

AVERRÓIS, O COMENTADOR

Rosalie Helena de Souza Pereira¹

Resumo: Um dos maiores expoentes da filosofia medieval em árabe é Ibn Rushd (1126-1198), o Averróis dos latinos, também conhecido por O Comentador, diga-se, de Aristóteles. Em vida notabilizou-se como cádi em Córdoba. Os originais árabes de seus comentários à obra de Aristóteles foram quase todos destruídos, mas sobreviveram suas traduções em hebraico e latim. Nas universidades europeias, no final do Medievo e na Renascença, as obras de Averróis foram lidas, comentadas, admiradas e refutadas. Sua importância vem sendo cada vez mais explicitada nos últimos anos com traduções e edições dos poucos originais árabes remanescentes às versões hebraicas e latinas.

Palavras-chave: Ibn Rushd, Al-Andalus, Comentários, Aristóteles, Direito islâmico (*Fiqh*), versões hebraicas e latinas.

Résumé: L'un des plus grands représentants de la philosophie médiévale en arabe, c'est Ibn Rushd (1126-1198), l'Averroès des Latins, également reconnu comme Le Commentateur, disons, d'Aristote. Pendant sa vie, il est devenu célèbre comme cadi à Cordoue. Les originaux arabes de ses commentaires sur l'œuvre d'Aristote ont presque tous été détruits, tandis que ses traductions en hébreu et en latin ont survécu. Dans les universités européennes, à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance, les œuvres d'Averroès étaient lues, commentées, admirées et réfutées. Son importance a été de plus en plus explicite ces dernières années avec les traductions et éditions de ses rares originaux arabes restants à côté des versions hébraïque et latine

Mots-clés: Ibn Rushd; Al-Andalus; Commentaires; Aristote; Droit Islamique (*Fiqh*); Versions hébraïques et latines.

¹ Doutorado em Filosofia no IFCH-UNICAMP; Pós-Doutorado na PUC-SP. rosaliepereira@uol.com.br.

Vida e Obra de Averróis, o Comentador**

Abū al-Walīd Muhammad ibn Rushd, o Averróis dos latinos, foi filósofo, médico, cádi e jurisconsulto. Nascido em Córdoba em 1126, Averróis pertencia a uma família de notáveis juristas; seu pai, Abū al-Qasim Ahmad, e, principalmente, seu avô e homônimo, Abū al-Walīd Muhammad ibn Rushd, ocuparam importantes cargos na magistratura. São poucas as notícias biográficas de sua juventude, mas sabe-se que, antes de se dedicar à filosofia, Averróis recebeu uma sólida educação nas ciências do Direito (*Fiqh*), da Tradição islâmica (*Hadīth*) e da Medicina, educação que lhe possibilitou assumir cargos de prestígio ao longo de sua vida.

Os Banū Rushd, linhagem a que Averróis pertencia, não se destacaram apenas por sua atuação na jurisprudência islâmica e na prática legal, mas também por sua participação ativa na vida política de Al-Andalus. A família é conhecida desde o tataravô de Averróis, cuja *nasba*² Ahmad b. Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Abd Allāh b. Rushd indica que eram muçulmanos há várias gerações. Sabe-se que esse antepassado de Averróis vivia ainda em 1089³, testemunhando, portanto, a ascensão ao poder da dinastia dos almorávidas (*al-murābithūn*⁴) depois da derrocada dos reinos de Taifas, esses pequenos Estados independentes em que o território de Al-Andalus fora dividido após a fragmentação e a queda do califado de Córdoba em 1031.

Sob a dinastia omíada ocidental, a unidade de Al-Andalus fora quebrada com o surgimento de uma miríade de Estados governados pelos reis de Taifas (*mulūk al-thawā'if*⁵), processo indicativo do esmaecimento de um ideal islâmico, que consistia numa comunidade de crentes vivendo unida sob a liderança do califa. Durante o período dos reis de Taifas⁶,

**Os temas aqui apresentados são desenvolvidos em meu livro *Averróis: A Arte de Governar*. São Paulo: Perspectiva, 2012 (Prêmio Jabuti, Categoria Ciências Humanas, 2013).

² Genealogia incluída no nome.

³ Cf. URVOY, 1998, p. 18 et seq.

⁴ O nome árabe *al-murābithūn* (almorávidas), derivado da raiz *r-b-th* cujo verbo *rabatha* significa “ligar, atar, unir”, significa “reunidos para lutar”; remete-se a *Corão* III:200: “Pacientai e perseverai na paciência (*rābithū*) [...]” (trad. Helmi Nasr). Talvez o propagador do movimento almorávida, Ibn Yāsin, tenha identificado seus seguidores com os primeiros muçulmanos e feito da religião a real causa da união de suas forças, e não a solidariedade tribal, o que, dessa forma, permitia a inclusão de indivíduos de origem tribal diversificada. Foi com Ibn Yāsin que a conquista e a islamização do Magrib repetiram a história do Profeta Muhammad e dos primeiros líderes muçulmanos que uniram as tribos para conquistar novos territórios e, para terminar com as rivalidades entre as tribos, substituíram as lideranças tribais por uma religiosa. Cf. KENNEDY, 1999, p. 181-182. Há a versão de que o nome *al-murābithūn* foi adotado quando, depois de uma batalha, Ibn Yāsin e seus seguidores foram obrigados a se retirar numa *ribāth* (fortaleza-mesquita), daí a denominação, cf. *ibid*.

⁵ Os governantes desses pequenos reinos foram chamados pelos historiadores árabes andaluzes *mulūk al-thawā'if* (sing. *thā'ifa*) ou “reis de facções ou grupos”, cf. KENNEDY, 1999, p. 153.

⁶ Período dos “primeiros” reinos de Taifas (1031-1086): Sevilha, Badajóz, Toledo, Saragoça, Albarracín, Alpuente, Valência, Tortosa, Denia, Almería, Málaga e Granada sobrevivem até a conquista dos

estabeleceu-se uma oligarquia despótica, que não acreditou na hipótese de uma possível restauração califal, passando cada família oligárquica a governar o seu reino em proveito próprio. Como afirma Miguel Cruz Hernández, o “estabelecimento *legal* dos reis de Taifas foi possível porque o monarca reinante *de fato* era como um delegado *de iure* de um califa inexistente”⁷.

Em 1085, tropas cristãs lideradas por Afonso VI de Leão e Castela tomaram a cidade de Toledo, que não ofereceu quase nenhuma resistência. Al-Andalus perdeu seu centro geográfico, tornando os reinos de Taifas vulneráveis aos ataques dos cristãos. Em 1086, Afonso cercou Saragoça, e os muçulmanos procuraram apoio militar dos berberes do norte da África, os almorávidas.

Quando chegaram em Al-Andalus, os almorávidas apresentaram-se também como uma força que poderia contrapor-se à investida cristã. Mas, tão importante quanto a recuperação e a defesa das fronteiras, proporcionadas pela chegada desses conquistadores, foi a real possibilidade da realização de uma suposta utopia califal, a saber, que o califa fosse representado pelo emir almorávida e que os reis de Taifas se convertessem em seus delegados. Sem dúvida, a chegada dos almorávidas foi bem-vinda, pois com ela ressurgiriam o espírito de coesão social e uma nova esperança no restabelecimento da unidade territorial sob o Islã, razão da adesão dos Banū Rushd, primeiro o avô e depois o pai de Averróis, a essa dinastia que, em Al-Andalus, permaneceu no poder de 1086 a 1147.

Segundo um costume disseminado no deserto saariano oriental, os homens cobriam-se de véus porque achavam “indecente mostrar a boca e diziam que nenhum deles reconheceria um companheiro se o visse sem o véu”⁸. O uso do véu (*lithām*), porém, não se aplicava às mulheres, em virtude da tradição matriarcal berbere. O avô e homônimo de Averróis, o cádi e jurisconsulto Abū al-Walīd Muhammad b. Rushd (m. 1126), chamado Al-Jidd (o avô) para distingui-lo do neto, chamado Al-Hafīd, tornou-se célebre pelas inúmeras *fatwàs*⁹ que exerciam autoridade e que chegaram à posteridade, prova da importante função jurídica que desempenhou em seu tempo, ainda sob a dinastia dos almorávidas. Uma delas responde à contestação popular do uso do véu pelos homens, justificando tratar-se de “um signo de

almorávidas. Córdoba é uma república oligárquica e não um reino; Algeciras, Morón, Ronda e Carmona foram incorporados ao reino de Sevilha entre 1052 e 1067; Maiorca e Múrcia só se tornariam independentes durante a instauração dos “segundos” reinos de Taifas (1106-1145). Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, 1993, p. 109, nota 4.

⁷ Ibid., p. 110.

⁸ KENNEDY, op. cit., p. 180.

