fundamentasse as disposições da Mãe de Jesus, e esposa de José, e chegou à conclusão de que a virgindade no matrimónio é o resultado de (I) um apreço pela normalidade, (II) um propósito de disponibilidade à vontade divina e de serviço eficiente para o cumprimento dos desígnios salvíficos, e (III) uma manifestação da profunda humildade, entendida como consciência da própria insignificância ⁷⁸.

J. M. FERREIRA-MARTINS

Dois casos de translação da filosofia de expressão árabe no Portugal medieval: João de Sevilha e de Lima e Afonso Dinis de Lisboa (No oitavo centenário da morte de Averróis)

Pouco se sabe sobre o contributo de autores portugueses para o fascinante movimento de aculturação filosófico-teológica que a translação geográfica da cultura ocidental permitiu e determinou. Da Iónia a Atenas e desta a Alexandria, Damasco, Bagdad, Salerno, Toledo ou Paris, longa e complexa foi essa diálise, mas ainda estamos longe de poder desenharmos cabalmente o seu perfil, quer do ponto de vista dos intervenientes quer dos centros geoculturais que a protagonizaram. Diga-se de passagem que o referido movimento interessa também à filosofia, e não só à história da cultura ou à estrita história da filosofia, por isso que a 'tradução' é um problema filosófico, conforme sabemos hoje após Heidegger ou Wittgenstein.

Já foi sublinhada a importância da tradução para vulgar, feita sobretudo primeiro no círculo de Aviz ¹, mas o nosso idioma, sendo neolatino, não podíamos passar por cima um vastíssimo e difícil trabalho de transculturação entre o grego e o árabe antes da passagem deste a latim. Acresce, além do mais, que Portugal não pode ficar indiferente à cultura árabe mercê da sua activa presença ². É indiscutível, pois, que pela Sicília, pela Península Ibérica e pela Bretanha chegavam os textos da longínqua

⁷⁸ A este propósito gostaríamos de citar um autor espiritual de quem somos devedores para este trabalho: «Ao tratar da virtude da pureza, costume acrescentar o qualificativo de *santa*. A pureza cristã, a santa pureza, não é o orgulho de sentir-se puro, não contaminado; é saber que temos os pés de barro, embora a graça de Deus nos livre dia a dia das ciladas do inimigo» (ESCRIVÁ DE BALAGUER, J. - *Cristo que passa. Homilias*. 3.^a ed. Lisboa, 1983, p. 5).

¹ Cf. Dom Duarte (1391-1991), no 6º Centenário do seu Nascimento. *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991), *passim*; e os artigos de NASCIMENTO, A. A.; de PINHO, S. T. de; e de CASTRO, I. *Biblos* 69 (1993) 280, 129-153 e 105 respectivamente.

² CARVALHO, M. S. de - A essência da matéria prima em Averróis Latino. *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996) 197-202.

Grécia caldeados e retransformados pela cultura e civilizações de expressão oficial arábica e que este complexo movimento é um dos pilares do que se chama o Ocidente (Latino).

Vamos deter-nos sobre dois casos recentemente levantados por estudiosos estrangeiros. Alegadamente, dois portugueses teriam contribuído para esta história ainda por escrever. Com a presente nótula, que será a nossa humilde contribuição para mais um centenário de um eminente ibérico, visamos primeiro a divulgação, depois um alerta, finalmente uma consequente chamada de atenção.

1. João de Sevilha e Lima († 1157)

Charles Burnett identificou recentemente, em volume por nós editado, o tradutor do único textos dos *libri naturales* que se sabia não ser de Aristóteles, o *De Differentia spiritus et animae*, como se tratando de «Iohannes Hispalensis et Limiensis»³. Lembremos que *libri naturales* era a designação genérica dada a uma colecção heterogénea de textos de filosofia natural postos ao serviço dos estudantes nos inícios do séc. XIII, que integrava: a *Physica*, o *De Caelo*, o *De generatione et corruptione*, os *Meteora*, o *De Anima* e os *Parva Naturalia*, todos estes consabidamente de Aristóteles, e os pseudo-aristotélicos, *De Plantis*, obra de Nicolau Damasceno, *De mineralibus*, que era o nome recebido por três capítulos do *Xifa* de Avicena, e *De causis*, antologia construída à base dos *Elementos de Teologia* de Proclo, além do reconhecidamente pseudo-epígrafo *De differentia*, que pelo menos desde Alfredo de Sareshel ou Alberto Magno se sabia ser obra de Qusta ibn Luqa, não obstante muitos mss. indicarem já a autoria (Consta ben Luce ou Costaben Luce).

