

FELICIDADE, fim último (TÉLOS) E PERFEIÇÕES HUMANAS NO COMENTÁRIO SOBRE A REPÚBLICA DE AVERRÓIS

HAPPINESS, HUMAN END (TÉLOS) AND PERFECTIONS IN
AVERROES' COMMENTARY ON PLATO'S REPUBLIC

ROSALIE HELENA DE SOUZA PEREIRA*

Resumo: No Livro II do *Comentário sobre a República*, Averróis discute o fim (*télos*) do homem com base na doutrina de Aristóteles. Como o homem é político por natureza, o seu fim (*télos*) antecede a ele, na medida em que ele é parte da cidade. Esse fim (*télos*) é o da cidade e é único para todos os seus habitantes. Com base na ética de Aristóteles, Averróis identifica esse fim com a felicidade. Atingir o verdadeiro fim, que é a felicidade, consiste em atingir a perfeição por meio de ações no convívio com os demais. A discussão sobre o fim leva o Comentarador a discorrer sobre a educação do governante, pois esta depende do propósito a que se destina o seu governo, já que, como afirma Averróis, “se é ignorado o fim, ignora-se a via que conduz a ele”.

Palavras-chave: Averróis, fim humano, felicidade, perfeições.

Abstract: In Book II of the *Commentary on Plato's Republic*, Averroes discusses the end (*télos*) of man based on Aristotle's doctrine. As man is political by nature, his end (*télos*) is prior to him insofar as he is part of the city. This end (*télos*) belongs to the city, and is single for all its inhabitants. Based on Aristotle's ethics, Averroes identifies this end with happiness. Attaining the true end, which is happiness, consists in attaining perfection by means of activities in social contact with others. Discussion concerning the end leads Averroes to discuss the ruler's education, because this education depends on the purpose of his government since, as Averroes says, “if the end is unknown, one does not know the path that leads to it”.

Keywords: Averroes, human end, happiness, human perfections.

1. INTRODUÇÃO

Apresentarei aqui algumas considerações sobre as noções de felicidade, de fim último (*télos*) e de perfeições humanas que são ilustradas por Averróis

* Rosalie Helena de Souza Pereira é doutora pela Unicamp, SP, Brasil. E-mail: rosaliereira@uol.com.br

(Ibn Rushd) em seu *Comentário sobre a “República”* de Platão¹. Como esta é uma obra pouco estudada, mas relevante porque contém o pensamento político de Averróis, é oportuno fazer algumas breves observações iniciais a respeito do conteúdo do texto. Averróis tem seu lugar na História da Filosofia como o Comentador de Aristóteles, e não de Platão. Por que então essa estrela de primeira grandeza do universo aristotélico comentou a *República*, seu único escrito dedicado ao “divino” filósofo, como Platão era conhecido pelos sábios de língua árabe?

De início, 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”²? Seria para seguir seu predecessor, Al-Fārābī, que escrevera um tratado sobre a cidade virtuosa, e desse modo redigir também a sua *Madīnat al-fāḍila* (A Cidade Virtuosa)³? Seria para seguir a tradição da *falsafa*⁴ e conciliar o pensamento de Platão com o de Aristóteles?

O *Comentário sobre a República* deve-se, como o próprio Averróis justifica nas páginas iniciais de sua exposição, ao fato de que a *Política*, de Aristóteles, “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 aristotélico.

¹ As referências ao *Comentário sobre a República* seguem as seguintes edições: 1) a versão latina foi editada em: AVERROË. *Parafrasi della “Repubblica” nella traduzione latina di Elia del Medigo*. A cura di Annalisa Coviello; Paolo Edoardo Fornaciari. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992; 2) a versão hebraica foi editada em: *Averroes’ Commentary on Plato’s “Republic”*. Edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal. Cambridge: University of Cambridge Press, 1st ed. 1956; reprint with corrections 1966; 3) tradução inglesa: *Averroes on Plato’s “Republic”*. Translated, with an introduction and notes, by Ralph Lerner. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974; 4) tradução espanhola: AVERROES. *Exposición de la “República” de Platón*. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1. ed. 1986; 2. ed. 1990. Doravante, essas edições serão citadas como ELIA DEL MEDIGO, Rosenthal, Lerner e Cruz Hernández.

² ELIA DEL MEDIGO I <I, 8>; Rosenthal I.i.8; Lerner 22:5; Cruz Hernández, p. 5.

³ Al-Fārābī redigiu uma obra cujo título é *Mabāḍī’ ānā’ abl al-madīnat al-fāḍila* (Princípios das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa), que é citada de forma abreviada: *Madīnat al-fāḍila* (A Cidade Virtuosa).

⁴ O nome árabe *falsafa* é uma corruptela do grego *philosophía* e concerne à filosofia de cunho helenizante desenvolvida no mundo islâmico.

Mas, como observa Erwin I. J. Rosenthal, “a natureza do *Comentário sobre a República* é uma evidência de que se trata de algo mais que um substituto da *Política* – embora também o seja, como o próprio Averróis afirma –, pois difere fundamentalmente de seus outros comentários”⁵. Rosenthal aponta as questões que diferenciam esse comentário do resto da obra de Averróis, questões pertinentes para a compreensão do propósito do comentário, que não podem ser desvinculadas do contexto histórico-social da época.

Em primeiro lugar, 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. Em segundo lugar, trata-se de uma crítica aos teólogos (*mutakallimūn*) seus contemporâneos, na linha de seus tratados religioso-filosóficos, *Faṣl al-maḳāl* (Tratado Decisivo), *Kashf ‘an manābij al-adilla* (Desvelamento dos Métodos de Demonstração) e *Tabāfut al-tabāfut* (Demolição da Demolição). Essa crítica reflete a posição do filósofo-jurista cordovês, em que ele assevera que apenas aos filósofos competem a busca e a interpretação do significado interior ou oculto (*bāṭin*) das passagens do *Corão* e da Tradição (*Ḥadīṭ*) cujo sentido é ambíguo. Essa crítica de Averróis é um significativo aspecto de sua oposição aos “argumentos dialéticos” usados pelos teólogos, em defesa dos “demonstrativos”, e reitera sua posição, evidente desde as primeiras linhas do *Comentário sobre a República*, em que ele afirma que pretende examinar os argumentos demonstrativos do texto platônico, ignorando os dialéticos. Desse modo, para uma análise cuidadosa do pensamento político de Averróis, é preciso levar também em conta os seus tratados considerados polêmicos, em particular o *Tratado Decisivo*, pois há nele argumentos que Averróis ou retoma no *Comentário sobre a República* ou dele toma emprestados, dependendo de quando se considera a data da elaboração do *Comentário*⁶.

Finalmente, o terceiro ponto mencionado por Rosenthal – segundo ele, talvez o mais importante – diz respeito às referências à Lei islâmica, muitas vezes em contraste com o *nómos* platônico e aristotélico. Para Averróis, não se trata apenas de invocar a *Shari‘a* para ilustrar os argumentos de Platão, mas muito mais de fazer referência à Lei islâmica, a fim de, apoiado na

⁵ ROSENTHAL, Erwin I. J. The place of politics in the philosophy of Ibn Ruṣd. *Bulletin, School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, v. XV, n. 2, 1953, p. 246-278. Reprint in: *Studia Semitica*. v. II: Islamic Themes. Cambridge University Press, 1971, p. 61.

⁶ Sobre a datação do *Comentário*, ver PEREIRA, R. H. de S. *Averróis. A Arte de Governar*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 100-101. Não há consenso entre os especialistas sobre a data de sua composição, que pode ter sido entre 1177 e 1194.

