

**Averróis**

**DISCURSO DECISIVO  
SOBRE A HARMONIA ENTRE  
A RELIGIÃO E A FILOSOFIA**

**Tradução do árabe, introdução e notas  
de Catarina Belo**

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

## INTRODUÇÃO

### 1. Averróis na panorâmica da filosofia medieval islâmica e cristã

O nome de *Averróis*, versão portuguesa da tradução latina do árabe *Ibn Rushd*<sup>1</sup>, filósofo, médico e jurista muçulmano que viveu no Andaluz (al-Andalus, designação dada à Península Ibérica sob o domínio árabo-muçulmano) e Marrocos no século XII da era cristã, é associado no domínio da história da filosofia sobretudo aos comentários que redigiu às obras de Aristóteles. Esses comentários aparecem frequentemente citados por autores latinos, como Alberto Magno, S. Tomás de Aquino e outros filósofos do período medieval, que se referem a Aristóteles como «filósofo» (*Philosophus*) e a Averróis como «comentador» (*Commentator*). A partir do segundo quartel do século XIII, efectuada a tradução dos mais importantes comentários de Averróis do árabe para o latim, Averróis torna-se o mais citado e famoso comentador de Aristóteles<sup>2</sup>. Enquan-

---

<sup>1</sup> Para se ver a transformação de «Ibn Rushd» para o latim «Averroes», cf. Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd Muḥammad Ibn Rushd, Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, pp. 355-358.

<sup>2</sup> Convém frisar que a influência e impacto de Averróis na filosofia medieval judaica é igualmente importante. Esse facto é atestado pela existência de traduções medievais das principais obras de Averróis do original árabe para o hebraico. Existem obras suas cujo original

to comentador de Aristóteles, é ainda considerado responsável por um interesse renascente pelas obras e filosofia de Aristóteles, que teria repercussões sobretudo no Ocidente de expressão latina e hebraica. A tradição de comentários à obra do Estagirita iria manter-se, na Península Ibérica, até finais do século XVI e princípios do século XVII, com as obras dos Conimbricenses, em Portugal, e de Francisco Suárez, em Espanha<sup>3</sup>. Contudo, essa tradição remonta ainda ao período helenístico com as paráfrases de Alexandre de Afrodísias (c. de 200 a. C.) e de Temístio (século IV d. C.), que se desenvolvem a par de filosofias neoplatónicas de Plotino (m. 270 d. C.) e Proclo (m. 485 d. C.). A tradição filosófica grega e helenística, incluindo os comentários às obras de Aristóteles, bem como a filosofia neoplatónica, manteve-se viva de forma mais ou menos contínua no império romano do Oriente, que, como é sabido, sobreviveu ao império romano do Ocidente mais de um milénio. Não tendo podido Boécio (m. 524 d. C.) completar o projecto, que se propusera fazer, de traduzir na íntegra as obras de Platão e de Aristóteles para latim, a transmissão das obras de Platão e do Estagirita para o Ocidente Europeu assumiu contornos mais complexos.

---

árabe se perdeu, sobrevivendo apenas a tradução hebraica, ou uma tradução latina baseada na tradução medieval hebraica. Quanto ao *Discurso Decisivo*, Alain de Libera afirma: «C'est dans la pensée juive médiévale que se situe la première vraie postérité du *Faṣl al-Maqāl* [O *Discurso Decisivo*].» (In *Avèrrès. Discours décisif*, p. 77. Ver pp. 76-81.)

<sup>3</sup> «Entre 1168 et 1198, Ibn Rushd commentera sous diverses formes littéraires (grands commentaires, commentaires moyens, résumés) la quasi-totalité de l'oeuvre d'Aristote, à une époque où les Chrétiens d'Occident commençaient à peine à se familiariser avec elle. Traduits en latin au début du XIII<sup>e</sup> siècle, ses *commentaires* sur la *Physique*, le *De caelo*, le *De anima* et la *Métaphysique* régneront sur les universités européennes jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. De 1230 à 1600, c'est donc Ibn Rushd qui, au côté d'Aristote, incarnera la rationalité philosophique dans l'Occident chrétien.» (Alain de Libera, in *Avèrrès. Discours décisif*, p. 9.)