⁹ *Fatwà* é um ditame, no Direito islâmico, emitido por um jurisconsulto cujo cumprimento é recomendado. As fátuas eram e ainda hoje são emitidas pelos *muftis*, os jurisconsultos responsáveis por pareceres legais.

distinção desses defensores da fé (isto é, os almorávidas) que assim o foram desde que surgiram”¹⁰. Essa determinação por um instrumento legal do Direito islâmico, a *fatwà*, manifesta o franco apoio que o avô de Averróis, como prestigiado jurista e cádi *mālikita*¹¹ de seu tempo, concedeu à dinastia que então se instalava em terras andaluzas. Em 1117, Abū al-Walīd b. Rushd al-Jidd (o avô) recebeu do sultão a incumbência de “cádi da comunidade” (*qādī al-jamā'a*) de Córdoba, função que lhe outorgava o poder de nomear e destituir juízes. Foi também encarregado de dirigir a oração na grande mesquita e de avaliar o sermão do ofício da sexta-feira, que sempre exprimia a doutrina oficial almorávida. Esse eminente cádi também fazia parte do órgão comunitário de consulta (*shūrā*). Sua participação nos afazeres políticos levou-o a Marrakech, no Marrocos, a nova capital erigida pelos almorávidas, onde defendeu a expulsão em massa dos cristãos moçárabes da Península e recomendou a construção de uma muralha a fim de fortalecer a defesa da cidade contra uma revolta mais grave que então despontava, a dos almôadas (*al-muwahhidūn*¹²). Abū al-Walīd b. Rushd morreu em 8 de dezembro de 1126, cerca de um mês depois do nascimento de seu neto Averróis¹³.

¹⁰ LAGARDIÈRE, V. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi^cyār d'al-Wansharīsi*. Madrid, 1995, p. 62, apud URVOY, 1998, p. 23. Essa *fatwà* nada diz sobre a obrigatoriedade do uso do véu pelas mulheres.

¹¹ A escola (*madhab*) *mālikita* é uma das quatro principais escolas do Direito sunita. Foi fundada em Medina por Mālik ibn Anas (c. 711-796). As outras três são: *hanīfita*, fundada em Kūfa por Abū Hanīfa (c. 699-767); *shāfi'īta*, fundada por Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (767-820); e *hanbalita*, fundada por Ahmad ibn Hanbal (780-855). Essas quatro correntes do Direito islâmico (*Fiqh*) são consideradas ortodoxas e sobreviveram às dezoito originais que se desenvolveram nos parâmetros da *sunna*, o modelo de vida do muçulmano inspirado na prática do Profeta Muhammad. A escola *mālikita*, a segunda em antiguidade, foi a escola oficial na Espanha islâmica e, salvo breves incursões de outras seitas – xiitas e *zārijitas* –, é a que sobrevive por mais tempo no Ocidente, sendo ainda hoje predominante no norte da África. Cf. RIOSALIDO, 1993, p. 28-29. Nem todos os especialistas acham que a tradução de *madhab* (pl. *madhāhib*) por “escola” seja a mais adequada; alguns preferem a tradução por “rito”. O termo árabe *madhab* tem um significado próximo a “escola jurídica”, mas esta não é a tradução exata. Trata-se de um importante conceito na história do Direito islâmico cujo significado recebeu, ao longo do tempo, quatro diferentes sentidos, impondo-se o último, segundo o qual *madhab* é o nome atribuído a um grupo organizado de juristas que segue e é leal a um corpo doutrinário legal atribuído a um mestre jurista de quem a escola recebeu características particulares e distintivas. Cf. HALLAQ, 2005, p. 150-153. *Madhab*, impropriamente traduzido por “rito” ou por “escola jurídica”, tem significado mais próximo de “método habitual, norma, procedimento”.

¹² Também chamados *mu'minidas*, dinastia de origem berbere que estendeu seu império do Magrib (corresponde aos territórios conquistados pelo Islã na África setentrional) a Al-Andalus difundindo o ideal religioso definido pelo fundador do movimento, Ibn Tūmart. *Al-muwahhidūn* significa “partidários ou adeptos do *tawhid* (unicidade divina)”, primeiro elemento da profissão de fé do muçulmano (*shahāda*): *ana ashhadu lā ilāha illa Allāh* (eu testemunho que não há nenhuma outra divindade além de Deus). Ou seja, os almôadas, ao se automearem “partidários da unicidade divina”, consideravam-se os “verdadeiros” muçulmanos, cuja missão era a de restabelecer a pureza original do Islã.

¹³ Sobre as atividades jurídico-políticas do avô de Averróis, ver URVOY, 1998, p. 20-29.

Tal qual seu avô, o pai de Averróis, Abū al-Qāsim Ahmad, também seguiu carreira na magistratura, foi cádi de Córdoba, embora não conste que tenha recebido as honras outorgadas a seu pai e a seu filho.

Segundo alguns biógrafos, Averróis foi introduzido na corte almôada em 1153, quando, ainda jovem, fez parte de uma delegação de cordoveses que se dirigiu a Marrakech, encarregada de apresentar ao soberano um projeto de reforma da educação. Al-Marrākushī¹⁴ narra o episódio decisivo do ingresso de Averróis na corte, mas omite a data. Teria sido por volta de 1168-1169 seu encontro com o regente almôada Abū Ya^cqūb Yūsuf, homem culto que, apaixonado pelos estudos, impulsionou o conhecimento filosófico. Nessa época, Averróis já havia escrito um manual de medicina, *Kulliyāt fī al-Tibb* (Generalidades da Medicina), mais tarde conhecido nas universidades europeias como *Colliget*, possivelmente uma deturpação do título árabe¹⁵.

Não há dúvida de que Abū Ya^cqūb Yūsuf se interessava muito pela filosofia, de que era versado nessa ciência e de que foi o promotor do grande projeto que Averróis empreendeu ao comentar as obras de Aristóteles. Contudo, do relato do próprio Averróis a um de seus discípulos sobre o seu encontro com o soberano, narrado por Al-Marrākushī, conclui-se que havia uma hostilidade pública em relação à filosofia, por causa da extrema discricção do soberano e da inquietação de Averróis ao inicialmente responder a suas perguntas. De fato, depois de ter sido apresentado ao monarca por Ibn Tufayl, Averróis foi indagado se os céus, na opinião dos filósofos, são eternos ou criados. Tomado de confusão e de medo, Averróis desculpou-se e negou o interesse por filosofia. Abū Ya^cqūb Yūsuf, no entanto, voltou-se para Ibn Tufayl e começou a falar sobre a questão. Passou a discorrer sobre o que disseram Platão, Aristóteles e todos os outros filósofos que ensinaram esse tema. Referiu-se também às objeções levantadas pelos pensadores muçulmanos contra as doutrinas filosóficas. Averróis surpreendeu-se com o conhecimento e com a potente memória do soberano e, sentindo-se mais à vontade, passou então a dialogar. Por fim, reconhecida a sua competência, foi “presentado com dinheiro, com um magnífico traje cerimonial de honra e com um corcel”¹⁶. Al-Marrākushī relata que, dias depois, Ibn Tufayl informou Averróis de que o Príncipe dos

¹⁴ AL-MARRĀKUSHĪ, ^cAbd al-Wāhid. *Al-mu^cjib fī talkhīs akhbār al-Magrib* (escrito em 1224). Ed. M. Z. M. ^cAzab, Cairo, 1994, p. 203: 16-204; ed. R. Dozy. Leiden, 1881, p. 175:6-13; reimpressão 1968, p. 174-175, Tradução (espanhola) de A. Huici Miranda: *Colección de crónicas árabes de la Reconquista*. Tetuán, 1955, v. 4, p. 195-196. Apud PUIG, 2002, p. 41, nota 11; apud CRUZ HERNÁNDEZ, 1997, p. 27.

¹⁵ O título latino *Colliget* pode também ser derivado de uma adulteração do verbo *colligo* (recolher, reunir). Cf. VÁZQUEZ DE BENITO, in AVERRÓIS, 2003, p. 31.

¹⁶ AL-MARRĀKUSHĪ, op. cit., p. 174-175, apud HOURANI, George F. In AVERRÓIS 1976, p. 13.

Crentes se queixara da obscuridade dos textos de Aristóteles e de suas traduções e dissera que, para que o conteúdo desses livros fosse apreendido, alguém teria de se dedicar a compendialos e a expor os seus objetivos após tê-los bem compreendido. Por causa da idade avançada e dos afazeres com o governo, Ibn Tufayl não pôde empreender tal tarefa, o que levou Averróis a aceitá-la e a começar, assim, a elaborar os comentários (*talkhis*) dos tratados de Aristóteles¹⁷.

Recebida a incumbência, o jovem cádi e filósofo iniciou sua produção de comentários à obra de Aristóteles, dedicando-se, na década seguinte, ao estudo e à composição de seus comentários médios. Averróis passou a ser conhecido e respeitado por sua habilidade; simultaneamente, teve início sua brilhante carreira de juiz. Em 1169, Averróis foi designado juiz em Sevilha; em 1171, juiz em Córdoba; em 1178, retornou à sede do poder almôada em Marrakech; em 1179, foi nomeado grão-cádi de Sevilha, e, em 1182, grão-cádi de Córdoba, a mais importante magistratura de Al-Andalus. Ainda em 1182, Averróis tornou-se o médico oficial da corte. Esses dados biográficos revelam que Averróis ocupou postos de prestígio na comunidade andaluza, não em razão de sua produção filosófica, mas sobretudo de sua condição de cádi e jurisconsulto, pois, para os muçulmanos da época, a filosofia representava uma ocupação secundária e de pouco prestígio, ao contrário da posição diferenciada que ocupou entre os medievais latinos¹⁸.

