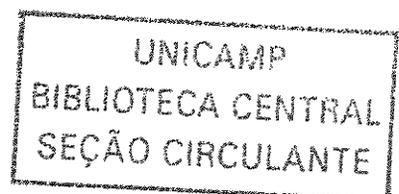


TADEU MAZZOLA VERZA

**A DISCUSSÃO (MAS'ĀLA) ACERCA DA
PRÉ-ETERNIDADE DO MUNDO NO
TAHĀFUT AL-TAHĀFUT DE AVERRÓIS**

**CAMPINAS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
2004**



TADEU MAZZOLA VERZA

**A DISCUSSÃO (MAS'ĀLA) ACERCA DA
PRÉ-ETERNIDADE DO MUNDO NO
TAHĀFUT AL-TAHĀFUT DE AVERRÓIS**

Tese apresentada ao Departamento de
Filosofia da Universidade Estadual de
Campinas para a obtenção do título de Doutor
em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr.
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Este exemplar corresponde à redação final da
tese defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 20 de dezembro de 2004.

Banca:

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

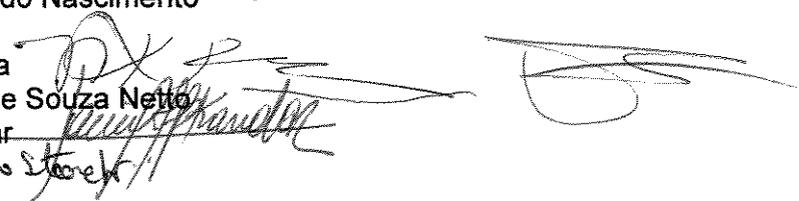
(orientador)

Prof. Dra. Fátima Regina Évora

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar

Prof. Dr. Alfredo Storck



Suplentes:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Prof. Dr. Miguel Attie Filho

Campinas
Universidade Estadual de Campinas
2004

TADEU MAZZOLA VERZA

**A DISCUSSÃO (MAS'ĀLA) ACERCA DA
PRÉ-ETERNIDADE DO MUNDO NO
TAHĀFUT AL-TAHĀFUT DE AVERRÓIS**

Tese apresentada ao Departamento de
Filosofia da Universidade Estadual de
Campinas para a obtenção do título de
Doutor em Filosofia, sob a orientação do
Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do
Nascimento

Este exemplar corresponde à redação
final da tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 20 de dezembro
de 2004.

Banca:

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
(orientador)

Prof. Dra. Fátima Regina Évora

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar

Prof. Dr. Alfredo Storck

Suplentes:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Prof. Dr. Miguel Attie Filho

Campinas
Universidade Estadual de Campinas
2004

800505301

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	V629d
V	EX
TOMBO BC/	62315
PROC.	16-86-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	10/3/05
Nº CPD	

Bibid: 343050

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Verza, Tadeu Mazzola

V629d A discussão (mas'ala) acerca da pré-eternidade do mundo no
Tahafut al-tahafut de Averróis / Tadeu Mazzola Verza.
-- Campinas, SP : [s. n.], 2004.

Orientador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Averroes, 1126-1198. 2. Al-Ghazali, Iman Abu Hamid. 3. Eternidade. 4. Metafísica. 5. Filosofia medieval. 6. Filosofia islâmica. 7. Teologia. I. Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

Esta tese é uma análise da primeira discussão do *Tahāfut al-tahāfut* de Averróis (1126-1198), que trata da pré-eternidade do mundo. O *Tahāfut* consiste num comentário refutatório ao *Tahāfut al-falāsifa* de al-Ghazali (1058-1111), obra que, na primeira discussão, visa refutar a posição dos filósofos em favor da pré-eternidade do mundo. Esta tese, portanto, não apenas analisa a defesa de Averróis da pré-eternidade do mundo, mas também sua posição frente aos argumentos de Ghazali, que defendem a criação do mundo a partir do nada e refutam sua pré-eternidade. Pretende-se, também, mostrar que o modo pelo qual Averróis visa defender os argumentos dos filósofos é o fio condutor da primeira discussão.

ABSTRACT

This thesis is an examination of the first discussion of Averroes' *Tahāfut al-tahāfut* about the pre-eternity of the world. The *Tahāfut* is a commentary that refutes Al-Ghazali's *Tahāfut al-falāsifa*, which intends in the first discussion to refute the philosophers' defense of the pre-eternity of the world. Therefore, this thesis analyses not only Averroes' defence of the pre-eternity of the world, but also his position on Ghazali's arguments defending the creation of the world out of nothing and refuting its pre-eternity. It is also intended to show that the way Averroes defends the argument of the philosophers is the conductive thread of the first discussion

Para Pi

Agradeço a todos que contribuíram para que esse trabalho fosse levado a cabo: ao Prof. Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento, o mestre dos magos de minha geração, pela orientação e direção desde a graduação, ao Prof. Dr. Rafael Ramón Guerrero pelo incentivo e pelos xerox, ao Prof. Dr. Joseph Puig Montada pela conversa, à Prof. Dra. Fátima Évora pelo apoio, ao Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar pelo árabe, ao Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio pelas sucessivas leituras deste texto e por fazê-lo prontamente, à Prof. Dra. Sueli Sampaio Damin Custódio por mais que mero incentivo, ao Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto pela atenção, ao Prof. Dr. Alfredo Storck pela receptividade, ao Prof. Ms. José Antônio Martins pelas sugestões, aos colegas do curso de Filosofia da UEM e à Fapesp pelos dois anos de bolsa.

Sou grato também ao amigo Zé, pelo pessimismo, conversas e cafés que fizeram com que os quilômetros parecessem menores durante nossas longas estadas em Maringá; aos amigos Zuleika e Paolo pelas pizzas, ao Miguel por ter esquecido de me agradecer, à Rosalie pelos textos, ao Zoltan, um amigo do outro lado do mundo (besei angolo bosmeq).

Sem ter como retribuir, agradeço Márcio e Sueli, cuja amizade e companheirismo nesses últimos doze anos foram determinantes (valeu, meus caros!).

Sou devedor também da Soraia, minha companheira nos últimos quinze anos, que além de lidar com todas as vicissitudes inerentes à elaboração de uma tese de doutorado, teve também de lidar com a ausência.

Por fim, mas nunca por último, agradeço meus pais, Andréa e Edilberto, pelo óbvio inominável; minha irmã, Bianca e meus avós, Geraldo, Cezulei e Edith.