Qusta ibn Luqa foi um cristão sírio melquita (c. 830-910) cuja actividade se estendeu de Bagdad à Arménia, sobretudo no campo literário, sendo-lhe atribuídas várias dezenas de traduções de obras científicas gregas para árabe, bem como a redacção de cerca de noventa trabalhos

dedicados a temáticas variadas, mas sempre com evidente predomínio para a científica⁴.

O *De differentia* divide-se em quatro partes: a primeira, após um breve prólogo, é de carácter fisiológico-médico e é relativa ao espírito (apresentado como um corpo subtil que se difunde como um 'espírito vital' a partir do coração através do sangue dando origem ao 'espírito vital' no cérebro, responsável pela sensação, pelo pensamento e pelo entendimento e memória, que se estende pelo corpo através dos nervos); a segunda gira à volta das definições que Aristóteles e Platão deram da alma; a última parte, e tal como é anunciado no título, resume as diferenças entre o espírito e a alma⁵.

No cólofon de um mss da Biblioteca Nacional da Escócia (que contém aliás ainda uma cópia da tradução do pseudo-aristotélico *O Segredo dos Segredos*, também atribuída ao mesmo João e feita por volta de 1112⁶) lê-se também o nome do tradutor da forma mais extensa que se conhece: «Perfectus est liber Costaben Luce in spiritus et anime differentia interpretatus a Iohanne Hispalensi et Limiensis»⁷, ou seja, «terminado o livro de Qusta ibn Luqa, *A diferença entre a alma e o espírito*, traduzido por João de Sevilha e de Lima». Mais ainda: outras traduções do árabe autorizam uma leitura «in Limia», o que, para Burnett, diz respeito à região do rio Lima na época em que D. Afonso Henriques pelejava pelo direito ao condado que deu nome a Portugal, ou seja, antes de 1143⁸.

Sem ser médico, conforme parece depreender-se do prefácio ao *Segredo dos Segredos* no qual o tradutor diz ter conversado com «Dona T[eresa], rainha dos Hispanos pela graça de Deus»⁹, sobre os temas relativos à «utilitas corporis», também a preocupação pela tradução literal justificada como estratégia para obviar a uma falta de conhecimentos especializados na matéria médica e fisiológica, revelam-nos, a confirmar-se a hipótese de Burnett, um intelectual do séc. XII, talvez moçárabe talvez

⁴ Vd. GABRIELI, G. - Nota biobibliographica su Qusta Ibn Luqa. *Rendiconti della Accademia dei Lincei. Classe di scienza morali, storiche e filologiche* 21 (1912) 341-382; SEZGIN, F. - *Geschichte des Arabischen Schriftums*. Leiden, 1970-78. III: 270-273; V: 285-286 e *passim*; VI: 180-182; WILCOX, J.; RIDDLE, J. M. - Qusta ibn Luqa's 'Physical Ligatures' and the Recognition of the Placebo Effect. *Medieval Encounters* 1, 1 (1995), 1-50.

⁵ BURNETT - *Magister*, 223.

⁶ *Ibidem*, 241. Vd., à margem, também CARVALHO, J. de - *Obra Completa*. Lisboa, 1983. IV: 135-184.

⁷ BURNETT - *Magister*, 225.

⁸ *Ibidem*, 227-228, 241, 248.

⁹ *Ibidem*, 232, 255-258.

³ BURNETT, Charles - 'Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis' and Qusta ibn Luqa's 'De differentia spiritus et animae': a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?. *Mediævalia. Textos e Estudos*, 7-8 (1995) 221-267. Vd. ainda MEIRINHOS, J. F. - Ecos da renovação filosófica do século XII, em Portugal no tempo de Afonso Henriques. A cultura que vem da Europa e o legado árabe. In CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 2º - *Actas. Volume IV: Sociedade, Administração, Cultura e Igreja em Portugal no século XII*. Guimarães, 1997, 153-170.

converso, ao norte de Portugal, preocupado pela aprendizagem de um saber estrangeiro prático dominado pelos povos de expressão árabe¹⁰. Talvez se lhe possa atribuir ainda um outro fragmento médico sobre a cura de doenças de rins¹¹ e, ao todo, embora tudo isto careça de confirmação que só a investigação editorial pode ajudar a confirmar, são-lhe atribuídas cinco traduções nos campos da medicina e da astrologia, entre as quais a do *De imaginibus* de Thabit ibn Qurra¹².