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” (*ḥulafā’ rāshidūn*)⁷.

O primeiro ponto assinalado por Rosenthal, isto é, a crítica de Averróis à sociedade de sua época, engloba o segundo, pois, ao criticar os teólogos, Averróis de certa forma critica o ideário que por eles é imposto à sociedade com base em uma falsa interpretação dos textos sagrados. Averróis defende o modo correto de interpretá-los por meio do silogismo demonstrativo, tal como será explicado ao abordarmos os três modos de ensino da Lei sagrada que o Comentador desenvolve em seu *Faṣl al-maḳāl* (Tratado Decisivo).

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 *falāsifā*. 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”⁸. 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 Muḥammad. 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 (*Ḥadīth*).

⁷ Os primeiros quatro califas que sucederam o Profeta Muḥammad, Abū Bakr (ca. 570-634), ‘Umar (ca. 591-644), ‘Utmān (?-656) e ‘Alī (?-661), são chamados “califas retamente guiados” (*ḥulafā’ rāshidūn*), porque foram companheiros e sucessores diretos do Profeta. Sob esses califas, formou-se o Império Islâmico, que se estendeu do Maghrib (norte da África) até o rio Oxus, no leste asiático. Sob o reinado deles foram assentadas as bases do Estado islâmico e foram discutidas as primeiras questões concernentes ao *imāmato*/califado; foi estabelecido o texto oficial do *Corão* e foram tomadas as primeiras medidas legislativas. Os quatro “bem dirigidos” governaram em Medina, antes da vitória dos omíadas com Mu’āwiya, quando a capital do império foi então transferida para Damasco em 661 E.C.

⁸ *Faylasūf* (sing.); *falāsifa* (pl.) significam filósofo e filósofos respectivamente.

⁹ GIBB, H. A. R. *Mohammedanism*. (1. ed. 1949). Oxford University Press, 1954, p. 88.

A filosofia política elaborada pelos sábios muçulmanos de expressão árabe inspira-se principalmente em três obras gregas: *República*, *Leis* e *Ética Nicomaqueia*. Nas primeiras páginas do *Comentário sobre a República*, Averróis justifica o uso da *República* pela impossibilidade do acesso à *Política*. Esse procedimento estava de acordo com a tradição filosófica islâmica de compreender as relações entre o pensamento de Platão e o de Aristóteles como se fossem essencialmente concordantes. Procurava-se completar as lacunas em Aristóteles com o que se dispunha de Platão. Entretanto, as diferenças entre os dois filósofos gregos não passavam despercebidas aos *falāsifa*, que, então, faziam críticas a um e outro a partir de posições do respectivo oponente. Averróis segue esse procedimento em seu *Comentário sobre a República*. De fato, a leitura que faz dessa obra platônica é, em grande parte, uma leitura com lentes aristotélicas, embora recorra abundantemente à obra de Al-Fārābī, seu predecessor e fundador do pensamento político na *falsafa*.

A *República*, contudo, está longe de representar um mero substituto da *Política* para que Averróis redigisse tão somente um comentário. Segundo Erwin I. J. Rosenthal, Averróis condescendeu com a *República* “como um guia para compreender o Estado enquanto tal e, em particular, os Estados islâmicos seus contemporâneos”¹⁰. 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 governo com a esperança de exercer alguma influência na condução dos assuntos que ele considerava imperfeitos.

2. O CONCEITO DE FELICIDADE: PLATÃO, ARISTÓTELES E A TRADIÇÃO ISLÂMICA

Em seu célebre *Faṣl al-maqāl* (*Tratado Decisivo*), Averróis discute a felicidade em relação à religião e à filosofia. Oliver Leaman¹¹ observa que Averróis resolveu o problema que muito desnorteava os filósofos muçulmanos, a saber, a questão da relação entre a filosofia e a religião. Seguem-se algumas breves notas sobre essa questão que pretendem completar as observações de Leaman.

¹⁰ ROSENTHAL, 1971, op. cit., p. 80.

¹¹ LEAMAN, Oliver. Ibn Rushd on Happiness and Philosophy. *Studia Islamica*, n. 52, 1980, p. 167-181.

Em relação ao tema da obtenção da felicidade, cuja origem remonta às filosofias de Platão e de Aristóteles¹², Leaman lembra que, na filosofia platônica, a mais alta atividade humana é o exercício da razão que se realiza com a sabedoria teórica ou contemplativa (*sophía*), que conduz à apreensão do Bem supremo e, de consequência, à obtenção da felicidade (*eudaimonía*) que lhe corresponde. O problema aqui está em que, conforme bem assinala Leaman, Platão concede a possibilidade de realização da felicidade somente a um reduzido grupo capaz de exercer a atividade racional requerida para esse fim, visto que apenas alguns poucos indivíduos estão aptos a contemplar (*theorin*), isto é, a se tornar filósofos para alcançar o Bem e a correspondente felicidade. Para os muçulmanos, o *Corão* contém todo o conhecimento necessário para que toda a humanidade possa obter o Bem supremo e a felicidade. Os filósofos muçulmanos (*falāsifa*) reconheceram o impasse que a filosofia platônica apresentava, a saber, que apenas aos filósofos é concedida a obtenção da felicidade por meio da contemplação teórica, deixando, portanto, inacessível à grande maioria dos seres humanos a felicidade prometida pela Revelação divina.

Aristóteles oferece uma saída para esse impasse ao teorizar sobre a sabedoria prática (*prónesis*) na *Ethica Nicomachea*, obra que circulou em tradução árabe no mundo islâmico durante o Medievo¹³. Contudo, Aristóteles mantém a possibilidade de alcançar a felicidade por meio da contemplação teórica pregada por seu mestre, e, assim, oferece dois caminhos, o teórico e o prático, embora no Livro X da *Ethica Nicomachea*, ele advirta sua audiência a não se limitar a pensar somente em coisas humanas e mortais: “Que se tornem imortais o quanto for possível e que vivam conforme a parte que em nós é a melhor¹⁴. E tornar-se imortal é viver conforme os deuses cuja atividade é a contemplação; logo, para os seres humanos, a atividade perfeita, a que mais se assemelha à atividade dos deuses, é a atividade teórica, “de modo que a felicidade será um certo tipo de contemplação (*bóste eín àn hē eudaimonía theoría tis*)¹⁵. Permanece, portanto, o problema de circunscrever

¹² Ibid., p. 167.

¹³ A esse respeito, ver GUERRERO, Rafael Ramón. La *Ética Nicomachea* en el mundo árabe. *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, p. 417-430.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* X, 7, 1177b 30 et seq.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* X, 8, 1178b 31-32. Oliver Leaman assinalou o problema da tradução do grego *eudaimonía* para felicidade, o que não corresponde exatamente ao sentido original, o qual estaria mais próximo de “bem-estar”, cf. LEAMAN, op. cit., p. 167; 175.

o acesso à felicidade a uma pequena parcela da população, àqueles que são “amigos do conhecimento”, os *philosophoi*. Aristóteles, porém, preocupa-se em fazer da felicidade um bem acessível a todos. E, assim, a felicidade inclui não apenas a atividade teórica, mas também as ações com respeito às virtudes morais e à sabedoria prática. Para Aristóteles, portanto, um homem pode também ser feliz por meio de suas atividades puramente humanas, que são distintas das atividades divinas, isto é, as exercidas pelo intelecto (*noûs*)¹⁶. Com efeito, no Livro I da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles declara que “a felicidade é um certo modo de viver bem e de agir bem” (*EN* I, 8, 1098b 20 et seq.¹⁷).

