

O aristotelismo e o pensamento árabe: Averróis e a recepção de Aristóteles no mundo medieval

Eduardo C. B. Bittar*

Sumário:

1. A recepção de Aristóteles em *al-Andalus* no século XII d.C.;
2. A luta entre o analítico e o metafísico na tradição árabe medieval;
 - 2.1. Sabedoria, fé e razão: a conciliação averroísta pela virtude;
 - 2.2. Ética, justiça e política no pensamento de Averróis;
3. A abertura provocada pelo mundo árabe sobre o mundo ocidental: o legado do averroísmo;
 - 3.1. As marcas do pensamento árabe na formação da Universidade na Europa medieval;
 - 3.2. A influência de Averróis na teologia cristã.

1. A recepção de Aristóteles em *al-Andalus* no século XII d.C.



s sistemas filosóficos têm um curioso percurso na sua recepção, transformação, apropriação e sobrevida na história da filosofia. Na *Introdução à história da filosofia*, a advertência de Hegel reve-

* Livre-Docente e Doutor, Professor Associado do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), Brasil, nos cursos de graduação e pós-graduação. Professor do Instituto de Relações Internacionais da USP (IRI). Pesquisador-Sênior do Núcleo de Estudos da Violência (NEV-USP). Presidente da Associação Nacional de Direitos Humanos (ANDHEP). Professor e pesquisador do Mestrado em Direitos Humanos do UniFIEO. Autor de vários artigos e estudos em filosofia e filosofia do direito, podendo destacar-se *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*, Manole, 2005.

la que os conceitos concretos da razão se aprimoram e modificam, e que, apesar disso, “se conserva o precedente na história da filosofia. Nada se perde”.¹ Nesta idéia do “nada se perde” se encontra exatamente esta confluência curiosa entre a tradição árabe muçulmana medieval, as particularidades políticas da Península Ibérica do século XII e a reflexão helênica na formação de um espírito de época que ensejou a possibilidade de uma revisitação de Aristóteles pelo pensamento de Averróis. A efervescência do contexto de Averróis em torno do helenismo é de extrema importância, na medida da própria preservação, conservação e disseminação das idéias peripatéticas, uma vez que, desde 529 d.C., poder-se-ia dizer, o destino do helenismo seria o desaparecimento. E isso porque esta é a data em que Justiniano determina o fechamento das diversas escolas que ainda sobreviviam no mundo ateniense. Se o mundo antigo desaparece, e juntamente com ele seu legado se enfraquece e se fragmenta, é certo que, no mundo medieval emergente, as abadias se tornarão o primeiro reduto de conservação e preservação de um patrimônio intelectual e cultural, que se haverá de redescobrir por diversas vezes ao longo dos séculos posteriores; é assim que elas terão função primordial de conservação e transmissão da cultura clássica.²

Ademais, por outra via, o mundo oriental desperta para um interesse declarado pelo pensamento filosófico, com destacado interesse pela cultura helênica antiga (Ptolomeu, Arquimedes, Hipócrates, Aristóteles, Teofrasto, Platão) por parte dos sírios,³ especialmen-

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Introdução à história da filosofia*, São Paulo, Edipro, 1986, p. 48.

² “Até o século XII, temos o chamado período das grandes abadias, durante o qual o saber irradia desses importantes, mas isolados focos de cultura”. – Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de história da cultura clássica*, 7. ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 26.

³ “É no momento em que o islamismo substitui o cristianismo no Oriente que o papel dos sírios como agente de transmissão da filo-

te a escola de Hunain,⁴ que transmitem estes conhecimentos aos árabes,⁵ especialmente Avicena e Algazali, desde quando estes passarão a ter também um protagonismo de fundamental importância na conservação, interpretação, disseminação e transmissão do helenismo ao próprio mundo cristão ocidental medieval.⁶ Desta

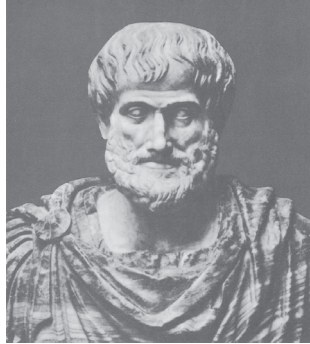
sofia helênica aparece com perfeita nitidez. Os califas abácidas, cuja dinastia é fundada em 750, apelam para os serviços dos sírios, que prosseguem sob os auspícios desses novos senhores seu ensino e seus trabalhos. Assim, Euclides, Arquimedes, Ptolomeu, Hipócrates, Galiano, Aristóteles, Teofrasto e Alexandre de Afrodísia são traduzidos, seja diretamente do grego em árabe, seja indiretamente do grego em sírio, depois do siríaco em árabe. Assim, as escolas siríacas foram as intermediárias pelas quais o pensamento grego chegou aos árabes, enquanto não chegava o momento em que devia passar dos árabes aos judeus e aos filósofos do Ocidente cristão”. – Étienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 424.

- ⁴ As traduções dos textos de Aristóteles, especialmente os textos da *Poética*, dos *Segundos Analíticos*, dos *Tópicos*, e outros, pertencentes ao *Organon*, facultam um amplo acesso ao conhecimento da arte do raciocínio de Aristóteles ao mundo árabe: “D’autre part, il faut noter que ces traductions syriaques d’après lesquelles ont été faites les traductions de l’*Isagoge*, de la *Poétique*, des *Seconds Analytiques*, des *Topiques*, des deux traductions (ou trois?) des *Réfutations Sophistiques*, et peut-être aussi des *Premiers Analytiques* – proviennent ou bien de l’école de Hunain (*Seconds Analytiques*, *Topiques*), ou bien d’autres traducteurs (Athanase, par exemple) dont on ne connaît pas la façon d’établir le texte grec original avant de le traduire”. – Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1968, p. 20.
- ⁵ Os destinos de um texto como o *Peri Hermeneias* são um testemunho deste movimento de Aristóteles para o mundo árabe no período medieval: “Les syriens s’en étant emparés d’eux dès le V^e siècle et l’ayant transmis à leur tour aux arabes vers le IX^e siècle, ceux-ci l’exploiteront leurs logiques, comme Alfarabi, Avicenne et Algazel (X^e-XII^e siècles) qu’utilisera S. Albert aux environs de 1262, ou l’exposeront plus ou moins longuement, comme Averroès (X^e-XII^e siècles) dont le *Commentaire moyen* sera traduit sans doute em 1321.” – J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas*. *Historie littéraire d’un traité d’Aristote*, Paris, J. Vrin, 1953, pp. 33-34.
- ⁶ “Rápidamente, casi con gula, el musulmán digiere velozmente el legado cultural del mundo antiguo, hasta lograr un sincretismo cultural helenístico-musulmán de consecuencias históricas formidables, lo que permitiría conservar y transmitir el viejo legado clásico al mundo occidental cristiano, cuando éste hubiese llegado a sua mayoría de edad, a finales del siglo XII”. – Miguel Cruz Hernandez,

tarefa se incumbirão filósofos sírios, árabes e judeus.⁷ E isto se deve ao grande interesse pelas artes, pela cultura e pela filosofia que têm estes povos, que retiram do legado helênico uma fonte imorredoura e universal de conhecimento e sabedoria; por isso, o legado helênico, como ressaltam os estudiosos da filosofia árabe medieval, é profundamente incutido, em especial, no mundo árabe.⁸ Neste período, pode-se indicar o desenvolvimento de uma forte atividade de assimilação e tradução das obras peripatéticas pelos árabes. As traduções que foram sendo feitas das obras de Aristóteles, e que se podem indicar, especialmente do *Órganon*, a partir dos estudos de *Abdurrahmān Badawī*, são: *Categorias*, tradução de *Ishāq ibn Hunain*; *Categorias*, tradução de *Muhammad ibn ‘Abd Allah ibn al-Muqaffa’*; *Peri Hermeneias*, tradução de *Ishāq ibn Hunain*; *Primeiros Analíticos*, tradução de *Tudhārī*; *Segundos Analíticos*, tradução de *Abī Bishr Mattā ibn Tūnis*; *Física*, tradução de *Ishāq ibn Hunain*.⁹

Historia de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957, pp. 31-32.

- ⁷ “Em 529 d. C., o imperador Justiniano descreva o fechamento das escolas filosóficas de Atenas. Portanto, podia parecer que o Ocidente se recusava definitivamente à influência da especulação helênica; mas o pensamento grego começara bem antes dessa data a ganhar terreno rumo ao Oriente; ele já inaugurara o movimento envolvente que devia trazer ao Ocidente do século XIII o pensamento de Aristóteles e do neoplatonismo por intermédio dos filósofos sírios, árabes e judeus”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 423.
- ⁸ “La pénétration de la pensée grecque fut immense dans tous les domaines de la pensée arabe, même dans ceux où la résistance fut la plus vive: philologie, jurisprudence, et théologie. Le miracle grec a été reconnu par tous”. – Abdurrahman Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1968, p. 13.
- ⁹ Abdurrahman Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1968, pp. 74-79.



Busto de Aristóteles (imagem fictícia)

Esse processo se dá, para o mundo árabe, a partir do segundo século da hégira (VIII d.C.), desde quando melhor sorte terão os textos de Aristóteles,¹⁰ com relação aos textos de Platão,¹¹ que se avolumam em traduções a partir de então. Aristóteles terá, portanto, ampla receptividade, e crescente influência na formação e na determinação das discussões filosóficas do mundo árabe, para o qual Aristóteles se tornará sinônimo de *al-Hakim*,¹² a cuja autoridade se recorre e de cuja doutrina se extraem os elementos para o aprimoramento dos saberes e das artes humanas. E isso até que, no século XII, seja plenamente desenvolvido em Córdoba, e em Toledo,¹³ no reino

¹⁰ “La présence d’Aristote dans la littérature philosophique d’expression arabe est massive et multiforme”. – Jean Jolivet, Esquisse d’un Aristote Arabe, in *Penser avec Aristote* (SINACEUR, M. A., org.), Toulouse, Erès, 1991, p. 177.

¹¹ “Contrairement au sort des œuvres d’Aristote, celui des œuvres de Platon dans le monde arabe fut médiocre”. – Adburrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1968, p. 35.

¹² “Le mot sagesse, *hikma*, recouvre en arabe une plage sémantique étendue qui va du religieux jusqu’à l’empirique; *Al-Hakim*, le Sage, est un nom divin, et la sagesse est un don de Dieu aux prophètes notamment; mais la *hikma* est aussi l’habileté dans un art”. – Jean Jolivet, Esquisse d’un Aristote Arabe, in *Penser avec Aristote* (SINACEUR, M. A., org.), Toulouse, Erès, 1991, p. 180.

¹³ “Toledo foi o ponto de encontro das culturas árabe e latina. Durante o século XII, os estudiosos cristãos buscaram nas bibliotecas da

de *al-Andalus*, no território ocupado em solo espanhol pelos árabes como província, onde, sob a proteção dos almorávidas, se desdobram vários incentivos à vivificação da doutrina peripatética.

Nesse período, a intensa luta entre muçulmanos e cristãos, que se define pela tentativa de reconquista das terras arabizadas, até a definitiva queda de Granada, em 1492, dará ensejo a uma intensa atividade política, em que as disputas por hegemonia tornam o cenário intelectual e político extremamente controverso.¹⁴ A esta época, sem exageros, Córdoba, a capital de *al-Andalus*, pode ser considerada, além do centro administrativo do reino dirigido pelo emir, a cidade mais próspera do Ocidente, onde se desenvolve uma particular tradição hispano-muçulmana. Será, para efeitos deste estudo, a receptora e a difusora do legado peripatético ao mundo ocidental. Somente em 1236 é que Córdoba será novamente reconquistada pelos cristãos, apesar de nela já terem sido incutidas as sementes de uma diversidade curiosa, e particular, neste ponto da história.

Além de se tratar de um período de grande abundância para o mundo árabe andaluz, e, apesar da tensão entre povos pela invasão territorial, desenvolve-se grande tolerância religiosa entre judeus, muçulmanos e cristãos, que, apesar de seus líderes religiosos diferentes (Moisés, Cristo e Maomé), e de estarem sob convívio num mesmo espaço territorial, são capazes de produzir miscigenações

Península Ibérica os tesouros da ciência árabe que nelas estavam cuidadosamente guardados”. – Rosalie Helena de Souza Pereira, *Avicena: a viagem da alma*, São Paulo, Perspectiva, 2002, p. 17.

¹⁴ “Como certeramente ha dicho Sánchez Albornoz, España es el resultado de la lucha de ochocientos años entre el Islam y los Reinos cristiano; una lucha que tiene todos los caracteres de una guerra civil, pues tan de casta española eran los musulmanes como los cristianos”. – Miguel Cruz Hernandez, *Historia de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957, p. 191.

culturais curiosas, o que também se passa com suas doutrinas, como sói ocorrer na miscigenação dos pensamentos de Averróis, Aquino e Maimônides, a partir dos gregos, como Platão, Aristóteles e Plotino. Essa constatação de que houve, historicamente, uma grande aproximação entre doutrinas, a ponto de dar origem a um sincretismo filosófico e cultural importante, é registrada e apontada inclusive pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss.¹⁵ Sem exageros, portanto, o estudo das particularidades deste momento histórico continua, atualmente, tendo amplo relevo, inclusive para efeitos de estudos de assimilação cultural e tolerância religiosa.

Se existem lutas e resistências entre os povos dominados e dominantes, os árabes também registram uma resistência interna que se expressa pelo conjunto de visões em torno das formas de assimilação e interpretação dos próprios cânones religiosos de vida. É isso que faz com que formem seitas, cultos, tradições, linhas de interpretação e grupos político-religiosos diferentes entre si, dos mais radicais, aos mais conciliadores. É o caso dos *mutazilitas*,¹⁶ assim chamados de “separados”, que sustentam o aristotelismo e o racionalismo, e, de outra parte, os *asbaritas*, assim chamados de ortodoxos, sendo que estes últimos fixaram os cânones do islamismo no sécu-

¹⁵ Ao autor afirma, em seu valioso estudo, intitulado *Raça e história*: “Há treze séculos atrás o Islão formulou uma teoria da solidariedade de todas as formas da vida humana: técnica, econômica, social, espiritual, que o Ocidente só encontrou muito recentemente, com certos aspectos do pensamento marxista e com o nascimento da Etnologia moderna. Esta visão profética permitiu aos árabes ocuparem um lugar proeminente na vida intelectual da Idade Média”. – Claude Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural dois*, 4. ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993, p. 347.

¹⁶ “A necessidade de se compreender e se interpretar racionalmente, inerente a toda tradição religiosa, gerou, em contato com as obras gregas, uma especulação filosófico-religiosa muçulmana, como gerará uma entre os ocidentais. Com efeito, atribuiu-se a uma influência do pensamento helênico a constituição da seita, essencialmente religiosa, por sinal, dos motazilitas”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 425.

lo X. É nesta ambiência que se desenvolvem as tensões em torno da aparição do pensamento de Averróis.¹⁷ Por isso, também, a própria assimilação do legado helênico pelos árabes é algo que se fará, considerando os dois mais fortes legados do mundo grego, o platônico e o aristotélico, a partir de sua pertinência com a tradição religiosa muçulmana.

Por isso, a própria filosofia árabe, que, desde seu nascimento, não se desenraiza das tradições e dos modos de vida oriundos das configurações dos povos semitas e seus hábitos, tem sua formação se coagulando com mais intensidade somente a partir dos séculos VII e VIII d.C., e, será marcada por duas linhas, uma neoplatônica e outra neo-aristotélica.¹⁸ Neste quadrante, fica claro que Averróis (*Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ahmad ibn Ruchd*),¹⁹ não é o pioneiro na introdução de Aristóteles no mundo árabe, mas um grande responsável por sua difusão. O primeiro grande pensador a atrair o valor do pensamento aristotélico para o mundo árabe é *al-Kindî* (Bagdá, século IX d.C.), que, como sábio árabe, se destaca por sua longa sabedoria clássica em geometria, filosofia, astronomia, música, medicina, lógica, psicologia, política, aritmética, entre outros assuntos.²⁰ Sua pioneira forma de atrair a

¹⁷ Ali Benmklouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 66.

¹⁸ A própria divisão que os historiadores muçulmanos fazem segue esta categorização, como bem indica Hernandez: “Los historiadores musulmanes dividen a los filósofos en dos grupos, peripatéticos y platónicos, caracterizados los primeros por seguir ante todo a Aristóteles y los segundos por preferir la teoría neoplatónica de la iluminación”. – Miguel Cruz Hernandez, *Historia de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957, p. 63.

¹⁹ Neto de *Abu Al-Walîd Muhammad Ibn Ruchd* e filho de *Abu Al-Qasim Ahmed*, que também haviam exercido forte influência como autoridades públicas no mundo andaluz.

²⁰ Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 426.

tradição helênica para o interior da cultura árabe o faz ter de enfrentar a oposição ideológica e religiosa fortemente arraigadas aos laços comunitários árabe-muçulmanos.²¹

Do ponto de vista histórico, é a reunião de um conjunto de fatores sociais, econômicos, culturais e políticos que determina, em *al-Andalus*, o desenvolvimento de condições para um exponencial progresso da filosofia, fator que abre campo para a tarefa histórica e biográfica de Averróis (520-592, da hégira; 1126 d.C.-1198 d.C.).²² Averróis, por isso, faz parte de um caminho histórico de introdução de Aristóteles, para o mundo árabe-muçulmano, iniciado desde o século IX, com o famoso episódio do sonho do califa *al-Ma'mun*,²³ no apogeu da civilização árabe e de sua presença no mundo Ocidental. Contemporâneo do filósofo judeu Maimônides, o jurista, médico e filósofo nascido em Córdoba de uma família de juizes, torna-se, por isso, um destacado comentador do pensamento aristotélico, o que possibilita ao Ocidente a incorporação e o resgate do perdido – por séculos a fio, sob a pressão do neoplatonismo da patrística – pensamento de Aristóteles.

²¹ Cf. Miguel Cruz Hernandez, *Historia de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957, p. 66. “Kindi foi, portanto, o iniciador do trabalho de ‘arabização’ e de aclimatação da filosofia à área cultural árabe, graças ao qual a matéria cognitiva tomada das ciências dos antigos pôde ser reempregada no conflito ideológico em que se envolveram os pensadores esclarecidos da sociedade árabe-islâmica de sua época e das épocas posteriores contra forças retrógradas e conservadoras que, por seu lado, recorreram a uma nova utilização tanto do gnosticismo (o sufismo) quanto do literalismo (jurídico e não teológico), apesar da dificuldade de se conciliar duas tendências tão incompatíveis”. – Mohammed Abed Al-Jabri, *Introdução à crítica da razão árabe*, São Paulo, UNESP, 1999, pp. 90-91.

²² Mohammed Abed Al-Jabri, *Introdução à crítica da razão árabe*, São Paulo, UNESP, 1999, p. 120.

²³ “O famoso ‘sonho’ do califa *al-Ma'mun*, tenha sido ou não real, em todo caso não era de modo algum inocente. Não aconteceu por puro interesse por Aristóteles, mas sim para enfrentar Zoroastro e Mani”. – Mohammed Abed Al-Jabri, *Introdução à crítica da razão árabe*, São Paulo, UNESP, 1999, p. 84.

O pensamento de Aristóteles, particularmente, tem uma longa história de idas e vindas no Ocidente, assim como para o Oriente. Por isso, a discussão sobre a influência de Aristóteles no pensamento de Averróis tem a ver com o tema da recepção do pensamento helênico no mundo oriental. Pode-se, por isso, afirmar que Averróis desenvolveu o aristotelismo e lhe conferiu estatuto fortemente sistemático, para o pensamento árabe, com concretos resultados para o mundo ocidental, especialmente considerado o franco assentimento recebido pelos governantes almôadas, desde *Abd al-Mu'min* (morto em 1163 d.C.), passando por *Abu Yussuf* (morto em 1184 d.C.), até *Abu al-Mansur* (morto em 1199 d.C.), no sentido de reformas religiosas e incentivos ao desenvolvimento do pensamento racional, que tornam a tarefa de Averróis uma atividade agraciada por condições políticas, na maior parte de sua vida, favoráveis à pesquisa filosófica e à dedicação às ciências e ao saber, no mundo andaluz do século XII d.C.²⁴ Da mesma forma que a recepção do aristotelismo vem se dando desde o século IX da era cristã para o mundo árabe, será apenas no apogeu de *al-Andalus* que o aristotelismo ganhará força suficiente para encontrar em Averróis um sistematizador e comentador a cujo fôlego e versatilidade intelectual se deve o amadurecimento desta tradição filosófica no mundo ibérico, em especial na Espanha.

2. A luta entre o analítico e o metafísico na tradição árabe medieval

A luta entre o domínio do analítico, de um lado, e do metafísico, de outro, organiza uma série de tensões políticas, culturais, teológicas e filosóficas ao longo da história. A natureza das coisas e sua derivação, as cons-

²⁴ Cf. Alain de Libera, *Introdução*, Discurso decisivo (Averróis), São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. IX.

tantes universais, os nomes das coisas, a eternidade e a essência do que é, a busca de uma fundamentação última da existência, são todos temas que cercam o âmbito da lógica e da metafísica medievais, e foram o círculo dos temas de interesses de filósofos, juristas e teólogos, no período.²⁵ No que tange ao período estudado nesta reflexão, esta é, mais uma vez, uma verdade. Se o mundo moderno será uma oposição entre a modernidade racional ocidental e a crença oriental muçulmana, esta questão está em germinação nos embates que estão se dando exatamente entre os séculos XI e XII d.C., com consequências significativas para o mundo ocidental e para o mundo oriental, desde então.

A tentativa de construção de um caminho de encontro entre a tradição religiosa muçulmana, centrada em sua lei (*Shrari´a*), e o pensamento racional, decorrente da especulação filosófica (*Falsafa*), como forma de construção da sabedoria (*hikma*), é uma tarefa complexa, pois desafia as doutrinas imperantes e toca de perto a questão do poder nas sociedades árabes. O problema da aceitação ou não do racionalismo aristotélico tem raízes na luta em face da ideologia de uma religião, de cujos dogmas se extrai inquebrantável tradição ética, e das próprias formas de organização social. É possível uma conciliação entre o saber racional e a verdade revelada? Esta é uma questão que se põe, desde o pensamento de *al-Kindi*, e que se arrasta como tema a ser enfrentado por Averróis, no século XII d.C.²⁶

²⁵ “O objeto da metafísica é o estudo de tudo o que é, enquanto é. Seu método é o da lógica, utilizada dessa vez não mais correto, mas como um meio de explorar a natureza real do ser e da suas propriedades”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 423.

²⁶ “La asimilación de la filosofía griega había planteado ya en el mundo islámico el problema de la concordancia entre el saber racional y la verdad revelada y dada la importancia del esfuerzo filosófico de *Al-Kindi* no es de extrañar que se plantease también este problema, que desde *Al-Kindi* hasta *Averroes* será uno de los temas capitales

Se a revelação do Alcorão se dá no século VII d.C., pelo único Profeta (Maomé), é certo que somente a partir do século IX d.C. o silogismo aristotélico, bem como os demais recursos da lógica estarão completamente disponíveis para o desenvolvimento do pensamento e da leitura hermenêutica mais rigorosa dos textos sagrados; isso, no entanto, não significa que os muçulmanos, neste período, não se valessem de diversos expedientes do raciocínio para entender e interpretar, aplicar e utilizar o texto muçulmano sagrado mais valioso de sua crença espiritual.²⁷

E este embate somente pode se dar dentro de um ambiente em que a ambição por saber se confunde profundamente com a justificação da ordem de coisas existente, e, na mesma medida, com a dimensão daquilo que se crê, se justifica e se ordena. Afinal, Averróis é juiz (*cadí*), nomeado em 1169 em Sevilha, e em 1171 em Córdoba, o que significa, como autoridade, estar atrelado a um conjunto de atividades que o fazem agir, pensar e executar as leis moral, religiosa e jurídico-civil. Como doutrina onicompreensiva, a religião do Islã, uma vez tomada como universo fechado e centralizador de todos os aspectos da vida do fiel, não deixa espaço para a especulação e para a liberdade de pensamento, e, por isso, motiva *Ibn Ruchd* a uma direta crítica dos limites da fé muçulmana, como constata *Ali Benmkhoulouf*.²⁸ A questão

del pensamiento filosófico musulmán”. – Miguel Cruz Hernandez, *Historia de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asocioación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957, p. 70.

²⁷ Cf. Ali Benmkhoulouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 72.

²⁸ “Como juiz muçulmano, isto é, magistrado encarregado da aplicação das normas, Averróis ataca a especulação dos teólogos, baseada em um método exclusivo que não reserva espaço suficiente para a diversidade dos pontos de vista materiais em que a dúvida é permitida, ou seja, em todos os assuntos, salvo os cinco pilares do Islã; e, como filósofo, ele coloca em causa o método dos teólogos, julgando-o homônimo, no sentido aristotélico do termo, ou seja, apropriado para

que está em evidência é a do próprio método de acesso à sabedoria contida nos textos sagrados, cultuados pela figura e não pela inteligência de seus dizeres.

Os debates em torno da obra e do pensamento de *Ibn Ruchd* se darão num contexto em que o racionalismo selará um forte passo no sentido de: limitar o dogmatismo da teologia, centrada que está na ortodoxia da tradição e nos cinco grandes cânones do islamismo; oferecer ao intérprete da palavra revelada novos elementos para a exegese do texto e para a construção de juízos ponderados de argumentos em torno das polêmicas aplicações das leis sagradas; recuperar a sabedoria antiga, estigmatizada como pagã, e lateralizada como elemento desnecessário para acessar a verdade, atributo exclusivo de autoridades religiosas; assentar caminhos filosóficos para a fé, reforçando a importância do exercício lógico sobre o Corão; demonstrar a não-completude do sistema corânico, e a necessidade de perseguição continuada da verdade, no sentido da construção de uma fé raciocinada, identificando na razão uma benesse de *Alah*.

A luta que se trava entre o analítico e racional, não surge no século XII, e nem é uma premissa interna do pensamento de Averróis; está se dando no embate das diversas doutrinas árabes desde o segundo ano da hégira, e envolve disputas por hegemonias entre seitas e seus entendimentos; as ambições políticas, territoriais, étnicas e religiosas não se separam. Não por outro motivo, filósofos como Averróis caem em desgraça, do ponto de vista conjuntural-político, do dia para a noite, como ocorreu em 1195, conforme a predominância de poder de um grupo ou de outro. Mas, se de fato o problema desta oposição é o problema inerente a toda cultura marcada

produzir raciocínios sofisticados e erísticos ao favorecer a ambigüidade dos termos”. – Ali Benmklouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, pp. 63-64.

por uma forte presença da crença na definição de seus traços culturais, ela se expressará como tensão desde os albores do pensamento árabe, em seus primeiros passos com *Al-Kindi* (Bagdá, século IX d.C.), e, por sua vez, com *Alfarabi* (Bagdá, século X d.C.), também responsável por um grande empreendimento no plano das discussões sobre o aristotelismo no mundo árabe.²⁹ Se os predecessores preparam caminho e condições para o exercício do pensamento filosófico e racional no mundo árabe, conduzindo-o do Oriente para a Espanha,³⁰ isto não significará uma conquista plena de caminho, em momento algum, e isto não significará que a tensão estará eliminada, pois, no século XII, se expressará vivamente através do neoaristotelismo de Averróis (1126-1198 d.C.), mais conhecido como *Ibn Ruchd*, que se tornará o mais célebre filósofo árabe para o mundo ocidental, em oposição ao neoplatonismo de Avicena (980-1037 d.C.), mais conhecido como *Ibn Sina*, em defesa do espiritual e do metafísico, este que se tornará o mais célebre filósofo árabe para o mundo oriental.³¹

Por isso, o pensamento árabe medieval terá nestes dois grandes filósofos, representantes que simbolizam os dois caminhos de acesso à verdade; de um lado, se encontra Avicena, e, de outro lado, se encontra Averróis. A mesma questão se expressará para ao mundo judaico, este que se servirá fartamente dos subsídios deixa-

²⁹ Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 427.

³⁰ “Essa crítica da filosofia não devia deter o desenvolvimento desta, nem mesmo nos meios muçulmanos, mas devia ter como resultado fazer a filosofia muçulmana emigrar do Oriente para a Espanha, onde ainda vai ter brilho com Avempace, Ibn Tufail e, sobretudo, com Averróis”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 439.

³¹ Cf. José Silveira da Costa, *Averróis: o aristotelismo radical*, São Paulo, Moderna, 1994, pp. 16-27.

dos pelos filósofos árabes.³² Os dois pensadores judeus de maior impacto para a filosofia ocidental, *Salomão ibn Gebirol* (1020-1070), nascido em Málaga, mas tendo vivido em Zaragoza, representa a vertente neoplatônica, e, por sua vez, *Moisés ibn Maimônides* (1135-1204), nascido em Córdoba, mas tendo vivido no Marrocos, representa a vertente neoaristotélica, retirarão diretamente inspirações de Avicena e Averróis, como teóricos influentes para o mundo árabe, mas também para o mundo cristão e para o mundo judaico.³³ Assim é que o empreendimento de discussão e assimilação de Aristóteles é entrevisto por ambos os pensadores árabes como tarefa importante. No entanto, os movimentos de ambos são diferentes, pois, de um lado, Avicena fará uma retomada de Aristóteles a partir do neoplatonismo, e Averróis fará oposição a este aspecto do pensar aviceniano.³⁴

Nesta medida é que a tarefa de Averróis, em alguns campos, é a de se opor ao legado deixado por Avicena, uma vez que este teria distorcido o pensamento de Aristóteles através de uma interpolação neoplatônica de seus textos.³⁵ O empreendimento de Averróis inclui o esforço por retomar o sentido da doutrina aristotélica, lendo os originais e comparando as traduções, em sua particularidade e em sua originalidade.³⁶ Se, de sua

³² “Os filósofos árabes é que foram os mestres dos filósofos judeus”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 454.

³³ “Em Avicena e, sobretudo, em Averróis, os filósofos judeus encontraram todo um material técnico de conceitos e sínteses parciais, tomados dos gregos e que eles só precisavam utilizar”. – *Id.*, p. 462.

³⁴ “O desenvolvimento filosófico e teológico do século XIII seguiu-se à invasão do Ocidente latino pelas filosofias árabes e judaicas e, quase simultaneamente, pelas obras científicas, metafísicas e morais de Aristóteles”. – *Id.*, p. 465.

³⁵ “Ora, Averróis não cessa de dizer que Aristóteles foi distorcido pelo espírito de inovação de Avicena que, em vez de comentar a obra do Estagirita, procedeu a uma compilação própria”. – Ali Benmklouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 51.

³⁶ “É através do mesmo método que o nosso filósofo comenta as obras de Aristóteles; não como uma reunião de temas separados uns dos

parte, o filósofo Avicena muito contribui para este debate, não obstante não ter distinguido com clareza *teologia* e *filosofia*, fica claro que esta tarefa é executada com maior precisão por Averróis.³⁷ A contribuição de Averróis, portanto, no campo do aristotelismo, é considerada mais rigorosa e mais sistemática do que aquela em que Aristóteles aparece atravessado por elementos do platonismo, e, com isso, com escudo para os argumentos teológicos de Avicena.

Mas, as polêmicas não ficam somente na oposição de Averróis a Avicena, pois também é célebre a oposição deste ao filósofo árabe de Bagdá, do século XI, *Al-Ghazali*, especialmente em função de seu livro intitulado *A destruição dos filósofos*, em que amplo espaço é concedido à teologia, com franco desprezo à filosofia, o motiva a redigir, para a cultura e tradição andaluzas do período, em 1180, o seu *A destruição da destruição dos filósofos*,³⁸ concedendo espaço ao livre pensamento e à razão na busca dos caminhos da verdade e da iluminação, exigin-

outros, mas sim como um sistema coerente. Lia Aristóteles através de Aristóteles, ou seja, referindo-se ao conjunto das opiniões deste, aos fundamentos da sua filosofia e comparando essas opiniões umas com as outras. Comparava entre elas as diversas traduções árabes. Isto lhe permitiu livrar a filosofia do *Magister primus* das alterações e das interpretações que lhe haviam infligido os comentadores anteriores, e em especial Avicena". – Mohammed Abed Al-Jabri, *Introdução à crítica da razão árabe*, São Paulo, UNESP, 1999, pp. 126-127.

³⁷ Cf. José Silveira da Costa, *Averróis: o aristotelismo radical*, São Paulo, Moderna, 1994, pp. 30 e 31.

³⁸ Um testemunho a este respeito pode-se encontrar na reflexão de Étienne Gilson: "Não é menos verdadeiro que certos espíritos se inquietavam com as conseqüências danosas que esse extraordinário desenvolvimento da especulação racional podia ter para a fé. *Al Gazhali* (morto por volta de 1111) tenta um esforço de reação e publica várias obras célebres, cujos próprios títulos são significativos: *Restauração dos conhecimentos religiosos*, *A destruição dos filósofos*. Nenhuma dessas obras foi conhecida pelo mundo latino medieval. Mas *Gazali* compusera outra obra, *As intenções dos filósofos*, em que se contentava com expor as doutrinas de Alfarabi e de Avicena, que se propunha refutar em outra parte". – Étienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 438.

do campo de trabalho à lógica e à ciência, como domínios diferentes dos domínios da crença e da teologia.³⁹ Como o esforço contido na obra de Averróis é, pois, um esforço de superação do obscurantismo teológico que não passará indene, uma vez que sofrerá tantas resistências que será, ainda em vida, alvo de banimento e de decreto de queima em 1197. Aristóteles entra, neste projeto, como forma de resgate da sabedoria antiga, como defesa do lugar da *razão (lógos)*,⁴⁰ no lugar do obscurantismo, como ferramenta para firmar a arte de leitura da tradição religiosa canônica, e, por isso, é visto com desconfiança.

2.1. Sabedoria, fé e razão: a conciliação averroísta pela virtude

A obra de Averróis, extensa e amplamente dedicada à compreensão do *corpus aristotelicum*, é um importante ancoradouro de variações entre as diversas disputas do mundo medieval do período. Se suas obras filosóficas incluem comentários ao *Corpus aristotelicum arabum*, não se limitam a este campo de estudos, pois também avançam em diversas outras perspectivas temáticas, enfrentando questões teológicas, médicas e jurídicas. É o

³⁹ “Finalmente, ainda segundo Averróis, al-Ghazali refuta Aristóteles sem o ter compreendido. Assim, o filósofo cordovês tentará apresentar aos andaluzes [*abl zamanina*] o que Al-Ghazali deveria ter feito em seu *Maqasid al-fasifa* [As intenções dos filósofos]: explicar Aristóteles servindo-se do instrumento lógico que ele colocou à nossa disposição e, sendo necessário, utilizar os comentários de al-Farabi, a respeito do qual Ibn Tufayl diz-nos que suas obras mais importantes, introduzidas na Andaluzia, referem-se à lógica”. – Ali Benmkhlouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 52.

⁴⁰ “O pensamento de Averróis se apresenta como um esforço consciente para restituir em sua pureza a doutrina de Aristóteles, corrompida por todo o platonismo que seus predecessores nela haviam introduzido. Averróis viu muito bem que interesses teológicos haviam favorecido essa mistura. Ele sabia que restaurar o aristotelismo autêntico era excluir da filosofia o que melhor nela se harmonizava à religião”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 444.

testemunho de uma vida dedicada ao trabalho e às diversas artes cultivadas pelos sábios do período, a medicina, a teologia e o direito. Este empreendimento se consolida a partir de 1165, quando se inicia a redação dos *Médios Comentários* ao *Organon*, dando lugar a um amplo projeto de compreensão do pensamento peripatético.⁴¹ A própria atividade racional, como atividade humana, a mais excelente e mais apropriada aos homens, leva à contemplação [*al-ra' y*] que nada mais é do que uma concepção pelo intelecto [*al-tasswur bi al' aql*], donde o lugar especial do intelecto na vida mundana, até mesmo como aproximação da vida dos deuses.⁴²

A rigorosa leitura corânica associada ao poderoso desenvolvimento do raciocínio demonstrativo tornam o esforço de conciliação entre a *fé muçulmana* no Corão e a idéia de *razão grega antiga* a particular contribuição de *Ibn Ruchd*, que terá duplo peso histórico: interferir na forma como o islã se afirma; canalizar a transmissão e assimilação do pensamento antigo ao mundo medieval ocidental. É desta forma que esta se torna uma tarefa do próprio pensamento filosófico árabe, mas também cristão e judaico.⁴³ Assim é que a leitura dos gregos se torna um imperativo, e a leitura de seus textos algo indispensável para o pensamento árabe, como afirma Averróis, num de

⁴¹ A datação de desenvolvimento da obra de Averróis em torno de Aristóteles segue o seguinte desenvolvimento: 1167 – *Tópicos – Médio Comentário*; 1170 – *Física – Médio Comentário*; 1170 – *Segundos Analíticos – Médio Comentário*; 1174 – *Refutações Sofísticas – Médio Comentário*; 1174 – *De anima – Médio Comentário*; 1175-6 – *Retórica – Médio Comentário*; 1176 – *Poética – Médio Comentário*; 1177 – *Ética a Nicômaco – Médio Comentário*; 1183 – *Segundos Analíticos – Grande Comentário*; 1188 – *De Caelo – Grande Comentário*; 1190 – *De Caelo – Grande Comentário*; 1192-94 – *Metafísica – Médio Comentário*.

⁴² Cf. Ali Benmklouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 166.

⁴³ Esta é a conclusão de Josep Manuel Udina, *Ni contigo ni sin ti. La filosofía y teología de Maimónides en relaci[on a Aristóteles y al tema de la creación* (ALONSO, José Luis Cantón), in *Maimónides y el pensamiento medieval: actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2007, p. 80.

seus principais textos sobre o tema, intitulado *A doutrina decisiva sobre a concordância entre a fé e a razão*:

Se se coloca a questão desse modo e se tudo aquilo de que se tem necessidade para o estudo dos silogismos racionais foi realizado da melhor maneira pelos Antigos, então, por certo, é preciso que avidamente tomemos em mãos seus livros, a fim de verificar tudo o que disseram a respeito. Se tudo for justo, aceitaremos o que propõe; e se se encontra algo que não seja justo, nós o indicaremos.

(Averróis, *Discurso decisivo*, 2005, parágrafo 9º. p. 11.)

Neste duplo sentido, sua obra devassa a escuridão e busca a afirmação da razão. Para Averróis, fica claro que os universais são uma construção da razão e que, por isso, toda a construção da razão é de fundamental importância para a aquisição da iluminação. Procede como Aristóteles, de forma a retirar da física a própria fundamentação dos primeiros passos empíricos para alçar em direção à metafísica.⁴⁴ O *múltiplo* do que é físico leva ao *Uno* do que é metafísico, quando o recurso à filosofia é útil ao pensamento teológico, como se pode ler na *Doutrina decisiva*:

Se o ato de filosofar consiste na reflexão sobre os seres existentes e na consideração destes, do ponto de vista de que constituem a prova da existência do Artesão, quer dizer: enquanto são artefatos – pois certamente é na medida em que se conhece sua construção que os seres constituem uma prova da existência do Artesão

(Averróis, *Discurso decisivo*, 2005, parágrafo 2º. p. 03).

⁴⁴ Cf. José Silveira da Costa, *Averróis: o aristotelismo radical*, São Paulo, Moderna, 1994, p. 34.

Nesta perspectiva, fica claro que toda a tradição metafísica grega tem profundo impacto em seu pensamento. A própria doutrina do Primeiro Motor Imóvel é, por isso, diretamente resgatada, da *Metafísica* (1073 a) de Aristóteles, como um confortável fundamento para o pensamento árabe muçulmano. O Primeiro Motor (*Próton kíneton*) é puro ato (*enérgeia*), é perfeito (*ariste*), eterno (*aídios*), imóvel (*akínetos*) e pura contemplação (*thewría*). Esta doutrina peripatética é vista como de plena conciliação com o pensamento da unidade de todas as coisas em Deus (*Alah*), tal como figura no Corão (XXI, 22): “Se nesses dois mundos houvesse deuses fora de Alá, os dois mundos cessariam de existir”.⁴⁵

A posição de *Ibn Ruchd* na dimensão das disputas entre o campo da fé e o campo da razão se dá por uma clara divisão de áreas de atuação: o filósofo fala como filósofo, a partir da razão, e o crente fala a partir de sua inspiração e de sua fé.⁴⁶ A própria atividade racional, como atividade humana, a mais excelente e mais apropriada aos homens, leva à contemplação [*al-ra' y*] que nada mais é do que uma concepção pelo intelecto [*al-tasswur bi al' aql*], donde o lugar especial do intelecto na vida mundana, até mesmo como aproximação da vida dos deuses.⁴⁷ Seguindo as lições da *Metafísica* (993 b – 994 b) de Aristóteles, Averróis vê na *philosophía* uma forma de saber que aproxima o homem da verdade (*alétheia*), e, por isso, não se pode tratar de uma forma de saber que

⁴⁵ Cf. Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 449.

⁴⁶ “Numa posição tão complexa, conflitos de jurisdição são inevitáveis. Que é preciso fazer quando, num ponto preciso, a filosofia ensina uma coisa e a fé outra? Atendo-nos ao esquema que precede, a resposta seria simples: deixemos o filósofo falar como filósofo e o simples fiel falar como crente”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 443.

⁴⁷ Cf. Ali Benmklouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 166.

possa ser prescindido, diante da religião, ou menosprezado, pelo sábio teólogo.

Por isso, não é heresia árabe desenvolver o raciocínio, pois se a filosofia conduz à verdade, ela não pode conduzir senão à concordância com relação à verdade revelada, donde a convergência entre filosofia e teologia, na conforme estuda Averróis em *Doutrina decisiva sobre a concordância entre a fé e a razão*. Ademais, não se pode olvidar que é o próprio Corão que afirma: “Convoca os homens para o caminho do teu senhor por meio da sabedoria e da bela exortação; e discute com eles da melhor forma (XVI, 125)”.⁴⁸ É nesta perspectiva que afirma na *Doutrina decisiva*, Averróis:

Que a lei religiosa convide à reflexão racional sobre os seres existentes e requeira de nós conhecimento deles, isto é evidente por diversos versículos do Livro de Deus – bendito e louvado seja –, entre os quais: ‘Refleti, pois, ó vós que tendes clarividência’. Este versículo mostra a necessidade do uso do silogismo racional, ou do racional e legal ao mesmo tempo”.

(Averróis, *Discurso decisivo*, 2005, parágrafo 3º., p. 05.)

Por isso, atacar a religião, diminuir o valor da fé, reduzir o campo de ação da crença na vida dos homens nunca foram objetivos do pensamento de Averróis. Salvar o lugar da razão, em parceria com o lugar da fé, bem como abrir campo para a possível ambiência da filosofia, estas foram tarefas levadas adiante com profunda paixão por parte do pensador cordobês.⁴⁹ Assim é que religião

⁴⁸ Citado por Ali Benmklouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 77.

⁴⁹ “Jamais pretendeu atacar a religião, mas tão-somente defendeu o direito de se pensar livremente; ou seja, a de fazer filosofia pura, atribuindo à religião um papel eminentemente prático”. – José Silveira

e filosofia convergem em fins, como forma de expressão da sabedoria (*hikma*); não devem se anular, mas agir de modo a se completarem reciprocamente.⁵⁰

A sabedoria, para ser adquirida, não se constrói na base da pura arrogância da razão humana, e nem com base na cega subserviência aos textos sagrados. A sabedoria, na visão averroísta, demanda posição ativa do pensamento, iluminado pela fé e pela crença. Em Averróis, filosofia e religião não concorrem entre si, mas se somam, exatamente porque se voltam à construção da virtude.⁵¹ A ética é, portanto, algo que lhes aproxima os esforços. Se a crença segue seu próprio caminho, e se a razão também possui o seu, fica claro que ambas devem reforçar a ação humana virtuosa; não é iluminado aquele que age fora da virtude, num sentido como interpretam este termo os gregos, como *areté* ou excelência da ação.⁵²

Ibn Ruchd evita, com isso, os extremismos que marcam as tendências que anulam qualquer papel à filosofia, ou, ao contrário, à religião, de modo a compor um mosaico teórico inspirado na doutrina do meio-termo ético-aristotélico. Assim, religião e filosofia se acomodam em seu interior. Por isso, a pluralidade das seitas, o número grandioso de variações de interpretação quanto ao texto sagrado do Corão, as múltiplas oposições existentes entre os intérpretes do texto sagrado, as facções e lideranças político-religiosas foram analisadas com descon-

da Costa, *Averróis: o aristotelismo radical*, São Paulo, Moderna, 1994, p. 51.

⁵⁰ Cf. Mohammed Abed Al-Jabri, *Introdução à crítica da razão árabe*, São Paulo, UNESP, 1999, p. 133.

⁵¹ Cf. Mohammed Abed Al-Jabri, *Introdução à crítica da razão árabe*, São Paulo, UNESP, 1999, p. 125.

⁵² “Assim é que reordenará a relação entre sabedoria (filosofia) e religião, seguindo o princípio segundo o qual cada uma delas procede de seus próprios princípios e utiliza o seu método próprio de raciocínio, ainda que ambas visem ao mesmo objetivo: incitar à Virtude”. – *Id.*, p. 124.

fiança e precaução por *Ibn Ruchd*. Nada disto melhora a condição da razão e nem afirma a unidade da religião e da fé.⁵³ Por isso, se torna lamentável, para o pensamento árabe contemporâneo, como constataam alguns arabistas, que o averroísmo tenha entrado em derrocada, em favor do enraizamento e da disseminação do gnosticismo, que, por vezes, se converte em irracionalismo para o mundo árabe, segundo análise do filósofo árabe marroquino contemporâneo Al-Jabri.⁵⁴

2.2. Ética, justiça e política no pensamento de Averróis

Quando Averróis se expressa sobre as questões entre teologia e filosofia, no fundo, atravessa o problema das relações entre lei divina e lei humana. Pode o homem construir arbitrariamente a partir de sua vontade as leis do mundo? Pode o homem desprezar as leis divinas, na arquitetura da vida da cidade? Tem a palavra humana a força revogatória dos decretos divinos e das leis da natureza? Todas estas questões são enfrentadas de modo direto ou indireto pelos textos de Averróis, mas, sobretudo, seu desafio é mais conciliar do que superar a visão

⁵³ “Um dos esforços mais originais tentados por vários Averróis foi o que ele empreendeu no sentido de determinar com precisão as relações entre a filosofia e a religião. Ele constatava a presença de um grande número de seitas filosóficas e teológicas em luta umas com as outras, sendo a própria existência destas um perigo permanente tanto para a filosofia, como para a religião”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 441.

⁵⁴ “O que nos importa não é o discurso em si, nem as suas motivações, mas sim as suas conseqüências: através de sua filosofia oriental, Avicena consagrou uma corrente espiritualista e gnóstica cujo impacto foi determinante no movimento de regressão pelo qual o pensamento árabe recuou de um racionalismo aberto, cuja tocha foi carregada pelos mutazilitas, depois por Kindi e que culminou com Farabi, para um irracionalismo deletério, promotor de um pensamento das trevas, que pensadores como Algazel, Suhrawardi de Alepo e outros apenas difundiram e popularizaram em diferentes ambientes”. – Mohammed Abed Al-Jabri, *Introdução à crítica da razão árabe*, São Paulo, UNESP, 1999, pp. 94-95.

que ora propende para uma super-estimação absolutista da visão da lei divina, ora para a super-estimação da visão da liberdade humana; a visão de Averróis fica entre estes dois possíveis extremos, o que torna possível uma ambientação conciliadora dos lugares da fé e da razão, do divino e do humano, na vida cotidiana, e na organização da vida política.

Se a teologia é guiada por um sistema de orientação específico, cercado de dogmas, a tarefa jurídica obedece a outra forma de racionalidade, menos cercada por dogmas, e mais aproximada de uma arte de exercício da prudência e do raciocínio, para o que a lógica é poderoso acessório. Se todo direito árabe nasce da fonte de inspiração primeira que procede de *Alah*, através do Profeta, não se pode negar a importância das palavras daqueles que atuam para tornar atual a palavra revelada. A unidade entre o direito que se pratica por juristas e a dimensão do teológico é que torna complicada a atividade de distinguir o que é objeto de fé e o que é objeto de regulação social. Sem esta separação, a unidade religiosa prepondera em todas as dimensões da vida dos crentes, e, por isso, reina soberana, sem espaço para a articulação dos espaços da política, da ética e da razão.⁵⁵

Neste sentido, é o próprio texto sagrado que ganha em recursos com o uso mais esclarecido da razão, de modo que o que é obscuro, se torna claro, e que o não está esclarecido, se torna passível de argumentação racional. Toda a atualização dos cânones religiosos, bem como, toda a tarefa de construção de um ideal de lei humana, conforme a lei divina, somente pode ser dada a partir de

⁵⁵ É esclarecedor o trecho de Benmklouf: “Desfazer o vínculo entre teologia e direito: tratava-se de estabelecer a separação entre reflexão sobre as normas e reflexão sobre dogmas. Tradicionalmente, as posições jurídicas identificavam-se com esta ou aquela escola (...)”. – Ali Benmklouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 67.

um empreendimento em que os recursos racionais são disponibilizados a favor dos textos sagrados, para confirmar sua força e exaltar sua integração, uma integração que se expressa entre o mundo dos homens e o mundo divino. Na avaliação de *Ibn Ruchd*, seria uma contradição admitir que Deus concede ao homem razão para que ela seja inabilitada diante dos desafios de interpretação e integração do texto sagrado.⁵⁶ Por isso, na *Doutrina decisiva*, lê-se:

Tornou-se evidente, a partir daí, que o estudo da obra dos Antigos é obrigatório pela Lei religiosa, pois que a intenção de seus escritos e o propósito deles são o mesmo propósito que a Lei pressupõe para se enraizar.

(Averróis, *Discurso decisivo*, 2005, parágrafo 13º, p. 15.)

É assim que a doutrina averroísta constrói sua identidade própria quanto aos temas da política, resgatando o pensamento e a sabedoria dos antigos, apesar das dificuldades do mundo medieval, seja para os árabes, seja para o mundo ocidental. O tema da política tem dificuldades engrenagens históricas desfavoráveis à sua assimilação pelo mundo árabe, e, por isso, terá percalços consideráveis até ser absorvida pelo pensamento filosófico de Averróis. E isto porque o texto da *Política* é ocultado pelo *Corpus aristotelicum arabum*, e o será, da mesma forma, para a tradição cristão ocidental. Por isso, Averróis se deterá, na maioria de seus estudos e comentários, à obra do *Organon* aristotélico. Não obstante, ainda que timidamente, o que Averróis faz é tentar recuperá-lo como um texto de sensível necessidade para os estudos, especialmente jurídicos, e isso, apesar de estar profundamen-

⁵⁶ “(...) muito pelo contrário, o texto religioso é iluminado por esse método de raciocínio, do mesmo modo que a lei é iluminada pela interpretação do juiz; (...)”. – *Id.*, p. 75.

te influenciado pela *República* de Platão, como ocorreu desde os filósofos árabes precedentes, como é o caso de Avicena.

Nesta perspectiva, a sabedoria e a iluminação não se alcançam por via da regressão a um estado de vida silvático, ou mesmo, através do heremitismo. Uma vez que já se concluiu que a idéia de virtude é de fundamental importância para o pensamento averroísta, deve-se esclarecer que a vida virtuosa somente é possível no vínculo comum entre os homens. Se o monasticismo ocidental, desde São Bento, aponta regras estritas para o enclausuramento como forma de alcance da *vita contemplativa*, a doutrina medieval averroísta não aponta para este mesmo caminho. É em sociedade, e não fora da sociedade, que espontaneamente se desenvolve a vida racional.⁵⁷ A doutrina averroísta segue literalmente o mais genuíno sentido da doutrina de Aristóteles contida na *Política* (1253 a, 2/ 3), onde se lê que o homem é um animal político por natureza (*kai óti ánthrwpos physei politikòn zwon*). Há, por isso, em sua obra uma forte preocupação no direcionamento do homem à ética e à sociedade, ao convívio e ao desenvolvimento da razão do convívio.

A felicidade decorre desta relação intimista entre política e ética, que não se separam, pois a *virtude* colabora para a construção do todo social, na mesma medida em que a política é a rainha mestra e mais excelente das ciências práticas, pois se traduz no bem comum. Portanto, quando se afirma que a sabedoria legitima o exercício do poder e que, por essa via, a dominação pode se distinguir do puro exercício da força, se está a dizer que existe na sabedoria (*hikma*) um elemento de fundamental distin-

⁵⁷ “A verdadeira sabedoria só se alcança na sociedade, pois esta é o meio natural em que vivem os homens, unidos pelo vínculo comum de sua natureza racional”. – José Silveira da Costa, *Averróis: o aristotelismo radical*, São Paulo, Moderna, 1994, p. 46.

ção para a produção de justiça nas relações sociais. Por isso, a legitimação do poder se dá mediante a sabedoria, que converte a mera dominação infundada do poder que pode e deve ser justo, além de ser fundamental para a vida organizada.⁵⁸ Na *Doutrina decisiva*, a analogia entre o médico e o legislador, aquele como curador do corpo, e este como curador das almas, aparece para simbolizar, metaforicamente, este caminho comum poder e ética:

A correspondência é, com efeito, exata, pois a relação do médico com a saúde dos corpos é idêntica à relação do Legislador com a saúde das almas: o médico é aquele que busca a preservação dos corpos se há saúde, ou sua recuperação, se ela não existe mais; e o legislador é aquele que aspira a isso mesmo para a saúde das almas.

(Averróis, *Discurso decisivo*, 2005, parágrafo 61º., p. 73.)

3. A abertura provocada pelo mundo árabe sobre o mundo ocidental: o legado do averroísmo

A passagem dos árabes pela Europa deixa para trás grandes e indelévels marcas, que não podem ser ignoradas pelos estudos da cultura, da sabedoria, da arquitetura, das artes, das ciências e da filosofia. Se a interpretação da presença dos árabes em *al-Andalus* centra-se na concepção de que são apenas hóspedes indesejados em territórios cristãos, como enfatiza Hernandez,⁵⁹ empobrece-se a percepção do altíssimo valor que o mundo ocidental extrairá de uma forte miscigenação ocorrida neste período.

⁵⁸ Cf. *Id.*, p. 50.

⁵⁹ “Pero si la Edad media suprimimos la presencia del Islam o le asignamos el triste papel de huésped incómodo e indeseable, tergiversamos la historia toda, de España y Europa”. – Miguel Cruz Hernandez, *Historia de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación Española para el progreso de las Ciencias, 1957, p. 189.

do, por ocasião de uma longa estada dos árabes em terras europeias.

De fato, a cultura e as marcas deixadas pelos árabes, que são bastante evidentes no universo de *al-Andalus*, estão por todas as partes, e podem ser vistas nas formas dos arcos mouriscos, desde o arco califal da Medina Azahara até a forma násrida dos arcos do Alhambra de Granada, na magnificência dos ladrilhos geométricos e azulejos do Real Alcázar de Sevilha, nas pinturas grafiadas do Corão no *Mihrab* da Mezquita de Córdoba, e nos diversos templos que registram a passagem dos árabes pela Andaluzia como um todo. Também, podem-se ver as mesmas marcas em outras partes, como na dimensão da filosofia, nos passos e legados do averroísmo, e em suas conseqüências para o pensamento e a religião muçulmanas, bem como para o mundo ocidental. No que tange aos destinos da filosofia, em sua redefinição histórica, a partir do século XII d.C., a Espanha terá um papel fundamental para a Europa, servindo de eixo de disseminação do legado grego absorvido pelos árabes e por eles disseminados em seus debates, traduções e comentários das obras de Aristóteles.⁶⁰

E isso porque, os árabes, ao invadirem os territórios espanhóis, já carregavam consigo um vasto cabedal de interesses pelos estudos antigos, e isto desde *Al-Kindi* e *Alfarabi*, além de um grande desenvolvimento de habilidades, ciências, técnicas náuticas, que são incorporadas pelo mundo andaluz, com fermentações que permitirão aos espanhóis darem o primeiro passo nas navegações expansionistas em direção à América. O Renascimento e tudo aquilo que a ele se sucede, está neste momento em

⁶⁰ Nos comentários de Hernandez: “La España musulmana recibió del Oriente el legado griego y lo desarrolló, y la España cristiana – a la vez que servía de valladar guerrero que impedía la invasión de Europa – transmitió esa cultura a la Europa naciente”. – *Id.*, p. 201.

fermentação. Aos poucos, se perceberá que a presença de Aristóteles para o pensamento ocidental será inevitável, na medida em que o filósofo cordobez Averróis terá influenciado diversos outros pensadores: o filósofo judeu andaluz Moisés Maimônides (1135-1204 d.C.); os filósofos do ocidente latino Roger Bacon (1214-1294 d.C.), Santo Alberto Magno (1193-1280 d.C.), que mantém mais acentuada inclinação aviceniana, Santo Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.), que terá mais propensão averroísta do que neoplatônica, além de Siger de Brabant (1235-1284 d.C.) e de Marsílio de Pádua (1275-1342 d.C.).⁶¹

De fato, estas marcas formam a grande contribuição do mundo árabe ao mundo europeu ocidental,⁶² do qual não se pode olvidar, sob pena de corromper a avaliação da história da filosofia, afinal Aristóteles chegou ao mundo medieval europeu através dos estudos dos árabes. Depois de Aristóteles ter-se tornado uma febre para o mundo árabe, diversas autoridades incumbem estudiosos de empreenderem viagens ao mundo grego, para recuperar textos, papiros e documentos que dessem testemunho do pensamento peripatético. O medievalista Étienne Gilson chega a afirmar que a história do século XIII é, do ponto de vista da filosofia, a história das diversas atitudes e reações diante da obra de Aristóteles

⁶¹ A respeito, *vide* Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, II, Paris, Racine, 1956, p. 272.

⁶² Na Apresentação feita por Luis A. de Boni à *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino, em seus estudos preliminares sobre a via medieval e o destino da filosofia no período, chega a afirmar esta importante conclusão quanto à contribuição dos árabes: “O mundo ocidental, que conservou diversas obras aristotélicas de Lógica e Retórica, entrara em contato com as demais obras do Estagirita através dos árabes. Quando Tomás de Aquino, na metade do século XIII, deparou-se em aula com o *corpus* aristotélico, já há mais de 50 anos tais textos eram conhecidos pelos cristãos”. – São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 2. ed., Rio Grande do Sul, UFRS, 1980, p. XII.

para o mundo medieval.⁶³ Por isso, a recepção da obra de Aristóteles no mundo ocidental foi tortuosa, polêmica e indireta.⁶⁴ Tortuosa, pois nem todos os textos foram recebidos de uma única vez, e nem mesmo foram recebidos sem terem sofrido interpolações, adaptações, exegetes e comentários, quando não modificações; polêmica, pois alguns textos em especial sofreram retardo em sua assimilação, sendo alvo de todo tipo de perseguição e controle; indireta, pois, sua transmissão dependeu de um grande esforço de passagem que haverá de ser empreendido da versão do *grego* ao *árabe*, tarefa esta da qual se incumbiram filósofos árabes, desde *al-Kindi* e Avicena, até Averróis, do *árabe* ao *latim*, tarefa da qual se incumbiram Guilherme de Moerbeke e Miguel de Escoto, ou ainda, do *árabe* ao *hebraico*, e deste ao *latim*, como ocorreu com Maimônides.⁶⁵

⁶³ “Narrar a história da filosofia no século XIII, época clássica da filosofia medieval, é definir as atitudes diversas que foram adotadas nos diferentes meios filosóficos em relação ao aristotelismo”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 480.

⁶⁴ Sobre a polêmica em torno dos trabalhos de tradução de Aristóteles no século XII no *Mont-Saint-Michel*, na França, consulte-se indicação de referência a respeito em Manuel Cadafaz de Matos, *Jean-Pierre Vernant: a ação exemplar de um clássico e o seu contributo à perenidade dos helênicos*, in *Revista Portuguesa do Livro*, Ano XI, n. 21, Lisboa, Edições Távola Redonda, 2008, p. 18.

⁶⁵ Cf. José Silveira da Costa, *Averróis: o aristotelismo radical*, São Paulo, Moderna, 1994, pp. 56 e 64 e ss. A respeito do tema, ainda, se pode encontrar o seguinte registro em Étienne Gilson: “Quando se tratava de escritos de Aristóteles, as traduções árabes de que dispunham haviam sido, por sua vez, traduzidas de uma tradução síria do texto grego; para traduzi-las em latim, com frequência era preciso encontrar um judeu ou um árabe que as traduzisse palavra por palavra em língua vulgar e retraduzi-las, uma última vez, palavra por palavra em latim”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 465.

3.1. As marcas do pensamento árabe na formação da Universidade na Europa medieval

De *al-Andalus*, este legado será imediatamente recepcionado pelas grandes e potentes escolas de pensamento de toda a Europa, destacando-se as Universidades de Paris, na França, de Pádua e de Bolonha, na Itália, de Salamanca, na Espanha. É desta forma que o averroísmo será entranhado na vida científico-universitária do mundo ocidental medieval, e isto em pleno momento de nascimento da própria idéia de Universidade, no mundo ocidental, a partir dos *collegia* medievais até os *universitas studiorum*, que se dá exatamente neste contexto. Se nem a formação da Universidade tem uma história regular, que não tenha sofrido resistências e atropelos, o mesmo se pode dizer da recepção do aristotelismo, que atravessará, ao longo do século XIII, inúmeros expurgos. No entanto, em 1255 d.C., Aristóteles, através de seus tradutores árabes, já consta como matéria obrigatória de estudos na recém criada (1215 d.C.) Universidade de Paris (*Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium*),⁶⁶ onde lecionam Alberto Magno e Rogério Bacon, que se reportarão diretamente a Aristóteles e a Averróis, para construírem seus ensinamentos.⁶⁷

⁶⁶ “O inevitável conflito entre a filosofia árabe e a teologia cristã se produz no início do século XIII, na Universidade de Paris, que acaba de se construir então. No ano de 1200, todos os mestres e estudantes das escolas catedrais de Paris se reúnem num só corpo, reconhecido por Filipe Augusto e pelo papa Inocêncio III, cujos estatutos Robert de Courçon, legado do papa, sanciona em 1215. A Universidade de Paris (*Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium*), a mais antiga e a mais célebre das grandes universidades medievais, acha-se, assim, constituída. É lá que, desde os primeiros anos de sua atividade, as traduções de Aristóteles e de seus comentadores árabes fazem sua primeira aparição”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 477.

⁶⁷ “Os anos seguintes assistem à chegada progressiva das obras de Averróis. Roger Bacon e Alberto Magno começam a citá-lo por volta dos anos de 1240-1250”. – *Id.*, *ibid.*

Os textos que poderão ser lidos, e aqueles que serão melhor recepcionados, são filtrados, como exercício da censura eclesiástica, que se mantém, ao conceder os *licentia docendi*, no controle dos atos de determinação do conteúdo daquilo que se ensina nas universidades neste período, bem como daquilo que é permitido que seja divulgado e daquilo que é condenado como heresia. Assim, o *Órganon*, ainda que se trate de um *Órganon* curto,⁶⁸ é recepcionado com facilidade e ensinado sem resistências. Os textos biológicos, os escritos sobre a política, os temas ligados à física e à metafísica (expurgo de 13 de abril de 1231, do papa Gregório IX), encontram resistências primeiras, mas sua admissão vai se dando ao largo do tempo.⁶⁹ O que é que se lê na Faculdade de Artes de Paris, especialmente a partir do final do século XIII? Os *Silogismos*, os *Tópicos* e as *Divisões*, de Boécio, mas, de Aristóteles, as *Categorias*, as *Refutações sofisticas*, os *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, os *Tópicos*, a *Metafísica*, o *Acerca da interpretação*, o *Sobre a alma*, o *Sobre a geração e a corrupção*.⁷⁰ Em 1336, aquilo que era anteriormente proibido, se tornou leitura obrigatória para ingresso na Faculdade de Artes de Paris.⁷¹

68 “O *organon* de Aristóteles – ou, em outras palavras, o conjunto de seus livros que abordam a lógica –, tal como foi recebido e trabalhado pela tradição filosófica ocidental, é um *organon* curto”. – Ali Benmklouf, *Averróis*, São Paulo, Estação Liberdade, 2006, p. 101.

69 Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 478.

70 Cf. J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident: de Boèce a Saint Thomas – Histoire littéraire d’un traité d’Aristote*, Paris, J. Vrin, 1953, p. XX.

71 “O trabalho de crítica e de revisão ordenado em 1231 estava em pleno curso; as traduções feitas diretamente a partir do texto grego eram levadas a bom termo por tradutores como Guilherme de Moerbeke (1215-1286), que viria a ser, por Santo Tomás um verdadeiro colaborador; mas, sobretudo, os mestres mais ilustres comentavam, interpretavam, assimilavam a doutrina do filósofo grego, de modo que, em 1336, a autoridade pontifical tornará obrigatório para os candidatos à licença em artes o estudo desses mesmos tratados de Aristóteles que ela havia proibido por tanto tempo”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 480.

A modernização da Europa, a valorização da razão, o combate ao obscurantismo vão crescer a partir do século XIV, uma vez já recepcionado o pensamento de Aristóteles, e este fator, associado à dinamização econômica e técnica, produzirão as condições para uma grande mudança do mundo europeu. Desde então, tornou-se assimilada a obra de Aristóteles como um grande legado dos antigos aos medievais, através da ponte histórica de aproximação provocada pelos árabes, legado que haverá de construir as condições para a erupção da visão de mundo moderna, à procura não mais do teologismo, mas do racionalismo, que se afirmará mais adiante através do empirismo inglês. Aliás, é mais uma vez a tradução do racionalismo em empirismo que dará forte impulso, na Universidade de Oxford, ao nascimento do empirismo inglês, forma diversa de assimilação de Aristóteles, com relação à da Universidade de Paris, mais centrada nos estudos de lógica, e que será também determinante para a formação do espírito cientificista do início da modernidade.⁷² O averroísmo e o aristotelismo somente serão superados quando da moderna criação das ciências experimentais, mas não sem antes terem proporcionado a pavimentação para o pensamento laico e racional, portal de entrada para a ciência e a filosofia modernas. Étienne Gilson faz questão de grifar que a importância de Averróis percorre a Idade Média e alastra-se até o início da modernidade, quando até mesmo Dante Alighieri irá citá-lo respeitosamente, considerando-o ao lado de Euclides e Ptolomeu na *Divina Comédia*.⁷³ Assim, se

⁷² “Em Oxford, Aristóteles foi tão admirado quanto em Paris, mas seu domínio não se exerceu da mesma maneira e, ao passo que Paris, desenvolvendo a tradição dialética do século XII, utilizava sobretudo o arcabouço lógico e a sistematização conceitual que os princípios metafísicos da doutrina permitiam, Oxford interessou-se sobretudo pelo elemento empírico do aristotelismo e fez a metafísica passar depois do sábio”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 491.

⁷³ “O maior nome da filosofia árabe, com Avicena, é Averróis (Ibn Ruchd), cuja influência propagou-se em múltiplas direções durante

mais adiante, entre os modernos, o confronto se dará entre a cosmologia aristotélica e a cosmologia galiléica, e, a partir de Descartes, diante do método que constrói o *sujeito*, foi o próprio aristotelismo medieval que permitiu a emergência dos modernos, uma vez que introduziu a polêmica em torno do valor da razão para o pensamento, ademais de ter guardado lugar para a lógica do pensar filosófico.

3.2. A influência de Averróis na teologia cristã

Se, em grande parte, o desafio de aproximar a *filosofia grega* e a tradição da *palavra revelada* dos evangelhos, para o mundo cristão, já havia sido empreendida pela patrística de Santo Agostinho, através de Platão, fica claro que o desafio reaparece para Santo Tomás, no contexto da escolástica, agora num momento em que a retomada do pensamento grego racional se faz não mais a partir do idealismo platônico, mas sim do racionalismo sistemático, empirista e realista aristotélico. Nesse sentido, os filósofos árabes escavam o lugar preciso desta tradição antes dos filósofos cristãos da Baixa Idade Média, como afirma Étienne Gilson.⁷⁴ É nesta atmosfera que o pensamento de Tomás de Aquino recebe e acolhe em seu bojo reflexões entrecruzadas com as contidas no pensamento árabe medieval.⁷⁵

toda a duração da Idade Média, depois na época da Renascença e até o próprio limiar dos tempos modernos. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 441.

⁷⁴ “Como o do Antigo Testamento, o Deus do Corão é uno, eterno, onipotente e criador de todas as coisas; portanto, os filósofos árabes defrontaram-se, antes dos cristãos, com o problema de conciliar uma concepção grega do ser e do mundo com a noção bíblica de criação”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 427.

⁷⁵ Na *introdução* de D. Odilon Moura à *Suma Contra os Gentios*, textos no qual se consolida a doutrina teológica do *Aquinate*, texto que revela a exasperação da polêmica com o mundo árabe, pode-se ler: “Embora tenha concorrido para a difusão do pensamento

Inclusive, a própria possibilidade de conciliação entre a razão e a fé, não obstante a diversidade dos argumentos e as diferenças entre os pensadores, se dá pela passagem operada por Averróis, para que, posteriormente, o pensamento cristão possa ousar a mesma envergadura de empreendimento construído pelo pensamento árabe.⁷⁶ Se o paganismo havia tido suas primeiras assimilações, através de Santo Agostinho, a partir das doutrinas de Platão e de Plotino, seria agora, sob o influxo do neo-aristotelismo, que se operaria um processo semelhante de aproximação da teologia latina ocidental, e da doutrina oficial da própria Igreja, através de São Tomás de Aquino, do pensamento grego pagão de Aristóteles, por intermédio da filosofia árabe, em primeiro lugar, de Avicena, e, sobretudo, da filosofia andaluza de Averróis.⁷⁷

Os diversos expurgos da obra de Aristóteles indicação, para o mundo ocidental, os limites entre a razão e a fé, a conciliação e a disseminação do averroísmo, e, até mesmo, do próprio tomismo, que ainda se afirmava,

aristotélico no Ocidente cristão, os árabes (*'machumetistae'*), juntamente com as suas *fabulae*, não escapam da crítica pertinaz de Santo Tomás. Quanto aos filósofos árabes, cita-os quase todos (Albumassar, Algazel, Avempace, Avicena e Averróis), fazendo-lhes fortes restrições. Especialmente, são focalizados Avicena, do qual aceita muitas teses, e Averróis, devido ambos exercerem considerável influência na Filosofia de então, e este ter sido usado como fonte do Averroísmo, como adiante veremos". – São Tomás de Aquino, *Suma contra os Gentios*, Rio Grande do Sul, Sulina, 1990, p. 06.

⁷⁶ “No caso específico das relações entre a fé e a razão. É total a evidência de que Santo Tomás se baseou na especulação muçulmana tal como se apresenta no pensamento cordobês, pois esse modelo não se encontra na escolástica precedente. – José Silveira da Costa, *Averróis: o aristotelismo radical*, São Paulo, Moderna, 1994, p. 58.

⁷⁷ Na introdução de Dom Odilon Moura à *Suma Contra os Gentios*, lê-se: “Primeiramente, a doutrina de Aristóteles mais completa entrou no Ocidente exposta nas obras de Avicena, o Expositor, mas interpretadas por este. Entre 1217 e 1230, Miguel de Escoto verteu para o latim as obras aristotélicas traduzidas para o árabe por Averróis, e por este comentadas. Por esta razão, o pensamento de Averróis irá prevalecer sobre o de Avicena”. – Odilon Moura, Introdução, in *Suma contra os Gentios* (São Tomás de Aquino), Rio Grande do Sul, UFRGS, 1990, p. 07.

perante as autoridades eclesiásticas, em face da tradição agostiniana da Igreja (São Boaventura, Guilherme de Auvergne e Étienne Tempier). No século XIII, enquanto vive e pensa São Tomás de Aquino, são diversos os expurgos da obra de Aristóteles: 1210, 125, 1231, 1277.⁷⁸ A aclimação dos estudos filosóficos é, pois, lenta e gradativa, mas permanentemente tensa, e remanesce sendo um desafio cultural, por vezes, tendente à conciliação, por vezes, tendente ao extremismo e à sectarização, responsável pela cassação e pelos expurgos, que darão à obra de Aristóteles uma sobrevida curta para o mundo árabe, ao menos no período de estudo abrangido por este estudo, mas uma sobrevida pujante e duradoura para o mundo ocidental, após tumultuado período de avaliação do valor e da pertinência de sua obra com os cânones da Igreja.

Os árabes, especialmente Avicena e Averróis, pelo valor de suas reflexões, pela evidente presença de seus textos em circulação nos meios universitários e teológicos, pela autoridade que refletiam em determinados temas, pelo recurso ao comentário indireto do pensamento peripatético, se tornam uma presença constante e obrigatória nos textos das mais eminentes autoridades teológicas cristãs, como se pode colher evidências com muita clareza no pensamento de São Tomás de Aquino, em cujo pensamento inclusive se encontram paralelismos interessantes com a filosofia do teólogo cordobês de tradição judaica,

⁷⁸ “Temendo desvios doutrinários, a autoridade eclesiástica olhava com certa desconfiança para tais inovações. Em 1210, ao serem condenadas heresias panteístas de alguns professores, proibiu-se, ao mesmo tempo, o ensino de toda a filosofia natural de Aristóteles. Em 1215, reforçou-se a condenação, atingindo também os comentaristas árabes e judeus. Em 1231, o próprio Papa foi chamado a intervir, e ordenou que as obras de Aristóteles só fossem usadas em aula depois de devidamente expurgadas. Seguiram-se inúmeras outras intervenções neste sentido até que enfim, em 1277, promulgou-se a grande condenação, devido ao averroísmo de Siger de Brabante, e na qual incluíram-se várias teses do Aquinate, então já falecido”. – Luis A. de Boni, Apresentação, in *Suma Teológica* (São Tomás de Aquino), Rio Grande do Sul, UFRGS, 1980, p. XIII.

Maimônides.⁷⁹ As citações na *Suma contra os gentios* de Averróis por Tomás de Aquino são inúmeras. Podem-se vê-las no capítulo XX, parágrafo 12 (173), capítulo XXVII, parágrafo 9 (258), capítulo LX, parágrafo 4 (504), capítulo, todos do livro I, e capítulo LX, parágrafo 1 (1370) do livro II.⁸⁰ Na *Suma Teológica*, é a presença de Avicena que se pode notar nas discussões da Questão XXVIII (*De relationis divinis*), Artigo IV.⁸¹ As citações não são apenas retóricas, mas obrigatórias, nos temas versados, pois nas diversas passagens, Averróis é ponto de apoio fundamental para o debate de alguma questão teológica ou filosófica. Se Aristóteles no texto do Aquinate é chamado de *Filósofo* (*Philosophum*), Averróis é chamado de *Comentador* (*Commentatur*). Quando as citações aparecem, Aquino está discutindo ao modo das *questionae disputatae* temas nos quais irá se utilizar de Averróis para afirmar alguma tese em uníssono com o filósofo árabe,⁸²

⁷⁹ “Aliás, isso explica a influência incontestada que exerceu sobre os filósofos cristãos do século seguinte, notadamente sobre santo Tomás de Aquino. Se Maimônides não houvesse ensinado uma doutrina da alma fortemente influenciada pela de Averróis e que o levou a uma concepção bastante especial da imortalidade, poderíamos dizer que as filosofias de ambos combinam em todos os pontos verdadeiramente importantes”. – Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 460. A respeito de Maimônides, vide Francisco Asensio Gómez, Maimônides y el pensamiento de Santo Tomás (ALONSO, José Luis Cantón), in *Maimônides y el pensamiento medieval: actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2007, p. 131.

⁸⁰ São Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, v. 01, Rio Grande do Sul, Sulina, 1990, p. 54.

⁸¹ “Demais – Admitem-se relações reais em Deus, quanto à processão inteligível do Verbo. Ora, as relações inteligíveis se multiplicam ao infinito, como diz Avicena. Logo, há em Deus infinitas relações reais”. “*Praetera – Relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit* (Metaphys. III, X). Ergo in Deo sunt infinitae relationes reales”. – São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, v. 01, Rio Grande do Sul, UFRS, 1980, p. 275.

⁸² É o que ocorre no trecho do capítulo XXVII do livro I, parágrafo 9 (258, c): “O Comentador, porém, afirmou que neste ponto estava o erro dos sábios do povo dos sabeus (Averróis, A1, XII à Metafísica 41), isto é, dos idólatras, justamente por dizerem ser Deus a forma do céu” – “*Commentator etiam dicit, in XI Metaphys. Quod hic locus fuit*

ora para discordar veementemente de seu pensamento e contradizer suas idéias.⁸³ Não obstante, pelo que se percebe, o pensamento árabe é uma constante obrigatória neste período para a afirmação das bases do pensamento medieval ocidental.

Conclusões

Ao longo deste estudo, procurou-se evidenciar que Aristóteles, além oferecer uma grande influência para a história do pensamento ocidental, teve importante contribuição para o pensamento árabe, através de Averróis. O texto acumula conclusões que têm profunda significação para o neohelenismo, e para a recepção das idéias de Aristóteles no mundo medieval ocidental, na Espanha andaluza. Mas, isto somente foi possível dentro de determinadas condições conjunturais históricas, sociais, econômicas e culturais, que deram, na Córdoba andaluza do século XII, sob os almorávidas, condições apropriadas de trabalho e reflexão a *Ibn Ruchd*. Se Averróis não descobre Aristóteles para o mundo árabe, faz dele uma forte e

lapsus sapientum gentis Zabiorum, idest idolatrarum quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli” (São Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, v. 01, Rio Grande do Sul, Sulina, 1990, p. 68). A respeito, consultar também, a respeito de Maimônides, Josep Manuel Udina, Ni contigo ni sin ti. La filosofía y teología de Maimónides en relación a Aristóteles y al tema de la creación (ALONSO, José Luis Cantón), in *Maimónides y el pensamiento medieval: actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2007, p. 84.

⁸³ Da mesma forma, é o que se passa no trecho do capítulo LX do livro II, parágrafo 1 (1370, b): “Com efeito, diz o mencionado Averróis (in III Sobre a Alma 20, 165-188) que o homem diferencia-se especificamente dos irracionais pelo intelecto, que Aristóteles chama de passivo, ou seja, a potência cogitativa, que é própria do homem, em cujo lugar os outros animais têm uma certa estimativa natural”; e, mais adiante, no trecho do parágrafo 2 (1371), haverá de contestá-lo diretamente: “Mas, que tais afirmações sejam falsas e ditas abusivamente, vê-se claramente” – “*Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet*”. – São Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, v. 01, Rio Grande do Sul, Sulina, 1990, p. 272.

inquietante presença, sistematizando e comentando sua obra, conciliando sua doutrina com as diversas disputas no interior da tradição árabe, especialmente a islâmica, para a qual, a tendência ao acirramento diante da obra e do pensamento de Aristóteles jamais cessou.

A concepção averroísta não propõe um racionalismo estéril à religião, mas uma fundamentação racional e uma divisão complementar de campos entre a fé e a religião. A virtude equilibra as perspectivas, de um lado, analítica e, de outro, metafísica, proporcionando convergências entre os esforços por iluminação. A própria idéia de lei, que não decorre da concepção neoplatônica, se estende a ponto de deixar uma marca considerável no campo da argumentação, da tradição aplicativa do direito e das possibilidades de construção racional de sentido, onde existe a perspectiva de complementação do texto sagrado. De toda forma, na concepção averroísta, a vida política carece da lei, não como manifestação da pura vontade do homem, mas numa conformação do homem à lei divina, e à perfeição de um mundo cujas leis decorrem do poder divino, sendo a lei divina entendida como passível de ser interpretada com recursos da razão e da crença, para a sua própria confirmação. A aproximação da Verdade se dá, pois, pela fé e pela razão, sendo que nenhum destes caminhos isolados permite ao homem o esclarecimento necessário para alcançar a sabedoria. Assim é que a vida feliz depende do associativismo humano do qual extrai suas raízes, e, por isso, a própria concepção de justiça deriva deste duplo esforço entre fé e razão.

A tarefa da filosofia árabe de se conciliar com a tradição peripatética produz efeitos muito claros para o mundo ocidental, e, uma vez tendo ganhado campo no universo cordobês andaluz, recebe amplo assentimento e expansão no mundo ocidental, penetrando, de diversas formas, as principais Universidades européias, onde, sob

o influxo do pensamento aristotélico, se formarão condições para a ambientação paulatina do mundo moderno em gestação.

Se, até mesmo no campo das aproximações entre o pensamento grego e a teologia islâmica as polêmicas foram intensas, não menores foram aquelas que decorreram daí na perspectiva da teologia cristã. Assim é que o pensamento de *Ibn Ruchd* do século XII d.C. irá ecoar no século XIII d.C., no epicentro de todas as grandes discussões da escolástica, traduzindo-se, com isto, em fortes traçados na construção da própria identidade do pensamento do *Doctor Angelicus*, São Tomás de Aquino, que, para a teologia cristã, representou o ponto de viragem para a assimilação do pensamento de Aristóteles pelo mundo cristão ocidental. A partir de então, o Ocidente se afiniza com Aristóteles, ao contrário do que se processa no mundo oriental, para o qual a vitória histórica do neoplatonismo de Avicena, sobre o neo-aristotelismo de Averróis, terá suas conseqüências práticas até os presentes dias. Se o mundo ocidental sabe se apropriar crescentemente, especialmente, a partir da vida universitária, do legado racionalista grego, fica claro que o mundo árabe se dissolve na incapacidade de dar predomínio a uma cultura laica, e sossobra dentro das perspectivas neoplatônicas. Aristóteles acaba por ser expulso pela porta dos fundos, e fica para trás o legado árabe para o Ocidente, que dele se apropria para construir o apogeu da modernidade.

Bibliografía

- ABADIA, Jesus Lalinde. *Iniciación histórica al derecho español*. Barcelona: Ariel, 1970.
- AL-JABRI, Mohammed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1999.
- AQUINO, São Tomás. *Suma Teológica*. 2. ed. Volume 01. Tradução de Alexandre Corrêa. Rio Grande do Sul: UFRS; Livraria Sulina, 1980.
- *Suma contra os gentios*. Volume 01. Tradução de Don Odílio Moura e Dom Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço Brindes; Sulina, Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1990.
- ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- *Metaphysics*. Translated by Hugh Tredennick. Londo: Harvard University Press, 1990.
- AVERRÓIS. *Discurso decisivo*. Tradução de Márcia Valéria M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- AKASOY, Anna. Ibn Sab´in, Maimónides y la emigración anadalusí, (ALONSO, José Luis Cantón), in *Maimónides y el pensamiento medieval: actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 112-119, 2007.
- BADAWI, Abdurrahmān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1968.
- *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris: J. Vrin, 1963.
- BENMKHLOUF, Ali. *Averróis*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

- BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento de Aristóteles*. Barueri: Manole, 2005.
- CHEVALIER, Jacques. *Histoire de la pensée: la pensée chrétienne*. Paris: Racine, 1956.
- COSTA, José Silveira da. *Averróis: o aristotelismo radical*. São Paulo: Moderna, 1994.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GÓMEZ, Francisco Asensio. Maimónides y el pensamiento de Santo Tomás (ALONSO, José Luis Cantón), in *Maimónides y el pensamiento medieval: actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 122-132, 2007.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Ediouro, 1986.
- HERNÁNDEZ, Miguel Cruz. *História de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957.
- ISAAC, J. *Le Peri Hermeneias en Occident: de Boèce a Saint Thomas. Historie littéraire d'un traité d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 1953.
- JOLIVET, Jean, *Esquisse d'un Aristote Arabe*, in *Penser avec Aristote* (SINACEUR, M. A., org.), Toulouse, Erès, pp. 177-186, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. 4. ed. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

- MAHDI, Muhsin, Philosophie et religion: Alfarabi commente Aristote, in *Penser avec Aristote* (SINACEUR, M. A., org.), Toulouse, Erès, pp. 187-208, 1991.
- MATOS, Manuel Cadafaz de, Jean-Pierre Vernant: a ação exemplar de um clássico e o seu contributo à perenidade dos helénicos, in *Revista Portuguesa do Livro*, Lisboa, Edições Távola Redonda, n. 21, ps. 15-26, 2008.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena: a viagem da alma. Uma leitura gnóstico-hermética de Hayy Ibn Yaqzan*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2002.
- ROSSI, Paolo. *Lecture di storia della filosofia*. Bari: Laterza, 1971.
- STEENBERGHEN, Fernand Van. *La filosofia nel XIII siglo*. Milano: Vita e pensiero, 1972.
- UDINA, Josep Manuel. Ni contigo ni sin ti. La filosofía y teología de Maimónides en relaci[on a Aristóteles y al tema de la creación (ALONSO, José Luis Cantón), in *Maimónides y el pensamiento medieval: actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 76-100, 2007.
- VERGNIÈRES, Solange. *Éthique et politique chez Aristote: physis, éthos, nómos*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET, Pierre-Vidal. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1989.