A importância destas descobertas para a nossa cultura foi devidamente destacada por J. F. Meirinhos, para quem, no entanto, se «Portugal não parece ter desempenhado qualquer papel neste extraordinário movimento de *translatio studiorum*», também lhe não escapou o carácter inovador da hipótese de Burnett. Meirinhos conclui assim, acertadamente, que a inexistência de qualquer continuidade deste tipo de trabalhos em solo português nortenho não era menos significativa, posto que o «fim precipitado da possível cultura árabe no território, e dos moçárabes que poderiam ter funcionado como intermediários, sob o peso da nova cultura eminentemente monástica importada do norte (...) não criaram essas condições de continuidade»¹³.

Finalmente, e uma vez dada a relevância da segunda parte do *De differentia*, nomeadamente as definições aristotélicas da alma (*De An.* II, I, 412a 19-20 e 412a 27-28 e 412b 5), e o facto histórico da associação da obra ao complexo editorial dos *libri naturales*, estaríamos perante uma contribuição substantiva para o conhecimento no Ocidente do «Aristoteles Latinus»¹⁴. De facto, as duas definições que são trazidas pelo *De differentia*, «primeira perfeição de um corpo natural que possua órgãos» e «o que tem a vida em potência», parece que esta última é mais relativa às duas primeiras definições do *De Anima* «corporis phisici potencia vitam habentis» na *Translatio nova* e na *vetus* (412a 19-20 e 27-28) enquanto que a primeira definição da tradução insiste na «perfeição primeira», que é naturalmente a *entelécheia* grega de 412b 5 (mas também já 402a 26), que a *Translatio Vetus* lê «endelechia, idest perfectio, vel actus quidam sit».

¹⁰ Cf. CARVALHO, M. S. de - Conspecto do Desenvolvimento da Filosofia em Portugal (Séculos XIII-XV). *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997) 138-139.

¹¹ Cf. BURNETT - Magister, 233.

¹² *Ibidem*, 236, 252-255.

¹³ Cf. MEIRINHOS - Ecos, 164-169, 164 e 168 para as citações aqui transcritas.

¹⁴ Cf. BURNETT - Magister, 249-25.

2. Afonso Dinis de Lisboa (†1352)

Se a questão da nacionalidade do autor anterior ainda permanecerá em aberto, parece ser mais segura uma atribuição lusitana ao segundo autor a que nos vamos referir.

Carlos Steel, juntamente com um colaborador, editaram e traduziram o único manuscrito conhecido da tradução do *Tractatus Averoyis De separatione primi principii*, feita por Afonso Dinis de Lisboa¹⁵. Trata-se de uma figura cuja biografia se encontra suficientemente atestada, embora Steel não mostre conhecer o trabalho respectivo mais importante, o do infatigável Sousa Costa¹⁶. Manuscrito bodleiano (Codex Digbeianus 236) revelado entre nós por A. J. Costa¹⁷, mas já amplamente descrito por C. Steel¹⁸, a edição do referido tratado de Averróis (fol. 190r-194v) vem atestar mais um pequeno contributo de autor português no conhecimento da filosofia de expressão árabe.

Pároco, cónego, bispo da Guarda (1346) e de Évora (1347), médico licenciado em Paris (1331), secretário e clínico de D. Afonso IV, leitor das *Sentenças* em 1345 (cujo comentário deve ter sido conhecido por Afonso Vargas de Toledo), Afonso Dinis de Lisboa costuma ser inscrito no grupo dos 'averroístas' do séc. XIV, que nutriam uma simpatia clara pelo intelectual de Córdova Ibn Ruxd (Averróis). Na verdade, Afonso Dinis designa o alcaide Averróis pelo título extraordinário de *philosophie Aristotelis singularis emulator*, quer dizer, distinto rival da filosofia de Aristóteles.

Para o trabalho de tradução, Afonso Dinis testemunha ter contado com o auxílio de um converso, mestre Afonso, sacristão de Valladolid, segundo os editores (que lêem 'Toletano' como abreviatura de 'Vallistoletano'¹⁹), e o trabalho terá sido realizado na mesma cidade espanhola²⁰.