Averróis nasceu numa família de ilustres juristas muçulmanos, o que parece ser suficiente para negar a sua suposta origem judia, atribuída a boatos que se propagaram na tradição medieval e renascentista em virtude de seu exílio, em 1195-1196, para Lucena, cidade ao sul de Córdoba e célebre por ter sido habitada, durante o Medievo, por judeus e por ter abrigado uma importante escola talmúdica. Desse fato também se originou a lenda, totalmente infundada, de que Averróis havia se refugiado na casa de Maimônides – Ibn Maymūn (1135-1204) como era conhecido entre os árabes. Na época do desterro de Averróis, o pensador judeu vivia há anos no Cairo¹⁹. Além disso, grande parte da população judia já tinha emigrado e a escola talmúdica fora fechada em razão da política de conversão forçada dos dirigentes.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cf. CAMPANINI, 2007, p. 20.

¹⁹ Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, 1997, p. 31. Embora a lenda medieval descreva as relações de amizade entre os dois filósofos, Maimônides declarou-se discípulo de um aluno de Ibn Bājjah (Avempace); somente no exílio, no Egito, é que teria lido alguns comentários de Averróis. Cf. URVOY, 1996, p. 159. A lenda da hospitalidade concedida a Averróis por Maimônides foi propagada por Leão Africano, cf. RENAN, 2002, p. 33; 36.

O exílio imposto a Averróis é objeto de muitas crônicas relatadas por Ernest Renan no século XIX²⁰. De acordo com Dominique Urvoy, as causas desse desterro não se resumem às intrigas palacianas segundo as quais o partido religioso venceu o partido filosófico, como afirmara Renan²¹. De fato, diante do avanço dos portugueses em 1190 e da eclosão de rebeliões no Magrib central, o sultão almôada Abū Yūsuf Ya‘qūb Al-Mansūr (m. 1199) viu-se forçado a retomar os procedimentos adotados pelos almorávidas e a sacrificar diversos juristas ilustres, entre os quais Averróis e Muhammad b. Ibrāhīm al-Mahrī, chamado Al-Usūlī, os mais célebres, embora seguissem orientações bem diversas. Os dois eram especialistas em metodologia jurídica, sendo que o segundo foi uma autoridade nas ciências das Tradições (*Hadīth*) e do *Kalām*, disciplinas que contêm interpretações que eram alvo constante da crítica de Averróis. Embora originário de família sevilhana, Al-Mahrī é do Magrib central, onde então germinava uma latente rebelião contra os almôadas. Averróis é originário de Córdoba. Não há, portanto, nenhuma semelhança entre eles que justifique a punição conjunta imposta pelo sultão. Urvoy afirma que ambos foram vítimas de um gesto político para conciliar as massas, já que uma nova tendência surgia, a saber, estender a todos o ideário do almodadismo, antes restrito às elites, vinculando-o aos movimentos já existentes²². Por conseguinte, os mais reticentes a aceitar tal compromisso teriam sido destituídos de seus cargos e marginalizados.

A política dos almôadas favoreceu o exercício do poder que os *‘ulamā*²³ e os *fuqahā*²⁴ – os sábios teólogos e os juristas – exerciam sobre as massas. É possível que o exílio a que Averróis foi condenado tenha sido um expediente para acalmar esses grupos que exerciam influência sobre o povo²⁵. Nesse contexto, a filosofia não tinha como desenvolver-se, exceto em algumas mentes esclarecidas.

Não deixa de ser um duplo insulto a condenação ao exílio em Lucena, pois não só relega Averróis a uma categoria inferior para os muçulmanos, a dos judeus convertidos, mas também o torna vítima da perseguição da população local, que o trata por *mutafalsif*, que significa algo como filósofo menor, filosofante, e por *mutazindiq*, termo que alude a um “herético medíocre”²⁶.

²⁰ RENAN, 2002, p. 33-37.

²¹ Ibid., p. 35. Os motivos do desterro de Averróis são controversos; ver a esse respeito CRUZ HERNÁNDEZ, 1997, p. 28-33.

²² URVOY, 1996, p. 44-45.

²³ Plural de *‘ālim*, aquele que possui *‘ilm*, isto é, o conhecimento religioso, a ciência da Lei. Corresponde, no judaísmo, aos sábios da Lei [hbr.: *hahamīm*; ár.: *hakīm* (sing.), *hukamā*’ (pl.)].

²⁴ *Fuqahā*’, plural de *faqīh*, jurista dotado de conhecimento da Lei fundada na Revelação (*Sharī‘a* ou *Shar‘*).

²⁵ Cf. ROSENTHAL, 1971, p. 66; cf. URVOY, 1996, p. 44-45.

²⁶ Cf. ibid., p. 46.

Ibn Jubayr, cronista de viagens, compôs alguns epigramas contra Averróis. Um deles joga com o nome Ibn Rushd, que significa “filho da reta via”, e alude a uma contraposição entre o filósofo e seu célebre avô jurista: “Não permaneceste na reta via, ó filho da reta via (*ibn rushd*), quando para tão alto nos céus teus esforços tendiam. Foste traidor da religião; não foi assim que agiu teu avô”²⁷. Outro epigrama tira partido de palavras semelhantes, *tawālīf* (obra) e *tawālīf* (coisa perniciosa): “Agora Ibn Rushd não tem certeza se sua obra (*tawālīf*) é coisa perniciosa (*tawālīf*). Ó tu que te iludiste, vê se encontras hoje um só que queira ser teu amigo”²⁸. Outro, ainda, recorre à palavra *manthiq* que, para os filósofos, significa “lógica”, mas para o vulgo, “palavra”: “O destino fulminou todos os falsificadores que mesclam a filosofia à religião e louvam a heresia. Eles estudaram a lógica (*manthiq*); mas diz-se com razão: o infortúnio está confiado à palavra (*manthiq*)”²⁹.

Esse mesmo Ibn Jubayr compôs um canto em honra de Averróis, após sua morte, atitude que parece sugerir que seus anteriores versos satíricos tenham sido então encomendados pelos inimigos do filósofo.

Segundo o historiador Al-Ansārī (m. 1303)³⁰, o incidente que mais constrangeu Averróis e do qual mais se lamentava teria ocorrido na mesquita de Córdoba, quando ele e seu filho foram expulsos de lá pela plebe. Seus discípulos o abandonaram, não se invocava mais sua autoridade. Conta-se também que um certo sábio, vindo do Oriente, tentara em vão encontrar-se com ele, por causa da severa reclusão a que fora condenado no exílio³¹.

Averróis foi também acusado de plágio. O historiador Al-Ansārī relata em *Al-Dayl wa-al-Takmila* (O Suplemento e o Complemento) o seguinte:

De punho e letra do fidedigno historiador Abū al-^cAbbās ibn Hārūn, copiei o que segue:

Informou-me Muhammad b. Abū al-Husayn b. Zarqūn que o cádi Ibn Rushd (Averróis) lhe havia pedido emprestado um livro composto por um jurisconsulto de Khurāsān, que expunha detalhadamente as diferenças entre as diversas escolas jurídicas e as causas que originaram tais diferenças. O livro – continua Ibn Zarqūn – nunca foi-me devolvido. E mais,

²⁷ Apud RENAN, 2002, p. 36; apud URVOY, 1998, p. 184.

²⁸ Apud ibid.; apud ibid.

²⁹ Apud RENAN, 2002, p. 36.

³⁰ AL-ANSĀRĪ, Abū ^cAbd Allāh b. ^cAbd al-Malik al-Marrākushī. *Al-Dayl wa-l-Takmila [li-ibn Bashkuwāl] li-kitābay al-Mawsūl wa-al-Sila [li-ibn al-Abbār]* – (O Suplemento e a Conclusão [de Ibn Bashkuwāl] dos livros Al-Mawsul e Al-Sila [de Ibn al-Abbār]). Ed. Ihsān ‘Abbās, Beirut, 1973, v. VI, p. 21-31. Esta é uma biografia de Averróis bastante completa, já que cita numerosos poemas satíricos e descreve com detalhes a sua perseguição e o seu infortúnio, cf. CRUZ HERNÁNDEZ, 1997, p. 431.

³¹ Apud RENAN, 2002, p. 36-37.

Ibn Rushd apropriou-se dele, acrescentou algumas passagens copiadas dos imãs Abū ʿUmar ibn ʿAbd al-Barr e Abū Muhammad ibn Hazm e atribuiu a autoria delas a si próprio. Trata-se – acrescenta – da obra *Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtasid*.

Abū al-ʿAbbās ibn Hārūn acrescenta o seguinte comentário: “Sabe-se que o homem – Ibn Rushd –, embora seja reconhecido como muito versado em outros campos do saber, nunca se destacou como jurista”³².

O acusador do suposto plágio, Ibn Zarqūn, exerceu alguns cargos em localidades menores e teve um certo prestígio como jurista. Seus trabalhos, porém, não sobressaíram, reduzindo-se a meras compilações de obras de juristas anteriores. Como afirma Mahmūd ʿAlī Makkī, catedrático da Universidade do Cairo, “o silêncio mantido sobre o autor e o título da obra que ele (Ibn Zarqūn) diz ter emprestado a Ibn Rushd faz duvidar de seu relato”³³.

