⁵³, todos incorporados no sistema das obrigações legais. Que a Lei islâmica esteja permeada por considerações éticas é evidente a partir de instituições legais como, por exemplo, nas transações comerciais, a proibição do lucro, a referência à igualdade das duas partes e a preocupação com o médio justo (*mišl*). Essa preocupação com uma ética legal aparece na obra jurídica de Averróis, *Bidayat al-*

⁹⁵² ELIA DEL MEDIGO II <VI, 4>: “Sed illud quod ponunt leges quae inveniuntur in tempore isto in tali materia est quod est illud quod vult Deus. Sed non potest sciri quid vult Deus nisi per prophetiam. Et quando tu considerabis in istis legibus invenies quod dividuntur ad / cognitionem tantum, ut illud quod iubetur in lege nostra de cognitione Dei, et ad operationem, ut illud quod iubet de virtutibus moralibus. Et talis intentio convenit cum intentione philosophorum in genere. <5> Et ideo homines [credunt] quod hae leges consequuntur scientiam antiquam. Et manifestum est quod bonum et malum et iuvatium et nocitivum et turpe secundum omnes istas positiones est res secundum naturam, non secundum positionem. Omne enim ducens ad finem est bonum et pulchrum et omne quod prohibet ab ipso est malum et turpe. Hoc est apprens ex intentione harum legum et maxime legis nostrae. Et multi homines huius provinciae credunt istam opinionem esse nostrae legis.” Trad. Rosenthal II.vi.4-5; trad. Lerner 66:10-20; trad. Cruz Hernández, p. 80-81.

⁹⁵³ Os atos tem diferentes conseqüências segundo o seu valor: 1) o ato obrigatório é recompensado por Deus e, se não realizado, implica punição divina; 2) o ato recomendável é recompensado por Deus, mas, se omitido, não implica punição divina; 3) o ato é permissível se não for nem benéfico nem danoso ou se há equilíbrio de benefício e dano nele; 4) se o ato for absolutamente corrupto, é proibido; 5) o ato é repreensível quando omitido implica recompensa divina, mas realizá-lo não implica punição.

*Mujtahid wa-Nihayat*⁹⁵⁴ *al-Muqta'ad* (Início para quem se esforça [a um julgamento pessoal], fim para quem se accontenta [do ensinamento recebido]).

Na última página desse tratado, no Livro dedicado aos Julgamentos, Averróis estabelece um vínculo entre as regras da Lei religiosa e a ética. Quando escreveu esse tratado, ele ainda não tinha comentado nem *A República* nem a *Ética Nicomaquéia*. O tratado indica que as regras normativas estabelecidas no Direito (*fiqh*) implicam a observância das virtudes éticas. Averróis distingue entre as práticas individuais e as práticas sociais, estas últimas a “condição essencial para a vida humana”⁹⁵⁵. Logo no início de sua exposição, Averróis afirma que “(...) as práticas legais (*sunan*) concernentes à conduta têm por finalidade as virtudes do crente”⁹⁵⁶. Temperança (*‘iffa*), justiça (*‘adl*), coragem (*šajá‘a*) e generosidade (*sa‘a*) são as quatro virtudes que ele enumera e que aparecem subjacentes à ordem jurídica no tocante à posição individual na sociedade, à administração dos bens e à contenção do abuso do poder social e individual. É necessário que os dirigentes e os responsáveis pela preservação das práticas religiosas (*din*) se empenhem em fazer com que a justiça seja mantida com a observação das práticas legais (*sunan*). Averróis menciona que, entre as práticas legais importantes, há as que se referem ao amor e ao ódio, também normatizados pela religião, pois estas práticas implicam a cooperação para a observância de todas as *sunan*, pois elas condenam o que é censurável e ordenam o que é bom. Quando as *sunan* não são observadas ou quando o crente se evade da *Šari‘a*, surge o ódio. E ao terminar o seu tratado, Averróis não deixa de apontar que a grande maioria dos juristas menciona em seus livros o desvio dessas quatro virtudes, a temperança, a justiça, a coragem e a generosidade. E acrescenta que os cultos e as práticas religiosas (*‘ibadat*) são “como condições para a realização dessas virtudes”⁹⁵⁷.

⁹⁵⁴ Há a variante *kifaya* (suficiência, habilitação). Ver BRUNSCHVIG, R. Averroès juriste. In: BRUNSCHVIG, R. et al. (Org.). *Études d’Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, p. 41.

⁹⁵⁵ Ibid.

⁹⁵⁶ *The Distinguished Jurist’s Primer (Bidayat al-Mujtahid wa-Nihayat al-Muqta’ad)*. Tradução (inglesa) de Imran Ahsan Khan Nyazee. Revisão de Mohammad Abdul Rauf. 2 v. UK: Garnet Publishing, 1. ed. 1996, 2. ed. 2000, v. II, p. 572.

⁹⁵⁷ Ibid.

Para concluir, a Lei revelada é a fonte de onde emanam as *sunan*, é a fonte da sistematização do Direito islâmico (*fiqh*). As *sunan* teriam assim, por derivação, um caráter universal. Todavia, as leis elaboradas pelos juristas podem ter caráter particular, já que podem variar segundo as interpretações divergentes das escolas (sing. *ma² hab*; pl. *ma² ahib*) ortodoxas (*-anbalita*, *šafi^cita*, *malikita* e *-anifita*).

Retomando o *Comentário sobre A República*, se as nações em geral possuem leis religiosas, elas não podem deixar de observar as leis particulares. E, se a cidade observa as leis particulares e a Lei revelada, a condição para o governante ser um sábio já estaria realizada. E se um sábio permanecesse no comando da cidade durante um tempo longo, nada impediria a realização da cidade descrita em seu tratado⁹⁵⁸. Por “sábio” ele entende não apenas o filósofo *stricto sensu*, aquele que possui o conhecimento da filosofia, teórica e prática, mas também aquele que conhece a Lei.

Não sabemos se Averróis tinha conhecimento da *Carta VII* em que Platão narra a experiência frustrada de tornar o tirano de Siracusa um filósofo. O fato é que o *Comentário sobre A República* defende a idéia platônica de fazer do soberano um sábio na filosofia, embora, Averróis enfatize, na trilha de Aristóteles, a necessidade da filosofia prática para esse cargo. A boa prática está dada nos preceitos religiosos que servem de fundamento para as leis particulares. Nesse sentido, o soberano-filósofo deve também ter um perfeito conhecimento da legislação. E, como vimos, os termos rei, filósofo e legislador são sinônimos de *imam*, que é aquele que verdadeiramente conduz o povo⁹⁵⁹.

Cabe lembrar que, no pensamento de Averróis, a filosofia caminha de mãos dadas com a Lei revelada, já que ambas exortam ao conhecimento teórico e prático. Com isso, Averróis permanece fiel a seu postulado básico de que a “verdade não contradiz a verdade”, no sentido de que o conhecimento filosófico não contradiz a Lei, como ele defende no *Tratado Decisivo*:

⁹⁵⁸ ELIA DEL MEDIGO II <III, 1>: “(...) Et eligunt cum hoc legem universalem a cuius electione nulla gens fugit. Et cum haec lex propria eorum non est remota a legibus humanis, et quod scientia sit in tempore eorum iam completa, <2> sicut hoc est in tempore nostro et in lege nostra, et accidit etiam hiis, ut sint domini, et hoc in tempore infinito, possibile est ut talis politica sit.” Trad. Rosenthal II.iii.1-2; trad. Lerner 62:28-63:5; trad. Cruz Hernández, p. 74-75.

⁹⁵⁹ A idéia do condutor do povo remonta à antiga imagem semita do pastor condutor de seu rebanho.

Visto que a Lei revelada é a verdade e exorta à reflexão que conduz ao conhecimento da verdade, nós, a comunidade dos muçulmanos, temos a certeza de que a reflexão demonstrativa não pode acarretar contradições com os ensinamentos do Texto revelado, pois a verdade não contraria a verdade, mas com ela concorda e testemunha a seu favor⁹⁶⁰.

CONCLUSÃO

O título de nossa tese, *A Arte de Governar*, e o subtítulo, “Uma leitura aristotélica d’*A República*”, concentram o itinerário percorrido até aqui. Após uma primeira parte em que foram apresentadas algumas premissas que contextualizam o pensamento político de Averróis, a segunda parte desenvolveu nossa tese principal, cujo eixo é a temática das virtudes. Embora Averróis parta de uma obra platônica para tecer um tratado político, suas posições teóricas permanecem sedimentadas na doutrina aristotélica.

No *Comentário Médio à Ética Nicomaquéia*, Averróis indica que “a prudência e a arte de governar as cidades são um único campo de investigação (*subiecto*)”. Essa afirmação é corroborada no Livro II do *Comentário sobre A República*, em que Averróis é mais claro ao afirmar que

É evidente que isso ele (i. é., o soberano) não consegue, a não ser quando for sábio segundo a ciência prática e, com isso, tiver o mérito da virtude cogitativa, pela qual é descoberto o que está demonstrado na ciência moral (...) ⁹⁶¹.

Aliada à citação anterior, essa passagem exprime de maneira sucinta a tese que identifica o filósofo-rei platônico com o *phrónimos* aristotélico. Para Averróis, o “sábio segundo a ciência prática” é o governante virtuoso porque dispõe da virtude cogitativa, ou seja, a *phrónesis*, o que lhe permite discernir o que deve ser buscado e o que deve ser

⁹⁶⁰ AVERRÓIS. *Tratado Decisivo*. Trad. Hanani; trad. Geoffroy § 18; trad. Butterworth § 12.

⁹⁶¹ ELIA DEL MEDIGO II <I, 3>: “Et manifestum est quod hoc non perficitur ei nisi cum esset sapiens secundum scientiam operativam, et habere cum hoc dignitatem secundum virtutem cogitativam per quam inveniuntur istae res declaratae in scientia morali (...)” Trad. Rosenthal II.i.3; trad. Lerner 61:1-4; trad. Cruz Hernández, p. 71-72.

evitado. Para Averróis, a arte de governar implica o conhecimento dos pressupostos da política.

De início, é preciso que se considere que “arte” aqui tem o sentido de “disciplina”, polissemia herdada do termo grego *tékhne* com o duplo significado de “habilidade, destreza” e de “disciplina” no sentido de “método” de trabalho. A “arte de governar”, portanto, remete-se à disciplina que tem na política seu objeto de estudo. Isso conduz à noção de que a arte de governar tem dois lados, o teórico e o prático, ou seja, a ética e a política. A concepção de política implica, pois, a concepção herdada da escola peripatética em que a ética fundamenta a prática política.

No *Comentário sobre A República*, está evidente que o objetivo de Averróis é compor um tratado de política, pois, já no início de sua exposição, traça um paralelismo entre o objeto de seu estudo e a arte da medicina, cujas partes, a teórica e a prática, correspondem respectivamente aos livros que apresentam os fundamentos sobre a saúde e a enfermidade e aos da terapêutica para a preservação da saúde e a eliminação da doença. Está também evidente que à primeira parte dessa disciplina, ou método, corresponde a *Ética Nicomaquéia*, pois é assim que a ela se refere o próprio Averróis. A arte de governar tem, portanto, como fundamento teórico a ética e, no caso de Averróis, especificamente a ética aristotélica.