Tabela de transliteração das letras árabes

ا	ā	غ	gh
ب	b	ف	f
ت	t	ق	q
ث	th	ك	k
ج	j	ل	l
ح	ḥ	م	m
خ	kh	ن	n
د	d	ه	h
ذ	dh	و	ū / w (antecede vogal)
ر	r	ي	ī / y (antecede vogal)
ز	z	ء	,
س	s		
ش	sh	(آ 'ā)	
ص	ṣ	(ى ä)	
ض	ḍ		
ط	ṭ	Vogais	
ظ	ẓ	ـَ a	
ع	ʿ	ـِ i	
		ـُ u	

ÍNDICE

Introdução	19
Capítulo I - O <i>Tahāfut al-tahāfut</i> (تهافت التهافت)	25
1) O <i>Tahāfut al-falāsifā</i>	27
1.1) <i>As discussões do Tahāfut</i>	36
1.2) <i>Objetivo do Tahāfut al-falāsifa</i>	41
2) Estrutura do <i>Tahāfut al-tahāfut</i>	44
3) O <i>Tahāfut al-tahāfut</i> como um comentário refutatório	45
3.1) <i>O projeto de Averróis</i>	48
4) Objetivo do <i>Tahāfut al-tahāfut</i>	52
Capítulo II - Eternidade e Criação do Mundo no Islã	57
1) O Estatuto do Mundo no Islã	58
2) As Provas da Criação e Eternidade do Mundo no Islã	61
2.1) <i>Provas da eternidade do mundo</i>	63
2.1.a) Provas da eternidade a partir da natureza do mundo físico.....	64
Argumento relativo à natureza da matéria	65
Argumento relativo ao conceito de possibilidade ou potencialidade	66
Argumento da natureza do movimento	68
Argumento da natureza do tempo	69
Argumento do vazio.....	71
Argumento da natureza das esferas celestes	71
2.1.b) Provas da eternidade do mundo a partir da natureza de Deus	72
Prova da impossibilidade da criação em um momento específico	73
Prova da imutabilidade da causa do mundo.....	74
Prova dos atributos eternos de Deus	75
2.2) <i>Provas da criação do mundo</i>	77
2.2.a) Argumentos de Filopono	78
Primeira série: argumento de que o infinito não pode ser atravessado	78
Primeira série: argumento de que nada pode ser adicionado ao infinito	79
Primeira série: argumento de que o infinito não pode ser multiplicado.....	80
Segunda série: argumento da finitude do poder.....	80
2.2.b) Argumentos do Kalam.....	81
Argumento da finitude	82
Argumento da analogia das coisas do mundo	82
Argumento da agregação e separação dos átomos.....	83
Argumento da criação dos acidentes das partes do mundo	84
Argumento da particularização	84
Capítulo III - A pré-eternidade do mundo no <i>Tahāfut</i>, Discussão I.....	87
1) Terminologia.....	87
2) Estrutura.....	91
3) Primeira prova.....	97
3.1) Primeira objeção	104
3.1.1) <i>Argumento do retardo do efeito</i>	104
3.1.2) <i>Argumento da impossibilidade do infinito por sucessão</i>	115
3.1.2.1) Argumento da impossibilidade da sucessão infinita da revolução das esferas	119
3.1.2.1.a) O argumento no <i>Tahāfut</i>	121

3.1.2.2) Argumento das almas numericamente infinitas.....	131
3.1.3) <i>Argumento da vontade divina</i>	141
3.1.3.a) Primeira objeção: argumento da diferença na vontade.....	146
3.1.3.b) Segunda objeção: argumento da particularização.....	151
3.1.3.b1) A particularização dos pólos.....	152
3.1.3.b2) A direção do movimento das esferas.....	154
3.1.3.b3) Crítica de Averróis.....	155
3.2) Segunda objeção.....	164
Capítulo IV - A pré-eternidade do mundo no <i>Tahāfut</i>, Discussão I, Segunda Prova	173
1) Sobre o caráter da anterioridade de Deus com relação ao mundo.....	175
2) Argumento da pluralidade dos mundos.....	189
3) Argumento do tamanho do mundo.....	193
Capítulo V - A pré-eternidade do mundo no <i>Tahāfut</i>, Discussão I, Terceira e Quarta	
Provas	205
1) Terceira prova.....	205
2) Quarta prova.....	213
Conclusão	233
Bibliografia	241
1) Fontes primárias.....	241
1.1) <i>Livros</i>	241
1.2) <i>Artigos</i>	244
2) Fontes secundárias.....	244
2.1) <i>Livros</i>	244
2.2) <i>Artigos</i>	248
3) Obras de referência.....	260
Anexo - Edições e traduções das obras de Averróis	261
1) Obras Originais.....	261
2) Questões e pequenos tratados.....	263
3) Comentários.....	266
3.1) <i>Textos árabes</i>	266
3.2) <i>Textos Hebraicos (originais árabes perdidos)</i>	275
3.3) <i>Texto Latino (texto árabe e hebraico perdidos)</i>	277

Introdução

“Ora, nem o assunto é simples, nem sei eu bem o que contar. Mirrado pé de couve, seja, o livro fica sendo, no chão do seu autor, uma árvore velha, capaz de transviá-lo e de o fazer andar errado, se tenta alcançar-lhe os fios extremos, no labirinto das raízes. Graças a Deus, tudo é mistério. Algo, porém, tem de ser dito.”*

Esta tese é uma análise da Discussão I do *Tahāfut al-tahāfut* de Averróis, que trata da pré-eternidade do mundo. O objetivo não é estabelecer a doutrina de Averróis sobre essa questão, mas acompanhar, explicar e descrever o papel dos vários argumentos e refutações que constituem a Discussão.

Essa forma de procedimento é adequada à natureza do *Tahāfut*, que é um comentário refutatório do *Tahāfut al-falasifa* de Ghazali, no qual a doutrina averróica da eternidade do mundo não é construída positivamente, mas apresentada em contraposição à doutrina ghazaliana.

A totalidade da bibliografia que trata da eternidade do mundo em Averróis, ao lançar mão do *Tahāfut*, expõe sua posição sem considerar o movimento interno do texto, ou seja, a qual argumento de Ghazali ou dos filósofos ele responde. A bibliografia que considera o movimento interno do texto, limita-se a uma exposição geral das posições, exceção feita à obra de Marmura, *The debate over the world pre-eternity in the Tahāfuts of Ibn Rushd and al-Ghazali*. Esta, porém, não dá conta de todos os argumentos da Discussão I, uma vez que o autor opta por tratar

* Carta de Guimarães Rosa a João Condé sobre *Sagarana*.

separadamente a discussão, dedicando dois capítulos ao debate entre Ghazali e os filósofos e outros dois ao debate entre Averróis e Ghazali.

