

Averróis, *Comentário sobre a República de Platão*, a partir da versão latina de Elia Del Medigo, org. introd. e notas de Rosalie Helena de Souza Pereira, tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira, revisão técnica de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Ed. Perspectiva, São Paulo 2015; 192 pp.; ISBN: 9788527309912.

Este volume oferece pela primeira vez em português a tradução da tradução da tradução de uma obra cujo original se perdeu e na qual Averróis compendia uma obra de Platão que possivelmente nunca leu. Vale a pena ler a obra e a introdução, para um completo esclarecimento do enigma e das dificuldades com que este pequeno tratado, escrito por um dos mais sagazes e penetrantes filósofos de sempre, continua a desafiar os estudiosos.

A *Política* de Aristóteles (Πολιτικά / Politika em grego, Syāsāt em árabe), é a única das grandes obras de Aristóteles que nunca terá sido traduzida para árabe durante a Idade Média. Quando se viu solicitado ou compelido a explicar esta obra que não encontrava, apesar de todos os seus esforços para a obter, Ibn Rušd não desistiu de compreender esta ciência e engendrou um inovador esquema para a abordar e que aqui oferece: inspirado pelo que conhecida das ciências práticas de Aristóteles, em particular a *Ética a Nicómaco*, tentou reconstituir o conteúdo da ciência do governo da cidade através da *Politeia* de Platão. É um projeto exequível e compreensível dentro do percurso autoral daquele que os medievais latinos conhecem como *O Comentador* de Aristóteles, sobre cujas obras também escreveu diversos epítomes ou compêndios como este. 'Abū l-Walīd Muhammad Ibn 'Ahmad Ibn Rušd, o Averroes dos latinos, nasceu em Córdoba em 1126 e morreu em Marraquexe em 1198, depois de uma intensa vida de jurista, médico e filósofo, domínios nos quais escreveu obras fundamentais, para além de obras em matemática e cosmologia. A sua influência no mundo islamo-árabe é maior em medicina e direito, menor ou longamente ignorada em filosofia; no mundo judaico e no mundo latino a sua influência é maior em medicina e filosofia, sendo a sua obra jurídica aí praticamente desconhecida. Por isso, não é de estranhar que um número significativo de obras de filosofia de Averróis apenas tenha sobrevivido em latim e ou em hebraico, tendo-se perdido os originais em árabe.

A parte mais numerosa das obras de Averróis são paráfrases e comentários literais a obras de Aristóteles, tendo mesmo escrito duas ou três explicações diferentes sobre boa parte dessas obras, em diferentes fases da sua vida. A admiração de Averróis por Aristóteles levou-o a considerar o filósofo grego como

um prodígio da Natureza, que a própria Natureza teria inventado para mostrar a mais elevada perfeição humana acessível ao homem no mundo material (*Grande comentário sobre o De anima*, III.14, 142-145, p. 433 da edição de Crawford). É dentro do plano de explicar em detalhe a totalidade do *corpus* aristotélico que Averróis se propõe comentar a segunda parte das ciências práticas, após ter comentado a primeira parte, i.e. a *Ética a Nicómaco*, seguramente a obra a que Averróis se vai referindo quando diz que tal ou tal assunto já foi discutido ou apresentado “na primeira parte desta ciência”. Ora, a segunda parte encontra-se no seu livro *Política*, que Averróis não conseguiu obter (I.i.8, p. 38). Isso não o impediu de realizar o seu projeto, pois propõe-se explicar a política de Aristóteles através do livro de Platão sobre o mesmo tema, o que para o conhecedor das diferenças entre os dois pensadores gregos, como o era Averróis pelo menos na sua fase madura, não deixa de ser espantoso.

Que Averróis recorra à obra de Platão para reconstituir a ciência política de Averróis é justificável até pelo título das obras respetivas, algo que se perdeu na tradição latina em que o título da obra de Platão não é traduzido, como deveria, por *Política*, mas sim por *República*. Pelo menos desde Cícero a palavra grega *politeia* é traduzida por *res publica* e *De republica* é justamente o título do tratado de história e teoria política de Cícero. Com as traduções para latim no Renascimento, esse é o título pelo qual a obra de Platão passa a ser conhecida: *De republica*. É o que explica que todas as edições e traduções do opúsculo de Averróis optem por referir a obra “comentada” como *República* de Platão (cfr. abaixo) e não como *Política*. O título que tem sido dado à obra, segue, portanto, a tradição renascentista de intitular a obra de Platão como *República*, mas, obviamente, não é este o título pelo qual a obra é conhecida em língua árabe: Syāsāt traduz o grego *Politeia* e *Politika*.