¹⁵ STEEL, C.; GULDENTOPS, G. - An Unknown Treatise of Averroes Against the Avicennians on the First Cause. Edition and Translation. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 64 (1997) 86-135.

¹⁶ Cf. COSTA, A. D. de S. - Mestre Afonso Dinis, Médico e Secretário de D. Afonso IV, Professor na Universidade de Paris. *Itinerarium* 3 (1957) 370-417, e 491-607; PONTES, J. M. da C. - Afonso Dinis de Portugal. In ANDRADE, A. A. B. de - *Dicionário de História da Igreja em Portugal* 1. Lisboa, 1980, 54-56; IDEM - s. v. In *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*: 5. Lisboa, 1992, 728-29.

¹⁷ COSTA, A. J. - *Estudos de cronologia, diplomática, paleografia e histórico-linguísticos*. Porto, 1992, 124.

¹⁸ STEEL, C. - *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*. Tome I. Louvain, Leiden, 1982, 5-8; Tome II, Louvain, 1985, 523-525.

¹⁹ STEEL; GULDENTOPS - An Unknown, p. 130.

Vamos traduzir de seguida, livremente, as secções originais de Afonso Dinis constantes do seu trabalho de co-tradução (o prefácio, uma explicação intermédia, o *explicit* e um posfácio) e contextualizá-las-emos depois.

[TRADUÇÃO de AVERRÓIS SOBRE A SEPARAÇÃO
do PRIMEIRO PRINCÍPIO]
<Prefácio do Tradutor>

[190ra] «Convém notar, no que diz respeito ao tratado seguinte, aquilo que Averróis diz no seu início, a saber, que não existe outro método para demonstrar ou sustentar a existência de alguma coisa separada a não ser o método do movimento, avançado por Aristóteles. E em virtude do que se diz no comentário 88 do primeiro Livro da *Física*, no comentário 22 do segundo Livro e no terceiro comentário do oitavo Livro, onde se lê «fizemos um único breve tratado sobre este assunto», eu creio que se refere a este tratado chamado *A Separação do Primeiro Princípio*. Tanto mais que, embora tivesse procurado afoitamente, nunca encontrei onde quer que fosse nenhum tratado em língua árabe ou latina sobre esta matéria. Isto é compreensível, porque parece supérfluo que tivesse escrito outro tratado quando este parece chegar. Aos lugares mencionados acrescenta-se o que se diz no comentário 5 do quinto Livro da *Metafísica*, no comentário 5 e 43 do Livro XII, e o primeiro capítulo do tratado *A Substância do Mundo*.

«Também parece ser esta a intenção de Ptolomeu na primeira divisão do capítulo I do *Almagesto*, onde diz, a este respeito: mais do que quaisquer outras ciências, a astrologia, tratada nessa obra, que diz respeito aos movimentos, o que a faz ser ciência natural, conduz à ciência divina. Quer dizer: mediante a astrologia podemos chegar no fim de contas ao que detém todos os inteligíveis, cujo ser é desprovido de movimento e não é afectado pela matéria. É certo que isto só acontece na dita astronomia seguindo o método do movimento. Também é possível que Averróis se apoiasse de algum modo nas palavras referidas de Ptolomeu. É que Averróis conhecia muito bem o *Almagesto*. Na verdade, eu vi um resumo do *Almagesto* por

ele escrito, obra que o rei D. Afonso o Grande mandou traduzir e que se encontra em Bolonha e em Espanha.

«Estas são as palavras do mestre Afonso, tradutor deste tratado intitulado «Contra alguns Avicenistas, para provar que o Primeiro Ser Necessário, ou seja, o Primeiro Princípio, a saber, Deus, existe separado da matéria, quer dizer, subsiste por si», mas que de uma maneira mais correcta pode receber por título *Tratado de Averróis sobre a separação do Primeiro Princípio*. Começa assim.

[190rb] (...)

«Aqui não há qualquer conculcação das palavras (*Phys.* VIII, 10, 266a 10-24), pois, por um lado, no texto grego a primeira afirmação aparece como conclusão do argumento anterior, à maneira de epílogo [191ra] ou de recapitulação do preâmbulo já provado, onde se lê o seguinte (...). Por outro lado, a tradução do lema 78 tem a primeira conclusão acerca do que é movido e a segunda acerca do autor, daí que o texto que temos seja (...)