A segunda parte dessa arte diz respeito à ação política. Embora tivesse conhecimento da existência do tratado aristotélico *Política*, Averróis afirma não ter tido a oportunidade de conhecê-lo, justificando assim o fato de ter-se debruçado sobre *A República* para compor um tratado cujo campo de estudo é a parte prática da política. Ao seguir esse intento, Averróis descreve, ao longo de seu tratado, como a cidade ideal deverá ser conduzida. Para isso, é essencial que os habitantes recebam uma reta educação. O Livro I é consagrado à educação dos guardiões, com destaque para o desenvolvimento da coragem. O Livro II aborda a educação necessária para o soberano. O Livro III, cujo fio condutor é uma obra de Al-Farabi, discorre sobre os vários tipos de regime político, os virtuosos da cidade ideal e os viciados das cidades imperfeitas.

A divisão da arte de governar em duas partes, teórica e prática, é retomada quando, no Livro II do *Comentário*, Averróis subdivide a expressão “artes práticas” em duas partes ao tratar dos quatro tipos de virtudes enunciadas, já no início do Livro I, com a

citação retirada *ipsis litteris* da obra de Al-Farabi, *Obtenção da Felicidade (Ta-^hil al-Sa^cada)*: as virtudes são especulativas, cogitativas, morais e artes práticas. Mas, no Livro II a ordem das virtudes é mudada. Averróis adapta esse passo à doutrina aristotélica citando-as da seguinte forma: “as virtudes são especulativas e artes práticas, cogitativas e morais”⁹⁶². Nessa segunda lista, portanto, as “artes práticas” passam para o segundo lugar. Nesse Livro II, Averróis analisa a expressão “artes práticas” subdividindo-as em duas partes: uma delas se remete à destreza na produção de objetos para cuja realização basta conhecer os princípios gerais da arte, enquanto a outra necessita da cogitação/reflexão e de um discurso⁹⁶³ com base nos princípios gerais, o que exige o necessário conhecimento da parte teórica da arte. Embora o texto não mencione, em nossa leitura “reflexão” e “discurso” remetem-se às virtudes cogitativas, que correspondem aqui às virtudes dianoéticas de Aristóteles. Na argumentação, essa remissão parece ser uma consequência lógica da subdivisão da expressão “artes práticas” em teóricas e práticas. Temos, então, em segundo lugar, ambas as partes da arte, a teórica e a prática. Causa, no entanto, certa perplexidade o fato de que as virtudes cogitativas venham em terceiro lugar, pois, na teoria de Aristóteles, elas estariam na parte teórica das “artes práticas”. Contudo, encontramos a explicação no próprio texto. Nessa passagem, Averróis está expondo a diferença que há entre o intelecto teórico e o prático. Antes de enunciar os quatro tipos de virtude (depois de desmembradas as artes práticas), ele havia arrolado apenas três tipos: virtudes intelectivas, morais e artes práticas⁹⁶⁴. Note-se que nessa vez o termo usado para o primeiro tipo de virtude é “intelectiva”, o que pressupõe que ela englobe tanto a virtude necessária ao conhecimento teórico como ao conhecimento prático. Feita a subdivisão das artes práticas, na citação seguinte o primeiro tipo de virtude já é designado como “especulativa”. Há, portanto, uma mudança que parece estar de acordo com a divisão das ciências em teóricas e práticas. Com isso, ele divide as excelências em ciências especulativas e artes práticas, seguidas pelas virtudes cogitativas (= dianoéticas) e morais. Assim, na citação

⁹⁶² ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3-4>; trad. Rosenthal II.ix.3-4; trad. Lerner 68:19-26; trad. Cruz Hernández, p. 84.

⁹⁶³ No sentido de um raciocínio cujo movimento se dá com o encadeamento lógico que parte de uma formulação conceitual para chegar à outra.

⁹⁶⁴ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>: “Et sunt perfectiones tres: virtutes intellectivae et virtutes morales et artes operativae.” Trad. Rosenthal II.ix.3; trad. Lerner 68:18-19; trad. Cruz Hernández, p. 84.

final, as virtudes especulativas estão para as ciências teoréticas – física e metafísica – e as três restantes, para as ciências práticas. Com a expressão “artes práticas”, Averróis indica as duas partes das ciências práticas, a prática propriamente e a teórica, no caso a ética, ciência que se remete às virtudes cogitativas que, na arte de governar, correspondem à virtude dianoética *phrónesis* e seu corolário, a deliberação (*bouleusis*) e a escolha deliberada (*proáíresis*).

Quanto às virtudes especulativas, não há dúvida sobre quais sejam, já que Averróis afirma que “o objeto de investigação das ciências teoréticas, a física e a metafísica, não são as coisas práticas”⁹⁶⁵. Quanto às morais, elas são as mencionadas no texto, coragem, moderação, magnanimidade, o ser justo etc. e correspondem às *aretai ethikai* de Aristóteles, as virtudes adquiridas pelo hábito.

Desse modo, a arte de governar tem dois lados, o teórico e o prático, ou seja, a ética e a política. Esta é a concepção de ciência política de Averróis que, no *Comentário Médio à Ética Nicomaquéia*, afirma que “a prudência e a arte de governar as cidades são um único campo de investigação (*subiecto*)”.

Na Introdução estabelecemos que a leitura particular que Averróis faz d’A *República* implica quatro principais diretrizes, a saber: 1) Averróis fundamenta seu comentário com argumentos demonstrativos e, com isso, desconsidera os argumentos considerados “dialéticos” na obra de Platão; 2) segue o percurso aristotélico da classificação das ciências em que são discernidas as ciências práticas, sendo a ética a parte teórica da política propriamente; 3) articula o tratado a partir de uma citação retirada *ipsis litteris* da obra de Al-Farabi, *Obtenção da Felicidade (Ta-*al*-Sa^c-ada)*; 4) e, finalmente, tece considerações sobre certas características islâmicas para melhor adequar a sua exposição ao espírito do Islã. Embora esse último tópico seja de suma importância porque

⁹⁶⁵ ELIA DEL MEDIGO II <XI, 4>: “Dicamus quod illud de quo considerant scientiae speculativae, et maxime scientia naturalis, etiam scientia divina, non sunt res operativae, neque voluntas habet introitum in esse earum, et hoc est per se notum cuilibet exercitato in istis scientiis.” Trad. Rosenthal II.xi.4; trad. Lerner 70:15-19; trad. Cruz Hernández, p. 87.

trata da relação das leis particulares com a Lei revelada, em razão de sua complexidade e magnitude, apenas apontamos, no final, algumas questões, reservando o seu desenvolvimento para um trabalho posterior. Por conseguinte, nossa exposição seguiu as três primeiras diretrizes para fundamentar a tese de que Averróis, como fiel discípulo de Aristóteles, permanece no terreno conceitual de seu mestre. Com isso, quisemos defender a posição de que, embora comente uma obra de Platão e, reiteradas vezes, recorra a enunciados tomados da obra de Al-Farabi, o Comentador tem como proposta principal trazer seu leitor para o que ele considera a “verdadeira filosofia”, ou seja, a de Aristóteles. Em uma leitura mais atenta, fica evidente que Averróis, de certa forma, “corrige” Al-Farabi ao trazer de volta, para um contexto eminentemente aristotélico, as noções de seu antecessor referentes à questão das virtudes. Para que isso ficasse claro, no decorrer do trabalho, recorreremos aos textos do próprio Aristóteles, em particular à *Ética Nicomaquéia*, ao *De Anima* e, algumas vezes, à *Física*. Essa medida é justificada não só porque o próprio Averróis recorre às obras de Aristóteles ao longo de sua exposição, mas também porque reiteradas vezes, em várias obras, reafirma seu real propósito de depurar a filosofia de elementos neoplatônicos a fim de restaurar a “verdadeira filosofia”.

Desse modo, a sua exposição configura-se mais como uma obra original do que propriamente um comentário, pois, como o próprio Averróis sustenta, usou *A República* apenas porque não teve acesso à *Política*.

Nosso trabalho, portanto, não visou a estabelecer uma comparação com *A República*. Partimos da idéia central de virtude tal qual exposta na *Ética Nicomaquéia* para concentrarmos nossa atenção na *phrónesis* (sabedoria prática), virtude necessária ao soberano ideal concebido por Averróis. No cerne de nossa análise, portanto, está a idéia da transformação do filósofo-rei de Platão no *phrónimos* aristotélico.

À medida que nosso trabalho foi-se desenvolvendo, ficou mais evidente a importância dada por Averróis à figura do soberano-governante em seu *Comentário sobre A República*. Embora essa obra contenha propostas para a criação de uma sociedade que se aproxime daquela descrita por Platão em *A República*, no desenvolvimento de sua exposição sobre as virtudes, Averróis conduz seu leitor à conclusão de que a *phrónesis* aristotélica deve ser a virtude específica do governante. Não se trata mais de uma sabedoria

(*sophía*) platônica voltada para o mundo das Idéias transcendentais, mas de uma sabedoria prática (= *phrónesis*), tal como foi elaborada por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*.

O leitor, contudo, poderá espantar-se ao não encontrar, na lista de Averróis, a sabedoria prática dentre as primeiras qualidades necessárias ao governante-filósofo. No entanto, a terceira qualidade exige o amor ao estudo e o desejo de conhecer todas as partes da ciência, o que indica a necessidade do conhecimento da filosofia prática além da especulativa. A nona qualidade, porém, é mais específica, pois indica a disposição do soberano para dirigir-se ao que ele considera bom e belo, se seguir a razão e a cogitação:

que esteja apto a se mover por si próprio em direção a algo que ele discerne como bom e belo, como a equidade e outras virtudes, e isso porque sua alma apetitiva tem fé intensa na razão e na cogitação/reflexão⁹⁶⁶.

Embora faça menção ao bem e ao belo – noções encontradas em *A República* –, a exigência de que o governante-filósofo saiba por si só discernir o bem e o belo remete-se à idéia do *phrónimos*, para quem é essencial fazer uma boa deliberação (*euboulía*) para tomar uma reta decisão (*proáresis*). E se o governante-filósofo sabe discernir o que é bom e belo é porque segue fielmente (= tem fé intensa) os ditames da razão e da cogitação/reflexão (*phrónesis*).

Para corroborar essa tese, vimos que na lista definitiva das virtudes arroladas estão, em segundo lugar, ambas as partes da arte, uma teórica que difere da teoria ou especulação propriamente, e a prática, fundada no hábito adquirido. Assim, as duas excelências iniciais do enunciado concernem ao conhecimento, e as duas últimas, às virtudes cogitativas e morais, à prática propriamente, isto é, à educação e ao hábito adquirido. As virtudes cogitativas, ou seja, *phrónesis* e seu corolário, *bouleusis* e *proáresis* (deliberação e escolha deliberada), são as virtudes que, aliadas à experiência e às virtudes morais, são essenciais para o desempenho do governante ideal, de acordo com a teoria de Aristóteles demonstrada na *Ética Nicomaquéia*, onde Péricles é apresentado como o paradigma do bom governante

⁹⁶⁶ ELIA DEL MEDIGO II <II, 10>: “Nono, ut sit aptus ut moveatur ex se ad rem quod vidit ei esse bonum et pulchrum, ut de aequalitate et aliis virtutibus. Et hoc quando sua anima appetitiva habet fidem intensam in ratione et cogitatione.” Trad. Rosenthal II.ii.10; trad. Lerner 62:13-15; trad. Cruz Hernández, p. 73.

que busca o bem para si e para os outros. O bem é conhecido pela teoria ética e, com a reta prática, concretiza-se na edificação da cidade ideal. Sem deixar de lado a excelência especulativa necessária ao bom governante, Averróis, ao dar destaque às virtudes cogitativas, defende a idéia de que são essas as virtudes essenciais para a arte de governar. O bom governante não só deve conhecer a teoria como deve também saber praticá-la.