Ora, Platão já havia acenado, em diversos diálogos, ao fato de que a felicidade humana está relacionada ao bem agir, como, por exemplo, em *Charmides* 171e 5 – 172 a 3, quando Sócrates declara que “os que agem bem são necessariamente *eudaimones*”¹⁸. Na *República*, são diversas as passagens que aludem à *eudaimonía* do homem justo¹⁹. Não cabe aqui fazer um apanhado dessas menções, já que isso requer um trabalho à parte. Ademais, não se sabe se os árabes tiveram acesso à obra de Platão traduzida na forma de diálogo; tampouco se sabe se tiveram acesso à *República* traduzida para o árabe ou se leram o comentário de Galeno a essa obra, como em seguida será explicitado.

3. PLATÃO E ARISTÓTELES NAS TRADUÇÕES ÁRABES

No tocante às traduções para o árabe das obras de Platão, cabe observar que, para o eminente arabista Franz Rosenthal, é certo que os árabes não usaram os originais platônicos traduzidos, como tampouco usaram diretamente a maior parte das obras de Aristóteles, mas se serviram de compêndios e manuais do período grego tardio²⁰. No entanto, mais recentemente, Dimitri Gutas assevera que as obras de Aristóteles e seus comentários foram, com certeza, traduzidos para o árabe, o que possivelmente não ocorreu com os

¹⁶ Cf. LEAMAN, op. cit., p. 169.

¹⁷ Ver ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I, 6, 1098a 15 et seq.

¹⁸ Ver também PLATÃO. *Gorgias* 507 b 8 – c 5.

¹⁹ Veja-se o artigo de BROWN, Eric. *Eudaimonia in Plato's Republic*. Acesso em 27/04/2013: <http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/EudaimoniaRepublic.pdf>

²⁰ ROSENTHAL, Franz. On the knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world. *Islamic Culture*, n. 14, 1940. Reprint in: *Greek Philosophy in the Arab World*. Great Britain; USA: Variorum, 1990, p. II/392; II/417.

comentários platônicos. A falta de interesse no material platônico da parte dos autores de expressão árabe pode ser explicada pela importância que o aristotelismo passou a ter entre os filósofos muçulmanos com o movimento de traduções dos textos gregos para o árabe, cujo ápice foi no século IX, e o consequente desenvolvimento de um fecundo intercâmbio de ideias entre cristãos e muçulmanos, como, por exemplo, entre Al-Fārābī (m. 950) e seu mestre, o nestoriano Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (m. 940), tradutor de obras de Aristóteles para o árabe²¹ e professor de lógica em Bagdá²². O contato de Al-Fārābī com os professores da Escola de Bagdá, que, no mundo árabe, foi a principal herdeira das tradições filosóficas e médicas de Alexandria, estabeleceu uma sólida conexão entre a filosofia grega e o mundo islâmico²³, onde floresceram Avicena (Ibn Sīnā), Avempace (Ibn Bājjah), Abubacer (Ibn Ṭufayl) e o próprio Averróis (Ibn Rushd), para citar apenas os mais célebres dentre os filósofos muçulmanos.

Quanto ao *Comentário sobre a República*, os estudiosos discordam sobre a possibilidade de assegurar se o Comentador conheceu o texto platônico traduzido para o árabe ou se utilizou o resumo (ou paráfrase²⁴) que Galeno fizera da *República*²⁵ – traduzido para o árabe durante o califado dos abássidas, no século IX, por Ḥunayn ibn Ishāq, que também comentara a *República*. Nesse seu comentário, Averróis critica Galeno diversas vezes, recusa suas

²¹ É oportuno lembrar que foi um cristão nestoriano que se destacou como o grande responsável pela qualidade das traduções dos textos gregos, Ḥunayn ibn Ishāq (808-873 ou 877), seguido por seu filho Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910) e seu sobrinho Hubaysh.

²² GUTAS, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abassid Society (2nd-4th / 8th-10th centuries)*. (1. ed. 1988). 1999, p. 186.

²³ Ver MEYERHOFF, M. Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, n. 23, Berlin, 1930, p. 387-429; ver WALZER, Richard. New Light on the Arabic Translations of Aristotle. *Oriens*, v. 6, n. 1, 1953, p. 91-142 [reprint in: WALZER, R. *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1962, p. 60-113].

²⁴ Alguns estudiosos, como Richard Walzer, afirmam que se trata de uma paráfrase da *República*, outros sustentam que se trata de um resumo ou sumário. Como esse texto está perdido, não é possível afirmar se é uma ou outro.

²⁵ Sobre a posição de que Averróis não teria usado o sumário da *República* feito por Galeno, ver VAN DEN BERGH, Simon. Review (E. I. J. Rosenthal's *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, v. XXI, 1958, p. 409, apud BERMAN, Lawrence 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.

observações e o acusa de ser ingênuo, vaidoso, confuso e de desconhecer a lógica²⁶. 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 recorreu não apenas à *República*, mas ainda às *Leis* (diálogo igualmente traduzido por Ḥunayn ibn Iṣḥāq) e aos resumos dessas duas obras de Platão feitos pelo médico grego.

Assim, embora tanto Al-Fārābī como Averróis possam ter-se valido de uma antiga paráfrase da *República* em versão árabe, Richard Walzer não acredita que usaram a de Galeno, principalmente Averróis, “que critica algumas posições” do médico de Pérgamo²⁷. 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 vezes Galeno ao longo do comentário²⁸. É significativo, contudo, que dessas cinco, o médico seja citado quatro vezes no Livro I e uma no Livro III. No Livro II, que é o que mais permanece na esfera de uma discussão de conteúdo aristotélico, nada é mencionado sobre Galeno. Com esse dado, é possível supor que Averróis realmente teve em mãos uma paráfrase da *República* feita por Galeno que o auxiliou sobretudo na composição do Livro I, que contém noções muito próximas das concepções platônicas. O Livro III, que trata dos regimes políticos, embora de conteúdo platônico, aproxima-se mais das concepções de Al-Fārābī²⁹, que abordou esse tema em suas obras políticas, principalmente em *Mabādi’ āra’ abl al-madīnat al-fāḍila* (Princípios das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa).

²⁶ Galeno é citado em ELIA DEL MEDIGO I <I, XVI, 1>; I <XXII, 2>; I <XXVI, 3>; I <XXVI, 8>; III <XX, 11>; Rosenthal I.xvi.1; I.xxii.2; I.xxvi.3; I.xxvi.8; III.xx.11; Lerner 36:5-10; 46:5-10; 55:20-25; 56:20-25; 105:1; Cruz Hernández, p. 29; 45; 62; 63; 147.

²⁷ Segundo Richard Walzer, “Ibn Rushd usou uma antiga paráfrase da *República* que, possivelmente, Al-Fārābī também conhecia. Mas, nem Al-Fārābī nem Ibn Rushd usaram a paráfrase de Galeno que existia em tradução árabe. Ibn Rushd rejeita certas posições de Galeno, ver IBN RUSHD, trad. Rosenthal i, 22 §2; 26 §8; iii, 20 §11 [...]”. WALZER, R. In: AL-FĀRĀBĪ. *On the Perfect State (Mabādi’ āra’ abl al-madīnat al-fāḍila)*. [Edição bilingue árabe-ínglês]. Revised text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press (1. ed. 1985), 1998, p. 444, nota 680.

²⁸ Ver nota 26 supra.