(...) [194v]

«Termina o complemento de Averróis acerca da demonstração de Aristóteles que diz que a Primeira causa é uma só, infinita em duração e na força, e a última causa de todas as coisas. Este tratado foi traduzido por mestre Afonso Dinis de Lisboa em Espanha, Valladolid, tendo como intérprete mestre Afonso, converso e sacristão de Valladolid.

<Posfácio do tradutor>

«Deve ficar a saber-se o que me transmitiu Afonso, digno judeu, médico do rei de Castela, o melhor e mais verdadeiro dos judeus que se pode encontrar. Contou-me que nas crónicas dos Sarracenos se lê, dado como facto, que o mais distinto e o mais reputado amante da verdadeira natureza, distinto rival da filosofia de Aristóteles, a quem nós, Cristãos, habitualmente chamamos Comentador, Averróis, foi levado pelo seu zelo da verdade e por um autêntico bem comum a fazer uma ordem pela qual apelidava o seu rei, ou seja, o rei de Córdova e Marraquexe, rei dos Bárbaros. Nessa altura, o rei era um tirano mau e por isso indigno de governar homens racionais mas bárbaros bestiais. Por causa disto Averróis foi acusado pelo dito rei e tirano. Averróis quis escusar-se, dizendo que a palavra 'bárbaros' na língua árabe era equívoca, pois significava os povos bárbaros e aqueles que viviam aquém e além mar [i.e., os Berberes], e que a havia tomado no segundo sentido, a fim de o louvar, posto que era o seu sentido na qualidade de rei de além-mar, devido aos marroquinos, e de aquém-mar, por causa de Córdova e regiões limítrofes, palavras estas [194vb] ditas em louvor do referido rei. Mas o rei acabou por se convencer

²⁰ Segundo NASCIMENTO, A. A. do - O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência. *Didaskalia* 25 (1995) 253, nota 63, 'Vallem Toleti' deveria ser lido como 'Vallem Oleti'.

que as palavras se entendiam no primeiro sentido, e ele foi sentenciado de 'morte civil', ou seja, banido, tendo-lhe sido ordenado habitar perto de Lucena, a mais ou menos duas léguas de Córdoba, onde os Judeus habitam, o que os Sarracenos reputavam ser magno vitupério e eterna desgraça. Durante os onze ou doze anos em que aí residiu, Averróis compôs a maior parte dos seus escritos filosóficos, daí ele ter dito que Deus ordenara o exílio para seu bem e que o achava uma grande sorte. Como era costume naquela época, os filósofos foram chamados diante do rei, que também era filósofo, para disputarem. Naquele tempo e devido a um costume antigo, rei e conselhos régios eram conduzidos por filósofos. Diz-se que já nessa altura quem filosofava era corrupto e não virtuoso, sendo alguns de tal maneira, que com eles nem se podia tratar os negócios públicos. Conforme se mostra por Averróis, no prólogo ao primeiro e oitavo livros da *Física*, dizia-se que por causa da sua natural incompetência eles não faziam parte da comunidade civil. Porém, conforme Séneca escreve na décima quarta *Carta* a Lucílio, «o mal não pode robustecer-se tanto e nunca se pode conspirar tanto contra a nobreza, que o nome da filosofia não se mantenha um nome sagrado e venerável»; e na mesma carta tinha dito antes: «o seu estudo, não digo para com os bons mas para com os maus, exerce o efeito das faixas sacerdotais»; e um pouco mais adiante diz assim: «ela é pacífica, ocupada com os seus assuntos, sem poder ser desprezada, e todas as artes lhe prestam homenagem, mesmo entre os homens mais vis»; e está sempre a referir-se à filosofia. Por isso, um dos sábios do Conselho do Rei frequentemente aludia a um novo filósofo. Tendo o rei ouvido com frequência tal alusão perguntou quem era o novo filósofo a que ele se referia e que falava assim de forma tão subtil e tão bem. Mas a pessoa que o referia não ousou nomeá-lo. É que havia uma ordem régia segundo a qual o nome de quem caísse fora da graça do rei não devia, sob pena de morte, ser pronunciado. No entanto, por fim, tendo sido dispensada a lei e obtido licença, disse que era aquele a quem o rei tinha expulsado para Lucena para o meio dos Judeus. Então o rei começou por dizer: 'Oh como sou infeliz! Ofendi um grande homem.' Imediatamente mandou chamá-lo, e tendo pedido desculpa a Averróis e tendo por este sido desculpado, para se emendar fê-lo seu alcaide geral em Córdoba e Marraquexe, que era um ofício de governação real na área do distrito. Averróis promulgou de modo exemplar leis civis em conformidade com os princípios da filosofia pelas quais ainda hoje se regem os Sarracenos. É verdade que o pai de Averróis, que também tinha sido antes alcaide, quer dizer, senescal, em Córdoba, tinha criado algumas leis civis, mas Averróis completou-