É certo que Averróis transcreve passagens de Ibn ʿAbd al-Barr e de Ibn Hazm em sua obra jurídica, *Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtasid* (Início para Quem se Esforça [a Fazer um Julgamento Pessoal], Fim para Quem se Contenta [com o Ensino Recebido]). Mas, como esse tratado tem o propósito de discutir as várias posições das escolas jurídicas islâmicas, Ibn Hazm é citado como máximo expoente da escola *zāhirita*, e Ibn ʿAbd al-Barr tem reconhecida a sua autoridade quando é citado algum *hadīth* do Profeta. Como afirma Mahmūd ʿAlī Makkī, “em nenhum momento Ibn Rushd incorpora passagens desses dois autores andaluzes com a intenção de alterar a fisionomia de uma obra plagiada, pois elas figuram sempre como parte integrante do tecido de seu livro, e não como interpolação forçada e oportunista”³⁴.

Desse modo, a acusação de plágio não procede e insere-se no contexto das rivalidades propagadas pelos juriconsultos tradicionalistas, rápidos em levantar suspeitas na opinião pública e em acusar Averróis em razão de seus estudos filosóficos.

Averróis morreu em Marrakech na noite de 9 a 10 de dezembro de 1198. Fora banido de sua cidade natal por motivos nunca esclarecidos – alguns atribuem seu infortúnio a intrigas palacianas. Morreu num quase exílio, pois, embora o soberano o tenha reabilitado ante a corte, Averróis permaneceu em estado de reclusão e jamais reviu sua terra natal.

³²AL-ANSĀRĪ. *Al-Dayl wa-al-Takmila* (O Suplemento e o Complemento). Apud MAKKĪ, 1993, p. 18.

³³Ibid., p. 19.

³⁴Ibid.

Numa passagem das *Iluminações da Meca*³⁵, Ibn ʿArabī testemunha o funeral de Averróis, cujos restos mortais foram trasladados para Córdoba. Sobre um animal de carga, de um lado foi posto o ataúde, de outro, como contrapeso, os livros que Averróis compôs. Essa descrição, carregada de simbolismo, ilustra a grandeza da obra deste que se propôs a “restaurar” a filosofia de Aristóteles.

Os originais árabes de sua obra foram quase todos destruídos. O destino, porém, encarregou-se de preservar grande parte dela nas versões hebraicas e latinas. Condenados pelo Islã, seus comentários traduzidos para o latim desempenharam uma enorme influência no Ocidente cristão, que ora os aceitou, ora os combateu.

Durante mais da metade de sua vida, Averróis dedicou-se a comentar as obras de Aristóteles. Sua admiração pelo mestre grego revela-se na enfática declaração: “esse homem foi a regra da natureza, um modelo que a natureza engendrou para tornar visível o limite da perfeição humana neste mundo (*in materiis*)”³⁶. Hoje, com o andamento de novas pesquisas, grandes passos foram dados e já se reconhece a importância de sua obra filosófica, cuja originalidade não pode permanecer confinada às margens da filosofia. Consta-se que, apesar de ter se dedicado a comentar as obras de Aristóteles, Averróis tira suas próprias conclusões de passagens que o Estagirita deixara nas sombras.

Por que essa dedicação quase obsessiva à restauração do “verdadeiro” pensamento de Aristóteles? Por que alguém com formação no Direito e nas tradições islâmicas, membro de uma família de juízes dignos de autoridade nos círculos do poder, iria consagrar-se a comentar a quase totalidade das obras de Aristóteles? Encarregou-se disso essa “complexa máquina da casualidade”, como diria o escritor Jorge Luis Borges, ao promover as circunstâncias favoráveis para o florescimento de uma obra magistral, como foi a introdução de Averróis à corte do sultão Abū Yaʿqūb Yūsuf e o interesse deste monarca sobre o que haviam afirmado Aristóteles, Platão e outros filósofos acerca da questão da eternidade ou geração do céu e acerca da oposição que os muçulmanos faziam a seus argumentos. O monarca queixou-se da obscuridade do estilo de Aristóteles e quis que seus livros fossem

³⁵ IBN ʿARABĪ. *Al-Futuhāt al-Makkiyya*. Ed. do Cairo, 1328 H., v. I, p. 153-154, apud CORBIN, 1977², p. 40; id., ed. Bulac, 1309 H., v. I, p. 199, apud ASÍN PALACIOS, 1982, p. 30-31. Corbin e Asín Palacios traduzem a passagem em que Ibn ʿArabī descreve seus três “encontros” com Averróis: o primeiro, quando ainda jovem visitou o filósofo; o segundo, em sonho, e o terceiro, nos funerais de Averróis.

³⁶ AVERRÓIS (IBN RUSHD), 1953, 433, 142-145 (= *Aristotelis opera cum Averrois commentariis. De Anima* 1. III, f. 169, 1552, apud RENAN, 2002, p. 55, nota 162). Renan recolhe diversos elogios que Averróis faz a Aristóteles em seus comentários, cf. RENAN, 2002, p. 55.

comentados para que seu sentido se tornasse mais acessível. Assim, o projeto filosófico³⁷ a que Averróis se dedicou foi o de comentar a totalidade das obras de Aristóteles.

Em 1852, Ernest Renan abriu o caminho para uma primeira sistematização científica da obra do pensador andaluz. Na primeira metade do século XX, foi seguido por Maurice Bouyges e pelo padre Manuel Alonso. Na década de 1970, Georges C. Anawati, Abdurrahmān Badawi e Salvador Gómez Nogales completaram aquele intento. Na atualidade, vários estudiosos aperfeiçoaram o inventário das obras de Averróis a partir de manuscritos encontrados em coleções de bibliotecas³⁸.

Segundo seus biógrafos e historiadores, a obra de Averróis abrange 125 títulos, mas cinco deles são atribuídos a seu avô; dois, a seu filho; três, a outros autores; 21 títulos são repetidos e 11 não existem. Das 83 obras autênticas, restam 62, das quais, porém, apenas 54 estão completas³⁹.

Recentemente, um dos maiores conhecedores da obra de Averróis, o catalão Josep Puig Montada, informou que o manuscrito n. 884 da Biblioteca do Escorial (folios 82v; 83r), no catálogo de Derenbourg, lista 76 obras de Averróis, confirmadas pelos autores de repertórios biobibliográficos, Ibn Abī Usaybi'a (m. 1270) e Al-Ansārī (m. 1303). O primeiro acrescenta outros títulos que, se levados em conta, aumentam o legado de Averróis para 108 obras. Essa lista, no entanto, não está completa e, além disso, atribui a Averróis obras de seu avô, enquanto a de Al-Ansārī é mais exata e coincide com a do catálogo do Escorial. Documento antigo e fidedigno, a lista do Escorial parece ter sido feita por um neto de Averróis, Abū al-'Abbās Yahia⁴⁰.

Ainda que não se possa estabelecer o número exato dos títulos compostos por Averróis, sua obra permanece imensa, estimada em 10 mil páginas, segundo o relato do historiador Ibn al-Abbār⁴¹ (1199-1260), que acrescenta que o autor cordovês só deixou de estudar nas noites de seu casamento e da morte de seu pai.

³⁷ Ver a respeito ENDRESS, 1999a, p. 3-31.

³⁸ Cf. RENAN, (1852¹), 2002; MUNK, 1988; BOUYGES, 1922, p. 3-54; ALONSO ALONSO, 1947; GÓMEZ NOGALES, in AA.VV., 1978, p. 351-387; ANAWĀTĪ, 1978. Sobre as referências bibliográficas das edições árabes, ver PUIG, in AVERRÓIS (IBN RUSHD), 1983/1987, v. II, p. 20-24; ver CRUZ HERNÁNDEZ, 1997, p. 46-54, biobibliografia em que o arabista espanhol data as obras de Averróis. Para um estudo abrangente, ver: ROSEMAN, 1988, p. 154-221; DRUART; MARMURA (Org.), 1990, p. 106-111; o mais recente inventário de nosso conhecimento é o de ENDRESS, 1999b, p. 339-381.

³⁹ Cf. OZCOIDI, 2001, p. 23, nota 5.

⁴⁰ Cf. PUIG MONTADA, 2002, p. 11-15.

⁴¹ Abū 'Abdallāh Muhammad ibn al-Abbār al-Qudā'ī compôs a primeira bibliografia detalhada de Averróis em sua obra *Takmila li-Kitāb al-Sila*. Sobre os biógrafos de Averróis, ver PUIG, in AVERRÓIS (IBN

Os Comentários à obra de Aristóteles

Conhecidas na escolástica latina por “comentários” ao *corpus aristotelicum*, as exposições de Averróis costumam ser divididas em grande, médio e pequeno comentário, o que não significa que sejam comentários de maior ou menor extensão⁴². Na tradição filosófica árabe, são usados os termos *sharh* ou *tafsīr* para o “grande” comentário, *talkhīs* para o “médio” ou paráfrase, e *jawāmi‘* para os “pequenos”, que, de fato, estão mais próximos de sumas, epítomes ou compêndios, pois sua finalidade é ater-se às partes consideradas mais importantes. Sem dúvida, “comentário” pode ser a tradução dos termos árabes *talkhīs* e *tafsīr*, porém, de modo algum, poderia ser a de *jāmi‘* (sing. de *jawāmi‘*), que se refere a “suma”, a “compêndio” ou a “epítome” e diz respeito a uma introdução à filosofia, embora encontremos *jāmi‘* muitas vezes traduzido por “comentário menor”⁴³.