Conhecedor das dificuldades da reconstituição de uma ciência política aristotélica a partir da obra de Platão, Averróis explicitamente começa por «uma introdução em que a ciência está organizada segundo a ordem» e que pode ser lida nas primeiras páginas do opúsculo (I.i-iv, pp. 35-43). Aí começa por fundamentar em termos aristotélicos que as ciências práticas se distinguem das ciências especulativas, porque aquelas dizem respeito «a coisas voluntárias cujo exercício está em nós e os princípios dessas coisas são a vontade e a escolha» (I.i.3, p. 37), embora admita que as perfeições morais e operativas têm em vista as perfeições especulativas (§ 10, p. 38). E como não é possível ou é muito difícil encontrar todas as perfeições em um só homem, cada homem enquanto tal precisa da ajuda de outros pois «o homem precisa de outros para obter a sua perfeição.

Por isso o homem é naturalmente um animal político» (I.ii.1, p. 39), repetindo assim a posição de Aristóteles na *Ética a Nicómaco* (I.5, 1097b11) e que também se encontra na *Política* (I.2, 1252a2), passagem esta que Averróis desconhecia. Assim, a ciência prática ocupa-se das perfeições que são próprias da cidade ou que dela provêm, pelo que, enquanto ciência, a política ocupa-se de três aspetos: 1) conhecer as condições em que devemos agir na cidade segundo cada virtude; 2) como é que essas perfeições ou virtudes são geradas ou preservadas em cada um em resultado da educação, que é responsabilidade da cidade ou do seu regime de governo, e como se persevera nelas para se evitar o vício; 3) que hábito ou virtude prevalece em cada forma de governo e como pode levar à mais perfeita operação de cada virtude, ou como é ela impedida (cfr. I.iv.3-7, pp. 42-43).

Não dispondo da *Política* de Aristóteles, Averróis procura reconstituir o conteúdo dessa ciência através da *Política* de Platão, mas guiando-se pela teoria das ciências de Aristóteles e por tudo o que sabia das ciências práticas e sobre as virtudes a partir da *Ética a Nicómaco*. Mas, como se explica na introdução à tradução e tem sido longamente debatido pelos estudiosos, também não é certo que Ibn Rushd conhecesse por leitura direta a *Política* de Platão. Por isso, muito provavelmente este opúsculo baseia-se apenas na paráfrase à mesma obra escrita pelo médico e filósofo grego Cláudio Galeno (c. 129 – c. 200-216) que havia sido traduzida e circulava em árabe, embora tenha sido já afirmado que Averróis não se baseia em Galeno, que aliás cita cinco vezes, algumas delas em tom crítico (cfr. as respetivas referências p. 24, n. 25), mas sim no conhecimento do próprio texto traduzido de Platão ou de algum outro comentário. Não se conhece a tradução medieval árabe da *Política* de Platão, mas têm sido identificados fragmentos de mais do que uma tradução para árabe, e não é improvável que na sua infrutífera busca da *Política* de Aristóteles, Averróis tenha obtido assim o texto da obra quase homónima de Platão. Permanece em aberto e disputado entre os estudiosos se Averróis conheceu diretamente esta obra de Platão, ou se apenas teve acesso a comentários ou paráfrases. O conhecimento que Averróis tem das ideias de Platão tem seguramente outras mediações, entre elas as obras políticas de Alfarabi, pelo menos *A cidade virtuosa* e o *Tratado da obtenção da felicidade*, havendo ainda bastante para esclarecer quanto à questão das fontes deste opúsculo.