-as. Averróis também era bem nascido e acabou os seus dias em honra tendo tido uma boa morte. E o que se diz conjuntamente acerca dele e de Avicena é uma pura falsidade porque Avicena viveu muito tempo antes dele e não eram compatriotas, como se sabe pelas Crónicas Árabes. Por aqui se vê claramente por que razão se chamou alcaide a Averróis no princípio do Tratado. Fim»

Deixando para o final desta breve nota uma necessária referência sobre o acrescento feito pelo tradutor mais ou menos a meio da sua tradução para explicar uma dificuldade do texto, começemos por tratar os aspectos menos estritamente filosóficos da sua redacção, designadamente as informações do Posfácio.

Afonso Dinis preocupou-se em narrar o que um judeu médico da corte, também chamado Afonso (e que se distingue do outro Afonso, mestre, que colaborou na versão do padre lisboeta), lhe disse acerca da vida de Averróis. É evidente que o tradutor lusitano pretende reabilitá-lo, encomiando-o entre os cristãos, mediante a alusão ao seu carácter probo, excelente legislador, político e prolífico autor. O elogio da filosofia, designadamente do seu cunho político-moral, contra um estado de coisas (também político) atroz, é igualmente patente. Aqueles dados, ao que parece, liam-se nos próprios textos dos Sarracenos. Trata-se da célebre condenação ao exílio em Lucena (a sudoeste de Córdoba) na primavera de 1197, episódio político e não exclusivamente ideológico, pois já em 1194 o sultão Almançor era assediado com queixas relativas à actuação e aos escritos do juiz ou cadí (alcaide, como se lê na tradução) Averróis, que no entanto adiava, envolvido como estava na guerra com os castelhanos e portugueses. O que quer que seja, em 1195, preparando-se Almançor para o ataque de Afonso de Castela, Averróis tem ainda o privilégio de se sentar à direita do sultão, num lugar normalmente destinado à terceira ou quarta figura do Estado, em conversa naturalmente convocada pelo sultão, «príncipe dos crentes», decerto já com o intuito de examinar as convicções religiosas do seu cadí ²¹. O episódio teve lugar em Córdoba e a hostilidade dos habitantes da cidade era consolidada pelos maliquitas (que se opunham ao almoadismo ainda reinante), que fazem a ira do povo cair sobre Averróis e seu filho num célebre episódio de expulsão da mesquita à hora da

²¹ Vd. URVOY, D. - *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris, 1978, 174-191.

oração do meio-dia. Regressado da campanha militar, Almançor entra em Córdova na Primavera com o intuito de regularizar o «caso Averróis». Os seus inimigos haviam entretanto mexido os cordelinhos necessários e um texto retoricamente terrível do secretário do sultão condenara os filósofos acusando-os de serem piores do que judeus e cristãos pois enquanto se dizem publicamente amantes do Alcorão seriam em segredo seus inimigos. O retiro forçado e humilhante em Lucena (reforçado pelos desgraçantes epigramas de Ibn Jubair) durou tão-somente um ano e meio, e não os onze ou doze como se dizia então. Também ao contrário do que se presume pelo prefácio de Afonso Dinis de Lisboa, o exílio foi fatal para a filosofia, a qual, na figura de Averróis, era de facto o alvo de ataque dos estudantes de teologia (os *talaba*) maliquitas. Para além dos epigramas crescia uma literatura satírica e a campanha parece ter chegado mesmo a utilizar junto do sultão um texto escrito havia já trinta anos no qual Averróis falava sobre o rei dos Berbéres tendo de defender-se com um erro de leitura (em árabe 'barrain' e 'barbar' só se distinguem por sinais diacríticos).