O termo *tafsīr* (pl. *tafsīrāt*, *tafāsīr*) não oferece problemas, já que é “um termo genérico que se aplica à explicação de um outro texto”⁴⁴. Significa exegese, hermenêutica, e tem a marca exegética própria dos comentários ao *Corão*. Os comentários “grandes” têm essa mesma forma exegética, pois Averróis, antes de dar a sua explicação, cita o trecho de Aristóteles a ser explicado.

Sharh designa usualmente um comentário cuja dimensão pode variar, embora seja sempre mais amplo do que um compêndio. *Sharh* pode significar um comentário que segue o sentido do texto comentado (*sharh ‘alà al-ma‘nà*) ou pode ser um comentário literal (*sharh ‘alà al-lafz*). Além de *tafsīr*, costuma-se identificar o “grande comentário” também como *sharh ‘alà al-lafz*, uma vez que contém citações de Aristóteles seguidas de explicações. O *sharh ‘alà al-ma‘nà* é identificado com o comentário médio quando não há separação entre a citação e a explicação, pois constitui uma explicação direta do sentido do texto⁴⁵. Averróis compôs cinco “grandes” comentários – *tafsīrāt* ou *shurūh ‘alà al-lafz* – às seguintes obras de Aristóteles: *Física*, *Sobre a Alma*, *Sobre o Céu*, *Metafísica* e *Analíticos Posteriores*⁴⁶.

RUSHD), 1983/1987, v. II, p. 11-13. Segundo Josep Puig, “está claro que Ibn al-Abbār, Ibn Abī Usaybi‘a, Al-Marrākushī e Al-Ansarī são as fontes nas quais bebem os demais biógrafos”, cf. *ibid.*, p. 13.

⁴² A propósito da classificação dos comentários de Averróis na pesquisa contemporânea, ver PUIG, in AVERRÓIS (IBN RUSHD), 1983/1987, v. II, p. 14 et seq.

⁴³ Segundo M. Cruz Hernández, como os *jawāmi‘* são acompanhados do adjetivo *al-sigār*, “pequenos”, naquela época *jāmi‘* pode ter tido o significado de “manual”, cf. CRUZ HERNÁNDEZ, in MARTÍNEZ LORCA, 1990, p. 420-421.

⁴⁴ AOUAD, in AVERROÈS (IBN RUSHD), 2002, v. I, p. 21.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Averróis usou as traduções feitas para o árabe na Bagdá abássida, pois, como se sabe, não conhecia o grego.

O termo *talkhīs* (pl. *talkhīsāt*, *talākhis*) é mais problemático, já que era, em geral, usado para designar uma paráfrase. Segundo Maroun Aouad, *talkhis* e *lallasa* não são termos que por si próprios significam um tipo de comentário, pois “na língua árabe clássica, eles se remetem à ideia de determinação de um sentido (definição, distinção entre esse sentido e o que não é, análise dos elementos constitutivos) e, em Averróis, significam essa operação do pensamento que não é própria de um determinado gênero literário e que se poderia verter por ‘exposição’”⁴⁷.

Esses dois termos só significam “comentário médio” quando acompanhados de *ma^cnā*, como indica o título árabe do *Comentário Médio sobre a Retórica* (*talkhīs ma^cānī*).

Talkhīs, porém, nem sempre constitui propriamente uma paráfrase. Ocorre às vezes no título de sumas (*jawāmi^c*), tal como aparece no comentário “pequeno” de *Parva Naturalia*, que, sem dúvida, não é um comentário “médio”, e na exposição sobre a *República*, obra que está fundamentada na doutrina aristotélica, ainda que Averróis use muitas passagens do texto platônico para desenvolver os seus argumentos. Nas versões hebraicas, *talkhīs* é traduzido por *be’ūr*, e nas latinas, por *tractatus* ou por *commentum*, como aparece nas traduções diretas do árabe realizadas no início do século XIII⁴⁸. No título da versão hebraica do *Comentário sobre a República* aparece o termo *be’ūr*, razão por que muitos autores consideram essa obra uma paráfrase. A versão latina de Elia del Medigo, o Cretense (c. 1458 - c. 1493), feita a partir da versão hebraica, consigna o título *Expositio Commentatoris Averrois in librum politicorum Platonis*. Isso porque, quando foram traduzidos do hebraico para o latim, durante o Renascimento, os escritos de Averróis que melhor expõem e explicam o texto com palavras mais compreensíveis que o original receberam nos títulos tanto a expressão *expositio media* quanto o termo *paraphrasis* para traduzirem o hebraico *be’ūr emtsā’ī* (exposição média)⁴⁹.

Na cronologia, na estrutura e na sistemática das obras de Averróis, Cruz Hernández observou que os *jawāmi^c* – sumas ou compêndios tradicionalmente designados pelos latinos como “pequenos comentários” – foram escritos quando o filósofo contava entre 30 e 44 anos e se alternavam com os *talkhīsāt*, as exposições parafrásticas designadas pelos latinos como “comentários médios”. Os comentários literais, conhecidos por “comentários grandes”

⁴⁷ AOUAD, in AVERROÈS (IBN RUSHD), 2002, v. I, p. 21.

⁴⁸ Cf. PUIG MONTDA, 2002, p. 15.

⁴⁹ Ibid.

(*tafsīrāt*), surgem tardiamente e se alternam com duas importantes exceções: os *talkhīsāt* dedicados a Galeno e à *República*⁵⁰.

Para concluir, os *jawāmi*^c atuam como sumários de um determinado texto e muitas vezes incluem discussões relacionadas a matérias teológicas e jurídicas. Os comentários médios (*talkhīsāt*) já se aproximam mais dos textos estudados, porque contêm algumas citações acompanhadas de paráfrases, ao passo que os grandes comentários (*tafsīrāt*) são bem mais longos. Embora muito frequentemente contenham digressões que discutem questões relacionadas, estes são os que citam literalmente e *in extenso* os textos aristotélicos.

Como exemplo das três “leituras” (ou redações) das exposições de Averróis sobre a obra de Aristóteles, podemos citar a *Metafísica*, uma das poucas obras comentadas e conservadas nas três modalidades, embora falte o original árabe da paráfrase ou comentário “médio” (*talkhīs*). O *Compêndio* ou *Epítome* da *Metafísica* pouco cita o texto de Aristóteles, porquanto a sua estrutura é independente e trata apenas de alguns problemas metafísicos. A paráfrase segue de perto o texto aristotélico sem, contudo, citá-lo *in extenso*, o que torna difícil saber qual é a versão árabe da *Metafísica* que Averróis tinha diante de si. O *Tafsīr mā ba’d al-Thabī’a* (Grande Comentário sobre a *Metafísica*) expõe o texto completo do Estagirita, sendo de suma importância para o estabelecimento crítico do original grego⁵¹.

Na lista das obras de Averróis do manuscrito do Escorial, os termos que mais aparecem para indicar o gênero literário são *talkhīs* e *sharh*. Mas, na mesma lista, há também obras cujos títulos indicam outros gêneros de redação, como *masā’il* (questões), *maqāla* (opúsculo), *ta’līq* (anotação, glosa) e *mukhtasar* (compêndio). Apenas duas obras aparecem indicadas por *jawāmi*^c: uma suma de filosofia (sobre *Física* e *Metafísica*) e a exposição sobre a *República*. A maior parte dos “opúsculos” diz respeito aos *Analíticos Anteriores*, e a maior parte das “questões” concerne aos *Analíticos Posteriores*, que parece foram agrupadas num tratado autônomo pelo próprio Averróis⁵².

Na tradição árabe, no *corpus* das obras de Averróis que se referem aos escritos de Aristóteles, há cinco gêneros de redação: epítome, paráfrase ou comentário médio, grande comentário, opúsculo e questões. A tradição latina, porém, conservou apenas três: epítomes (ou comentários menores), comentários médios e comentários grandes, tal como foram

⁵⁰ A série impropriamente chamada de “pequenos comentários” – *mukhtasarāt* (súmulas) e *jawāmi* (compêndios) – foi escrita entre 1157 e 1160; os “comentários médios” que são datados foram elaborados entre 1167 e 1177 (o *Comentário Médio ao De Anima* não é datado) e não são mais compêndios, mas comentários *ad sensum*, lineares; os “comentários grandes” tiveram redação tardia e são um aprofundamento dos “comentários médios”. Cf. SIRAT; GEOFFROY, 2005, p. 26, nota 2.

⁵¹ Cf. GUERRERO, 1996, p. 280-281.