²⁹ Al-Fārābī é citado duas vezes no Livro I do *Comentário sobre a República*: ELIA DEL MEDIGO I <VIII, 2>; I <X, 6>; Rosenthal I.viii.2; I.x.6; Lerner 26:25-30; 29:30; Cruz Hernández, p. 13; 18.

Essa questão, entretanto, permanece em aberto até que venham à luz novas descobertas que possam revelar as fontes usadas por Averróis para conceber seu *Comentário sobre a República*.

4. TRÊS MODOS DE APREENSÃO DA VERDADE CONTIDA NA LEI REVELADA

Retomando a questão da felicidade, já mencionei que Averróis apresenta uma solução para o problema indicado. Em *Faṣl al-maḳāl* (Tratado Decisivo), ele declara que a verdade pode ser alcançada tanto pela religião quanto pela filosofia, ainda que haja diferentes modos de alcançá-la: a massa (*jumbūr*) só terá acesso à verdade se esta lhe for ensinada por meio da retórica; os teólogos devem restringir-se ao uso da dialética para interpretar a verdade contida na Lei revelada e os filósofos assentem à verdade por meio da demonstração (*burhān*), já que são apenas eles que dominam as ferramentas da lógica³⁰. Mas à qual verdade Averróis está se referindo? O título completo desse opúsculo, *Livro da Decisão acerca do Discurso e do Estabelecimento da Conexão entre a Lei religiosa e a Sabedoria (= Filosofia)*³¹, indica o seu propósito, que foi concebido para defender a filosofia provando que ela é uma ciência que não está alheia ao autêntico espírito da *Shari‘a*, a Lei religiosa contida no *Corão*, o Livro sagrado dos muçulmanos. O *Faṣl al-maḳāl* não é um tratado de filosofia, tampouco de teologia; é uma *fatuwā*, isto é, um “parecer legal que responde a uma questão formulada nos termos e no registro da jurisdição religiosa”³². É como jurista que o cádi Ibn Rushd escreve esse tratado para persuadir teólogos e juristas *mālikitas*³³ seus contemporâneos, que desconfiavam dos que defendiam as posições racionalistas, entenda-se, dos que defendiam os procedimentos filosóficos. Para eles, a felicidade dos

³⁰ AVERROES. *The Book of the Decisive Treatise determining what the Connection is between the Law and Wisdom (Faṣl al-maḳāl)*. (Edição bilíngue árabe-ingles). Translation, with Introduction and Notes, by Charles E. Butterworth. Utah: Brigham Young University Press, 2001, § 44.

³¹ *Kitāb faṣl al-maḳāl wa-taḳrīr mā bayna al-Shari‘a wa-al-ḥikma min al-ittiṣāl*.

³² DE LIBERA, Alain. Introduction. In: AVERROËS. *Discours décisive*. Traduction de Marc Geoffroy. Introduction d’Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996, p. 11: “*Le Faṣl al-maḳāl est une fatuwā. C’est un avis légal – les Latins diraient un responsum; les juifs, une teshuvab –, qui répond à une question formulée dans les termes et le registre de la jurisdiction religieuse*”.

³³ A escola (*maḳhab*) *mālikita* é uma das quatro principais escolas do Direito sunita. Foi fundada em Medina por Mālik ibn Anas (ca. 711-796). Ver a respeito das escolas de Direito islâmico: RIOSALIDO, Jesús. “Introducción histórica”. In: AL-QAYRAWĀNĪ, Ibn Abī Zayd. *Compendio de Derecho islâmico (Risāla al-fiqh)*. Traducción, introducción y notas de Jesús Riosalido. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 15-50.

seres humanos está garantida se seguirem a verdade contida na Lei revelada; para os filósofos muçulmanos, isso também é verdadeiro com a diferença, porém, de que a verdade da Lei revelada pode ser demonstrada por meio da razão. A Revelação divina contém a verdade à qual todos os muçulmanos assentem; o filósofo, contudo, é capaz de justificar a sua crença com as ferramentas da lógica. Assim, tanto o crente comum quanto o filósofo podem alcançar a felicidade almejada, embora o façam por caminhos diferentes. Para Averróis, a observância dos preceitos contidos na Lei divina, a *Shari'a*, garante a felicidade a todos, mas a massa compreenderá esses preceitos apenas por meio da retórica, uma vez que somente ao filósofo está reservada a tarefa de interpretá-los apoditicamente. O exemplo dado, logo no início do tratado, é o silogismo hipotético que afirma que “Se o ato de filosofar consiste na reflexão sobre os seres existentes [...] do ponto de vista de que constituem a prova da existência do Artesão [...]; se a Lei religiosa recomenda a reflexão sobre os seres existentes [...], é evidente, então, que a atividade designada por esse nome (i.e., filosofia) é considerada pela Lei religiosa seja como obrigatória seja como recomendada”³⁴.

É do ensinamento contido nesse tratado que se originou a crença da “dupla verdade” na Universidade de Paris do século XIII, pois aí está apresentada e demonstrada a célebre tese de Averróis de que “a verdade não contradiz a verdade”³⁵, ou seja, a razão não contradiz a verdade contida na Lei revelada.

5. O FIM ÚLTIMO (TÉLOS) NO COMENTÁRIO SOBRE A “REPÚBLICA”

No *Comentário sobre a República*, a argumentação de Averróis relativa ao fim último (télos) deve ser compreendida à luz da doutrina de Aristóteles. Como se trata de um comentário a uma obra de Platão, é possível inferir que, ao expressar as asserções aristotélicas, Averróis esteja endossando e fazendo

³⁴ AVERRÓIS. *Discurso decisivo (Faṣl al-maḳāl)* § 2. O silogismo pode ser apresentado da seguinte forma: 1) A filosofia é a investigação da ordem divina; 2) a investigação da ordem divina é ordenada pela Lei; 3) logo, a filosofia é ordenada pela Lei.

³⁵ AVERRÓIS. *Discurso decisivo (Faṣl al-maḳāl)* § 18. No século XIII, o averroísmo dominava em Paris com Siger de Brabant (m. 1284), mas, sob instigação do papa João XXI, foi condenado em março de 1277 pelo bispo de Paris, Étienne Tempier, que, para censurar 219 teses filosóficas, alegou que elas continham duas verdades contrárias, uma que procede da fé religiosa, outra, da razão natural. Dessa condenação resultou a lenda da “dupla verdade”, atribuída à filosofia de Averróis.

suas as opiniões do mestre Estagirita. Nessa perspectiva, consideremos alguns dos argumentos que Averróis apresenta nesse comentário.

No início do tratado, Averróis afirma que as perfeições humanas existem em razão das especulativas:

Digo, portanto, que já está esclarecido na primeira parte desta ciência (i.e., a ética) que, em geral, as perfeições humanas são de quatro espécies, a saber, perfeições especulativas e perfeições cogitativas, perfeições morais e perfeições operativas, e que estas perfeições todas existem em vista das especulativas e se dispõem em relação a elas, tal como as coisas que estão em relação ao fim e se dispõem em vista do fim³⁶.