O texto aqui apresentado trata todos os argumentos presentes na Discussão I e considera em conjunto os atores nela presentes, visto que o debate no *Tahāfut* apresenta não apenas as posições de Averróis, de Ghazali e dos filósofos, mas também os argumentos de Ghazali contra os filósofos, de Averróis contra Ghazali, de Averróis contra os filósofos e os de Averróis contra os argumentos de Ghazali contra os filósofos. Nesse sentido, a ordem das razões revela-se pela ordem da exposição, e apenas seguindo o caráter dialógico do texto é que se pode pretender compreender a intenção do autor.

Não apenas o tratamento do assunto segue de perto o procedimento do *Tahāfut*, mas também a estrutura do texto segue a estrutura da Discussão I, dividida em provas. Os dois primeiros capítulos desta tese são introdutórios, o primeiro tratando da natureza do *Tahāfut* e o segundo dos argumentos sobre a eternidade ou criação do mundo no Islã. Já o terceiro capítulo trata da primeira prova da pré-eternidade do mundo, dividido em duas objeções; o quarto capítulo trata da segunda prova e o quinto capítulo da terceira e quarta provas. Uma descrição mais detalhada da Discussão I e dos blocos de argumentos nos quais as provas foram divididas pode ser encontrado no Terceiro capítulo.

Cabe indicar, no entanto, que diferentemente do *Tahāfut al-tahāfut*, onde as provas não possuem nenhuma subdivisão, salvo a primeira, optou-se por separar os argumentos em blocos e tratá-los separadamente, de modo a facilitar não apenas a análise mas também a inteligibilidade do texto. Por ser uma divisão que transgride o tempo lógico do texto, buscou-se sempre estabelecer o que liga um bloco de argumentos a outro, de modo que o leitor possa recuperar a unidade original proposta por Averróis.

Convém ressaltar que, por sua natureza, tanto o *Tahāfut* de Ghazali quanto o de Averróis, não são tratados cujos termos são definidos e cujos conceitos são

construídos com vistas a um fim. Para Ghazali, a fonte conceitual inicial é Avicena e Alfarabi. Para Averróis, os termos e os conceitos pelos quais a discussão se estabelece foram exaustivamente tratados nas obras que lhes são próprias, no caso, o as obras do *corpus* aristotélico. Nessa medida, salvo raras exceções, não há, nas obras, definições. O que se tem é, no caso de Averróis, a indicação de qual sentido deve-se atribuir a um termo para que um determinado argumento seja demonstrativo. Muitas vezes, também não se encontram evidenciadas todas as premissas pelas quais se chega a uma conclusão, visto que o procedimento que se adotou seria de conhecimento daqueles que haviam passado pelas etapas necessárias de aprendizado que os habilitavam a ler o *Tahāfut*. Assim, procurou-se, ao desenvolver a análise da Discussão I, fornecer os elementos que se julgou implícitos ou tomados como pressupostos nos argumentos apresentados. Devido a essa característica da obra, a terminologia é analisada segundo a conveniência, ou seja, em vista da inteligibilidade da passagem ou quando o autor refere-se a ela, como ocorre, por exemplo, com os termos “eternidade” e “criação”, discutidos apenas no início do Terceiro capítulo.

Apesar desta tese seguir, em seu desenvolvimento, a estrutura da obra estudada, pretende-se mostrar que, o *Tahāfut al-tahāfut*, à primeira vista parece ser somente um comentário refutatório do *Tahāfut al-falasifa* revela, a um olhar mais atento lançado sobre a Discussão I, uma preocupação de Averróis em salvaguardar os próprios argumentos dos filósofos, ou seja, mostrar seu caráter demonstrativo.

Pode se dizer que o modo pelo qual Averróis visa defender os argumentos dos filósofos é o fio condutor da Discussão I. Ao comentar a primeira prova dos filósofos sobre a pré-eternidade do mundo, Averróis indica que o argumento não é demonstrativo (ainda que no limite concorde com ele) pois os termos e noções empregados são equívocos, e indica quais termos devem ser corretamente determinados para que o argumento seja válido, quais sejam, o “possível”, o “eterno”, bem como as expressões “natureza da mudança” e “modo de o ato

proceder do agente”. Assim, durante toda a Discussão I, esses termos e expressões serão precisados de modo que, ao fim dela, o argumento dos filósofos torne-se demonstrativo. Na primeira prova da Discussão I (Terceiro capítulo), Averróis trata do modo de o ato proceder do agente, na segunda (Quarto capítulo) trata da equivocidade do termo “eterno”, na terceira (Quinto capítulo) do termo “possível” e na quarta prova (Quinto capítulo) da natureza da mudança. Tais momentos serão devidamente indicados e comentados na medida em que aparecem na exposição da obra, e um percurso desses momentos será levado a cabo na conclusão.

Com intuito de sustentar esta leitura pontual do texto de Averróis, procedeu-se a seguinte divisão de capítulos:

O Primeiro capítulo consiste numa exposição da natureza do *Tahāfut al-tahāfut*, em que medida ele não é uma *expositio* mas uma *refutatio* do *Tahāfut al-falasifa* de Ghazali, sua estrutura e qual seu papel no chamado “projeto” de Averróis.

O Segundo capítulo consiste numa exposição acerca da discussão sobre a eternidade e criação do mundo no Islã de modo a situar o *Tahāfut* nesse ambiente, não se tratando de uma análise das posições sobre esse assunto mas de uma tipologia ilustrativa delas. Nesse sentido, a terminologia empregada não é técnica, já que uma análise dela teria necessariamente de decorrer da análise dos autores citados, o que foge ao escopo deste trabalho.

O Terceiro capítulo, conforme exposto acima, trata da primeira prova da Discussão I sobre a pré-eternidade do mundo, cujo foco é o debate sobre a afirmação dos filósofos de que é impossível o contingente proceder do eterno.

O Quarto capítulo trata da segunda prova, cujo debate ocorre sobre a afirmação dos filósofos de que a prioridade de Deus com relação ao mundo é essencial, nunca temporal.

O Quinto capítulo trata da terceira e quarta provas da Discussão I. A terceira prova trata da afirmação dos filósofos de que a possibilidade da existência do mundo

é anterior à existência do mundo e a quarta da afirmação de que tudo o que vem a ser é precedido pela matéria.