⁵² Cf. ELAMRANI-JAMAL, 1991, p. 648; p. 651, notas 35; 36.

apresentadas as obras de Averróis pela edição renascentista *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* (Venetiis, apud Iunctas, 1562-1574). Prevalece ainda hoje essa classificação latina, retomada por Renan e também proposta no plano de Harry A. Wolfson para a publicação dos comentários de Averróis na *Mediaeval Academy of America*.

Não sem razão, Elamrani-Jamal questiona se “o grande jurista e sábio (*faqīh* e *hakīm*), intimamente ligado ao governo de uma dinastia em pleno progresso, teria se reconhecido no perfil intelectual de ‘O Comentador’”⁵³. Cabe observar que Averróis não teve a intenção de sistematizar três tipos de comentários, como indicam as fontes mais antigas⁵⁴.

Das obras dedicadas aos textos aristotélicos, são conhecidos cinco “grandes comentários”, dezesseis paráfrases ou “comentários médios” e as epítomes ou compêndios (“comentários menores”). Em matéria filosófica há ainda os trabalhos sobre a *Isagogé*, de Porfírio, a *República*, de Platão, o *Sobre o Intelecto*, de Alexandre de Afrodísia, um comentário sobre uma obra de Al-Fārābī acerca do silogismo, além de várias *Questões* ainda não estabelecidas. É preciso destacar que Averróis compôs ainda comentários sobre diversas obras de Galeno e escritos sobre a medicina em geral, um comentário sobre o *Almagesto*, de Euclides, e numerosas obras de conteúdo jurídico e teológico.

Na lista dos comentários às obras de Aristóteles apresentamos, entre parênteses, os títulos em árabe seguidos das datas de redação (quando datadas ou quando foi possível datá-las), segundo os inventários de Gerhard Endress, Gómez Nogales, Cruz Hernández e Josep Puig⁵⁵.

Comentários Grandes aos seguintes tratados de Aristóteles:

1. *De Demonstratione (Analytica posteriora)* (*Sharh Kitāb al-burhān*) (1180);
2. *Physica* (*Sharh Kitāb al-samā^c al-Thabī^cī*) (1186);
3. *De Caelo et mundo* (*Sharh [tafsīr] Kitāb al-samā^c wa-l-^calām*) (1188);
4. *De Anima* (*Sharh Kitāb Aristūtālīs fī al-nafs*) (1190);
5. *Metaphysica* (*Tafsīr Kitāb mā ba^cd al-Thabī^ca*) (1190).

⁵³ ELAMRANI-JAMAL, 1991, p. 643-644; 649.

⁵⁴ Cf. PUIG, in AVERRÓIS (IBN RUSHD), 1983/1987, v. II, p. 25.

⁵⁵ ENDRESS, 1999b, p. 339-381; GÓMEZ NOGALES, 1978, p. 352-387; CRUZ HERNÁNDEZ, 1997, p. 46-60; PUIG MONTADA, 2002, p. 11-13.

Paráfrases ou Comentários Médios ao *Órganon* (*Talkhīs al-manthiq*)⁵⁶ (1168-1175):

1. *Categoriae* (*Talkhīs Kitāb al-maqūlāt*);
2. *De Interpretatione* (*Talkhīs Kitāb al-^cibāra*);
3. *Syllogismus* (*Analytica priora*) (*Talkhīs Kitāb al-qiyās*);
4. *De Demonstratione* (*Analytica posteriora*) (*Talkhīs Kitāb al-burhān*) (1170);
5. *Topica* (*Talkhīs Kitāb al-jadal*) (1168);
6. *De Sophisticis elenchis* (*Talkhīs Kitāb al-safsatha*);
7. *Ars Rethorica* (*Talkhīs al-khithāba*) (1175);
8. *Ars Poetica* (*Talkhīs Kitāb al-shi^cr*) (1175).

Paráfrases ou Comentários Médios aos tratados de Aristóteles:

1. *De Physica auditu* (*Talkhīs Kitāb al-samā^c al-Thabī^ct*) (1169);
2. *De Animalibus* (contém partes de: *De Partibus animalium* e *De Generatione animalium*) (*Talkhīs tis^c maqālāt min Kitāb al-hayawān*) (1169);
3. *De Caelo et mundo* (*Talkhīs Kitāb al-samā^c wa-l-^cālam*) (1171);
4. *De Generatione et corruptione* (*Talkhīs Kitāb al-kawn wa-l-fasād*) (1172);
5. *Meteorologica* (*Talkhīs Kitāb al-āthār al-^culwiyya*) (1172);
6. *De Anima* (*Talkhīs Kitāb al-nafs*) (1174);
7. *Metaphysica* (*Talkhīs Kitāb mā ba^cd al-Thabī^ca*) (1174);
8. *Ethica Nicomachea* (*Talkhīs Kitāb al-akhlāq*) (1177).

Epítomes ou Compêndios aos tratados de Aristóteles:

1. Epítomes sobre os livros de lógica de Aristóteles (*Tajrīd al-aqāwīl al-Dārūriyya min Sinā^cat al-manthiq* [*Al-Darūrī fī al-manthiq*; *Mukhtasar al-manthiq*]); [contém exposições compendiadas sobre o *Órganon* completo e sobre a *Isagogé*, de Porfírio];
2. Epítomes sobre a Filosofia natural (*Jawāmi^c al-Thabī^ciyyāt*) [compreendem exposições sumarizadas sobre *Physica* (*Jawāmi^c al-samā^c al-Thabī^ct*); *De Caelo et mundo*

⁵⁶ Na tradição herdada pelos árabes, que remonta ao médio platonismo, o *Órganon* compreende, além dos seis livros tradicionais, a retórica e a poética. Averróis, portanto, considera o *Órganon* composto de oito livros: *Categorias*, *Sobre a Interpretação*, *Analíticos Anteriores*, *Analíticos Posteriores*, *Tópicos*, *Refutações Sofísticas*, *Retórica* e *Poética*. Assim aceito, o *Órganon* apresenta as cinco artes lógicas: a demonstração, a dialética, a sofística, a retórica e a poética.

(*Jawāmi^c Kitāb al-samā' wa-l-^cālam*); *De Generatione et corruptione* (*Jawāmi^c Kitāb al-kawn wa-l-fasād*); e *Meteorologica* (*Jawāmi^c Kitāb al-āthār al-^culwiyya*) (1159)];

3. Epítome sobre o *De Anima* (*Mukhtasar kitāb al-nafs*);

4. Epítome sobre os *Parva naturalia* (*Jawāmi^c [kutub] al-hiss wa-l-mahsūs*) [contém exposições compendiadas sobre: *De Sensu et sensato*, *De Memoria et reminiscentia*, *De Somnis et vigilia* e *De Longitudine et brevitatis vitae*] (1170);

5. Epítome sobre o *Liber animalium* (*Kitāb al-hayawān*) [contém exposições compendiadas sobre o *De Partibus animalium* e o *De Generatione animalium*] (1170);

6. Epítome sobre a *Metaphysica* (*Jawāmi^c Kitāb mā ba^cd al-Thabī^ca*).

Questões e Opúsculos autênticos de Averróis ou a ele atribuídos:

1. Questões sobre lógica (compreendem uma questão sobre a *Physica*; duas sobre o *De Interpretatione*: uma delas a partir de Al-Fārābī, a outra, a partir de Avicena); nove questões que tratam do silogismo (uma delas datada de 591 H./1196) e três que tratam da demonstração (uma delas é dedicada ao *Livro sobre a Demonstração*, de Al-Fārābī);

2. Questões sobre a *Physica* (os manuscritos do Escorial n. 632 e 881 contêm três questões, uma delas datada de 592 H./1196);

3. Questões sobre o *De Anima* (= *De Intellectu*) [compreendem a *Epístola sobre a possibilidade de conjunção com o intelecto ativo* e a *Questão sobre a conjunção do intelecto separado com o homem* (*Epistula de connexione intellectus abstracti cum homine – De beatitudine animae⁵⁷*)];

4. Questões sobre o *De Caelo* (*De Substantia orbis⁵⁸* [1178-1179]).

Vê-se, portanto, que Averróis comentou quase toda a obra de Aristóteles. Hoje sabemos que, do *corpus aristotelicum*, a *Política*, a *Ética Eudemia* e a *Grande Ética* são os únicos textos que não foram traduzidos para o árabe. Eis por que nosso filósofo não teve acesso a eles. Na falta da *Política*, Averróis usou a *República* para tecer suas considerações sobre a política de seu tempo. É oportuno ressaltar que o *Comentário sobre a República* não

⁵⁷ Há duas versões latinas desse tratado: uma publicada em Bolonha em 1501, cujo título é *De beatitudine animae*; a outra publicada por Iunctas, Veneza, em 1550, publicação latina das obras de Aristóteles acompanhadas dos comentários de Averróis e que leva o título de *Averrois Tractatus de animae beatitudine*. Segundo Herbert A. Davidson, a versão latina não é um trabalho genuíno de Averróis, mas uma fabricação, cf. DAVIDSON, in LINK-SALINGER, 1988, p. 57-73.

⁵⁸ Publicado no Brasil em edição bilíngue latim-português: AVERRÓIS (IBN RUSHD), 2006b.

chega a ser propriamente um comentário ao texto de Platão, uma vez que está permeado de noções retiradas da *Ética Nicomaqueia* e das obras políticas de seu antecessor, Al-Fārābī.