Uma outra dificuldade maior para o cabal conhecimento da invenção metodológica de Averróis e da própria obra, é que se desconhece o original árabe da *Paráfrase à Política de Platão* de que existiria uma cópia na Biblioteca do Escorial, assinalada no catálogo anterior ao incêndio que em 1671 destruiu uma parte do seu acervo e provavelmente também este manuscrito (p. 20). Conhecem-

se sim pelo menos 8 manuscritos da tradução hebraica realizada em Uzés, na Provença, em 1320 por Samuel ou Shemuel ben Yehuda de Marselha, que já havia traduzido para hebraico o comentário de Averróis sobre a *Ética a Nicómaco*. A tradução hebraica foi pela primeira vez editada e traduzida para inglês por Erwin Rosenthal em *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"* (Cambridge University Press, Cambridge 1956, 21966) e foi de novo traduzida para inglês, sobre um texto hebraico revisto, por Ralph Lerner em *Averroes on Plato's "Republic"* (Cornell University Press, Ithaca - London 1974), também parece ser esse o texto traduzido por Miguel Cruz Hernández em *Averroes, Exposición de la "República" de Platón* (Ed. Tecnos, Madrid 1986).

A tradução hebraica foi ela própria traduzida para latim em 1530 pelo médico Jacob Mantino. Esta re-tradução foi diversas vezes publicada, estando incluída na edição das obras completas de Aristóteles com comentário de Averróis publicada pelos Junctas em Veneza entre 1562-1574 (cf. vol. III, ff. 335H-372M: *Paraphrasis in libros De Republica Platonis speculativos et est secunda pars scientiae moralis*). O erudito Paul Oskar Kristeller descobriu em 1964 (cfr. p. 23) uma outra tradução do hebraico para latim realizada a pedido de Giovanni Pico della Mirandola por Elia Del Medigo, o cretense, em 1485 e que se conhece em um único manuscrito (Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, G VII 32), tradução entretanto editada por Annalisa Coviello e Paolo Edoardo Fornaciari em *Averroè, Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del Medigo* (Leo S. Olschki Editore, Firenze 1992, edição que não consegui consultar).

De entre as 3 versões existentes, as tradutoras optaram por traduzir a tradução latina de Elia Del Medigo, certamente por se apresentar, em geral, mas não sempre, com uma textura mais filosófica, mais argumentada e mais clara que a tradução de Mantino, como se escreve na Introdução: «A tradução de Elia Del Medigo, cronologicamente mais próxima do original árabe, é mais fiel à versão hebraica», alertando-se de imediato que «mais próxima dos editores dessa versão latina observam que Elia Del Medigo segue escrupulosamente o texto hebraico, embora muitas vezes “o sentido geral do discurso seja quase ininteligível”» (p. 22). Temos, portanto, que neste volume se traduz para português a tradução latina de Elia Del Medigo, que é tradução da tradução hebraica, realizada por Shemuel ben Yehuda, do texto árabe de Ibn Rushd que se perdeu, talvez definitivamente.

A cuidadosa e anotada tradução da obra de Ibn Rushd alerta constantemente o leitor para esta intrincada transmissão. Nessas notas nenhuma das traduções é descurada enquanto testemunho indispensável para melhor compreender uma obra cujo original se desconhece. O nutrido aparato de notas incide-se justamente

sobre o vocabulário filosófico, os argumentos e os passos mais controvertidos, sendo oferecidos, muitas vezes em confronto explicativo, os conceitos gregos de Platão ou de Aristóteles, os termos hebraicos de Shemuel ben Yehuda, as traduções de Mantino e de Elia Del Medigo, para além de, através de notas colhidas em diversos especialistas, se tentar a respetiva retroversão para os possíveis correspondentes em árabe e em grego. É quase o paroxismo da vertigem das línguas e das traduções em busca do original desconhecido.

Como exemplo das incertezas do texto transmitido e das dificuldades da tradução, veja-se uma simples passagem da relativamente longa discussão sobre o lugar da mulher na cidade ideal, onde Averróis tenta entender a comunidade de homens, mulheres e filhos e a organização da procriação, combinada e organizada entre os guardiães da sociedade perfeita segundo Platão. A esse propósito Averróis contrapõe a forma limitadora como a mulher é vista no seu tempo: «nessas cidades, fica oculta a aptidão das mulheres, pois elas são tomadas apenas para a geração» (I.xxv.9, p. 90). Já na cidade de Platão a mulher é colocada ao mesmo nível que os homens nas diferentes atividades próprias do estrato social superior, em que homens e mulheres compartilham a mesma educação para correção e formação da virtude através da música e do exercício físico. Lê-se no latim de Elia Del Medigo: «Et non habent per multitudinem ut exeant armatae cum hominibus in pugna, quia sunt vacuae in virtute», que seria diretamente traduzido por «Elas não têm muito para saírem armadas com os homens na luta, porque são desprovidas de virtude». Esta depreciação contraria o que está a ser dito sobre a igualdade de posição, funções, educação e virtude entre homens e mulheres, por isso as tradutoras conjeturam uma corrupção do texto da tradução, que as leva a aditar as palavras “[de tudo exceto]”, que permite então ler uma frase que estaria mais de acordo com o pensamento de Platão: «Elas não têm muito para saírem armadas com os homens na luta, porque são desprovidas [de tudo exceto] de virtude» (I.xxv.11, p. 90 e n. 112). Seguem aqui parcialmente a tradução e a conjetura de Lerner, citado na mesma nota: «They have no [cover] on them when they practice gymnastic with men, since they will be devoid of [everything save] virtue».