Todas essas perfeições (i.e., virtudes), a saber, as teoréticas, as cogitativas, as morais e as artes práticas, existem para benefício das perfeições teoréticas (ou especulativas) e constituem uma preparação para elas, do mesmo modo que há uma preparação para o fim, isto é, uma preparação que existe em vista do fim. Mas nada é dito sobre esse fim, de qual fim se trata. É possível inferir que Averróis tenha em mente um leitor que saiba que o fim supremo é a felicidade nesta vida e na futura, que seja um leitor que conheça a obra de Al-Fārābī *Obtenção da Felicidade (Taḥṣīl al-sa'āda)*, cujas primeiras linhas afirmam que, para atingir a felicidade neste mundo e na vida depois da morte, “os cidadãos das nações e das cidades” devem se dedicar às “virtudes teoréticas, deliberativas, morais e às artes práticas”³⁷. No entanto, em uma passagem mais adiante, ainda que Averróis cite outra obra de Al-Fārābī, *O Livro da Política (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya)*³⁸ – também conhecido pelo título de *Sobre os Princípios dos Seres* –, a citação deriva de *Obtenção da Felicidade (Taḥṣīl al-sa'āda)*³⁹. Assim, com essa citação tomada de Al-Fārābī, Averróis parece não por em questão que a felicidade é a meta das operações humanas.

³⁶ ELIA DEL MEDIGO I <I, 10>; Rosenthal I.i.10; Lerner 22:9-14; Cruz Hernández, p. 5.

³⁷ Ver AL-FĀRĀBĪ. *Taḥṣīl al-sa'āda* (i.1.2-5). Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi: *The Attainment of Happiness*. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. (1. ed. 1962). Revised Edition: Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 2001, p. 13. Cf. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I, 13, 1103a 3-7; VI, 1, 1138b 35; 1139a 15; X, 7; 1177a 12 - b 4.

³⁸ ELIA DEL MEDIGO I <X, 6>; Rosenthal I.x.6; Lerner 29: 31 - 30:1; Cruz Hernández, p. 18.

³⁹ AL-FĀRĀBĪ. *Taḥṣīl al-sa'āda* (iv.41.5). *The Attainment of Happiness*, op. cit., p. 45; Id. in: LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin (Org.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. (1. ed. 1963); Revised Edition: Ithaca (N. Y.): Cornell Paperbacks, 1972, p. 77.

Ainda que ele mencione no Livro I que a “felicidade suprema é a finalidade das operações das virtudes humanas”⁴⁰, é no Livro II que ele apresenta a sua argumentação sobre esse tema⁴¹. Depois de discorrer sobre a natureza do filósofo, sobre quem merece ser chamado de “filósofo” e sobre a necessidade das cidades serem governadas por filósofos para que sejam as melhores possíveis, Averróis anuncia que procederá à investigação de como deve ser a educação do governante na cidade modelo. Todavia, não é possível compreender o modo adequado da educação do governante se este não souber qual é a finalidade do governo, isto é, qual é, na condução dos assuntos políticos, o fim almejado pelo governante para a sua cidade. É, portanto, imprescindível que se conheça antes a finalidade do governo para depois conhecer que tipo de educação deve ser dado ao futuro governante, pois a sua educação depende do propósito a que se destina o seu governo, já que, como afirma Averróis, “se é ignorado o fim, ignora-se a via que conduz a ele”⁴². Tudo decorre, portanto, da correta compreensão do fim a que “tal gênero de homem tende em seu governo”⁴³. A investigação a que se dedica Averróis, nesta passagem sobre o fim do ser humano, não é, portanto, uma investigação sobre o fim em si, seja do homem comum ou do filósofo, mas do fim ao qual deve tender o soberano-filósofo, o fim que o soberano deve se empenhar em obter no âmbito do regime político. Averróis acrescenta que, embora essa investigação seja mais apropriada à primeira parte dessa ciência⁴⁴, ou seja, à ética, ele considera conveniente mencioná-la nesse contexto, isto é, no contexto em que discorre sobre a educação do governante.

Averróis deixa de lado o texto platônico e passa a expor suas próprias ideias à luz da doutrina de Aristóteles. É uma longa passagem em que ele inicia as argumentações sempre com o verbo na primeira pessoa do plural (*dicamus, debemus redire*) e nada menciona referente ao que Platão diz (*Plato dixit, Plato inquit*).

Assim, Averróis declara o seguinte: como todo ser vivo tem necessariamente um fim em vista do qual ele existe⁴⁵, com maior razão o homem, o

⁴⁰ ELIA DEL MEDIGO I <X, 8>; Rosenthal I.x.8; Lerner 30:10-13; Cruz Hernández, p. 19.

⁴¹ ELIA DEL MEDIGO II <V, 2 – X, 1>; Rosenthal II.v.2 – II.x.1; Lerner 65:5 – 69:15; Cruz Hernández, p. 78-85.

⁴² ELIA DEL MEDIGO II <V, 2>; Rosenthal II.v.2; Lerner 65: 8; Cruz Hernández, p. 78.

⁴³ ELIA DEL MEDIGO II <V, 2>; Rosenthal II.v.2; Lerner 65:8; Cruz Hernández, p. 78.

⁴⁴ Ver ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I, particularmente I, 1, 1094b; I, 5; 1097b; I, 4-5.

⁴⁵ ELIA DEL MEDIGO II <V, 3>; Rosenthal II.v.3; Lerner 65:10-13; Cruz Hernández, p. 78-79. Cf. ARISTÓTELES. *Physica* II, 2, 194a 25-30: é tarefa da ciência natural conhecer a causa final

mais nobre de todos os seres vivos. Como a cidade é essencial para a vida humana, já que o homem é necessariamente político por natureza, como estabeleceu Aristóteles⁴⁶, o homem só poderá atingir seu fim na condição de parte integrante de uma cidade⁴⁷. É evidente, portanto, que esse fim é único, já que pertence a uma classe de seres, a dos seres humanos que vivem na cidade, como estabelece Aristóteles em *Política* VIII, 1, 1337a 21 et seq⁴⁸. Desse modo, o fim último e mais nobre é o da cidade embora haja outros fins menos nobres que se multiplicam entre os cidadãos. Essa afirmação sumária de Averróis pressupõe o conhecimento da argumentação de Aristóteles em *Ethica Nicomachea* I, 4, 1096 b – 5, 1097 b, em que se discute a diferença entre o bem universal e os bens particulares. Honra, sabedoria e prazer geram tipos diversos de bens; porém, nas variadas ações e artes, é evidente, segundo Aristóteles, que o bem em vista do qual tudo é realizado seja diverso dos bens particulares, como, por exemplo, na medicina, o bem que é procurado é a saúde, na arte da guerra, a vitória, na edificação, a casa⁴⁹. Cada ação ou escolha é realizada em vista de um fim específico, que vem a ser um bem prático. Como os bens práticos são numerosos, eles são escolhidos em vista de fins diversos, e assim está claro que nem todos os fins são últimos. Deve, portanto, haver um fim que seja mais nobre e último que todos os outros. Esse fim é a felicidade (ár. *al-sa'āda* = gr. *eudaimonía*), porque tudo é realizado em vista dela, que, por isso mesmo, não é escolhida em vista de outros bens, mas são os outros bens – honras, prazeres e riquezas – que são buscados em vista da felicidade. Ela é, portanto, o bem supremo em vista do qual todos os outros existem.

Retomando o *Comentário sobre a “República”*, constata-se que Averróis enfatiza a ideia de fim único, “um em número”, uma vez que está expondo como deve ser a educação do governante, o qual deverá antever a felicidade da cidade.

e o fim (*tò télos*), e tudo o que é em vista do fim.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Política* I, 2, 1253a 12.

⁴⁷ ELIA DEL MEDIGO II <V, 4>; Rosenthal II.v.3 (aqui, a marcação da edição latina não coincide com a de Rosenthal); Lerner 65:10: Lerner comenta, em nota de rodapé, que Elia del Medigo leu *meḍīnī* em vez de *ba-medīnab*, por isso traduziu “a necessidade de seu ser é ser político”; Cruz Hernández, p. 78-79.

