

AVERRÓIS E A REPÚBLICA DE PLATÃO

Rosalie Helena de Souza Pereira*

RESUMO – Sobre *República* é o único comentário de uma obra de Platão deixado por Averróis, o Comentador por antonomásia, diga-se de Aristóteles. Embora se tenha perdido o original árabe, a posteridade recebeu uma versão hebraica e duas latinas. O *Comentário* (ou *Paráfrase*) a *República de Platão* pode ser considerado uma obra original – dividida em três livros – já que apenas um terço dela corresponde ao texto platônico. Além de apresentar conceitos aristotélicos retirados da *Ética Nicomaquéia* e de obras políticas de Al-Fārābī, Averróis apresenta reflexões próprias e faz críticas à sociedade em que vive.

PALAVRAS-CHAVE – *República* de Platão, comentário ou obra original de Averróis? Ética. Política. Virtudes cardinais. Cidade ideal. Educação.

ABSTRACT – About the *Republic* is the only commentary left by Averroes, the Commentator, so called on behalf of his commentaries on Aristotle's work. Although the original in Arabic is lost, there is a medieval version in Hebrew and two later translations in Latin from the Hebrew version. Averroes' *Commentary on the 'Republic'* – divided in three Books – can be considered an original work as only 1/3 of it corresponds to the platonic treatise. Averroes presents in it aristotelic concepts drawn from the *Nicomachean Ethics* and also several notions from Alfarabi's political works. He also presents his own thoughts and offers criticisms of his own society.

KEY WORDS – Plato's *Republic*; a commentary or an original work? Ethics. Politics. Cardinal virtues. Ideal city. Education.

Abū-l-Walīd Muḥammad b. Rushd deve sua fama na História da Filosofia aos seus numerosos comentários à obra de Aristóteles. Nascido em 1126 na Córdoba andaluz, sob o domínio árabe-islâmico, Ibn Rushd, o Averróis dos latinos, foi consagrado com o epíteto de “O Comentador”, em virtude da extensa exegese a que submeteu as obras de Aristóteles. No entanto, 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 andaluz.

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 simples comentários de maior ou menor extensão. Sem dúvida, “comentário” pode traduzir os termos árabes *talhīs* e *tafsīr*, porém, de modo algum, poderia traduzir *jāmi'*, que significa “compêndio” ou “epítome”. Encontramos, porém, *jāmi'* muitas vezes traduzido por “comentário

* UNICAMP-IFCH.

VERITAS	Porto Alegre	v. 52	n. 3	Setembro 2007	p. 104-116
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

menor”.¹ O termo *tafsīr* não oferece problemas, visto que significa exegese, hermenêutica, e se aplica aos comentários grandes, enquanto o termo *talhīs* pode aparecer traduzido por “paráfrase” ou por “comentário médio”.

Contudo, o arabista espanhol Miguel Cruz Hernández observou, na cronologia, na estrutura e na sistemática das obras de Averróis, que os *jawāmiʿ* (pl. de *jāmiʿ*) – os compêndios tradicionalmente designados pelos latinos como comentários menores – foram escritos quando o filósofo contava entre 30 e 44 anos e se alternam com os *talhīsāt* (pl. de *talhīs*), exposições parafrásticas designadas pelos latinos como comentários médios. Os comentários literais, conhecidos por comentários maiores (pl. *tafsīrāt*), aparecem tardiamente e se alternam com duas importantes exceções: os *talhīsāt* dedicados a Galeno e a *República*, de Platão. Todavia, é difícil estabelecer se o comentário a *República*, obra de maturidade, seja um *talhīs*, comentário médio, ou um *jāmiʿ*, comentário menor.

O original árabe desse importante texto não sobreviveu. Segundo °Abdurrah-mān Badawī,² o original árabe do comentário de Averróis a *República* ainda existia na biblioteca do Escorial em 1671, quando houve o incêndio que destruiu boa parte do acervo. Chegou a nós, porém, conservada em oito manuscritos, uma tradução hebraica, realizada em 1230 por Samuel b. Juda Meshullam b. Selomo de Marselha, a partir da versão árabe. No século XV, Elia del Medigo, o Cretense, realizou a primeira tradução latina³ a partir da versão hebraica; em 1539, o médico judeu Jacob Mantino fez uma nova tradução latina, também calcada na versão hebraica, que, no entanto, se aproxima mais de uma paráfrase. Dedicada ao Papa Paulo III, essa última versão latina foi editada em Veneza quando veio a público a obra completa de Averróis, em latim.⁴

De acordo com o título da versão hebraica, a exposição sobre a *República* de Platão seria um *talhīs*, isto é, um comentário parafrástico dos livros II-IX, o que é confirmado por seu estilo. Todavia, na conclusão do Livro III, aparece o termo hebraico equivalente ao árabe *jāmiʿ*, compêndio, o que não deixaria de ser uma classificação correta, dadas as “suas longas digressões, [...] os sumários que introduzem o pensamento de Platão”, a distinção clara “entre as palavras de Platão e o seu comentário”, e a “fórmula de conclusão ao final de cada livro”.⁵

¹ Segundo M. Cruz Hernández, os *jawāmiʿ* são acompanhados do adjetivo *al-ṣugār*, “pequeno”, o que sugere que *jāmiʿ*, naqueles tempos, possa ter significado algo como “manual”, (cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. “El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes”. In: MARTÍNEZ LÓRCA, A. (Org.). *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990, p. 420-421).