Deixa-se para a conclusão, conforme dito acima, a tarefa de reunir e percorrer os termos e noções que, segundo Averróis, devem ser precisados para que o argumento dos filósofos em favor da pré-eternidade do mundo seja demonstrativo.

Primeiro Capítulo

O *Tahāfut al-tahāfut*

Averróis (521/1126-593/1198) não escreveu o *Tahāfut* antes de 575/1180², período a partir do qual datam suas obras de maturidade, como o *Grande comentário à Metafísica* (586/1190), o *Grande comentário à Física* (582/1186) e as obras de caráter mais propriamente religioso, como o *Kashf ‘an al-manāhij*³ (575-576/1179-80) o e *Faṣl al-maqāl*⁴ (576/1179). O título *Tahāfut al-tahāfut* (a incoerência da incoerência) não é autêntico. Não aparece nos manuscritos até hoje conhecidos⁵, denominados, antes, *Kitāb al-tahāfut* (livro da incoerência) ou *Tahāfut al-falāsifāt* (incoerência dos filósofos). Na descrição dos manuscritos orientais usa-se *Sharḥ*

² Sobre a data de composição do *Tahāfut* e os argumentos para estabelecer uma data aproximada, ver AVERROËS. *Tahāfut al-tahāfut*, ed. Bouyges, 1992, notice, p. xi-xii. Doravante, ao citar essa obra, usar-se-á a edição de Bouyges (discussão em romanos, parágrafo, página e linha, se necessário), seguida pela referência à tradução de Van den Bergh (BERG, página). Como as notas de Van den Bergh constituem o segundo volume de sua tradução, citar-se-ão as notas como BERGH II.

³ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضيلة - *Kitāb al-kashf ‘an manāhij al-adillah fi ‘aqa’id al-milla wa-ta’arif mā waqa’a fihā bi-ḥasab al-tawīl min al-shubah wa’l-‘aqā’id al-muḍillah* (Livro da exposição dos caminhos que conduzem à demonstração dos artigos de fé e dão a conhecer as opiniões erradas e as heresias que nascem da interpretação alegórica).

⁴ كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - *Kitāb faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bāin al-sharī‘a wal-ḥikma min al-itṭisāl* (Tratado decisivo sobre o acordo da religião e da filosofia).

⁵ Cf. AVERROËS. *Tahāfut al-tahāfut*, notice, p. xii-xiii.

tahāfut [al-] Ghazālī (exposição do *Tahāfut* de Ghazali), *K. radd al-tahāfut* (livro da negação do *Tahāfut*), *Tahāfut tahāfut al-falāsifāt* (incoerência da incoerência dos filósofos) ou *Tahāfut al-ḥukamā'* (incoerência dos filósofos). Segundo Bouyges, indícios⁶ levam a crer que a obra de Averróis circulasse primeiramente sem um título que a distinguisse da obra que comenta, o *Tahāfut al-falāsifāt* (?487/1094) de Ghazali (450/1058-505/1111)⁷. O título fixou-se pela tradição, principalmente porque consta no manuscrito (Vaticano 291) que serviu de base para as traduções latinas e hebraicas⁸, traduções estas que tiveram muito mais penetração no mundo medieval do que o original árabe, praticamente ignorado até o século XIX quando de sua edição em 1885 no Cairo⁹.

Ainda que não seja autêntico, o título *Tahāfut al-tahāfut*¹⁰ corresponde à intenção de Averróis: mostrar a incoerência dos argumentos por meio dos quais Ghazali visa expor que os argumentos dos filósofos são incoerentes. No entanto, afirmar que os argumentos dos filósofos são incoerentes, ou que incoerentes são os argumentos de Ghazali, não é dizer muito: deve-se precisar qual o sentido de incoerente e quem são esses filósofos. Para tanto, convém que se analise com mais detalhe o *Tahāfut* de Ghazali.

⁶ Bouyges, entretanto, não apresenta nenhum dos indícios que sustentem tal afirmação.

⁷ Assim como se opta pelo uso de Averróis ao invés de Ibn Rushd, Avicena ao invés de Ibn Sina, opta-se por latinizar, na medida do possível, todos os nomes de autores, com exceção de Maomé, deveras corrompido, para o qual usa-se Muhammad. Do mesmo modo, opta-se por retirar os artigos dos nomes árabes; assim: Ghazali, Farabi, Shirazi. Opta-se, também, por não transliterar, no interior do texto, os nomes próprios, salvo quando se tratar de citação.

⁸ BOUYGES. Notice. In: AVERROËS. *Tahāfut al-tahāfut*, p. xiii.

⁹ Esta edição (*editio princeps*) é antes a reprodução de um manuscrito (*I* de Constantinopla). Antes dela os estudiosos tinham acesso à obra apenas pelas traduções latina e hebraica. Cf. BOUYGES. Notice. In: AVERROËS. *Tahāfut al-tahāfut*, p. xiii.

¹⁰ Sobre a natureza polissêmica da raiz *rft* ver ASIN PALÁCIOS. Sens du mot Tahafut dans lês ouvres d'al-Gazzali et d'Averroes., trad. de J. Robert em *Revue Africaine* (Argel) 261-262 (1906): 185-203; reproduzido em *Obras escogidas II*, Madrid, Maestre, 1948: 271-243.

1) O *Tahāfut al-falāsifa*

O *Tahāfut al-falāsifa*¹¹ (a incoerência dos filósofos) foi concluído em 21 de Janeiro de 1095 (11 de Muḥram de 488)¹². A obra foi escrita quando Ghazali estava em Bagdá (1091/484-1095/488) lecionando direito na *Nizāmiyya*¹³ dessa cidade. Durante esse período, escreve outras três obras relacionadas ao *Tahāfut: Maqāṣid al-falāsifa*, *Mi'yār al-'ilm* e *Al-iqtisād fī al-i'tiqād*. A primeira, *Maqāṣid al-falāsifa* (مقاصد الفلاسفة - as intenções dos filósofos), tem como propósito expor, sem qualquer interpolação crítica, as doutrinas dos filósofos como um prelúdio para posterior refutação, como fica claro na introdução:

(أما بعد): فانك التمسست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم مكانم تلبيسهم وإخونهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذاهبهم، وإعلامك معتقدهم، فان الوقوف على فتاد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال بل هو رمى في العمياء والضلال، فرأيت أن أقدم بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً، مشتملاً على حكاية مقاصدهم، من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق والباطل، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم، من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى الحشو والز والند الحارجة عن المقاصد. وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم. ومقصود الكتاب، حكاية (مقاصد الفلاسفة) وهو اسمه.

Foi-me pedido um tratado claro e suficiente no qual lhes fosse mostrado o precipício no qual os filósofos caíram e quão contraditórias entre si são suas opiniões, de instruí-los sobre suas opiniões e como encobrem seus equívocos e falta de inteligência. Porém, antes de lhes dar a conhecer seus métodos e de instruí-los sobre suas opiniões, não me sinto muito movido a prestar-lhes este favor, porque é absurdo querer alcançar a falsidade de seus métodos antes de compreender perfeitamente o que entendem, ou melhor, seria equivalente a lançar-se em meio à escuridão e no descaminho.

¹¹ Editado por Bouyges em 1927. ALGAZEL. *Tahāfut al-falāsifat*, Bibliotheca Arabica Scholasticorum III, Dar el-Machreq sarl: Beiruth. Doravante, citar-se-á o texto da edição crítica de Bouyges (discussão em algarismos romanos, parágrafo, página e linha, se necessário) seguido da edição de Marmura, cujo texto árabe é o da edição crítica, mas reproduzido sem aparato com nova paginação, paragrafação e pontuação.

¹² Sobre a cronologia das obras de Ghazali, ver HOURANI. The chronology of Ghazali's writings e HOURANI. A revised chronology of Ghazali's writings.

¹³ Escolas (*madāris*) fundadas por Nizām al-Mulk (m. 1092), vizir dos sultões Seljuk.

Assim, acreditei ser necessário que à exposição da sua ruína ou queda preceda um estudo breve e resumido que contenha uma mera narração das suas intenções (مقاصد) em suas ciências, a saber, lógica, física, e metafísica, sem distinguir o verdadeiro do falso [...]. O objetivo deste livro é, portanto, a mera narração das intenções dos filósofos, e daí seu nome.¹⁴

O objetivo de fazer um apancchado da doutrina dos filósofos é levado a cabo por Ghazali, reproduzindo o texto persa de Avicena,¹⁵ *Dānesh Nāmeḥ ‘Alālī* (O livro das ciências para ‘Alā’),¹⁶ mudando algumas passagens de lugar e inserindo passagens de outras obras de Avicena¹⁷, como a *Shifā*, a *Najāt* e a *Ishārāt*.¹⁸ Nessa

¹⁴ AL-GHAZALI. *Maqāṣid al-falāsifa*. Ed. Kurdi, Cairo, 1936, p. 2. A tradução utilizada é a de Alonso, ALGAZEL. *Maqāṣid al-falāsifa o intenciones de los filósofos*. Trad. Alonso Alonso, 1963, p. 3-4. Neste trabalho, o texto árabe foi reproduzido no corpo do texto por motivos técnicos.

¹⁵ Janssens afirma que tal obra poderia ser denominada *ta’līqa*, isto é, “uma obra de um estudante em estágio avançado na qual apresenta um detalhado comentário do escrito de um mestre seguindo de perto o modo de proceder deste (incluindo, neste caso, uma tradução à modo de paráfrase)”. JANSSENS. Al-Ghazzālī’s *Tahāfut*: is it really a rejection of Ibn Sīnā’s philosophy? *Journal of Islamic Studies* 12, 1, 2001: p. 1.

¹⁶ Escrito entre 412-428/1021-1037.

¹⁷ A tradução latina do *Maqāṣid* foi a responsável por Ghazali ser conhecido no ocidente medieval como aristotélico e seguidor de Avicena, na medida em que é na introdução que explica o propósito da obra, introdução esta não traduzida por Domingos Gundissalino (sobre a discussão acerca da identidade desse tradutor ver RUCQUOI. Gundisalvius ou Dominicus Gundisalvi? *Bulletin de Philosophie Médiévale* 41, 1999: 85-106 e FIDORA; Soto Bruna. Gundisalvius ou Dominicus Gundisalvi?: algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi), *Estudios Eclesiásticos* 76, 2001: 467-473 A confusão sobre a natureza do *Maqāṣid* parece ter durado até recentemente, pois em um artigo de 1936, Macdonald alerta para sua permanência, que pode ser percebida na edição do texto latino por Muckle, de 1933. Macdonald faz, portanto, uma tradução da introdução nesse artigo e uma breve descrição do conteúdo do *Maqāṣid*. É interessante notar que em nenhum momento cita-se Avicena ou faz-se referência ao *Dānesh Nāmeḥ*. Cf. MACDONALD. The meanings of the philosophers by al-Ghazali. *Isis* 25, 1, 1936: 9-15 e também MACDONALD. Note on the meanings of the philosophy of al-Ghazali, *Isis* 27, 1, 1937: 9-10.

¹⁸ Cf. a tábua de correspondência entre o *Maqāṣid* e o *Dānesh* na introdução da tradução de Alonso do *Maqāṣid*. ALGAZEL. *Maqāṣid al-falāsifa o intenciones de los filósofos*, p. xliv-liv. As referências às outras obras de Avicena são feitas nas notas à tradução. Uma tábua de correspondência também foi elaborada por Janssens em JANSSENS. *Le Danesh-Nameh d’Ibn Sina: un texte à revoir?*. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 28, 1986: 163-177.

introdução em que relata o objetivo do *Maqāṣid*, Ghazali prenuncia o *Tahāfut* como consequência deste,¹⁹ ou seja, descrita a posição dos filósofos, passa-se a refutá-la.

ولنفهم الآن ما نحن نورده على سبيل الحكاية مهملا مرسلا، من غير بحث عن الصحيح والفاسد. حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جدا وتشميرا، في كتاب مفرد نسميه. (تهافت الفلاسفة) إن شاء الله

Entendamos agora o que de modo geral e sem detalhes exponho em forma de relato, sem examinar nem distinguir as doutrinas sãs das corruptoras, de modo que quando o tenha terminado, com todo meu empenho darei início ao mesmo assunto em um livro especial que chamarei de *Tahāfut al-falāsifa*, se Deus quiser.²⁰

O *Mi‘yār al-‘ilm* (معيار العلم, critério para o conhecimento), concluído antes de 1095, é uma exposição detalhada da lógica de Avicena e foi composto para ser