⁴⁸ Sobre a necessidade de todos os bens familiares pertencerem à cidade, ver PLATÃO. *Leis* XI, 923a-b. Averróis não teve acesso à *Política*, mas a noção de um objetivo único que pertence à cidade foi transmitida aos árabes por meio da *República* e das *Leis*.

⁴⁹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I, 5, 1097a 15-25.

Esse bem é, portanto, “um em número”⁵⁰, como afirma Averróis. Mas ele acrescenta que há o bem “em relação a”, ou seja, há muitas “perfeições em vista de uma única” e algumas delas “em vista de outras”, embora seja “uma na medida em que muitas coisas estão unidas”⁵¹. Para compreender essa passagem, talvez possamos nos auxiliar da tradução de Cruz Hernández: o fim deve ser entendido em dois sentidos: 1) em sentido específico, visto que pertence a todos e a cada um dos indivíduos. Qualquer que seja seu número, o fim, suficiente ou não, é uno numericamente, pois está em relação à espécie humana; 2) em sentido correlato: se algumas perfeições são causa de uma outra, ou uma delas está em relação com as demais, a perfeição permanece sendo sempre única.

A argumentação do fim conforme o “sentido específico” procede da parte mencionada da *Ethica Nicomachea*. O fim (único em número) é a felicidade – embora Averróis nada mencione a respeito – porque é um fim almejado por todos os seres humanos, ainda que sejam buscados fins individuais, como a honra, a riqueza, o prazer etc. O “sentido correlato” do fim concede maior margem à interpretação, mas talvez Averróis esteja anunciando a argumentação sobre as perfeições que será conduzida mais adiante. Lembre-se que são quatro as perfeições listadas no início do tratado: perfeições teóricas, cogitativas, morais e as artes práticas⁵², o que condiz com a sua afirmação anterior de que ele, Averróis, estaria mencionando alguns pontos que pertencem “à primeira parte dessa ciência” (i.e., a ética). As perfeições existem umas em vista de outras, embora todas elas existam em vista de um único tipo, as teóricas. Se todos os homens pertencem à mesma espécie, e se as perfeições são múltiplas nesse “modo de existência” (ou seja, na vida humana), e se fosse possível que todas as perfeições fossem alcançadas por todos os seres humanos, é evidente que cada um viveria em benefício e em vista de si próprio e, necessariamente, haveria uma única classe de seres humanos. Mas, como a realização de todas – ou de quase todas – as perfeições só se perfaz em muito poucas pessoas, pois a natureza impõe limites à maioria na realização da perfeição mais nobre, é evidente que esta maioria deverá estar submissa àqueles que atingem a perfeição máxima. Averróis faz a analogia dos senhores e dos que lhes estão submissos com a hierarquia das perfeições na alma, em que se preannuncia a sua tese ao final da argumentação,

⁵⁰ ELIA DEL MEDIGO II <V, 4>; Rosenthal II.v.4; Lerner 65:15-17; Cruz Hernández, p. 79.

⁵¹ ELIA DEL MEDIGO II <V, 4>; Rosenthal II.v.4; Lerner 65:17-19; Cruz Hernández, p. 79.

⁵² ELIA DEL MEDIGO I <I, 10>; Rosenthal I.i.10; Lerner 22:9-13; Cruz Hernández, p. 5.

de que, assim como algumas perfeições existem em vista de outras, alguns seres humanos são talhados para serem senhores, e outros, para aceitar o domínio desses senhores⁵³. Quanto ao fim que almejam as duas categorias de seres humanos, os senhores e os que lhes estão submissos, Averróis lembra que é manifesto que a visão que a maioria tem do fim é diversa da visão que têm do fim os que realizam as perfeições mais elevadas⁵⁴. Com o argumento de que a realização das perfeições ocorre em diferentes modos na gama variada dos seres humanos, Averróis estabelece como necessária a divisão da sociedade entre os senhores e os que lhes obedecem.

6. OS DIFERENTES FINS ALMEJADOS PELOS HOMENS

O Comentador retoma a discussão sobre a diversidade dos fins almejados entre os seres humanos: alguns asseveram que o fim do homem nada mais é que a preservação e a proteção de seus corpos. Averróis é muito breve, mas decerto conhece as linhas em que Al-Fārābī descreve os objetivos dos habitantes das cidades ignorantes em *Princípios das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa (Mabādi' ārā' abl al-madīnat al-fāḍilab)* e no *Livro da Política (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya)*⁵⁵, a propósito das intenções e metas dos habitantes da cidade ignorante (*al-madīna al-jābiliyya*), que se resumem a “saúde corporal, riqueza, fruição dos prazeres, liberdade para realizar os desejos pessoais, honras e estima”⁵⁶. Conforme Al-Fārābī, a cidade ignorante se apresenta em vários modos de “ignorância”: 1) a cidade da necessidade, onde os habitantes nada buscam além de comida, bebida, roupas, abrigo e relações sexuais, ou seja, o que for necessário para a subsistência; 2) a cidade das trocas, isto é, uma cidade da vileza e da mesquinharia, onde se busca como fim apenas a aquisição da riqueza e da opulência; 3) a cidade da imoralidade e indignidade, cujos habitantes querem apenas a fruição dos prazeres conexos com a comida, bebida e sexo, ou seja, os prazeres dos

⁵³ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 6>; Rosenthal II.ix.6; Lerner 69:8; Cruz Hernández, p. 85.

⁵⁴ ELIA DEL MEDIGO II <V, 5>; Rosenthal II.v.5; Lerner 65:19-28; Cruz Hernández, p. 79.

⁵⁵ AL-FĀRĀBĪ. *El libro de la política*. Tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. In: *Al-Fārābī. Obras filosófico-políticas*. Madrid: Debate - CSIC, 1992, p. 56-60.

⁵⁶ AL-FĀRĀBĪ. *On the Perfect State (Mabādi' ārā' abl al-madīnat al-fāḍilab)*. Op. cit., cap. XV, §16, p. 254 (árabe); p. 255 (inglês). Tradução (francesa) de Youssef Karam; J. Chalala; A. Jausen: *Idées des habitants de la cité vertueuse*. Beyrouth; Le Caire: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre; Institut français d'archéologie orientale, 1980, cap. XXIX, p. 97; texto árabe, p. 115. Tanto para Al-Fārābī quanto para Averróis a fonte é ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I, 3, 1095b 14-30.

sentidos e da imaginação em geral; 4) a cidade das honras, onde se busca apenas receber honrarias, distinções, glória e fama; 5) a cidade do poder, onde poucos dominam e seu único prazer se resume a ter o poder pelo poder; 6) a cidade da coletividade, onde cada um faz o que quer e não reprime suas paixões⁵⁷.

Retomando o *Comentário sobre a República*: além dos que se restringem à busca das necessidades básicas, Averróis observa que há os que afirmam que o fim almejado não se resume a uma existência limitada pelas necessidades corporais, uma vez que há os que opinam ser a riqueza o fim buscado, outros opinam ser as honras, outros, os prazeres. Quanto aos que buscam apenas o prazer como propósito de vida, há duas categorias de homens: os que querem apenas a fruição dos sentidos e os que se dedicam à fruição do inteligível. Finalmente, há os que pensam que o fim do homem é apenas dominar sobre os demais; estes governam apenas para se manter no poder e, para isso, dirigem os demais para que consigam riquezas, prazeres, honras e qualquer coisa que seja desejável⁵⁸.

7. A SUPREMACIA DA LEI RELIGIOSA

Contudo, depois de discorrer sobre os diversos fins almejados nas diferentes categorias de homens, Averróis faz uma declaração que introduz outra perspectiva, a obediência à vontade divina estipulada pela profecia: “O que estabelecem as Leis existentes nesse [nosso] tempo acerca dessa questão (i.e., o fim do homem) é aquilo que [determina] o que Deus quer. Mas a vontade de Deus só pode ser conhecida por meio da profecia”⁵⁹.

Esta é uma relevante asserção sobre a supremacia da *Shari‘a* como guardiã da profecia a respeito da vontade divina e do fim último do ser humano. Em *Incoerência da Incoerência (Tabāfut al-tabāfut)* – obra dedicada à defesa da filosofia perante os ataques do teólogo Al-Ġazālī –, Averróis observa que a felicidade está garantida pela vontade divina, embora as capacidades individuais para a sua compreensão se conformem à predisposição de cada um: “as leis estão de conformidade com a verdade e concedem conhecimento

⁵⁷ Ibid. AL-FĀRĀBĪ. *On the Perfect State*, cap. XV, §17, p. 256 (árabe); p. 257 (inglês); *Idées des habitants de la cité vertueuse*, p. 97-98; texto árabe, p. 115-116.

⁵⁸ ELIA DEL MEDIGO II <VI, 1-3>; Rosenthal II.vi.1-3; Lerner 65:29-66:12; Cruz Hernández, p. 80.

⁵⁹ ELIA DEL MEDIGO II <VI, 4>; Rosenthal II.vi.4; Lerner 66:11-13; Cruz Hernández, p. 80.

dessas ações pelas quais a felicidade está garantida à totalidade da criação⁶⁰. Averróis introduz a Lei islâmica no seu comentário, mas descarta o Livro X da *República*, porque o mito de Er apresenta uma escatologia que não se conforma com os preceitos islâmicos. Assim, ele faz uma longa digressão sobre o propósito da Lei divina e aproveita para tecer críticas às doutrinas dos *asbaritas*⁶¹. Com isso, ao substituir a crítica aos sofistas, que Platão faz na *República*, pela crítica aos *asbaritas*, Averróis traz a discussão platônica para seu tempo e circunstâncias.

8. A FELICIDADE, ATIVIDADE DA ALMA INTELECTIVA CONFORME À VIRTUDE

Ao retomar a discussão sobre o verdadeiro fim do homem, Averróis lembra que o propósito da vida do ser humano é a realização de atividades que lhe são específicas, ou seja, as atividades da alma racional, e conclui que o fim do homem e a sua felicidade só serão alcançados se e quando suas atividades forem realizadas do melhor e mais perfeito modo. “Por isto se diz, na definição da felicidade, que ela é uma ação da alma intelectual segundo a virtude”⁶². Essa asserção remete-se a Aristóteles, que, em *Ethica Nicomachea* I, 6, 1097 b 22-23, declara que dizer que “o supremo bem é a felicidade” é algo sobre o qual todos estão de acordo, mas é preciso defini-lo. A definição está no final da obra, em *Ethica Nicomachea* X, 7 1177a 12-18, quando Aristóteles afirma que “se a felicidade é a atividade segundo a virtude” (*eî d'estîn be eudaimonía kat'aretên enérgeia*) e como é o intelecto que comanda e tem noção das coisas belas e divinas – ou que seja ele próprio divino ou a coisa mais divina que há em nós –, é a sua atividade, que é a atividade teórica, a que traz a felicidade perfeita. Isso põe um problema, pois restringe a felicidade aos que dominam as ciências teóricas. Como já mencionado, Averróis se dá conta do problema e, para permanecer coerente

⁶⁰ AVERRÓIS. *Averroes' Tabafut al-tabafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Tradução (inglesa) de Simon van den Bergh. Oxford: University Press, 1954, p. 359-361; cf. ROSENTHAL, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge University Press, 1. ed. 1958; reprint: Greenwood Press, 1985, p. 183.

⁶¹ O *asbarismo* foi uma das doutrinas teológicas mais propagadas durante o período do Islã clássico. A escola teológica *asbarita* foi fundada por Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘il al-Ash‘arī (873-935). Descendente de uma tribo árabe, Al-Ash‘arī nasceu em Basra (atual Iraque) e foi discípulo do *mutazilita* Al-Jubbā‘ī, afastando-se dele em 912. No final de sua vida, mudou-se para Bagdá, onde morreu.

⁶² ELIA DEL MEDIGO II <VIII, 9>; Rosenthal II, viii.9-ix.1; Lerner 68:8-13; Cruz Hernández, p. 83-84.

com o que a Lei divina declara, ou seja, que a felicidade está ao alcance de todos, passa a discorrer sobre as perfeições de acordo com a divisão da alma, tal como estabeleceu Aristóteles.

Essa discussão tem por base a formulação aristotélica das partes da alma racional e irracional. Assim, como a parte irracional (*alógon*) é subdividida em duas partes, a parte apetitiva (*tò epithymetikòn*) e a parte desiderante (*tò orektikòn*⁶³), a parte racional (*lógon*) também tem duas subdivisões, a científica e a prática. 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. Esta parte irracional a que se refere Aristóteles participa da razão, pois “escuta-a e obedece-lhe”⁶⁴. De fato, nos corajosos e nos moderados, essa parte 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 (*theorûmen*) 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 da alma que consideram esses gêneros também devem ser distintas. Uma delas é, pois, a parte científica (*tò epistemonikòn*), e a outra, a parte que delibera ou avalia, ou seja, a parte “calculativa” (*tò bouleutikón*⁶⁵). Há, porém, ainda o desejo (*órexis*⁶⁶), que está relacionado com a parte racional da alma. O desejo leva à escolha (*proairesis*) por meio

⁶³ Alguns tradutores vertem *órexis* por “apetite”, que é comumente usado para traduzir *epithymía*. Segundo Jonathan Lear, não se deve identificar appetite com *desejo*, o qual traduz o grego *órexis*. Traduzir *órexis* 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’, por entendimento, por 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.

⁶⁴ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I, 13, 1102b 31.

⁶⁵ *Boúlesis* é um querer associado ao desejo (*órexis*); em ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 433a 23-24, *boúlesis* é uma forma de desejo (*he gàr boúlesis órexis*). Em *Ethica Nicomachea* III, 6, 1113a 14-15 - 7, 1113b 5, *boúlesis* concerne ao fim almejado, enquanto os modos de atingi-lo são deliberados e escolhidos (*óntos dè bouletoû mèn tou télos, bouleutôn dè kai proairetôn tôn prôs tò télos*). O termo árabe *ināda* traduz *boúlesis*, ver GOICHON, A.-M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*. Paris: Desclée, de Brouwer, 1938, § 282.

⁶⁶ *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 *boúlesis*, a vontade/volição, cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 432b 4-7; *Rhetorica* I, 10, 1368b 37 - 1369a 4.

da deliberação, de modo que a virtude é definida como “um estado habitual (*béxis*) que produz escolha, e a escolha é um desejo deliberado” (*aretè béxis proairetiké, hé dè proairesis órexis bouleutiké*)⁶⁷. Quando o bem estiver de acordo com o desejo correto, a escolha é correta (*spoudaía*) e o raciocínio (*lógos*) é verdadeiro. Este é o pensamento prático (*diánoia praktiké*), conforme Aristóteles.

Retomando o *Comentário sobre a “República”*: Averróis declara que a felicidade é definida como uma atividade da alma racional de acordo com a virtude. Como está explicado na ciência natural, as partes da alma racional são mais de uma, sendo as virtudes e as perfeições, portanto, mais de uma. Averróis indica que são três as partes da alma e que a cada uma delas corresponde um tipo de perfeição: a alma racional é composta de duas partes, a teórica e a prática, portanto, algumas perfeições serão da ordem teórica, e outras, da ordem prática. A parte do desejo pode também estar relacionada à razão, conforme a necessidade da especulação à qual ela estiver ligada. Neste esquema, portanto, as perfeições são de três tipos: teóricas, morais e artes práticas (nesta ordem). As artes práticas, por sua vez, se subdividem em dois tipos: 1) o conhecimento geral dos princípios da arte em questão e 2) capacidade de deliberação (= cogitação) e o conhecimento das normas gerais com que a arte em questão está relacionada⁶⁸.

9. DO FILÓSOFO-REI DE PLATÃO AO *PHRÓNIMOS* DE ARISTÓTELES

Averróis conclui com o que fora declarado já no início do *Comentário sobre a República*: as perfeições são de quatro tipos: especulativas, artes práticas, deliberativas (= cogitativas) e morais (nesta ordem)⁶⁹. As deliberativas (= cogitativas) estão relacionadas diretamente com a subdivisão das artes práticas, pois, algumas linhas antes, Averróis mencionara apenas três perfeições: as teóricas, as morais e as artes práticas. Só depois de mencionar a subdivisão das artes práticas, ele acrescenta as perfeições deliberativas (= cogitativas), o que significa que elas estão diretamente relacionadas com as artes práticas.

Essas quatro perfeições não se encontram combinadas em um único homem, a não ser que se trate de um fato milagroso. Mas é possível fazer

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* VI, 2, 1139a 22-23.

⁶⁸ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>; Rosenthal II.ix.3; Lerner 68:12-24; Cruz Hernández, p. 84.

⁶⁹ ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>; Rosenthal II.ix.3; Lerner 68:24-26; Cruz Hernández, p. 84.

que as perfeições se distribuam entre os cidadãos conforme suas diferentes atividades. Averróis remete-se aqui ao discurso platônico, em que as virtudes devem ser desenvolvidas cada qual nos três estamentos da cidade: a sabedoria, no filósofo-rei; a coragem, nos guardiões; e a moderação, nos artesãos. Esta é a cidade justa para Platão. Para Averróis, no entanto, aristotelizando a *República*, a cidade justa é aquela que, além de ter realizadas as perfeições que ele mencionou, tem no governante o exemplo do homem prudente (*phrónimos*)⁷⁰, o que sabe bem avaliar, deliberar e fazer a reta escolha para si mesmo e para o seu povo, como foi Péricles, o exemplo do homem prudente dado por Aristóteles na *Ethica Nicomachea*. Se for também versado nas ciências teóricas, melhor ainda. Como está declarado no início do Livro II do *Comentário sobre a República*, a primeira qualidade essencial ao governante é a sua inclinação ao estudo das ciências teóricas; a terceira qualidade, contudo, é o amor e a busca pelo conhecimento de todas as partes da ciência, incluída aí a ciência política, que é a arte arquitetônica, conforme estabeleceu Aristóteles.

10. CONCLUSÃO

Para concluir, no *Comentário sobre a República*, Averróis parte de uma citação retirada de uma obra de Al-Fārābī em que são mencionados os quatro tipos de perfeições a serem distribuídas entre os diferentes tipos de homens: as perfeições teóricas, as cogitativas ou deliberativas, as morais e as artes práticas. A partir dessa citação, Averróis desenvolve a noção de fim (*télos*) humano, sendo a felicidade o fim último de todos os seres humanos. Atingir o fim verdadeiro consiste em atingir a perfeição por meio do convívio com os demais. Essa felicidade, portanto, está relacionada com a organização social, uma vez que o homem é político por natureza. O fim humano, portanto, antecede ao próprio homem, na medida em que ele é parte da cidade. Esse fim nada tem a ver com os fins acreditados serem verdadeiros, como a aquisição de riquezas e honras ou a obtenção de prazeres; o verdadeiro fim é o da cidade e é único para todos, embora os cidadãos se diferenciem quanto à sua posição na cidade. Para harmonizar a Lei islâmica que garante a felicidade a todos, Averróis declara que todos poderão ser felizes se cada um

⁷⁰ Para Platão, a sabedoria teórica ou contemplativa (*sophía*) é a principal virtude do rei-filósofo; ele não distingue a sabedoria política, como faz Aristóteles com a *phrónesis* (sabedoria prática ou prudência).

desenvolver, no convívio social, a perfeição que lhe corresponde. A discussão visa à educação do soberano, o qual deverá desenvolver a perfeição cogitativa ou deliberativa, que corresponde à *phrónesis* aristotélica. A educação do soberano depende do propósito a que se destina o seu governo, já que, como afirma Averróis, “se é ignorado o fim, ignora-se a via que conduz a ele”. Sendo a felicidade de todos os cidadãos o fim a ser alcançado, cabe ao governante saber bem deliberar e bem escolher os meios para atingir esse fim.

Recebido em dezembro 2013

Aceito em fevereiro 2014

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

- AL-FĀRĀBĪ. *On the Perfect State (Mabādi' ārā' abl al-madīnat al-fāḍilah)*. Edição bilíngue árabe-inglês. Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. 1. ed. 1985. Oxford: Oxford University Press; Great Books of the Islamic World, Inc., 1998.
- _____. *El libro de la política (Kitāb al-siyāsa al-madaniyyā)*. Tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. In: *Al-Fārābī. Obras filosófico-políticas*. Edição bilíngue árabe-espanhol. Madrid: Debate - CSIC, 1992.
- _____. *The Attainment of Happiness (Taḥṣīl al-sa'āda)*. Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. 1. ed. 1962. Edição revista: Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 2001.
- AVERRÓIS. *Parafraasi della “Repubblica” nella traduzione latina di Elia del Medigo*. A cura di Annalisa Coviello; Paolo Edoardo Fornaciari. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992. _____ . *Averroes' Commentary on Plato's “Republic”*. Edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal. Cambridge: University of Cambridge Press, 1956¹; reprint with corrections 1966.
- _____. *Averroes on Plato's “Republic”*. Translated, with an introduction and notes, by Ralph Lerner. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974.
- _____. *Exposición de la “República” de Platón*. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1. ed. 1986; 1990.
- _____. *Averroes' Tahafut al-tabafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Tradução (inglesa) de Simon van den Bergh. Oxford: University Press, 1954.
- _____. *The Book of the Decisive Treatise determining what the Connection is between the Law and Wisdom (Faṣl al-maqāl)*. (Edição bilíngue árabe-inglês). Translation, with Introduction and Notes, by Charles E. Butterworth. Utah: Brigham Young University Press, 2001.

- AVERRÓIS. *Discurso decisivo*. Edição bilingue árabe-português. Tradução de Aida Ramezá Hanania. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BUTTERWORTH, Charles E. Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: a Study of Averroes' *Commentary on Plato's Republic*. *Cairo Papers on Social Science*, v. 9, Monograph 1, Spring 1986. Cairo: The American University in Cairo Press, 1986, p. 1-90.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Rūshd (Averroes). Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. (1ª ed. 1986). Córdoba: CajaSur, 1997.
- PEREIRA, Rosalie H. de S. *Averróis. A Arte de Governar* (Uma Leitura Aristotelizante da "República"). São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PUIG, Josep. *Averroes, juez, médico y filósofo andalusi*. Sevilla: Junta de Andalucía, 1998.