Ora, um texto completamente diferente do de Elia Del Medigo é oferecido pela tradução de Mantino: «Et sic mulierum corpora, quae cum viris in gymnasio bellico exercentur, denudanda erunt, cum virtus illis pro optimo vestimento inducenda sit», que traduzem por «E assim estavam desnudos os corpos das mulheres que, no ginásio, se exercitavam com os homens para a guerra, já que a virtude lhes servia de excelente veste para se cobrirem» (cfr. p. 90, n. 111).

Rosenthal, que traduz a tradução hebraica e se debate com a difuldade do texto, escreve: «they have no (protective) garments when they practise with men in gymnastics, since they are adorned with virtue» (Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, ed., introd., transl., notes E.I.J. ROSENTHAL, Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 166). Esta versão está aliás em linha com o que Platão escreve em *República* V, 457a («terão de depor as suas vestes as mulheres dos guardiães, uma vez que se revestirão de virtude em vez de roupa», cito a trad. de M.H. Rocha Pereira). Sem dúvida a versão de Mantino está mais próxima da posição de Platão e a de Elia Del Medigo é completamente incompreensível sem se conjecturar alguma correção. Em muitas outras passagens é a versão de Elia Del Medigo que parece mais clara.

Este simples exemplo evidencia as dificuldades da tradução e também o modo como as tradutoras anotam a sua versão em benefício do leitor, esclarecendo os passos difíceis com o confronto das duas traduções latinas, documentando ainda as notas com informação apropriada recolhida em estudos e interpretações.

As posições de Averróis são claramente orientadas pelo seu profundo conhecimento da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Em diversos passos a política ou ciência do governo da cidade é interpretada como a ciência arquitetónica de que Aristóteles fala e com a qual orienta a articulação entre *Ética* e *Política* (neste aspeto metodológico seguramente sob inspiração da *Ética a Nicómaco*, I.1-2 e X.11). É essa mesma ligação entre as duas disciplinas e as duas obras que explica a importância dada por Averróis à questão das virtudes na interpretação da génese e formas de governo das cidades e do tipo de governantes que se impõe ou é imposto em cada uma delas (sobretudo nos livros II e III). Mas, como no volume bem se documenta, Averróis recorre direta e indiretamente a outras fontes, em particular às obras políticas de Alfarabi, elas mesmas amplamente inspiradas em Aristóteles, mas abertas ao platonismo, mas também busca uma certa verificação da teoria política evocando acontecimentos e modelos políticos da sociedade islâmica do seu tempo. Como se sublinha na Introdução, «no *Comentário sobre a República*, Averróis formula ideias próprias e independentes que se contrapõem à teoria política do seu antecessor, Al-Fārābī» (p. 32), mas já é mais discutível em sentido absoluto a afirmação de que a obra teria sido composta para Averróis «tecer suas críticas à sociedade de sua época e aos teólogos muçulmanos» (p. 19), embora essas críticas pontuem efetivamente o decurso da obra. Nas últimas secções (III.xxx.1, pp. 173-174) percebe-se que a obra é dedicada ao mais alto mandatário político, sob cuja proteção Averróis se coloca, mas nenhum elemento permite perceber a quem é que o autor se dirige dirigido. Teria bastado um nome

para se dissiparem muitas das incertezas em torno da datação desta obra. Aqui reside mesmo uma das grandes querelas interpretativas, pois a obra tanto poderá ser dedicada a Abū Ya‘qūb Yūsuf, que morreu em 1184, como ao seu filho Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manšūr, que reinou entre 1184 e 1199 e a cujo serviço Averróis também esteve (cfr. p. 174, n. 3). Por isso, segundo alguns a obra teria sido escrita cerca de 1195, imediatamente antes do exílio de Averróis em Lucena, mas, segundo outros foi escrita c. de 1182. A questão não é despicienda, mas parece irresolúvel com os elementos fornecidos pela obra. Pelo menos é certo que foi escrita após 4 de maio 1177, data de conclusão do *Comentário médio sobre a Ética a Nicómaco*, obra para a qual remete por várias vezes (cfr. Introdução, pp. 29-31), mas não é por essa obra ser citada que a paráfrase lhe teria que ser quase contemporânea.

Um aspeto notável da obra é esse mesmo recurso argumentativo-documental de Averróis que, para tornar explícita a sua interpretação dos argumentos de Platão sobre a evolução dos regimes políticos, não hesita em dirigir-se ao seu interlocutor citando exemplos do seu próprio tempo e cidade (cfr. pp. 149-150, 153, 160, 161, 168, 170-171, etc.). Essas passagens de confronto entre a cidade de Platão com a política do tempo de Averróis ou com a cidade governada pela lei islâmica são um dos aspetos mais interessantes desta obra. A delicadeza e proximidade das referências a factos e governantes próximos no tempo mostra seguramente confiança e identidade com o desconhecido dignitário a quem se dirige, não sendo de esperar que Averróis exemplificasse com considerações negativas que desagradassem ao seu protetor, a quem se refere com grande deferência na mencionada passagem do final da obra. Mas também não é impossível que alguma ambiguidade ou imprudente ousadia de Averróis tivessem irritado o seu interlocutor e estivessem justamente na origem da ordem de exílio para Lucena, que decorreu entre 1195 e 1198, pouco antes da sua morte.

Ao contrário do que acontece com os comentários a Aristóteles, Averróis não hesita em distanciar-se de Platão quando encontra razões para tal. Próximo do final e em conclusão do compêndio da teoria da evolução dos regimes, Averróis faz uma crítica demolidora à teoria de Platão, baseado na simples experiência de inspiração aristotélica: não há degeneração necessária de um regime para outro, pois «é possível que qualquer cidade se transforme em outra», e é possível encontrar todas as diferentes naturezas humanas em todas as cidades (p. 170). Mais do que um aprofundamento da posição platónica, Averróis, que não mostra apreço pela linguagem e recursos estilísticos de Platão (bem pelo contrário), procura de facto integrar a política no esquema aristotélico das ciências e das

virtudes na ação humana. Veja-se a sua interpretação da alegoria da caverna, tida como uma explicação da diferente educação dos filósofos e do vulgo (II.xiv.1, p. 124), ou a correção de Platão sobre a ordem de aprendizagem das ciências, a que Averróis antepõe a arte da lógica, que ainda «não havia sido descoberta em seu tempo» (II.xvi.1, p. 128). Averróis mesmo dá indicações sobre o seu objetivo e método logo no parágrafo de abertura, dizendo que se fixará nos discursos científicos (demonstrativos) de Platão «deixando de lado os discursos célebres e prováveis, (...) buscando sempre a concisão» (I.i.1, pp. 35-36), razão pela qual Averróis exclui da ciência política o Livro I e início do II da obra de Platão, por usar “discursos prováveis” e não demonstrativos, e o Livro X por tratar de temas exteriores à política (cfr. III.xxxi.2-4, pp. 174-175).

Após a introdução onde expõe a natureza e ordem desta ciência política (pp. 35-43), no resto do Livro I (pp. 35-98) Averróis ocupa-se dos temas tratados por Platão desde meados do livro II até final do livro V da *República*, mas centrando-se sobretudo na questão das virtudes com o que, assim, estabelece uma continuidade direta com o que antes havia tratado na *Ética a Nicómaco*, a que repetidas vezes alude como primeira parte da ciência prática. No Livro II (pp. 99-131) discute os Livros VI e VII da *República* «sobre o nascimento da cidade excelente e sobre a sua organização e também a demonstração do estabelecimento das leis nela» (p. 131), tratando principalmente a questão da educação e da formação para a virtude do governante, onde o conhecimento, a ciência e a sabedoria se sobrepõem a todos os outros bens; no Livro III (pp. 133-175), ocupa-se dos livros VIII e IX da *República* dedicando-se sobretudo à teoria platónica das seis diferentes formas de governo da cidade (às quais Averróis acrescenta mais duas), suas transformações e virtudes que correspondem a cada uma delas.

Há uma evidente sequência paralela entre a paráfrase e os livros da *Política/ República* de Platão. Se há aspeto onde as notas poderiam ser mais detalhadas seria na indicação do texto de Platão que está a ser discutido ou explicado; o leitor interessado poderá encontrar essa informação nas anotações marginais das já citadas traduções de Rosenthal e de Lerner. Averróis, ao contrário do que faz com Aristóteles nos grandes comentários, não propõe uma explicação literal do texto de Platão, mas sim uma explicação selectiva mais ou menos alusiva, o que não o impede de citar Platão. Embora no volume se opte por titular a obra como *Comentário*, na sequência dos títulos das traduções de Rosenthal (*Commentary*) e de Cruz Henández (*Exposición*), seria mais adequado chamar-lhe *Compêndio* ou *Epítome*, que é exatamente a palavra usada por Averróis para se lhe referir no final do Livro I (p. 98). Veja-se que o título da atrás citada edição de Mantino é

*Paraphrasis*, que na frase conclusiva de Averróis do final do livro I usa «huius compendii primi» (ed. cit., f. 352I) e que aqui é dado pela tradução: ««E isso é o final do primeiro livro deste Compêndio» (I.xxx.1, p. 98).

Para além do próprio texto de Averróis, o volume inclui ainda uma cronologia da vida e obras de Averróis (pp. 1-14), tabela de transliteração do alifabato árabe e do alfabeto grego para caracteres latinos (15-16), uma breve mas documentada Introdução que contextualiza a obra e a tradução (17-32), uma nota sobre a «Fortuna da obra de Averróis no Ocidente latino» (177-183, por Rosalie Pereira), por fim as «Referências bibliográficas» de edições, fontes e estudos (185-190).

Seria improvável que um outro projeto de tradução desta obra reunisse especialistas tão qualificados quanto os que a realizam: Rosalie Pereira é a mais persistente estudiosa da filosofia árabe em língua portuguesa e publicou recentemente um desenvolvido trabalho sobre a política em Averróis (*Averróis: A arte de governar. Uma leitura aristotelizante da República*, Ed. Perspectiva, São Paulo 2012, cfr. a minha recensão em *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. 31, 2014, pp. 165-170), Ana Lia Prado traduziu a *República* de Platão para português (Martins Fontes, S. Paulo 2006) e a revisão técnica é da responsabilidade de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, um dos mais eminentes especialistas contemporâneos em Filosofia Medieval. Sublinhe-se que as duas tradutoras já haviam colaborado em trabalho semelhante de tradução e edição bilingue do *De substantia orbis*, outra obra de Averróis cujo original árabe também se perdeu e cuja tradução latina foi depois traduzida para hebraico, invertendo-se neste caso a versão histórica traduzida (cf. Averróis, *Exposição sobre a substância do Orbe*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2006, que oferece a primeira tradução da versão latina, também publicada no volume, para uma língua moderna).

Com esta tradução do *Comentário sobre a República de Platão* os leitores de língua portuguesa têm entre mãos um trabalho notável, contribuindo não só para a melhor compreensão do pensamento político de Averróis, como também para a reavaliação do seu lugar na história da Filosofia. As soluções encontradas para as muitas dificuldades de tradução e a erudição com que as autoras fundamentam as suas opções, entusiasma a dar outros passos para chegar ainda mais longe, relendo a obra nos textos transmitidos: as traduções em *latim* de Elia Del Medigo e de Mantino, a prévia tradução em *hebraico* de Shemuel ben Yehuda e, através delas e dos textos *gregos* de Platão e de Aristóteles e respetivas traduções para *árabe*, tentar chegar ao texto da obra perdida do grande Averróis. Parafrazeando Borges, já não seria *A busca de Averróis*, mas sim *A busca do Averróis perdido*.

Um trabalho futuro a unir as quatro grandes línguas filosóficas da Antiguidade e da Idade Média.

José Meirinhos

(Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da U.P. Instituto de  
Filosofia da Universidade do Porto)