O regresso do exílio após o perdão do sultão, que assim acolhia as vozes que nunca deixaram de interceder pelo filósofo fez-se directamente para Marraquexe, onde Averróis acabou por morrer em 10 ou 11 de Setembro de 1198, celebramos agora o seu oitavo centenário. Também não se conhecem quaisquer obras averroístas que datem do período do exílio, mas é verdade que a medicina e a filosofia, mormente a de Aristóteles de quem Averróis se aproximava de forma cada vez mais fundamentalista, concitam-no quase em absoluto. De facto, o até agora inédito *Tratado Sobre A Separação do Primeiro Princípio* é uma crítica aos avicenistas, em torno do conteúdo do livro VIII da *Física* de Aristóteles, pretendendo, com ela, o seu autor, mostrar o carácter apodíctico (*est demonstratum demonstratione*) da prova pelo movimento. Como reconhece Cruz Hernández, «a partir do momento em que Averróis decidiu que devia ler Aristóteles directamente, tinha que tomar conhecimento que a *Física* do Estagirita limitava-se a demonstrar a existência de um Primeiro Motor eterno», o que o levaria a construir uma «prova essencialmente mecânica de Deus»²². É que, segundo se lê quase ao fim do Tratado (fol. 194rb; ed. p. 128-30), alguns intérpretes islâmicos (*illi de legum lege*), mais ou menos desconhecedores da doutrina aristotélica (*qui nesciverunt bene opinionem Aristotiles*), não só ignoravam o carácter decisivo da prova física da unidade

²² Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. - *La Filosofía Árabe*. Madrid, s.d., 298, 299; cf. ainda ROSS, D. - *Aristóteles*. Lisboa, 1987, 101 sg.

do Primeiro Princípio (*quod primum principium est unum et quod non indiget alio principio*), como também colidiam com uma tese central da filosofia de Averróis, enquanto interpretação: o ensinamento acerca de Deus Criador compete não ao comum dos vulgares (*de genere verborum publicorum*), mas tão-só aos filósofos²³.

É um patente interesse por Aristóteles que é ressaltado no elogio de Averróis. Ele é autoridade na interpretação do Filósofo, e, portanto, também para Afonso Dinis, tal como na mesma altura o era para João de Jandun ou Marsílio de Pádua. Lembremos que a mais autorizada historiografia costuma dividir a evolução do averroísmo em quatro fases: a primeira diz respeito a Sigério de Brabante e ao chamado Anónimo de Giele; a segunda fase (1280-1300) é representada pelo Anónimo *Sicut dixit Tullius* e por Egídio de Orleães; a terceira (1300-1328), por João de Gottinga, António de Parma, Tomás Wilton, pela *Quaestio* anónima *De anima intellectiva*, por Marsílio de Pádua, João de Jandun e Gualter Burley; e a quarta fase (primeira metade do séc. XIV), por Ângelo de Arezzo, Tadeu de Parma, Anselmo de Côme, Mateus de Gubbio e Tiago de Plaisance²⁴.

Já publicámos neste lugar, na sequência de uma primícia tarefa académica, um pequeno estudo em que punhamos em causa, servindo-nos de uma sugestão de G. Leff, o carácter heterodoxo das nossas letras preferindo antes apodá-lo de heresiático²⁵. Estudámos nessa ocasião o enigmático Tomás Escoto, obviamente à luz de Álvaro Pais (†1349), que nos revela a existência nas escolas de Lisboa de teses 'averroístas'. A nossa interpretação, na altura, bastante baseada no *status quaestionis* definido por F. Van Steenberghen, concluía não só pela óbvia impossibilidade de se diagnosticar com acribia o estado e o conteúdo mental daquelas fulgurações escolares como, sobretudo, pelo seu carácter intelectualmente débil. Falámos mesmo de adoxia, a propósito de Tomás Escoto e de Afonso Geraldês de Montemor. Também recentemente, A. do Nascimento retomava uma antiga interpretação de P. Russell para se referir ao «atraso na estruturação de um ensino teológico dentro da universidade portuguesa»²⁶.

²³ Vd., sobre o assunto, FAKHRY, M. - *A History of Islamic Philosophy*. New York, 1983, 279-81; CRUZ HERNÁNDEZ - *La Filosofía*, 279-84; CARVALHO, M. S. de - Averróis. In *LOGOS I*, Lisboa, 1989.

²⁴ Vd. KUKSEWICZ, Z. - *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*. Wrocław, Varsóvia, Cracóvia, 1968.

²⁵ CARVALHO, M. S. de - O 'Sedutor' Tomás Escoto. *Humanística e Teologia* 11 (1990) 171-198.

²⁶ NASCIMENTO - O livro, 247.

Ora, como em 1346 Afonso Dinis de Lisboa é bispo da Guarda, e como desde 1333 que Álvaro Pais o era de Silves, a sua contemporaneidade permite-nos reconhecer agora um novo caso (seguramente mais interessante) do apreço por Averróis e pela sua filosofia na cultura nacional. Será uma tarefa interessante a exploração metódica e objectiva desta conjuntura, mas o exame do horizonte intelectual de Afonso Dinis só poderia ser cabalmente esboçado pela leitura do seu comentário às *Sentenças*, entretanto perdido. Contudo J. M. da Cruz Pontes já lembrou que Afonso Vargas Toletano, contemporâneo de Afonso Dinis, cita sete opiniões daquele comentário, uma das quais, ao que parece relativa à visão beatífica, fundar-se-ia no franciscano e discípulo de João Duns Escoto, Pedro Auréolo (†1322)²⁷. Sabe-se, por exemplo, que o franciscano da Aquitânia tem uma atitude simultaneamente de crítica e de louvor de Averróis, tendo um seu intérprete moderno, R. Dreiling, aludido ao seu espírito crítico desta forma paradoxal: «não é nem platónico, nem augustinista, nem aristotélico, nem averroísta, nem escotista, nem tomista»²⁸. Tratava-se, aliás, do espírito do tempo, pelo que não será impossível que Afonso Dinis mostrasse idêntica independência mental.

No que diz respeito à costela «averroísta» de Afonso Dinis, tal como o seu presente trabalho de co-tradutor a permite lóbrigar, caber-nos-ia ainda acrescentar o seguinte: o seu conhecimento do texto da *Física* (VIII 10) é real e original, ao ponto de se permitir imiscuir exegeticamente na obra de Averróis, reforçando o sentido da interpretação do Cordovês à luz da colação com o texto grego (fol. 191ra; ed. p. 100), tal como se lê na sua explicação intermédia que traduzimos aqui, relativa a VIII, 10, 266a 10-24. Diferentemente da leitura apertada de Aristóteles feita por São Tomás na obrinha *A Unidade do Intelecto Contra Os Averroístas* (1270), Afonso Dinis procede à contextualização económica exclusivamente baseado em Averróis. Dificilmente se poderia estar em pólos mais antípodas. O 'Prefácio do Tradutor' é, aliás, sintomático, não só do interesse e conhecimento real da obra de Averróis (que o português confessa ter afoitamente buscado), como da quase exclusividade do método contextualizador empregue. A Averróis só Ptolomeu é adunado. Mas mesmo este, alega, porque «Averróis conhecia muito bem o *Almagesto*». Em suma, Afonso Dinis parece estar de acordo quanto à importância da prova física para a

²⁷ PONTES - Alfonso Dinis, 729.

²⁸ Vd. ANTONIO MERINO, J. - *História de la Filosofía Franciscana*. Madrid, 1993, 388.

existência da Primeira e Última Causa, reconhecimento que em vão procuraríamos em Tomás Escoto.

*

Dissemos no princípio deste desprezioso contributo divulgador que também desejaríamos fazer um alerta e uma chamada de atenção. Enquanto filósofo trabalhando e meditando em Portugal não posso deixar de lamentar o facto de as edições dos nossos textos filosóficos virem a lume pela mão de estudiosos estrangeiros. Não há qualquer nacionalismo neste lamento, note-se. Estamos apenas a perder uma ocasião ímpar, a qual, no entanto, já não pode ser feita exclusivamente pelo colégio dos filósofos (nem mesmo sequer dos filósofos medievistas nacionais). A. de Libera disse um dia que a edição (juntamente com o ensino e a tradução/divulgação) marcam a especificidade do trabalho do filósofo medievalista contemporâneo²⁹. Sem o querer contrariar totalmente, desejaria chamar a atenção para a necessidade de imediatamente se concertar num projecto nacional, pluridisciplinarmente exaustivo, com o intuito de se editar primeiro e se estudar depois a totalidade dos para já levantados mss. medievais que interessam à nossa cultura ou que foram pelos que nos precederam trabalhados.

Setembro de 1998

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

²⁹ Vd. as considerações de CARVALHO, M. S. de - *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*. Lisboa, 1997, 13-14, relativamente a essa 'figura'.