¹⁹ Janssens, devido, entre outras coisas, à quase ausência de referências do *Maqāṣid* no *Tahāfut* e ao não uso sistemático daquela obra nesta, sustenta: “...tendo em mente o que já afirmei em artigos anteriores, creio que agora posso afirmar sem qualquer reserva que o *Maqāṣid* não foi escrito como uma obra preparatória ao *Tahāfut*, e que portanto não há nenhuma conexão direta entre as duas obras. Porém, e quanto à semelhança no título dessas duas obras? Por um lado, o fato do *Maqāṣid* não conter senão fontes avicenianas e, por outro, o fato da tradução medieval latina intitular-se *Summa theoricæ philosophiæ* (este título sendo mais próximo ao persa *Dānesh-Nāmeḥ*!), parece indicar que o presente título não é o original”. JANSSENS. Al-Ghazzālī’s *Tahāfut*: is it really a rejection of Ibn Sīnā’s philosophy? *Journal of Islamic Studies* 12, n.1, 2001, p. 13. A tese de Janssens é de que a introdução do *Maqāṣid* não faz parte da obra, mas foi anexada posteriormente, um dos motivos pelo qual não foi traduzida para o latim, e que esta obra é uma paráfrase interpretativa do *Dānesh-Nāmeḥ* (Janssens suspeita que o *Dānesh* do qual se dispõe hoje não foi escrito por Avicena, mas foi reconstruído, talvez pelo original ter sido perdido, e que o *Maqāṣid* guarda a estrutura original da obra). (JANSSENS. *Le Danesh-Nameh* d’Ibn Sina: um texte à revoir? *Archives doctrinales et littéraires du moyen âge* 60, 1993, p. 170) No entanto, ainda que a obra de Ghazali não tenha sido escrita com a perspectiva de expor a intenção dos filósofos, mas escrita para estudo, Ghazali em seu *Al-munqidh* afirma que um dos motivos pelos quais passou a estudar filosofia foi devido à incapacidade que os teólogos tinham de refutá-la adequadamente, pois não dominavam as sutilezas dessa ciência (AL-GHAZALI. *Al-munqidh min al-ḍalāl*. Ed. Jamil Salyba, p. 73; trad. espanhola: ALGAZEL. *Confessiones: el salvador del error*, trad. Tornero Poveda, p. 42). Sob essa perspectiva, estudou filosofia para refutar os filósofos, e se durante seu aprendizado efetuou uma paráfrase do *Dānesh-Nāmeḥ*, o fez com vistas a posterior refutação.

²⁰ AL-GHAZALI. *Maqāṣid al-falāsifa*. Ed. Kurdi, Cairo, 1936, p. 3 (trad. ALGAZEL. *Maqāṣid al-falāsifa* o intenciones de los filósofos, p. 4).

um apêndice do *Tahāfut al-falāsifa*, conforme anunciado na introdução do próprio *Tahāfut*.

فانه كالأله لدرك مقصود الكتاب. ولكن ربّ ناظر يستغنى عنه في الفهم، فتؤخّره حتى يعرض عنه من لا يختلج اليه. ومن لا يفهم ألفاظنا في أحاد المسائل في الردّ عتيمهم فينبغي أن يببّدى أولاً بحفظ كتاب معيار [العلم]...

É como um instrumento para apreender a intenção do livro. Talvez alguém que se dedique às reflexões teóricas possa não precisar dele para compreender o livro. Assim, o inseri no final, de modo que quem não precise dele possa deixá-lo de lado. Quem quer que seja incapaz de entender nossas expressões nas questões particulares ao refutar [os filósofos] deve começar dominando o livro *Mi'yār al-'ilm*²¹

O livro *Al-iqtiṣād fī al-i'tiqād* (الاقتصاد في الاعتقاد - a moderação na crença), concluído provavelmente na segunda metade de 1095, é a seqüência do *Tahāfut*. Enquanto o *Maqāṣid* é uma descrição da posição dos filósofos e o *Tahāfut*, é uma refutação da posição deles, o *al-iqtiṣād* é a obra na qual Ghazali expõe seu ponto de vista acerca das questões tratadas nessas obras anteriores. Trata-se de uma obra de teologia asharita, escola da qual Ghazali era simpatizante.²²

Pelo exposto, o *Tahāfut* insere-se num amplo projeto que visa desacreditar as doutrinas dos filósofos e refutá-las para que se possa construir em seu lugar a verdadeira doutrina, livre de oposições à lei sagrada. O *Tahāfut* inicia com uma espécie de prefácio, sem título,²³ e uma série de quatro introduções (*muqaddima*). Seu conteúdo pode ser dividido em duas partes: a primeira, contendo dezesseis

²¹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 23, p. 16; MARMURA, §27, p. 9-10.

²² Não se tratará aqui em que medida Ghazali pode ser dito um asharita. Para tanto, ver, entre outros, NAKAMURA. Was Ghazali an Ash'arite? *The Memoirs of the Toyo Bunko* 51, 1993: 1-24; MARMURA. Ghazali and Ash'arism Revisited, *Arabic Sciences and Philosophy* 12, 1, 2002: 91-110 e FRANK. *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Duke University Press, 1994.

²³ Marmura nomeia-o “Prefácio religioso”.

discussões,²⁴ e a segunda, contendo uma introdução e quatro discussões denominadas “naturais” (طبيعيّات). O livro termina com uma conclusão (خاتمة الكتاب) em que trata da acusação de infidelidade aos filósofos.

No prefácio, Ghazali indica qual a finalidade de sua obra e a quem ela se destina, ou seja, àqueles que, acreditando serem superiores, confiantes em sua capacidade de demonstrar silogosticamente questões metafísicas, deixam-se iludir pela investigação filosófica, desprezam os fundamentos religiosos e terminam por defender inovações²⁵ (البدع - *bid'a*), sendo que incorrem nesse erro porque escutam nomes como “Sócrates”, “Hipócrates”, “Platão” e “Aristóteles”, assim como os exageros daqueles que defendem a posição destes, e acreditam que a lei revelada é feita pelo homem e não passa de um belo embuste.²⁶ Assim, quanto ao objetivo da obra, diz:

فلما رأيت هذا العرق من حماقة نابظاً على هؤلاء الاغبياء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردّاً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الانكباء، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء.

Quando percebi esta veia de desatino pulsando nesses estúpidos, dediquei-me a escrever este livro em refutação aos antigos filósofos, para mostrar a incoerência de sua crença e a contradição de suas palavras em questões

²⁴ O termo é مسألة, *mas'ala*, que significa (a) *debate* (pelo qual opta Marmura em *The Conflict over the World's Pre-eternity in the Tahāfuts' of al-Ghazali and Ibn Rushd*), (b) *problema* (pelo qual opta Marmura em sua tradução do *Tahāfut al-falāsifa*, p. 10 et alibi, porém apenas na Introdução quando faz referência ao conteúdo da obra; nos demais casos, usa *discussão*), e (c) *questão*, *discussão* (pelo qual opta Van den Bergh em sua tradução do *Tahāfut al-tahāfut*). Opta-se por seguir os tradutores Van den Bergh e Marmura.

²⁵ Questão elaborada pela primeira vez, tendo como referência a Tradição e o *hadith*. A inovação (*bid'a*) pode ser boa ou má. A boa é aquela obtida por *ijma'*, consenso, unanimidade. A má é aquela que rompe com os costumes dos primeiros tempos do Islã, ou seja é uma questão que não pode ser discutida do ponto de vista teológico pois não foi em nenhum momento mencionada pela Tradição ou pelo *hadith* e que, portanto, pode comprometer os princípios da fé. Ainda que haja uma inovação boa, normalmente possui o sentido pejorativo de inovação perigosa ou reprovável. Cf. GARDET; ANAWATI. *Introduction à la théologie musulmane*, p. 438-439.

²⁶ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 2-3, p. 4-5; MARMURA, §2-5, p. 1-2.

metafísicas, para revelar os perigos de sua doutrina e suas falhas, que na verdade são motivo de riso para os racionais e uma lição para os inteligentes, vale dizer, os diversos tipos de crenças e opiniões que eles particularmente sustentam e que os separam do vulgo e do caminho comum dos homens.²⁷

Essa refutação, segundo Ghazali, será realizada primeiramente expondo as doutrinas incoerentes como elas realmente são (حكاية مذهبهم على وجهه)²⁸ e mostrando que os mais proeminentes e principais filósofos são inocentes das acusações de negarem as leis religiosas, mas se confundem em detalhes de alguns princípios, erram em outros e desviam-se da reta via em alguns momentos por sustentarem extravagâncias contraprodutivas²⁹ (تهويل ما وراءه تحصيل). Pode-se perceber dois momentos nesse prefácio: Ghazali adverte que escreve a obra tendo em vista as inovações que comprometem as bases do Islã, porém limita-se a expor as doutrinas que não a comprometem mas se desviam da reta via, perdendo-se em detalhes. Esse estreitamento do foco da obra é feito na primeira introdução.

A limitação no âmbito da refutação deve ocorrer, pois a diversidade e complexidade da doutrina dos filósofos é grande e muitos são os filósofos³⁰. Assim, é necessário que haja um corte a partir do qual o objetivo da obra possa ser levado a cabo. Ghazali escreve:

فلنقتصر على اظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمهلم الاول. فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم. وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى اصول اهلهم, وهو رسطاليس (...)
وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الاسلام الفارنى أبو نصر وابن سينا. على ابطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم فى الضلال؛ فان ما هجره واستكفوه من المتأبهة قيه

²⁷ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 5, p. 6; MARMURA, §7, p. 3.

²⁸ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 5, p. 6, l. 9; MARMURA, §7, p. 3, l. 8.

²⁹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 5, p. 6, l. 15; MARMURA, §7, p. 3, l. 14.

³⁰ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 8, p. 8, l. 1; MARMURA, § 9, p. 4, l. 1.

لا يتمارى فى اختلاله, ولا يفتقر الى نظر طويل فى ابطاله. فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم نقل هذين الجلين كيلا ينتثر الكلام بحسب انتشار المذاهب.

Restrinjamo-nos a mostrar as contradições nas posições de seu líder, aquele que é o filósofo (فيلسوف) por excelência e o “primeiro mestre”, pois ele, segundo eles [filósofos], organizou e refinou suas ciências, removeu a redundância de suas posições e selecionou o que está mais próximo aos princípios de suas crenças caprichosas, qual seja, Aristóteles. [...]

Os mais confiáveis transmissores e defensores (*tahqīq*) [de Aristóteles] entre os filósofos³¹ (متفلسفة) no Islã são Farabi e Avicena. Restrinjamo-nos a refutar o que estes dois selecionaram e consideraram verdade das doutrinas dos que os conduziram ao erro, pois o que abandonaram e desprezaram ninguém duvida que está errado e não se precisa de maiores investigações para refutá-las. Que se saiba que nos restringimos à doutrina [dos filósofos] de acordo com a transmissão desses dois homens, de modo que a discussão não se propagasse com a propagação das doutrinas.³²

Indicado o âmbito da investigação, na segunda introdução Ghazali descreve as três etapas pelas quais as disputas entre os filósofos ocorrem e quais delas não estarão presentes em sua obra.

A primeira é aquela que se reduz a uma disputa meramente verbal³³ (لفظ مجرد - *lafz mujarrad*), por exemplo, sobre o sentido de um termo. Segundo o autor, esse tipo de discussão não estará presente na obra por se tratar de “investigação lexical” (البحث من اللغة - *al-baḥt min al-lughata*).

A segunda é aquela sobre tópicos que não contradizem nenhum princípio religioso e para os quais não é necessário acreditar nos profetas e nos mensageiros

³¹ O termo que Marmura traduz por “filósofos” é *mutafalsafa*, plural de *mutafalsif*, indicando mais propriamente aquele que se passa por filósofo, o filosofante, em sentido pejorativo (Cf. GOICHON. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, p. 282, termo 527). Já Kamali prefere traduzir “the philosophizing Muslims” (Cf. AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, trad. Kamali, p. 5). Ainda que não haja, no uso desse termo, uma desqualificação, certamente há uma dose de ironia. O termo árabe para filósofo é *failasūf*, plural *falāsifa*, pelo qual Aristóteles é designado (cf. citação acima).

³² AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 8-9, p. 8; MARMURA, § 9-11, p. 4.