## 2. O movimento de tradução do grego para o árabe e a emergência da filosofia islâmica

*Uma das características do movimento de tradução de obras filosóficas gregas para o árabe que teve início no século VIII foi ter-se centrado nas obras de Aristóteles, tendo incluído compilações baseadas nas obras de Plotino e de Proclo. Relativamente às obras de Platão, desconhece-se se algum dos seus diálogos foi traduzido parcialmente ou na íntegra para árabe durante o período medieval, ao contrário de Aristóteles, cujas grandes obras, como a Metafísica, a Física e as obras lógicas, para citar apenas algumas, foram todas traduzidas para árabe. Averróis comentou, por exemplo, a República de Platão, mas o seu comentário baseou-se muito provavelmente na paráfrase composta por Galeno (m. c. de 200 d. C.)<sup>4</sup>.*

---

<sup>4</sup> Averróis justifica o seu comentário à *República* de Platão por não ter tido acesso à *Política* de Aristóteles. Ver, por exemplo, Averroes, *Exposición de la República de Platón*, estudo preliminar, tradução e notas de Miguel Cruz Hernández, p. xi. Como fundador das disciplinas da metafísica, física e lógica, e devido ao rigor filosófico das suas demonstrações, Aristóteles é tido por Averróis como o filósofo por excelência. Ver, por exemplo, o elogio de Aristóteles no seu *Grande Comentário à Física*, 5D-E. No que diz respeito à tradução dos diálogos de Platão para árabe, David Reisman afirma, citando Franz Rosenthal: «Complete translations of Platonic Dialogues, [...] according to the information obtainable from Arabic Bibliographies, were made very rarely. Not a single one of them has come down to us, and the character of those quotations which we have before us never seems, as far as we can now judge, to afford grounds for the slightest probability that we are concerned with the remains of a pure and complete text of a Platonic Dialogue; therefore, a certain doubt may be entertained as to whether the translations mentioned were verbal reproductions of an unaltered Platonic wording.’ As is clear from Franz Rosenthal’s carefully worded statement, it is commonly accepted that no integral Arabic translation of any of Plato’s dialogues was made during the more than two centuries of the Graeco-

Os filósofos e cientistas muçulmanos foram certamente veículo do saber da Grécia Antiga, mas a iniciativa não teve um carácter puramente individual. O império islâmico começara com a Hégira (hijra em árabe), a emigração de Maomé de Meca para Medina, em 622 d. C., para fundar um Estado islâmico, que depois se expandiria além das fronteiras da Península Arábica. Com a entrada, no segundo quartel do século VII, dos exércitos muçulmanos na Síria e Egipto, região que fizera parte do império helenístico, os conquistadores árabes depararam com uma nova civilização. A tradução das obras científicas e filosóficas dos Antigos para árabe iniciou-se a partir do século VIII da era cristã, tendo sido as obras lógicas de Aristóteles das primeiras a serem traduzidas<sup>5</sup>. Contudo, o grande impulso do movimento de tradução do grego para o árabe, por vezes por intermédio do siríaco, teve início na primeira metade do século IX durante o califado de al-Ma'mūn<sup>6</sup>. Na viragem para o século IX encontrava-se já em plena actividade um filósofo muçulmano, al-Kindī, apelidado de filósofo dos árabes (faylasūf al-'arab), que além das suas próprias obras originais se rodeia de um círculo de tradutores do grego para o árabe. Sob o impulso do movimento de tradução, que possibilita o acesso às grandes obras do saber grego antigo, juntamente com o desenvol-

---

-Arabic translation movement. This general statement may reasonably be extended to the case of Plato's *Republic*. What knowledge the authors working in Arabic had of the *Republic* seems to have come in a piecemeal fashion from summaries, abridgments, quotations or short references in doxographies and commentaries.» [D. Reisman, «Plato's Republic in Arabic. A Newly Discovered Passage», in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), pp. 263-300, p. 264. Relativamente ao comentário de Averróis, ver também pp. 268-269.]

<sup>5</sup> No que diz respeito ao movimento de tradução do grego para o árabe, veja-se o recente estudo de Dimitri Gutas *Greek Thought, Arabic Culture*.

<sup>6</sup> Ver Adel Sidarus, «Filosofia árabo-islâmica (Breve relance histórico)», *Philosophica*, 17/18, pp. 156-158.

vimento dos debates religiosos e teológicos gerados dentro do próprio islão, surgem vários filósofos e teóricos muçulmanos das mais variadas partes do extenso império islâmico. Porém, os filósofos que se tornam mais conhecidos dentro e, posteriormente, fora do império islâmico são Alfarabi (870-950), Avicena (980-1037) e Averróis (1126-1198). As teorias de Avicena e Averróis em particular iriam ter uma influência determinante na escolástica latina.