² BADAWĪ, A. *Averroès (Ibn Rushd)*. Paris: J. Vrin, 1998, p. 131.

³ *Expositio Commentatoris Averrois in librum politicorum Platonis*. Um único manuscrito conservado está na Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena, G. VII. 32 (56), e foi copiado em Roma por Raimondo di Saleta em 26 de abril de 1491. Essa versão de Elia del Medigo foi editada na Itália: AVERRÓIS (IBN RUSHD). *Parafraasi della “Repubblica” nella traduzione latina di Elia del Medigo*. Edição de Annalisa Coviello; Paolo Edoardo Fornaciari. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992.

⁴ *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.

⁵ BADAWĪ, op. cit., p. 131.

O arabista espanhol Miguel Cruz Hernández inclina-se a considerar essa obra como uma exposição parafrástica, ou seja, um *talhīs*, pois pondera que ela se limita a comentar apenas um terço do texto platônico. De fato, na primeira parte da exposição, Averróis serve-se amplamente de *Ética Nicomaquéia*, de Aristóteles, e na terceira, segue principalmente o filósofo de expressão árabe, Al-Fārābī (c. 872–950),⁶ além disso, Averróis não considera os livros I e X e faz comentários parciais aos livros III, IV e V. No entanto, segundo Cruz Hernández, ao considerar-se o método escolástico medieval, a elaboração do filósofo confere ao texto mais um caráter de obra original que propriamente o de uma paráfrase.

Há uma controvérsia entre os estudiosos quanto a saber se Averróis conheceu o texto platônico traduzido para o árabe ou se utilizou o resumo que Galeno fez de *República*, traduzido para o árabe no século IX por Hunayn ibn Iṣḥāq, durante o califado dos abássidas. Em seu comentário, Averróis critica diversas vezes Galeno, recusa suas observações e o acusa de ter sido ingênuo, vaidoso, confuso e ignorante.⁷ 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 aproveitou, não apenas *República*, mas ainda *Leis* (obra também traduzida por Hunayn ibn Iṣḥāq), além dos resumos desses dois tratados platônicos realizados pelo médico grego.

A referência mais antiga e confiável sobre a *República* em língua árabe está no célebre *Catálogo (Al-Fihrist)*⁸ do biobibliógrafo Ibn Iṣḥāq al-Nadīm (c. 935-991), ao enumerar as obras de Platão (*Aflatūn*). Essa referência, todavia, põe um problema ao dizer: “A *República (Al-Siyāsa)*, comentada (*fassarahū*) por Hunayn ibn Iṣḥāq”. Parece estranho aceitar que o grande tradutor tenha apenas “comentado” a obra de Platão, sem antes ter feito a sua tradução para o árabe. Contudo, a menção de Al-Nadīm ao referido texto confirma que os árabes, no século IX, já o conheciam, embora permaneça incerto se tiveram em mãos o texto completo.

Os tradutores siríacos e árabes não puderam transpor para suas versões a beleza estilística dos diálogos platônicos, tampouco se propunham essa tarefa. Além disso, a elegância literária de Platão já se havia eclipsado nos trabalhos de seus comentadores, sobretudo nos dos neoplatônicos Porfírio, Amônio e Simplicio, e mais ainda nas interpretações de Plutarco, de Plotino e de Próclo. E foi principalmente por intermédio destes que Platão se tornou conhecido entre os árabes. A forma da *aporia*, porém, tão estimada por Platão, não teve a devida repercussão

⁶ Embora tenha desenvolvido sua atividade filosófica em Bagdá, em Alepo e em Damasco, e todos os seus escritos estão em árabe, há indícios de que Al-Fārābī era de origem turca. É conhecido como o “Segundo Mestre” em relação ao “Primeiro”, Aristóteles.

⁷ AVERRÓIS (IBN RUSHD). *Averroes on Plato's "Republic"*. Tradução (inglesa) da versão hebraica, introdução e notas de Ralph Lerner. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974, 36:8; 46:7; 55:23; 105:1. As notas de rodapé fazem referência à tradução de Lerner e à tradução de M. Cruz Hernández: *Exposición de la "República" de Platón*. Tradução (espanhola) e Estudo Preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1ª ed. 1986; 2ª ed. 1990, embora essa tradução espanhola deva ser usada com certa reserva.

⁸ IBN AL-NADĪM. *The Fihrist – A 10th Century AD Survey of Islamic Culture*. Edited and translated by Bayard Dodge. Columbia University Press, 1ª ed. 1970, 2ª ed. 1998, p. 592.

num ambiente já dominado pela influência da filosofia de Aristóteles. Raramente, portanto, eram realizadas traduções completas dos diálogos de Platão, segundo os biobibliógrafos árabes, como o mencionado Al-Nadīm e os posteriores Al-Qiftī e Ibn Abī Usaibia. Platão era, em geral, considerado o autor de um certo tipo de pensamento e de “ditos” (*gnōmai*) a ele atribuídos, semelhantes aos encontrados na mais antiga forma de literatura sapiencial do Oriente. Contudo, trata-se sempre da sabedoria grega, enaltecida por um célebre nome. Um exemplo de citações atribuídas a Platão nos é dado por Al-Bīrūni, o célebre astrônomo, matemático e geógrafo, que, ao comparar os indianos aos gregos, em sua obra *Livro da Índia*,⁹ recorre inúmeras vezes aos “ditos” de Platão para corroborar suas afirmações. Todavia, as citações de Platão, feitas por autores árabes, são insuficientes para que se possa afirmar com segurança que eles tiveram em mãos traduções completas dos diálogos platônicos.¹⁰

Por que Averróis, conhecido por antonomásia como “O Comentador”, diga-se de Aristóteles, deixou-nos essa exposição do texto platônico, única dedicada ao “divino” filósofo, merecida alcunha dada a Platão pelos sábios de língua árabe?

Possivelmente redigido em 1194,¹¹ o suposto comentário a *República* se deve, 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 aristotélico,¹² embora use amplamen-

⁹ AL-BĪRŪNĪ. *Le Livre de l'Inde*. Extraits choisis, traduits de l'arabe, présentés et annotés par Vincent-Mansour Monteil. Paris: Éditions Unesco; Sindbad, 1996.

¹⁰ Cf. ROSENTHAL, F. “On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World”. In: *Greek Philosophy in the Arab World*. Great Britain: Variorum, 1990.

¹¹ Esta data tardia da redação do comentário a *República* foi proposta por um erudito do século XVII, cujo argumento era de que Averróis serviu-se do texto platônico só depois de esgotados os esforços para encontrar a versão árabe da *Política*, de Aristóteles. Porém, o editor e tradutor da versão hebraica para o inglês, Erwin I. Rosenthal, em *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Cambridge, 1ª ed. 1956, 2ª ed. 1966, 3ª ed. 1969, baseando-se em questões de vocabulário, propõe que a composição do texto tenha ocorrido em 1182.

¹² Quanto a ter havido ou não uma tradução árabe da *Política*, há uma controvérsia entre os estudiosos. Nenhum tradutor dessa obra aristotélica é mencionado pelos biobibliógrafos árabes. Abdurrahmān Badawī sustenta que houve, sim, uma tradução, porém alguns eruditos ocidentais seguem a opinião de M. Steinschneider, em *Hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Graz, 1956, p. 219, o qual afirma que “a *Política* de Aristóteles nunca foi traduzida para o árabe”. Schlomo Pines, em “Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy”. PINES, S. *The Collected Works of Schlomo Pines*. Jerusalem: The Magnes Press–The Hebrew University, 1996, v. III, p. 251–261, apresenta diversas citações de autores árabes que confirmam que estes conheciam pelo menos os Livros I–II da *Política*, talvez em feito de paráfrase ou de resumo, embora diversos do original grego que atualmente se conhece. Pines sustenta as hipóteses de que tal paráfrase ou resumo poderia ter sido ou composto 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 saber da existência do texto, pois indica que Al-Fārābī o conhecia. Ora, já que não conhecia o grego, Al-Fārābī deve ter tido em mãos uma tradução árabe.

te os argumentos da ética de Aristóteles, sobretudo na primeira parte de sua exposição.

No comentário a *República*, Averróis rompe com o seu estilo habitual de *Comentário Médio* das obras de Aristóteles. Nestes comentários, segue de perto o texto, ao citar as partes que comenta, cada qual por sua vez, enquanto naquele recusa-se a comentar o primeiro livro, uma grande parte do segundo, o décimo inteiro e algumas partes dos livros restantes, pois argumenta que os trechos não são demonstrativos, mas dialéticos, embora muitas vezes recorra a passagens de *República* que poderiam ser qualificadas de dialéticas, ou mesmo de retóricas ou poéticas. Averróis se apropria da filosofia política de Platão, modifica-a com noções aristotélicas e farabianas, e dirige sua exposição ao governante almôade, o sultão Abū Yūsuf Yaḡūb al-Mansūr, que reinou de 1184 a 1199, a quem a obra foi dedicada. Dois terços da exposição constituem considerações pessoais do Comentarador que não se referem especificamente ao texto platônico. Alguns trechos apresentam paráfrases do texto platônico e outros simplesmente mudam o conteúdo das passagens comentadas para melhor se adaptarem à discussão das condições sociais e políticas da época. Por outro lado, a exposição de Averróis possui 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 de *República*; o Livro II de Averróis corresponde a partes dos Livros VI-VII do texto platônico e o Livro III aos Livros VIII-IX.

No Livro I, Averróis apresenta o fundamento teórico da ética, também chamada de política: discorre sobre as virtudes morais e sobre como deve estar organizada a cidade ideal. O segundo livro versa acerca dos seguintes pontos: o papel do governante e suas qualidades, o fim último do homem e do sábio, a felicidade humana, a relação entre a política e as ciências práticas e teóricas, a maneira como as artes práticas 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 texto platônico, embora apresente conceitos aristotélicos como, por exemplo, quando discorre sobre a perfeição última: esta só é alcançada quando não mais há mescla alguma de potência.¹³ O terceiro livro aborda as formas de governo e tem por guia o filósofo Al-Fārābī.

Nossas considerações devem ser aqui necessariamente seletivas diante de um texto denso e complexo como o comentário sobre a *República*. Portanto, vamos nos limitar a alguns temas do comentário de Averróis, enunciados no Livro I que visa aos fundamentos do ideal ético. Diante das concepções éticas de seus precursores, os quais se inclinavam a considerar o caminho do “sábio” ou do “solitário” como único possível para alcançar a perfeição individual,¹⁴ Averróis concebe as

¹³ Cf. trad. Cruz Hernández, p. 91; cf. trad. Lerner, 73:15–20.

¹⁴ Ver duas obras clássicas da filosofia islâmica de *Al-Andalus*: de Ibn Bijah, *O Regime do Solitário*, e de Ibn Tufayl, *Ḥayy ibn Yaḡzān*.

duas dimensões do homem, pessoal e social, a partir de seu acentuado aristotelismo. De fato, como “o homem é por natureza um animal político”,¹⁵ a sua perfeição individual interage com a perfeição social.

Sabemos que no Livro I¹⁶ de *República*, Platão anuncia o tema da obra – o que é a justiça – e faz Sócrates refutar as três definições da justiça dadas pelos participantes do diálogo. O tema é retomado no livro II sob um outro ponto de vista: a justiça é concebida como uma relação das partes (classes)¹⁷ do Estado, comparada à relação das partes da alma no composto individual, idéia que domina a obra inteira. Essa noção da composição da alma está ligada ao postulado fundamental da política platônica, a saber, que a sociedade é a imagem dos indivíduos que a compõem.¹⁸ As outras três virtudes – sabedoria, coragem e temperança – serão definidas mais adiante, no Livro IV, quando o diálogo finalmente desenvolve a definição da virtude da justiça, por exclusão de partes.

Ao final do terceiro livro de sua exposição, Averróis justifica o fato de não ter resumido o Livro I e o início do Livro II de *República* dizendo que “o Livro I consiste somente de argumentos dialéticos, nele não havendo demonstrações, salvo acidentalmente. O mesmo se aplica ao início do Livro II, cujo conteúdo deixamos de explicar”.

Ao iniciar o Livro I, Averróis declara a sua intenção de apresentar os argumentos demonstrativos, prescindindo dos dialéticos. No Proêmio, a exposição parte da divisão aristotélica da filosofia em teórica e prática, ao expor as diferenças entre as duas, dado que elas têm campos de investigação diversos, fazendo menção à estreita correlação entre as duas ciências práticas, a ética e a política, ambas apresentadas por Aristóteles em *Ética Nicomaquéia* (que Averróis também comentou) e em *Política*. O Estagirita, em diversas passagens de *Ética Nicomaquéia*, já havia aludido ao fato de que, no âmbito das ciências práticas, a ética converge na política. A partir dessa constatação, Averróis pode intercambiar os termos na sua exposição e afirmar que, na ciência ética ou política, que é uma sabedoria prática, o objeto é essencialmente a ação, enquanto as ciências teóricas têm por finalidade o estrito saber. A ciência ética ou política pode ser dividida em duas partes, a saber: a primeira trata dos hábitos e costumes de um modo geral, e a segunda tem em mira a maneira como os costumes se organizam entre os grupos sociais, ou seja, como as condutas humanas interagem e se constituem de modo a gerar o comportamento social mais perfeito. Tal consideração não significa que esta ciência possa prescindir da razão e, para corroborar este pensa-

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 5, 1097b 11; o mesmo princípio é retomado em *Política* I, 2, 1253a 2.

¹⁶ O estatuto do Livro I de *República* é problemático, mas não é este o lugar para tal discussão. O seu caráter de diálogo aporético não poderia interessar a Averróis, que, ao longo de sua vida, empenhou-se em restaurar a “verdadeira ciência”, a saber, os princípios demonstrativos de Aristóteles, desprovidos dos argumentos neoplatônicos que predominavam na *falsafa*.

¹⁷ Embora o termo “classe social” seja anacrônico, por comodidade de exposição usamos “classe”.

¹⁸ PLATÃO. *República* IV, 435C e ss.

mento, Averróis introduz o clássico exemplo da medicina, que também possui os dois aspectos, o teórico e o prático.

Para expor a primeira parte da ciência ética ou política, isto é, a análise teórica da conduta humana, Averróis indica que seguirá a *Ética Nicomaquéia*, de Aristóteles, e que, para a parte prática, vai apoiar-se em *República*, de Platão, já que não chegara às suas mãos o texto aristotélico correspondente, *Política*. Averróis observa que a “ciência prática” possui duas divisões, a ética e a política. A ciência prática, portanto, subdivide-se em “higiênica” e “terapêutica”. A primeira concerne aos hábitos e às decisões corretas, matéria da ética, e ao modo como eles se fixam na alma; a segunda trata do modo como eles, uma vez perdidos, podem ser restabelecidos. Assim, a primeira subdivisão da ciência prática concerne à parte teórica e a segunda, à prática propriamente.

A parte teórica da ética postula que a perfeição humana procede de quatro gêneros: a virtude teorética, a deliberativa (ou cogitativa), a ética (moral), e a conduta prática (técnica).¹⁹ Essa classificação não é exatamente aristotélica; Averróis a empresta de Al-Fārābī, que, em seu tratado *Obtenção da Felicidade*, anuncia, logo nas primeiras linhas, os quatro estados de excelência para o alcance da felicidade.²⁰ As três últimas servem de preparação para atingir a principal, a saber, a teorética/especulativa. Como é impossível que um único indivíduo alcance a perfeição em todos esses gêneros, o princípio aristotélico, “o homem é por natureza um animal político”,²¹ impõe-se como verdadeiro, donde a necessidade de os indivíduos se organizarem num conjunto social em que cada qual necessita dos outros para desenvolver, nem que seja apenas uma das virtudes. Embora possa existir perfeição no conjunto social, é impossível que o indivíduo isolado de seus pares atinja a perfeição. Acrescente-se que os seres humanos não só necessitam viver em sociedade para desenvolver suas perfeições, mas também para satisfazer as necessidades de suas faculdades vitais e apetitivas. Como a natureza dispôs que as aptidões diferem nos indivíduos, Averróis repete Platão ao afirmar que cada um deve possuir um único ofício a fim de que contribua individualmente com o que melhor sabe fazer para o melhor funcionamento do organismo social. Desse modo, a perfeição humana se manifesta nas diferenças individuais, pois, se todos estivessem preparados potencialmente para atingir todas as perfeições humanas, “a na-

¹⁹ Ver a correspondência com a classificação de ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* VI, 3, 1139b 15: *tékhnē epistémē, phrónesis, noús*, nesta ordem no tratado aristotélico. Aristóteles, porém, acrescenta *sophia* entre *phrónesis* e *noús*, e afirma que a sabedoria é a “mais perfeita” das virtudes, pois ela é “intelecto e ciência”, compreende tanto o saber demonstrativo da ciência propriamente como a intelecção dos princípios; seu objeto concerne às realidades metafísicas, cf. *Ét. Nic.* VI, 7, 1141a 19–21; *phrónesis* é inferior a *sophia*, pois é a sabedoria opinante, virtude da parte deliberativa da alma racional, disposição acompanhada de arazoado concernente ao que é moralmente bom ou mau, sujeita a erros; seu objeto concerne ao que é útil, cf. *Ét. Nic.* VI, 5, 1140a 24–30.

²⁰ AL-FĀRĀBĪ. *Tahsil al-sa'āda (The Attainment of Happiness)*. Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi. In: *Alfarabi, Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1ª ed. 1962, 2ª ed. revista 2001, p. 13. O termo farabiano “artes práticas” traduz o árabe *sanā'i al-amaliyya*.

²¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* I, 5, 1097b 11; cf. *Política* I, 2, 1153a 2–3; cf. trad. Cruz Hernández, p. 6; trad. Lerner 22:15–20.

tureza teria feito algo em vão”.²² Para alcançar a perfeição, cada um deverá, portanto, desenvolver a virtude que mais se adapta às exigências de seu ofício.

Seguindo as linhas de Platão, Averróis traça um paralelo entre o Estado virtuoso e a divisão tripartite da alma. A relação entre as virtudes e os indivíduos de uma sociedade é análoga à relação entre as partes da alma. Do mesmo modo como, na alma, a razão deve governar a parte irascível e a concupiscível (ou apetitiva), na sociedade, os indivíduos dotados de conhecimento especulativo devem controlar e liderar todos os demais. A justiça emerge no indivíduo, quando as três partes da alma estão ordenadas sob o domínio da razão e, do mesmo modo, na cidade, os grupos sociais devem estar submetidos àquele que possui o conhecimento especulativo, nesse caso, o rei-filósofo e seus associados, ou guardiões, como Platão os denominou em *República*. Para ser guardião, “é condição indispensável estar naturalmente dotado de amor por aqueles a quem conhece; e tal hábito possui um caráter filosófico, pois só quem escolhe com conhecimento e sabedoria pode ser naturalmente virtuoso”.²³ A condição necessária para ser guardião, segundo Averróis, é saber distinguir entre seus vizinhos (ou concidadãos) e seus inimigos (ou desconhecidos). Os que o guardião conhece e ama são seus próprios concidadãos; aos desconhecidos fica reservada uma disposição de repulsa. Amor e repulsa são disposições da alma, úteis para se evitar que os inimigos se convertam em chefes, ou estes em inimigos.

Sempre no traçado platônico da analogia do Estado com a divisão tripartite da alma, Averróis afirma que a virtude da justiça “não é nada mais que, na sociedade, cada um deve trabalhar naquilo que, em razão de sua natureza, pode fazer do melhor modo possível”.²⁴ Isso só é possível quando a razão governa as outras partes da alma, isto é, a irascível e a apetitiva. Justifica-se, portanto, que os possuidores da ciência especulativa, a saber, os filósofos, detenham o poder sobre os demais cidadãos, assim como, na alma, o intelecto ordena as demais partes.

A justiça e a temperança diferem das outras virtudes, na medida em que devem estar presentes em todas as “classes” de indivíduos, enquanto a sabedoria e a coragem devem estar restritas a determinados grupos. Visto que permeia o conjunto da sociedade, a justiça é a virtude que possibilita a convivência entre todos os indivíduos, enquanto a sabedoria e a coragem são virtudes seletivas, segundo a natureza de cada um ou de cada povo. As nações, tal qual os indivíduos, estão predispostas por natureza a certas virtudes, à exclusão de outras. Assim, enquanto os antigos gregos se destacaram pela sabedoria, os curdos e os leonenses²⁵ são

²² Trad. Cruz Hernández, p. 7; trad. Lerner 23:1-5. Averróis confirma o postulado de Aristóteles apresentado em *De Caelo* I, 4, 271a 33 e em *Política* I, 2, 1253a 9.

²³ Trad. Cruz Hernández, p. 16-17; trad. Lerner 28:20-30.

²⁴ Trad. Cruz Hernández, p. 8; trad. Lerner 23:30.

²⁵ Na tradução latina lê-se *in Gallis*, porém M. Cruz Hernández afirma que o povo a que se refere o texto é o do reino de Leão-Castilha, cf. trad. Cruz Hernández, p. 14, n. 13. R. Lerner, ao traduzir da versão hebraica, informa que o povo mencionado junto aos curdos são os *jilliyyūn*, povo guerreiro e corajoso, habitante de Jilayqiya, área maior que a Galícia e que se estende do rio Douro a Baía de Biscaia e do Atlântico a Castilha, cf. trad. Lerner, p. 14, nota 27:9.

predominantemente corajosos. Desse modo, não apenas a natureza étnica de cada indivíduo tem papel determinante para o desenvolvimento da virtude que lhe é adequada, de acordo com a sociedade em que vive, mas também a natureza de cada grupo social lhe confere uma virtude específica. Assim sendo, a coragem pertence aos guardiões e aos guerreiros, porquanto estes últimos serão escolhidos dentre os mais fortes, os mais ágeis e aqueles cujos sentidos são apurados.

Averróis parece divergir de Platão no que concerne à temperança enquanto virtude específica da parte apetitiva da alma e do grupo social dos artesãos. A temperança é a capacidade de equilíbrio que a alma adquire e desenvolve em relação aos prazeres e ao desejo. É necessária a todos, desde o governante até a multidão em geral, pois qualquer atividade humana deve ser por ela controlada, porque é a virtude de que depende o aumento ou diminuição, seja da parte nobre da alma, seja da concupiscível, segundo o lado para o qual se incline.

A “classe” que se dedica aos ofícios práticos, por exemplo, agricultores, carpinteiros etc., possui o conhecimento de certas artes práticas que, no entanto, só podem aperfeiçoar-se mediante o conhecimento do fim último do homem, alcançado apenas por meio das ciências teóricas. São necessárias à cidade virtuosa, portanto, duas classes de conhecimento, o teórico e o prático. O conhecimento teórico, porém, desenvolve-se apenas na menor das “classes”, isto é, na dos filósofos, que costumam ser “menos atarefados que os que se dedicam às artes práticas”, cabendo a eles, portanto, o governo da cidade. Se cada grupo seguir o tipo de conhecimento que lhe corresponde, a cidade será necessariamente “prudente, corajosa, moderada e justa”. Averróis parece afirmar que as virtudes dependem do conhecimento adequado que cada um deve ter em razão de seu ofício específico.

No tocante à virtude da justiça, Averróis procura conciliar, com a noção aristotélica de justiça universal, a noção platônica de justiça no interior da própria alma e do Estado. De fato, em *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles explica que a justiça legal é virtude perfeita e completa,²⁶ porque implica o conteúdo de todas as outras virtudes, não em sentido absoluto (*haplôs*), mas na relação que o justo tem para com seus pares. Na doutrina aristotélica da justiça, a relação com o outro é central, pois justo é aquele cujos atos são úteis, não apenas para consigo mesmo, mas também para com os seus vizinhos. Não basta, portanto, ser justo com as próprias coisas, é necessário ser justo com os outros.²⁷ Há de se acrescentar que, embora no rastro das linhas platônicas, Averróis segue a concepção de justiça aristotélica, *éxo prâxis*, por oposição à concepção platônica, *entòs prâxis*.

Justiça e equidade social só serão possíveis, se cada um se dedicar exclusivamente a um só ofício, aquele para o qual for mais dotado. A equidade social é necessária, porquanto “confere à sociedade o poder de conservar-se e de manter-se enquanto perdurarem seus princípios”. As normas estabelecidas devem estar

²⁶ Aristóteles cita o provérbio: “Todas as virtudes refluem na justiça”, cf. *Ética Nicomaquéia* V, 1129b 30.

²⁷ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* V, 1129b 30 – 1130a 5.

arraigadas em todos, desde os jovens, mulheres e escravos até os dirigentes, “para que cada qual possa exercer a atitude de acordo com a sua natureza.” Com isso, Averróis entende que a mobilidade social é danosa, quando um comerciante passa a ser guardião ou quando um militar passa a fazer parte do grupo dos governantes, “como pode ser comprovado em nossas comunidades”.²⁸ A perversão social, causa de injustiça, não é outra coisa que o fato de os cidadãos se consagrarem a mais de uma ocupação, passando de um ofício para outro, de uma categoria para outra.²⁹

A justiça social se estabelece de conformidade com o que ocorre entre as partes racional, irascível e concupiscível da alma, “pois tudo o que é justo e correto na alma individual também o é na sociedade concreta”.³⁰ O caráter de justiça e de equidade social consiste, pois, no equilíbrio dos grupos, assim como, na alma, consiste no equilíbrio de suas partes. Quando as partes (classes) sociais atuam “na devida forma e no tempo oportuno”,³¹ a sociedade é prudente, corajosa e temperada, tal qual essas virtudes estão dispostas na alma individual. Do mesmo modo que há domínio de si próprio e justiça individual, quando as faculdades da alma estão devidamente ordenadas, haverá na sociedade, equilíbrio por meio da adequada atuação das partes, pois, se as virtudes existem na alma, existirão também no organismo maior, que é composto de seres humanos. Justiça e equidade social derivam da harmonia entre os grupos, sobretudo quando um governo sábio é ajudado pelos guardiões militares obedientes na luta contra qualquer quebra de princípios morais. Na alma, as duas faculdades, irascível e apetitiva, servem à razão que as governa. A apetitiva (concupiscível) diz respeito ao desejo e à coragem. A razão governa os desejos da apetitiva por meio da força que a própria faculdade apetitiva possui para vencê-los. Há uma estreita dependência entre as partes anímicas que se completam mutuamente. Do mesmo modo, na sociedade, os grupos sociais dependem uns dos outros, completam-se uns aos outros, pois “o homem é por natureza um ser político”. 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 condição para que cada um se aperfeiçoe na sua perfeição individual no interior da ordem universal.

As virtudes realizam-se plenamente nos indivíduos, quando são neles cultivadas desde a juventude, afirma Averróis, no rastro de Platão. Música e ginástica, são os meios que promovem a harmonia da alma individual: a força (coragem) se desenvolve na ginástica enquanto a música a submete à razão. Assim como no corpo a saúde consiste no equilíbrio dos humores, “a virtude é um tipo de saúde e beleza”.³² Os vícios, comparados às enfermidades, são numerosos, enquanto a “saúde é una”. A injustiça surge quando a faculdade racional é governada pelas

²⁸ Trad. Cruz Hernández, p. 53; trad. Lerner 51:1.

²⁹ Trad. Cruz Hernández, p. 53. trad. Lerner 50:15–25.

³⁰ Trad. Cruz Hernández, p. 54; trad. Lerner 51:5–10.

³¹ Trad. Cruz Hernández, p. 54; trad. Lerner 51:12.

³² Trad. Cruz Hernández, p. 56; trad. Lerner 52:15–25.

partes irascível e concupiscível. Daí a importância da educação dos guardiões pela música e pela ginástica, sem que se permita aos jovens o acesso a representações que induzam aos prazeres, “como é habitual nos poemas árabes”.³³ Segue-se uma crítica a esses poemas, “repletos de temas perniciosos”, e às representações teatrais, porque, contrariamente ao costume dos árabes, “a atividade imitadora só é excelente quando o artista copia de um modo determinado, como é o caso das artes”, que devem reproduzir as virtudes morais e não os vícios.³⁴ Seguindo Platão, Averróis afirma que as representações figurativas devem estar de acordo com a realidade, pois “representar um homem com forma de touro [...] é muito danoso”. As representações reais são aceitas, porquanto imitam as operações divinas nas ações dos princípios políticos e das leis. “O modo de ser da felicidade – finalidade das ações virtuosas – é imitado de conformidade com os bens que consideramos meta de nossas ações e autêntica felicidade [...]”, segundo Al-Fārābī, citado por Averróis.³⁵