Fortuna da obra no Ocidente latino

O célebre conto de Jorge Luis Borges, *A busca de Averróis*, ilustra poeticamente a fortuna na História da Filosofia daquele que foi chamado de *O Comentador* em razão de seus numerosos comentários à obra de Aristóteles. Depois de tirar o turbante e olhar-se num espelho de metal, Averróis desaparece bruscamente “como que fulminado por um fogo sem luz”, e, com ele, desaparecem sua casa junto à fonte, os roseirais vizinhos, seus livros e manuscritos e, até mesmo, o rio Guadalquivir. Não só Averróis deixa de existir, mas também toda a sua gigantesca obra se eclipsa. Borges relembra o lugar-comum que representa Averróis como o ápice da filosofia árabe-islâmica e, simultaneamente, o seu fim.

No filme *O Destino*, consagrado a Ibn Rushd, o cineasta egípcio Yussef Chahine retrata a sorte da obra do filósofo numa belíssima sequência. O jovem discípulo Yussef tenta salvar os manuscritos do mestre de um anunciado auto-de-fé e empreende uma longa viagem seguindo os rios desde Al-Andalus até as regiões da cristandade. Mas, eis que sua bagagem cai na torrente de um rio. Desolado, Yussef contempla a ação das águas sobre um único manuscrito que consegue salvar e constata que não sobrara sequer um traço de escrita nas páginas borradas. Assim como este, tantos outros manuscritos da obra de Averróis tiveram sorte semelhante. Destruídos pelo fogo e esquecidos pelo Islã, quase todos os originais árabes estão irremediavelmente perdidos. A História encarregou-se de preservar o conjunto de seus escritos nas traduções latinas e hebraicas. Como na cena do filme de Chahine, as manchas substituem a escrita. Desapareceu Ibn Rushd, mas resta Averróis.

A transmissão das obras desse ilustre filósofo é permeada de paradoxos. Não deixa de suscitar certa perplexidade o fato de que sua autoridade tão alta, tanto entre muçulmanos quanto entre cristãos, tenha sido bruscamente esquecida. Na filosofia árabe-islâmica, Averróis não deixou discípulos. Entre os cristãos, seus comentários, traduzidos para o latim desde os primórdios do século XIII, foram leitura obrigatória nas universidades de Paris, Bolonha e Pádua, e, em plena efervescência cultural do *Cinquecento*, passaram a acompanhar as edições do *Aristóteles latino*. Durante quatro séculos, Averróis representou, junto com Aristóteles, a racionalidade no Ocidente cristão. Mas, a partir do século XVII, sua obra foi isolada do circuito filosófico europeu; ela ressurgiu no século XIX, cercada, porém, de um certo desprezo, quando o erudito francês Ernest Renan publica *Averroès et l'Averroïsme*, fruto de

uma tese defendida em 1852, em que conclui que “não temos nada ou quase nada a aprender nem de Averróis nem dos árabes, tampouco da Idade Média”⁵⁹!

No século XX, contudo, novos estudos passam a evidenciar a importância e o valor da obra de Averróis para a História da Filosofia. Como observa o medievalista Alain de Libera, a versão latina da filosofia de Averróis “é a peça central do dispositivo intelectual que permitiu ao pensamento europeu construir sua identidade filosófica”⁶⁰.

Por meio dessa filosofia, propagou-se entre os europeus cristãos a corrente conhecida como “averroísmo”. Já no século XIII, o averroísmo dominava em Paris com Siger de Brabant (m. 1284), mas, sob instigação do papa João XXI, foi condenado em março de 1277 pelo bispo de Paris, Étienne Tempier, que, para censurar 219 teses filosóficas, alegou que elas continham duas verdades contrárias, uma que procede da fé religiosa, outra, da razão natural. Dessa condenação resultou a lenda da “dupla verdade”, atribuída à filosofia de Averróis. Com um jogo de palavras, o filósofo e teólogo maiorquino Raimundo Lúlio (1232-1316) completou o retrato da “dupla verdade” quando resumiu a filosofia dos seguidores latinos de Averróis na fórmula “Creio que a fé seja verdadeira e sei que ela não é verdadeira”. Nada mais contrário ao pensamento original de Averróis, pois seus escritos afirmam reiteradas vezes que a verdade é uma só, embora o acesso a ela possa ser feito pela via filosófica e pela via literalista da religião: “Visto que a Lei revelada é a verdade e exorta à reflexão que conduz ao conhecimento da verdade, nós, a comunidade dos muçulmanos, temos a certeza de que a reflexão demonstrativa não pode acarretar contradições com os ensinamentos do Texto revelado, pois a verdade não contraria a verdade, mas com ela concorda e testemunha a seu favor” (*Tratado Decisivo*, § 18).

Causa admiração a persistência desse médico e jurista árabe do século XII, que, sem conhecer nem o grego nem o siríaco – idioma que serviu à transmissão dos textos gregos para os árabes –, debruçou-se sobre o ensinamento de um filósofo da Grécia pagã, cuja distância de catorze séculos fora mediada pelas pregações de Cristo e de Muhammad, com o firme propósito de restituir-lhe a verdadeira doutrina. Surpreende ainda o fato de que, no século XIII, tenha tido tão amplo sucesso nos ambientes cristão e judaico, embora sua obra tenha sido caracterizada por um profundo laicismo. Todavia, ao mesmo tempo que, entre cristãos, ser averroísta significava estar na oposição, tornara-se impossível defender a filosofia de Averróis na esfera islâmica, sob a pressão da ortodoxia religiosa e da heterodoxia mística, e

⁵⁹ RENAN, 2002, p. 7.

⁶⁰ DE LIBERA, in RENAN, 2002, 11-12.

penoso na hebraica, que, a partir do século XIV, não só viu o renascimento da tradição talmúdica como ainda o surgimento das correntes cabalísticas⁶¹.

Enquanto Avicena foi incondicionalmente reverenciado nos meios acadêmicos europeus até o século XVII, Averróis, ou melhor, o averroísmo oscilou pendularmente entre os que o defendiam e os que lhe faziam oposição. Por estes últimos, Averróis chegou a ser caluniado e tachado de “maldito”, a ponto de ser chamado de “cão raivoso ladrando contra a fé católica” (*Epistola ultima sine titulo*) pelo poeta e humanista Francesco Petrarca (1304-1374). A opinião de Pietro Pomponazzi, em 1516, em plena Renascença, ilustra a disseminada aversão ao filósofo: “Parece-me que [a opinião de Averróis] seja uma grande falsidade, na realidade ininteligível, monstruosa e absolutamente alheia a Aristóteles. Antes, julgo que tanta besteira não poderia jamais ser creditada a Aristóteles e, com maior razão, à verdade por ele cogitada” (*Tractatus de immortalitate animae*, cap. IV).

Ao referir-se a Averróis nos conhecidos versos da *Divina Comédia* “Averróis, che ‘l gran comento feo” (Inferno IV, 144), Dante repete o tradicional retrato estereotipado, divulgado pela Escolástica cristã, ou seja, que o conjunto da obra do filósofo cordovês se reduz a meros comentários dos textos aristotélicos. Durante os séculos posteriores à morte de Averróis, o maior valor que lhe é reconhecido é a perspicaz interpretação dos difíceis textos de Aristóteles e, com isso, sua contribuição para depurar a filosofia árabe-islâmica de seus elementos neoplatônicos. De fato, Averróis reorientou o pensamento filosófico da Idade Média ao centrá-lo em Aristóteles, já que foi o único filósofo de língua árabe que não caiu no erro de considerar aristotélica a *Teologia*, que então circulava como obra autêntica do Estagirita, mas que, na realidade, é uma compilação de textos neoplatônicos. Criticada por Tomás de Aquino e pelo humanista Luis Vives, reduzida a simples comentários na visão medieval-renascentista, a filosofia de Averróis recebe a mesma avaliação ainda no século XIX, quando, após três séculos de esquecimento, Ernest Renan a redescobre e a compara à filosofia de Boécio (475-525), filósofo cristão do período de declínio do Império Romano: ambos, “com suas obras de caráter enciclopédico, discutem e comentam, mas chegam apenas a compensar o que lhes faltou em originalidade, pois já era muito tarde para criar”⁶².

Ainda no século XIX, outro estudioso francês, Salomon Munk, assinala, com certa reserva e cautela, a intenção de Averróis em modificar alguns pontos aristotélicos, embora o filósofo de Córdoba jamais tenha tido qualquer pretensão de criar um sistema filosófico

⁶¹ Cf. ILLUMINATI, 1996, p. 9.

⁶² RENAN, 2002, p. 21.

próprio: “Ao pretender desembaraçar a verdadeira opinião de Aristóteles, Ibn Rushd, às vezes e sem querer, chegou a estabelecer doutrinas que lhe são próprias e que, possuindo um caráter particular, podem aspirar a uma certa originalidade. Mas é necessário usar de grande circunspeção para separar, nos comentários de Ibn Rushd, as suas doutrinas pessoais”⁶³.