Embora de maneira não tão evidente, no Livro II do *Comentário sobre A República*, que trata fundamentalmente do soberano, está expressa a tese principal de Averróis que se coaduna com suas críticas ao poder, seja o poder dos governantes, seja do alto escalão representado pelos doutores teólogos e juristas. A sociedade é imperfeita porque o poder governante é imperfeito⁹⁶⁷, já que os regimes de governantes tiranos, oligarcas, timocráticos e hedonistas impedem a realização de uma cidade ideal. A responsabilidade por uma sociedade não-virtuosa parece ser apenas dos governantes e de seus associados. A arquitetura da sociedade islâmica é piramidal cujo vértice é a figura do califa, que concentra todo o poder. Dele, enquanto vicário do mensageiro de Deus, como bem indica o termo árabe *ælifa rasul Allah*, emana a vontade suprema. Desse modo, os cidadãos não têm um papel corruptor, já que cabe ao soberano a tarefa de instituir uma educação voltada para as virtudes. Para isso, ele próprio deve ser iniciado na prática das virtudes desde cedo. Essa tese se sustenta no espírito da *umma*, a comunidade islâmica, que tem no Profeta Mu-ammad o exemplo da conduta virtuosa. A apresentação das qualidades exigidas do soberano-filósofo, no Livro II, embora seja de inspiração platônica e calcada nos tratados de Al-Farabi, remonta também à tradição islâmica. Desse modo, Averróis segue a tradição

⁹⁶⁷ ELIA DEL MEDIGO III <IX, 2>: “Sed quomodo autem advenit ei corruptio? Manifestum est quod hoc advenit ei ex genere illo dominorum quando accidit in eo confusio et corruptio et mixtio argentorum et aureorum.”. [“Mas, como a corrupção a atinge (i.é., a cidade)? É evidente que isso lhe acontece em razão daquele gênero de senhores, quando neles ocorre confusão e corrupção e mescla de prata e ouro.”]. Trad. Rosenthal III, ix.2; trad. Lerner 87: 23-25, p. 117: “As to whence corruption enters into it, why it is clear that it enters into it from the class that rules over it when there arise in it [sc., the ruling class] confusion, corruption, and the mixture of the golden and the silver [classes].” Trad. Cruz Hernández, p. 116.

filosófica elaborada no Islã, que procura harmonizar a filosofia herdada dos gregos com a tradição islâmica.

É importante, entretanto, que se ressalte um ponto: na concepção de Averróis, os termos soberano-filósofo estão invertidos em relação aos termos filósofo-rei de Platão. Não obstante em *A República* seja o filósofo quem deve vir a ser rei, aqui é o soberano que, em razão de sua sucessão dinástica, deve tornar-se um filósofo: “o regime de uma tal cidade – ou uma tal cidade vem a ser (...) quando o rei for filósofo”⁹⁶⁸. Contudo, Averróis também propõe para a sua cidade ideal a existência de dois soberanos, concepção emprestada de Al-Farabi, embora ligeiramente modificada. Enquanto para Al-Farabi o poder poderia ser dividido entre um filósofo e o rei, para Averróis o soberano deve, com força, ser um zeloso e vigilante guardião das leis e instituições auxiliado por um jurista⁹⁶⁹. Estaria aí a possível causa da desgraça de Averróis?

⁹⁶⁸ ELIA DEL MEDIGO II <I, 1>: “Quia regimen talis politicae, vel talis politica, invenitur cum esset possibile, et accideret quod rex fuisset philosophus (...)”; trad. Rosenthal II, i.1; trad Lerner 60:15-20; trad. Cruz Hernández, p. 71.

⁹⁶⁹ Ver notas 462, 463 e 464 supra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

- AL-FARABI. *The Attainment of Happiness (Ta-ʿāzil al-Saʿada)*. Tradução (inglesa) de MuhsinMahdi. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. 1ª ed. 1962. Revised Edition: Ithaca (NY): Cornell University Press, 2001.
- _____. *The Attainment of Happiness (Ta-ʿāzil al-Saʿada)*. Tradução parcial (inglesa) do árabe de Muhsin Mahdi. In: LERNER, R.; MAHDI, M. (Org.). *Medieval Political Philosophy*. 1ª ed. 1963. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- _____. *De l'obtention du bonheur. (Ta-ʿāzil al-saʿada)*. Tradução (francesa) do árabe de Olivier Sedeyn e Nassim Lévy. Paris: Éditions Allia, 2005.
- _____. *Obras Filosófico-políticas*. Edição, tradução, introdução e notas de Rafael Ramón Guerrero. Edição bilíngüe árabe-espanhol. Madrid: Debate-CSIC, 1992.
- _____. *El camino de la felicidad (Kitab al-tanbih ʿalà sabil al-saʿada)*. Tradução, introdução e notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- _____. *The Political Writings*. “Selected Aphorisms” and Other Texts. Translated and Annotated by Charles E. Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 1ª ed. 2001, 2ª ed. 2004.
- _____. *Aphorismes choisis*. Tradução (francesa) de Soumaya Mestiri e Guillaume Dye. Paris: Fayard, 2003.
- _____. *On the Perfect State (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-faʿālah)*. Edição bilíngüe árabe-ínglês. Revised text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1998.
- _____. *Idées des Habitants de la Cité Vertueuse (Kitab Ara' Ahl al-Madinat al-Faʿālah)*. (Edição bilíngüe árabe-francês). Traduit de l'arabe avec introduction et notes par Youssef Karam; J. Chlala; A. Jausse. Beyrouth; Le Caire: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre; Institut français d'archéologie orientale, 1980.
- _____. *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. Introduction, traduction et notes par Tahani Sabri. Paris: J. Vrin, 1990.
- _____. *La città virtuosa*. Edição bilíngüe árabe-italiano. Introdução, tradução e notas de Massimo Campanini. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1996.

- _____. *La Ciudad Ideal*. Presentación Miguel Cruz Hernandez. Traducción Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1985.
- _____. *Philosophy of Plato and Aristotle*. 1ª ed. 1962. Translated with and Introduction by Muhsin Mahdi. Revised Edition: Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- _____. *Deux Traités Philosophiques: L'harmonie entre les opinions des deux sages, Le divin Platon et Aristote. Et De la Religion*. Damasco: IFEAD, 1989.
- AL-GAZALI. *The Incoherence of the Philosophers (Al-Tahafut al-Falasifa)*. Edição bilíngüe árabe-inglês. Trad. (inglesa), introdução e notas de Michael E. Marmura. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2000.
- AL-MAWARDI. *The Ordinances of Government (Al-A-kam al-Sulṭaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya)*. Tradução (inglesa) e introdução de Wafaa H. Wahba. UK: Center for Muslim Contribution to Civilization; Garnet Publishing Limited, 1996.
- _____. (MAWERDI). *Les Status Gouvernementaux ou les règles de droit public et administratif*. Tradução (francesa) e notas de E. Fagnan. Paris: Le Sycomore, 1982.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*. Edição bilíngüe greco-italiana. Traduzione, introduzione e note di Carlo Natali. Roma; Bari: Editori Laterza, 1ª ed.1999; 4ª ed. 2005. (O texto grego reproduzido corresponde ao da edição crítica de Apelt de 1912).
- _____. *The Nicomachean Ethics*. Tradução e introdução de David Ross. Edição revista por J. L. Ackrill e J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press, s/d.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Tradução, Introdução, Notas e Glossário de Terence Irwin. Indianapolis (Cambridge): Hackett Publishing Company, Inc., 2ª ed., 1999.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Translation, Introduction and Commentary BROADIE, Sarah; ROWE, Christopher. Oxford: University Press, 2002.
- _____. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire par René Antoine Gauthier, O.P. et Jean Yves Jolif, O.P. Tome I: Introduction et Traduction. Louvain; Paris: Publications Universitaires de Louvain; Béatrice-Nauwelaerts, 1958. Tome II (2 v.): Commentaire, 1959.
- _____. *Éthique à Nicomaque*. Tradução, apresentação, notas e bibliografia de BODÉÜS, Richard. Paris: Flammarion, 2004.

- _____. *Éthique à Nicomaque*. Prefácio e comentários por ARNALDEZ, Roger. Tradução de DEFRADAS, Jean. Edição e notas de DEFRADAS, Marc; DEFRADAS-COLMEZ, Françoise. Paris: Presses Pocket, 1992.
- _____. *Moral, a Nicómaco*. Tradução de AZCARÁTE, Patrício de. Introdução e Apêndice de Luis Castro Nogueira. Madrid: Editorial Espasa Calpe S. A., 2003.
- _____. *Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Edunb, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1992.
- _____. *Ethica Nicomachea I 13 - III 8*. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentário de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus; FAPESP, 2008.
- _____. *Rhétorique*. Tradução (francesa). Texto estabelecido e tradução (francesa) por Médéric Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 5ª ed., 2003.
- _____. *Retórica*. In: _____. *Obras Completas*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 3ª ed. 2006.
- _____. *Arte Retórica e Arte Poética*. Tradução de Antônio Pinto Carvalho. Estudo Introdutório de Goffredo Telles Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro s/d.
- _____. *Segundos Analíticos*, Livro I. Trad., introdução e notas de Lucas Angioni. *Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução* nº 7. Unicamp: IFCH, Fev. 2004.
- _____. *Tópicos*. Tradução (portuguêsa), introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- _____. *Aristotle on Education*. Extracts from the *Ethics* and *Politics*, translated and edited by John Burnet. Cambridge: At the University Press, 1903, reprint 1973.
- AVEMPACE (IBN BAJJAH). *El régimen del solitario (Tadbir al-mutawaṭṭid)*. Introdução, tradução e notas de Joaquín Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- AVERRÓIS (IBN RUŠD). (*Averrois Cordubensis*). *Aristotelis omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere commentarii*. Venetiis apud Iunctas, 10 v., 1550; 1562-1574; reimpressão Frankfurt: Minerva, 1963, 14 v.
- _____. *Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del Medigo*. A cura di Annalisa Coviello e Paolo Edoardo Fornicari. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992.

- _____. *Averrois Cordubensis. Paraphrasis in Libros de Republica Platonis Speculativos: Et est secunda pars scientiae Moralis: Iacob Mantino Hebraeo medico interprete.* Venetiis, apud Iunctas, 1550-1562, v. III, fol.334v-372v.
- _____. *Averrois Cordubensis expositione. Aristotelis Stagiritae, Peripateticorum Principis Moraliu Nicomachiorum.* In: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis.* v. III. Venetiis, apud Iunctas 1562-1574. Frankfurt am Main: Minerva G. m. b. H., 1962, fol. 1-161.
- _____. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics in the Hebrew Version of Samuel ben Judah.* Jerusalem: Israel Academy of Sciences, 1999.
- _____. *Al-Kashf^can Manahij al-Adilla fi^c Aqa'id al-Milla.* Trad. (inglesa), notas, index e bibliografia de Ibrahim Najjar: *Faith and Reason in Islam.* Averroes' Exposition of Religious Arguments. Introdução de Majid Fakhry. Oxford: Oneworld, 2001, reprint 2005.
- _____. *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote.* Édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad. 3 v. v. I: *Introduction générale*; v. II: *Édition et traduction*; v. III: *Commentaire du Commentaire.* Paris: J. Vrin, 2002.
- _____. *Averroës' Middle Commentary on Aristotle's Poetics.* Trad. (inglesa) e introdução de Charles E. Butterworth. 1^a ed. Princeton University Press, 1986; 2^a ed. Indiana: St. Augustine's Press, 2000.
- _____. *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics".* Edited and Translated by Charles E. Butterworth. Albany: State University of New York Press, 1977.
- _____. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima (Talāi'z/kitab al-nafs al-Ari'lu).* A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred L. Ivry. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2002.
- _____. *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.
- _____. *L'intelligence et la pensée. Sur le De Anima. Grand Commentaire du De Anima.* Livre III (429a 10 – 435b 25). Traduction, introduction et notes par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 2^{ème} édition corrigée, 1998.
- _____. *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence).* 2 v. 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.
- _____. *Il Trattato Decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*. Ed. bilingüe árabe-italiano. Introd., trad. do original *Kitab Fa'k al-Maqal* e notas de Massimo Campanini. Milano: Rizzoli, 1994.
- _____. *Discours décisif*. Ed. bilingüe árabe-francesa. Trad. (fancesa) Marc Geoffroy. Introd. Alain de Libera, Paris: Flammarion, 1996.
- _____. *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*. Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier. Paris: Sinbad, 1988.
- _____. *The decisive treatise, determining what the connection is between religion and philosophy*. Translated by George F. Hourani. In: LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin (Org.). *Medieval Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1^a ed. 1963, 2^a ed. 1972.
- _____. *Discurso decisivo*. Edição bilingüe árabe-português. Trad. Aida Ramezá Hanania. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitab faṣl al-maqal*, with its appendix (*Damima*) and an extract from *Kitab al-kašf 'an manahij al-adilla* by George F. Hourani. Unesco Collection of great works, arabic series, New Series, XXI. London: Luzac & Co. Ltd., 1^a ed. 1961, 3^a ed. 1976.
- _____. *The book of the Decisive Treatise determining the connection between the law and wisdom*. Translation, with introduction and notes, by Charles E. Butterwoth. Utah: Brigham Young University Press, 2001.
- _____. *Exposición de la "República" de Platón. (Taljiš kitab al-Siyasat Aflaṭun)*. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernandez, 1^a ed. 1986, 2^a ed. 1990, Madrid: Editorial Tecnos, 1990.
- _____. *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*. Edição bilígüe hebraico-inglês. Edited with and Introduction, Translation and Notes by E. I. J. Rosenthal. Cambridge University Press, 1^a ed. 1956, reprint with correction 1966.
- _____. *Averroes on Plato's "Republic"*. Translated, with and Introduction and Notes, by Ralph Lerner. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- _____. *The Distinguished Jurist's Primer (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqta'ad)*. 2 v. Tradução de Imran Ahsan Khan Nyazee. Revisão de Mohammad Abdul Rauf. UK: Garnet Publishing Limited; The Center for Muslim Contribution to Civilization, 1994.

- _____. *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.
- _____. *Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics in the Hebrew Version of Samuel ben Judah*. (texto em hebraico). Ed. de Lawrence V. Berman. Foreword de Steven Harvey. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1999.
- IBN   ALDUN. *Os Prolegômenos ou Filosofia Social. (Muqaddima)*. Tradu o (portuguesa) de José Khoury; Angelina Bierrenbach Khoury. 3 v. São Paulo: Editora Comercial Safady Ltda., v. I: 1958; v. II, 1959, v. III, 1960.
- _____. *Le Livre des Exemples*. v. I: Autobiographie. Muqaddima. Tradu o (francesa), apresenta o e notas de Abdelsselam Cheddadi. Paris: Gallimard, 2002.
- IBN TAIMIYA. *Le Traité de Droit Public d'Ibn Taimiya*. Traduction annotée par Henri Laoust de la *Siyasa al-Šar'ia*. Beyrouth: Institut Français de Damas, 1948.
- IBN  UFAYL, Abu Bakr Mu-ammad. *El filósofo autodidacto (Risala  ayy ibn Yaqaun)*. Tradu o de Angel González Palencia. Edi o de Emilio Tornero. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- _____. *Epistola di  ayy ibn Yaqaun*. I segreti della filosofia orientale. Introdu o, tradu o (italiana) e notas de Paola Carusi. Apresenta o de Alessandro Bausani. Milano: Rusconi, 1983.
- MISKAWAYH. *Traité d' thique (Tah'ib al-'Aqlaq wa ta' ir al-'a'raq)*. Traduction française avec introduction et notes par Mohammed Arkoun. Damas: Institut Français de Damas, 1969.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- AA.VV. *Multiple Averro s*. Actes du Colloque International organisé   l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averro s. Paris 20-23 septembre 1976. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- ABUL QUASEM, Muhammad. *The Ethics of Al-Ghazali*. Delmar (New York): Caravan Books, 1978.
- ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (Org.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- AL-JABRI (AL-JABIRI), Mohammed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: UNESP, 1997.
- ALTMANN, Alexander. *Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover; New Hampshire; London: University Press of New England, 1981.
- AL-SAYED, Abdul Malik A. *Social Ethics of Islam. Classical Islamic-Arabic Political Theory and Practice*. USA: Vantage Press, 1982.
- ARBERRY, A. J. The Nicomachean Ethics in Arabic. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London, v. 17, n° 1, 1955, p. 1-9.
- ARNALDEZ, Roger. *Averroès. Un rationaliste en Islam*. Paris: Éditions Balland, 1998.
- _____. Ibn ʿAzam. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 790-799.
- _____. Ibn Rushd. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 909-920.
- ARKOUN, Mohammed. *L'Humanisme Arabe au IVe/Xe siècle. Miskawayh philosophe et historien*. Paris: J. Vrin, 1982.
- _____. *Essais sur la pensée islamique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1973.
- _____. Miskawayh. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; New York: E. J. Brill, 1993. v. VII, p. 143-144.
- ASSAD, Muhammad. (Leopold Weiss). *The Principles of State and Government in Islam*. University of California, 1961; reprint Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001.
- ATTALI, Jacques. *Raison et foi. Averroès, Maïmonide, Thomas d'Aquin*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2004.
- ANAWATI, Georges. *Mu'allafat Ibn Rušd*. Argel, 1978. (Bibliografia das obras de Averróis).
- AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1^a ed. 1963, 2^a ed. 1976.
- AYUBI, Nazih N. *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*. London; New York: Routledge, 1^a ed. 1991, reprint 1998.
- °ALI MAKKI, Ma-mud. Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 15-38.

- ALONSO ALONSO, Manuel. *Teología de Averroes*. Estudios y documentos. Madrid; Granada: CSIC, 1947.
- BADAWI, ^cAbdurrahman. *Averroès (Ibn Rushd)*. Paris: J. Vrin, 1998.
- _____. *Histoire de la philosophie en Islam*. 2 v. Paris: J. Vrin, 1972. v. I: *Les philosophes théologiques*; v. II: *Les philosophes purs*.
- BAFFIONI, Carmela. *Storia della Filosofia Islamica*. Introduzione di Sergio Noja. Milano: Mondadori, 1991.
- BENMAKHLOUF, Ali. *Averroès*. Paris: Les Belles Lettres, 1^a ed. 1998; 2^a ed. 2003. Tradução (portuguesa): *Averróis*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
- BERMAN, Lawrence V. Maimonides, the Disciple of Alfarabi. *Israel Oriental Studies*, n^o 4, 1974, p. 154-178. Reprint in: BUIJS, Joseph A. (ed.). *Maimonides. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, p. 195-214.
- _____. Ibn Rushd's Middle Commentary in the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature. In: CNRS. *Multiple Averroes*. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20-23 septembre 1976. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 287-321.
- _____. The Ideal State of the Philosophers and Prophetic Laws. In: LINK-SALINGER, Ruth et alii. *A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Essays in Honor of Arthur Hyman. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, p. p. 10-22.
- _____. Excerpts from the lost Arabic original of Ibn Rushd's "Middle Commentary on the Nicomachean Ethics". *Oriens*, v. 20, 1967, p. 31-59.
- _____. Review of Rosenthal's edition of *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*. *Oriens*, v. 21-22 (1968-1969). Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 436-439.
- BERNARD, M. ^cIdjma. In: *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*. New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 1023-1026.
- _____. ^o iyas. In: *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1986. v. V, p. 238-242.
- BERTI, Enrico. *Phrónesis et science politique*. In: AUBENQUE, Pierre (Org.). *Aristote Politique*. Essais sur la politique d'Aristote. Paris: PUF, 1993, p. 435-459.
- _____. La Prudenza. Bollettino n^o 159. Disponível em http://lgxserver.uniba.it/lei/sfi/bollettino/159_berti.htm

- BERTMAN, Martin. Practical, Theoretical and Moral Superiority in Averroes. *International Studies in Philosophy: A Yearbook of General Philosophical Inquiry*, n° 2. Torino, p. 47-54.
- _____. The Ideal State of the Philosophers and Prophetic Laws. In: LINK-SALINGER, Ruth (ed.). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*. Washington: Catholic University of America Press, 1988, p. 10-22.
- BLACK, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. From the Prophet to the Present. New York: Routledge, 2001.
- BLAUSTEIN, Michael. The Scope and Methods of Rhetoric in Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric*. In BUTTERWORTH, Charles E. (ed.). *The Political Aspects of Islamic Philosophy*. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, p. 262-303.
- BODÉÛS, Richard. *Le Philosophe et la Cité*. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- _____. *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*. Recueil d'Études. Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters, 2004.
- _____. Aristote. La Justice et la Cité. In: JAULIN, Annick et al. *La philosophie d'Aristote*. Paris: PUF, 2003, p. 317- 414.
- BOSWORTH, C. E.; NETTON, I. R.; VOGEL, F. E. Siyasa. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: Brill, 1997. v. IX, p. 693-696.
- BOSWORTH, C. E.; Shura. 1. In early Islamic history. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: Brill, 1997. v. IX, p. 504-505.
- BOUSQUET, G.-H. *Précis élémentaire de Droit musulman (Mâlékite et Algérien)*. Alger; Paris: P. & G. Soubiron; Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1935.
- BOUYGES, Maurice. Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge. V: Inventaire des textes arabes d'Averroès. In: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beirut). v. 8, n° 1, 1922, p. 3-54.
- BRAGUE, Rémi. Note sur la traduction arabe de la *Politique*, derechef, qu'elle n'existe pas. In AUBENQUE, Pierre (Org.). *Aristote Politique*. Études sur la *Politique* d'Aristote. Paris: PUF-CNRS, 1993, p. 423-433.
- _____. Averroès et la *Republique*. In Neschke-Hentschke, Ada (Org.). *Images de Platon et lectures de ses oeuvres*. Les interprétations de Platon à travers les siècles. Série: Bibliothèque Philosophique de Louvain, n° 48. Louvain-Paris:

Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1997, p. 99-114.

_____. *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard (Folios Essais), edição revista e ampliada, 1999.

_____. *La Loi de Dieu*. Paris: Gallimard, 2005.

BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991.

BROWN, Robert. *The nature of social laws*. Machiavelli to Mill. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

BRUNSCHVIG, R. Averroès juriste. In: *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. 2 v. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962. V. I, p. 35-68.

BUTTERWORTH, Charles E. (Org.). *The Political Aspects of Islamic Philosophy*. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992.

_____. New Light on the Political Philosophy of Averroes. In: HOURANI, G. F. (ed.). *Essays on Islamic Philosophy and Science*. New York: State University of New York Press (SUNY), 1975, p. 118-127.

_____. Comment Averroès lit les *Topiques* d'Aristote. In: SINACEUR, M. A. (Org.). *Penser avec Aristote*. Toulouse: Editions Erès-UNESCO, 1991 p. 701-724.

_____. Twelve Treatises in Search of a Title. Averroes' *Short Commentaries on Aristotle's Logic*. In: LIBERA, Alain de; ELAMRANI-JAMAL, A. GALONNIER, A. (Org.). *Langages et Philosophie*. Hommage à Jean Jolivet. Paris: J. Vrin, p. 99-108.

_____. La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote. In: *Multiple Averroès*. Actes du Colloque International 20-23 sept. 1976. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 117-126.

_____. The Political Teaching of Averroes. *Arabic Sciences and Philosophy*. Cambridge University Press, vol. II, n° 2, september 1992, p. 187-202.

_____. Ethical and political philosophy. In ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (Orgs.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 266-286.

_____. Averroes' Platonization of Aristotle's *Art of Rhetoric*. In: DAHAN, Gilbert; ROSIER-CATACH, Irene. (Org.). *La Rhétorique d'Aristote*. Traditions et Commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle. Paris: J. Vrin, 1998, p. 227-240.

- _____. Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics. *Arabica*, nº 34, 1987, p. 221-250.
- _____. Political Islam: The Origins. In: *Political Islam*. Número especial de *The Annals of The American Academy of Political and Social Science*. v. 524, nov. 1992, p. 26-37.
- _____. Islamic Philosophy and Religious Ethics (Ethics in Medieval Islamic Philosophy). In: *The Journal of Religious Ethics*. V. II, nº 2, 1983, p. 224- 239.
- _____. Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Platos's "Republic". In: *Cairo Papers in Social Science*. v. 9, Monograph 1, Spring 1986. Cairo: The American University in Cairo Press, 1986, p. 1-90. Contém uma Apresentação do autor, p. i-iii.
- _____. The Rhetorician and His Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric*. In: MARMURA, Michael E. (Org.). *Islamic Tehology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: SUNY, 1984, p. 111-136.
- _____. Forward (Introdução). In: AL-FARABI. *Philosophy of Plato and Aristotle*. 1ª ed. 1962. Translated with and Introduction by Muhsin Mahdi. Revised Edition: Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. xi-xvii.
- _____. Opinion, point de vue, croyance et supposition. In: HASNAWI, Ahmad; ELAMRANI-JAMAL, Abdelali; MAROUN, Aouad (Org.). *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Paris; Leuven: Institut du Monde Arabe; Peeters, 1997, p. 453-464.
- _____. Averroes e as opiniões comuns a toda investigação filosófica ou o que não se pode ignorar. In: PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *Busca do Conhecimento. Ensaio de Filosofia Medieval no Islã*. São Paulo: Ed. Paulus, 2006.
- _____. Averroes on Law and Political Well-Being. In: MINKOV, Svetozar; DOUARD, Stéphane (Org.). *Enlightening Revolutions. Essays in Honor of Ralph Lerner*. Lanham (MD): Lexington Books, 2006, p. 21-28.
- _____. Philosophy of Law in Medieval Judaism and Islam. In: MILLER, Fred J. (Org.). *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____. The Greek Tradition in Ethics and its Encounter with Moral Wisdom in Islam. In: BAZÁN, B. Carlos et al. (Org.). *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Proceedings of the Ninth International Congress of medieval Philosophy. Ottawa, 17-22 August, 1992*. Ottawa: Legas. v. I. 1995, p. 125-135.

- _____. L'Éducation Aristotélicienne des philosophes-rois de Platon dans le *Commentaire sur la République* d'Averroès. In: *Internationale de L'Imaginaire*. Numéro especial: *Le Choc Averroès. Comment les philosophes arabes on fait l'Europe*. Travaux de l'Université Européene de la Recherche. Actes du Colloque Averroès, 6-8 février, 1991, 17-18 (Summer-Fall, 1991), p. 147-152.
- _____. Rhetoric and Islamic Political Philosophy. *International Journal of Middle East Studies*, n° 3, 1972, p. 187-198.
- _____. Averroes: Politics and Opinion. *American Political Science Review*, n° 66, 1972, p. 894-901.
- _____. Translation and Philosophy: The case of Averroes' Commentaries. *International Journal of Middle East Studies*, v. 26, n° 1, fev. 1994, p. 19-35.
- _____. Ethics and Classical Islamic Philosophy: A Study of Averroes' *Commentary on Plato's Republic*. In: HOVANNISIAN, Richard G. (Org.). *Ethics in Islam*. Ninth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. Malibu (California): Undena Publications, 1985, p. 17-45.
- _____. Averroes on Law and Political Well-Being. In: MINKOV, Svetozar; DROUARD, Stéphane (Org.). *Enlightenings Revolutions*. Essays in Honor of Ralph Lerner. New York; Oxford et al.: Lexington Books, 2006, p. 23-30.
- CALDER, N. *Shari'ca*. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: Brill, 1997. v. IX, p. 321-326.
- _____. *Uḥl al-Fiḥ*. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: Brill, 2000, v. X, p. 931-934.
- CAMPANINI, Massimo. *Islam e politica*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- _____. *Introduzione alla filosofia islamica*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.
- _____. A dialética utopia - antiutopia no pensamento político islâmico medieval. In: PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *Busca do Conhecimento*. Ensaios de Filosofia Medieval no Islã. São Paulo: Ed. Paulus, 2006.
- _____. O Pensamento Político Islâmico Medieval. In: PEREIRA, Rosalie H. de S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 247-283.
- _____. *Averroè*. Bologna: Il Mulino, 2007.
- CHALLITA, Mansour. Apresentação. A Conquista do Sucesso pelo Culto da Inteligência. In: IBN MUKAFA. *Calila e Dimna*. Tradução e Apresentação de

- Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 1975.
- CHAMBERLAIN, Charles. The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics. *Transactions of the American Philological Association*. 1984, n° 114, p. 147-157.
- CHARLES, David. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth, 1984.
- CHATEAU, Jean-Yves. L'objet de la *phronèsis* et la vérité pratique. In: CHATEAU, Jean-Yves (Org.). *La vérité pratique. Aristote: Étique à Nicomaque, Livre VI*. Paris: J. Vrin, 1997, p. 185-261.
- COLMO, Christopher. *Breaking with Athens*. Alfarabi as founder. New York; Toronto et alii: Lexington Books, 2005.
- _____. Theory and Practice: Alfarabi's *Plato* revisited. *American Political Science Review*. v. 86, n° 4, dec. 1992, p. 966-976.
- COOK, Michael. *Forbidding Wrong in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1^a ed. 2000, reprint 2002, 2004.
- COTTART, N. Malikiyya. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1991. V. IX. v. VI, p. 278-283.
- COULOUBARITSIS, Lambros. Dialectique, rhétorique et critique chez Aristote. In: MEYER, Michel (Org.). *De la Métaphysique à la Rhétorique*. Essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres, 1986, p. 103-118.
- COULSON, Noël J. *Histoire du Droit islamique*. 1^a ed. (inglesa) Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- CRONE, Patricia; HINDS, Martin. *God's Caliph*. Religious authority in the first centuries of Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 1^a ed. 1985, 2^a ed. 1990.
- _____. *God's Rule. Government and Islam*. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought. New York: Columbia University Press, 2004.
- _____. *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

- _____. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Abu-l-walid Muhammad ibn Rušd (Averroes)*. Vida, Obra, Pensamiento, Influencia. Córdoba: CajaSur, 1ª ed. 1986, 2ª ed. 1997.
- _____. *Historia del pensamiento en Al-Ándalus*. 2 v. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, S. A., 1985.
- _____. *Historia del pensamiento en el mundo islâmico*. 3 v. vol. II: *Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- _____. *Averroes. Antología*. Sevilla: El Monte, 1998.
- _____. La crítica de Averroes al despotismo oligárquico andalusí. In MARTINEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 105-118.
- CURREN, Randall R. *Aristote on the Necessity of Public Education*. New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.
- DAIBER, Hans. Political philosophy. In NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver (Orgs.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996; 2001, cap. 50, p. 841-885.
- _____. *The ruler as philosopher: a new interpretation of Al-Farabi's view*. Amsterdam: North Holland Publishers, 1986.
- D'ANCONA, Cristina (Org.). *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. 2 v. Torino: Einaudi, 2005.
- DRUART, Thérèse-Ann; MARMURA, Michael (edts.). Medieval Islamic Philosophy and Theology: Bibliographical Guide (1986-1989). *Bulletin de philosophie médiévale*, nº 32, 1990, p. 106-111.
- DRURY, S. B. Leo Strauss's Classic Natural Right Teaching. *Political Theory*, v. 15, nº 3, August 1987, p. 299-315.
- DUTTON, Yasin. *The Origins of Islamic Law*. The Qur'an, the *Muwabba'* and *Madinan 'Amal*. London: Curzon Press, 1ª ed. 1999, 2ª ed. 2002.
- DUNLOP, D. M. The Nicomachean Ethics in Arabic. Books I-VI. *Oriens*, nº 15, 1962, p. 18-34.
- _____. Observations on the Medieval Arabic Version of Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Convegno Internazionale 9-15 Aprile 1969. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1969, p. 235-237.

- EDMOND, Michel-Pierre. *Le philosophe-roi. Platon et la politique*. Paris: Éditions Payot, 1991.
- EL-BOKHÂRÎ. *L'authentique Tradition musulmane*. Choix de ħadiths traduits et présentés par G. H. Bousquet. Paris: Sinbad, 1964.
- EMON, Anver M. Natural Law and Natural Rights in Islamic Law. *Journal of Law and Religion*, v. XX, 2005, p.351-395.
- ENDRESS, Gerhard; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Sources, Conditions and Reception of the Philosophy of Ibn Rušd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.
- _____. Le projet d'Averroès: Constitution, Reception et Edition du Corpus des Oeuvres d'Ibn Rušd. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p. 3-31
- _____. Averroes Opera. A Bibliography of Editions and Contributions to the Text. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p. 339-381.
- FAKHRY, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- _____. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- _____. *Averroes (Ibn Rušd)*. His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- _____. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism*. His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld, 2002.
- _____. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A short introduction*. Oxford, Oneworld Publications, 1997, reprint 2000.
- _____. Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes. *Medieval Studies*, n° 30, 1968, p. 78-89. Reprint in *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*. Great Britain: Variorum, 1994, cap. XVI.
- _____. The devolution of the perfect state: Plato, Ibn Rušd, and Ibn Khaldun. In *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*. Great Britain: Variorum, 1994, cap. X.
- _____. The liberal arts in the medieval Arabic tradition from the seventh to the twelfth centuries. In *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*. Great Britain: Variorum, 1994, cap. XVIII.

- _____. Justice in Islamic philosophical ethics: Miskawayh's mediating contribution. In *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*. Great Britain: Variorum, 1994, cap. XX.
- FARÈS, B. Muru'a (muruwwa). *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; New York: E. J. Brill, 1993. v. VII, p. 636-638.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. 4 v. Barcelona: Editorial Ariel S/A. Nova edição revista, 1994.
- FLORI, Jean. *Guerre sainte, jihad, croisade*. Violence et religion dans le christianisme et l'islam. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- FRANK, Daniel. H. Ethics. In NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver (Orgs.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1^a ed. 1996; 2001, cap. 55, p. 959-968.
- FRANK, Richard. Moral Obligation in Classical Muslim Theology. *The Journal of Religious Ethics*. Vol. II, n° 2, 1983, p. 204-223.
- _____. The Science of *Kalam*. *Arabic Science and Philosophy*. Cambridge University Press, vol. II, n° 1, march 1992, p. 7-37.
- FURLEY, David J.; NEHAMAS, Alexander (Org.). *Aristotle's Rhetoric*. Philosophical Essays. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- GABRIELI, F. Ibn Muḥaffa^c. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 883-885.
- GADAMER, Hans-Georg. *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien. Le Savoir pratique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- GALSTON, Miriam. *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- GARDET, Louis. *La Cité musulmane*. Vie sociale et politique. Paris: J. Vrin, 1981.
- _____. *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*. Paris: J. Vrin, 1951.
- _____. Ḥilm al-Kalam. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 1141-1150.
- GAUTHIER, Léon. *Théorie d'Ibn Rochd. Sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Paris: Vrin-reprise: Ernest Leroux, Éditeur, 1909.
- GAUTHIER, R. A. *La Morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1958.

- _____. JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique a Nicomaque*. Tome I: Introduction et Traduction (1958); Tome II: Commentaire. Première Partie (1959); Deuxième Partie (1959). Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1958-1959.
- GAZOLLA DE ANDRADE, Rachel. *Platão. O Cosmo, o Homem e a Cidade. Um estudo sobre a alma*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GEFFEN, David. Insights into the Life and Thought of Elijah Medigo Based on His Published and Unpublished Works. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, v. 41, 1973-1974, p. 69-86.
- GEOFFROY, Marc. Averroè. In: D'ANCONA, Cristina (Org.). *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. 2 v. Torino: Einaudi, 2005, v. II, p. 723-782.
- GERBIER, Laurent. La politique et la medecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste. *Astérion*. Revue de philosophie, histoire des idées, pensée politique. n° 1, 2003, p. 5-19.
- GHORAB, A. A. The Greek Commentators on Aristotle quoted in Al-^cAmiri's "As-Sa^cada wa'l-is^cad". In: STERN, S. M.; HOURANI, A.; BROWN, V. (Org.). *Islamic Philosophy and the Classic Tradition*. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday. Oxford: Bruno Cassirer (Publishers) Ltd., 1972, p. 77-88.
- GIBB, H. A. R. *Mohammedanism*. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1^a ed. 1949, 2^a ed. 1953 (reprint 1954).
- GIMARET, Daniel. Mu^ctazila. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; New York: E. J. Brill, 1993. v. VII, p. 783-793.
- GOICHON, A.-M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée, de Brouwer, 1938
- _____. *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*. Supplément au *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1939.
- GOITEN, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- GOLDZIHNER, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. 1^a ed. Heidelberg, 1910: *Vorlesung über den Islam*. Trad. (inglesa) de Andras e Ruth Hamori com introdução e notas adicionais de Bernard Lewis. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

- GÓMEZ NOGALES, Salvador. Bibliografía sobre las obras de Averroes. In: *Multile Averroès. Actes...* 1978. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 351-387.
- _____; SHACHT, J. Fi±h. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1965. v. II, p. 886-887.
- GRACIA, Jorge J. E. The Philosopher and the Understanding of Law. In: WAHBA, Mourad; MONA, Abousenna (Edts.). *Averroës and the Elightenment*. Amherst (New York): Prometheus Books, 1996, p. 243-251.
- GRIFFEL, Frank. Kommentar des Averroes zu Platons Politeia, übersetzt von Simon Lauer und kommentiert von E. I. J. Rosenthal, mit einer Einleitung von Friedrich Niewöhner u. Loris Sturlese (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, 380 S. *Die Welt des Islams*, 38 (2). Leiden: Brill, 1998, p. 254-260.
- GUERRERO. Rafael R. La *Ética Nicomaquea* en el mundo árabe: el *Kitab al-Tanbih 'ala sabil al-sa'ada* de Al-Farabi. *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, p. 417-430.
- _____. (Org.) *Al-Farabi. Obras Filosófico-políticas*. Introdução, tradução e notas. Edição bilíngüe, Madrid: Debate-CSIC, 1992.
- _____. *Averroes. Sobre filosofía y religión*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S. A., 1998.
- _____. Filósofos Hispano-Musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail. SPINOZA Y ESPAÑA. ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL, Almagro, 5-7 noviembre 1992; Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, 1994, p. 125-132.
- _____. La *Ética Nicomaquea* en el mundo árabe: El *Kitab al-Tanbih 'alà sabil al-sa'ada* de Al-Farabi. ACTAS DEL II CONGRESO NACIONAL de Filosofía Medieval. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, p. 417-430.
- GUTAS. Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th / 8th–10th centuries). London: Routledge, 1^a ed. 1998, reprint 1999.
- GYEKYE, Kwame. *Arabic Logic*. Ibn al-Æayyib's Commentary on Porphyry's *Eisagoge*. Albany: State University of New York Press, 1979.
- _____. The terms *Prima intentio* and *Secunda intentio* in Arabic logic. *Speculum*. A Journal of Mediaeval Studies. Cambridge (Mass.), v. 46, n° 1, January 1971, p. 32-38.

- HACKETT, Jeremiah. Averroes and Roger Bacon on the Harmony of Religion and Philosophy. In: LINK-SALINGER, Ruth (Org.). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*. Washington: Catholic University of America Press, 1988, p. 98-112.
- HALLAQ, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *A History of Islamic Legal Theories*. An introduction to Sunni *u'ul al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1^a ed. 1997, reprint 2005.
- _____. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot: Variorum, 1994.
- _____. The Logic of Legal Reasoning in Religious and Non-Religious Culture: the Case of Islamic Law and the Common law. (*Cleveland State Law Review* n° 34. New York, 1985-1986). Reprint in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot: Variorum, 1994, p. I/79-96.
- _____. Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical *Qiyas*. (*Arabica* n° 36. Leiden, 1990). Reprint in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot: Variorum, 1994, p. II/286-306.
- _____. Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence. (*Arabica* n° 37. Leiden, 1990). Reprint in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot: Variorum, 1994, p. III/315-358.
- _____. On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought. In: HEER, N. L. (Org.). *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle; London, 1990. Reprint in: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot: Variorum, 1994, p. IV/3-31.
- HARDIE, W. F. Ross. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- HAYOUN, Maurice-Ruben; LIBERA, Alain de. *Averroè e l'Averroismo*. Milano: Editoriale Jaca Book, 2005.
- HOFFMAN, Robert. Aristotle on Moral Virtues. *Philosophia*, v. 1, n° 3-4, July 1971, p. 191-195.
- HOPKINS, J. F. P. Ibn Tumart. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 958-960.
- HOURANI, George Fadlo. *Reason & Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- _____.(Org.). *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University Press, 1975.
- _____. Ethics in Medieval Islam: A Conspectus. In: HOURANI, G. (Ed.). *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University Press, 1975, p. 128-135.
- _____. Averroes Musulman. In: CNRS. *Multiple Averroes*. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20-23 septembre 1976. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 21-30.
- HOURDAKIS, Antoine. *Aristote et l'éducation*. Paris: PUF, 1998.
- HOYLAND, Robert (Org.). *Muslims and Others in Early Islamic Society (The Formation of the Classical Islamic World, v. 18)*. Ashgate: Variorum, 2004.
- HUTCHINSON, D. S. *The Virtues of Aristotle*. London; New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- HYMAN, Arthur. "Les types d'arguments dans les écrits théologico-politiques et polémiques d'Averroès". In: *Penser avec Aristote*, p. 653-665.
- IVRY, Alfred L. Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter. In: *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*. Washington: Catholic University of America Press, 1988, p. 142-158.
- _____. Averroes. In: MARENBO, John (Org.). *Medieval Philosophy*. London; New York: Routledge, 1998, p. 49-64.
- JAINZIK, Michael. Zwischen *nomos* und *shari'a*. Staatsverständnis und Staatsvision bei Averroès anhand seines Kommentars zu Platons Staat. In: HÄUSSLING, Josef M. (Org.). *Al-Andalus. Die Genese von Europas Kultur im Dialog von muslimischen Arabern mit Christen und Juden in Spanien*. Lit.; Auflage, 2005. In: *Concilium medii aevi*, 5, 2002, p. 143-186.
- JANSSENS, Jules. Averroïstica. *MIDEO*, n° 24, Louvain; Paris: Editions Peeters, 2000, p. 415-422.
- JAULIN, Annick et al. *La philosophie d'Aristote*. Paris: PUF, 2003.
- JÉHAMY, Gérard. D'Aristote à Averroès: Genèse et évolution d'une terminologie. In: ENDRESS, Gerhard; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Conditions and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p. 50-72.

- JOLIVET, Jean. L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des 4^e et 5^e siècles. *Arabic Sciences and Philosophy*. Cambridge University Press, vol. I, n° 1, march 1991, p. 31-65.
- JOYNBOLL, G. H. A. Sunna. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: Brill, 1997. v. IX, p. 878-881.
- KELSEY, John; JOHNSON, James Turner (Org.). *Just War and Jihad*. New York; Westport (Conn.); London: Greenwood Press, 1991.
- KENNEDY, George. *The Art of Persuasion in Greece*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- KENNEDY, Hugh. *Os Muçulmanos na Península Ibérica. História Política do al-Andalus*. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.
- KHADDURI, Majid; LIEBESNY, Herbert J. (Org.). *Law in the Middle East*. Vol. I: Origin and Development of Islamic Law. Washington, D. C.: The Middle East Institute, 1955.
- KRAEMER, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam*. The cultural revival during the Buyid Age. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1992.
- KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1989.
- _____. *Aristotle. Founders of Modern and Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LAMEER, Joep. The Philosopher and the Prophet: Greek Parallels to al-Farabi's Theory of Religion and Philosophy in the State. In: HASNAWI, A.; ELAMRANI-JAMAL, A.; ALUAD, M. (Org.). *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Leuven; Paris: Peeters; Insitut du Monde Arabe, 1997, p. 609-622
- LANGHADE, Jacques. *Du Coran a la Philosophie*. Préface de Jean Jolivet. Damasco: IFEAD, 1994.
- LAMBTON, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists. Oxford: Oxford University Press, 1^a ed. 1981, reprint 1985, 1991.
- _____. Khalifa. [(ii) In Political Theory]. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1990. v. IV, p. 947-950.

- LAPIDUS, Ira M. The Golden Age: The Political Concepts of Islam. *The Annals of The American Academy of Political and Social Science*. Vol. 524, nov. 1992, p. 13-25.
- LAOUST, Henri. *Les schismes dans l'islam*. Paris: Payot, 1965.
- _____. *La Politique de β azali*. Alger; Oran: Société Nationale d'Édition et de Diffusion; Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1971.
- _____. *Le califat dans la doctrine de Rašid RiĀa*. Traduction annoté d'al-Ā ilafa au al-Imama al-^cuĀma (Le Califat ou l'Imama suprême). 1^a ed. Mémoires de l'Institut Français de Damas, tome VI, Beirut, 1938, 2^a ed. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient; Adrien Maisonneuve, 1986.
- _____. *Le traité de Droit Publique d'Ibn Taimiya*. Traduction annotée de la *Siyasat al-Šar^ciya*. Beyrouth: Institut Français de Damas, 1948.
- LAZAR, L. L'éducation politique selon Ibn Rushd. *Studia Islamica*, n^o 52, 1980, p. 135-166.
- LEAMAN, Oliver. *Averroes and his Philosophy*. 1^a ed. 1988. Great Britain: Curzon Press, ed. rev. 1998.
- _____. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1^a ed. 1985, reprint 1999.
- _____. Ibn Rushd on Happiness and Philosophy. *Studia Islamica*, n^o 52, 1980, p. 167-181.
- _____. *Averroes' Commentary on Plato's Republic, and the Missing Politics*. In: AGIUS, Dionisius A.; NETTON, Richard (Org.). *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion, (650-1450)*. International Medieval Research, I. International Medieval Congress, University of Leeds, 10-13 July; 8-11 July 1996. Turnhout, Brepols, 1997. p. 195-203.
- LERNER, Ralph. *Averroes on Plato's "Republic"*. Tradução, introdução e notas. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974.
- LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin (Org.). *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*. 1^a ed. 1963. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1972.
- LEWIS, Bernard. *A linguagem política do Islão*. Lisboa: Edições Colibri, 2001.
- _____. *Siyasa*. In: GREEN, A. H. (Org.). *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1984, p. 3-14.

LIDDELL, H.G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOMBARD, Jean. *Aristote. Politique et Éducation*. Paris: Éditions l'Harmattan, 1994.

MACDONALD, D. B. Idjtihad. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 1026-1027.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1^a ed. 1981, 2^a ed. 1984.

_____. *A Short History of Ethics*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1^a ed. 1996, reprint 2002.

MADLUNG, W. Imama. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 1163-1169.

MADIGAN, Timothy J. Averroës and Inquiry. The Need for an Enlightened Community. In: WAHBA, Mourad; MONA, Abousenna (Edts.). *Averroës and the Elightenment*. Amherst (New York): Prometheus Books, 1996, p. 69-77.

MAHDI, Muhsin S. *La cité vertueuse d'Alfarabi*. La fondation de la philosophie politique en Islam. Paris: Albin Michel-Idées, 2000.

_____. Averroës on Divine Law and Human Wisdom. In: CROPSEY, Joseph (Ed.). *Ancients and Moderns*. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss. New York-London: Basic Books, Inc., Publishers, 1964, p. 114-131.

_____. Remarks on Averroës' *Decisive Treatise*. In: MARMURA, Michael (Ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. New York: State University of New York, 1984, p. 188-202.

_____. Remarks on Alfarabi's *Attainment of Happiness*. In: HOURANI, G. (Ed.). *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University Press, 1975, p. 47-66.

_____. Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparisons. *Arabic Sciences and Philosophy*. Cambridge University Press, vol. I, n° 1, march 1991, p. 9-29.

_____. Alfarabi on Philosophy and Religion. *Philosophic Forum* 4, n° 1, 1972, p. 5-25.

_____. Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's *Enumeration of the Sciences*. In: MURDOCH, John Emery; SYLLA, Edith Dudley (Org.). *The Cultural Context of Medieval Learning*. Boston: Reidel, 1975.

- _____. Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy. In: MOREWEDGE, Parwiz (Org.). *Islamic Philosophy and Mysticism*. Delmar (NY): Caravan Books, 1981.
- MADKOUR, Ibrahim. *La Place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1934.
- MAKKI, Ma-mud °Ali. Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 15-52.
- MANSFELD, Jaap. *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- MARMURA, Michael (Org.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. New York: State University of New York, 1984.
- MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.
- MAUDUDI, Sayyid Abu al-A°la. Political Thought in Early Islam. In: SHARIF M. M. (Org.). *A History of Muslim Philosophy*. 2 v. 1 e. 1961. Delhi: Low Price Publications, 1999, cap. XXXIII, p. 656-672.
- MELAMED, Abraham. *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*. New York: State University of New York Press, 2003.
- MORRIS, James W. *The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy*. In BUTTERWORTH, Charles E. (Org.). *The Political Islamic Philosophy*. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, p. 152-198.
- MUNK, Salomon. *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859). Reprint Paris: J. Vrin, 1927; 1955; 1988.
- MUÑOZ, Alberto Alonso. *Liberdade e Causalidade. Ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial; FAPESP, 2002.
- NADER, Albert N. *Le Système des Mu°tazila*. Premiers penseurs de l'islam. Beyrouth: Dar el-Machreq Sarl, 1984.
- NAJJAR, Fauzi M. *Siyasa in Islamic Political Philosophy*. In: MARMURA, Michael E. (Org.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: SUNY, 1984, p. 92-110.
- _____. Al-Farabi on Political Science. *The Muslim World*, v. 48 (2), 1958, p. 94-103.

NASR, Helmi I. *Tradução do sentido no Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Medina (Arábia Saudita): Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre, 2005.

NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver (Org.). *History of Islamic Philosophy*. London; New York: Routledge, 1ª ed. 1996, reprint 2001.

NATALI, Carlo. *La sagesza di Aristotele*. Napoli: CNR; Bibliopolis, 1989.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada. *Platonisme politique et théorie du Droit Naturel*. Louvain; Paris: Éditions Peeters, 1995.

NIYAM AL-MULK. *Traité de gouvernement (Siyasat-nama)*. Traduit du persan et annoté par Charles Schefer. Paris: Sinbad, 1984.

OZCOIDI, Idoia Maiza. *La concepción de la filosofía en Averroes*. Análisis crítico del *Tahafut al-tahafut*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

PAKALUK, Michae. *Aristotle's Nichomachean Ethics. An Introduction*. Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town; Singapore; São Paulo: Cambridge University Press, 2005. (eBook (Adobe Reader)).

PANGLE, Thomas L. Introduction. In: STRAUSS, Leo. *Études de Philosophie Politique Platonicienne*. Trad. (francesa) do inglês de Olivier Sedeyn. Paris: Belin, 1992.

PARENS, Joshua. *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions*. Introducing Alfarabi. Albany: State University of New York Press, 2006.

_____. *Metaphysics as Rhetoric*. Alfarabi's *Summary of Plato's "Laws"*. Albany: State University of New York Press, 1995.

PELLAT, Charles. Al-Djā-iḥ. *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*. New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1965. v. II, p. 385-387.

PEREIRA, Rosalie H. de S. *Bayt al-ʿikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico*. In: _____. (Org.). *Busca do Conhecimento*. Ensaios de filosofia medieval no Islã. São Paulo: Paulus, 2007, p. 7-62.

PÉREZ RUIZ, Francisco. Averroes y la *República* de Platón. *Pensamiento*, nº 50, 1994, p. 25-46.

PETERS, Francis E. *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries of Aristotelian Corpus*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

_____. *A Reader on Classical Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

- PINES, Shlomo. La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès: une réponse à al-Farabi?. In: STROUMA, Sarah (Org.). *Studies in the History of Arabic Philosophy*. The Collected Works of Shlomo Pines. vol. III. Jerusalem: The Magnes Press-The Hebrew University, 1996, p. 357-375. In: *Multiple Averroès*. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20-23 septembre 1976. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 189-207.
- _____. Islamic Philosophy. In: STROUMSA Sarah (Org.). *Studies in the History of Arabic Philosophy by Shlomo Pines*. The Collected Works of Shlomo Pines. vol. III. Jerusalem: The Magnes Press-The Hebrew University, 1996.
- _____. Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy. In: *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*. The Collected Works of Shlomo Pines. vol. II. Jerusalem: The Magnes Press-The Hebrew University, 2000, p. 146-156.
- _____. Un texte inconnu d'Aristote en version arabe. In: *Studies in the History of Arabic Philosophy*. In: The Collected Works of Shlomo Pines. vol. II. Jerusalem: Magnes Press/Hebrew University, 2000, p.157-195. (= *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 23,1956, p.5-43).
- _____. The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides. In TWERSKY, Isadore (Org.). *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1970, p. 82-109. Reprint in BUIJS, Joseph A. (Org.). *Maimonides*. A Collection of Critical Essays. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, p. 91-121.
- _____. The Philosophic Sources of *The Guide of the Perplexed*. In: MAIMÔNIDES. *The Guide of the Perplexed*. 2 v. v. I: Translated and with Introduction and Notes by Shlomo Pines; Introductory Essay by Leo Strauss. Chicago; London: The University of Chicago Press (1^a ed. 1963), 1992.
- _____. Some Problems of Islamic Philosophy. *Islamic Culture*, v. II, 1937, p. 66-80; reprint in: *The Collected Works of Shlomo Pines*. v. III. Jerusalem: The Magnes Press; The Hebrew University, 1996, p. 47-61.
- PLATÃO. *A República*. Trad. portuguesa direta do grego de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *La République*. Tradução, introdução e notas de LEROUX, Georges. Paris: Flammarion, 2004.
- _____. *Lettre VII*. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Tome VIII. Trad. nouvelle de E. Chambry. Paris: Librairie Garnier et Frères (Classiques Garnier), 1950, p. 315-354.

- PUIG MONTADA, Josep. *Ética y política en Averroes. Homenagem a M. C. Pacheco*. Porto, 2006.
- _____. El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social. *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXXVIII, 1, 1989-1990, p. 307-324.
- _____. La doctrina de la dinastía almohade y Averroes. In: SOUZA, José A. C. T. de (Org.). *Idade Média: Tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*. Porto Alegre: Edições EST, 2006, p. 362-373.
- _____. Materials on Averroes's Circle. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 51, n° 4, Oct. 1992, p. 241-260.
- QAMARUDDIN KHAN, Muhammad. Al-Mawardi. In: SHARIF, M. M. (Org.). *A History of Muslim Philosophy*. 2 v. Delhi: Low Price Publications, 1 ed. 1961, 5 ed. 1999, p. 717-731.
- RABIEH, Linda R. *Plato and the Virtue of Courage*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- RAHMAN, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1958.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. Al-β azali. A defesa do Islã sunita. In: PEREIRA, R. H. S. (Org.). *O Islã Clássico*. Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- RAŠID RIŠA, Mu–ammad. *Le Califat ou l'Imama suprême (Al-ā ilafa au al-Imama al-^cuġma)*. Trad. (francesa) Henri Laoust. Mémoires de l'Institut Français de Damas, t. VI, Beyrouth, 1938; reprint Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient; Adrien Maisonneuve, 1985.
- _____. Some Key Ethical Concepts of the Qur'an. *The Journal of Religious Ethics*. v. II, n° 2, 1983, p. 170-185.
- REDISSI, Hamadi. *Les politiques en Islam. Le Prophète, le Roi et le Savant*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- REEVE, C. D. C. *Philosopher-Kings. The Arguments of Platos's Republic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1988.
- REINHART, Kevin. Islamic Law as Islamic Ethics. *The Journal of Religious Ethics*. v. II, n° 2, 1983, p. 186-203.
- RENAN, Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. (1^a ed. 1852). Préface de Alain de Libera. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.

_____. *Averroes y el averroísmo*. (Ensayo histórico). Trad. (española) Héctor Pacheco Pringles. Prólogo de Gabriel Albiac. Madrid: Hiperión, 1992.

RIOSALIDO, Jesús. Introducción histórica. In: AL-QAYRAWANI, Ibn Abi Zayd. *Compendio de Derecho islámico (Risala fi-l-Fiqh)*. Trad., introd e notas de Jesús Riosalido. Madrid: Ed. Trotta, 1993, p. 15-50.

ROBSON, J. ©adith. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 23-28.

_____. ©adith ° udsi. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 28-29.

RORTY, Amélie O. (Org.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley (USA): University of California Press, 1996.

ROSENTHAL. Erwin I. J. *Averroes, Commentary on Plato's "Republic"*. Introdução, Tradução e Notas. Cambridge: Cambridge University Press, 1ª ed.1956, reprint with corrections 1966.

_____. *Political Thought in Medieval Islam*. An Introductory Outline. Cambridge University Press 1958. Reprint: Westport (Connecticut): Greenwood Press, Publishers, 1985.

_____. *Studia Semitica* v. II: Islamic Themes. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

_____. Some aspects of Islamic political thought. *Islamic Culture*. v. XXII, nº 1, Jan. 1948, p. 1-17. Reprint in *Studia Semitica*. v. II: *Islamic Themes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 17-33.

_____. The place of politics in the philosophy of Al-Farabi. *Islamic Culture*, vol. XXIX, nº 3, Jul. 1955, p. 147-178. Reprint in: *Studia Semitica*. v. II: Islamic Themes. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 93-114.

_____. The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd. *Bulletin, School of Oriental and African Studies*, vol. XV, nº 2, 1953, p. 246-278. Reprint in *Studia Semitica*. v. II: Islamic Themes. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 60-92.

_____. The concept of *eudaimonia* in medieval Islamic and Jewish philosophy. *Storia della Filosofia Antica e Medievale*. Firenze, 1960 (Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, 1958), p. 145-152. Reprint in: *Studia Semitica*. v. II: Islamic Themes. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 127-134.

- _____. Some Observations on the philosophical theory of prophecy in Islam. *Mélanges* Henri Massé. Ed. Ali-Akar Siassi. Teheran: Teheran University, 1963, p. 343-352. Reprint in: *Studia Semitica*. v. II: Islamic Themes. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 135-144.
- ROSENTHAL, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London; New York: Routledge, 1^a ed. 1975, reprint 1994. Tradução do alemão *Das Fortleben der Antike im Islam*.
- _____. On the knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world. *Islamic Culture* 14, 1940. Reprint in: *Greek Philosophy in the Arab World*. Great Britain; USA: Variorum, 1990, p. II/387-II/422.
- ROSEMANN, Philipp. Averroës: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards. *Bulletin de philosophie médiévale*, N° 30, 1988, P. 154-221.
- SANTAS, Gerasimos. *Goodness and Justice*. Plato, Aristotle, and the Moderns. Massachusetts (USA): Blackwell Publishers, 2001.
- SCHACHT, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- _____. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- _____. Fi+h. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1965. v. II, p. 887-891.
- _____. Idjtihad. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971. v. III, p. 1026; 1027.
- _____. A-kam. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1960. v. I, p. 257.
- _____. Ahl al-©adith. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1960. v. I. p. 258-259.
- _____. Malik b. Anas. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1991. v. VI, p. 262-265.
- SHAHRASTANI. *Livre des Religions et des Sectes (Kitab al-milal wa al-ni-al)*. 2 v. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot. Peeters/UNESCO, 1986.
- SHARIF, M. M. (Org.). *A History of Muslim Philosophy*. 2 v. 1^a ed. 1961. Delhi: Low Price Publications, 1999.
- SHERIF, Mohamed Ahmed. *Ghazali's Theory of Virtue*. Albany: State University of New York Press, 1975.

- SHERMAN, N. *The fabric of carather. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- SINACEUR, M. A. (Org.). *Penser avec Aristote*. Toulouse: UNESCO; Editions Erès, 1991.
- SIRAT, C.; GEOFFROY, M. *L'original du Grand Commentaire d'Averroès au De Anima d'Aristote*. Prémices de l'édition. Paris: J. Vrin, 2005.
- SISON, Alejo G. *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad*. La ética en la Escuela de Atenas. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1992.
- SMOES, Étienne. *Le Courage chez les Grecs d'Homère à Aristote*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1995.
- SOURDEL, Dominique. *Ibn Rushd (Averroès)*. Édition française corrigée et augmentée. Paris: Cariscript, 1996.
- _____. Khalifa. [(i) The History of the Institution of the Caliphate]. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1990. v. IV, p. 937-947.
- STRAUSS, Leo. Farabi's Plato. In: (AaVv.). *Louis Ginzberg jubilee volume*. New York: The American Academy for Jewish Research, 1945, p. 357-393.
- _____. Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî. In *Revue des Etudes juives*, 100 bis, 1937, p. 1-37. Reprint in: STRAUSS, Leo. *Maïmonide*. Paris: PUF, 1988, p. 143-182.
- _____. *Argument et Action des Lois de Platon*. Paris: J. Vrin, 1990.
- _____. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1^a ed. 1952, 2^a ed. 1980.
- _____. *Natural Right and History*. Chicago: The Chicago University Press, 1^a ed. 1950; paperback edition 1992.
- _____; CROPSEY, Joseph. *Storia della filosofia politica*. 2 v. Genova: Il Melangolo, 1995.
- TAYLOR, Richard C. Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought. In: ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (Orgs.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 180-200.
- _____. "Truth Does Not Contradict Truth": Averroes and the Unity of Truth. *Topoi*. v. 19, n° 1. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, jan. 2000, p. 3-16.

- TEICHER, J.-L. c. review de l'éd. Rosenthal. *Journal of Semitic Studies*. N° V, 1960, p. 176-195.
- TURKI, Abdel Magid. *Théologiens et juristes d'Espagne musulmane*. Paris, 1982.
- TYAN, Émile. *Institutions du Droit public musulman*. 2 v. t. I: Le Califat. Paris: Recueil Sirey, 1954; t. II: Sultanat et Califat. Paris: Recueil Sirey, 1956.
- URVOY, Dominique. *Ibn Rushd (Averroès)*. 1^a ed.: (inglesa) Londres; New York: Routledge, 1991. Paris: Cariscript, 1996.
- _____. *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion: 1998.
- VAN DOOREN, Wim. Ibn Rušd's Attitude towards Authority. In: HASNAWI, A.; ELAMRANI-JAMAL, A.; AOUAD, M. (Org.). *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Leuven; Paris: Peeters; Insitut du Monde Arabe (IMA), 1997, p. 623-633.
- VAN RIET, Simone. Averroès et le problème de l'imagination prophétique. In: (AaVv). *Multiple Averroès*, p. 167-170.
- VEGETTI, Mario. *L'etica degli antichi*. Milano: Gius. Laterza & Figli, 1989. Tradução espanhola: *La ética de los antiguos*. Madrid: Editorial Sintesis, 2005.
- VELOSO, Claudio William. *A Poética no corpus aristotélico*. Crítica do paradigma interpretativo "ético-político". No prelo.
- VERBEKE, Gerhard. *Moral Education in Aristotle*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1990.
- VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles – phýsis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1^a ed.1999; 2^a ed. 2003. Tradução de *Éthique et politique chez Aristote: phýsis, ethos, nomos*. Paris: PUF, 1995.
- WAHBA, Mourad; ABOUSENNA, Mona (Org.). *Averroës and the Enlightenment*. Prefácio do Secretário Geral Das Nações Unidas Boutros Boutros-Ghali. New York: Prometheus Books, 1996.
- WAHBA, Wafaa H. Translator's Introduction. In: AL-MAWARDI. *The Ordinances of Government (Al-A-kam al-Sulḥaniyya wa al-Wilayat al-Diniyya)*. Trad. Wafaa H. Wahba. UK; Líbano: Center for Muslim Contribution to Civilization; Garnet Publishing Ltd., 1996, p.xiii-xvii.
- WAKIN, J.; ZYSOW, A. Ra'y. *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*. New Edition. Leiden: Brill, 2004. v. XII Supplement, p. 687-690.

- WALZER, Richard. Some aspects of Platonism in Islamic Philosophy (tb. cit. como Platonism in Islamic Philosophy). In: *Recherches sur la tradition platonicienne*. Séries: *Entretiens sur l'Antiquité Classique*. (Fondation Hardt). t. III. Genève: Vandoeuvres, 1955, p. 203-226.
- _____. Porphyry and the Arabic Tradition. In: DÖRRIE, Heinrich et alii. (Org.). *Porphyry the philosopher. 8 Exposés suivis de discussion*. Séries: *Entretiens sur l'Antiquité classique* (Fondation Hardt) t. XII. Genève: Vandoeuvres, 1966, p. 273-297.
- _____. Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination. *The Journal of Hellenic Studies*. v. LXXVII. Great Britain, 1957, p. 142-148.
- _____. Aflāḥ. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1960. v. I, p. 234-236.
- _____. Arisṭḥalis or Arisṭḥ. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1960. v. I, p. 630-633.
- _____; H. A. R. Gibb. Akhlāḥ. (i) Survey of Ethics in Islam. _____. (ii) Philosophical Ethics. *Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1960. v. I, p. 325-329.
- _____. New Light on the Arabic translations of Aristotle. *Oriens*, n° 6, 1953, p. 91-141. Reimpresso in *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: 1^a ed. 1962. Columbia University of South Caroline Press, 1970.
- WATT, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1^a ed. 1962, 2^a ed. 1985.
- _____. *Muhammad. Prophet and Statesman*. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1^a ed. 1961, reprint 1974.
- _____. *Historia de la España islámica. (A History of Islamic Spain)*. 1^a ed. inglesa, Edinburgh University Press, 1965). Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- _____. Al-Ash^cari, Abu'l-Ḥasan. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1960. v. I, p. 694-695.
- _____. Ash^cariyya. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1960. v. I, p. 696.

- _____. Al-Ghazali. *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1965. v. II, p. 1038-1041.
- WILLIAMS, John Alden. *The Word of Islam*. London: Thames and Hudson, 1994.
- WOLFF, Francis. Aristote et la politique. In: JAULIN, Annick et al. *La philosophie d'Aristote*. Paris: PUF, 2003, p. 217-316.
- WOLFSON, Harry Austryn. Revised Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*. In: TWERSKY, Isadore; WILLIAMS, George H. (edts.). *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1973.
- _____. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass.); London (England): Harvard University Press, 1976.
- _____. The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy. *Hebrew Union College Jubilee Volume*, 1925, p. 263-315; reprint in: TWERSKY, Isadore; WILLIAMS, George H. (Org.). *Studies in the History of Philosophy and Religion*. v. I. Cambridge (Mass.); London, England: Harvard University Press, 1^a ed. 1973; 2^a ed. 1979, p. 493-545.
- _____. The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides. *Harvard Theological Review*, 31, 1938, p. 151-173; reprint in: TWERSKY, Isadore; WILLIAMS, George H. (Org.). *Studies in the History of Philosophy and Religion*. v. I. Cambridge (Mass.); London, England: Harvard University Press, 1^a ed. 1973; 2^a ed. 1979, p. 455-477.
- _____. The Terms *Ta'zawwur* and *Ta'zidiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents. *The Moslem World*, 33, 1943, p. 1-15; reprint in: TWERSKY, Isadore; WILLIAMS, George H. (Org.). *Studies in the History of Philosophy and Religion*. v. I. Cambridge (Mass.); London, England: Harvard University Press, 1^a ed. 1973; 2^a ed. 1979, p. 478-492.
- _____. The Double Faith Theory in Saadia, Averroes and St. Thomas. *Jewish Quarterly Review*, n° 33, 1942, p. 231-264; reprint in: TWERSKY, Isadore; WILLIAMS, George H. (Org.). *Studies in the History of Philosophy and Religion*. v. I. Cambridge (Mass.); London, England: Harvard University Press, 1^a ed. 1973; 2^a ed. 1979, p. 583-618.
- YACK, Bernard. Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice. *Political Theory*, v. 18, n° 2, May 1990, p. 216-237.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ZURGHANI, Hussein O. M. al-Yabiri y el debate sobre la razón árabe. *Anaquel de Estudios Árabes*, v. 15, 2004, p. 191-206.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.