### **3. Direito islâmico e teologia islâmica e a filosofia de Averróis**

Quanto ao desenvolvimento dos vários saberes e disciplinas islâmicos que se prendem directamente com a religião islâmica no califado abácida (750-1258), a par da filosofia, seria de frisar em particular o direito e a teologia. O direito e a teologia eram tidos como disciplinas verdadeiramente autóctones, ao contrário da filosofia (falsafa, em árabe), que era predominantemente tida como ciência «estrangeira».

O direito islâmico desenvolve-se a partir do Alcorão, o livro sagrado dos muçulmanos, revelado a Maomé a partir de aproximadamente 610 d. C. em Meca e, após a Hégira, em Medina, e da sunna, termo que se traduz geralmente por tradição profética, e que inclui a literatura profética (ḥadīth), narrativas sobre os ditos e feitos do profeta Maomé que deveriam ser seguidos e imitados por todos os muçulmanos. A partir do Alcorão e da sunna dá-se o desenvolvimento de quatro escolas de direito muçulmano sunita: a hanafita, baseada nos ensinamentos de Abū Ḥanīfa (m. 767), a shafi'ita, baseada na obra de al-Shāfi'ī (m. 820), a hanbalita, baseada nos ensinamentos de Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 855) — e a última a desenvolver-se —, e a maliquita, de Mālik ibn Anas (m. 796), a escola vigente no Andaluz na época de Averróis, a que ele pertencia, e ainda hoje a escola predominante no Norte de África. As escolas de direito islâmico prendem-se sobretudo com os rituais religiosos e o modus vivendi de um muçulmano, logo com

questões práticas. As bases para a derivação de leis abrangendo todos os aspectos da vida dos muçulmanos deduziam-se primeiro do Alcorão e da tradição do profeta, a sunna. As outras duas fontes das leis islâmicas são o consenso da comunidade islâmica, denominado *ijmā'* em árabe, a analogia ou silogismo jurídico, *qiyās*, consistindo na procura de solução para casos não mencionados explicitamente pelo Alcorão a partir de algo explicitamente mencionado no Alcorão. Relacionado com o consenso está aquilo que é, por vezes, considerado a quinta base do direito islâmico, o esforço ou discricção pessoal do jurista, denominado *ijtihād*. Os quatro fundadores das escolas de direito islâmico tinham posturas diferentes relativamente ao uso destas últimas três fontes do direito islâmico. Os conceitos de *ijmā'* e silogismo jurídico têm um papel crucial no Livro do Discurso Decisivo, doravante designado por Discurso Decisivo, como veremos, assim como a teologia islâmica.

A partir da reflexão especulativa sobre o Alcorão desenvolveu-se a teologia islâmica, denominada *kalām* (literalmente, «palavra» ou «discurso», em árabe), que se debruçava sobre questões relativas à existência e natureza de Deus, como seja os atributos divinos, a necessidade, liberdade ou predestinação dos actos humanos, a onnipotência divina, a profecia, entre outros temas.

A teologia islâmica desempenha um papel importante na obra de Averróis que nos ocupa, e a que voltaremos. Em traços gerais havia questões teóricas de que se ocuparam os pensadores islâmicos desde o início. Uma dessas questões era, por exemplo, a questão da predestinação divina. Se Deus é onnipotente, as acções humanas são predestinadas por Deus e não partem da livre vontade dos homens. Mas, sendo assim, como pode Deus julgar os humanos no dia do juízo final, se estes não são responsáveis pelos seus actos? A questão parte do problema dos atributos divinos, entre os quais se contam a onnipotência e a justiça, que devem ser afirmados relativamente a Deus sem que se gere uma contradição. A teologia islâmica não deve ser confundida com a teologia cristã, na medida em que consiste na especulação sobre os temas mencionados e não num corpo definido de dogmas. A teologia islâmica

tem, na verdade, características muito diferentes do tipo de teologia que se desenvolveu no mundo ocidental cristão. Apesar de, tal como a teologia cristã, se debruçar sobre questões acerca da natureza de Deus, não tem o carácter dogmático da teologia medieval cristã, que advém das conclusões de numerosos concílios. A teologia islâmica apresenta conotações de debate dialéctico, sendo um outro significado de kalām dialéctica e disputa. A imposição do dogma relativo a questões teóricas deu-se apenas na primeira metade do século IX, no terceiro século da Hégira, durante a dinastia abácida, em particular durante o califado de al-Ma'mūn, com a imposição do dogma mu'tazilita e uma espécie de inquisição (miḥna), para evitar quaisquer desvios a esse dogma. Este implicava, entre outras coisas, a afirmação de que o Alcorão fora criado no tempo e não constituía a palavra eterna de Deus revelada a Maomé pelo anjo Gabriel. Porém, essa inquisição durou pouco tempo. A questão da existência ou ausência de um dogma islâmico é importante para a compreensão do Discurso Decisivo, visto que Averróis aproveita a ausência deste no islão, em particular negando a superioridade das teorias dos teólogos, para defender a liberdade de filosofar numa sociedade islâmica.

Relativamente às diferentes escolas de kalām, foram justamente os mu'tazilitas, uma escola teológica que surge em finais do século VIII, os primeiros a racionalizar a religião. Os mu'tazilitas viriam a desenvolver um sistema teológico extremamente racionalista a partir do Alcorão, acreditando que as verdades religiosas contidas no Alcorão eram acessíveis através da razão, e não apenas através da revelação<sup>7</sup>. Autodesignavam-se «defensores da justiça e da unidade divina» (ahl al-'adl wa-l-tawḥīd). A defesa da

---

<sup>7</sup> Inclusivamente, segundo Campanini, «molti Mu'taziliti, da Abū'l-Hudhayl al-'Allāf [fundador da escola mu'tazilita] a Ibrāhīm an-Nazzām, sostennero la liceità, anzi l'obbligatorietà della conoscenza razionale di Dio prima dell'accoglimento della rivelazione» (*L'intelligenza della fede*, p. 10).



*justiça divina por parte dos mu'tazilitas consistia na afirmação de que Deus era justo, sendo a justiça um dos atributos divinos segundo o Alcorão. Consequentemente, na sua opinião, Deus não poderia punir alguém injustamente, o que significava que os humanos teriam de possuir livre arbítrio, uma das teses principais defendidas pelos mu'tazilitas, e depois criticada por outras escolas teológicas e pensadores muçulmanos. Outras teses dos mu'tazilitas incluíam a afirmação de que os atributos divinos são unos com Deus, ou seja, não têm uma realidade independente, mas dizem-se igualmente de Deus e identificam-se Nele — daí o autoproclamarem-se defensores da unidade divina. Segundo os mu'tazilitas, se os atributos divinos tivessem uma realidade ontológica independente da natureza divina, haveria em Deus várias entidades, e Deus não seria uno, um grave erro susceptível de atrair a acusação de infidelidade (takfir), pois um dos princípios fundamentais do islão é a afirmação da unidade divina e da não associação a Deus de outras entidades, nomeadamente ídolos, numa proibição absoluta de politeísmo. Os outros três princípios mu'tazilitas consistiam na defesa da crença na promessa divina relativa à vida do além, ou seja, promessa de punição para os pecadores e de recompensa para os fiéis virtuosos. Defendiam ainda que, relativamente aos muçulmanos pecadores, havia um estado intermédio entre crença no islão e apostasia, e ainda que cada muçulmano era obrigado a defender a fé e os actos virtuosos e a combater a heresia e os actos imorais. Provavelmente devido a este racionalismo, que se alia a uma leitura mais racionalista e menos literal do Alcorão, Averróis afirma no Discurso Decisivo que as suas teses são mais próximas da verdade do que as dos seus rivais, os ash'aritas. É importante reflectir sobre as escolas teológicas islâmicas, porque a crítica ao kalām constitui parte fulcral do Discurso Decisivo.*

*As teorias dos ash'aritas são, porventura, ainda mais importantes para a compreensão de algumas das críticas feitas por Averróis aos teólogos islâmicos. O ash'arismo desenvolveu-se posteriormente ao mu'tazilismo. O fundador desta escola teológica, al-Ash'arī (m. 935 d. C.), foi mu'tazilita e estudara com um profes-*

## ÍNDICE

Introdução, por CATARINA BELO .....	7
1. Averróis na panorâmica da filosofia medieval islâmica e cristã .....	7
2. O movimento de tradução do grego para o árabe e a emergência da filosofia islâmica .....	9
3. Direito islâmico e teologia islâmica e a filosofia de Averróis .....	11
4. Influência da filosofia helenística e islâmica na obra de Averróis .....	17
5. Vida e obra de Averróis .....	19
6. O <i>Discurso Decisivo</i> no âmbito da obra de Averróis: Filosofia e religião .....	22
7. Resumo do <i>Discurso Decisivo</i> .....	24
8. Análise dos temas principais do <i>Discurso Decisivo</i>	42
 Edição .....	 49
Transcrição .....	49
 DISCURSO DECISIVO SOBRE A HARMONIA ENTRE A RE- LIGIÃO E A FILOSOFIA .....	 51
 Glossário árabe-português de termos técnicos ocorrentes no <i>Discurso Decisivo</i> .....	 97
Bibliografia .....	101