Igualmente as superstições, histórias falsas e mitos devem ser proibidos às crianças a fim de evitar que suas almas se acostumem com histórias absurdas que depois poderão ser seguidas como exemplo.³⁶ Averróis é taxativo na sua opinião quanto a ficções e mitos, pois, como já mencionamos, foi inteiramente abolido de seu comentário o Livro X de *República* – o qual, 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 tratado de *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 valor e as boas qualidades que deles derivam não são virtudes autênticas [...]”.³⁷ 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”.³⁸ 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

³³ Trad. Cruz Hernández, p. 23; trad. Lerner 32:20–25.

³⁴ Cf. trad. Cruz Hernández, p. 24–27; cf. trad. Lerner 33:5–34:25.

³⁵ Trad. Cruz Hernández, p. 18; trad. Lerner 29:30.

³⁶ Cf. trad. Cruz Hernández, p. 20; cf. trad. Lerner 30:10–15.

³⁷ Trad. Cruz Hernández, p. 148–149; trad. Lerner 105:10–25.

³⁸ Trad. Cruz Hernández, p. 94; trad. Lerner 74:20–75:1.

sociedade. Todavia, seja a alegoria da caverna – que ilustra a apreensão das idéias – seja a 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 muito próximos a alguns dogmas religiosos do Islã, tal qual a imortalidade da alma, a sentença proferida às almas por vários juizes, a escolha de seus destinos pelas próprias almas, a doutrina da metempsicose, temas que não têm como ser conciliados com a Lei islâmica, que professa a vontade suprema de um único Deus, o qual 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 como 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, Maomé. 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.

Em relação à organização societária, Averróis acompanha Platão. Assim, aborda a educação platônica dos guardiões, a igualdade entre os dois sexos, as disposições comuns referentes aos bens e às mulheres e a exigência de que o governo seja exercido pelo filósofo. Surpreende sua defesa de Platão contra os argumentos de Galeno a propósito da repetição dos matrimônios em grupo. Na sociedade ideal, quer os bens materiais, quer as mulheres e seus filhos são comuns, o que faz com que o amor seja recíproco entre os pais comuns e os filhos comuns, pois ninguém deve possuir qualquer coisa como própria.³⁹ A comunhão dos filhos conduz à dos bens, fator de coesão social: nada mais contrário aos preceitos islâmicos. O fator de coesão social no Islã é a concepção da *umma*, a comunidade unida pela fé nos dogmas islâmicos. Averróis esquiva-se de comentar os temas da propriedade comum e dos casamentos grupais, finalizando com uma frase retórica: tudo isso “é evidente para qualquer um que conheça esta ciência”.⁴⁰

Podemos concluir essas poucas considerações sobre a exposição de Averróis, lembrando que o filósofo não se afasta da *Sharī‘a*, a Lei religiosa islâmica, pois concebe a *umma* do Profeta, a comunidade dos muçulmanos, como o melhor exemplo de sociedade ideal. Porém, entre a *umma* regida pela *Sharī‘a* e a sociedade real em que vive, há desvios que se traduzem muitas vezes pelo poder arbitrário e absoluto dos governantes e pelas interpretações casuísticas dos doutores da Lei. Averróis resume as idéias de Platão, mas repete sempre a fórmula “ele diz”, “Platão diz”, “como diz Platão”, ou seja, parece querer deixar claro que certos temas, que não se conciliam com os preceitos islâmicos, são de responsabili-

³⁹ Trad. Cruz Hernández, p. 64; trad. Lerner 57:1.

⁴⁰ Trad. Cruz Hernández, p. 64; trad. Lerner 56:25–57:1.

dade de Platão e que ele, Averróis, apenas os está resumindo. Contudo, sua preocupação maior é procurar adequar a estrutura social teórica com a realidade da *umma* islâmica, como transparece em suas próprias palavras:

O que as leis religiosas de nosso tempo asseveram em relação a este tema [isto é, quanto ao fim último do homem] está estabelecido pela vontade de Deus – exaltado seja! –, e o único meio para conhecer a vontade de Deus – exaltado seja! – sobre essa questão é a profecia. E, ao meditares acerca das Leis religiosas, [a vontade divina] divide-se em estrito conhecimento abstrato – tal como nossa Lei religiosa ordena com respeito ao conhecimento de Deus – exaltado seja! – e em ações, como as qualidades [morais] que aconselha a observar. A esse propósito [isto é, a ação], a Sua intenção é idêntica à intenção da filosofia, em gênero e na finalidade.⁴¹

⁴¹ Trad. Cruz Hernández, p. 80; trad. Lerner 66:15.