Entre os modernos, permanece inexplicável o silêncio a respeito da filosofia de Averróis. Ignora-a Espinosa, seu sucessor legítimo⁶⁴, desprezam-na Leibniz e Hegel. Entre a Renascença e o século XIX, Averróis injustamente desaparece da História da filosofia, tal qual a imagem celebrada no conto de Borges. Sua importância, porém, vem sendo cada vez mais explicitada nos últimos anos, ao ser editada e traduzida grande parte de sua obra, dos poucos originais árabes remanescentes às versões hebraicas e latinas.

⁶³ MUNK, 1988, p. 441.

⁶⁴ Cf. ILLUMINATI, 1996, p. 9.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-ANSĀRĪ, Abū °Abd Allāh b. °Abd al-Malik al-Marrākushī. *Al-Dayl wa-l-Takmila [li-ibn Bashkuwāl] li-kitābay al-Mawsūl wa-al-Sila [li-ibn al-Abbār]* – (O Suplemento e a Conclusão [de Ibn Bashkuwāl] dos livros Al-Mawsul e Al-Sila [de Ibn al-Abbār]). Ed. Ihsān °Abbās, Beirut, 1973, v. VI, p. 21-31.

AL-MARRĀKUSHĪ, °Abd al-Wāhid. *Al-mu°jib fī talkhīs akhbār al-Magrib* (escrito em 1224). Ed. M. Z. M. °Azab, Cairo, 1994, p. 203: 16-204; ed. R. Dozy. Leiden, 1881, p. 175:6-13; reimpressão 1968, p. 174-175, Tradução (espanhola) de A. Huici Miranda: *Colección de crónicas árabes de la Reconquista*. Tetuán, 1955, v. 4, p. 195-196. Apud PUIG, 2002, p. 41, nota 11; apud CRUZ HERNÁNDEZ, 1997, p. 27.

AL-MARRĀKUSHĪ apud HOURANI, George F. In: (1976) AVERRÓIS (IBN RUSHD). *On the Harmony of Religion and Philosophy*. A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb Fasl al-Maqāl*, with its appendix (*Damīma*) and an extract from *Kitāb al-Kašf °an Manāhij al-Adilla* by George F. Hourani. (1961¹). Unesco Collection of great works, arabic series, New Series, XXI. London: Luzac & Co. Ltd.

(1947) ALONSO ALONSO, Manuel. *Teología de Averroes*. Estudios y documentos. Madrid; Granada: CSIC.

(1978) ANAWĀTĪ, Georges. *Mu°allafāt Ibn Rušd*. (Bibliografia de Averróis). Argel: Organisation Arabe pour l'Éducation, la Culture et les Sciences.

(1982) ASÍN PALACIOS, Miguel. *L'Islam christianisé: Étude sur le Soufisme d'Ibn °Arabī de Murcie*. Traduit de l'Espagnol par B. Dubant. Paris: Guy Trédaniel; Éditions de la Maisnie.

(1953) AVERRÓIS (IBN RUSHD). *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*. Edição de F. Stuart Crawford (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Versionum Latinarum*. Volumen VI, 1). Cambridge (Mass.): The Mediaeval Academy of America.

(1976) AVERRÓIS (IBN RUSHD). *On the Harmony of Religion and Philosophy*. A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb Fasl al-Maqāl*, with its appendix (*Damīma*) and an extract from *Kitāb al-Kašf °an Manāhij al-Adilla* by George F. Hourani. (1961¹). Unesco Collection of great works, arabic series, New Series, XXI. London: Luzac & Co. Ltd.

(1983/1987) AVERRÓIS (IBN RUSHD). *Epítome de Física (Filosofia de la Naturaleza)*. 2 v. v. I: Edição do texto árabe por Josep Puig. Madrid; Granada: CSIC; Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1983); v. II: Traducción y estudio por Josep Puig. Madrid; Granada: CSIC; Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1987).

(2002) *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad. 3 v.; v. I: Introduction générale; v. II: Édition et traduction; v. III: Commentaire du *Commentaire*. Paris: J. Vrin.

(2003) AVERRÓIS. *El Libro de las Generalidades de la Medicina (Kitāb al-Kulliyāt fīl-Tibb)*. Tradução (espanhola) de María de la Concepción Vázquez de Benito; Camilo Álvarez Morales. Madrid: Editorial Trotta.

(2006a) AVERRÓIS (IBN RUSHD). *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a filosofia*. Tradução (portuguesa) do árabe, introdução e notas de Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda.

(2006b) AVERRÓIS (IBN RUSHD). *Exposição sobre a Substância do Orbe*. Edição do texto latino por Anna Lia A. de Almeida Prado; tradução direta do latim de Anna Lia A. de Almeida Prado; Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS.

(1922) BOUYGES, Maurice. Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge. V: Inventaire des textes arabes d'Averroès. In: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beirut). v. 8, n. 1, p. 3-54.

(2007) CAMPANINI, Massimo. *Averroè*. Bologna: Il Mulino.

(1977²) CORBIN, Henry. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris: Flammarion, 1958.

(1993) CRUZ HERNÁNDEZ, M. La crítica de Averroes al despotismo oligárquico andalusí. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, p. 105-118.

(1997) CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Abū-l-walīd Muhammad ibn Rušd (Averroes)*. Vida, Obra, Pensamiento, Influencia. (1986¹). Córdoba: CajaSur.

(1990) DRUART, Thérèse-Ann; MARMURA, Michael (Org.). Medieval Islamic Philosophy and Theology: Bibliographical Guide (1986-1989). *Bulletin de philosophie médiévale*, n. 32, p. 106-111.

(1991) ELAMRANI-JAMAL, Abdelali. Averroès, le *Commentateur* d'Aristote? In: SINACEUR, M. A. (Org.). *Penser avec Aristote*. Toulouse: Érès; UNESCO, p. 643-651.

(1999a) ENDRESS, G. Le projet d'Averroès: Constitution, Reception et Edition du Corpus des Oeuvres d'Ibn Rušd. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 3-31.

(1999b) ENDRESS, G. Averroes Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text. In: ENDRESS, G.; AERTSEN, Jan A. (Org.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 339-381.

(1978) GÓMEZ NOGALES, Salvador. Bibliografía sobre las obras de Averroes. In: AA.VV. *Multile Averroès: Actes... 1976*. Paris: Les Belles Lettres, p. 351-387.

(1996) GUERRERO, Rafael Ramón. Averroes: el “Proemio” de su Comentario al Libro Lambda de la “Metafísica”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Número extraordinario. Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, p. 280-281.

(2005) HALLAQ, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1996) ILLUMINATI, Augusto. Ibn Rushd: unità dell’intelletto e competenza comunicativa. In: ILLUMINATI, Augusto (Org.). *Averroè e l’intelletto pubblico*. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull’anima. Roma: Orme - Manifesto libri.

(1999) KENNEDY, Hugh. *Os Muçulmanos na Península Ibérica*. História Política do al-Andalus. Portugal: Publicações Europa-América.

(1988) LINK-SALINGER, Ruth et ali. (Org.). *A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Essays in Honor of Arthur Hyman. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

(1990) MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona: Editorial Anthropos.

(1993) MAKKĪ, Mahmūd °Alī. Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana. In: MARTÍNEZ LORCA, Andrés (Org.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, p. 15-52.

(1988) MUNK, Salomon. *Mélanges de philosophie juive et arabe (1859¹)*. Reprint: Paris: J. Vrin, 1927²; 1955³.

(2001) OZCOIDI, Idoia Maiza. *La concepción de la filosofía en Averroes: Análisis crítico del Tahāfut al-Tahāfut*. Madrid: Editorial Trotta.

(2002) PUIG MONTADA, Josep. El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles. *Al-Qantara*, v. 23 (1), p. 11-52. Madrid: CSIC.

(1992) RENAN, Ernest. *Averroes y el averroísmo*: Ensayo histórico. Tradução (espanhola) de Héctor Pacheco Pringles. Prólogo de Gabriel Albiac. Madrid: Hiperión.

(2002) RENAN, Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. (1852¹; 1866²). Préface de Alain de Libera. Paris: Maisonneuve et Larose.

(1993) RIOSALIDO, Jesús. Introducción histórica. In: AL-QAYRAWĀNĪ, Ibn Abī Zayd. *Compendio de Derecho islámico (Risāla fī-l-Fiqh)*. Tradução, introdução e notas de Jesús Riosalido. Madrid: Ed. Trotta, p. 15-50.

(1988) ROSEMANN, Philipp. Averroës: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards. *Bulletin de philosophie médiévale*, n. 30, p. 154-221.

(1971) ROSENTHAL, Erwin I. J. The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd. *Bulletin, School of Oriental and African Studies*, v. XV, nº 2, 1953, p. 246-278. Reprint in: *Studia Semitica*. v. II: Islamic es. Cambridge: Cambridge University Press, p. 60-92.

(2005) SIRAT, C.; GEOFFROY, M. *L'original du Grand Commentaire d'Averroès au De Anima d'Aristote*: Prémices de l'édition. Paris: J. Vrin.

(1996) URVOY, Dominique. *Ibn Rushd (Averroès)*. [1^a ed. (inglesa): London; New York: Routledge, 1991]. Paris: Cariscript.

(1998) URVOY, Dominique. *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion.