

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL MARQUES COUTO BARRETTO

AVERRÓIS E A *REPÚBLICA* DE PLATÃO:
UMA ANÁLISE DOS LIVROS II E III DO *COMENTÁRIO SOBRE A*
“REPÚBLICA”

Guarulhos

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL MARQUES COUTO BARRETTO

AVERRÓIS E A *REPÚBLICA* DE PLATÃO:
UMA ANÁLISE DOS LIVROS II E III DO *COMENTÁRIO SOBRE A*
“REPÚBLICA”

Dissertação de mestrado apresentada à
Universidade Federal de São Paulo como
requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica, Ciência e
Linguagem

Orientador: Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar

Guarulhos
2020

À Cecília,
minha esposa, amiga e
companheira, pelo apoio
incondicional.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a الله (S.W.T.)¹ por permitir a conclusão desse trabalho.

À minha mãe, Thais Marques (*in memoriam*) e meus avós, Geraldo Marques (*in memoriam*) e Rosa Pane (*in memoriam*) por todo apoio, ainda que não presentes.

À minha esposa Cecília por compartilhar todos os momentos bons e ruins ao longo da trajetória desse trabalho e da vida.

Aos meus sogros, Maria Aparecida Ferreira e Amaro Ferreira, por se fazerem presentes nos momentos em que mais precisei.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar, pela coragem de ter posto esse trabalho sob sua tutela e por toda gentileza e paciência que demonstrou.

À UNIFESP, em específico o departamento de pós-graduação em filosofia. À secretária Daniela Gonçalves, sempre prestativa e solícita ao longo desses anos, e aos professores que contribuíram enormemente para minha formação intelectual.

Aos meus amigos, irmãos e eternos professores Aquiles, Ulisses, Nina (*in memoriam*), Bijoux (*in memoriam*) e Flor, por todos os ensinamentos ao longo de nossa caminhada juntos.

A todos meus alunos que com seus questionamentos permitiriam que eu pensasse melhor e que com suas ausências contribuíram muito para a conclusão dessa pesquisa.

¹ الله : Allah – Deus . S.W.T. : Subḥṣnahū wa Ta‘āla: Glorioso e Altíssimo seja.

*“Quem são os com conhecimento?
Aqueles que praticam o que
sabem”
Muhammad (S.A.A.S.)*

RESUMO

A presente dissertação tem por meta uma análise dos Livros II e III do *Comentário Sobre a “República”* do filósofo muçulmano Averróis. Esses livros têm como objetivo explicar o debate proposto por Platão sobre os tipos de governantes e, conseqüentemente, os tipos de governo que se originam destes, ao rei almôada Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Mu‘min. Todavia, Averróis não fará apenas uma adaptação do texto platônico, ele imprimirá também a marca de uma filosofia autoral – fazer a distinção entre o que originalmente é uma proposta platônica de uma leitura averroísta é a tarefa que se propõe essa pesquisa. Contudo, sabemos de antemão que Averróis, que recebeu a alcunha de o “comentador” devido aos seus comentários à obra de outro filósofo, Aristóteles, tinha por objetivo um resgate da filosofia original deste. Por esse motivo, no comentário que faz à *República*, utiliza elementos do filósofo estagirita para construção de seu próprio texto. Apontar esses elementos aristotélicos presentes no *Comentário*, portanto, se mostra uma tarefa necessária para a compreensão geral do texto, sendo este o fio condutor de nossa análise.

Palavras-chave: Averróis; Ibn Rušd; Platão; República; Filosofia Islâmica; Filosofia Medieval árabe.

ABSTRACT

This paper aims to make an analysis of the chapter II and III presents in the book called *Commentary on Republic of Plato* by the muslim philosopher Averroes. These chapters try to explain the Plato's debate about the rulers types and the states who originates from them to the king almohad Abū Yūsuf Ya'qūb al-Mu'min. Nevertheless, Averroes will not do a simple adaptation of the platonic text, he puts his original philosophy conceptions on it - make a distinction between what is originally Plato's propose from the Averroes interpretations is our task in this text. We know Averroes was notorious by his fairly well named *The Commentator* due his extend commentaries about Aristotle's works. Therefore, he will use some aristotelics points of view in his work. Our main purpose is to clarify these views and use them as a guide to this paper.

Keywords: Averroes; Ibn Rušd; Plato; Republic; Islamic Philosophy; Medieval Arab Philosophy.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
1.1 O TEXTO DA REPÚBLICA	13
1.2 O LIVRO I.....	15
1.2.1 Pertinência do Livro I	16
1.3 OBJETIVOS GERAIS DA PESQUISA	17
2. A TRANSFIGURAÇÃO DO REI-FILOSOFO EM PROFETA- LEGISLADOR	18
2.1 O PROFETA	19
2.1.1 Muḥammad, o selo da profecia	20
2.1.2 Revelação e razão.....	22
2.1.3 Uma filosofia da tradução divina	23
2.2 O LEGISLADOR	24
2.2.1 A função do Legislador e a questão sobre o inteligível prático	25
2.2.2 Um breve adendo sobre a Šarī‘a	27
2.2.2.1 Averróis e a Šarī‘a dos filósofos.....	29
3. UMA LEITURA EM PARALELO: AVERRÓIS PLATÃO E AS QUALIDADES DO GOVERNANTE.....	31
3.1 UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A INFLUÊNCIA DE AL-FĀRĀBĪ (PARTE I)	34
3.2 A EDUCAÇÃO COMO MEIO COMPENSADOR.....	38
3.2.1 Um debate teleológico (<i>Ética a Nicômaco</i>).....	41
3.2.1.1 O tema das ciências naturais (<i>De Anima</i>).....	43
3.2.1.2 As virtudes (retorno à <i>Ética</i>)	44
3.2.1.3 Artes operativas e ciência especulativa (<i>Física e Metafísica</i>).....	46
3.2.1.4 Virtude Cogitativas e Ciências Especulativas	47
3.2.1.5 Virtudes Morais e ciência especulativa	49
3.2.1.6 Conclusão sobre o debate teleológico	50
3.2.2 O modo de educação do governante: a Alegoria da Caverna.....	51
3.2.2.1 A ordem da educação	52

3.2.2.2 As etapas do aprendizado	55
3.2.2.3 Condições para uma cidade perfeita.....	57
3.3 CONCLUSÃO: ELEMENTOS DA TRANSFIGURAÇÃO.....	58
4. AS DEMAIS CIDADES	60
4.1 TIPOS DE GOVERNO E GOVERNANTES	61
4.1.1 Timocracia.....	64
4.1.2 Oligarquia	69
4.1.3 Democracia.....	74
4.1.4 Tirania	81
4.1.5 A última demonstração (as três partes da alma)	90
4.2 ALGUNS TÓPICOS ADICIONAIS	95
4.2.1 Uma comparação entre a estrutura do <i>Comentário</i> (Livro III) e da <i>República</i>	95
4.2.2 Possíveis falhas na tradução?	101
4.2.3 Uma investigação sobre a influência de Al-Fārābī (parte II)	103
4.3 CONCLUSÃO: TIPOS DE GOVERNO NA <i>REPÚBLICA</i> E NO <i>COMENTÁRIO</i>	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DAS LETRAS ÁRABES
ÀS LETRAS LATINAS

Letras Árabes	Transliteração	Pronúncia
ء (hamza)	'	gutural laríngea; é como se fosse um hiato.
ب	b	pronúncia semelhante ao som de <i>b</i> em português.
ت	t	pronúncia semelhante ao som de <i>t</i> em português.
ث	<u>t</u>	interdental surda. Pronuncia-se como o <i>th</i> em inglês, em <i>thanks</i> .
ج	j	palatal sonora; pronúncia semelhante ao <i>j</i> em português.
ح	ħ	faríngea aspirada. Não há esse som em português
خ	ħ	velar surda. Pronúncia semelhante ao <i>j</i> espanhol, como em <i>Juan</i> .
د	d	pronúncia semelhante ao <i>d</i> em português.
ذ	<u>d</u>	interdental sonora. Pronuncia-se como <i>the</i> em inglês, como em <i>the book</i> .
ر	r	pronúncia semelhante ao <i>r</i> em português.
ز	z	pronúncia semelhante ao <i>z</i> em português.
س	s	pronúncia semelhante ao <i>s</i> em português.
ش	š	palatal surda. Som semelhante ao <i>ch</i> em português, como em <i>chalé</i> .
ص	ṣ	pronúncia semelhante ao <i>s</i> em português, porém mais enfático.
ض	<u>ḍ</u>	pronúncia semelhante ao <i>d</i> e português, porém mais enfático.
ط	<u>t</u>	pronúncia semelhante ao <i>t</i> em português, porém mais enfático.
ظ	<u>ẓ</u>	pronúncia semelhante ao <i>z</i> em português, porém mais enfático.
ع	‘	faríngea gutural. Não há som semelhante em línguas ocidentais.
غ	ġ	velar sonora. Pronúncia semelhante ao <i>r</i> francês, como em <i>Paris</i> .
ف	f	pronúncia semelhante ao <i>f</i> em português.
ق	q	pronúncia semelhante ao <i>k</i> em português, porém é gutural.
ك	k	pronúncia semelhante ao <i>k</i> em português.
ل	l	pronúncia semelhante ao <i>l</i> em português.

م	m	pronúncia semelhante ao <i>m</i> em português.
ن	n	pronúncia semelhante ao <i>n</i> em português.
ه	h	laríngea surda. Pronuncia-se como o <i>h</i> do inglês, como ocorre em honey.
و	w	pronúncia semelhante ao de <i>w</i> em português.
ي	y	pronúncia equivalente ao <i>y</i> de Loyola.

Observação: as letras que levam o “acento” “-” devem ser pronunciadas enfaticamente. As vogais longas ا, و, ی, foram transliteradas ā, ū, ī. Devem ser pronunciadas como vogais tônicas.

Fonte: ISKANDAR, Jamil Ibrahim. Avicena – **A origem e o retorno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

1. INTRODUÇÃO

De todos os filósofos árabo-islâmicos, Ibn Rušd², Averróis, foi, sem sombra de dúvida, o mais duramente combatido pelo ocidente. A alcunha de “o Comentador” atribuída a esse pensador pelos latinos possui um duplo significado: por um lado ecoa a relevância que este teve em toda leitura dos textos de Aristóteles durante o medievo e renascimento, ainda que por um viés crítico, por outro, sedimenta a imagem de alguém cuja autoridade no campo da filosofia é questionável, uma vez que seu próprio pensamento e filosofia foram, em grande parte, ignorados. Todavia, é verdade que dentro da escolástica (em especial a parisiense) o filósofo encontrará certo apoio em figuras como Siger de Brabant, grande expoente do chamado “averroísmo latino”, mas a contra-ofensiva encabeçada por autores como Bonaventura, Ramon Lull, Petrarca e, em especial, Tomás de Aquino, por fim sedimentaram em definitivo a imagem de Averróis no ocidente: um filósofo que não compreendia Aristóteles, a quem tinha se proposto comentar.

Poderíamos supor que, apesar da ofensiva ocidental, em seu próprio território, a Andaluzia Almôada, Averróis teria gozado de certa notoriedade. Porém, essa suposição é apenas parcialmente verdadeira. Enquanto boa parte de sua biografia aponta que Averróis exerceu o cargo de Qádi (juiz islâmico) em duas das cidades mais importantes do império, Sevilha e Córdoba, o que lhe rendeu certo status na sociedade, o final de sua vida ainda é envolto em controvérsias. Os indícios bibliográficos de época apontam que em 1195 o sultão Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manšūr, governante filho de Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Mu‘min, é quem tutelava, tal como o pai, Averróis, chancelando, inclusive, todas as nomeações feitas ao filósofo por seu predecessor.³ Neste mesmo ano al-Manšūr derrota a ofensiva castelhana de Afonso VIII na batalha de Alarcos e quase imediatamente toma uma medida diametralmente oposta com relação a Averróis: instaura um processo contra o filósofo que acabaria por condenar seus escritos e bani-lo para Córdoba e, cerca de dois anos depois, para Marraquesh (HERNÁNDEZ, 1997, p.26). Desse ponto em diante a vida de Averróis, e consequentemente seus escritos, passam a ser vistos com maus olhos dentro dos limites do império islâmico⁴, ao mesmo tempo em que Al-

² Seu nome completo é: Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Rušd.

³ Qádi de Sevilha, médico principal do sultão e Qádi de Córdoba.

⁴ Muito se debate o porquê dessa guinada em direção à condenação de Averróis por parte de al-Manšūr, mas ao certo não sabemos. No estudo feito por Miguel Cruz Hernández alguns motivos são debatidos, dentre eles o fato de Averróis ser muito amigo de Abū Yaḥya, governador de Córdoba e irmão do sultão

Ġazālli ganha protagonismo com seus escritos de caráter mais religioso/místico. Ao final de sua vida, em 1198, o sultão Ya‘qūb al-Manṣūr o perdoou, mas seu retorno a Marraquesh foi breve, pois morreria nesse mesmo ano, aos setenta e dois anos de idade, provavelmente resultado do esforço contínuo em seu trabalho.⁵

O fato de os escritos de Averróis terem chegado até nosso tempo constitui verdadeiro assombro. Isso somente foi possível porque, a despeito do banimento e queima, seus textos já haviam começado a exercer influência nos filósofos judeus, tais como AlBalaġ e Maimônides, e foi a partir da tradução que estes fizeram para o hebraico, que o texto encontrou uma ponte para ocidente e sua posterior tradução para o latim, língua em que está a maior parte dos textos mais antigos de Averróis (ATTIE FILHO, 2002, p.331-2).

A busca por um estatuto teológico da filosofia fez com que Averróis encontrasse resistência dentro do império islâmico que em sua época tendia a retomar um caráter mais puramente teológico. Já no ocidente, fora lido por intermédio de seus seguidores judeus que, diga-se, não o interpretaram com o rigor necessário, e fizeram que se desenrolasse um combate extensivo aos textos de Averróis.⁶ E essa é a imagem geral de Averróis: um filósofo combatido no ocidente e no oriente. Contudo, a revisão de suas obras à luz de arabistas importantes, tem demonstrado que essa imagem do filósofo não se sustenta quando lemos sua obra de modo mais amplo e profundo. Averróis tem se demonstrado um personagem filosófico de extrema relevância para nossos tempos e sua influência na construção da identidade ocidental, tal como na oriental, se desvelando dia após dia.

1.1 O TEXTO DA REPÚBLICA

com o qual este tinha uma relação conturbada; a falta de cortesia no tratamento do sultão, por parte de Averróis, ao chamá-lo de “Rei dos Berberes” ao invés de “Rei dos dois continentes”; Averróis havia considerado mera superstição o anúncio de um possível cataclisma que ocorreria em Córdoba, dando a entender que não se importava com a destruição dos povos que havia sido enunciada no Alcorão; os inimigos de Averróis teriam entregue ao sultão um texto do filósofo em que parecia que ele enunciava Vênus como um deus; o sultão estaria insatisfeito com o fato de que Averróis e outros sábios estivessem dedicando suas horas de ócio ao estudo da filosofia e não a seus deveres religiosos (1997, p. 27).

⁵ Relata-se que Averróis dizia apenas não ter trabalhado em dois dias de sua vida, no enterro de seu pai e no dia de seu casamento (HERNÁNDEZ, 1997, p.39).

⁶ Muitos dos textos fundamentais de Averróis não foram traduzidos para o latim, em específico os de caráter jurídico, tal como o Faṣl al-Maqāl (O Discurso Decisivo), o que, sem dúvida, teriam o poupado de muitas críticas.

Foi a partir do momento no qual Averróis foi apresentado ao sultão almôada Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Mu‘min, em 1163, por seu amigo, Ibn ṭufayl, que surgiu a proposta de escrever comentários sobre as obras de Aristóteles. O sultão, segundo consta, embora homem muito culto, encontrará dificuldades em compreender os textos do filósofo grego e por esse motivo designou Averróis para fazer uma série de comentários à obra do estagirita. Todavia, ao que tudo indica, Averróis já havia composto alguns comentários à obra de Aristóteles, mas segundo Geoffroy, foi a partir desse encontro que de fato a produção dos comentários se deu de modo mais amplo, dando início ao que esse autor chama de “a segunda fase” dos escritos de Averróis (GEOFFROY apud BELO, 2007, p.24).

Averróis se dedicou a essa tarefa com afinco, por vezes escrevendo mais de um comentário a um texto aristotélico, como é o caso da *Física* e da *Metafísica* (BELO, 2007, p.32). No entanto, apenas um dos escritos do filósofo grego ficou de fora de sua análise, a *Política*. Como nos indica Pereira, os filósofos árabes tinham conhecimento da existência deste escrito, mas, muito provavelmente, ele não fora vertido completamente para o árabe (2012, p.85). A seleção pela *República* de Platão, em substituição à *Política*, nos parece ter sido um movimento bastante natural feito por Averróis, uma vez que a filosofia política islâmica no medievo (*siyāsa*) encontrava-se alicerçada em três obras: *As Leis*, *Ética a Nicômaco* e a *República* (PEREIRA, 2012, p.85)⁷.

Contudo, encontramos algumas discordâncias sobre qual texto da *República* foi utilizado por Averróis na escrita do *Comentário*. Segundo o estudioso Richard Walzer, o filósofo muçulmano teria se servido do mesmo sumário (resumo), feito por Galeno, que seu antecessor, Al-Fārābī, para compor seu escrito (1945, p.183). Por outro lado, o próprio Walzer afirma que o texto completo da *República* já havia sido traduzido para o árabe e que ele era bem conhecido pelos pensadores da época (1945, p.164). Se corroboramos esse dado com a introdução do *Comentário*, no qual Averróis afirma: “Nesta exposição, a intenção é esclarecer o que contêm os discursos atribuídos a Platão em sua [ciência] política a partir dos discursos científicos, *deixando de lado os discursos célebres e prováveis* [...]” (*Comentário*. I, §1, 1, grifo nosso)⁸, isso nos levará

⁷ Averróis deixa claro no livro I (§8) que “[...] é nesse livro de Platão (*a República*) que pretendemos explicá-la (a política), pois o livro de Aristóteles sobre a política não chegou a nós” (*Comentário*. I, §1, 8).

⁸ Os textos de Averróis, tal como boa parte dos filósofos islâmicos, ainda não possui uma catalogação similar aos textos clássicos de Platão (Estienne) ou Aristóteles (Bekker). Todavia, a versão em português

a crer que Averróis conhecia, se não a totalidade do texto platônico, ao menos sua maior parte, e deve, muito provavelmente, ter trabalhado com ele⁹. Porém, parece razoável supor que Averróis utilizou ambos os textos, pois, no *Comentário*, o filósofo por cinco vezes critica Galeno, acusando-o de ser “[...] ingênuo, vaidoso, confuso e de desconhecer a lógica” (PEREIRA, 2015, p.24).

A versão mais antiga que possuímos do *Comentário* data de 1320, feita por Shemuel b. Yehuda de Marselha, que traduziu o texto de seu original em árabe para o hebraico – oito manuscritos desses chegaram até nós. Desta versão em hebraico, foram feitas duas outras, já em latim, por Elia del Medigo, em 1485, e por Jacob Mantino, em 1539. Apenas no século XX o texto fora traduzido para a língua inglesa, uma por Ralph Lerner, publicada em 1974, e outra por E.I.J. Rosenthal, publicada em 1956. Em espanhol, Miguel Cruz Hernández foi o responsável e publicou sua adaptação em 1986 (PEREIRA, 2015, p.20-22). No Brasil, a tradução foi feita por Anna Lia de A. Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira, em 2015.

1.2 O LIVRO I

O comentário de Averróis está dividido em três partes, Livros I, II e III. Na abertura do Livro I temos a citação que, no capítulo anterior, utilizamos. Todavia, vamos recolocá-la aqui, na íntegra, com o propósito de explicá-la mais detalhadamente. Diz ele:

“Nesta exposição, a intenção é esclarecer o que contêm os discursos atribuídos a Platão em sua [ciência] política a partir dos discursos científicos, deixando de lado os discursos célebre e prováveis nela apresentados, buscando sempre a concisão. Mas, tendo em vista a ordem da arte, devemos antes apresentar uma introdução em que a ciência está organizada conforme a ordem.” (*Comentário*. §I, 1)

Chamamos a atenção para dois termos usados por Averróis: discursos científicos e discursos célebres. Segundo argumento de Pereira, o primeiro termo está relacionado com os argumentos demonstrativos, enquanto o segundo se relaciona com o tipo de

das pesquisadoras Anna Lia Prado e Rosalie Helena Pereira possui uma marcação cuja origem está na tradução do texto feita por E.I.J. Rosenthal para o inglês. Seguiremos o mesmo modelo das citações de Platão e Aristóteles, porém, adaptando à essa marcação. Optamos também por citar apenas a primeira palavra do título do livro (*Comentário*) ao nos referirmos ao texto de Averróis. Sendo assim, a ordem de nossas futuras citações será: título (*Comentário*), Livro (I, II, ou III), parágrafo (em número romano) e linha (em número arábico). Exemplo (*Comentário*, II, §II,5).

⁹ Pesquisadores como Van der Bergh sustentam essa teoria.

argumento dialético (2015, p.36). De certa maneira, este tipo de relação confirma a leitura aristotelizante da *República*¹⁰ empreendida por Averróis, pois, ao deixar o discurso célebre (argumento dialético) de fora, e buscar o discurso científico (argumento demonstrativo), o filósofo espanhol demonstra estar perfeitamente alinhado com o que propõe Aristóteles, por exemplo, em *Tópicos*, quando este filósofo afirma:

“Quando o raciocínio resulta de proposições primordiais e verdadeiras ou de princípios cognitivo derivados de proposições primordiais e verdadeiras, diz-se que temos uma demonstração; ao raciocínio obtido a partir de proposições *geralmente aceites* chama-se silogismo dialético (sic) (*Tópicos*, I, 100a, grifo nosso).

Tal como o filósofo grego, Averróis procura deixar claro que a verdade é o fator norteador de sua análise. Debates dialéticos quase sempre levam o leitor a resultados aporéticos, que, por sua vez, mais confundem do que esclarecem. Por esse motivo são deixados de fora¹¹.

Na segunda parte da citação Averróis nos indica que para apresentar essa arte, a saber, a política, faz-se necessário uma introdução. Aqui, muito provavelmente o filósofo esteja se referindo à ética, e em específico a *Ética a Nicômaco*. Como Averróis afirma: “A primeira parte dessa arte (i.e., a política) está registrada no livro chamado [Ética] Nicomaqueia de Aristóteles; a segunda, em seu Livro Sobre a Política, mas é nesse livro (*a República*) de Platão que pretendemos explicá-la [...]” (*Comentário*, I, §I,8). Podemos concluir a partir dessa citação que Averróis divide a arte política em duas partes: a teórica, concernente à ética, e a política propriamente, concernente às ações e deliberações no mundo prático (PEREIRA, 2015, p.38). Uma vez que o ensino da ética antecede o da política, pois, esta é a “ordem da arte”, nada mais oportuno ao autor que começar por delinear as virtudes a partir da *Ética*. E é por esse caminho que Averróis começa seu *Comentário*.

1.2.1 Pertinência do Livro I

¹⁰ Um dos objetivos de Averróis era, segundo Attie Filho, reconstruir a doutrina original de Aristóteles, uma vez que Ibn Sīnā, filósofo mais oriental dentre os *falāsifa* e uma referência obrigatória para a leitura do filósofo grego, havia inserido diversas teses de caráter neoplatônica em sua leitura dos textos aristotélicos (2002, p.300).

¹¹ Vale ressaltar que um dos grandes objetivos de Averróis é uma retomada da filosofia original de Aristóteles, o que justifica tal posicionamento em relação ao texto platônico.

É inegável afirmar que Averróis se utiliza do texto platônico em diversos momentos no Livro I. Citemos como exemplo algumas passagens: em §IX, 2 na qual ele corrobora o relato platônico de que os cidadãos devem exercer apenas um tipo de arte; em §XI,1, ao afirmar que no processo educativo deve-se evitar que as crianças sejam expostas a “falsas narrativas”; em §XII,1 quando afirma que Platão vê a coragem como virtude preponderante do guardião; confirma a posição platônica de que “[...] a solidez da virtude se faz com a abstinência dos prazeres [...]” (*Comentário.*, I, §XII,7); o argumento sobre a música que inicia-se em §XIV, 1 e vai até §XVI, 3, seguido pelo argumento que propõe o equilíbrio desta com os exercícios físicos (§XVI,3-5) com o intuito de gerar os melhores guardiões possíveis para a cidade; comenta sobre as gerações de ouro, prata e chumbo em §XXII, 4; explica as quatro virtudes cardinais fundamentais em Platão de §XXIII, 4-14; comenta sobre a divisão tripartite da alma em §XXIV,1; faz uma longa passagem sobre as mulheres, na qual mais diverge que confirma a proposta platônica (§XXV, 3- XXVIII,2); e, por fim, sintetiza os conceitos expostos por Platão de §XXIX,1 até §XXX, 2, “E isso é o final do primeiro livro desse *Compêndio*” (*Comentário.*, I, §XXX,2)

Todavia, o objetivo geral do Livro I é, como dissemos anteriormente, demonstrar o modo como a política torna-se um tema correlato à ética. Deste modo, o Livro I do *Comentário*, embora inegavelmente relevante para compreender uma filosofia autoral de Averróis, escapa ao objetivo de nossa investigação, que tem por meta o estudo da figura do rei-filósofo e dos tipos de governo que, por sua vez, são apresentados no Livro II e III de seu *Comentário*.

1.3 OBJETIVOS GERAIS DA PESQUISA

É a partir dessa nova reconstrução da figura de Averróis que pretendemos localizar nossa pesquisa. Temos por objetivo analisar esse breve comentário feito por Averróis ao texto platônico *República* (*Comentário Sobre a “República”*) buscando compreender como o autor concebe a figura do rei-filósofo e os tipos de governo apresentados na obra grega. Essa análise tem por meta reconstruir os elementos usados por Averróis com o propósito de discernir o que pode ser considerado propriamente averroídiano daquilo que foi, pelo filósofo, incorporado em sua leitura do texto de Platão e que provém de autores como Aristóteles, al-Fārābī, entre outros.

Fazer essa distinção poderá ajudar a determinar os traços de uma filosofia própria de Averróis e, conseqüentemente, contribuir para um incremento da sua imagem como filósofo independente, dono de conceitos próprios, e não somente um comentador.

2. A TRANSFIGURAÇÃO DO REI-FILOSOFO EM PROFETA-LEGISLADOR

Mantendo o cânone estabelecido por Platão, Averróis também considera que uma cidade somente será bem governada se tiver como rei um filósofo¹². Diz Platão: “Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que hoje chamamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos; enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito [...] não haverá termo, meu caro Glauco, para os males das cidades” (*República*, V, 473d). Não é de se estranhar tal posicionamento do filósofo cordovês, uma vez que praticamente todos os filósofos anteriores a ele (de Aristóteles a al-Fārābī) consideravam essencial que a filosofia estivesse presente na figura do governante. Segundo Averróis: “Esclarecido o que é o filósofo, deve-se esclarecer que o senhor dessa cidade excelente, que nela reina, não é senão tal homem” (*Comentário*, II, §II,1).

No entanto, por Averróis ser um filósofo islâmico, o que, via de regra, significa dizer que sua filosofia passa por uma espécie de crivo teológico, o rei não poderá conhecer a verdade se não pela profecia. Enquanto em Platão apenas o exercício filosófico seria suficiente para que, no conhecimento adquirido das formas, o rei filósofo tornar-se-ia habilitado a governar e a organizar sua cidade da melhor maneira possível, em Averróis, se acrescenta o elemento profético como condição *si ne quanon* para tal organização. “Mas o que as leis encontradas nesse tempo estabelecem em tal matéria é o que Deus quer. Mas não se pode saber o que Deus quer senão pela profecia (*Comentário*, II, §VI,4).

Logo, como afirma Ali Benmakhlouf “[...] (Averróis), em comum com Platão, pretende refletir sobre uma ordem social global em que o papel do profeta-legislador encontra-se confundido com o filósofo-rei” (2006, p.57). Aqui temos o ponto chave na

¹² Platão considerava dois tipos de governo possíveis: a monarquia, no caso de apenas um filósofo ser rei, e a aristocracia, no caso de um conselho de filósofos exercer o poder (*República*, IV, 445d)

mudança da estrutura conceitual com relação ao governante na leitura averroista da *República*: o filósofo-rei transfigura-se no profeta-legislador.

Nesse sentido, faz-se necessário entendermos como a imagem de Muḥammad (profeta do Islã) permeia a construção da figura do governante na filosofia de Averróis, afinal, este filósofo se servirá dela em sua análise sobre a *República*. E o ponto de distinção é exatamente este: enquanto em Platão o projeto de um filósofo-rei, via de regra, se configura como um exercício filosófico, não possuindo paralelo no mundo real, em Averróis, o Profeta-legislador transcende a ideia de exercício, pois, no passado, realizou-se na figura-modelo de Muḥammad. E esse é ponto principal de nosso debate nesse capítulo. Para tal intento é importante nos atermos aos dois conceitos que envolvem esse novo personagem Averroista: profeta e legislador.

2.1 O PROFETA

Segundo Averróis, “Profeta é aquele que promulga para a humanidade as Leis Divinas (Šarī‘a) por meio da Revelação divina, e não por meio do conhecimento humano” (AVERRÓIS apud PEREIRA, 2012, p.84, grifo nosso). O que podemos concluir a partir dessa afirmação é que há um tipo de conhecimento intangível para os homens, um conhecimento Divino, que, independente do esforço humano para alcançá-lo, somente se revela a determinados indivíduos dotados de uma capacidade inata para tal tarefa, o profeta. Nesse sentido o profeta exerce uma função mediadora, tal qual a figura do filósofo em Platão, entre o conhecimento superior e o mundo material - por isso, na tradição islâmica o epíteto de *RassulAllah* é atribuído a Muḥammad, ou seja, o mensageiro de Deus.

Esse contra-ponto entre um conhecimento humano e um divino qualifica de maneira determinante a ideia de ciência (‘Ilm) em Averróis. Segundo o historiador da filosofia, Alain de Libera, para o filósofo cordovês “a ciência humana é causada por seu objeto, (enquanto) a ciência divina é causa de seu objeto” (2005, p.XXXVI). Isso significa dizer que o conhecimento originado por tal ciência humana segue o modelo dos objetos à qual recai sua análise, ou seja, ela é mutável e acidental. Já a ciência divina, aquela que somente os profetas possuem acesso, está em grau oposto à humana, sendo imutável e perene. Com relação ao conhecimento dos universais, afinal estes escapam, inexoravelmente, à acidentalidade da matéria, Averróis defende a tese de

que a ciência divina está além do conceito de universal e particular, tal qual aos conceitos de potência e ato (DE LIBERA, 2005, p.XXXVI-I).

O que vemos nesses posicionamentos de Averróis é uma tentativa de delimitar o campo de ação do profeta em relação ao filósofo. A filosofia, nesse sentido, está abarcada pelo conhecimento revelado, uma vez que este, em sua origem, está um nível acima do conhecimento racional/teórico, pois é uma emanção direta de Deus. Logo, o profeta não será apenas o indivíduo que recebe este conhecimento, mas também aquele que é capaz, a partir da ciência que lhe é própria, exercer o ofício filosófico no mais alto nível, tanto prático quanto teórico¹³.

Fica claro que, ao considerarmos tais pontos, que a existência desse tipo de indivíduo, capaz de congrega o conhecimento de origem divina com a mais alta capacidade filosófica, o profeta, é um evento bastante singular. Parece claro que Averróis tem sempre em seu horizonte o profeta do Islã, Muḥammad, como paradigma de tal indivíduo. Como afirma o teólogo Hans Küng:

“Muitos profetas tiveram visões – de um acontecimento, de uma pessoa, de um desenvolvimento, de uma nova época. Mas apenas alguns viveram a realização da sua visão. Maomé (Muḥammad) foi um deles. Ele conseguiu não só transmitir a sua visão às pessoas da sua época, mas também realizá-la ao mesmo tempo. Com base nas revelações do Alcorão, apelou à fundação de uma comunidade islâmica, conseguindo realizá-la e defini-la”. (2017, p.188)

Este paradigma da comunidade primitiva islâmica permeou – e ainda permeia – o imaginário dos muçulmanos. Não seria de se estranhar que Averróis, famoso Qádi¹⁴ também acreditasse nesse paradigma, e que por este motivo, tenha entendido Muḥammad como a realização máxima de tal profeta-legislador.

2.1.1 Muḥammad, o selo da profecia

Em seu *Encyclopedia of Islam* (2009) Juan Eduardo Campos diz que segundo a tradição islâmica existem dois tipos de profeta. Um primeiro, definido pelo termo árabe rasul (mensageiro), é aquele que recebe, por meio de um anjo, a revelação e a converte em escritura. O segundo, cuja palavra árabe que o define é nabī (derivada do termo hebraico navi), tem por característica ser legislador (*law-bringer*¹⁵). Esse segundo tipo

¹³ Debateremos de maneira mais pormenorizada esta questão no capítulo seguinte.

¹⁴ Juiz islâmico.

¹⁵ Aquele que trás a lei, no caso, a divina.

de profeta foi enviado a cada povo sobre a terra e tem como função traduzir as leis divinas em uma linguagem acessível para os homens da sua comunidade (2009, p.559). No entanto, a função de rassūl é superior a função de nabī, pois, além de exercer o papel de legislador (*law-bringer*) ele também fornece, por meio de um texto revelado, as palavras diretas de Deus para a humanidade. Nesse sentido o rassūl é um tipo de profeta cuja mensagem, diferente do nabī, tem como alvo a comunidade humana sobre a terra e não somente uma comunidade em específico - no Alcorão lemos: “E com efeito, enviamos, antes de ti, Mensageiros (russulūn) a seus povos, e chegaram-lhes com as evidências [...]” (30:47) (2005, p.662). A esse segundo grupo pertencem profetas como Abraão, Moisés, Jesus e, em específico, Muḥammad.

Campos ainda nos indica uma série de características, dentro do contexto islâmico, de um profeta, sendo estas: ser divinamente selecionado; ser possuidor de um conhecimento divino; muitas vezes é perseguido por seu próprio povo; não é capaz de cometer nenhum tipo de pecado (ma‘ṣūm); demonstra veracidade e probidade na forma de agir, e é confiável; é simultaneamente o admoestador do dia do julgamento e das boas novas sobre a vida após a morte; será testemunha de sua comunidade ante Deus no dia do julgamento (2009, p.560). Muito bem resumida por Campos essas características praticamente delimitam a essência do caminho profético. Muḥammad, como profeta, partilha de todos esses atributos.

Em relação à mensagem, para o Islã, a essência desta revelação divina, trazida pelos profetas, pode ser expressa por meio de uma única frase “Não há divindade além de Deus” (Lā ‘ilaha ‘illā-lāh). Essa é a primeira parte da šahāda, testemunho de fé e da unicidade de Deus, que todo muçulmano faz ao entrar para a religião. Nesse sentido o monoteísmo é a mensagem original, primordial. No entanto, ainda segundo a tradição islâmica, o homem ao longo dos anos foi deturpando a mensagem dos profetas, seja por meio de falsas interpretações ou por meio de inserções textuais nas escrituras sagradas. Isso fez com que, ao longo do tempo, a humanidade fosse se distanciando da mensagem original, ao menos até a chegada de Muḥammad.

O Islã considera Muḥammad o último dos profetas – o selo da profecia – enviado por Deus (rassūlūllah) para toda a humanidade. A ele pertence a segunda parte da šahāda: “e Muḥammad é mensageiro de Deus” (wa Muḥammad rassūlūllah). No entanto, embora o talento profético de Muḥammad desempenhe um papel central na religião islâmica, como aponta Küng “[...] nem mesmo o último dos profetas, Maomé (Muḥammad), “o selo da profecia”, é visto como mais que um profeta [...]” (2017,

p.128). O que significa dizer, que mesmo dada a envergadura espiritual de Muḥammad ante sua comunidade, nenhum tipo de culto à sua imagem, pedido de milagres ou clamor por redenção são feitos em seu nome. O cerne do Islã continua sendo a unicidade de Deus.

2.1.2 Revelação e razão

Ao contrário do que lemos em vários autores latinos no medievo como Étienne Tempier, Bonaventura, Ramon Lull, Petrarca e, em especial, Tomás de Aquino, Averróis não apresenta em sua filosofia original um embate entre religião e filosofia, entre revelação e razão. Embora essa tenha sido a imagem que a idade média latina consolidou do filósofo no ocidente.

A obra que é um marco desse momento é o *De unitate intellectus contra Averroistas* (1268-72) de Tomás de Aquino. Nessa obra o filósofo latino expõe de modo muito claro¹⁶ como para ele Averróis sustentaria uma tese anti-demonstrativa, que entrou para a história da filosofia com o título de “a dupla verdade”. Podemos encontrar um enunciado simples para essa tese em um filósofo judeu do período, chamado Isaac Albalag. Diz ele em seu enunciado:

“Sobre muitos pontos, diz ele (Averróis), acharás minha opinião racional contrária à minha fé, pois eu sei pela demonstração que tal coisa é verdadeira pela via da natureza e sei ao mesmo tempo, pelas palavras dos profetas, que o contrário é verdadeiro pela vida (sic) do milagre” (ALBALAG apud LIBERA, 2005, p.LXXXV).

Os motivos para que tal imagem fosse construída são muitos, dentre eles o desconhecimento da maior parte dos autores latinos sobre a obra completa de Averróis, (muitas de suas obras não foram traduzidas para o latim¹⁷) (MONTADA, 2007, p.464), a “ponte” feita para o ocidente por meio dos filósofos judeus que, tais quais Albalag, modificaram a filosofia de Averróis (LIBERA, 2005, p.LXXXV), uma predominância

¹⁶ “Ora, é ainda mais grave o que diz [Ibn Rushd] depois “concluo com necessidade que o intelecto é uno em número, mas sustento firmemente o oposto pela fé”. Julga, portanto, que a fé seja a respeito de algo cujo contrário pode ser concluído com necessidade. Ora, como não pode ser concluído com necessidade, senão o verdadeiro necessário, cujo oposto é o falso impossível, segue-se que, de acordo com seu pronunciamento, a fé seja sobre o falso impossível, que mesmo Deus não pode fazer, o que os ouvidos dos fiéis não podem tolerar” (AQUINO, 2016, p.53-54)

¹⁷ Dentre estas a mais importante para relação entre religião e filosofia: Faṣl al-Maqāl, *O Discurso Decisivo* (2005).

dentro da escolástica, em especial a parisiense, do pensamento de outro filósofo islâmico, Avicena (Ibn Sina) (HERNÁNDEZ, 1997, p.290), dentre outros¹⁸.

Porém, o que vemos a partir de uma perspectiva mais ampla é um Averróis que defende de modo veemente a relação que, segundo ele, se dá de forma inexorável entre filosofia e teologia. Em seu *Discurso Decisivo* (2005) vemos o filósofo cordovês tutelar o estatuto da filosofia ante a teologia, buscando por meio de fundamentos legais determinar a conexão entre ambas (LIBERA, 2005, p. LXXI). Em uma de suas passagens ele afirma:

“E se a Lei divina é a verdade, e se ela convida a praticar o exame racional que leva ao conhecimento da verdade, então, certamente, nós, a comunidade dos muçulmanos, estamos convencidos de que a especulação demonstrativa não pode conduzir a conclusões diferentes daquelas contidas na Lei, já que *a verdade não contraria a verdade*, mas concorda com ela e dá testemunho em favor dela (*Discurso*.,48).

Portanto, afirmar uma perspectiva dicotômica de Averróis ante a relação entre revelação e razão parece um tanto equivocado. Segundo o filósofo “[...] a filosofia é companheira da Lei (divina) e sua irmã-de-leite [...]” (*Discurso*.,71), mesmo embora saibamos que Averróis defenda a proposta de uma leitura estratificada do texto sagrado onde ao filósofo caberia o conhecimento mais profundo dos significados dessa Lei – “[...] os espíritos que não são aptos para a verdade demonstrativa não podem receber certas verdades reveladas [...]” (LIBERA, 2005, p.XXVII).

2.1.3 Uma filosofia da tradução divina

O que alguns pesquisadores modernos defendem é que Averróis estaria, em certos pontos, propondo uma espécie de filosofia da tradução. Em outras palavras, entendendo o texto revelado (Alcorão) como o cerne de todo o conhecimento, incluindo o filosófico, Averróis se dedicaria a “traduzir” as palavras da Revelação para o contexto da filosofia.

Não é difícil entender o porquê desta proposta quando lemos, por exemplo, uma passagem do livro de Averróis *Tahafut at-Tahafut* (A Incoerência da Incoerência):

“O que dizem os antigos a propósito da revelação e da visão refere-se a Deus pela mediação de um ser espiritual não corporal, doador, segundo eles, do

¹⁸ Um interessante debate pormenorizado sobre esse ponto é encontrado em Miguel Cruz Hernández em seu Livro *Abū-l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd (Averroes): Vida, Obra, Pensamento, Influencia* (1986).

intelecto humano, *que os contemporâneos chamam intelecto agente e que o relato do texto sagrado designa por anjo*” (AVERRÓIS, apud. BENMAKHLouF, 2006 p.208, grifo nosso)

Explicando este pensamento de Ibn Rušd o filósofo Ali Benmakhlouf, um dos defensores dessa perspectiva, diz: “O intelecto é, portanto, como um *anjo*; o que muda é a denominação” (2006, p.208, *grifo nosso*). Ou seja, enquanto na Revelação chamamos de *anjo*, na filosofia chamamos de *intelecto*. Por esse motivo, Benmakhlouf proporá que a verdadeira filosofia de Averróis é, em suas palavras, uma “filosofia da tradução”.

2.2 O LEGISLADOR

Tendo feito esse breve comentário sobre o conceito de profecia, voltemo-nos agora para a outra palavra que determinamos como circunstancial para entendermos a transfiguração do governante platônico no de Averróis: legislador. Averróis parte de um viés linguístico para começar a conceituar essa palavra. Diz ele no *Comentário à República*:

“Por isso, esses nomes, a saber, “filósofo”, “rei” e “legislador”, são como que sinônimos. De modo semelhante, “sacerdote” (imã), porque em árabe, a noção de “sacerdote” (imã) se aplica àquele *em quem se confia quanto a suas ações*. Certamente é “sacerdote” (imã) pura e simplesmente aquele em quem há confiança quanto a essas ações pelas quais é filósofo.” (*Comentário.*, II, §I,6, grifo nosso).

Em quem se confia quanto a suas ações, com essa frase Averróis define o que ele entende não só por sacerdote, mas também todas as demais palavras elencadas por ele (filósofo, rei e legislador). O entendimento desses termos como sinônimos não é de se estranhar – lembrar de Muḥammad como modelo. A própria noção de unidade, para além do campo teológico, é muito cara a toda e qualquer expressão cultural dentro do Islã. Diferentemente do ocidente, no qual houve uma busca contínua pela “desteologização” do estado e de todas as instituições públicas, em terras islâmicas este é um esforço incomum. Por isso, talvez, soe estranho para nós compreendermos o porquê de Averróis colocar dentro de um mesmo campo conceitual figuras tão diametralmente opostas como o filósofo e o sacerdote.

Neste ponto, como aponta Pereira, Averróis estaria seguindo a afirmação de outro filósofo, al-Fārābī (2015, p.101). No entanto, lendo a posição de al-Fārābī sobre esse assunto, vemos que o filósofo procura aprofundar melhor a questão, diz ele em seu *The Attainment of Happiness (A Conquista da Felicidade)*:

“Ocorre que a ideia de *Imã*, Filósofo e Legislador são uma única ideia. No entanto, a palavra filósofo significa, primeiramente, virtude teórica. Mas se for determinado que esta virtude teórica alcança sua derradeira perfeição em todos os assuntos, segue, necessariamente, que ele (filósofo) deve possuir todas as outras faculdades. Legislador significa excelência no conhecimento a respeito dos inteligíveis práticos, a faculdade de encontrá-los e a faculdade de trazê-los para nações e cidades. Quando está determinado que elas são trazidas à existência nas bases do conhecimento, segue que a virtude teórica deve preceder a outras – a existência do inferior pressupõe a existência do superior. A palavra príncipe significa soberania e habilidade. Para ser completamente hábil, ele deve possuir o poder da grande habilidade. Sua habilidade em realizar coisas não deve ser resultado somente de efeitos externos; ele mesmo deve possuir grande habilidade porque sua arte, perícia, e virtude são um grande poder. Mas isso não é possível se não por um grande poder de conhecimento, um grande poder de deliberação e um grande poder de virtude [moral] e arte. De outro modo, ele não é verdadeiramente hábil ou soberano. E se sua habilidade não alcançar esse ponto ele ainda é imperfeito. Semelhantemente, se sua habilidade está restrita aos bens inferiores ao invés da felicidade suprema, sua habilidade está incompleta e ele não é perfeito. Assim sendo, o verdadeiro príncipe é o mesmo que o filósofo-legislador. Assim como a ideia de *Imã* na língua Árabe significa meramente aquele cujo exemplo é seguido e que é bem aceito: isto é, ou sua perfeição é bem aceita ou seu propósito é bem aceito. E se ele não é bem aceito em todas as infinitas atividades, virtudes e artes, então ele não é verdadeiramente bem aceito. Somente quando todas as outras artes, virtudes e atividades buscam realizar *seu* propósito e não outro, sua arte será a mais poderosa arte, sua virtude [moral] será a mais poderosa virtude, sua deliberação será a mais poderosa deliberação e sua ciência será a mais poderosa ciência. Com todos esses poderes ele irá explorar os poderes dos outros e para completar o seu próprio propósito. Isso não é possível sem as ciências teóricas, sem a maior de todas as virtudes deliberativas e sem o restante dessas coisas que se encontram no filósofo.

Então, deixando claro para você, a ideia de um Filósofo, Comandante Supremo, Príncipe, Legislador e *Imã* não são nada além de uma mesma ideia. Não importando qual dessas palavras você escolhe, se você olhar para o que cada uma delas significa entre a maioria daqueles que falam nossa língua, você irá notar que todas concordam em significado e são a mesma ideia.” (A *Conquista da Felicidade*, IV, §57, tradução nossa).

Se compararmos a frase de al-Fārābī (“Ocorre que a ideia de *Imã*, Filósofo e Legislador são uma única ideia”) com a de Averróis (“Por isso, esses nomes, a saber, “filósofo”, “rei” e “legislador”, são como que sinônimos”), fica muito claro o paralelo entre estes pensadores. Portanto, podemos afirmar que Averróis concebe sua tese apoiado em al-Fārābī, mas, diferente deste, apresenta esse conceito de forma muito mais sintético. Isso nos leva, sem muitas complicações, a tentar, a partir da exposição de al-Fārābī, complementar a de Averróis, buscando responder, em específico, qual a função própria do legislador.

2.2.1 A função do Legislador e a questão sobre o inteligível prático

Como vemos na descrição acima, al-Fārābī, embora entenda todas as palavras (príncipe, legislador, filósofo, *imã*) como correspondentes, delimita as especificidades

de cada uma. Isso não se dá pelo fato de o filósofo compreender essas especificidades como presentes em figuras distintas, mas sim como se elas formassem um todo coordenado e inexorável de características presentes em um único indivíduo que recebe, por contingência linguística, diversos nomes. Todavia, essas características possuem alteridade aparente, e isso nos traz à questão de qual é a especificidade da palavra legislador.

Al-Fārābī qualifica o legislador como aquele que possui “excelência no conhecimento a respeito dos inteligíveis práticos, a faculdade de encontrá-los e a faculdade de trazê-los para nações e cidades” (*A Conquista da Felicidade*, IV, §57). Ou seja, para darmos um passo em direção à compreensão do que vem a ser a função característica do legislador, nos é imposto resolver a questão do significado do termo *inteligíveis práticos*.

Na *Ética a Nicômaco* vemos Aristóteles afirmar que a alma é capaz de enunciar o que é verdadeiro, sob as formas afirmativa ou negativa, a partir de cinco estados: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria filosófica, sabedoria prática e a razão intuitiva (*Ética a Nicômaco*, VI, 1139b.15). Centremos nossa investigação na sabedoria prática, pois essa parece poder nos indicar o que vem a ser um *inteligível prático*¹⁹. Aristóteles afirma que a sabedoria prática é própria do homem “[...] capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma, não em relação a um aspecto particular [...], e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral [...]” (*Ética a Nicômaco*, VI, 1140a). Portanto, ela é capaz de orientar a ação do homem na sua relação com as coisas boas e más, e sendo a boa prática um fim em si, ela somente poderá ser entendida como virtude²⁰. Logo, o indivíduo dotado de tal sabedoria é capaz de discernir entre opostos de modo a escolher sempre a melhor opção para si, dada uma determinada situação.

Mas essa habilidade é apenas uma das partes que compõem a figura do legislador. Ele também deverá ser capaz de *encontrá-los*. E para tal tarefa, faz-se necessário um domínio sobre a sabedoria filosófica. Como Aristóteles afirma: “[...] a sabedoria filosófica é uma combinação do conhecimento científico com a inteligência,

¹⁹ Traduzimos por *sabedoria prática* a palavra grega *phrónesis* por acreditar que esta sintetize melhor o conceito aristotélico. Também consideramos a palavra usada por Kury (discernimento) uma boa possibilidade de tradução. A palavra prudência, também comumente usada, não nos parece adequada.

²⁰ A palavra grega *areté*, traduzida por virtude, em Aristóteles, segundo Silveira é “[...] uma certa realização do que é uma função natural e não está relacionada com a idéia de essência” (2000, p.3). É, portanto, adquirir excelência em certa capacidade. No caso do homem duas virtudes são possíveis: a intelectual e a ética (*Ética a Nicômaco*, I, 1103a).

que permite perceber o que há de mais sublime na natureza” (*Ética a Nicômaco*, VI, 1141a). Mas, como o próprio estagirita afirma na sequência (usando Tales e Anaxágoras como exemplo), a sabedoria filosófica está circunscrita a um determinado saber sobre coisas que não possuem utilidade prática (1141b), no entanto é o mecanismo que permite o conhecimento de toda gama de inteligíveis possíveis, dentre estes os práticos. Contudo, pareça estranho que a sabedoria prática, embora nos pareça inferior à filosófica, “[...] ter uma autoridade maior que esta; efetivamente, a arte que produz qualquer coisa governa e comenda a coisa produzida” (*Ética a Nicômaco*, VI, 1144a).

Em suma, podemos assumir que o homem dotado de ambos os saberes é aquele capaz de deliberar da maneira mais correta no mundo objetivo, tendo em perspectiva os inteligíveis que se relacionam, de certo modo, com esse mundo. A esses inteligíveis podemos chamá-los de *inteligíveis* práticos, sendo estes o resultado da disposição natural da sabedoria filosófica em conhecer os inteligíveis, relacionada à sabedoria prática capaz de, tendo em perspectiva estes inteligíveis, bem deliberar sobre o mundo.

Todavia, resta a capacidade a este indivíduo de fazer essas deliberações dentro do campo político e não somente para si. Como o filósofo estagirita afirma, a sabedoria prática está relacionada a um saber sobre o que há de mais particular - por isso difere-se do conhecimento científico (1142a23). Daí a necessidade de existir um outro tipo de sabedoria capaz de lidar com a sociedade, ainda que por meio de deliberações individuais. A esta sabedoria Aristóteles dá o nome de sabedoria política. E afirma ele que esta sabedoria política e a sabedoria prática “[...] correspondem à mesma qualidade da alma; sua essência, porém, não é a mesma” (*Ética a Nicômaco*, VI, 1141b8). O que o filósofo parece nos indicar aqui é que embora elas possuam uma mesma disposição na alma, que nos parece ser a capacidade de bem deliberar, sua essência não é a mesma, pois há uma diferença no objeto da deliberação, enquanto na sabedoria prática é o indivíduo, na política é a cidade.

O relato de al-Fārābī corrobora esta visão. Diz ele no trecho citado por nós acima: “Com todos esses poderes ele (governante) irá explorar os poderes dos outros e para completar *o seu próprio propósito*” (grifo nosso). Ou seja, possuidor da sabedoria prática e política, o governante será capaz de organizar a cidade de acordo com seu propósito, que, via de regra, é o bem, e demandar de seus concidadãos a ação necessária para realização de tal projeto.

2.2.2 Um breve adendo sobre a Šarī‘a

Importante para finalizarmos esse primeiro quadro geral sobre a figura do governante em Averróis é fazermos um breve adendo sobre a Šarī‘a, que poderá resolver alguns problemas futuros.

A palavra em árabe para lei religiosa é Šarī‘a (*Sharia*), segundo a definição, é o “reto caminho para a água” (PEREIRA, 2012, p,190). O campo semântico desta palavra já nos dá um breve indicativo da importância que a Šarī‘a terá em terras islâmicas, afinal, a água é essencial para vida nas comunidades desérticas da Arábia. Dois componentes estruturais formam a Šarī‘a: (1) o esforço para compreender e interpretar o Alcorão (itjihād) e (2) os ditos e feitos de Muḥammad - (ḥadīṡs, ou aḥadīṡs).

A Šarī‘a se propõe como uma lei universal no sentido de que busca trazer respostas a todo tipo de questão que surja na vida do muçulmano, desde como receber visitas em casa ao modo como devem ser feitas as orações diárias. Porém, a Šarī‘a também representa um aspecto jurídico. Ela também vai determinar como deve ser feita a partilha de bens após o falecimento, quais os procedimentos para o divórcio e quais tipos de punição devem ser aplicadas a determinado crime. Segundo Saïd Ramadan, no Alcorão a quantidade de prescrições de caráter legal são pouco numerosas: sobre direito da família são 70 prescrições; direito civil, 70; direito penal, 30; questões envolvendo jurisprudência e procedimento ,13; direito constitucional, 10; a respeito das relações internacionais, 25; e sobre o sistema econômico e financeiro, 10 (RAMADAN apud. QUESADA, 2007, p.222).

No entanto, apenas com essas informações legais extraídas do Alcorão seria impossível conseguir sedimentar um sistema legal normativo²¹. Daí a necessidade de se recorrer à outra fonte, a sunnat al-nabī, ou, a tradição do profeta. Como afirma Juan Quesada, “[...] o que disse e fez Maomé (Muḥammad) não poderia deixar de ser uma realização do ideal por ele revelado: sua conduta (*sunna*) tinha de ser um comentário vivo à revelação, carregado de legitimidade” (2007, p.222). Desse modo houve um esforço por parte dos sábios muçulmanos de compilar, organizar e selecionar todos esses atos e ditos de Muḥammad. A palavra ḥadīṡ, por sua vez, tem, nesse contexto, no árabe, o significado de narrar, pois era a narração da sunna do profeta que dependia de uma cadeia de transmissão (isnād). Sendo assim, a ciência dos ḥadīṡs (‘ilm- al-ḥadīṡ) compõe uma área de estudo dentro da jurisprudência islâmica. Ela possui um rigor

²¹ Em especial se levarmos em consideração que o fomento do sistema jurídico islâmico se dá por causa da necessidade premente de resolver questões de um império que se expendia rapidamente.

bastante grande em se tratando destes relatos tendo dividido-os de acordo com a confiabilidade de sua cadeia de transmissão: Ṣaḥīḥ (saudáveis), são aqueles livres de toda suspeita; ḥasan (belas), possuem ligeiras imperfeições em sua cadeia; ḍa‘īf (débeis), possuem graves defeitos em sua cadeia; matrūk (abandonada), sem cadeia de transmissão; e, por fim, mawḍū (falsa), que possuem conteúdo considerado apócrifo (QUESADA, 2007, p.225).

A partir desse ponto fica clara a importância que Muḥammad tem no contexto da religião islâmica: é com base em sua vida e obra, dentre elas a revelação do Alcorão, que não somente um sistema religioso se assenta, mas também uma conduta jurídica. Muito além de fundador de uma religião, o profeta do Islã é um estadista, “[...] um líder político brilhante e carismático [...]” (ARMSTRONG, 2002, p.186). Portanto, Muḥammad não poderia ser visto pelos muçulmanos de outra maneira se não como um modelo para comportamento humano, ético, político e religioso.

No entanto, como aponta Pereira, muitos sábios muçulmanos entendiam que embora a religião seja uma, os caminhos que conduzem à “água” podem ser diversos (2012, p.190), o que significa dizer, em outras palavras, que ao longo da história muitas escolas de jurisprudência islâmica (Fiqh²²) surgiram, tanto sunitas quanto xiitas²³ - Averróis pertencia à escola sunita Mālikī (HERNANDEZ, 1997, p.61) -, porém, todas com uma e única base: ijtihād e ḥadīṡ.

Portanto, a Ṣarī‘a, e mais especificamente seu aspecto concreto, o *Fiqh*, estão presentes em todo ato público ou privado na vida do muçulmano, sendo indissociável nas condutas pessoais, políticas e, especialmente, legislativas.

2.2.2.1 Averróis e a Ṣarī‘a dos filósofos.

Na introdução ao seu *Grande Comentário sobre a Metafísica de Aristóteles*, Averróis escreve o seguinte:

²² Segundo nota de Hatem Al-Haj ao livro de Ibn Qudamah, *The Fiqh of Worship* (2007), “Fiqh literalmente significa “entendimento”, o que significa, no contexto da religião, o bom entendimento de toda religião. [...] A ciência do Fiqh é aquela definida como o reconhecimento das regras da religião derivadas de provas detalhadas (2007, p.8, tradução nossa).

²³ A despeito da divergência jurídica, o Islã mantém uma estrutura de práticas religiosas bastante consolidada, sendo uma espécie de núcleo pétreo, imutável, da religião. A saber, o zakāt (esmola), ramadā (jejum), o ṣalāt (oração), a ṣāḥāda (testemunho de fé) e o ḥajj (peregrinação à meca). Esses cinco pilares da prática vêm acompanhados dos seis pilares da fé: a crença em um Deus único, a crença nos anjos, a crença nos livros revelados, a crença nos profetas, a crença no dia do juízo e a crença na vida após a morte (ARIKAN, 1996, p.7 e 37).

“A Sharia específica dos filósofos é a investigação de todos os seres, uma vez que o Criador não é mais nobremente louvado senão pelo conhecimento daquilo que ele produziu e que guia para o conhecimento verdadeiro de Sua essência – seja Ele exaltado! Essa [investigação empreendida pelos filósofos] é o mais nobre dos trabalhos que pertencem a Ele e o mais favorecido destes que fazemos em sua presença” (AVERRÓIS apud TAYLOR, 2012, p. 283, tradução nossa).

Como aponta Richard Taylor em seu artigo *Averroes on the Sharia of the Philosophers* (2012), essa declaração de Averróis é surpreendente por indicar que o filósofo entende que há uma Šarī‘a própria dos filósofos. Segundo Taylor, é indispensável que entendamos a batalha que Averróis provavelmente travou em sua época: a busca por um estatuto da filosofia dentro do campo teológico. E isso torna ainda mais notável a declaração de uma Šarī‘a dos filósofos (TAYLOR, 2012, p.284).

Como apontamos anteriormente²⁴, Averróis propõe uma leitura e compreensão da Revelação que se harmonize com o espírito do indivíduo – entendendo espírito como uma aptidão natural que o indivíduo possui para conhecer e interpretar (que pode ser tanto dialética quanto demonstrativa) e uma capacidade maior ou menor de assentir²⁵. O que significa dizer que ele estratifica a leitura e compreensão do Alcorão e consequentemente de todos os aspectos do Fiqh, incluindo a Šarī‘a. Em seu *Discurso Decisivo* Averróis divide os homens em três categorias, diz ele no §55:

“Em relação à Lei religiosa, pois, os homens dividem-se em três grupos: Aqueles absolutamente incapazes de conhecer a interpretação e que assentem pela retórica, os quais se constituem na grande maioria do povo, isto porque não há ninguém, que seja são de espírito, privado da faculdade de assentir, pelo menos, por esse meio. Aqueles aptos à interpretação dialética e que por ela assentem, seja somente pela natureza ou pela natureza e pelo hábito. *Aqueles que estão aptos a conhecer a interpretação certa e que são homens que assentem por demonstração, por causa de sua natureza e da ciência que praticam, quero dizer, a ciência da filosofia.*” (*Discurso Decisivo*, 55, grifo nosso).

Ou seja, podemos assumir que Averróis entende que a Šarī‘a dos filósofos é o mais alto grau possível de compreensão do texto revelado. É ela que é capaz de

²⁴ Capítulo 2.1.2 Revelação e razão.

²⁵ O tema do assentimento (al-tasdiq) em Averróis é bastante vasto e empreender uma análise maior sobre esse assunto escaparia em muito nosso objetivo nessa pesquisa. No entanto, podemos indicar o interessante capítulo de Ali Benmakhlouf “*Uma teoria geral do assentimento*” em seu livro Averróis (2006). Seguimos este autor em sua compreensão sobre o al-tasdiq, diz ele: “O tassawwur confunde-se com o ato pelo qual a essência de uma coisa é apreendida e o *tasdiq* com o assentimento ou juízo que chega à conclusão da existência de uma coisa” (2006, p.109, grifo nosso).

permitir, dada a capacidade inata do filósofo de conhecer e assentir, um melhor balizamento de seu comportamento a todo muçulmano. No entanto, como o filósofo afirma no §56, deve-se tomar cuidado para que algumas dessas interpretações – as feitas pelos filósofos – não cheguem aos que não possuem uma capacidade para compreendê-las, podendo, neste caso, induzir “[...] tanto aquele a quem é exposto como aquele que as expõe à infidelidade” (*Discurso Decisivo*, 56).

3. UMA LEITURA EM PARALELO: AVERRÓIS PLATÃO E AS QUALIDADES DO GOVERNANTE VIRTUOSO

Tendo feito essa breve contextualização dos conceitos que podem nos auxiliar na leitura que Averróis faz sobre a *República*, resta-nos empreender uma leitura em paralelo de ambos os textos, o *Comentário* e a *República*, tendo em perspectiva as qualidades que compõem a imagem do governante virtuoso em ambas.

Platão inicia sua exposição sobre as qualidades necessárias ao filósofo-rei no livro VI da *República*. No debate de como os guardiões (reis-filósofos) poderiam aliar a experiência com a especulação (485a), Sócrates afirma: “Convenhamos de início, a respeito das índoles filosóficas, que elas amam sempre a ciência, porque ela pode dar-lhes a conhecer esta essência eterna que não está submetida às vicissitudes da geração e da corrupção”(*República*, VI, 485b). Aqui, Sócrates refere-se, obviamente, ao conhecimento das formas. No entanto, afirma mais adiante (485b) que amam conhecer a ciência como um todo, não renunciando nenhuma de suas partes.

A seguinte qualidade é a sinceridade e uma repulsa pela mentira (485c): “[...] é absolutamente necessário que aquele que sente naturalmente amor por alguém, preze tudo quanto se aparente e se prenda ao objeto do seu amor”, pois, “[...] poderias encontrar algo que se prenda mais estreitamente à ciência do que a verdade?” (*República*, VI, 485c). Platão também indica que os prazeres buscados pelo rei-filósofo devem ser aqueles próprios da alma e não os do corpo: “[...] creio que perseguem os prazeres que a alma experimenta em si mesma e que abandonam os do corpo” (*República*, VI, 485d-e). O que conduz, obrigatoriamente, para a próxima qualidade: a temperança com relação às riquezas (485e).

Sócrates também nos indica que “[...] não possui nenhuma baixeza de sentimentos [...]” e que por ser corajoso “[...] não pensará que a morte seja algo a

temer.” (*República*, VI, 486a). Fora essas qualidades, o rei-filósofo deverá possuir uma capacidade de memória virtuosa e uma facilidade em aprender (486c-d).

Para finalizar, Sócrates indica o que talvez seja a mais importante das qualidades: ser possuidor de medida. “Por conseguinte, afora os outros dons, procuremos no filósofo um espírito dotado de medida e graça, cujas disposições inatas não de conduzir facilmente à Idéia de cada ser” (*República*, VI, 486d). Consideramos essa qualidade como a principal por ser próprio dela a capacidade de harmonizar o todo das qualidades não fazendo com que uma delas se sobressaia em relação às demais²⁶.

Em Averróis encontramos um paralelo a esse esquema platônico. No Livro I do comentário, ele já nos aponta que abordará o tema das qualidades do governante mais à frente. Diz ele:

“Explicaremos depois as demais condições que devem ter os soberanos a respeito das virtudes morais e especulativas. Com efeito, os soberanos em tal cidade são sem dúvida os sábios em quem estão reunidas, juntas com a ciência, essas virtudes e as demais, tal como enumeraremos depois” (*Comentário*., I §XVIII,4).

E o filósofo cordovês retoma esse tema apenas no livro II (§II,I). A primeira qualidade que o governante deve possuir “[...] é que ele esteja naturalmente apto a aprender as ciências especulativas” (*Comentário*., II, §II,2). As seguintes, que tenha uma boa memória (§3) e amor ao conhecimento (§4). Que ele “[...] ame a verdade e a justiça e odeie a falsidade e a mentira” (*Comentário*., II, §II,5). É necessário também que ele despreze os prazeres do corpo (§6) e não seja ávido por dinheiro (§7). Que ele seja “[...] magnânimo e deseje conhecer tudo e todos os entes” (*Comentário*., II, §II,8). É essencial que seja corajoso (§9) e fiel à razão e à cognição (§10). E para concluir, que “[...] tenha boa retórica com que possa proclamar facilmente qualquer coisa sobre a qual cogite e, com isso, seja sagaz encontrando o termo médio rapidamente” (*Comentário*., II, §II,11).

Na conclusão dessa passagem Averróis enfatiza que é necessário ainda que o governante tenha um corpo sadio e que todas essas condições devem se encontrar reunidas no indivíduo desde seu nascimento (*Comentário*., II, §II,12).

Para tornar mais clara o esquema das qualidades presentes tanto em Platão como em Averróis, reproduziremos abaixo o interessante inventário feito por Pereira em seu

²⁶ Platão usa no original a palavra *εμμετρία* (emetria).

artigo Platão, *Al-Fārābī e Averróis: as qualidades essenciais ao governante (2011)*. As qualidades expostas por Platão são:

- “1. Ama a verdade e aspira à posse de toda verdade; “semelhante a uma torrente que não pode se desviar de seu curso natural”, seu amor à ciência e à verdade absorve todos os desejos de sua alma.
2. Odeia a mentira e a fraude.
3. Segue os prazeres da alma e abandona os do corpo.
4. Moderado, permanece sempre afastado da cupidez de riquezas.
5. É generoso e magnânimo, entusiasta e desinteressado.
6. É Corajoso e não teme a morte.
7. É dono de uma poderosa memória e de uma facilidade de aprendizado.
8. Possui uma força guiada pela justa medida e pela graça.” (PEREIRA, 2011, p.5).

Em relação às qualidades elencadas por Averróis temos:

- “1. Disposição natural para o aprendizado das ciências teóricas.
2. Ter boa memória.
3. Amar o conhecimento.
4. Amar a verdade e a justiça e odiar a falsidade.
5. Ser temperante (moderado)
6. Desprezar o dinheiro (bens materiais).
7. Ser magnânimo, ou melhor, ser aberto para receber o conhecimento de tudo.
8. Ser corajoso para enfrentar opiniões consolidadas, mas não fundamentadas na ciência.
9. Ser justo e virtuoso com base na razão.
10. Ter boa retórica para expor os argumentos fundados na ciência e ter habilidade para encontrar rapidamente o termo médio.” (PEREIRA, 2011, p.16)

Encontramos muitos paralelos entre as qualidades propostas por ambos filósofos. Para facilitar o que pretendemos empreender aqui - que é relacionar ambas as listas - chamaremos as qualidades expostas por Platão de “*P*” seguida por seus números equivalentes, e as de Averróis, de “*A*”, também seguida de seus números equivalentes.

Podemos afirmar, sem muitas ressalvas, que *P1* se relaciona com *A3*, *A4* e *A7*, possivelmente também *A6* se considerarmos que “seu amor à ciência absorve todos os desejos de sua alma”, excluindo, deste modo, os desejos de bens materiais. *P2* se relaciona diretamente com *A4*, pois, “odiar a mentira” é o mesmo que “odiar a falsidade”. *P3* está em relação a *A6*, estendendo o significado desse último ao acrescentar a busca pelos “prazeres da alma”. *P4* é uma síntese de *A5* e *A6*. *P5* conecta-se com *A7*, mas não encontra paralelo em seu enunciado sobre o entusiasmo e desinteresse. *P6* se relaciona diretamente com *A8*, mas de forma curiosa: enquanto em Platão o comportamento comum ao homem corajoso é o enfrentamento da morte, em Averróis “[...] aquele que não tem coragem não pode repelir e odiar aquilo em que foi

educado por discursos não demonstrativos [...]”(Comentário., II, §II,9). Essa mudança na forma de se conceituar coragem pode ser reflexo de um objetivo bastante presente na filosofia Averroista: a busca por um estatuto teológico da filosofia. Se consideramos esse sentido, poderemos relacionar A8 com P2, pois aqueles que não foram educados pelo discurso demonstrativo, não conhecem a verdade. P7 se relaciona diretamente com A1 e A2. P8 conecta-se com A9 e, se considerarmos a segunda parte do enunciado “ter habilidade para encontrar rapidamente o termo médio”, com A10.

Dessa forma podemos ver que boa parte das qualidades em Platão encontram certo paralelo, ainda que não absoluto, com alguma(s) qualidade(s) na proposta de Averróis. A exceção são duas: uma por parte de Platão e outra por parte de Averróis. Em P5, a questão do entusiasmo e do desinteresse não são abordados por Averróis que, por sua vez, trata de um assunto em A10 que Platão não aborda, ter uma boa retórica.

Analisando mais detalhadamente a proposta de Averróis, Pereira propõe que podemos fazer uma divisão interna das qualidades propostas. As qualidades 1, 3, 4, 7 e 10, se relacionariam à figura do sábio-filósofo, enquanto as qualidades 5, 6, e 9 são morais. A 8 define a coragem e a 2, boa memória, é “[...] um requisito tradicional desde Platão, al-Fārābī e o jurista Al-Marwadi.”(PEREIRA, 2011, p.16).

3.1 UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A INFLUÊNCIA DE AL-FĀRĀBĪ (PARTE I)

Como vimos quando abordamos o tema sobre o Legislador²⁷, Averróis, quando trata sobre a questão do governante, parece ter em seu horizonte al-Fārābī. Mas até que ponto podemos encontrar tal influência na leitura do *Comentário* e em específico na construção das qualidades do governante? Propomo-nos neste, e em outro capítulo por vir, começarmos a delimitar o campo que essa influência ocupa. Pretendemos, a partir do exercício que empreenderemos a seguir, criar um instrumental que nos permita averiguar até que ponto elementos de uma filosofia farabiana se encontram diluídos na construção do texto do *Comentário*. Para iniciar tal tarefa, começaremos com uma análise, ainda que breve, sobre a forma como al-Fārābī compreendeu a função e as qualidades do filósofo-rei.

Al-Fārābī, assim como Platão e Aristóteles, segue a tradição ao considerar que para a construção de uma sociedade perfeita, faz-se necessário que no posto de

²⁷ Capítulo 2.2

governante resida um filósofo. Segundo Ramón Guerrero, “Seguindo Platão, al-Fārābī afirma que esse mestre ou guia só pode ser o filósofo, que, como tal, deve se tornar o governante da cidade perfeita ou excelente, única na qual o homem pode alcançar a verdadeira felicidade.” (2007, p.311). O tema da felicidade é recorrente nos escritos de al-Fārābī. Inserida no contexto da tradição aristotélica, essa felicidade (al-sa‘āda), torna-se o ponto de referência de uma explicação metafísica da realidade. Ademais, para o filósofo, ela somente será alcançada por meio de um caminho duplo: individual e social. “[...] é uma felicidade que o homem, na atualização de suas potencialidades individuais, só poderá alcançar pelo cultivo das virtudes morais e intelectuais, mas que só pode ser atingida no interior de uma sociedade” (RAMÓN GUERRERO, 2007, p.309).

E quais são as qualidades desse regente? Em linhas gerais podemos assumir, que tal como os clássicos, al-Fārābī entende a filosofia dividida em duas partes, a teórica e a prática, sendo essa última a qualidade necessária ao governante, pois, “Possuindo o dever de conduzir os demais à conquista da felicidade, o governante-filósofo põe em prática, na comunidade em que vive, o conhecimento teórico obtido” (SILVA, 2010, p.103). Mas esse é um quadro ainda bastante inicial da proposta farabiana.

Segundo Pereira, al-Fārābī, em dois de seus escritos comenta sobre quais seriam as qualidades necessárias aos governantes, sendo estes: *Princípios acerca das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa* (Mabādi’ arā’ ahl al-madīna al-fāḍilah) e *Obtenção da Felicidade* (Taḥsīl al-sa‘āda)²⁸. No primeiro, o filósofo lista doze qualidades:

- “1. Possuir membros e órgãos livres de qualquer deficiência e tão fortes que possa executar facilmente qualquer ação que deles dependa.
2. Ser, por natureza, dotado de uma inteligência aguda e da capacidade de compreender perfeitamente tudo sobre o que se fala, de modo a apreender o sentido visado por seus interlocutores e de acordo com o que desejavam exprimir.
3. Ser capaz de reter tudo o que venha a conhecer, ver, ouvir, ou seja, deve ter excelente memória para não se esquecer do que aprendeu.
4. Ter espírito tão sagaz e penetrante que lhe baste, para apreender algo, o menor indício a respeito.
5. Ser dono de uma boa eloquência, para que possa enunciar com perfeita clareza tudo o que concebeu em sua mente.
6. Amar a instrução e o aprendizado, e a isto deve estar facilmente predisposto, sem fadiga nem prejuízo do esforço despendido.
7. Amar a verdade e os que são verdadeiros, odiar a falsidade e os mentirosos.
8. Não ser ávido no comer, no beber e no prazer carnal, evitando naturalmente o jogo e detestando os prazeres que disso derivam.

²⁸ Por ter um caráter de opúsculo e apresentar poucas diferenças com relação ao *Opiniões*, deixaremos de lado uma análise mais pormenorizada do *Obtenção da Felicidade*.

9. Ter grandeza da alma (kabīr al-nafs) e honorabilidade para que sua alma permaneça com naturalidade acima das vilanias e tenda sempre para as coisas nobres.

10. Desprezar o ouro e a prata e todos os bens terrenos.

11. Amar naturalmente a justiça e os justos e odiar a injustiça, a tirania e os que as cometem; ser equânime para com os outros, incitando-os nesse sentido; compensar as vítimas da injustiça, dando a todos tudo o que ele próprio estima bom e belo; ser probo e dócil, não devendo ser nem obstinado nem teimoso, quando se tratar de ser justo, mas flexível, quando lhe for pedido que cometa uma injustiça ou vilania.

12. Ter vontade firme, decidida e audaciosa para, sem medo nem fraqueza, empreender o que considera que deva ser realizado.” (PEREIRA, 2011, p. 8-9)

Comparando essas qualidades com as de Averróis encontramos alguns paralelos. Sigamos o mesmo modelo propostos por nós no capítulo anterior para podermos comparar as propostas dos filósofos: chamaremos as qualidades de al-Fārābī de *F* seguida pelos números correspondentes.

F1 não chega a ser elencado por Averróis como uma qualidade específica, mas como uma condição necessária para o governante. O próprio Platão em dois momentos da *República VI* (494b e 498b) comenta sobre a necessidade de que “[...] este homem (filósofo-rei) não será o primeiro em tudo, particularmente se, nele, as qualidades do corpo não corresponderem às da alma” (*República*, VI, 494b). Todavia, o filósofo grego deixa para comentar sobre esta necessidade em um momento posterior à análise sobre as qualidades fundamentais. O fato de Averróis não inserir diretamente na sua lista, mas deixá-la expressa logo após esta, nos fornece um indício de que muito provavelmente ele tenha em seu horizonte a leitura de Aristóteles.

F2 relaciona-se com *A1*. Contudo, al-Fārābī entende a necessidade de “*aprender o sentido visado por seus interlocutores*”, algo que Averróis, tal qual Platão, não comentam. *F3* associa-se diretamente com *A2*. *F4* não encontra equivalente em Averróis. *F5* segue praticamente o mesmo enunciado de *A10*: esta é uma qualidade mantida por Averróis, não elencada por Platão, mas que remete muito provavelmente a Aristóteles (*Retórica*). *F6* liga-se a *A3*. *F7* está relacionado diretamente à *A4*. *F8* e *A5* conectam-se, em especial se levamos em consideração o enunciado que Averróis propõe: “[...] que despreze os apetites dos sentidos, pois quem tem um apetite muito intenso de alguma coisa afasta sua alma dos demais apetites[...]

” (*Comentário.*, II, §II,6). *F9* parece não ter paralelo em Averróis. *F10* encontra par em *A6*. *F11* está vinculado a mais de uma características em Averróis. Na primeira parte de seu enunciado a respeito do amor pela justiça, conecta-se à *A4*; no ato de ser “equânime para com os outros” liga-se à *A5*; em sua terceira parte, “compensar as vítimas da

injustiça”, podemos uni-lo à A9, sem a oferta do bom e do belo; em sua quarta parte sobre a virtuosidade de caráter, parece não haver par em Averróis. Por último, F12 associa-se de modo fraco à A8.

O que podemos observar com essa análise, ao contrário do que poderíamos supor, é Averróis fazendo uma espécie de movimento pendular, ora relaciona-se com Platão, ora, possivelmente, com al-Fārābī. Falamos possivelmente, pois o enunciado ao início do *Comentário*²⁹ não deixa margem para dúvida de que Averróis está em contato direto com o texto platônico, no entanto, quando tratamos de sua relação com al-Fārābī, esse contato não é tão obvio. Embora tenhamos indícios dessa aproximação entre os filósofos – como no caso da própria conceituação da palavra legislador, como dissemos anteriormente – podemos ver nessa leitura comparativa que nem sempre podemos dar garantia de que determinada qualidade seja de origem farabiana ou que esteja influenciada por ela. F4, F9, por exemplo, não encontram paralelo em Averróis. Não podemos afirmar que F5 e A10 se relacionam porque Averróis esteja lendo al-Fārābī: parece que há um certo cânone na tradição filosófica islâmica que considera esta uma qualidade necessária ao governante. F1 não é elencado por Averróis como uma qualidade necessária, mas é posto logo após na sequência do texto, o que, de fato, nos parece uma aproximação maior a Platão, ainda que seja em um sentido corretivo, pois o filósofo grego deixa essa qualidade muitos passos a frente. Parte de F11 não chega a ser, em nenhum momento do texto do *Comentário*, citada. E, por fim, em F2, al-Fārābī propõe a compreensão do interlocutor, que, como vimos, não é levado em consideração por Averróis.

À medida que vamos analisando o *Comentário* vamos adquirindo conhecimento da área que ocupa al-Fārābī. Percebemos, previamente, neste estudo, que o contato com o filósofo turquistanês³⁰, ao menos quando se trata da construção das qualidades do governante, se dá de maneira débil. Não possuindo evidências claras que permitam separar o que de fato vem a ser uma leitura farabiana e o que participa de um certo *modus operandi* da filosofia islâmica no medievo, não podemos afirmar que Averróis tenha na leitura de al-Fārābī um “alicerce” para a interpretação de Platão, ao menos no que tange o assunto das qualidades. Em contra-ponto, veremos como essa influência

²⁹ “A primeira parte dessa arte (i.e., a política) está registrada no livro chamado [Ética] Nicomaqueia, de Aristóteles; a segunda, em seu Livro Sobre a Política, mas é nesse livro de Platão que pretendemos explicá-la, pois o livro de Aristóteles sobre a política não chegou a nós” (*Comentário*., I, §I,8).

³⁰ Al-Farābī, nascido no Turquistão c. 872 a.C.

crece consideravelmente quando abordarmos o tema sobre as formas de governo presentes no livro III do *Comentário*.

3.2 A EDUCAÇÃO COMO MEIO COMPENSADOR

Logo antes de começar sua lista contendo as qualidades essenciais ao governante, Averróis propõe a seguinte reflexão: “Mas, se deve ser profeta (o governante), há necessidade de ampla investigação” (*Comentário*., II, §I,7). Mais a frente em §II,12, (após a lista) ele prossegue dizendo: “Quem deve reinar em tal cidade é aquele em quem estão reunidas essas condições *desde o princípio de seu ser [...]*”, e conclui afirmando, “Em razão disso tudo, é difícil encontrar tais homens” (*Comentário*., II, §II,3, grifo nosso). Em §IV, 1, ele continua “De fato, muito raramente se encontra tal homem em quem estejam completas tais propriedades, e, mesmo quando se encontram, dificilmente pode atingir a realização disto, a saber, a filosofia” (*Comentário*., II, §IV,1). E por fim, afirma em §VI, 4, “Mas o que as leis encontradas nesse tempo estabelecem em tal matéria é o que Deus quer. Mas não se pode saber o que Deus quer senão pela Profecia” *Comentário*., II, §VI,4).

Tendo esses excertos como evidência, e tomando o contexto da vida de Averróis, nos parece bastante natural a conclusão, como afirmamos anteriormente³¹, que o filósofo cordovês tenha em vista que o único caminho possível para realização de uma cidade verdadeiramente virtuosa seja a presença de um profeta como governante. Todavia, tal categoria de ser encerrou seu advento com a morte de Muḥammad³². Então, como seria possível estabelecer uma cidade perfeita?

Averróis diz que duas causas tornam difícil a composição de tal cidade. A primeira delas é o fato de que “[...] essas cidades não obedecem aos sábios que são verdadeiramente sábios, nem lhes dão atenção (*Comentário*., II, §III,4). Chamamos a atenção para o trecho: *que são verdadeiramente sábios*. Averróis entende que alguns indivíduos se apresentam como sábios sem sê-los, e que tal é seu poder de convencimento sobre seus co-cidadãos que este passam a tê-los por grandes guias. Isso nos leva à segunda causa que é “[...] a má índole dos que se dedicam às ciências [...]” (*Comentário*., II, §IV,1)). E fundamental aqui é a palavra índole. Como vimos quando

³¹ Cf. capítulo 2.1

³² Como vimos no capítulo 2.1.1

tratamos das qualidades do governante³³, Averróis entende essas qualidades como condição *sine qua non* ao governante justo. Diz ele pouco a frente:

“Aqueles nobre condições (qualidades), com efeito, são as que mais constituem impedimentos para a filosofia nos que nascem nessas cidades, pois a disposição que há neles é como a disposição em muitos doentes, em quem um ótimo alimento agrava a doença” (*Comentário*. II, §IV,2).

Para complementar seu comentário Averróis usa o mesmo exemplo de Platão: o navio cujo piloto foi deposto e os tripulantes assumem o timão. Aqui, dado a clareza do exemplo, vemos que o *Comentário* tem como ponto na *República* o passo de 488a à 489a, onde Platão expõe a mesma metáfora. Em Platão lemos:

“O tratamento que os Estados dispensam aos homens mais sábios é tão duro que ninguém no mundo sofre tratamento semelhante [...] Imagina, portanto, algo parecido que se passe a bordo de um ou muitos navios. O patrão excede, em estatura e em força, todos os membros da tripulação, mas é um tanto surdo, um tanto míope e possui, em matéria de navegação, conhecimentos tão curtos quanto a sua vista. Os marinheiros disputam entre si o timão: cada qual acha que lhe cabe segurá-lo, embora nada conheça de sua arte [...] Não achas que em barcos onde se produzem semelhantes cenas o verdadeiro piloto será tratado pelos marujos de contemplador de astros, de vão discursador e imprestável? (*República*, VI, 488a)

Como aponta Lopes em nota a essa passagem, o termo “patrão” (*naukleros*) usado por Platão faz referência direta ao povo (demo) (2012, p.232, n.19)³⁴.

Em Averróis, lemos o seguinte: “Quando tais homens (marinheiros) assumem o comando do navio, eles próprios abandonam o piloto que verdadeiramente é piloto e, às vezes, o odeiam” (*Comentário*., II, §III,5). Isso nos traz de volta a pergunta: *como seria possível estabelecer uma cidade perfeita?* E a resposta encontramos de forma fragmentada em ambos os textos do *Comentário* e da *República*.

Diz Averróis no trecho que precede nossa última citação: “Os senhores dos navios (i.e. os marinheiros) acreditam que a navegação não é coisa a ser *ensinada*, tampouco [é] arte pela qual alguém deva dominar esse regime; mas, se [alguém] disser que é *arte que possa ser ensinada*, eles o odeiam e dele se livram” (*Comentário*., II, §III,5, grifo nosso). E, adiante, continua:

³³ Cf. capítulo 3

³⁴ Averróis omite esse elemento (patrão) de sua metáfora. Isso já nos indica a seleção que o filósofo empreendeu na leitura dessa alegoria, o que, historicamente, é justificável, uma vez que o sistema democrático na época de Platão se distancia circunstancialmente dos emirados (“reinos”) que compunham o império islâmico na época de Averróis.

“E, de modo semelhante, as boas sementes e os vegetais, quando não têm nem o lugar nem a nutrição que lhes sejam adequados, transformam-se no que é péssimo. E assim é a disposição nessas naturezas nobres quando são criadas nessas cidades e corrigidas de acordo com uma *educação inadequada*” (*Comentário.*, II, §III,5 grifo nosso).

Por conseguinte, podemos assumir que Averróis entende que o único processo que poderia compensar a falta da enunciação divina concretizada na figura do profeta-legislador, seja o processo educacional. Lembramos que o profeta se caracteriza por ser detentor de um conhecimento que emana diretamente da fonte primordial, ou seja, Deus. O acesso a esse conhecimento se dá de forma unilateral, de Deus para o profeta, normalmente intermediado pelo espírito da enunciação, no caso específico do islamismo, o anjo Gabriel (*Jibril*). Daí a importância dada à uma *educação adequada*, pois essa se transformará no mecanismo que pode contrabalancear a falta dessa enunciação, e transformar indivíduos não proféticos em excelentes legisladores.

Logicamente, Averróis seguirá pela mesma linha de pensamento que Platão. Podemos ver o filósofo ateniense declarar que os marinheiros não são capazes de “indicar sob qual mestre e em que época” eles aprenderam a arte de navegar, ou, sobre essa arte, “pretendem que não se trata de uma arte que se aprenda e se alguém ousa declarar o contrário, estão prontos a reduzi-lo a pedaços” (*República*, VI, 488b) – esta frase quase transcrita literalmente por Averróis. Pouco a frente Platão declara:

“[...] (os marinheiros) não têm a mínima noção de que para ser piloto de verdade é preciso estudar o tempo, as estações e o céu, bem como os astros e os ventos, se deseja tornar-se realmente capaz de governar um navio; quanto à maneira de comandar, com ou sem assentimento desta ou daquela parte da tripulação, não julgam que seja possível aprendê-la, pelo estudo ou pela prática, e ao mesmo tempo a arte da pilotagem” (*República*, VI, 488d).

Em suma, podemos assumir que tal qual Platão, Averróis entende que a educação é a condição para que os indivíduos dotados das qualidades elencadas por ele anteriormente consigam realizar, em plenitude, o governo da cidade perfeita. Divergem, talvez, os filósofos, na medida em que levamos em consideração o contexto de cada um: como afirmamos na introdução de nosso capítulo³⁵, enquanto para Platão o filósofo-rei é um projeto a ser realizado, em Averróis o profeta-legislador já se realizou. Enquanto para um a educação é condição para a realização do potencial máximo do filósofo

³⁵ Cf. capítulo 2.

governador, para o outro, caracteriza-se como único meio possível para igualar um desequilíbrio natural que ocorre aos governantes sem o dom da profecia.

3.2.1 Um debate teleológico (*Ética a Nicômaco*)

Finalizada a questão sobre a importância da educação, vemos Averróis dedicar um longo trecho do *Comentário* (§V,1-§XIII,5) a um debate teleológico prévio, que visa abrir caminho para o modo no qual a educação devesse dar. Comenta o filósofo nesse trecho:

“Depois que foi explicado, neste discurso, qual é a natureza do filósofo e de quem esse nome “filósofo” é dito pura e simplesmente, e que não há nenhuma via para chegar a [essa] cidade, senão quando nela dominarem tais homens, e que foi explicada a causa da dificuldade de fundar essa cidade e quando essa natureza é nociva por acidente, devemos agora voltar ao modo de educação dessa espécie que, das espécies da cidade, é a espécie mais nobre em si mesma – a não ser que não haja uma via para conhecer o modo de retidão na educação e na criação deles, exceto quando o fim é conhecido, fim que tal gênero de homens busca em seu governo.” (*Comentário.*, II, §V,5)

A afirmação *fim que tal gênero de homens busca em seu governo* enseja o tema aristotélico dentro do debate. De fato, não encontramos em Platão, de modo tão explícito quanto em Aristóteles, essa ideia de que o governante tem por fim último, governar – a própria teleologia tem raízes mais aristotélicas que platônicas. Isso não significa dizer que para Platão não é fundamento que o filósofo exerça o governo, mas apenas que esse objetivo não se enquadra dentro de uma ciência que busca, por métodos próprios, justificar os fins de todos os seres. Averróis tem por propósito retomar a filosofia original de Aristóteles³⁶, daí o motivo de inserir nessa parte uma perspectiva do filósofo estagirita que escapa, nesse momento, ao texto platônico.

Podemos encontrar o eco que Averróis reverbera na *Ética a Nicômaco*. No livro X, lemos:

“Seria estranho, com efeito, se o homem devesse dar preferência não a viver sua própria vida, mas a vida de outro ser qualquer. E o que dissemos antes se aplica agora: aquilo que é peculiar a cada criatura lhe é naturalmente melhor e mais agradável; para o homem, a vida conforme ao intelecto é melhor e mais agradável, já que o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem. Esta vida, portanto, é também a mais feliz” (*Ética a Nicômaco*, X, 1178a).

³⁶ Cf. capítulo 1.

Pouco antes desse trecho Aristóteles diz que “[...] obviamente a felicidade deve ser incluída entre as atividades desejáveis em si, e não entre as desejáveis com vista de algo mais, pois falta coisa alguma à felicidade, ela é auto-suficiente” (*Ética a Nicômaco*, X, 1176b30). Disso podemos concluir o seguinte: (1) que, por meio da deliberação, o homem deve optar pela vida intelectual; (2) que essa escolha conduz à vida mais feliz. Percorrendo um pouco mais o argumento de Aristóteles na *Ética*, vemos que o filósofo não chega a falar de educação propriamente. Porém, em diversos momentos (e os exemplos são realmente abundantes³⁷) vemos o filósofo afirmar que o hábito³⁸ (uma ação prática) possui papel fundamental para a realização dessa vida mais feliz. Ou seja, podemos assumir que, uma vez compreendido que a vida intelectual é a melhor por conduzir à felicidade, o (3) hábito desenvolve papel fundamental na formação dessa categoria de indivíduo capaz de governar da melhor maneira a cidade.

Averróis inicia esta parte do debate fazendo a seguinte afirmativa: “De fato, ignorando-se o fim, ignoram-se as vias que conduzem a ele”, e logo na sequência declara uma fórmula da máxima aristotélica, “[...] porque o homem, por necessidade de seu ser, é político” (*Comentário*., II, §V,2)³⁹. Na sequência deste argumento, se segue um breve comentário sobre a unicidade dos fins, “[...] de maneira que seja para qualquer homem único conforme o número [...]”, ou seja, cada indivíduo que pertence à cidade deve possuir, tão somente, uma finalidade e que esta contribua para o todo da sociedade. Porém, é notório que alguns desses indivíduos dispõem de capacidades superiores a outros por possuírem “[...] todas as perfeições ou a maior parte delas [...]”. Nesse momento, Averróis está empreendendo a divisão aristotélica entre duas categorias de homens, os que dominam e os escravos⁴⁰. A partir desse ponto sucede uma discussão sobre os tipos de fins do homem: “Quanto ao fim do homem, os que acreditam nessa opinião estão divididos. Para alguns, é evidente que são as riquezas, para outros, que é a honra, e para outros ainda, que é o prazer [...] E alguns acreditam que o fim humano é ser senhor de outros”. Dos que entendem o fim como prazer, Averróis os divide em dois grupos, os que acreditam no prazer das coisas sensíveis e os que pensam que esse prazer

³⁷ Para citar alguns, por exemplo, 1098b20; 1103b25 e 30; 1114a5; 1127a25; 1152a30; 1179b1-20.

³⁸ A palavra hábito comumente traduz, nos textos aristotélicos, a palavra grega *ethos*. *Ethos* seria um tipo de ação que, ao ser repetida sistematicamente, passa a se incorporar na conduta do indivíduo. Daí a virtude ética, tal como Aristóteles a anuncia, ter seu nome derivado da palavra a *ethos*: “[...] ela (virtude ética) é produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação da palavra “hábito” (*ethos*)” (*Ética a Nicômaco*, II, 1103a).

³⁹ Encontramos essa última frase em dois pontos na leitura de Aristóteles, um na *Ética* em 1097b 11, e, curiosamente, também na *Política*, em 1253a 2.

⁴⁰ *Política* livro I, capítulo 2, §13.

vem pelas coisas especulativas. E por fim, a conclusão de que o fim último do homem é o que Deus quer, e isso é o que enuncia as leis⁴¹. E a respeito dessas leis, Averróis declara: “E quando examinares essas leis, descobrirás que estão divididas [em leis] para o conhecimento apenas – como o que é ordenado na nossa Lei a respeito do conhecimento de Deus – e para a prática – como aquilo que ela ordena a respeito das virtudes morais. E tal intenção concorda em gênero com a intenção dos filósofos” (*Comentário.*, II, §VI,4).

É claro o afastamento de Averróis com relação a Aristóteles nesse ponto. No entanto, ambos compreendem que, embora a natureza humana seja plural, o que significa dizer que aquilo que é bom ou mau, útil ou nocivo, não sejam por convenção, “Tudo o que conduz ao fim é bom e belo e tudo o que impede até ele é mau e torpe” (*Comentário.*, II, §VI,5).

3.2.1.1 O tema das ciências naturais (*De Anima*)

Uma vez que Averróis entende que o homem é composto de corpo e alma – sendo que o primeiro se relaciona com a matéria e o segundo com a forma, e que a matéria e forma se relacionam de modo que a matéria é em relação à forma e a forma é em relação às suas paixões e ações – o fim dele consistirá “[...] nas operações que necessariamente provêm dele.” (*Comentário.*, II, §VIII,4). Algumas destas operações o homem compartilha, a partir da perspectiva da ciência natural, com outros seres, porém, algumas lhes são próprias. Com os vegetais compartilha a capacidade de nutrição, de crescimento e geração, e com os animais a capacidades sensoriais e imaginativas. Averróis diz que o homem compartilha a capacidade apetitiva com ambos, mas há algo que é comum e algo que o distingue⁴². Por fim, o que distingue o homem dos demais seres é sua capacidade intelectual, que, por sua vez, divide-se em dois modos: “[...] intelectual operativa e intelectual especulativa (*Comentário.*, II, §VIII,7)

O que vemos nesse ponto do *Comentário* é o filósofo cordovês começar a encaminhar sua investigação para dentro do campo das ciências naturais. Neste momento o *Comentário* parece abandonar a *Ética* e iniciar um diálogo com o *De Anima*. No livro II, capítulo 3, deste livro, vemos Aristóteles iniciar com o seguinte enunciado:

⁴¹ Nesse ponto Averróis faz referência direta às leis de seu tempo.

⁴² Ao menos no *Comentário* Averróis não deixa claro qual é esse ponto de distinção na capacidade apetitiva.

“Dentre as potências da alma, como dissemos, todas as mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só algumas delas e, em alguns, apenas uma. E mencionamos como potências nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa. Ora, nas plantas subsiste somente a nutritiva, mas outros seres, tanto esta como a perceptiva. E, se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois o desejo é apetite, impulso e aspiração; e todos os animais têm ao menos um dos sentidos – o tato – e, naquele em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; [...] Em alguns seres vivos, além disso, subsiste também a capacidade de se locomover, e em outros, ainda, a de raciocinar e o intelecto – por exemplo o homem e em algum outro, se houver,[...]” (*De Anima*, II, 414a29).

Em seu comentário sobre essa passagem, Reis diz que o objetivo geral desse capítulo é definir quais são as potências da alma. Aristóteles chegaria, por conseguinte, à conclusão de que essas potências se ordenam de forma hierárquica e que essa ordenação é de tal modo que “[...] a anterior sempre existe em potência na posterior, mas não o contrário.” (2017, p.217-8). Embora não possamos fazer essa afirmação de maneira decisiva, é tentador supor que Averróis esteja inserindo o *De anima* de forma literal, dada a similaridade entre os trechos.

A questão que se coloca agora é entender por que Averróis adiciona esse tema ao corpo do *Comentário*. Segue-se dessa inserção a possibilidade de criar uma ponte entre a teleologia e a teoria das virtudes. Segundo as palavras do próprio filósofo “[...] o fim último do homem e a sua felicidade, então, ocorrem quando as operações próprias dele chegam, a partir dele, ao extremo da bondade e da virtude. Por isso se diz, na definição da felicidade, que ela é uma operação da alma intelectual *conforme a virtude*” (*Comentário*., II, §VIII,9, grifo nosso)

3.2.1.2 As virtudes (retorno à *Ética*)

“Mas porque as partes da alma intelectual, de acordo com o que foi explicado no mesmo lugar (i.e. na ciência natural), são mais de uma parte, as virtudes também são mais de uma espécie, e as perfeições humanas são mais de uma perfeição” (*Comentário*., II, §IX,1). As partes da alma intelectual, como dissemos anteriormente, são duas, o intelecto prático (operativo) e o intelecto especulativo. Portanto, segundo Averróis, haverá algumas perfeições que serão práticas e outras especulativas e essas, por sua vez, serão quatro, a saber: virtudes especulativas, artes operativas, virtudes cogitativas e virtudes morais (*Comentário*., II, §IX,3).

Na sequência, Averróis afirma que algumas perfeições são em vistas de outras e que nem todos os homens possuem todas elas, excetuando algumas virtudes morais, tal qual a moderação. Por esse motivo, deve haver homens mais nobres do que outros, uma vez que as próprias virtudes encontram uma ordem no interior do indivíduo. Já a possibilidade de encontrarmos todas essas virtudes reunidas em um único indivíduo “[...] parece que seria difícil, a não ser muito raramente, e seria *milagroso*⁴³” (*Comentário.*, II, §IX,7, grifo nosso).

Até esse momento Averróis corrobora a proposta Aristotélica de que determinados indivíduos nasceram para ser senhores enquanto outros para servir – “[...] o escravo é um instrumento animado, e o instrumento um escravo inanimado” (*Ética a Nicômaco*, VIII, 1161b5) – e que essa é uma divisão presente na natureza. Para justificar tal posicionamento, assume, mais a frente, que: algumas virtudes se ordenam em vista de outras, de maneira que há, entre elas, uma a qual todas são em vista, mas ela, por si só, não é em vista de outra (§X,1); considera que as artes operativas são ordenadas de acordo com a necessidade (§X,2); que a parte especulativa, por sua vez, não se relaciona com a necessidade, “[...] mas em vista de algo melhor”; que a parte prática da alma racional é em vista da especulativa (§X,4); que por esse motivo, “[...]o senhor é senhor por uma disposição pela qual ele é melhor do que o que está sujeito ao domínio. E já que isso é assim, a disposição nada mais é senão uma parte da alma racional que se chama especulativa” (*Comentário.*, II, §X,4).

Podemos encontrar essa divisão entre governantes e governados na *Política*. Lá, afirma Aristóteles: “Uma vez que toda comunidade política é composta de governantes e governados, nós devemos investigar se ambos são iguais ou diferentes ao longo da vida”, e mais adiante conclui, “Contudo, certamente é incontestável que os governantes devem ser diferentes dos governados” (*Política*, VII, 1332b10, tradução nossa). E essa subordinação que espelha a relação entre artes operativas e virtudes especulativas, é exemplificada por meio de uma metáfora na relação entre artes secundárias e arte principal, como vemos na *Ética*: “E tais artes (secundárias) estão sujeitas a uma única aptidão, assim como a arte de fazer freios e muitas outras dos instrumentos de montaria estão sujeitas à arte equestre, [...] de modo geral, os fins de todas as artes fundamentais são mais preferíveis que aquelas a que são sujeitas [...]” (*Ética a Nicômaco*, I, 1094a10).

⁴³ Segundo al-Fārābī, no livro *Mabādi’ Arā’ Ahl al-Madīna al-Fāḍilah*, “[...] é difícil encontrar todas essas qualidades unidas em um único homem e, portanto, dentre os homens dotados dessa natureza, um apenas será encontrado em cada tempo, sendo esses homens excepcionalmente raros” (FARĀBĪ apud. PEREIRA, 2015, p.115, n.43).

Averróis dá como exemplo a agricultura e conclui, tal qual Aristóteles, que ambas, ciências especulativas e artes operativas, são do mesmo gênero, mas diferenciam-se por seu grau de nobreza (*Comentário*, II, §XI, 2).

3.2.1.3 Artes operativas e ciência especulativa (*Física e Metafísica*)

Uma vez estabelecido as diferenças e semelhanças entre as artes operativas e as virtudes especulativas, Averróis começa sua investigação sobre essa última. Inicia ele:

“De fato, está explicado na Filosofia Primeira que o ente é conforme duas espécies: sensível e inteligível, e que o ente inteligível é o princípio do ser sensível conforme o fim, a forma e o agente, e que o ser dele (i.e. do sensível), na inteligência das ciências especulativas, é do gênero do ser do inteligido, e que o propósito do homem, na medida em que é um ente natural, é ascender a este ser de acordo com sua natureza” (*Comentário*, II, §XI,6).

Segundo a nota de Pereira sobre essa passagem, quando Averróis fala de fim, forma e o agente, ele está se referindo à Causa Final, Causa Formal e Causa Eficiente⁴⁴ (2015, p.118, n.52).

Podemos encontrar uma definição dessas Causas na *Física*. Lá, o filósofo grego explica que:

“[...] denomina-se “causa” o item imanente de que algo provém, por exemplo, o bronze da estátua e a prata da taça, bem como os gêneros dessas coisas (Causa Material): de outro modo, denomina-se “causa” a forma e o modelo, e isso é a definição do “aquilo que o ser é” e seus gêneros (por exemplo: da oitava, o “dois para um” e, em geral, a relação numérica), bem como as partes contidas na definição (Causa Formal). Além disso, denomina-se “causa” aquilo que de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso, por exemplo, é causa aquele que deliberou, assim como o pai é causa da criança e, em geral, o produtor é causa do produzido e aquilo que efetua a mudança é causa daquilo que se muda (Causa Eficiente). Além disso, denomina-se “causa” como o fim, ou seja, aquilo *em vista de quê*, por exemplo, do caminhar, a saúde; de fato, por que caminha? Dizemos “a fim de que tenha saúde” e assim dizendo, julgamos ter dado a causa (Causa Final). Também se denomina “causa”, tudo que – uma outra coisa tendo iniciado o movimento – vem a ser intermediário para o fim, por exemplo, da saúde, o emagrecimento, a purgação, as drogas ou os instrumentos; todos esses itens são em vista do fim, mas diferem entre si porque uns são operações, outros instrumentos (Causa Final)” (*Física*, II, 194b23).

⁴⁴ A noção de “causa” já levantou intensos debates filosóficos a respeito de sua formulação. Por esse motivo, entenderemos “causa” a partir de sua definição tradicional, formulada pelo próprio Aristóteles (a característica de serem respostas à pergunta “por que?”- *Física* 194b 18-23) nos esquivando assim da árdua tarefa de defini-la, o que extrapolaria a análise que estamos empreendendo. De qualquer modo, dada a certa relevância do tema em nosso texto, sugerimos a leitura do artigo *As Quatro Causas na Filosofia da Natureza de Aristóteles* (2011) de Lucas Angioni.

Essa mesma definição também encontramos no livro V parte 2 da *Metafísica*.

O que Averróis pretende ao trazer esse trecho da filosofia aristotélica ao *Comentário* é estabelecer, em um primeiro momento, que o inteligível é um princípio para as coisas que estão sujeitas aos sentidos, em conformidade com as Causas Final, Formal e Eficiente. Isso significa dizer que: o inteligível é Causa Formal do sensível, pois permite que este participe da forma (tal qual o pensamento de Platão)⁴⁵; é Causa Eficiente do sensível, pois é o que torna possível o sensível; é Causa Final, pois é o propósito pelo qual existe o sensível. Por esse motivo fica claro supor o porquê de Averróis não trazer ao texto a Causa Material, pois seria absurdo pensar o inteligível como princípio desta, dado que a matéria é o ponto mais diametralmente oposto ao inteligível.

Tendo uma vez, por meio das causas, estabelecido o “primado” do inteligível sobre o sensível, Averróis afirma:

“E, já que isso é assim, se os entes especulativos ajudam e são necessários na operação, do modo como dissemos que o ser do inteligido é necessário ao ser do sensível e que o primado dessa parte em relação às demais partes da cidade é como o primado do ser do intelectivo em relação ao ser do sensível, fica, portanto, manifesto que, quanto às artes, quer sejam virtudes ou artes principais, quer [artes] subordinadas, o ser delas é em vista das ciências especulativas” (Comentário., II, §XI,9).

O que vemos aqui, tangenciando o assunto principal do trecho, a relação entre artes operativas e ciência especulativa, é uma justificação da estratificação da sociedade por meio de uma modulação, em dois níveis, desta relação: do mesmo modo que o sensível, por todos os motivos causais elencados, só existem por conta do inteligível, e, do mesmo modo, as artes operativas em relação à ciência especulativa, determinados tipos de homens (governados) devem existir em função de outros (governantes).

Utilizando o recurso à *Física* e à *Metafísica*, Averróis incrementa o argumento de que é necessário haver uma divisão de funções no seio da cidade, uma vez que seu propósito (télos) é a felicidade de seus cidadãos. Argumento este que chancela ao homem, cujo espírito se harmoniza com as ciências especulativas, sua posição de governante.

3.2.1.4 Virtude Cogitativas e Ciências Especulativas

⁴⁵ Lembramos que no original tanto da *Física* como da *Metafísica*, Aristóteles utiliza a mesma nomenclatura de Platão para essa Causa, *eidós*.

Tendo feito esse trajeto, resta a Averróis demonstrar em que medida as demais perfeições (virtudes cogitativas e virtudes morais) se relacionarão com a ciência especulativa. De princípio, após o longo debate sobre as artes operativas, fica clara a intenção do filósofo em colocar essas demais perfeições em vista da ciência especulativa. Mas antes façamos uma breve explicação sobre a forma que Averróis entende as virtudes cogitativas.

Diz ele em seu *Grande Comentário ao De Anima*:

“De acordo com Aristóteles, a virtude cogitativa é uma virtude distintiva individual, por que ela não distingue nada senão individualmente, e não universalmente. Como foi lá explicado que a virtude cogitativa não é senão a virtude que distingue as intenções das coisas sensíveis de sua imagem imaginada [...]” (AVERRÓIS apud. LIMA, 2014, p. 71).

Isto é, segundo Averróis, podemos entender a virtude cogitativa como a habilidade que o homem possui em “despir” a imagem de seu conteúdo sensível. É ela que permitirá ao homem compor imagens que estejam livres da presença sensível do objeto (LIMA, 2014, p.72). No entanto, Averróis reafirma: “Portanto, embora o homem tenha de forma própria a virtude cogitativa, no entanto, isto não faz desta uma virtude racional e distintiva, para que distinga intenções universais, não individuais” (apud. LIMA, 2014, p.72). Embora esteja muito próxima do intelecto, a virtude cogitativa ainda não faz parte dele. Isso se deve ao fato de ela, em algum momento, necessitar da sensibilidade, ainda que em um segundo momento possa maleabilizar essas imagens.

Averróis parece fazer a mesma proposta no *Comentário*, porém, detalhando melhor como se dá essa relação. Assegura ele: “Ora, quanto às virtudes cogitativas, é manifesto que a respeito da disposição delas, que são em vista dos inteligidos especulativos, o ser dessas virtudes, na maioria das vezes, ou o ser das mais nobres dentre elas, é em vista das artes” (*Comentário*, II, §XIII,1). Colocando as virtudes cogitativas como uma perfeição que está em vista das artes, e estas, por sua vez, como vimos⁴⁶, estão em vista das ciências especulativas, é o mesmo que colocar as próprias virtudes cogitativas em vista das ciências especulativas.

Por fim, Averróis também empreende uma divisão às virtudes cogitativas na sua relação com as artes operativas. Ele afirma que “Assim como há uma arte pura e simplesmente arquitetônica em relação a todas as artes – e é a arte do governo da cidade

⁴⁶ Cf. capítulo 3.2.1.4.

-, também há uma virtude cogitativa principal, a virtude pela qual são encontradas as operações dessa arte nas matérias” (*Comentário*, II, §XIII,2). Como vemos na *Política*, podemos assumir que essa virtude da qual fala Averróis é a *Phrónesis*, pois esta é a única própria do governante – “A sabedoria prática (*phrónesis*) é a única virtude particular do governante.” (*Política*, III, 1277b).

3.2.1.5 Virtudes Morais e ciência especulativa

Concluindo a passagem, Averróis comenta como se dá a relação entre as virtudes morais e a ciência especulativa. Mais uma vez o filósofo declara no início da exposição: “Quanto às virtudes morais em sua disposição, parece que são em vista dos inteligidos especulativos” (*Comentário*, II, §XIII,3). E isso se dá pelo motivo de que desejo e apetite estão em conformidade com duas espécies: uma se relacionando com a imaginação, e a outra com a cogitativa. O apetite que provém da imaginação não é necessariamente próprio do homem, mas do animal. Porém, o apetite que provém da cogitação é o que lhe é próprio. Sendo assim, “[...] as virtudes morais nada mais são senão essa nossa parte que apetece o que é indicado pela razão, conforme a medida indicada pela razão e conforme o tempo” (*Comentário*, II, §XIII,4).

Como explica Santana, para Aristóteles “[...] as virtudes morais são disposições do caráter habitadas ao que é convenientemente bom, escolhendo o termo médio entre dois vícios, um por excesso e outro pela falta. Mesmo que tais virtudes pertençam à parte irracional da alma, para que sejam realmente consideradas virtudes precisam [...] ouvir e obedecer à razão” (2015, p.205-6). E ouvir e obedecer à razão nada mais é do que obedecer a parte especulativa da alma. Embora possamos encontrar o apetite também em animais, “[...] como a modéstia encontrada no Leão [...]”⁴⁷, o que a faz com ele se torne humano é o discurso e a razão.

E concluindo sua exposição sobre as virtudes morais, Averróis afirma:

“E também parece, a respeito da disposição dessas virtudes (morais), que o homem, por meio delas serve a outros. Por exemplo, a equidade é por causa das operações, e a moderação, por causa dos prazeres que impedem as operações belas; a coragem por causa das coisas nocivas, e a liberalidade, por causa do dinheiro” (*Comentário*, II, §XIII,7).

⁴⁷ Em nota a essa passagem, Pereira afirma que há uma proximidade de Averróis com Avampace (Ibn Bajjah), pois este também atribui ao leão a modéstia. Já em al-Fārābī encontramos a coragem como atributo do leão, o que aproxima esse filósofo de Aristóteles, que faz uso do mesmo exemplo, e o distancia do próprio Averróis (2015, p.121, n.58).

Desse modo fica clara a colocação das virtudes morais como subservientes a outros propósitos, e há a necessidade que, para sua realização, elas recorram a “instrumentos e coisas exteriores”, tal como a liberalidade necessite do dinheiro (*Comentário*, II, §XIII,8).

3.2.1.6 Conclusão sobre o debate teleológico

“Ora, as ciências especulativas são mais puras que todas as outras e de maior abstração da matéria, de tal modo que se julgue a respeito delas que, de certo modo, elas são eternas. E já foi esclarecido em outro lugar que o que é mais abstraído da matéria é mais nobre. [...] Logo, é manifesto, a partir disso, que as perfeições humanas são de quatro gêneros e que todas são em vista da perfeição especulativa” (*Comentário*, II, §XIII,9).

Desse modo inicia Averróis o trecho final de sua passagem teleológica.

Como afirma Rodrigues, podemos postular que Aristóteles entende que o que há de melhor para o homem é a “[...] realização de seu fim último em uma comunidade política [...]” (2009, p.54), e que, por sua vez, esse fim é a felicidade. Aristóteles afirma na *Ética* que algo que é perseguido como um fim em si é melhor do que algo que é perseguido como um meio para outro fim, e que a felicidade parece ser algo desse primeiro tipo, uma vez que “[...] ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma” (*Ética a Nicômaco*, I, 1097b).

Todavia, para realização desse propósito, é necessário que a sociedade esteja ordenada de modo que cada indivíduo exerça a função que lhe é mais própria. E é nesse contexto que devemos inserir essa passagem de Averróis. O filósofo muçulmano procura nesse excerto defender a ideia – como vimos, mais a partir de Aristóteles do que de Platão – de que para que tal ordem ocorra é condição indispensável a presença de um governante com as qualidades do filósofo. E dentre essas qualidades o domínio sobre as ciências especulativas é circunstancial, dado o fato dessa ciência ser a mais nobre dentre todas as perfeições.

Não obstante, essa posição levará Averróis a afirmar (como veremos mais a frente), tal como Aristóteles, que o governante deverá ser detentor também de uma sabedoria prática (*phrónesis*), o que será o ponto de ruptura com a figura do filósofo-rei Platônico, que passa dar espaço a outro personagem, como vimos, o profeta-legislador.

3.2.2 O modo de educação do governante: a Alegoria da Caverna

“Voltemos àquilo em que estávamos, continuando na explicação das palavras de Platão a respeito do modo de educação dessa espécie de homens” (*Comentário*, II, §XIV,1). Assim, Averróis retorna à *Republica* e inicia seu comentário de como deve se dar a educação do governante.

Logo na abertura, Averróis começa a analisar a famosa “Alegoria da Caverna”⁴⁸, seu relato é quase uma síntese do passo platônico.

“Diz (Platão) que o vulgo é semelhante a homens que, desde a infância, habitam numa caverna e que dela não saem de modo algum, e admitem considerar somente as coisas que estão na caverna sem que voltem seus rostos para a boca da caverna. E sobre a boca da caverna há imagens de todos os entes. E atrás deles há um fogo, de modo que, dessas coisas eles veem apenas as sombras na concavidade da caverna. Já que essa é a disposição deles, eles só conhecem , a respeito do conhecimento das coisas, as sombras dos entes que incidem na concavidade daquela caverna e julgam que os entes verdadeiros nada mais são do que aquelas sombras.” (*Comentário*, II, §XIV,2).

E assim também procede ele, lado a lado com o texto platônico, ao afirmar que sábio é aquele que saiu da caverna, e observa as coisas “conforme seu ser verdadeiro”. No entanto, tal qual alguém que deixa um ambiente escuro de caverna para um local iluminado pelo sol, os olhos necessitam de um processo de transição para se adaptar à claridade, olhando primeiro as coisas por meio da luz das estrelas, da lua, e depois a do sol (*Comentário*, II, §XIV,4).

Todavia, Averróis entra em conflito com Platão em um ponto: enquanto em Platão o sol serve de metáfora para ideia de bem, para o filósofo cordovês, o sol é entendido como representando as ciências especulativas.

Platão explica um pouco antes da Alegoria⁴⁹ essa metáfora. Diz ele: “O que o bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e às coisas percebidas pelo pensamento, o sol o é no domínio do visível com referência à vista e às coisas vistas” (*República*, VI, 508c), e logo após o final da alegoria, “Quanto a mim, tal é minha opinião: no mundo inteligível, a ideia do bem é percebida por último e a custo [...]” (*República*, VII, 517b). Adam, em seu comentário sobre a *República*, propõe o seguinte quadro sinótico, resumindo a argumentação platônica:

⁴⁸ República livro VII, 514a – 517a.

⁴⁹ 508 a.

Imagem 1 – Quadro sinótico platônico

	$\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$	$\delta\rho\alpha\tau\acute{o}\varsigma$	=	$\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$	$\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$.
(1)	Sun		=	Idea of Good.	
(2)	Light		=	Truth.	
(3)	Objects of Sight (Colours)	}	=	}	Objects of Knowledge (Ideas).
(4)	Seeing Subject				
(5)	Organ of Sight (Eye)	}	=	}	Organ of Knowledge ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$).
(6)	Faculty of Sight ($\delta\psi\iota\varsigma$)				
(7)	Exercise of Sight ($\delta\psi\iota\varsigma$, $\delta\rho\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$)	}	=	}	Exercise of Reason ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ i.e. $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$, $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$).
(8)	Ability to see				

Fonte: J.Adam (2009, p.60, n. 29)

Averróis, por sua vez, declara que “E, como alguém sai repentinamente de uma caverna para o sol, seus olhos se debilitam, e não pode ver a coisa; assim [também] não é possível que esse gênero de homens – isto é, os que são aptos para a ciência – considere repentinamente as ciências especulativas, cujos inteligidos é difícil abstrair e conhecer” (*Comentário*, II, §XIV,4).

Entre a ideia de bem e as ciências especulativas, tal qual apresentadas por ambos os filósofos, há uma diferença circunstancial: enquanto em Platão o bem não chega a ser um fim em si, mas uma condição de possibilidade para a verdade, em Averróis, a ciência especulativa é o único meio possível para se chegar ao fim último, a saber, a felicidade.

3.2.2.1 A ordem da educação

Ainda em proximidade ao texto platônico, Averróis propõe que a primeira ciência a ser estudada pelo filósofo seja a aritmética, seguida pela geometria, astronomia⁵⁰ e música – a aritmética deve ser a primeira a ser estudada por causa de seu maior distanciamento com relação à matéria, sendo a mais pura dessas ciências. (*Comentário*, II, §XIV,5). Todavia, ao comentar sobre essa ordem, Averróis utiliza

⁵⁰ No texto em latim de Elia del Medigo a palavra utilizada é *astrologia*. Mas dada a conotação que a palavra adota em nosso tempo, optamos, assim como na tradução de Pereira, por substituir a palavra por astronomia, embora saibamos que em nenhuma das duas se encontra o significado original dessa ciência.

Aristóteles mais uma vez. Primeiro ele opera uma divisão, que diga-se, não se encontra de modo tão ordenado em Platão, entre os inteligidos “das coisas verdadeiramente existentes”, chamados por ele, Averróis, de “potencial, e os inteligidos “das similitudes das coisas existentes”, chamado por ele de “ciência” (*Comentário*, II, §XV,1). Averróis não parece ter Aristóteles apenas como uma referência filosófica, mas também metodológica, uma vez que Platão não nomeia esse inteligidos dessa forma.

Quando Averróis comenta que “Platão acreditou a respeito delas (i.e., as matemáticas) que não têm o grau das outras ciências especulativas [...]”, provavelmente ele faz referência a um passo da *República*, muito mais à frente no debate, no qual Sócrates diz: “Não sabemos que todos estes estudos constituem apenas o prelúdio da própria ária que se deve aprender? Pois, sem dúvida os hábeis nestas ciências não são, a teu ver, os dialéticos” (*República*, VII, 531d). No comentário a essa passagem, Lopes afirma que Platão considera o método dialético o próprio método filosófico por excelência, e que somente a partir dele é possível ter contato com a ideia do bem (2012, p.288, n. 40).

Ainda dentro desse contexto, Averróis reforça que, uma vez que essas ciências não são estudadas por si, mas em vista de algo – diferentemente da ciência natural e da ciência divina (provavelmente se referindo ao estudo teológico islâmico) – elas têm como utilidade o desenvolvimento do hábito e da disposição do intelecto, com o objetivo de aprender as duas ciências maiores, a natural e divina (*Comentário*, II, §XV,1-4).

O filósofo também utiliza, mais uma vez, a “doutrina das causas” para sustentar que essas ciências só consideram a causa formal, e por isso “carecem de um conhecimento adicional quando querem agir para além do conhecimento” que lhe é próprio (*Comentário*, II, §XV,7), por exemplo, para construir um triângulo equilátero de madeira é necessário entender de carpintaria.

Por outro lado, Averróis também parece entender que essas ciências podem encontrar um viés mais pragmático em suas operações. Tal como por meio da aritmética os guardiões poderão saber “[...] as medidas das distâncias das linhas de combate na batalha [...]”; pela astronomia vem o conhecimento “[...] dos tempos e dos meses [...]” que são muito necessários aos navegantes e aos viajantes do deserto; e a música é necessária “[...] porque eles a instituem na cidade”, ou seja, o movimento harmônico desta. (*Comentário*, II, §XV,9). Averróis não comenta sobre a utilidade da geometria.

Em Platão encontramos as quatro ciências de modo mais espaçado no texto, além de uma justificativa mais aprofundada. Primeira citação da aritmética, após a Alegoria, vem em 525a, seguida pela seguinte justificativa: “Ora, o cálculo e a aritmética versam sobre o número. [...] São, por conseguinte, ciências próprias para conduzir à verdade” (*República*, VII, 525a). Já a Geometria, em suas duas divisões, a saber, a geometria, propriamente, e a esterimetria, estão presentes, respectivamente nos passos 527c e 528d-e. Com relação à primeira, declara o filósofo: “[...] ela (a geometria) atrai a alma para a verdade e desenvolve nela este espírito filosófico que eleva para as coisas de cima os olhares que inclinamos erradamente para as coisas daqui de baixo” (*República*, VII, 527b); e para a segunda, segue-se apenas um breve comentário: “Com efeito, após a geometria vem a ciência que estuda a dimensão da profundidade; mas, como até agora ela só possibilitou pesquisas insignificantes, deixe-a de lado [...]” (*República*, VII, 528d). A astronomia vem logo na sequência desse comentário, passo 528e. Comenta Platão: “Coloquemos, pois, a astronomia em quarto lugar [...]”⁵¹ (*República*, VII, 584e) – interessante notar que Averróis desconsidera a esterimetria, embora Platão a coloque como uma terceira ciência a ser aprendida pelo filósofo. Para concluir, Platão fala sobre a música⁵²: “[...] assim como os olhos foram formados para a astronomia, os ouvidos foram para o movimento harmônico [...]” (*República*, VII, 530d). Com relação a essa ciência encontramos mais um ponto de distinção: Averróis, de fato, segrega ambas, enquanto Platão parece entender música como um tipo de ciência irmã da astronomia (*República*, VII, 530d), pois “[...] o movimento não apresenta uma única forma” e “[...] há duas que conhecemos” (*República*, VII, 530d).

Embora, tudo nos indique que Averróis, ainda que por um viés aristotélico, corrobora o relato platônico, na conclusão desse trecho o filósofo faz um comentário bastante interessante. Ele declara:

“Isso é o que acreditava Platão a respeito do modo do início do ensino deles. Mas ele acreditou nisso porque a arte da lógica não havia sido descoberta em seu tempo. Mas porque essa arte já está desenvolvida, é adequado que comecem (os filósofos-governante) primeiro pela lógica; em seguida, [passem] à aritmética, depois à geometria, depois à astronomia, depois à música, depois à perspectiva, depois à ciência dos pesos, e depois à ciência natural, depois à metafísica” (*Comentário*, II, §XVI,1).

⁵¹ Como vemos na versão grega da *República* de B. Jowett e L. Campbell, Platão utiliza a palavra *astronomia* (1894, p.317) e não astrologia, como no texto de Elia del Medigo. Cf. nota 50.

⁵² Platão utiliza a palavra harmonia (JOWETT e CAMPBELL, 1894, p.320).

Em nota a essa passagem, Pereira afirma que “perspectiva” significa o estudo da ótica, e por “ciência dos pesos” deve-se entender por estatística (2015, p.128, n. 73 e 74).

Nessas linhas Averróis desmonta a proposta platônica e apresenta outro método para o modo da educação do filósofo. Talvez, estudos como a ótica e a estatística sejam justificados por necessidades contemporâneas do filósofo. Já a lógica, sem sombra de dúvida necessária, não nos parece ser o caso de “não ter sido *descoberta* em seu tempo” se referindo ao tempo de Platão, uma vez que, embora, talvez, ainda não metodificada, ela, sem sombra de dúvida, é base intrínseca do pensamento filosófico.

3.2.2.2 As etapas do aprendizado

Platão propõe uma estratificação do processo educacional em etapas que levam em consideração a idade do indivíduo. No entanto, diferentemente da educação de sua época, baseada no ensino gímnico e na música, o filósofo propõe que desde a mais tenra idade o jovem tenha acesso ao conhecimento das ciências matemáticas: “A aritmética, a geometria e todas as ciências que devem servir de preparo à dialética serão, pois, ensinadas a nossos alunos desde a infância [...]” (*República*, VII, 536d). Como complementa Jaeger em sua colossal obra *Paidéia*, sobre essa passagem, “[...] Platão exige para essa fase o emprego de métodos que inculquem na criança os conhecimentos, como quem brinca.” (2013, p. 924).

Em seguida a essa etapa, Platão propõe uma fase na qual a educação do espírito entre em latência por cerca de dois ou três anos. Nesse período os alunos se dedicarão exclusivamente à ginástica até atingirem vinte anos (*República*, VII, 537b). Como Jaeger explica em concordância com Platão, ambas as fases são usadas como um método de seleção para os indivíduos, homens ou mulheres, mais bem preparados para tornarem-se filósofos-governantes (2013, p. 923).

Nesta próxima etapa, os escolhidos entre os jovens deverão aprender as ciências matemáticas de forma concatenada e visando a natureza do existente (JAEGER, 2013, p. 925). Como explica Platão: “[...] e lhes apresentarão reunidas em conjunto as ciências que, na infância, estudaram sem ordem, a fim de que abranjam num golpe de vista as relações destas ciências entre si e com a natureza do ser” (*República*, VII, 537c), desse

modo desenvolvendo no dialético uma visão sinóptica renegada aos demais. Esta fase deve durar dez anos.

A partir dos trinta anos, inicia-se uma nova etapa de seleção por cerca de cinco anos. Esta etapa deve indicar, dentre o grupo selecionado, aqueles com maior capacidade de superar as percepções dos sentidos e penetrar, pela força da verdade, o próprio Ser (JAEGER, 2013, p. 925). Platão demonstra certa preocupação nessa etapa, pois há o perigo de que esses homens e mulheres sejam dissuadidos, pela má prática dialética⁵³, a odiarem “a família na qual foi criado”, a saber, as ideias de bem, justiça, de belo, etc, por descobrir-se filho adotado (*República*, VII, 537e). O aprendizado próprio dessa fase continua sendo a dialética.

Entre os trinta e cinco e os cinquenta anos, Platão reserva aos homens e mulheres o que ele chama de “uma descida de volta à caverna”, onde o objetivo é não deixar que fiquem atrasados nas funções próprias dos jovens, tal qual o serviço militar, e com isso ocorra um atraso na aquisição de experiência (*República*, VII, 539e). Jaeger chama a atenção para o fato de que Platão parece ter um grande medo: o sentimento de pretensa superioridade que levem os adeptos da dialética a usarem-na como um jogo, um “fim em si” (2013, p. 928). Essa etapa durará mais quinze anos e, portanto, somente aos cinquenta anos o filósofo estará apto a exercer a arte do governo.

Averróis inicia seu comentário apontando que o estudo da música deve começar logo na infância e ser seguido por um período de latência de dois ou três anos, onde os jovens “devem acostumar-se com a equitação até aos vinte anos” (§XIV, 4). Com relação à segunda etapa, dos vinte aos trinta, Averróis é mais sucinto, apenas diz que eles deverão ser ensinados de acordo com a ordem que ele propôs⁵⁴ (XIV,4). O filósofo não comenta sobre a segunda fase intermediária, dos trinta aos trinta e cinco, e logo declara que ao chegarem a esta idade (trinta e cinco), deverão se submeter ao regime militar por quinze anos (*Comentário*, II, §XVI,9). Essa passagem realmente destoa do refinamento platônico, que, como vimos, não só considera a fase intermediária como uma oportunidade para selecionar os melhores dentre os estudantes de dialética, como também afirma que as obrigações a que o jovem deve estar submetido transcendem as obrigações militares.

⁵³ Platão se refere aqui provavelmente aos Erísticos e sua “arte da controvérsia”, como afirma Lopes (2012, p. 295, n. 51).

⁵⁴ Cf. 3.2.

Tal qual o filósofo grego, Averróis também diz que somente a partir do cinquenta anos é que o filósofo estará apto a governar a cidade (*Comentário.*, II, §XVI,9). Todavia, caso os assuntos mundanos comecem a entediá-lo, ele poderá ir ao que, segundo Averróis, Platão chama de “ilhas da felicidade”, que significa, em seu ponto de vista, o a especulação sobre a forma do bem.

3.2.2.3 Condições para uma cidade perfeita

Averróis conclui o livro II do *Comentário*, comentando o trecho final do livro VII da *República*, onde Platão afirma:

“E quando houverem chegado à idade de cinqüenta (sic) anos, os que tiverem saído sãos e salvos destas provas e se tiverem distinguido em tudo e de toda maneira, na conduta e nas ciências, deverão ser levados ao termo e compelidos a elevar a parte brilhante de suas almas ao ser que dispensa luz a todas as coisas; e quando tiverem contemplado o bem em si, hão de utilizá-lo como modelo para regular a cidade, os particulares e suas próprias pessoas, cada um por seu turno durante o resto da vida [...]” (*República*, VII, 540a).

Platão acrescenta a esse ponto que, embora difícil, constituir tal cidade é possível, desde que haja duas condições. A primeira diz respeito às honrarias. O filósofo (ou os filósofos) devera dispensá-las, por considerar uma condição não digna do homem livre, e por sua incessante busca pela justiça. A segunda condição diz respeito aos jovens maiores de dez anos. Sócrates indica que, ao atingir essa idade, o jovem deve ser retirado de seus pais a fim de evitar o convívio com os costumes locais e ser levado ao campo com o propósito de ser educado de acordo com o método exposto pelo filósofo (*República*, VII, 541a).

Em seu *Comentário* a essa passagem, embora corrobore com Platão, Averróis faz uma interessante observação sobre a condição que leva o filósofo à categoria de governante. Ele declara:

“Já foi dito antes como é possível haver tal cidade, quando acontecer que quem tem aquelas propriedades do sábio⁵⁵ seja filho do rei ou que lhe seja adequado o domínio sobre a cidade por outras vias, como, por exemplo, quando for digno e prudente, tiver consangüíneos, honra e coragem” (*Comentário.*, II §XVII,1).

⁵⁵ Cf. capítulo 3.

Como podemos constatar Averróis é muito mais pragmático que Platão na sua explicação de como será possível o filósofo chegar a exercer o governo. Ele delimita determinadas condições que em Platão não aparecem, como ser filho de rei ou ter laços consanguíneos⁵⁶.

Averróis também aponta para a condição de que os jovens maiores de dez anos sejam levados de seus pais e educados de acordo com o modo estabelecido e que esse seria a melhor maneira para que tal cidade aconteça o mais rapidamente possível (*Comentário.*, II, §XVII,2). Porém, o filósofo também indica que a cidade poderia surgir de outro modo. E esse modo se daria durante um longo tempo, onde reis virtuosos se sucederiam fazendo com que a cidade, em seus governos sucessivos, incline-se para o bem. E essa inclinação se dará conforme duas espécies: em suas operações e em suas crenças (*Comentário.*, II, §XVII,3).

3.3 CONCLUSÃO: ELEMENTOS DA TRANSFIGURAÇÃO

Como vimos ao longo de nosso comentário ao livro II de Averróis, o filósofo faz uma espécie de movimento pendular com relação à filosofia exposta na *República*, ora se aproximando, e, quando isso acontece, o caráter é mais expositivo, ora se afastando, quando o filósofo usa elementos de outros filósofos, em específico Aristóteles, ou de sua própria filosofia. Parece-nos bastante seguro afirmar que o filósofo tem dois propósitos em seu horizonte: 1) demonstrar em que medida a filosofia de Aristóteles contrasta com a de Platão, indicado-a como mais elaborada e completa; 2) contextualizar, a partir de uma perspectiva islamizante, os elementos apresentados no texto. A relação entre esses dois propósitos se dá na medida em que o primeiro complementa o segundo, dá base a este, e serve como justificativa.

Como o foco central do livro II é debater sobre a condição necessária para a gênese da cidade perfeita, ficam englobados dois temas principais: a figura do rei-filósofo e a organização desse tipo de cidade. Com relação a esse último item, vimos que o Comentário é breve em sua elaboração. Na sua organização, basta que cada indivíduo respeite sua natureza, exercendo a função que lhe é própria. Inicialmente, teríamos uma divisão binária (governados e governante) e depois é-nos explicado como entre os governados há diversas artes operativas, tais como a arte da sapataria, da

⁵⁶ Lembremos o livro VI da *República* onde Platão afirma que, tal como os doentes procuram o médico, a quem necessitar de um governante deve procurá-lo, e jamais o contrário (*República*, VI, 489c).

agricultura, entre outras, e como elas devem colaborar com a arte superior, própria do governante⁵⁷ – aqui, a aproximação maior é com Aristóteles, embora Averróis corrobore em diversos momentos com a proposta de Platão.

Já com relação à forma como figura do governante se dá encontramos os pontos mais diametralmente opostos entre os filósofos. Podemos citar como exemplo desse distanciamento alguns elementos: (1) o fato de Platão defender a ideia do bem como objetivo supremo do conhecimento que o governante deve possuir, enquanto Averróis coloca a ciência especulativa nessa posição, o que resulta que “Averróis conduz seu leitor à conclusão de que a *phrónesis* aristotélica deve ser a virtude específica do governante. Não se trata mais de uma sabedoria (*Sophia*) platônica voltada para o mundo das idéias transcendentais, mas de uma sabedoria prática (*phrónesis*), tal como elaborada por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*” (PEREIRA, 2011, p.18); (2) A educação do filósofo deve se dar, inicialmente, pelas quatro ciências matemáticas (aritmética, geometria, astronomia e música) e depois, em fase posterior, a dialética. Averróis estende a quantidade necessária dessas ciências para oito (lógica, aritmética, geometria, astronomia, música, perspectiva, ciências dos pesos, ciência natural e metafísica), dando ênfase a lógica como o estudo inicial; (3) embora ambos concordem que essa espécie de homem, nas quais se reúnam todas as qualidades essenciais ao governante, muito dificilmente aconteça, divergem, porque, em Platão, esse é um projeto no qual a educação poderá conduzir ao fomento desse tipo de governante, enquanto em Averróis, essa condição fica dependente de uma enunciação divina. Logo, (4) a educação tem um caráter compensador em Averróis – elemento que não existe em Platão – pois ela poderá criar um contrapeso, ainda que não em sua totalidade, à falta de condição profética do governante; (5) os profetas são, por natureza, governantes perfeitos e somente a partir deles saberemos quais são as Leis de Deus, por esse motivo, todos os sucessivos governantes deverão os ter como paradigma de seus comportamentos, por conseguinte, o estudo sobre suas vidas se faz necessário. Já em Platão nem a ideia de uma Lei Divina já estabelecida, nem a possibilidade de um estudo sobre a vida e obra dos melhores governantes em vista de entender quais são as melhores ações, parece orbitar sua exposição. Ele apenas afirma que “Não convém fazer tais prescrições (leis) a gente honesta; com efeito, encontrarão por si próprios facilmente a maioria dos regulamentos que é preciso estabelecer nestas matérias” (República, IV,

⁵⁷ Cf. capítulo 3.2.1.3.

425e). Por esse motivo, (6) para Platão, melhor será a cidade quanto menor o número de leis – no caso de Averróis, a vigência da Šarī‘a deve ser considerada; (7) Platão afirma que, para criação dessa cidade, o governante deve ser buscado por seus governados – Averróis afirma que somente chegará ao poder tal espécie de governante se forem filhos de rei, tiverem laços consanguíneos, ou demonstrarem coragem; (8) Averróis indica que a cidade perfeita pode surgir por meio de uma linha sucessiva de governantes virtuosos, Platão não cogita sobre essa possibilidade.

Em suma, podemos afirmar que ambos os filósofos trabalham com paradigmas bastante diferentes: um a ser realizado (Platão), outro já realizado (Averróis)⁵⁸. Embora encontremos muitos pontos em comum com relação às quais tipos de qualidade um governante deve possuir⁵⁹, vemos, pela lista a cima, que a quantidade de divergências se sobressai. Provavelmente isso acontece por vários motivos. Um primeiro seria o fato de que Averróis deveria estar lidando com uma cultura onde determinadas estruturas jurídicas e sociais já se encontravam mais bem consolidadas que à época de Platão, tais como a própria organização das leis e a cadeia hereditária de governantes – elementos estes que muitas vezes o filósofo tem que lidar e enrijecem, de certa forma, a possibilidade de uma reflexão mais livre. Uma segunda possibilidade está no leitor de Averróis e no leitor de Platão. O filósofo grego, ao que tudo indica, escrevia para iniciados em sua Academia, pessoas que muito provavelmente frequentavam esse ambiente com o propósito de debater ideias, refletir sobre assuntos diversos, adquirir conhecimento. No caso de Averróis, este escreve diretamente para um rei⁶⁰, com o propósito de elucidar não a filosofia de Platão, mas a aristotélica. E, por fim, podemos dizer, sem muitas ressalvas, que a aproximação de Averróis a Aristóteles esteja na base dessas discrepâncias⁶¹.

4. AS DEMAIS CIDADES

Tendo concluído o esboço geral da figura do rei-filósofo, ou, como vimos, do profeta-legislador, Averróis, a partir do livro III do *Comentário*, começa sua exposição sobre os tipos de governo das cidades que não são a excelente. Diz ele na introdução desse capítulo: “Uma vez que [Platão] completou nesta parte o discurso a respeito desse

⁵⁸ Cf. capítulo 2.1.1.

⁵⁹ Cf. capítulo 3.

⁶⁰ Como vimos no capítulo 1.1.

⁶¹ Lembremos dos dois propósitos principais de Averróis: demonstrar o estatuto teológico da filosofia e restituir a filosofia original de Aristóteles.

propósito, a saber, do governo da cidade excelente, voltou-se para o que faltava a respeito desta ciência: o discurso sobre o governo das cidades que não são boas” (*Comentário.*, III, §I,1). E essa será a tônica do capítulo: a forma desses tipos de governo, as transformações entre eles e uma comparação entre a cidade excelente e as demais.

Segundo Pereira (2007), diferentemente do livro II no qual Averróis tem um forte viés aristotélico em sua análise, neste livro ele terá como guia principal o filósofo Al-Fārābī – o livro provável usado por Averróis foi *A Cidade Virtuosa (Mabādi’ Arā’ Ahl al-Madīna al-Fāḍila)* ⁶². Pereira também aponta que o texto do *Comentário* irá corresponder aos livros VIII e IX da *República* de Platão (2007, p.108).

4.1 TIPOS DE GOVERNO E GOVERNANTES

Averróis começa sua exposição mostrando quais os tipos de governo que, a princípio, teriam sido elencados por Platão. Ele afirma que o filósofo grego, após expor o governo excelente, mostrou qual seria seu oposto, o pior governo, e o intermediário entre eles (melhor e pior governo), e, por fim, toda a sorte de intermediários entre esses três. O filósofo cordovês faz uso de um exemplo bastante ilustrativo nesse momento, ele declara: “Por exemplo, a cor branca é contrária à cor negra; ora, entre o branco e o negro há membros intermediários, que, porém, são ordenados, a saber, algumas delas (i.e. as cores) são mais próximas do branco, e outras, do negro” (*Comentário.*, III, §I,3). Para concluir essa introdução, Averróis ainda salienta que, para que um governo saia de um extremo excelente e vá para seu oposto, deve transformar-se “[...] antes nos intermediários [...]”. Isso significa dizer que, na forma que Averróis interpreta a leitura da *República*, um governo excelente somente irá se tornar um mau governo à medida que ele for caindo, grau a grau, entre os níveis intermediários, até chegar a seu oposto.

Em Platão encontramos uma curiosa explicação do porquê o governo excelente não será eterno, e, cedo ou tarde, começará seu processo de decrepitude. Ele começa afirmando que, embora “[...] uma cidade constituída como a vossa venha a rebelar-se; mas, como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, este sistema de governo não

⁶² Na versão inglesa de Walzer recebeu o nome de *On the Perfect State* (1985). Em espanhol, na tradução de Alonso – obra que utilizamos nesse estudo – recebeu o nome de *La Ciudad Ideal* (1995). Na tradução recentemente feita pelo professor Miguel Attie Filho para o português o título adotado por este foi *A Cidade Excelente* (2019). Contudo, consideramos uma melhor tradução *A Cidade Virtuosa* por julgarmos ser mais compatível com o termo árabe “*fāḍila*”. Utilizaremos este termo ao longo de nossa pesquisa.

durará eternamente, mas se dissolverá [...]” (*República*, VIII, 546a). A partir desse ponto a exposição toma um caminho inusitado, isto é, o da matemática⁶³. Averróis parece deixar, deliberadamente, essa explicação fora do seu *Comentário*⁶⁴.

Averróis enumera os governos do seguinte modo: o primeiro é o excelente; o segundo, a timocracia, “a soberania da honra”; em terceiro a oligarquia, “soberania de poucos homens” – que ele também chama de plutocracia –, “soberania das riquezas”; em quarto a democracia, “soberania da assembléia”; em quinto a tirania, “soberania do déspota ou tirano” (*Comentário*, III, §I,5). Até então, pouco se difere do itinerário platônico – “Se há, pois, cinco espécies de cidades, os caracteres da alma, nos indivíduos, também não de ser em número de cinco” (*República*, VIII, 544a). De fato, Platão salienta que na oligarquia os habitantes da cidade “[...] quanto mais apreço sentem pela riqueza, menos sentem pela virtude” (*República*, VIII, 550e), daí o também cabido nome de plutocracia.

Contudo, Averróis procura “refinar” a explicação platônica, acrescentando novas formas de governo. Ele começa fazendo uma divisão entre os dois tipos de governo excelente que podem existir, quando apenas há um soberano (monarquia) ou quando há uma assembléia de homens bons (aristocracia) – “E, se quisermos dividir a soberania excelente em soberania do rei e soberania dos homens bons, as soberanias serão seis” (*Comentário*, III, §I,5). Essa possibilidade também é encontrada em Platão, porém, o filósofo não as coloca em categorias distintas⁶⁵.

Neste trecho, Averróis inicia uma breve explicação sobre essas duas formas de governo excelente. Ele declara:

“Com efeito, quando neste governo exercer a soberania aquele que reunir cinco condições, que são a ciência, o discurso perfeito, a boa aptidão, a boa imaginação e a firmeza na tradição, e em cujo corpo não haja algo que o impeça quanto à

⁶³ Platão irá afirmar que os chefes educados na cidade excelente não conseguirão, nem pelo raciocínio, nem pela experiência, que todas as gerações posteriores às suas sejam boas – isso escapa a seu controle. Afirma ele que para as gerações divinas haverá um período abrangendo um número perfeito, enquanto a geração de homens será “[...] o primeiro número no qual os produtos das raízes pelos quadrados – compreendendo três distâncias e quatro limites – dos elementos, que fazem semelhante o dessemelhante, o crescente e o decrescente, estabelecem entre todas as coisas relações racionais” (*República*, VIII, 546b). Sobre uma proposta de que, em trechos como este, Platão estaria revelando uma matemática que estruturaria a música, indicamos a leitura do livro *The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself* (1984) de Ernest McClain.

⁶⁴ Coerente com o que vemos no primeiro parágrafo do *Comentário*, quando Averróis afirma que “Nesta exposição, a intenção é esclarecer o que contêm os discursos atribuídos a Platão em sua [ciência] política a partir dos discursos científicos, deixando de lado os célebres e prováveis nela apresentados [...]” (*Comentário*, I, §I,1).

⁶⁵ *República* 445d.

observância das coisas a serem mantidas, há um rei pura e simplesmente, e seu governo é o governo do rei verdadeiro” (*Comentário.*, III, §I,6).

Curiosamente, neste parágrafo, Averróis apresenta uma síntese das qualidades essenciais ao governante, que é apresentado de modo mais detalhado no livro II do *Comentário*⁶⁶.

Todavia, essas qualidades podem ser encontradas, espalhadas, em um grupo de indivíduos que, se associando, conseguem governar também de modo excelente. A eles Averróis dá o nome de “[...] nobres ou senhorios eleitos, e o governo deles é chamado governo excelente e de eleição⁶⁷” (*Comentário.*, III, §I,7).

Na sequência dessa explicação (§8), Averróis começa a adaptar o contexto do diálogo platônico a seu tempo. Diz ele: “Às vezes também ocorre que o senhor dessa cidade seja aquele que não atingiu esse grau de rei (rei excelente), mas é um bom conhecedor das leis estabelecidas pelo primeiro e tem bom raciocínio em extrair destas o que não está declarado de início em qualquer lei e estatuto” (*Comentário.*, III, §I,8). Segundo Pereira, a provável referência desse “primeiro” rei para o filósofo seria o próprio profeta Muḥammad, ou Ibn Tumart, fundador dor almôadas (2015, p.135, n.6). Averróis não chega a contabilizar esse tipo de governo em sua versão das formas de governança platônica, mas diz que esse tipo de rei deve ser possuidor do conhecimento denominado por ele de “arte da jurisprudência” e que, por meio desta, ele pode “zelar pelas instituições” (*Comentário.*, III, §I,9).

Averróis, contudo, não para nesse tipo de governo e dá mais um passo além da exposição platônica. Ele afirma que essas duas habilidades, a “arte da jurisprudência” e a capacidade de zelar pelas instituições, podem estar presentes em homens diferentes, o que, via de regra, daria origem a um outro tipo de forma de governo. Neste novo tipo de forma, um governante seria responsável por manter as instituições, o rei, e outro a ter conhecimento da “arte da jurisprudência”, o juiz.

Parece seguro afirmar que esse desvio feito por Averróis tenha uma causa bastante prática: Averróis era juiz (qádi) e tinha como principal leitor de seu *Comentário* o rei almôada Abu Ya‘qub Yūsuf. Logo, parece que o filósofo encontrou um momento oportuno no texto para exaltar a importância de sua própria profissão frente ao rei. Daí um possível motivo de ele ter deixado de fora da contagem dos

⁶⁶ Como vimos no capítulo 3.

⁶⁷ Eleito e eleição são palavras usadas por Averróis mas que, aparentemente, não procuram fazer nenhum tipo de alusão ao governo democrático. A eleição neste caso é a divina, por meio do dom.

governos essas duas novas formas (o rei-juiz e “o rei e o juiz”) e ter concluído esse trecho com uma frase bastante indicativa: “[...] ambos (rei e juiz), porém, *por necessidade*, participam do governo, como está disposto em relação a *muitos reis árabes*” (*Comentário.*, III, §I,9, grifo nosso).

Em sua conclusão o filósofo cordovês ainda propõe mais duas formas de governo, um no qual o prazer dos cidadãos é o objetivo maior, sendo este o governo do desejo, e outro que ele denomina de governo da necessidade, sem, inicialmente, dar maiores explicações⁶⁸. Portanto, segundo ele, “[...] serão oito espécies de governo” (*Comentário.*, III, §I,11).

4.1.1 Timocracia

Pelo fato de a cidade excelente estar presente no mundo do devir, da impermanência, Platão assume que sua constituição, tal como os objetos pertencentes a esse mundo, está sujeita ao processo de dissolução. Reiterando o que mencionamos anteriormente, ele afirma que: “É difícil que uma cidade constituída como a vossa venha a rebelar-se; mas, como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, este sistema de governo (o excelente) não durará eternamente, mas se dissolverá [...]” (*República*, VIII, 546a). Averróis concorda com tal argumento e afirma em seu comentário a essa passagem que:

“Logo, digamos que, dado que esta cidade, a saber, a excelente, quando for encontrada, dificilmente se corrompe, sem dúvida se corromperá necessariamente, já que tudo o que é gerado se corrompe, como está explicado na ciência natural e como fica claro por indução” (*Comentário.*, III, §IX,2)⁶⁹.

A partir desse ponto (546a), Platão irá demonstrar como se dá a passagem entre a cidade excelente e a que lhe sucede, a timocrática. Interessante notarmos que para esse trecho (546a-547a), o filósofo ateniense, faz uso da matemática como elemento essencial do argumento⁷⁰. Contudo, o cerne desse argumento é de que os guardiões, se

⁶⁸ Averróis retoma o tema desses dois tipos de governo em §VI, I, como veremos mais a frente.

⁶⁹ Duas palavras importantes são usadas pelo filósofo nessa introdução: ciência natural e indução. Por ciência natural, entende-se a física, e por indução, a passagem dos particulares para o universal, tal como Aristóteles define em *Tópicos* (*Tópicos*, I, 103b).

⁷⁰ Por estar em um âmbito que, em nossa perspectiva, excede o objetivo desse trabalho, não exporemos mais detalhadamente essa passagem, uma vez que o próprio Averróis a ignora. No entanto, um

descuidando de suas leis, passam a ter filhos “impuros” com cidadãos de outras classes, e estes, por sua vez, passam a ocupar o lugar de seus pais no comando da cidade. Porém, esses filhos “impuros”, por um lado, não são dignos para assumir tal posição e, por outro, não dão a mesma importância para o ensino da música como o dão para a ginástica (*República*, VIII, 546a-547a). Para concluir essa passagem, Platão recorrerá a uma metáfora sobre as raças de ouro, prata, bronze e ferro⁷¹. Diz ele: “Vindo, portanto, o ferro a misturar-se à prata e o bronze ao ouro, resultará destas misturas uma falta de igualdade [...], falta que, em toda parte que surge, engendra sempre a guerra e o ódio” (*República*, VIII, 547a).

Embora Averróis tenha anunciado na abertura de seu *Comentário* que deixaria de lado todo “discurso célebre e provável” de Platão, se concentrando apenas nos “discursos científicos” do autor, ao comentar essa passagem da *República*, pela primeira vez, parece-nos que o filósofo cordovês abre uma exceção ao também utilizar o exemplo das raças de ouro, prata, bronze e ferro, para corroborar seu argumento. Todavia, é notável que o recurso à matemática anteriormente usada por Platão nessa passagem (546a-547a) e que justificaria a transição do governo excelente ao timocrático é deixada de lado por Averróis.

Afirma o filósofo muçulmano: “Mas de que modo lhe ocorre a corrupção (da cidade excelente)? É manifesto que ela lhe advém a partir do gênero dos que dominam quando nele acontece confusão, corrupção e mescla dos de prata com os de ouro” (*Comentário*., III, §IX,2). E mais a frente continua: “Quando passa a haver tal espécie de homens no gênero dos senhores e se mistura à espécie excelente, cada um deles leva o companheiro para a sua semelhança, e fortalecem-se aquela espécie de ferro e a de bronze para receber dinheiro e ganhá-lo” (*Comentário*., III, §IX,3). A “tal espécie de homens” que Averróis se refere é aquela que advém quando os senhores não tomam cuidado em “unir-se com seus semelhantes”. Esses homens acabam sendo entendidos como guardiões, sem sê-los de fato. São homens cuja parte irascível e concupiscível tem maior dominância do que no caso dos senhores (raça de ouro), e por esse motivo dão mais preferência pelas honras e pela violência (*Comentário*., III, §IX,3).

Terminada essa introdução, Platão começa por localizar esse novo tipo de governo, o timocrático, como uma espécie que está entre a aristocracia e a oligarquia.

interessantíssimo debate sobre essas passagens platônicas envolvendo a matemática podem ser encontradas no livro *Plato's Mathematical Imagination* (1954) de Robert Brumbaugh.

⁷¹ Um detalhamento melhor sobre essas raças pode ser encontrado no Livro III, 415a-c.

Ele afirma que este terá algo em comum entre ambas as formas de governo que a margeiam, além de “[...] algo que lhe será próprio”. O que a timocracia mantém em comum com a aristocracia é o respeito pelos arcontes, a aversão que os guerreiros têm para com a agricultura, às artes manuais e às profissões que geram riquezas, mas também “[...] pelo estabelecimento do repasto em comum e pela prática de exercícios ginásticos e militares [...]”. Com a oligarquia, a timocracia compartilha o amor pelas riquezas e a toda sorte de gozo terreno que esta pode proporcionar-lhe. Sua peculiaridade é o temor de elevar os mais sábios ao governo, uma inclinação natural ao irascível e às atividades menos complexas, o hábito de sempre possuírem armas a mão, além da ambição e o amor às honras (*República*, VIII, 547d).

Os cidadãos dessa cidade, segundo o filósofo ateniense, teriam esse tipo característico de disposição de caráter, em um primeiro momento, por terem sido educados pela coerção e não pela persuasão, o que é resultado do descuido que possuem com a “verdadeira Musa” (dialética e filosofia) e por darem, como dissemos anteriormente, mais estima à ginástica do que à música (*República*, VIII, 548c). Lopes, em comentário a essa passagem, nos explica que:

“Se o modelo educacional do governo timocrático preza mais pela ginástica (corpo) do que pela música (alma), então os “bens” do corpo são mais valorizados do que os “bens” da alma. Sendo assim, o homem nascido sob uma organização política timocrática tenderá a perseguir em suas ações aquilo que concerne propriamente ao corpo, i. e., os apetites (ἐπιθυμίας), os prazeres (ἡδοναί) e os bens materiais afins (2015, p.309, n.23).

Averróis também reitera esse ponto e afirma que a honra “[...] é a primeira coisa que é preferida depois do saber”, pois esta está associada às virtudes, como uma sombra, e que essa espécie de homem (timocrático) prefere os exercícios físicos e despreza a música, e tem evidente desejo de ser lembrado por seus concidadãos quando morrer. (*Comentário*., III, §IX,6). Sobre a educação, propriamente dita, o filósofo não faz nenhum comentário.

Nesse momento, Platão traça uma breve descrição das características do governo timocrático. Começa por descrever o homem que corresponde a essa constituição (548d-549b) como sendo “[...] presunçoso e alheio às Musas, embora as ame [...]” – sente prazer em ouvir, mas não é orador – ; mostra-se duro com os escravos ao invés de desprezá-los; “[...] será brando com os homens livres e muito submisso aos arcontes [...]”; desejoso de alcançar honras por meio de seus feitos militares; “[...] será

apaixonado pela ginástica e pela caça [...]”; seu “guardião” (a razão aliada a música) não é íntegro (*República*, VIII, 548a-549d).

Para mostrar como este homem-timocrático surge, Platão faz uma curiosa descrição psicológica das forças que agiriam sobre ele. Segundo o filósofo, em sua casa, ainda na infância, ouvirá sua mãe reclamar constantemente de seu pai pelo fato de não pertencer à classe dos arcontes, da postura omissa para com os devedores e de seu desinteresse em enriquecer rapidamente, da falta de atenção que esse dedica a ela e de “[...] cem outras coisas que as mulheres costumam recitar nesses casos” (*República*, VIII, 549d). Essa queixa passaria ainda por dois reforços, um por parte dos servidores da família, que além de tudo exortariam o jovem a agir de modo mais viril em sua vida adulta, e outro quando esse sair de casa e verificar que, além do mesmo tipo de discurso que encontra em sua casa, passa a perceber que “[...] os que se ocupam apenas de seus próprios negócios na cidade são tratados como imbecis e tidos em pouca estima, enquanto os que se ocupam dos negócios alheios são honrados e louvados” (*República*, VIII, 550a). Todavia, esse jovem também recebe influência do pai, o homem-virtuoso, ouvindo seus discursos, observando suas ocupações e comparado-as com as de outros indivíduos. Por fim, ele acabará por se sentir puxado por ambos os lados e adotará o meio termo: “[...] entrega o governo da alma ao princípio intermediário de ambição e cólera, e torna-se um homem arrogante e ávido de honrarias” (*República*, VIII, 550b).

A essa passagem platônica, o filósofo cordovês no *Comentário*, também indica a relevância do caráter psicológico na formação do homem-timocrático. Ele afirma, em consonância com Platão, que o jovem ouve as críticas de sua mãe sobre seu pai, por ele não ser um dos senhores e não se interessar por dinheiro. Essa crítica é reforçada, dentro de sua casa, pelos servos e seus companheiros e, fora dela, pelos cidadãos que o chamam seu pai de “tolo, melancólico e medroso”. (*Comentário*., III, §IX,11).

“Então, esse jovem necessariamente mistura a natureza excelente e a virtude conforme seu pai o educava – e é a parte racional ou cogitativa – com a natureza concupiscível e irascível [...]. Assim, ele se torna ou é tornado no que é intermediário entre o amor cobiçoso intenso e o amor à virtude. O seu domínio se torna o intermediário, que é o amor à honra” (*Comentário*., III, §IX,11).

Um ponto importante de distinção da análise feita por Averróis da análise platônica sobre o governo timocrático, é que o filósofo muçulmano propõe dois tipos de

honra: uma sendo a do homem para o homem, onde um encontra no outro alguma perfeição e submete sua alma a este ajudando-se mutuamente; e outra onde não ocorre a submissão da alma, mas é regulada por certo interesse por parte de quem presta honra afim de conseguir algum tipo de benefício. A esta Averróis dá o nome de “honra do mercado”. Entre as duas, o filósofo defende que a primeira é aquela a ser buscada em tal cidade, pois esta a fará se assemelhar à cidade virtuosa, com a diferença que as honras, na melhor das cidades, se dão em relação à virtude (das coisas que não apenas se mostram boas, mas são verdadeiramente boas) enquanto na timocracia, nem sempre haverá uma relação direta entre a aparente virtude e o verdadeiramente bom (*Comentário.*, III, §II-1-2). Platão, por sua vez, não faz, nem sugere, esse tipo de divisão.

É por esse motivo que Averróis irá afirmar que “[...] o homem que é senhor não aceite domínio e não sirva àquele que lhe serve.” (*Comentário.*, III, §II,4). Desse modo, o filósofo estabelece que aquele que não aceita se submeter a alguém possui a virtude mais digna de honras na cidade – dentre os seus será chamado de magnânimo. Em outras palavras, dentro de um governo que preza pelas honras “[...] os homens que são desse modo são senhores em tais cidades [...]” (*Comentário.*, III, §II,5).

Seguido dessa explicação sobre qual a característica do senhor da cidade timocrática, Averróis propõe um exemplo desse tipo de homem: ele cita Almanşur (938-1002), governador omíyada, que exerceu seu poder no o auge desse império em Andaluzia. O filósofo faz uma crítica sutil a esse governante. Ele diz: “Neste governo trajam-se vestes preciosas, como, por exemplo, as purpúreas e as douradas usadas pelos reis, e se sentam sobre cadeiras dourada. À primeira vista, de fato, tudo isso parece ser perfeições” (*Comentário.* III, §II,6). O principal nesse tipo de governo é que ele visa a virtude, está em relação com ela. Contudo, mesmo não conseguindo alcançá-la, faz com que os homens se direcionem para ela e a busquem de alguma forma, ainda que seja pelo propósito de ter suas memórias honradas em vida e na morte. E este parece ser o ponto fundamental do governo timocrático para Averróis: um governo que por si não é virtuoso, mas ambiciona sê-lo de alguma maneira (*Comentário.*, III, §II,8)⁷².

Já encaminhando seu comentário para o fim, mais uma vez vemos o recurso a exemplos de sua época. Averróis afirma que: “A partir da disposição do *governo dos*

⁷² Não deixa de ser curioso o uso por parte de Averróis da figura de Almanşur. Lembramos que, como vimos no primeiro capítulo de nossa pesquisa (1.1), o filósofo cordovês tem como principal leitor o rei Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manşūr, que, tal como Almanşur, também recebera o título de Amir al-Mu‘minīn (o senhor dos fiéis) – título esse atribuído aos governantes mais poderosos do império.

árabes nos tempos antigos, podes saber o que disse Platão a respeito da transformação do governo excelente no governo que busca as honras” (*Comentário.*, III, §IX,13, grifo nosso). Ao se referir ao “governo árabe dos antigos”, como indica Pereira em nota a essa passagem, Averróis estaria fazendo referência ao governo dos primeiros quatro califas que sucederam o profeta Muḥammad na gestão do império islâmico. Estes receberam a alcunha de *Al-Rāšidūn* ou os bem guiados. Ao falar desse “governo excelente”, ele teria em perspectiva uma ideia comum a todos os muçulmanos de sua época de que em tempos desses califas, tal como no governo do próprio Muḥammad, existiu uma sociedade perfeita, a “idade do ouro”, e que após a morte de Ali, quarto e último califa bem guiado, precedido pelo governo do império omíada, cuja capital é Damasco e não mais Medina, estaria instaurado o “governo que busca as honras” (2015, p.149, n.25).

E finalizando essa passagem, ele diz: “Vê-se que essa é a disposição no governo encontrado hoje nestas ilhas”. As ilhas às quais se refere Averróis é a própria *al-Andalus*, região governado pelo rei Al-Mu’min a quem o texto do *Comentário* é dedicado⁷³ (*Comentário.*, III, §IX,13).

4.1.2 Oligarquia

Platão inicia sua exposição sobre o governo oligárquico dando a esse uma definição bastante breve. Em resposta ao questionamento de Glauco sobre que espécie de constituição é essa, Sócrates afirma: “O governo que se baseia no censo dos bens do cidadão, em que os ricos comandam e o pobre não participa do poder de modo algum” (*República*, VIII, 550c).

A passagem da cidade timocrática para oligárquica se dá à medida que o desejo pelos bens materiais e riqueza sobrepujam o apreço pela virtude. Virtude e riqueza, segundo o filósofo grego, são entes opostos. Logo, quando os homens ricos são honrados em uma cidade, os virtuosos passam a ter uma menor estima. Esse tipo de comparação leva Platão a fazer duas afirmativas. A primeira diz respeito ao comportamento que deve ser espelhado pelos cidadãos, afinal, tendo como exemplo tais homens ricos, o povo tentará ser como eles. Em segundo lugar, vem o fato de que, uma

⁷³ Mais uma vez chamamos a atenção para ousadia de Averróis ao tecer uma crítica ao governo do próprio califa. Porém, como ambos os exemplos que elencamos encontram-se espaçados no corpo textual do *Comentário* (o primeiro ocorre em §III,6 e o segundo em §IX,13) a ênfase que observamos aqui é mitigada.

vez que esses mesmos homens são os honrados pelos cidadãos, esses o conduzirão, inexoravelmente, ao poder. Deste modo, um efeito contrário se sucede: os pobres perdem valor e tendem a não participar do governo. Diz Platão ao encerrar essa primeira análise sobre o governo oligárquico:

“Então, (os governantes/ homens rico) estabelecem uma lei que é o traço distintivo da oligarquia: baseada no censo da propriedade particular: tanto mais alto quanto mais forte a oligarquia, tanto mais baixo quanto mais fraca ela for, e proibem o acesso aos cargos públicos daqueles cuja fortuna não atinge o censo fixado. Fazem passar esta lei pela força das armas, ou sem chegar a tanto, impõem pela intimidação este gênero de governo” (*República*, VIII, 551b).

Averróis corrobora esse relato platônico ao afirmar que “Ele (Platão) diz que esse governo, isto é, o dos que buscam a honra, na maioria das vezes transforma-se no governo de poucos homens (oligarquia) (*Comentário.*, III, §X,2). Na verdade, Platão não fala em uma “maioria das vezes”. Nesse ponto, o filósofo ateniense é categórico: o governo timocrático irá se tornar o oligárquico, pois este é o caminho natural no processo de dissolução e afastamento do governo ideal. Quando Averróis abre a possibilidade de que o governo timocrático não se torne o oligárquico ele está, provavelmente, tendo em seu horizonte alguma cidade de sua época.

Na passagem seguinte, ele, Averróis, irá afirmar que nesse novo governo oligárquico que surge, somente os ricos participam do poder, enquanto os pobres são deixados de fora. Isso ocorre devido ao fato de que nesta cidade a riqueza e os bens materiais começam a substituir o desejo pelas honras. Como mostramos na passagem do governo excelente para o timocrático, as honras manteriam, ainda que de modo mais branda, uma relação com as virtudes – tal como a sombra de um objeto. Portanto, ao abrir mão das honras, a cidade oligárquica perde todo o vínculo que tinha com a cidade excelente e se afasta mais um grau desta. Logo, como o amor pela riqueza tomou o lugar das honras, o governante dessa cidade é aquele com a maior riqueza e não o mais preparado para o cargo (*Comentário.*, III, §X,1-3). Averróis também recorre à mesma metáfora da navegação que Platão para explicar melhor essa idéia, afirmando que: “É como se alguém preferisse que o piloto do navio fosse o mais rico de todos os que estão presentes no navio e desconsiderasse um piloto que fosse um verdadeiro piloto e marinheiro para ser o senhor do navio porque é pobre”, e conclui dizendo que “[...] aquele que age desse modo, sem dúvida predispõe a nave ao desastre” (*Comentário.*, III, §X,3).

Está metáfora náutica que Averróis cita no *Comentário*, Platão a anuncia da seguinte maneira: “Considera, com efeito, o que sucederia se escolhêssemos os pilotos desta maneira, segundo o censo comum, e se afastássemos o pobre, conquanto fosse conhecedor da arte de navegar. – A navegação sofreria com isso” (*República*, VIII, 551c)⁷⁴. Contudo, além do problema da eleição do governante, surgem outros dois problemas que, na perspectiva do filósofo, são ainda mais graves. O primeiro seria a divisão da cidade em duas partes: ricos e pobres formariam grupos antagônicos e que estariam em constante movimento de conspiração uns contra os outros. O segundo advém da possibilidade que os cidadãos teriam de vender e comprar bens uns dos outros. Disso resultaria que alguns poderiam vender todos os seus bens e deixarem de ocupar qualquer função que seja na cidade, exceto a de indigente. Por outro lado, alguns teriam bens em demasia e, por esse motivo, levados ao poder, porém, exerceriam o governo de forma aparente, sem estar, por outro motivo além de suas riquezas, no posto de governante (*República*, VIII, 552a-b). Esse problema é central para Platão, pois como reiteradas vezes é dito na *República*, para que a cidade torne-se perfeita cada cidadão deve exercer uma, e tão somente uma, função.

Averróis também aborda os dois problemas propostos. Primeiro, sobre a cidade, ele indica que essa, na verdade, é duas: as dos ricos e a dos pobres. Essa condição, por sua vez, gera uma enorme tensão, quase sempre eclodindo em violência e resultando na morte dos ricos que, em número menor, são incapazes de se defender e perecem. Por esse motivo, Averróis irá afirmar que esse tipo de governo tende a durar pouco – “Este domínio é um domínio vil, torpe, infamante e de pouca duração” (*Comentário.*, III, §X,3). Aqui, temos mais um ponto de distinção do texto da *República*: Platão não faz nenhum comentário sobre o fato desse governo ter pouca duração.

O segundo problema recebe o seguinte enunciado: “Em tal domínio, necessariamente acontece-lhes também outro desvio, e é o que muitas vezes foi dito ser mau e inadequado, a saber, que um só se ocupe com muitas coisas, que seja [por exemplo] agricultor e negociante” (*Comentário.*, III, §X,5). Averróis não cita, como Platão, a possibilidade de o cidadão não exercer nenhuma função, o que seria tão problemático quanto exercer mais de uma função, mas ao dizer que este problema é

⁷⁴ O tema da navegação é usado por Platão na criação de muitas de suas metáforas explicativas. No livro VI da *República* (488a), ele já havia feito sua famosa analogia com a navegação ao referir-se a democracia. Afirmara ele, naquele momento, que essa (a democracia) era um barco cujo piloto fora deposto e os marinheiros passaram a disputar entre si o timão. Lembramos também a metáfora da segunda navegação utilizada por Platão no Fédon (99b-d) que fundamenta sua busca metafísica, distinguindo-a da busca naturalista

reiteradas vezes afirmado como um dos grandes maus que podem ocorrer à cidade, corrobora com relato platônico⁷⁵.

Retornando à *República*, a partir desse ponto, Platão inicia a explicação sobre o homem-oligárquico. Sua formação se dá a partir do homem-timocrático, seu pai. Tudo começaria a partir do momento que ele vê seu pai ser condenado na cidade e ser destituído de todos os seus bens e honrarias. Levado à pobreza, se esforçaria para adquirir riqueza por meio de negócios nem sempre lícitos, e, à medida que aumenta seus bens, vai destituindo do governo de sua alma os elementos racional e corajoso, pondo-os a mercê de seu impulso apetitivo. O racional, por sua vez, passa a se preocupar tão somente com os meios para aumentar sua riqueza, enquanto o corajoso passa a admirar apenas a riqueza e os ricos (*República*, VIII, 553a-555b). Também são características do homem-oligárquico, o pouco interesse em instruir-se (554b), possui uma disposição a fazer o mal, mas contém tal impulso mediante o medo de perder seus bens (554d), será duplo (“[...]um exterior mais digno do que muitos outros; mas a verdadeira virtude da alma unida e harmoniosa fugirá para longe dele.” (*República*, VIII, 554e), e, por fim, é um fraco competidor e não quer gastar dinheiro para adquirir glória (*República*, VIII, 555a).

Averróis parte do mesmo viés para falar sobre o homem-oligárquico. Este passa a existir no momento em que seu pai (homem-timocrático) perde todos os seus bens. O medo da pobreza sobrepuja o da morte e o homem-oligárquico passa a fazer toda sorte de negócios para recuperar seu status (*Comentário*., III, §XI,2). Nesse processo, ele adquire um verdadeiro amor pelo dinheiro. Todos seus desejos se centralizarão em torno desse amor, e uma vez que ele se torne rico, não mais se privará de todos os desejos desnecessários e buscará o prazer desmedidamente (*Comentário*., III, §XI,4). Daí o motivo de Averróis também dizer que há um imbricamento entre a cidade oligárquica e a cidade dos prazeres – primeiro modelo de cidade que o filósofo propõe e que não faz parte do escopo da *República* –, pois “[...]a cidades das riquezas e dos prazeres são de um só gênero [...]” (*Comentário*., III, §XI,4)⁷⁶.

Para finalizar, dois pontos são importantes na análise feita por Averróis ao governo oligárquico – ambos por destoarem do texto platônico. Em primeiro lugar, o

⁷⁵ Como veremos mais à frente, no comentário sobre a democracia, a ideia de que um cidadão exerça mais de uma função, parece ser uma pedra de toque de Platão na sua avaliação do grau de distanciamento de uma cidade para a cidade-excelente.

⁷⁶ Debateremos mais à frente (capítulo. 4.1.5), sobre as cidades que Averróis propõe e que são, na realidade, extensões das cinco cidades propostas na *República*.

filósofo cordovês irá propor uma divisão da riqueza em duas categorias: uma que tem caráter natural e outra que ele irá denominar riqueza por convenção. A riqueza natural é todo o conjunto de elementos externos ao homem e que o auxiliam em sua vida cotidiana, como por exemplo: os alimentos, roupas, habitações, instrumentos diversos que auxiliam o plantio e a fabricação de produtos, entre outros. Por outro lado, a riqueza por convenção é aquela que provem da moeda, do dinheiro. A moeda, por si só, não satisfaz a carência do homem em suas necessidades naturais, porém, essa “[...] é em potência todas as coisas” (*Comentário.*, III, §III,3). Por esse motivo, o homem mais abastado, rico, é aquele que tem a maior capacidade de proporcionar a si os bens necessários para sua sobrevivência. Todavia, Averróis salienta o fato de que essa associação de um governo com a riqueza leva à uma condição na qual a maior parte dos cidadãos sejam pobres, “Pois esse [regime] é buscado para que adquiram riquezas, logo é preciso que necessariamente sejam poucos e que a maior parte dessa cidade seja pobre [...]” (*Comentário.*, III, §III,5).

O segundo ponto importante de ser frisado é o exemplo usado para encerrar essa análise. Mais uma vez vemos o filósofo recorrer a um exemplo histórico de sua época. Vejamos o seguinte parágrafo:

“Exemplo disso, neste tempo, é o domínio dos homens “reunidos”. De fato, eles, no início, foram semelhantes ao governo legal (i.e., ao governo sob a *Sharīca*⁷⁷) – isso com o primeiro desse homens. Depois, o seu filho aderiu às honrarias, e o amor ao dinheiro imiscuiu-se nele. Depois, [a timocracia] foi mudada por seu neto para o governo que busca prazeres conforme todas as espécies de prazeres e se extinguiu no seu tempo. De fato, naquela época, o regime que se opunha a este assemelhava-se ao governo legal (i.e., ao governo sob a *Sharīca*)” (*Comentário.*, III, §XI,5).

Em notas a esse trecho, Pereira indica que, ao se referir aos homens “reunidos”, Averróis está falando de dois momentos distintos na história islâmica, um distante e outro mais próximo de seu tempo, no qual houve uma substituição do espírito tribal pelo religioso. Deste modo, os vínculos familiares foram mitigados em prol de um agrupamento maior de indivíduos que, por sua vez, recebiam ordem de somente um homem e que buscavam o bem comum. O exemplo distante teria como modelo o próprio Muhammad e seus companheiros que, unidos, conquistaram grandes extensões territoriais. O exemplo recente seria o de Ibn Yāsīn, propagador do movimento almorávida, que por meio do mesmo processo de união conseguiu conquistar o território

⁷⁷ Mesmo que *Sharī‘a*.

do Magrib. Averróis estaria nessa passagem, de modo mais direto, fazendo referência a esse último, Ibn Yāsīn, por isso a afirmação de que “foram semelhantes ao governo legal”, sendo este governo legal o governo de Muhammad (2015, p.153, n.32).

Outro ponto importante dessa passagem, como indica Pereira, é paralelismo que Averróis encontra entre as duas quedas sucessivas do governo-excelente – primeiro para o timocrático, depois para o oligárquico – com as gerações que se seguiram à Yūsuf Ibn Tāshfīn, rei almorávida, “o primeiro desses homens”, a de seu filho, Ali ibn Yūsuf, que representaria um modelo de governo timocrático, e a de seu neto, Tāshfīn, que representaria um modelo de governo oligárquico/dos prazeres (2015, p. 153, n.33/34).

Para concluir, o filósofo faz um claro elogio às gerações que precederam Abu Ya‘qūb Yūsuf al-Mu‘min ⁷⁸, pois o “regime que se opunha a este” (Almorávida) e que se assemelha ao governo legal (governo sob a šarī‘a) é o próprio governo Almôada ao qual al-Mu‘min pertence.

4.1.3 Democracia

O impulso apetitivo exacerbado do homem-oligárquico é a raiz de sua fraqueza. Por não querer se esforçar fisicamente e participar de combates, perde força. O conhecimento é útil à medida que o auxilia em sua busca incessante por aumentar sua riqueza e nada mais. Essa cobiça desmedida do homem-oligárquico aumenta gradativamente a distância social entre ricos e pobres. Os menos afortunados, por sua vez, percebem essa situação e a condição de fraqueza dos mais ricos e se rebelam, violentamente, depondo-os do poder, matando alguns e banindo outros. É nesse momento em que Platão diz iniciar a democracia (*República*, VIII, 557b).

No *Comentário*, Averróis inicia pelo mesmo caminho: os ricos estabelecem leis que favoreçam seu enriquecimento e, desse modo, aumentam a quantidade de pobres na cidade. Alguns desses pobres não são advindos das classes menos abastadas, mas pertenceram à classe mais nobre e corajosa. Como estes, por sua vez, começam a proliferar na cidade – a classe dos ricos diminui à medida que a dos pobres aumenta – criasse uma cultura de raiva contra os mais avaros. Os mais pobres acabam por descobrir serem mais fortes e basta que uma outra cidade entre em guerra contra a sua,

⁷⁸ A quem, como dissemos na introdução deste trabalho, o texto do *Comentário* foi dedicado.

de preferência uma cidade de assembleia⁷⁹, para que eles tomem o lado do inimigo e os ajudem a espoliar os ricos e expulsá-los da cidade (*Comentário.*, III, §XII,1).

Segundo Platão, tal como o espólio após uma batalha, o governo e os cargos públicos são distribuídos igualmente entre os vencedores, muitas vezes sendo sorteados. Isso faz com que indivíduos não preparados para esses cargos sejam colocados nesses postos, o que, em si, repete o que ocorrerá no governo oligárquico. A diferença se dá pelo fato de que todo e qualquer indivíduo pertencente aos vitoriosos possam assumir qualquer um desses cargos, indiscriminadamente. A liberdade passa a ser o fundamento da democracia (*República*, VIII, 557c).

Essa mesma liberdade faz com que Platão especule que a democracia é uma espécie de “[...] vestimenta variegada que oferece toda variedade de cores [...]” (*República*, VIII, 557c). O que ele quer dizer com isso é que, dentro desse tipo de governo, encontramos todos os outros. A liberdade desmedida promove esse tipo de situação. Afirma Sócrates no diálogo:

“Nesta cidade – prossegui – ninguém é obrigado a comandar quando se é capaz disso, nem a obedecer quando não se quer, nem tampouco a fazer a guerra quando os outros a fazem, nem a manter a paz quando os demais a mantêm, se não deseja a paz; de outra parte, se a lei vos proíbe de serdes arconte ou juiz, podeis, não obstante, exercer estas funções, se vos der na veneta” (*República*, VIII, 557e)

Após essa observação, Sócrates pergunta: “Não é essa uma condição divina e deliciosa à primeira vista?” Glauco responde: “Sim, talvez à primeira vista”, ao que Sócrates replica: “Pois quê!, A serenidade de certos condenados não é elegante?” (*República*, VIII, 558a). Fica clara que a ironia usada por Platão nessa passagem é um modo de acentuar aquela que é a sua mais contundente crítica à democracia. Partindo do pressuposto de que os homens são naturalmente desiguais, a democracia poria termo a essa desigualdade; a igualdade aritmética é *per si* uma desigualdade. Vemos Platão expressar melhor esse conceito nas *Leis*, primeiro no Livro VI (757a3-4), quando afirma “[...] quando a igualdade é posta em coisas desiguais, o resultado será a desigualdade, caso a medida não seja aplicada” (*Leis*, VI, 757a3-4, tradução nossa), e novamente no Livro VI, em uma passagem mais detalhada (757b6-c7), ele afirma:

“[...] mas a mais verdadeira e melhor forma de igualdade não é fácil para todos discernir. É o julgamento de Zeus, e apenas uma pequena parte assiste aos

⁷⁹ Forma como Averróis chama a cidade democrática.

homens, mas, na medida que ajuda tanto as cidades quanto os indivíduos, passa a produzir todas as coisas boas; aos maiores ele oferta mais, aos menores, menos, distribuindo-se de acordo com suas naturezas; e também em relação às honras concede o melhor para aqueles que são melhores na bondade e menos àqueles cujo caráter é contrário à bondade e à educação, ela atribui a ele o que, proporcionalmente, cada um merece. De fato, isso é o que precisamente constitui para nós a “justiça política” [...] (*Leis*, VI, 757b6-7, tradução nossa).

Averróis segue pelo mesmo viés. Segundo ele a “cidade da assembleia” é aquela em que todos são livres, podendo fazer o que lhes apetece e lhes der prazer. E, tal como Platão, afirma que por esse motivo essa cidade possui as características de todas as outras dentro de si. Nela há homens afeitos às honras, outros afeitos à riqueza, outros ainda, afeitos à virtude, e não está excluída a possibilidade que haja aqueles que possuem desejo de tornarem-se déspota (*Comentário.*, III, §IV,1). “Por isso, essa cidade, a saber, a da assembleia, assemelha-se a uma veste tecida de lã multicolorida” (*Comentário.*, III, §XIII,2).

O tom inicial de Averróis em relação à democracia tende a ser menos depreciativo do que o de Platão. O filósofo cordovês, por exemplo, trabalha com a possibilidade de que a cidade excelente venha a surgir a partir do governo democrático. Em dois momentos distintos ele reafirma essa possibilidade. No primeiro, diz: “Por isso, originam-se nessa cidade todas as artes e costumes, e é apropriado que se origine a partir desta a cidade excelente e qualquer uma das outras cidades” (*Comentário.*, III, §IV,1), e no segundo, afirma que “A partir dessa cidade são encontradas a cidade excelente e as outras espécies de cidade” (*Comentário.*, III, §XIII,2). Como vemos, distinguindo-se de Platão, o filósofo cordovês parece ter uma tônica em sua análise sobre a cidade democrática: ele a entende como uma espécie de governo capaz de gerar todas as outras cidades justamente por ter dentro de si todas elas. Ao compreender a cidade de assembleia dessa maneira, ele mitiga o distanciamento, tão marcante na leitura platônica, que essa cidade possui em relação à cidade excelente (quatro graus de distanciamento). Averróis chega a propor, por exemplo, que, caso essa cidade possua um bom governante que seja capaz de fortalecer “[...] sua virtude, nobreza e honra [...]” e, acima de tudo, fazer com que dentro dessa cidade sejam fortalecidas àquela cidade com maior proximidade à cidade excelente, faria com que nela passassem a habitar homens virtuosos (*Comentário.*, III, §XIII,2).

Outro ponto distinto na análise feita por Averróis é quando ele identifica que, nessa cidade democrática, existe certo grau de manutenção das leis que possibilitam o convívio em sociedade. Investigando mais de perto essas leis, ele irá propor uma divisão

tríplice: as leis primárias, que dizem respeito aos suprimentos e como os cidadãos escolheram lidar com esse bem; as leis secundárias, que estabelecem as regras das trocas de mercadoria; as leis terciárias, que se relacionam com as secundárias, e que versam acerca das disposições e o decreto destas (*Comentário.*, III, §IV,4). Contudo, Averróis não aprofunda a explicação a respeito delas, mas podemos presumir que, por exemplo, as leis primárias evitariam que houvesse um monopólio por parte de um indivíduo, ou de uma classe de indivíduos, dos bens que foram encontrados na cidade quando do estabelecimento dessa em uma determinada região – todos poderiam usufruir desses bens naturais. As leis secundárias coibiriam a formação daquela classe de cidadãos ociosos ou daqueles que exerceriam mais de uma função, como vimos acontecer no governo oligárquico. E, por fim, as leis terciárias, que, provavelmente, estabelecem um sistema de conduta comportamental.

Nesse ponto do *Comentário* (§III,6), Averróis faz uma segunda citação do que ele classifica como “cidades da necessidade” e “cidades do desejo”⁸⁰. Classificação essa que, como vimos na introdução desse capítulo⁸¹, extrapola a análise de Platão. De acordo com ele: “Parece que essa cidade é a primeira das cidades que se originam das cidades da necessidade, pois, uma vez que os homens obtiverem o que é necessário, são movidos para o que é desejável, e necessariamente surge essa cidade” (*Comentário.*, III, §IV,6). Essa passagem parece um tanto nebulosa se a lemos dissociada do que o filósofo havia proposto há pouco. Podemos supor que o comentador esteja propondo que, uma vez que dentro da cidade democrática se estabeleçam as três leis de convívio, os cidadãos terão todas as necessidades essenciais para sua sobrevivência satisfeitas. Logo, o foco originalmente dado à necessidade transforma-se no desejo por coisas superficiais, por prazeres, e, por consequência, a cidade muda de característica. A conclusão que tiramos é que, na análise averroídiana, a democracia pode adotar dois tipos de caráter: um no qual há a busca por satisfazer as necessidades de sobrevivência e outro no qual, tendo sido satisfeitas essa necessidade inicial, busca-se satisfazer os desejos. Por esse motivo, todas as associações que ocorrerão nessa cidade e o “domínio” (governo) serão por acidente, pois não visam um fim comum. Os cidadãos, cada qual exercendo sua liberdade, irá atrás daquilo que deseja, tão somente.

⁸⁰ A primeira ocorrerá, como vimos, no início do Livro III do *Comentário*, (§I, 11), capítulo 4.

⁸¹ *Idem*.

Outro elemento importante do governo democrático, levantado pelo Comentador⁸², é o estabelecimento de dinastias. De acordo com ele essa é uma cidade “doméstica” no sentido em que todos pretendem preservar seus bens por meio da sua linhagem⁸³. Averróis não explica mais pormenorizadamente essa passagem, embora possamos inferir, a partir da própria conclusão do parágrafo, que ele esteja tentando fazer uma crítica aos tipos de cidade que provavelmente encontrava em sua época. Nessa conclusão, afirma: “E conforme isso, muitas cidades encontradas em nossos tempos são de assembléia, e o homem que nelas é verdadeiramente senhor é o que pode governar segundo o modo como cada um atinge o que deseja e o conserva” (*Comentário.*, III, §IV,5). Com a palavra “conserva”, acreditamos que Averróis esteja indicando essa idéia de dinastia, ou seja, se governa em vias de manter dentro de sua família o poder e os bens.

Tendo proposto essa divisão, o filósofo muçulmano passa a recorrer, mais uma vez, a um exemplo de seu tempo. Ele afirma que as relações que estabelecem os reinados de muitos reis árabes são sempre de caráter domésticas, ou seja, os bens que circulam nas cidades, pertencem, em certo sentido, ao rei e sua família⁸⁴. Por esse motivo, é inevitável que nessa cidade surjam tributos e confiscos, pois o rei deve pagar pelo serviço de seus guardiões e de todos os funcionários que o ajudam na manutenção de seu reinado. Deste modo, a cidade se divide novamente, tal como no governo oligárquico, a partir de dois gêneros: o vulgo e os poderosos, tal como fora na “[...] Pérsia e em muitas de nossas cidades” (*Comentário.*, III, §IV,9).

O vulgo passa a ser constantemente pilhado pelos poderosos e Averróis indica que essa condição, muitas vezes, conduz a uma situação despótica tal “[...] como ocorre em nossos tempos e em nossas cidades” (*Comentário.*, III, §IV,9). Todavia, algumas vezes o vulgo consegue preservar seu bens e, durante uma guerra, é possível que todos combatam em prol da cidade, sem a necessidade de doar seus bens à alguém, no caso, o rei. Porém, é possível que os apetites diversos tenham feito com que a cidade não consiga se organizar de maneira a ter um objetivo comum. Isso fará com que os poderosos imponham um serviço obrigatório aos cidadãos. Os vulgos, por sua vez,

⁸² Comentador: Lembremo-nos que este é o epíteto de Averróis como comentador de Aristóteles

⁸³ Averróis parece empregar a palavra “doméstica” em dois sentidos. Sendo este, o de dinastia, o primeiro deles.

⁸⁴ Aqui está o segundo uso do termo “doméstica”: a ideia de que os bens que circulam na cidade pertencem ao rei e sua dinastia.

suportam essa situação até um certo limite e, atingindo-o, resolvem espoliar os nobres, o que resulta, quase sempre, em uma situação despótica (*Comentário*. III, §IV,10).

Averróis encerra essa parte do seu comentário indicando que a cidade democrática está em “oposição extrema” à despótica (tirânica) no sentido em que os bens que circulam nela ainda estão divididos pelas diversas dinastias, não estando centralizados. Por fim, indica que o segmento sacerdotal⁸⁵, em sua época, é o mais pujante dessas dinastias, por esse motivo, o de caráter mais despótico (*Comentário*., III, §IV,11).

Analisando essa última passagem, em um primeiro momento, parece que Averróis está falando sobre um tipo de governo oligárquico e não sobre a democracia propriamente. A divisão binária entre ricos e vulgos, o espoliamento dos mais pobres, a possibilidade de, havendo uma guerra, esses mesmos vulgos não lutarem por sua cidade, o fato de existir um rei, são indícios que contrariam a proposta platônica de um governo democrático. Mas ao que se deve esse afastamento da *República*? Primeiro, é interessante notar como Averróis coloca, como dissemos, o governo democrático em uma condição muito melhor do que Platão, dando a ele a possibilidade de tornar-se, mediante o bom governante, um governo excelente. Contudo, na falta desse bom governante, a cidade poderá se tornar qualquer outra, inclusive a despótica (tirânica). E aqui está o ponto que nos parece principal: é provável que toda essa passagem sirva como um alerta ao rei Abu Ya‘qub Yūsuf al-Mu‘min, indicando os perigos que a proximidade com esta casta sacerdotal, a de caráter mais despótica segundo Averróis, pode trazer⁸⁶.

Mas ainda não é clara a associação que Averróis faz entre os governos da sua época com a democracia. Uma solução seria desenvolver melhor o sentido da palavra “casa”, usada pelo filósofo algumas vezes ao tratar da democracia. Ele diz: “É manifesto que, nessa cidade (democrática), visa-se principalmente à casa; portanto, a cidade é em vista dela” (*Comentário*., III, §IV,5). O significado dessa palavra (casa), Pereira diz relacionar-se com a “[...] dinastia, a linhagem ou o clã” (2015, p.140, n.13). Portanto, Averróis relaciona a democracia a esta estrutura, que, por sua vez, é maior que

⁸⁵ Em nota à tradução da palavra sacerdote, Pereira assinala que Elia del Medigo a traduz a partir da palavra hebraica hakani, que, por sua vez, possui duas acepções, uma bíblica, que indicaria o indivíduo que estaria destinado à função sacerdotal, e uma segunda que apenas se refere ao indivíduo que ocupa uma posição elevada. Em árabe, essa palavra pode traduzir a palavra imã, cujo significado, por sua vez, é o de líder. Como ainda afirma Pereira, imã, posteriormente ao império omíada, passa a ser associado aos califas e tem como principal significado a ideia de líder dos muçulmanos (2015, p.89, n.108).

⁸⁶ Também lembramos que como vimos no capítulo 1, um dos possíveis motivos do exílio de Averróis tenha sido os embates constantes com o núcleo religioso de sua época.

o indivíduo, mas menor que a cidade. Em suma, podemos assumir, com cautela, que o filósofo esteja, provavelmente, propondo uma democracia que se dá nessa ordem de grandeza, onde os clãs buscam as coisas que desejam, cada qual com seu interesse.

Retornando a Platão, vemos o filósofo – como quando tratou dos demais governos – voltar sua atenção ao homem-democrático: de que maneira ele se forma. Segundo ele, o homem-democrático tem como grande influência seu pai, o homem-oligárquico. Recebe desse toda a educação e é instruído a controlar seu desejo pelo gasto. Logo, a inevitabilidade ter de despender dinheiro em coisas necessárias entra em conflito, em seu interior, com o desejo de superficialidades e prazeres. Platão deixa claro que uma alma bem instruída desde a infância poderá refrear-se e evitar que esse desejo pelas coisas desnecessárias ganhe força (559c), mantendo-se assim homem-oligárquico. Todavia, se o homem não recebe esse tipo de instrução e passa a desfrutar de toda sorte de prazeres, sendo intemperante, neste momento se tornará o homem-democrático (*República*, VIII, 559c).

Este homem-democrático passará a despender o mesmo tempo, esforço e dinheiro para com os desejos necessários e os supérfluos, não fazendo distinção alguma entre eles. “Emancipará”, como diz Platão, seus impulsos interiores e perniciosos. Fará, em seu íntimo, que toda sorte de virtudes seja entendida como vício: chamará “[...] a insolência de nobre educação, a anarquia de liberdade, a dissipação de magnificência, a imprudência de coragem” (*República*, VIII, 560e). Contudo, o homem-democrático, em sua maturidade, poderá ceder e alguns dos sentimentos e desejos necessários que foram expulsos de sua alma na juventude passem a retornar ao convívio com os demais desejos supérfluos. E tal como ocorre com os cidadãos da cidade democrática, esses desejos se revezam no controle de sua alma e o homem-democrático considera a todos iguais⁸⁷. Logo,

“Ele (o homem-democrático) vive, portanto, o dia a dia e abandona-se ao desejo que se apresenta. Hoje, embriaga-se ao som da flauta, amanhã, beberá água e jejuará; ora se exercita no ginásio, ora fica ocioso e não se preocupa com nada, ora parece imerso na filosofia. Muitas vezes, ocupa-se de política e, saltando para a tribuna, diz e faz o que lhe passa pelo espírito; acontece-lhe invejar os

⁸⁷ Como vimos pouco antes nesse mesmo capítulo, o centro da crítica de Platão à democracia está no fato de que a liberdade, que fundamenta esse tipo de governo, impõe uma espécie de igualdade universal a todos os indivíduos, o que, para o filósofo, é um ato injusto uma vez que os homens são desiguais por natureza. Tal qual como ocorre com os cidadãos, os sentimentos e desejos no interior do homem-democrático também recebem esse tipo de igualdade e aqueles que deveriam ser banidos de seu interior passam a exercer o poder. Platão, dessa forma, trás para o interior do homem-democrático a regra que está vigente em sua sociedade.

homens de guerra? Ei-lo convertido em guerreiro; os homens de negócio? Ei-lo lançado aos negócios. Sua vida não conhece ordem nem necessidade, mas ele a denomina agradável, livre, feliz e lhe permanece fiel até o fim” (*República*, VIII, 561c).

Ao tratar do homem-democrático, Averróis acrescenta pouco à exposição platônica, e segue esse filósofo passo a passo. Primeiro afirma, como o ateniense, que esse homem surge a partir de seu pai, o homem-oligárquico, quando este não consegue educar seu filho a buscar primeiramente o enriquecimento (o desejo necessário) e este passa a ter como valor maior em sua alma a liberdade. Essa liberdade gera-lhe o desejo por toda sorte de superficialidades, o que faz com que ele se torne servo desse mesmo desejo: “[...] às vezes, bebe tanto vinho que fica bêbado; às vezes, bebe tanta água que sua compleição arrefece; às vezes, se cansa demais; às vezes, se guia como filósofo; às vezes fica ocioso em relação a toda ação” (*Comentário.*, III, §XIV,2). De acordo com Averróis, o regime adotado por ele é desordenado e não determinado, “Pois um homem, na medida que tem, numericamente, um único fim, sua ação deve necessariamente ser conforme a algum regime” (*Comentário.*, III, §XIV,3).

Segundo Bloom, em comentário à *República*, o regime democrático é, essencialmente, um regime de transição, pois a liberdade que o fundamenta não encoraja o respeito às leis que são necessárias para manutenção desse tipo de governo. Deste modo, a democracia pavimenta a via para a tirania (BLOOM, 1991 ,p.418).

4.1.4 Tirania

Tendo como origem a Democracia, a Tirania é o último tipo de governo a ser abordado por Platão (562a). Na abertura de sua análise o pensador grego deixa claro que a forma como ocorre a passagem do governo democrático para o tirânico segue o mesmo modelo da passagem do governo oligárquico para o democrático. Ele explica que o bem que se aspirava na oligarquia, ou seja, a riqueza, deu origem a esse tipo de governo, e do mesmo modo, quando um desejo desmedido recai sobre essa, foi causa também de sua ruína. Desse mesmo modo, o que se aspira na democracia é a liberdade. O apreço por esse bem origina esse tipo de governo e o desejo desmedido por ele é o causador de sua destruição (*República*, VIII, 562b).

Depois de uma sequência de diversos exemplos nos quais a igualdade, impulsionada pelo espírito da liberdade, transforma as relações entre os homens livres,

metecos, escravos (e até animais) em uma relação anárquica – o pai que trata o filho como igual e passa a temê-lo; o meteco e o estrangeiro que se igualam ao cidadão; o mestre que receia os discípulos; os jovens que imitam os mais velhos e “lutam com eles nas palavras”; entre outros –, Platão chega no que ele próprio denomina “a abundância da liberdade” – o local mais extremo onde pode chegar a democracia – que ocorre quando “[...] as pessoas de ambos os sexos, compradas como escravo, não são menos livres do que seus compradores” (*República*, VIII, 563b). Assim também será a forma como os animais se comportarão. Os asnos e cavalos, também criados em plena liberdade, irão de encontro a “todos aqueles que cruzam o seu caminho, caso não lhes cedam o passo” (*República*, VIII, 563c)⁸⁸.

O mal comum entre oligarquia e democracia está no tipo de homem que esses governos podem gerar em seu interior: o homem ocioso, a que Platão dá o nome de zangão⁸⁹. Desse, dois tipos são possíveis, os que são providos de ferrão, os corajosos, e os que não, os covardes (*República*, VIII, 564b).

Platão nesse começo da análise sobre a tirania parece se preocupar bastante com os meandros que permitem a mudança do regime democrático para o tirânico, quase como se usasse esse momento para expandir sua crítica à própria democracia. Por esse motivo, mais uma vez o filósofo vai sugerir voltar sua atenção à democracia e pensá-la dividida em três classes (564d) para entender melhor a articulação que ocorre nessa passagem. Uma primeira classe será a do próprio “zangão”⁹⁰, em suas duas categorias (com e sem ferrões). A segunda classe será a dos homens ricos, de onde se origina o “mel” que atrai os da primeira classe – Platão lhes chama de “erva de zangões”. E por fim, a terceira classe será o povo: todos aqueles que não possuem grandes bens, são

⁸⁸ A toda essa elucidação que o filósofo ateniense faz, segue a curiosa resposta de Adimanto: “Estás-me contando o meu próprio sonho – disse ele – pois quase nunca vou ao campo sem que isso aconteça” (*República*, VIII, 563c). É clara a intenção de Platão durante toda a crítica feita à democracia, de depreciá-la.

⁸⁹ Platão em determinado momento de sua análise sobre o tipo de governo oligárquico (552c) faz uso da metáfora do zangão para determinar os dois tipos de homem que esse regime, tal qual o democrático, permite que exista em seu interior. Diz Sócrates a Adimanto “Pretendes, pois, que digamos de um tal homem que, assim como o zangão nasce numa cela para ser o flagelo da colméia, ele nasce, zangão também, numa família para ser o flagelo da cidade?”, e mais a frente conclui: “Mas não é verdade, Adimanto, que Deus fez nascer sem ferrões todos os zangões alados, ao passo que, dentre os zangões bípedes, se uns não possuem ferrão, outros possuem ferrão terrível? À primeira classe pertencem os que morrem indigentes na velhice, à segunda, todos os que são denominados malfeitores” (*República*, VIII, 552c). Na tradução do *Comentário* para o português, foi usada a palavra *vespa* para se referir aos mesmos tipos de homens.

⁹⁰ Em nota a essa passagem, Lopes diz que Platão objetiva criticar os dois tipos de homens que ele considera os mais democráticos: os políticos que agiam na Assembléia e no Conselho e os oradores dos tribunais (2015, n.53 , p.331).

avessos ao negócio e trabalham com suas próprias mãos. Está última será a classe mais numerosa e mais poderosa quando reunida (*República*, VIII, 565a).

Na dinâmica de movimentos que se originam no interior do embate entre essas três classes, por vezes, o povo coloca à sua frente um homem cuja função principal é a de representá-lo e protegê-lo ante as classes mais abastadas. Consciente de que a multidão está sob seu controle, esse homem passa a perseguir todos os seus inimigos, incansavelmente, arrastando-os perante os tribunais e os condenando à morte. A partir desse ponto resta-lhe apenas dois caminhos: ou ser assassinado por seus inimigos ou tornar-se tirano (*República*, VIII, 566a).

Com relação à essa passagem do governo democrático para o tirânico, Averróis inicia com o mesmo tipo de comentário que usará para as outras formas de governo: “[Platão] diz que as cidades de assembleia se transformam, *na maioria das vezes*, em despotismo e em cidades despóticas” (*Comentário*., III, §XV,2, grifo nosso). O filósofo usa a expressão “na maioria das vezes” porque, como vimos, a democracia, para ele, é um governo que possibilita, a partir de suas características, o surgimento de todos os outros tipos de governo⁹¹.

Averróis também comenta que a causa de sua transformação no governo tirânico se dá “[...] em função do extremo da liberdade que é buscada e sua multiplicação ao infinito” (*Comentário*., III, §XV,3), ou seja, assim como Platão, a liberdade levada a esse extremo faria com que “vespas”⁹² surjam no interior do governo da assembleia, e esse tipo de homem ocioso é mais abundantes e maior do que na cidade timocrática (*Comentário*., III, §XV,5). O resultado dessa condição é que esses homens que incorporam de maneira tão grandiosa o princípio da liberdade, acabam por serem louvados dentro da democracia e tornando-se senhores.

Neste momento de sua investigação, o filósofo cordovês, também faz menção aos três tipos de homens propostos por Platão.

“O primeiro gênero é o gênero de vespas que já esclarecemos, a saber, dos que são desenfreados em todos os seus desejos, e esse gênero, como dissemos, é o dos senhores dignos de honra e louvor dessa cidade. Eis que surge um outro gênero nessa cidade, nela vergonhoso, que é o que ama apenas o dinheiro; esse gênero surge em tal cidade, e, em relação a essas vespas, é como que o mel que é comido rapidamente. O terceiro gênero, no entanto, é dos homens que se abstêm de suas obras ou que não têm atividades, mas não são ricos” (*Comentário*., III, §XV,8).

⁹¹ Mais a frente ampliaremos a discussão sobre esse ponto no capítulo 4.1.5.

⁹² Vide nota 89.

Todavia, Averróis irá indicar algo que Platão não parece sugerir na *República*. Ele afirma que o terceiro gênero (povo) junto com os do primeiro gênero (vespas) irão se reunir e buscar o pilhamento dos do segundo gênero (ricos); sendo que os do primeiro gênero o fazem por causa da vontade desenfreada e do desejo, enquanto os do terceiro o fazem para que consigam dinheiro e com isso tornarem-se dignos e louváveis (*Comentário*., III, §XV,10).

Concluindo sua análise sobre essa introdução de Platão ao governo tirânico, Averróis irá dizer que é próprio do costume do vulgo eleger, dentre os homens desenfreados em seus desejos, aquele que melhor o representa e lhe conceder dinheiro e poder para que possa intervir em seu favor ante as classes mais abastadas. Contudo, este homem não cessa de “[...] buscar a paulatina transformação da mínima liberdade, de modo que submete a maior parte dos cidadãos (*Comentário*., III, §XV,11), ou seja, aos poucos vai cerceando a liberdade de todos e tornando-se assim tirano.

Retornando à *República*, quando tal homem-tirânico assume o poder, passa por uma fase inicial, segundo Platão, na qual ele mantém boas relações com todos e consegue criar um clima afável em sua cidade. Porém, com o passar do tempo e à medida que seu poder se consolida, começa a travar guerras constantes com inimigos externos, fazendo com que todos sintam a necessidade de possuir um líder para guiá-los no combate. Em seguida, passa a aumentar a carga tributária e com isso faz com que os cidadãos empobrecidos sejam obrigados a gastar grande parte de seu tempo diário em busca de satisfazer suas necessidades cotidianas e, por esse motivo, conpirem menos contra ele. Contudo, procedendo dessa maneira, passa a se tornar o mais odioso dos homens para os cidadãos. (*República*, VIII, 566d).

Nesse processo é natural que boa parte dos aliados que o ajudaram a chegar ao poder e podem falar livremente em sua presença, também sejam eliminados. Isso o leva, inexoravelmente, a se relacionar com toda sorte de indivíduos que o permita se manter exercendo seu controle. Torna-se, desse modo, cercado por toda uma “gente desprezível”, como afirma Platão (*República*, VIII, 567d).

Por fim, cria uma guarda pessoal, advinda do povo, com indivíduos que somente o ajudam mediante pagamento. A dimensão dessa guarda pessoal é proporcional ao medo que sente de perder o controle e de ser assassinado por um de seus aliados e/ou inimigos. Uma de suas práticas costumeiras para a ampliação dessa guarda será a

compra de escravos e em seguida alforriá-los. Faz isso com o propósito que esses se sintam agradecidos por ele e passem a defendê-lo a todo custo (*República*, VIII, 567e).

Averróis corrobora essa passagem afirmando que esse homem-tirânico passa a travar guerra com inimigos externos, estabelecendo, posteriormente, um acordo de paz com eles ou os subjugando pela força. Isso conduziria a uma situação favorável ao espoliamento dos mais pobres, fazendo com que esses, tendo perdido o poder sobre seus bens, passem a se ocupar, cotidianamente, em buscar o que é necessário para sua sobrevivência (*Comentário*., III, §XVI,2).

O ponto interessante do *Comentário* é que o filósofo muçulmano oferece um exemplo desse tipo de homem que espoliava os mais pobres. Ele indica que ele se chamava Abengaia e foi senhor em “nossa província” (*Comentário*., III, §XVI,2). Ele foi o responsável por transformar Córdoba, que por quinhentos anos havia sido um governo de assembleia, mas passou a ser despótica em cerca de 540 da Hégira (1145/46 d.C.) (*Comentário*., III, §XV,13). Pereira identifica esse homem como sendo Ibn Ganiyya, um grande representante da oposição aos almôadas, que fora governante em Córdoba (2015, p.161, n.38).

Aprofundando sua análise, Averróis irá propor uma síntese do que vem a ser o governo tirânico, ele diz:

“Por sua vez, a cidade verdadeiramente despótica⁹³ é a cidade na qual, na associação dos cidadãos e na preservação deles, busca-se a perfeição de uma única intenção, a saber, a intenção do déspota, para que ele chegue ao que estabeleceu como seu fim, como desejo apenas da opressão, ou o desejo da honra, ou o desejo das riquezas, ou o desejo do prazer, ou tudo isso ao mesmo tempo” (*Comentário*., III, §V,1)

Interessante perceber que a figura do homem-tirânico – embora ainda não seja o foco de sua análise nesse momento –, adota um caráter, inicialmente, mais brando daquele que será apresentado por Platão. Ao afirmar que esse homem obrigaria a cidade a se curvar a seus desejos, seu relato corrobora o do filósofo grego. Porém, quando diz que esse desejo pode ser da ordem da opressão, da honra, das riquezas ou do prazer, ele diverge da análise platônica que considera que esse tipo de homem somente dará vazão aos desejos mais baixos (apetitivos) de sua alma. Para Averróis o homem-tirânico pode adotar o caráter de quaisquer outro dos homens que analisamos até aqui, timocrático,

⁹³ Lerner em sua tradução usa o termo “*tyrannical*” (tirânica), se aproximando da palavra usada por Platão (2005, p.113).

oligárquico, democrático – a exceção seria o rei-filósofo, o homem-excelente –, além de poder ser propriamente tirânico.

Averróis salienta que esse tipo de associação é completamente oposta (“em contrariedade extrema” é o termo usado por ele) a da cidade excelente, pois, nessa cidade (excelente) todos os cidadãos participam da felicidade, de acordo no que neles pode ser virtuoso. Deste modo, todos colaboram mutuamente por meio de suas artes para que o bem comum seja preservado. Ninguém é tornado servo do outro em função de seus desejos, como acontece na cidade tirânica (*Comentário*, III, §V,1).

O filósofo cordovês continua:

“Fica claro que essa cidade é injusta ao extremo, porque nenhuma das artes operativas⁹⁴ busca tão somente a perfeição da arte. Isso é manifesto por si. Mas porque o regime das casas⁹⁵ dessa cidade e de outras artes mecânicas que nela se encontram busca tão somente a perfeição de um única intenção e tão somente a vida de uma única casa, sem que com isso ninguém tenha intenção própria [...]” (*Comentário*, III, §V,6).

O que Averróis parece indicar nessa passagem é o fato de que todos os cidadãos da cidade tirânica trabalham em função da realização do desejo de seu governante. Nisso, como ele afirma mais a frente (§V,3), essa cidade irá se assemelhar a cidade excelente. Contudo, na cidade excelente, a realização das intenções do governante não excluem a realização das intenções próprias de cada cidadão, que correspondem a sua natureza. Na realidade, é da harmonia entre as intenções de ambos, dos cidadãos e do rei, que surge uma polaridade eficiente, onde cada classe serve a outra, “[...] a espécie do vulgo serve aos senhores para que se perfaça para eles, por meio disso, a intenção da ciência [...]”, enquanto os senhores “[...] servem ao vulgo de maneira a conduzi-lo à felicidade” (AVERRÓIS, 2015, p. 143)⁹⁶

Na sequência dessa conclusão, Averróis aproveita para lançar mais um de seus ataques às classes sacerdotais de sua época. Ele afirma:

“Por causa dessa semelhança que há entre as cidades sacerdotais, isto é, as excelentes, e as cidades despóticas, os segmentos sacerdotais encontrados nestas

⁹⁴ Já tratamos anteriormente sobre a relação entre artes operativas e virtudes especulativas e como elas, na perspectiva de Averróis, servem para auxiliar a organização da cidade excelente. Ver capítulos 3.2.1.2 e 3.2.1.3.

⁹⁵ Lembramos que como vimos no capítulo 4.1.3 sobre o governo democrático, ao usar a palavra “casa”, Averróis estaria fazendo referências aos clãs (tribos) que as cidades possuem. Esses clãs, por sua vez, representariam uma esfera relacional superior ao indivíduo, porém, menor do que a cidade.

⁹⁶ Podemos acrescentar a essa conclusão a diferença de formação, intenção e desejos que existem entre o tirano e o rei-filósofo. Tema que debatemos no capítulo 4.1.5 desse estudo.

idades (i.e., as aristocráticas) se transformaram muitas vezes em despóticos. E fingem que o intento deles é em vista do bem, como é a disposição nos segmentos sacerdotais das cidades que são encontradas em nosso tempo” (*Comentário*, III, §V,6).

Em verdade, parece que toda construção anterior sobre a relação de proximidade entre as cidades excelentes e tirânicas parece ser em vista dessa crítica que Averróis faz aos sacerdotes de sua época. Platão não faz, em nenhum momento, esse tipo de comparação.

Outro elemento curioso sobre esse ponto está no fato de que Averróis trabalha com possibilidade de existir uma cidade tirânica comandada por uma classe de indivíduos e não por um indivíduo somente. Mais um elemento que não encontramos na análise platônica.

Tal como Platão, Averróis também indica que o tirano necessitará de partidários que o apoiem em seu governo (§V,7). Quando isso ocorre, os homens, chamados por ele de “homens de força”, auxiliam o tirano a oprimir os cidadãos, sendo esse o tipo de cidade mais comum de ocorrer. Todavia, existe um segundo tipo de cidade tirânica, que ocorre quando os cidadãos se ajudam mutuamente para oprimir outras cidades (*Comentário*., III, §V,7).

Se fizermos um breve resumo da investigação averroídiana até aqui, perceberemos que o filósofo parece propor ao menos três espécies de cidades tirânicas: a cidade comandada pelo homem-tirânico, a cidade comandada pela classe-tirânica, no caso, a sacerdotal (dos Imans), e aquela na qual o povo se une em vias de oprimir outras cidades. Não encontramos em nenhum momento da análise feita por Platão algo semelhante. Parece-nos indiscutível que nesse ponto Averróis trabalha mais no âmbito de uma reflexão pessoal do que em uma análise do texto platônico propriamente.

Tendo finalizado a primeira parte de sua análise sobre o governo tirânico, Platão (já no Livro IX) passa a examinar o homem-tirânico a partir da perspectiva dos desejos⁹⁷. Afirmará o filósofo que a força motriz para a formação do homem-tirânico é o amor. O amor desmedido e irrefreável pelos desejos mais baixos, apetitivos, da alma. O tirano é alimentado por esses desejos e vive em função de satisfazê-los. Acaba por purgar de sua alma todos os sentimentos e desejos elevados – a temperança (573b), por exemplo –, e torna-se “[...] uma espécie de zangão alado e de grande porte” (*República*, IX, 573a).

⁹⁷ Sobre os tipos de desejo ver capítulo 4.1.3.

O homem-tirânico, portanto, é aquele cuja parte racional é fraca e a apetitiva forte. Dessa maneira seus desejos guiam-no a toda sorte de atos injustos e ímpios. Furto aos templos, humilhação de seus próprios pais, roubo de cidadãos, perseguições, são atos que se tornam corriqueiros para essa espécie de homem. Platão em *Górgias* diz: “[...] e a parte da alma dos estultos onde estão os apetites, a parte intemperante e inestancável, figurou-a como um jarro roto devido à sua insaciabilidade” (*Górgias*, 493b-c). Logo, o tirano é o homem que busca obstinadamente a satisfação de seus próprios desejos, não permitindo a ninguém se colocar entre ele e seu objeto de amor. Por sua vez, como vimos no *Górgias*, esses desejos são como um “vaso roto”, nunca cessam de aparecer e nunca se sentem plenamente satisfeitos. O homem-tirânico acaba por escravizar toda a cidade (575d).

O primeiro ponto de destaque na leitura platônica sobre essa figura está na afirmação feita por Sócrates: “a alma tiranizada tampouco fará o que quer” (*República*, IX, 577e). Essa afirmação parece ser contrária ao que o senso comum poderia indicar. Todavia, é essa a tese que Platão defende. Encontramos por exemplo, mais uma vez no *Górgias*, uma passagem que reforça esse tipo de “escravidão do tirano”. Lá o filósofo diz: “Eu afirmo, Polo, que tanto os rétores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades, como antes referia; e que não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor” (*Górgias*, 466d-467c). O contraponto aqui é entre o “fazer o que quer” e fazer o que parece ser melhor”⁹⁸. No argumento platônico, o indivíduo que faz aquilo que lhe pareça ser melhor sem inteligência pode ser levado a fazer um mal a si mesmo. Como entre os tipos de homens o tirânico é o mais escravizado por seus desejos, ou seja, mais distante da parte racional, a tendência natural de seu comportamento é tomar ações que o conduzam sempre à infelicidade e à injustiça.

Dáí segue-se a lista de mazelas pelas quais passa o tirano: sua alma é pobre e insaciada; vive sempre com medo, é lamentoso e cheio de queixas e dores; é enlouquecido pelas paixões (*República*, IX, 578a). Tal como o homem possuidor de muitos escravos que ao ser lançado no deserto por um deus com todos os seus bens teme pela própria vida e de seus parentes, dado o perigo que esses mesmos escravos resolvam por termo a sua vida, é assim que vive o tirano, explica Sócrates nessa

⁹⁸ Como Lopes indica em seu comentário à essa passagem, Sócrates não deixa claro para Polo o que significa de fato “fazer o que se quer”, o que, mais a frente (467c) leva seu interlocutor à uma certa confusão. Segundo o comentador, Sócrates tem que defender a ideia de que querer é querer o bem, sempre. (2011, p.240, n.64).

metáfora (*República*, IX, 578e). Seu desespero faz com que comece a alforriar seus escravos (seus desejos) de modo a não perecer por suas mãos. Se cercado de indivíduos que lhe queiram mal, se isola em sua residência sem nunca sair ou poder desfrutar dos prazeres de ser um homem livre (579b).

Outro ponto importante da análise platônica sobre a figura do homem-tirano é a ideia de que, incapaz de controlar seus impulsos, ele passe a tentar controlar os outros. A metáfora que Platão usa para expor esse conceito é o do enfermo que, sem domínio sobre o próprio corpo, fosse forçado a participar das competições atléticas (*República*, IX, 579c). Platão não deixa muito claro como funciona esse mecanismo e assume que o que diz encontra correspondência óbvia com a realidade, como vemos na resposta de Glauco a essa exposição: “Tua comparação é de uma exatidão impressionante Sócrates” (*República*, IX, 579d).

Averróis reitera todos os pontos colocados por Platão nesse trecho final de sua análise sobre o homem-tirânico. Ele também afirma que esse homem irá colocar sua “parte animal”, referindo-se à parte apetitiva, sobre a parte racional, e que ele será como um homem cuja vigília se assemelha ao estado de sono⁹⁹. Que pelo fato dele não dar atenção, seja grande ou mínima, a sua parte mais nobre, isto é, o intelecto, ele é como o “[...] alienado e melancólico; ele será como um embriagado, e seu intelecto se assemelha ao intelecto daquele, por isso o seu juízo é em tudo igual ao dele (i.e., ao do alienado e melancólico), e a sua disposição é como a dos homens confusos e embriagados [...]”, por esse motivo, “[...] esses tolos não querem dominar somente os homens, mas, se lhes fosse possível, também os anjos (*Comentário.*, III, §XVII,7).

Também irá afirmar, assim como o filósofo ateniense, que ele passará a espóliar as casas de reuniões, os templos, viajantes, e seus próprios pais, com a intenção de satisfazer todos os seus desejos e, deste modo, fazendo fortalecer em sua alma o domínio do desejo e do amor – entendendo esse amor como explicado por Platão anteriormente (*Comentário.*, III, §XVII,11)

Por fim, o *Comentário* encerra essa passagem reforçando a idéia platônica de que, em primeiro lugar, devemos nos concentrar em entender a macro estrutura da cidade, para depois entender a micro estrutura, o cidadão. Isso, como vimos na introdução desse estudo, cria uma relação de continuidade entre as ações do indivíduos e o comportamento da cidade. Averróis, sobre esse ponto, afirma:

⁹⁹ Platão também faz uso desse exemplo em 571c.

“Como isso tudo é como dissemos, o governo do tirano é muito injusto e de extrema injustiça porque está em contrariedade extrema com o que antes foi definido ao se falar a respeito da melhor cidade, e ele é de maldade extrema, assim como o rei é de nobreza e bondade extremas. E porque tal é a relação de cidade para cidade, como é a relação de homem para homem, logo ninguém é mais feliz que o rei virtuoso nem mais infeliz que o tirano, e há essa comparação entre qualquer um desses, isto é, que a relação de cidade para cidade e de homem para homem é uma só relação” (*Comentário.*, III, §XVII,12).

Essa afirmação abre caminho para última parte do *Comentário* sobre a *República*, a saber, a comparação entre a vida do homem-excelente e do homem-tirânico, como se dão seus modos de vida e quão prazerosa essa vida é.

4.1.5 A última demonstração (as três partes da alma)

A partir desse momento, resta a Platão direcionar sua investigação para uma comparação entre a vida que leva o homem-tirânico e a vida do homem-virtuoso. Essa é uma necessidade que vai se impondo ao longo da *República* e que sedimentará a proposta platônica. Exemplo disso é que somente aqui o filósofo parece já ter inteirado seus interlocutores, Glauco e Adimanto, de todos os elementos que constituem para ele o arcabouço teórico capaz de refutar decisivamente o argumento de Trasímaco apresentado no Livro I da *República*. Lá, o sofista apresentara a Sócrates o seguinte argumento: a mais perfeita injustiça “[...] leva ao cúmulo da felicidade o homem que a comete [...]” e, portanto, quando esse homem se apodera das fortunas dos cidadãos e de suas pessoas de modo a subjugar-los a sua vontade, este sim será chamado de homem feliz e afortunado (*República*, I, 344a-b).

Na introdução dessa passagem, Sócrates propõe a Glauco:

“– Ora bem – continuei – chegou pois o momento; como árbitro da prova final que prenuncia a sua sentença, declara, tu também, qual é, a teu aviso, o primeiro com referência à ventura, qual o segundo, e coloca-os por ordem todos os cinco, o homem régio, o timocrático, o oligárquico, o democrático e o tirânico
– O julgamento é fácil – respondeu –. É pela ordem de entrada em cena, como os coros, que eu os classifico, de acordo com a relação que eles têm com a virtude e o vício, com a felicidade e o seu oposto.” (*República*, IX, 580b).

A resposta de Glauco não poderia ser outra, pois desde o começo da investigação, Sócrates deixa claro que o grau de afastamento se amplia em relação ao governo-virtuoso em cada novo governo analisado.

Para aprofundar a questão, Sócrates irá propor: “Se, tal como a cidade está dividida em três corpos, a alma de cada indivíduo divide-se em três elementos, nossa tese admite, parece-me outra demonstração” (*República*, IX, 580d). O filósofo afirma que para cada parte da alma existe um prazer próprio, uma ordem própria, e um desejo e comandos próprios (580d)¹⁰⁰. O desejo que é próprio da parte apetitiva é o ganho e o lucro, pois é através desse bem que todos os seus prazeres podem se realizar. O homem dominado por esse desejo chama-se “amigo do dinheiro”. Já o desejo próprio da parte irascível é a dominação, a vitória e a fama. Ao homem tomado por esse desejo Platão denomina “amigo da vitória”. Por último, há aquele desejo próprio da parte racional da alma, “a verdade tal qual ela é”, e o homem no qual esse desejo predomina recebe o nome de “amigo do saber e da sabedoria”¹⁰¹ (*República*, IX, 580d). Disso resulta, portanto, três tipos de homens: o filósofo, o ambicioso e o interesseiro (581c).

Sendo que cada um desses homens considera seu próprio prazer o mais digno¹⁰², como saber qual deles tem o modo mais agradável de vida, com menos sofrimento? Essa é a pergunta que Platão coloca (582b). Lopes comenta nessa passagem afirmando que:

“o filósofo, por necessidade, experimentou desde a infância as outras duas espécies de prazer, i.e., a do homem ambicioso, de um lado, e a do homem interesseiro, de outro. Sendo assim, o filósofo é o único tipo de homem que concentra em si os três critérios essenciais para poder julgar qual a melhor e a pior espécie de prazer para o homem: experiência, sabedoria e raciocínio” (2012, p.356-7, n.33).

Como é de se supor, Platão considera como elemento fundamental o raciocínio. Logo, o homem que possui esse de maneira mais preeminente é aquele que também terá a melhor capacidade de julgamento. A consequência dessa melhor forma de julgar é

¹⁰⁰ Sobre as partes da alma, ver *República*, Livro IV, 436b-441c.

¹⁰¹ Como observamos no texto em grego na versão bilíngüe de Paul Shorey, Platão faz um interessante uso do sufixo *filo* (grego) para denominar esses três “amigos”: φιλοχρήματων (*filokrematon*), φιλόδικον (*filónikon*) ou φιλότιμον (*filótimon*) e φιλομαθές (*filomates*) ou φιλόσοφον (*filósofo*). (1942, pp. 370-2).

¹⁰² O filósofo considera o prazer que resulta do conhecimento da verdade melhor e mais honrado que os demais; o interesseiro considera o ganho o mais importante; o ambicioso considera o prazer das honras.

uma vida mais plena de felicidade, ou como diz Platão, mais “doce” (*República*, IX, 583a).¹⁰³

Até esse ponto, Platão já deu duas demonstrações de que a vida do filósofo é uma vida melhor e mais plena de felicidade do que a do interesseiro e do ambicioso. A primeira foi dada na própria análise que fez sobre os tipos de cidade e como a vida e o governo na cidade excelente são muito melhores do que a vida e o governo nas demais cidades. A segunda foi este mesmo, no qual, de modo resumido, se demonstra que a verdade tal como ela é – característica própria da alma filosófica. Contudo, Platão vai propor mais um argumento, sendo este o decisivo.

A ideia geral por trás desse último argumento seria a de que somente o homem sábio (filósofo) conheceria o verdadeiro prazer. Os demais homens, não sabendo o que vem a ser esse prazer verdadeiro, estariam presos a uma dicotomia entre dor e cessação de dor – sendo essa uma posição neutra entre os dois pólos reais (dor e prazer). Por conseguinte, como desconhecem o verdadeiro prazer, ao sair do estado de dor e ascenderem ao estado de neutralidade, acreditam, por oposição à sua condição inicial, que estão no estado de prazer, quando, na verdade, desfrutam tão somente do cessar da dor, estado de neutralidade (*República*, IX, 584d).

Dessa explicação, segue-se uma demonstração sobre o quão afastado do verdadeiro prazer está o homem-tirânico (587a-587a). O mais curioso sobre essa passagem é o método empregado por Platão, a matemática¹⁰⁴. Embora os meandros dessa explicação não sejam pertinentes nessa pesquisa, podemos inferir qual será o resultado: o homem-tirano leva o pior tipo de vida enquanto o rei-filósofo a melhor e mais prazerosa.

Posto isso, podemos inferir que o último argumento a sustentar a diferença entre a vida do rei e do tirano, assenta-se sobre a prova numérica desse afastamento, um dado

¹⁰³ Vemos esse argumento melhor desenvolvido no *Filebo* quando Sócrates afirma: “[...] afirmo que a inteligência seria, de longe, superior ao prazer e melhor para a vida dos homens.” (*Filebo*, 66e).

¹⁰⁴ Essa é uma das múltiplas passagens que ocorrem nos diálogos de Platão que fazem uso da matemática de modo, aparentemente, inesperado. Segundo o McClain, esses trechos, que parecem não possuir uma conexão formal com o texto, se, re-lidos de maneira conjunta, demonstrariam a existência de elementos matemático-músicais de referência pitagórica. Seu livro *The Pythagorean Plato: Prelude to the song itself* (1984) é uma análise minuciosa sobre essas passagens à luz das estruturas musicais tradicionalmente atribuídas a Pitágoras, em vista de constituir um tratado musical platônico. Também abordamos, em específico, essa passagem em pesquisa anterior, cujo título *“O Platão pitagórico: Uma análise matemático-musical sobre a alegoria do tirano”* (2015).

objetivo, e Platão faz uso dele com o intuito de encerrar a comparação em definitivo¹⁰⁵.

Daí, já no encerramento do argumento, Sócrates afirmar:

“Ora, não é para que tal homem seja governado por uma autoridade similar à que governa o homem superior que dizemos dever ele ser escravo do homem superior, em quem o elemento divino comanda; não que pensássemos que tal servidão deva volver em seu prejuízo, como acreditava Trasímaco a propósito dos governantes, mas porque nada há mais vantajoso para cada um do que ser governado pelo que é divino e sábio, quer habite dentro de nós mesmos, o que seria melhor, quer ao menos nos governe de fora, a fim de que, submetidos ao mesmo regime, nos tornemos todos, tanto quanto possível, semelhantes e amigos uns dos outros” (*República*, IX, 589c).

Inicialmente, em seu comentário a essa última comparação, Averróis parece ter uma preocupação que escapa à de Platão: como alinhar essas três partes da alma e os cinco tipos de governo. Ele inicia o trecho com a seguinte frase: “[...] visto que as virtudes da alma estão compreendidas em três gêneros, de modo semelhante também [estão] as espécies de cidade” (*Comentário.*, III, §XX,2) – interessante notar que a comparação platônica não é a mesma que a do filósofo muçulmano¹⁰⁶. Nesse momento, ele irá propor agrupar as cinco espécies de cidades tendo como referência os três gêneros de virtude, da seguinte maneira: “A primeira espécie é amante da ciência; a segunda é amante do prestígio – e esta, se igualitariamente, é a honrável, se ao extremo, é a despótica; a terceira, a desejante, é amante da utilidade” (*Comentário.*, III, §XX,2)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ A dificuldade ao interpretar esses tipos de passagens nos diálogos resultou, como afirma McClain, na própria extração desses trechos do texto original, a exemplo das edições de Francis Conford (1984, p.2).

¹⁰⁶ Como vimos na introdução deste mesmo capítulo, Platão chega a afirmar: “Se tal como a cidade está dividida em três corpos, a alma de cada indivíduo divide-se em três elementos, nossa tese admite, parece-me, outra demonstração” (*República*, IX, 580d). No texto grego a palavra que aqui fora traduzida por “corpos” é *eide* (formas), tal como vemos na tradução de Bloom: “[...] a city divided in three forms[...]” (1991, p.261). Isso nos dá um indício do que Platão estaria se referindo ao dizer “a cidade dividia em três formas”. Se retornarmos um pouco, Livro IV (435a-b), vemos que o filósofo apresenta ali a seguinte proposta: “Mas a cidade nos parece justa quando cada uma das três partes se ocupava de sua própria tarefa; será temperante, corajosa e sábia, pelas disposições e qualidades correspondentes a essas mesmas partes”, e continua mais a frente, “Por consequência, meu amigo, consideraremos analogamente que o indivíduo, se a sua alma encerra estes três gêneros de *qualidade*, merece, devido a estas mesmas disposições, o mesmo nome que a cidade.” (2012, p.161, grifo nosso), ou seja, justo. A palavra que encontramos aqui traduzida por “qualidade” corresponde na versão grega da *República* a mesma utilizada para traduzir “corpo”, *eide* (formas). Portanto, podemos presumir que essa é relação que Platão tem em seu horizonte quando faz a proposta de uma comparação entre a cidade e o indivíduo e não, como deduz Averróis, que ele estaria propondo um agrupamento em três categorias dos cinco tipos de governo.

¹⁰⁷ A causa provável do equívoco de Averróis nessa passagem talvez seja o uso que faz das palavras ‘categoria’ e ‘espécie’, entendidas à luz do aristotelismo. Lembramos a explicação de Porfírio em seu *Isagoge* sobre o modo como essas palavras se relacionam: “Chama-se ainda ‘espécie’ o que está sob um gênero definido, no sentido em que temos o costume de dizer que o homem é uma espécie de animal, o qual é um gênero, ou o branco é uma espécie de cor, [...]”, e mais a frente define que “[...] a espécie é o que se ordena sob o gênero e, portanto, o gênero se predica relativamente à questão: O que é?” (2002,

Com a expressão “amante da ciência” é bastante claro que Averróis está indicando a cidade virtuosa. A segunda, “amante do prestígio”, é a cidade timocrática. Contudo, se a busca por prestígio for extrema, se tornará a cidade tirânica. Por fim, a terceira, por ser “amante da utilidade”, dos bens necessários¹⁰⁸, só pode se relacionar com a cidade oligárquica.

O fato de a cidade democrática não ser abarcada por essa explicação, provavelmente, se dê pelo fato de que, como vimos anteriormente, ela corresponder a um tipo único de cidade onde dentro de si estão todas as demais cidades em potência. Se aceitarmos essa explicação, entenderemos, por analogia, que dentro dessa cidade se encontra as três categorias de virtudes, o que se alinha muito bem com a proposta de Averróis sobre esse tipo de governo¹⁰⁹. Em um momento anterior a essa passagem (§VIII, 2) encontramos o seguinte argumento que apóia essa interpretação. Lá Averróis afirma que:

“Com efeito, a parte irascível deseja a honra (timocracia), mas quando isso se intensifica será opressora (tirânica). O desejo de prazeres e de riqueza (oligarquia), porém, pertence necessariamente à parte concupiscível. A causa de haver a cidade da associação (=democracia) é, porém, a diversidade das disposições da alma e o que é naturalmente inerente a cada um dos homens, de modo que alguns são levados a certos costumes, e alguns, a outros (*Comentário*, III, §VI,2)

Último assunto a ser abordado por Averróis no *Comentário* também é a comparação entre as vidas do rei e do tirano. Assim como Platão ele irá dizer que “[...] quem escolhe o (prazer) científico e o instruído é o mais nobre e mais forte” (*Comentário*., III, §XX,4) em comparação àqueles que desejam o prestígio e a utilidade. Também irá afirmar que é a experiência que o homem excelente possui que faz com que ele seja o mais apto a decidir qual a melhor forma de vida, pois os outros “[...] não conhecem o prazer da ciência”, enquanto ele “[...] já conheceu esses prazeres (prestígio e utilidade) desde a infância” (*Comentário*., III, §XX,4).

Há também na análise averroísta a noção de que o prazer que é próprio da alma é superior ao do corpo. O argumento para sustentar tal tese é o de que

p.39). Em outras palavras, na acepção aristotélica – a qual Porfírio alude em seu texto – ‘gênero’ e ‘espécie’ estão em dimensões diferentes, sendo que o “gênero” abarca a espécie e é predicado desta. Neste caso, teremos uma relação necessária entre os termos, em outras palavras, as ‘categorias das virtudes’ serão algo que se predica das ‘espécies de cidade’. Essa perspectiva tem pouco, ou mesmo nada a ver, com a proposta platônica que se fundamenta na analogia.

¹⁰⁸ Como vimos no capítulo 4.1.2 sobre a oligarquia.

¹⁰⁹ Vide Capítulo 4.1.3 Democracia.

“[...] a coisa de que a alma é saciada tem mais verdade ou entidade que a coisa de que o corpo é saciado, porque a alma está mais próxima da substância daqueles [entes eternos], mais que o corpo, sobretudo se for algo conhecido delas (i.e., das substâncias eternas) ou algum conhecimento delas, conhecimento eterno” (*Comentário*, III, §XX,8).

Portanto, “Como o saciamento foi prazeroso de modo geral, aquilo que se conhece em si é mais prazeroso, mais verdadeiro e mais permanente, é necessariamente mais prazeroso” (*Comentário*., III, §XX,8), justamente por ser eterno, enquanto, os prazeres advindos do corpo “são fáceis de desaparecer. Logo, a vida do rei, por ser a que melhor se enquadra dentro desse perfil, deve ser a vida mais prazerosa de ser vivida, e “isso é o que incluem os argumentos científicos necessários nessa parte da ciência, a qual inclui esses argumentos atribuídos a Platão”, e “Já os explicamos do melhor modo que nos foi possível em virtude dos desalentos dos tempos e da brevidade do tempo” (*Comentário*., III, §XXI,1).

4.2 ALGUNS TÓPICOS ADICIONAIS

Tendo finalizado essa parte de nossa investigação, e antes de expormos nossa conclusão, gostaríamos de tratar de mais alguns tópicos que consideramos relevantes para o entendimento do Livro III.

Os temas que exporemos aqui nos auxiliaram no processo investigativo que fizemos e gostaríamos de apresentá-los mais como uma resposta às questões que, embora aparentemente tangenciais ao assunto principal de nossa análise, se mostraram bastante relevantes para direcionar as conclusões que chegamos *a posteriori*.

4.2.1 Uma comparação entre a estrutura do *Comentário* (Livro III) e da *República*

Uma das grandes dificuldades que se impõe ao pesquisador que planeja fazer uma leitura comparativa entre o texto da *República* e o texto do *Comentário* (em específico o livro III) é a forma ‘sinuosa’ que Averróis constrói seus argumentos, retornando muitas vezes a temas que, aparentemente, já se davam por esclarecidos. Essa forma de argumentar parece corroborar a tese de alguns pesquisadores¹¹⁰ de que

¹¹⁰ Cf. capítulo 1.1.

Averróis estaria usando, simultaneamente, uma tradução da *República* e um sumário feito por *Galeno*, ora se referindo a um, ora a outro.

De qualquer modo, chama muito a atenção quando comparamos essa ‘sinuosidade’ do texto averroísta com a linearidade da *República*. Platão propõe seus argumentos de forma sistemática e, mesmo quando parece se afastar do tema, vemos que o exemplo que trouxe auxilia seu leitor na compreensão do que está sendo proposto. Desta maneira, toda aparente digressão platônica tem um propósito e um objetivo claros.

Averróis, por sua vez, quando faz uso de exemplos, sempre trás um elemento de sua época ou relacionado ao contexto histórico do islã. O filósofo, por meio desse artifício, parece querer dar ao seu *Comentário* um caráter que exceda o meramente especulativo e demonstrar como é possível fazer uma ponte entre os temas abordados e a realidade concreta de seu tempo e sociedade. Isso parece estar justificado pelo fato de que seu principal leitor – como dissemos reiteradas vezes, o rei Abu Ya‘qub Yūsuf – aparentemente, pelo cargo que ocupava, poderia ter preocupações muito práticas com relação à forma de governar.

Outro fator que corrobora a dificuldade em comparar ambos os textos está na leitura aristotelizante da *República*¹¹¹. Este elemento fará surgir na estrutura do *Comentário* uma série de propostas que excedem as feitas por Platão e será a ponte para que Averróis incorpore em sua investigação um olhar próprio sobre cada tema.

Tentando esclarecer tal dificuldade, iremos propor um quadro geral no qual mostraremos de qual maneira as passagens do *Comentário* se relacionam com as passagens da *República*. Para isso, é importante termos um panorama de como estão organizados ambos os textos, em específico suas estruturas – a ordem e encadeamento de cada argumento.

Como vimos na introdução desse trabalho, o Livro III do *Comentário* corresponde aos livros VIII e IX da *República* (PEREIRA, 2007, p.108). Isso já nos permite de imediato traçar os limites que compreendem esse capítulo. Olhando com mais atenção o texto platônico, portanto, vemos a seguinte ordem de argumentos se sucederem¹¹²:

¹¹¹ Cf. capítulo 1.1.

¹¹² Neste momento, seguimos, parcialmente, a proposta de Cornford em sua tradução da *República*, em específico como ele divide os temas apresentados por Platão nos livros VIII e IX (1970, p.xii).

- 1°- Introdução (543a-545c): retomada do tema apresentado em 415a- 417b.
- 2°- Timocracia (545c-550c): Transformação: Aristocracia - Timocracia; características gerais desse tipo de governo; homem-timocrático.
- 3°- Oligarquia (550c-555b): Transformação: Timocracia - Oligarquia; características do governo oligárquico; homem-oligárquico.
- 4°- Democracia (555b-562a): Transformação: Oligarquia - Democracia; características do governo democrático; homem-democrático.
- 5°- Tirania (562a-576b): Transformação: Democracia - Tirania; características do governo tirânico; homem-tirânico.
- 6°- Última demonstração (576c-592b): comparação entre a cidade virtuosa e a cidade tirânica; investigação sobre a cidade e o indivíduo tirânicos; sentença final; analogia entre as partes da alma e as cidades; alegoria do tirano: exemplo matemático; refutação final ao argumento Trasimaquiano¹¹³.

Já em relação ao Livro III do *Comentário*, podemos ver o seguinte esquema¹¹⁴:

- 1°- Introdução (§I,1-§I,11).
- 2°- Características do governo timocrático (§II,1-§II,8).
- 3°- Características do governo oligárquico (§III,1-§III,5).
- 4°- Características do governo democrático (§IV,1-§IV,11).
- 5°- Características do governo tirânico (§V,1-§V,8).
- 6°- Cidades da necessidade e do desejo (§VI,1-§VII,1).
- 7°- Analogia entre as partes da alma e as cidades – parte 1 (§VIII,1-VIII,4).
- 8°- Introdução sobre as transformações (§IX,1-§IX,2).
- 9°- Transformação: Aristocracia - Timocrática (§IX,3-IX,6): homem-timocrático (§IX,7-§IX,12); referência a Muhammad (§IX,13).
- 10°- Transformação: Timocracia - Oligarquia (§X,1-X,8): homem-oligárquico (§XI,1-§XI,4); referência a Ibn Tāshfīn (§XI,5-§XI,6).

¹¹³ Longe de pretendermos uma divisão definitiva do texto platônico, essa proposta busca apenas mostrar como os temas abordados por Platão estão encadeados, ordenados, no texto. Os assuntos que colocamos aqui em evidência são aqueles que mais facilmente são identificados no texto de Averróis e, para com isso, poderemos fazer uma comparação entre ambos os escritos. Portanto, a possibilidade de novas subdivisões não se faz apenas possível, mas também necessária para compreensão dessa passagem da *República*.

¹¹⁴ Seguimos como referência a numeração dos parágrafos apresentadas na tradução para o português do *Comentário*. Tal numeração, como indicado pelas tradutoras Rosalie Pereira e Ana Lia Prado, segue o mesmo padrão da tradução latina feita por Elia del Medigo (2015, p.35, n.1).

11º- Transformação: Oligarquia - Democracia (§XII,1-XIII,6): homem-democrático (§XIV,1-§XIV,3).

12º- Transformação: Democracia - Tirania (§XV,1-§XVII,13): homem-tirânico (§XVII,1-§XVII,12).

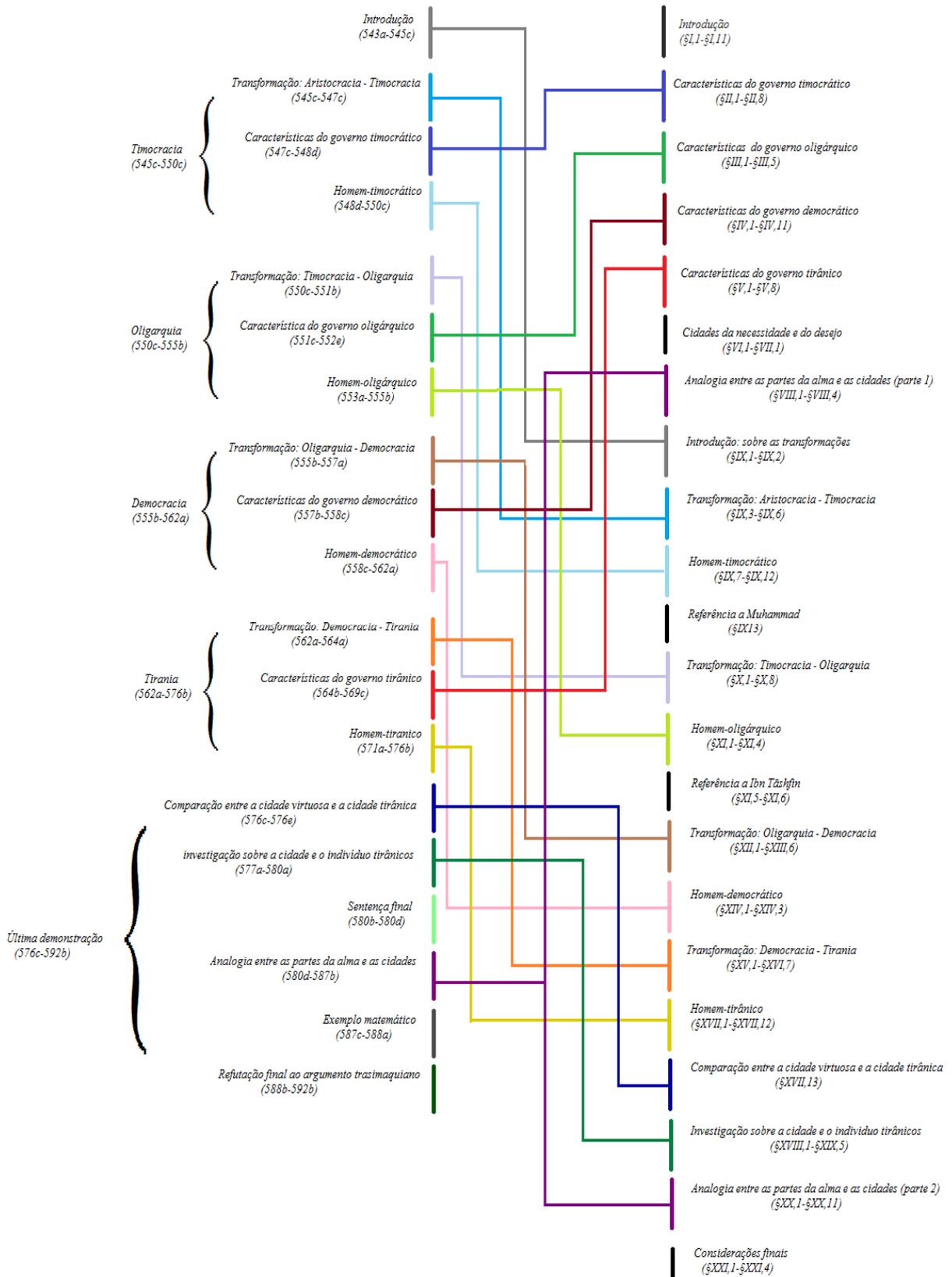
13º- Última demonstração (§XVII,13-§XX,11): comparação entre a cidade virtuosa e a cidade tirânica (§XVII,13); investigação sobre a cidade e o indivíduo tirânicos (§XVIII,1-§XIX,5); Analogia entre as partes da alma e as cidades – parte 2 (§XX1,XX11).

14º- Considerações finais (XXI,1-XXI,4).

Os temas que propomos aqui estão longe de contemplar toda a investigação filosófica que ambos os livros anunciam. Seleccionamos os assuntos que, dentro do panorama geral, nos pareceram se destacar, tendo por meta explicitar de que modo ambos os textos se organizam em sua estrutura e com a intenção de relacioná-los. Portanto, ficam de fora muitos assuntos que, tanto na *República* como no *Comentário*, pudemos, anteriormente, comentar com mais profundidade, porém, estes se encontram contemplados dentro da organização temática que propomos – novas divisões não só são possíveis como também necessárias para uma compreensão mais aprofundada das obras. Contudo, tendo em perspectiva o escopo geral de nosso trabalho, acreditamos que esses temas serão suficientes para dar conta de nosso objetivo.

Abaixo segue uma imagem na qual pretendemos mostrar a estrutura geral em ambos os textos e as inter-relações temáticas entre eles.

Imagem 2: Inter-relação temática: *República* (livros VIII e IX) *Comentário* livro III



Fonte: montagem feita pelo autor

A partir desse esquema geral fica claro o que pretendemos nos referir quando usamos o termo ‘sinuoso’ para definir o comentário feito por Averróis. O que chama atenção de imediato é o fato de que o filósofo usa as características gerais dos governos como uma espécie de preâmbulo para abordar, posteriormente, os temas da transformação e do homem próprio de cada tipo de governo. Se somarmos a isso o fato de ele, ao concluir essa introdução, realizar uma breve análise sobre as relações das três partes da alma com os tipos de governo, vemos que toda essa primeira passagem (‘Introdução’ até ‘analogia entre as partes da alma e as cidades – parte1) formariam uma primeira seção do texto, mas, ao mesmo tempo, pode funcionar como um resumo geral do que irá se seguir. Destaca-se nessa seção o assunto ‘cidades da necessidade e do desejo’ que, como dissemos¹¹⁵, não é uma proposta originalmente platônica.

Uma segunda seção possível do Livro III seria aquela que se inicia com a ‘introdução sobre as transformações’ e segue até o ‘homem-tirânico’. O próprio deslocamento do tema da introdução feito por Platão já nos indicaria essa possibilidade. Sendo assim, dentro desta seção, Averróis irá abordar os outros dois assuntos apresentados por Platão quando este trata de cada tipo de governo: as transformações e os tipos de homem correspondente a cada governo. Deixamos na cor preta as referências que o filósofo faz às figuras proeminentes de seu tempo e cultura – no caso tanto da timocracia quanto da democracia essas referências são dados no meio do texto e não em sua conclusão, por esse motivo preferimos não colocá-los nesse esquema geral.¹¹⁶

A terceira seção do Livro III que podemos propor a partir desse esquema é aquela compreendida entre temas ‘Comparação entre a cidade virtuosa e a cidade tirânica’ e ‘Analogia entre as partes da alma e as cidade – parte 2’. Os três primeiros assuntos que se seguem nessa seção correspondem ao que há de mais essencial da passagem platônica: além da comparação e da analogia que citamos, temos também o tema da ‘Investigação sobre a cidade e o indivíduo tirânicos’. Ficam de fora dessa seção o tema que chamamos de ‘sentença final’ que é quando Glauco elenca, do melhor para o pior tipo, o governo, deste modo dando, tal como as palavras de Sócrates, uma ‘sentença’ sobre qual o mais aventurado tipo de cidade (*República*, IX, 580b), e também ficou de fora o ‘Exemplo matemático’ – acreditamos que é a essa passagem que se refere Averróis quando, no encerramento da sua investigação, anuncia que: “Mas o argumento em que diz que é melhor o que é causa de uma coisa que seja conforme a

¹¹⁵ Cf. 4.1.5.

¹¹⁶ Falamos desses exemplo nos capítulos 4.1.1 e 4.1.3.

melhor disposição é um argumento provável (i.e., dialético). Se assim for, não demonstra por meio disso” (*Comentário.*, III, §XX,10). A refutação a Trasímaco também fica de fora por motivos óbvios¹¹⁷.

As ‘Considerações finais’, por sua vez, formariam, por si só, uma última seção do Livro III, que embora seu tamanho curto, apresente características que destoam do resto do Livro. Averróis inicia agradecendo ao rei Abu Ya‘qub Yūsuf ¹¹⁸ por ter financiado a manufatura desse texto do *Comentário*. Em seguida fala brevemente do porquê ter deixado de fora os livros I e X da *República*, além da parte inicial do livro II, e encerra o *Comentário* com a frase “Deus te ajude e afaste de ti os obstáculos e os males de acordo com Sua vontade” (*Comentário.*, III, §XXI,4).

4.2.2 Possíveis falhas na tradução?

Para concluir nossa análise sobre o Livro III, gostaríamos de apontar duas passagens, na tradução para o português, que consideramos serem particularmente problemáticas por comprometerem a compreensão do texto.

A primeira delas ocorre em §XII,1, quando lemos:

“Devemos agora considerar em que cidade se transforma essa cidade (oligárquica) por si própria. Digamos que ele (Platão) diz que ela se transforma na cidade de assembleia (=democracia). De modo semelhante, explicou que o *homem que busca honra* se transforma no homem dessa cidade.” (*Comentário.*, III, §XII,1 grifo nosso).

Ao falar do ‘homem que busca honra’ estamos falando do homem-timocrático. No entanto, a passagem trata da transformação do governo oligárquico para o governo democrático, como vemos na afirmação ‘ela (oligarquia) se transforma na cidade de assembleia (democracia)’, seguindo assim o encadeamento platônico. Esperaríamos, portanto, que o homem referido fosse o que busca a ‘riqueza’ e não a ‘honra’ como está posto na tradução. De fato, vemos que a tradução de Lerner destoa desta e corrobora com nossa observação. Nessa mesma passagem do tradutor americano, lemos:

“Agora devemos considerar em qual cidade essa cidade (oligárquica) poderia se transformar por si própria. Dizemos que ele (Platão) afirma que ela se transforma

¹¹⁷ Averróis em nenhuma passagem dos Livros II e III faz referência a Sócrates ou a qualquer de seus interlocutores.

¹¹⁸ Ou, segundo Cruz Hernandez, a seu filho Ya‘qub al-Manşur (HERNÁNDEZ apud PEREIRA, p.174, n.53).

na cidade democrática. Semelhantemente, ele também explica, mais a frente, que o *indivíduo oligárquico* se transforma no indivíduo da assembleia” (LERNER, 2005, p.125, tradução nossa, grifo nosso).

Na tradução de Lerner, portanto, encontramos uma referência que se enquadra melhor com o fluxo argumentativo e não desvia do que foi proposto por Platão – o indivíduo oligárquico, como vimos anteriormente, não é aquele que busca honra, mas riqueza. A palavra ‘semelhantemente’, ou como foi vertido para o português: ‘de modo semelhante’, indica que a transformação dos homens se dá da mesma maneira que nas cidades, o que entra em acordo com o que é exposto na sequência quando Averróis declara: “Mas o modo de transformação da cidade que busca riquezas para essa cidade (democrática) é que o domínio de poucos homens na cidade consiste apenas na aquisição de dinheiro (WEALTH)” (2005, p.154).

A segunda passagem que consideramos problemática ocorre em §XIII,6, quando lemos: “Esse é o discurso sobre a mudança da cidade que busca *honra* para a de assembleia e sobre a medida do desvio que ocorre nela com relação à cidade excelente e à cidade que busca a honra” (*Comentário.*, III, §XIII,6, grifo nosso), aqui, parece que o mesmo erro conceitual se repete. Nessa passagem Averróis está comentando como se dá a transformação da cidade oligárquica para a democrática (ordem também seguida por Platão), logo, a cidade que ‘busca a riqueza’ e não a que ‘busca a honra’. Na versão de Lerner, na mesma passagem, encontramos novamente um reforço à nossa observação. Lá, lemos o seguinte: “Esse, portanto, é o discurso que concerne à transformação da cidade baseada na *riqueza* para a cidade democrática e sobre a extensão do desvio que ocorre nela em comparação à cidade virtuosa e à cidade timocrática” (LERNER, 2005, p.128, tradução nossa, grifo nosso). Traduzimos como ‘baseada na riqueza’ a frase em inglês ‘based on wealth’. Poderíamos ter-la traduzido também por ‘busca a riqueza’, mas não por ‘busca honra’ como está colocado na tradução.

Contudo, gostaríamos de acrescentar ao debate a tradução para o espanhol feita por Cruz Hernández (1998). O primeiro trecho citado por nós, nessa versão, fora vertido da seguinte maneira:

“Vamos agora considerar em que tipo de sociedade pode se transformar aquela (oligárquica) por si própria. Diremos que Platão afirma que se transforma em uma sociedade democrática. Igualmente, também explica que o sujeito *timocrático* se transformará no indivíduo semelhante a essa cidade (democrática) (HERNÁNDEZ, 1998, p.124, tradução nossa, grifo nosso).

Vemos aqui o que nos parece ser o mesmo equívoco conceitual apresentado na tradução para o português. Dizer ‘sujeito timocrático’ é o mesmo que ‘o homem que busca honra’. O que torna mais curiosa essa passagem é a frase que se segue a esta citação, onde lemos: “A respeito do modo como a sociedade plutocrática se transforma na dita sociedade democrática [...]” (HERNÁNDEZ, 1998, p.124, tradução nossa); Plutocrática, tal como vemos no próprio Averróis¹¹⁹, tem o mesmo significado de oligarquia.

Na segunda citação, Cruz Hernández, assim como Lerner, corrobora nosso argumento. Em sua passagem, lemos o seguinte: “Este é, portanto, o discurso referente à transformação da sociedade *plutocrática* em democrática e a amplitude do erro que cometem em relação às sociedades virtuosas e timocrática” (HERNÁNDEZ, 1998, p.127, tradução nossa, grifo nosso). No entanto, o uso de ‘cometem’ (em espanhol: ‘comenten’), indica que a amplitude do erro se dá entre o conjunto das sociedades plutocrática e democrática e o conjunto das virtuosas e timocráticas. Nesse ponto, difere de Lerner, que usa o ‘nela’ para se referir, ao que nos parece, à cidade democrática, exclusivamente¹²⁰.

Pelo que pudemos observar em nosso estudo, acreditamos que a origem dessas leituras discrepantes estejam presentes, possivelmente, nos manuscritos de Shemuel b. Yehuda de Marselha. Embora uma investigação sobre esses manuscritos seja muito relevante para comprovar se de fato eles possuem distorções entre si, o que resultaria em leituras, como vimos, nem sempre consonantes, isso excederia muito o objetivo dessa pesquisa. Por isso, nos restringimos apenas em indicar as duas passagens que, a nosso ver, interferem na compreensão do Livro III, indicando leituras alternativas para essas passagens. Pretendemos facilitar futuras investigações, que tal como a nossa, se utilizem da tradução para o português como base.

4.2.3 Uma investigação sobre a influência de Al-Fārābī (parte II)

¹¹⁹ “[...] a soberania de poucos homens (=oligarquia), e esta é a soberania das riquezas (=plutocracia)” (*Comentário.*, II, §I,5).

¹²⁰ Para uma melhor compreensão desse nosso comentário, seguem ambas passagens em seus idiomas originais. Em Cruz Hernández temos: “Esta es, por tanto, La condición referente a la transformación de la sociedad plutocrática en una demagogia, y la amplitud del error que cometen en relación com las sociedades virtuosa y timocrática” (1998, p.127); e em Lerner lemos: “This, then, is the statement concerning the transformation of the city based on wealth into the democratic one, and the extent of the error that befalls it in comparison to the virtuos city and the timocratic city” (2005, p.128).

Como indica Pereira em seu artigo *Averróis e a República de Platão* (2007), o Livro III seria, entre os livros que compõem o *Comentário*, aquele que teria uma maior influência do filósofo al-Fārābī (2007, p.108). Como fizemos na primeira parte desse nosso estudo¹²¹, pretendemos, agora, averiguar em que medida se dá essa influência ao longo da leitura do Livro III e se é possível indicar os momentos nos quais Averróis se aproxima desse filósofo.

No capítulo XXIX de seu livro “A cidade Virtuosa”¹²² (1985), al-Fārābī inicia com a seguinte observação: “Ao Estado Modelo (virtuoso) se opõem o Estado ignorante, o Estado corrompido ou imoral, o Estado versátil ou alterado, e o Estado extraviado” (1995, p.96, tradução nossa). Logo de início já percebemos que há certa similaridade entre o que afirma al-Fārābī e a proposta averroísta. Em ambos os casos temos cinco cidades, uma virtuosa, e as outras quatro sendo corruptelas desta, em maior ou menor grau. Observemos o que diz o filósofo sobre cada um desses quatro modelos desviantes.

O primeiro deles, o ‘Estado Ignorante’, é aquele no qual os habitantes não conhecem a felicidade verdadeira. Para eles tudo o que importa é a saúde corporal, as riquezas, os prazeres, seguir livremente suas paixões e as honras. A maior felicidade possível para o homem seria a reunião de todas essas e o oposto a isso é tido como infelicidade (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p.96-7).

Al-Fārābī propõe que esse Estado pode dar origem a muitos outros, que seriam uma espécie de sub-categorias deste – classes é o termo usado. O primeiro destes é o ‘Estado da Necessidade e do Indispensável’. Nele os cidadãos se ajudam na aquisição de tudo que for necessário para a manutenção de seus corpos (comida, bebida, roupas, habitações, entre outros). O segundo é o ‘Estado do Intercambio’, que é aquele que os cidadãos se ajudam mutuamente na aquisição de todo tipo de riquezas e de superficialidades. Em terceiro lugar está o ‘Estado Vil e Depreciável’ onde os cidadãos buscam satisfazer todos os prazeres que advêm do sentido. Em quarto, o ‘Estado das Honras’, que como o próprio nome sugere, é o tipo de governo onde os cidadãos buscam reconhecimento e honras. O quinto lugar está reservado ao ‘Estado do Poder’, que é aquele no qual os cidadãos procuram subjugar uns aos outros e a povos estrangeiros. E, por último, o ‘Estado General’ que é o lugar onde todos estão livres

¹²¹ Cf. capítulo 3.1.

¹²² Cf. nota 62.

para fazer o que sentem vontade, e seguem a suas paixões descomedidamente (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p.97-8).

Analisando somente o que está posto até aqui, vemos que essas sub-categorias se assemelham bastante aos tipos de governo apresentados na *República* e investigados no *Comentário*. As características do ‘Estado da Necessidade e do Indispensável’ são as mesmas definidas por Averróis quando este fala sobre a cidade da necessidade¹²³. O ‘Estado do Intercambio’ encontra seu paralelo no governo oligárquico, enquanto o ‘Estado Vil e Depreciável’ tem mesmo aspecto da chamada cidade do prazer¹²⁴. O ‘Estado das Honras’ obviamente se conecta ao governo timocrático e o ‘Estado do Poder’ ao governo tirânico¹²⁵. E, por fim, O ‘Estado General’, que tem como característica principal a liberdade, se assemelha ao governo democrático¹²⁶.

Essas comparações permitem que re-signifiquemos o que Averróis propôs ao longo do Livro III de modo a compreender que, ao menos quanto à classificação das cidades, o filósofo não estaria apresentando um conteúdo inédito. Continuemos nossa análise da proposta farabiana.

Al-Fārābī, nesse ponto, irá retornar e analisar os demais estados elencados por ele na introdução do capítulo. O ‘Estado Imoral e Corrompido’ é aquele cujas doutrinas são boas e excelentes, os cidadãos reconhecem a existência de uma felicidade futura, acreditam em Allah (Deus) e em todas as coisas que os cidadãos do ‘Estado Modelo’ acreditam. Porém, suas ações são como as dos cidadãos do ‘Estado Ignorante’. Já o ‘Estado Alterado ou Versátil’ é aquele cujas opiniões e ações de seus cidadãos foram, no início da formação dessa cidade, iguais aos do ‘Estado Modelo, mas, com o passar do tempo, elas foram alteradas e outras opiniões tomaram seus lugares. O ‘Estado Extraviado’ admitia o fato de existir uma felicidade para além da vida material, mas seus cidadãos mudaram de opinião. Sobre Deus, os Seres Segundos e o intelecto agente, passaram a ter falsas opiniões, pois seus governantes acreditaram estar inspirados sem que de fato estivessem conduzindo, deste modo, todos à fraude e à ilusão (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p.99).

Esses tipos de governo não parecem encontrar paralelo no Livro III. Portanto, é mais seguro afirmar que Averróis tenha em seu horizonte apenas os desdobramentos do

¹²³ Cf. capítulo.4.1.5.

¹²⁴ Cf. capítulos 4.1.2 e 4.1.5.

¹²⁵ Cf. capítulos 4.1.1 e 4.1.4.

¹²⁶ Cf. capítulo 4.1.3.

‘Estado Ignorante’ que, como vimos, apresentam uma similaridade maior com o que o filósofo propõe.

Se combinarmos essa descrição sobre a proposta farabiana dos tipos de governo com os elementos que expusemos na primeira parte de nossa investigação sobre a influência desse filósofo no *Comentário* (parte que tratou do rei-filósofo¹²⁷), vemos que al-Fārābī destoa consideravelmente da proposta platônica, embora ainda o tenha em sua perspectiva. Desta maneira, podemos propor dois pólos, um ocupado pelo filósofo grego, outro pelo turquistânes, onde, como uma espécie de intermediário, está agora, repositado, Averróis. Portanto, o movimento pendular (que citamos anteriormente) é substituído por um diálogo entre esses filósofos – diálogo este mediado pelo pensador cordovês.

Tanto Cruz Hernández quanto Lerner dedicam muitas notas de rodapé em suas traduções do Livro III para demonstrar as conexões entre o texto do *Comentário* e os escritos de al-Fārābī¹²⁸ – curiosamente nenhuma nota é encontrada na versão em português. Por isso, e levando em consideração essa análise que fizemos, nos parece bastante seguro afirmar, ao contrário da primeira parte desse estudo, que Averróis sofre certa influência de al-Fārābī, ao menos em alguns aspectos apresentados no Livro III, em específico a forma que ele constrói sua proposta sobre os tipos de governo.

4.3 CONCLUSÃO: TIPOS DE GOVERNO NA *REPÚBLICA* E NO *COMENTÁRIO*

Antes de expormos nossas conclusões a respeito da investigação que fizemos do Livro III, gostaríamos de indicar um breve resumo dos pontos principais que nos ajudaram a alicerçar nossos resultados: (1) é notável que, tal como na conclusão sobre o profeta-legislador¹²⁹, Averróis parta de um modelo real, ou seja, ele entende que o governo virtuoso existira de fato quando Muḥammad e, posteriormente, os *Sahabas* (companheiros), exerciam seu poder; (2) a consequência desse posicionamento, no caso específico do Livro III, é que a dissolução desse governo virtuoso, representado pelas instâncias intermediárias que compõem o movimento deste para a tirania, também ocorreria, não idealmente como em Platão, mas na realidade – daí, talvez, a importância de trazer um exemplo de seu tempo para cada tipo de governo; (3) Averróis apresenta

¹²⁷ Cf. capítulo 3.1.

¹²⁸ Quase a totalidade das notas de rodapé em ambas as traduções se concentram no início do Livro III (sete notas em Cruz Hernández; doze notas em Lerner)

¹²⁹ Cf. capítulo 3.3.

elementos próprios, mas principalmente combina leituras diversas, tal como a de al-Fārābī, para compor seu comentário; (4) embora use de um instrumental filosófico de origem aristotélica, o Livro III, ao contrário do Livro II, apresenta certo afastamento do filósofo estagirita; (5) Averróis busca, por meio de seu recorte, o núcleo argumentativo mais essencial dos livros VIII e IX, fazendo de seu comentário uma espécie de síntese desses; (6) a estrutura do *Comentário* parece nos indicar que o filósofo tenha usado dois textos como base, o sumário de Galeno e a própria tradução da *República* para o árabe;

Com relação aos itens (1) e (2), devemos lembrar que a proposta do *Comentário*, assim como todos os comentários feitos à obra de Aristóteles, têm um propósito explicativo¹³⁰ – a intenção é clarificar as ideias/conceitos/teorias deste filósofo e não somente servir como um sumário desses temas. Portanto, é natural imaginar que Averróis se articule dentro de seu próprio campo cultural em vias de alcançar esse objetivo mais facilmente. Trazer exemplos de reis e figuras notáveis do Islã faz com que os conceitos passem a adquirir concretude o que, de fato, difere muito da proposta de Platão, que, tal como vimos, tem um propósito muito mais contemplativo. Um dado que apóia essa nossa observação pode ser encontrado no final do livro IX (592a-b) da *República*, onde lemos o seguinte diálogo:

“- Compreendo – disse-me (Glauco); - falas da cidade cujo plano delineamos, e que existe apenas nos nossos discursos, pois não creio que ela exista em algum lugar da terra.

- Mas – respondi – talvez haja um modelo no céu para quem o queira contemplar e organizar, segundo ele, seu governo particular. De resto, não importa de modo algum que esta cidade exista ou deva existir um dia; pois só de acordo com esta é que ele se comportará, com mais nenhuma outra.

-É natural – disse ele” (*República*, IX, 592a-b).

A evidência que trouxemos para sustentar o item (3) já expomo-la quando tratamos da investigação sobre a influência de al-Fārābī¹³¹. Em suma, Averróis trabalha principalmente com três pensadores: Platão, al-Fārābī e Aristóteles, além de propor

¹³⁰ Como vemos no interessante livro de Beatriz Bissio *O Mundo Falava Árabe: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta* (2013), parte decisiva da formação intelectual da época eram as viagens. Viagens estas que tinham objetivos variados no campo da erudição como: conhecer um especialista em determinado assunto, ter contato com outras culturas, o desenvolvimento de um novo idioma, uma nova interpretação de um *hadit*, entre outros. Há de se supor que um rei, dada as características de suas funções, tenha menos possibilidades de deslocamentos e por afastamentos por longos períodos de tempo do centro de seu reinado do que um erudito comum. Fato esse que não exclui a necessidade que alguns regentes têm de se desenvolver intelectualmente. É provavelmente tentando contornar essa condição do regente que se desenvolve os comentários de Averróis, servindo como um auxílio intelectual ao rei Ya‘qūb al-Manšūr.

¹³¹ Cf. capítulo 4.2.3.

elementos de uma leitura autoral. A influência de Aristóteles parece ser menos relevante no Livro III do que a de al-Fārābī, no entanto, a busca por uma leitura aristotelizante da *República* faz com que Averróis utilize o instrumental do filósofo grego como uma forma de propor suas próprias idéias. É deste modo que entendemos quando, por exemplo, o filósofo cordovês indica haver a possibilidade de duas formas de honra ao tratar do governo timocrático¹³², proposta essa que não é platônica nem farabiana, ou quando ele também secciona as riquezas dentro do governo oligárquico¹³³. É desse tipo de investigação que estamos falando no item (4). Contudo, há também, como indicamos anteriormente, o que nos pareceu ser algumas tentativas de exaltar a importância de sua própria função¹³⁴ para seu rei-leitor. Acreditamos que tais passagens só podem ser lidas a partir dessa perspectiva. Um dos exemplos desse elogio à própria função pode ser encontrado logo no início do Livro III, quando lemos:

“E às vezes esses dois (i.e., o juiz e o que zela pelas instituições) não são encontrados em um único homem, mas o que zela [pelas instituições] é distinto do juiz; ambos, porém, por necessidade, participam do governo, como está disposto em relação a muitos reis árabes” (*Comentário.*, III, §I,9).

O item (5) não está presente somente no Livro III, mas permeia todo o *Comentário*, embora aqui observemos uma intensificação desse processo – a exclusão do livro X por completo é um indicativo disso. O que é natural supomos desde o início do texto uma vez que Averróis anunciará que sua intenção é “[...] esclarecer o que contêm os discursos atribuídos a Platão em sua [ciência] política a partir dos discursos científicos, deixando de lado os discursos célebres e prováveis [...]” (*Comentário.*, I, §I,1). No entanto, embora o filósofo, em nossa perspectiva, tenha realizado tal intenção, lembramos que em alguns momentos do Livro III ele cedeu aos discursos prováveis, por exemplo, ao tratar das espécies de ouro, prata, bronze e ferro.

Em contra-ponto, a exclusão de algumas passagens também causaram uma deformação, um desvio, do texto platônico, fazendo com que o texto *República*, por vezes, perdesse seu caráter dramático, tal como acreditamos ter sido a intenção do filósofo ateniense. Averróis não cita nenhum personagem do diálogo (não cita inclusive que a obra se trata de um diálogo) – Sócrates não é citado uma vez se quer –, deixa de fora as expressões de ironia tão comuns à exposição socrática além de não falar de

¹³² A honra de um homem para outro e a chamada ‘honra de mercado’. Cf. capítulo 4.1.1.

¹³³ ‘Riquezas naturais’ e ‘riquezas por convenção’. Cf. capítulo 4.1.2.

¹³⁴ Lembramos que Averróis foi qádi (juiz) do império em Sevilha.

nenhum evento que ocorre durante as conversas; esses são alguns dos elementos que compõem um campo de significado que não foi, por causa do objetivo em tratar somente do essencial do texto, devidamente abordado por Averróis. Nesse sentido o *Comentário* tem um caráter muito mais próximo ao de um tratado técnico do que o texto da *República*.

O item (6) é o mais difícil de averiguar devido à escassez de dados históricos, principalmente do texto árabe do *Comentário*. Como vimos na introdução desse nosso trabalho¹³⁵, alguns autores acreditam que Averróis tenha usado um Sumário de Galeno para compor seu comentário, outros, por sua vez, que ele tenha usado a tradução da *República*, e uma terceira via propõe que ele tenha usado ambos os textos. Acreditamos que essa última seja a mais provável. Os dados que corroboram nosso argumento podem ser encontrados em diversas passagens do *Comentário*. Galeno, por exemplo, é citado cinco vezes no texto, quase sempre em tom de crítica. Por outro lado, o fato de Averróis indicar os livros da *República* e seus devidos conteúdos, além de abordar assuntos muito específicos, o que provavelmente não ocorreria se fizesse uso apenas de um resumo, parecem indicar o uso da tradução árabe do texto platônico.

Contudo, o que parece para nós mais decisivo na aceitação dessa ‘terceira via’ como a mais provável, está na forma estrutural que Averróis optou na elaboração de seu texto. Como vimos¹³⁶, o Livro III possui uma espécie de redundância temática onde os assuntos, abordados em uma primeira passagem, são aprofundados em uma segunda. Portanto, o Livro III pode ser dividido em duas partes cujos temas não somente são os mesmos, mas também ordenam-se de forma similar. Este para nós é o maior indicativo do uso de ambos os textos, sumário e tradução, na composição do *Comentário*.

¹³⁵ Cf capítulo 1.1.

¹³⁶ Cf capítulo 4.2.1.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIKAN, H. A Concise Fiqh. Ankara: Fazilet Publishing, 1996.

ALCORÃO. Tradução de Helmi Nasr. São Paulo: Complexo de Impressão Rei Fahd, 2005.

AL-FĀRĀBĪ. Philosophy of Plato and Aristotle. Tradução e introdução de Muhsin Mahdi. Nova York: The Free Press of Glencoe, 1962.

_____. La Ciudad Ideal. Tradução Manuel Alonso Alonso e apresentação por Miguel Cruz Hernández Hernandez. Madrid: Editorial Tecnos, 1985.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. Tópicos. Revisão do Texto Levi Condinho. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2007.

_____. De Anima. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. Politics. Tradução, introdução e notas de C. D. C. Reeve. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1998.

_____. Metafísica. Edição bilíngue Greco-portuguesa. 3 v. Tradução de Marcelo Perini da edição Greco-italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. Física I-II. Prefácio, introdução, tradução e comentários por Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. A Política. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ARMSTRONG, K. Maomé: Uma biografia do Profeta. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ATTIE, M. Falsafa: a filosofia entre os árabes. São Paulo: Palas Athena, 2002.

AVERRÓIS. Comentário Sobre a “República”. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. Discurso Decisivo. Introdução Alain de Libera, tradução de Aínda Ramezá Hanania. São Paulo: Martins Fonte, 2005. v

_____. Discurso Decisivo Sobre a Harmonia entre Religião e a Filosofia. Tradução do árabe, introdução e notas por Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2006.

_____. Averroes on Plato's Republic. Tradução, introdução e notas por Ralph Lerner. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

_____. Exposición de la Republica de Platón. Tradução, estudo preliminar e notas por Miguel Cruz Hernández Hernandez. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.

BARRETTO, R.M.C. O Platão Pitagórico: Uma análise matemático-musical da Alegoria do Tirano. Monografia (graduação em música) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2015.

BATTA, P. Islã: uma breve introdução. Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2016.

BELO, C. O Essencial sobre Averróis. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2007.

BENMAKHLouF, A. Averróis. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2006. v

BITTAR, E.C.B. O Aristotelismo e o Pensamento Árabe: Averróis e a recepção de Aristóteles no mundo medieval. Lisboa: Revista Portuguesa de História do Livro e Edição – ano XII, n°24, pp. 61-103, 2009.

BISSIO, B. O Mundo Fala Árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Batuta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BRUMBAGH, R. S. Plato's Mathematical imagination: The mathematical passages in the Dialogues and their interpretation. Bloomington: Indiana University Press, 1968.

CAMPANINI, M. Introdução à Filosofia Islâmica. Tradução Plínio Freire Gomes. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

CAMPOS, J. E. Encyclopedia of Islam. Nova York: Facts on File, 2009. v

FARJEAT, L.X.L. Algunas Observaciones Sobre a Educación poético-musical em la Exposición de la República de Platón de Averroes. Distrito Federal do México: Diánoia, vol. XLIX, n° 52, pp.99-109, 2004.

GUERRERO, R. R. Al-Farābi: O Filósofo e a Felicidade. In: PEREIRA, Rosalie de Souza (org). O Islã Clássico: itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 287-327.

HERNÁNDEZ, M. C. Abu-l-walid Muhammad ibn Rusd (Averroes). Vida, Obra, Pensamiento, Influencia. Córdoba: CajaSur, 1997.

_____. Averroes: Antologia. Sevilla: El monte, 1998.

JAEGER, W. Paidéia: A formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KRAUT, R. (Org.) Platão. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2013.

KÜNG, H. Islão: Passado, Presente e Futuro. Tradução Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2017. v

LIMA, A. K. A Relação entre Vontade e Pensamento em Averróis: Um Estudo sobre o Homem e seu Destino a partir do Grande Comentário ao De Anima. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.

LINGS, M. Muhammad: a vida do Profeta do Islâm segundo as fontes mais antigas. Tradução Cléris Nogueira, Luiz Pontual, Sergio Rizek. São Paulo: Attar, 2010.

MÁRIO, D. L. Sobre a Relação entre Revelação e Filosofia no *Fasl al-Maqal* de Averróis. Maringá: Revista Urutágua, n°5, 2004.

MATTÉI, J. F. Platão. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MONTADA, J. P. Averróis (Ibn Rusd). In: PEREIRA, R. H. S. (Org.). O Islã Clássico: Itinerários de uma Cultura. São Paulo: Perspectiva, p. 455-513, 2007.

PLATÃO. Górgias. Tradução, ensaio e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2011.

PLATÃO. Filebo. Texto estabelecido por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. Laws. Edição bilíngue grego-inglês. Tradução para o inglês de R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

PLATÃO. A República. J. Guinsburg organização e tradução, notas de Daniel Rossi Nune Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. A República. Tradução direta do Grego de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. A República. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 1993.

_____. The Republic: Books I-V. Edição bilíngue: grego-inglês. Tradução Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

_____. The Republic: Books VI-X. Edição bilíngue: grego-inglês. Tradução Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

_____. The Dialogues of Plato: Vol. I. Edição com notas e reflexões de B. Jowett e Lewis Campbell. Londres: Oxford University Press, 1894.

_____. The Republic of Plato. Tradução, introdução e interpretação de Allan Bloom. Nova York: Basic Books, 1991.

_____. The Republic of Plato. Tradução, introdução e notas de Francis McDonald Cornford. Nova York: Oxford University Press, 1970.

_____. The Republic of Plato: Books VI-X. Editado e notas críticas por James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PEREIRA, R. H. S. Averróis: A Arte de Governar (uma leitura aristotelizante da República). São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. (org.) O Islã clássico: itinerários de uma cultura. São Paulo Perspectiva, 2007.

_____. Averróis e a República de Platão. Porto Alegre: Veritas, v. 52, n.3, p. 104-116, 2007.

_____. Platão, Al-Farabi e Averróis: As Qualidades Essências ao Governante. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, n.1, p. 1-20, 2011.

_____. Al-Farābi e a Política, a Arte Real. São Paulo: Poliética, v.3, n.2, pp.194-223, 2015.

QUDAMAH, I. The Fiqh of Worship: Commentary on Ibn Qudamah's "Umdat al-Fiqh". Tradução de Hatem Al-Haj. International University in Latin America, 2007. v

QUESADA, J. M. O Direito Islâmico Medieval (Fiqh). In: PEREIRA, Rosalie de Souza (org). O Islã Clássico: itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 213-246. v

RODRIGUES, C.E. Ética Aristotélica: Finalidade, Perfeição e Comunidade. Polymathba, Fortaleza, V, n.7, p.51-67, 2009.

SILVA, F. G. P. A Religião como Instrumento de Persuasão Filosófico-Político Segundo Al-Farābi nas Obras Filosófico-Políticas. Dissertação (Mestre em Filosofia) – Faculdade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010.

SILVEIRA, D. As Virtudes em Aristóteles. Revista de Ciências Humanas, Frederico Westphalen, V.1, n.1, p. 41-71, 2000.

TAYLOR, R. Averroes on the Sharia of the Philosophers. The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives. Milwaukee: Marquette University Press, 2012. p. 283-304. v

TOMÁS DE AQUINO. A Unidade do Intelecto, Contra os Averroístas. Tradução, introdução e notas Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016. v

TIRO, P. Isagoge: introdução às categorias de Aristóteles. Introdução, Tradução e Comentários Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

WALZER, R. Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe. Oxford Medieval Society, Oxford, 160-183, 8 de fevereiro de 1945.