³³ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 10, p. 9; MARMURA, § 13, p. 5.

de Deus. Esses são os tópicos que não deixam espaço para dúvida, uma vez que estão baseados em demonstrações, como, por exemplo, a explicação do eclipse, baseada em demonstrações geométricas e aritméticas.³⁴ Discutir tópicos dessa natureza é sem propósito, posto que baseiam-se em demonstrações.³⁵

Quanto à terceira, essa é a de que dará conta na obra, pois são os tópicos que dizem respeito aos princípios da religião, como a doutrina da criação do mundo, a dos atributos positivos de Deus e a ressurreição dos corpos, tópicos esses que os filósofos negaram e acerca dos quais a falsidade de suas posições deve ser evidenciada.³⁶ Assim, na terceira introdução, Ghazali expõe o modo pelo qual procederá em seu ataque aos filósofos: não defenderá nenhuma posição pessoal, apenas negará a dos filósofos, mostrando como acarreta conseqüências que a identificam ora com a doutrina dos mutazilitas (*mu'tazila*), ora com a dos karamitas (*karāmiyya*), ora com a dos waqifitas (*wāqifiyya*), escolas que combate, visto ser um simpatizante dos asharitas³⁷. O que elas têm em comum para tornar possível seu uso contra os filósofos é que todas são parte do kalam, e, portanto, ainda que tenham a razão em alta conta, em todas, a defesa da Lei religiosa é um imperativo. Ghazali identificará as doutrinas dos filósofos com aquelas dos *mutakallimun* dos quais discorda, mas que diferentemente dos filósofos, pautam-se pela Lei.

Por fim, na quarta introdução, ao ter determinado que refutará os argumentos dos filósofos, Ghazali expõe os meios pelos quais eles enganam (استدراج - *istidrāj*) seus leitores: quando os filósofos, no curso de sua argumentação, encontram alguma dificuldade, afirmam ser esta uma dificuldade apenas para os que não dominam as matemáticas e a lógica, mas que tal dificuldade possui uma solução. No que

³⁴ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 13, p. 10; MARMURA, § 15, p. 5.

³⁵ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 14, p. 11; MARMURA, § 16, p. 6.

³⁶ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, §17, p. 13; MARMURA, § 21, p. 7.

³⁷ Cf. nota 22, p. 30.

concerne à aritmética, segundo Ghazali, afirmar que a filosofia depende dela é o mesmo que dizer que também depende da medicina, da gramática e da filologia³⁸. Quanto à geometria, esta apenas mostra que os céus são esféricos, qual o número de suas esferas e a variedade de seus movimentos.³⁹ A lógica, por sua vez, deve ser dominada, mas não é exclusiva da filosofia. Os *mutakallimun*⁴⁰ a têm em grande consideração e denominam-na *Livro da reflexão* (كتاب النظر), porém os filósofos mudam seu nome para lógica apenas para impressionar, pois aqueles que eles visam persuadir ouvem o termo lógica e pensam ser uma disciplina com a qual não estão familiarizados.⁴¹ Tendo isso em vista, Ghazali propõe-se a utilizar a terminologia deles⁴², a seguir seu caminho expressão por expressão, objetivando mostrar que as

³⁸ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 20, p. 14; MARMURA, § 24, p. 8, l. 11-13.

³⁹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § 20, p. 14; MARMURA, § 24, p. 8, l. 14-16.

⁴⁰ Marmura traduz o termo, em seu sentido mais amplo, por teólogos. No entanto, o termo usado por Ghazali é *mutakallim* (متكلم), partidários do *kalām*, dos quais fazem parte, entre outros, os mutazilitas e os asharitas. Como Ghazali menciona alguns ramos do kalam na terceira introdução e afirma que é fazendo deles um que pretende combater os filósofos, transliterar seria a melhor opção, visto que também são teólogos os ramos mais ortodoxos que não fazem parte do kalam por não concordarem com seu modo de proceder. Kamali translitera *mutakallim* (*Tahāfut al-falāsifa*, p. 10), assim como Abu Zayd (AL-GHAZALI. *On divine predicates and their property*, p. xxiv). Sobre a relação entre kalam e ortodoxia, ver GARDET; ANAWATI. *Introduction à la Théologie Musulmane* e GARDET. *Ilm al-kalam*.

⁴¹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, p. 9, §25. Cf. MARMURA. Ghazali's attitude to the secular science and logic, *Journal of the History of Philosophy*, s. n, s. v. (1965): 183-204.

⁴² O uso de uma terminologia eminentemente filosófica, tanto no *Tahāfut* quanto no *Maqāsid*, *Miḥakk al-naẓar* e *Mi'yār al-'ilm*, faz com que Lazarus-Yafeh rejeite a autenticidade dessas obras. Após uma análise lingüística das obras de Ghazali, a autora afirma que essa terminologia filosófica está completamente ausente de outras obras, como *Mustaẓhirī*, *Iḥyā*, *Al-quṣṭās al-mustaqīm*, *Al-mundiḡ min al-ḡalāl* etc, mesmo quando trata de questões tipicamente metafísicas. Segundo ela, “parece que aqueles livros atribuídos a Al-Ghazali nos quais aparece uma terminologia filosófica devem ser considerados como não tendo sido escritos por ele, pois esta análise lingüística deixa menos espaço para dúvida do que qualquer outra análise. Embora Ghazali possa expressar idéias novas, contradizer aquelas que havia esboçado antes (mesmo seus livros cuja autenticidade é aceita abundam em contradições e mudanças de opinião), parece bastante inconcebível que Ghazali mudaria seus hábitos lingüísticos inteiramente no tratamento das mesmas questões religiosas, mesmo se expressasse idéias novas e contraditórias. Como é notório, a pesquisa estilística tem mostrado que há uma surpreendente consistência na linguagem de Ghazali, o que é um fenômeno

condições estabelecidas na *Isagoge* e nas *Categorias* não são de nenhuma valia para a metafísica dos filósofos.⁴³

1.1) *As discussões do Tahāfut*

Após as introduções, Ghazali elenca as vinte discussões da posição dos filósofos cuja inconsistência será demonstrada⁴⁴.

1) Discussão refutando sua [dos filósofos] doutrina da pré-eternidade do mundo.⁴⁵

مسئلة فى ابطال قولهم بقدم العالم

2) Discussão refutando sua doutrina da pós-eternidade do mundo, do tempo e do movimento.⁴⁶

مسئلة فى ابطال قولهم ابدية العالم والزمان والحركة

3) Discussão mostrando seu engano em dizer que Deus é o autor e criador do mundo, que o mundo é sua obra e ato, mostrando que neles isto é metáfora, não realidade.⁴⁷

bastante interessante, não apenas quando se considera o autor, mas também do ponto de vista da investigação da linguagem enquanto tal. Pode ser dito, portanto, contrariamente à opinião geralmente aceita, que profundas mudanças na vida e no pensamento de um homem não necessariamente deixam marcas em sua linguagem”. LAZARUS-YAFEH. *Philosophical Terms as a Criterion of Authenticity in the Writings of Al-Ghazali*, p. 254-255. Cf. também JABRE. *Essai sur le lexique de Ghazali. Contribution a l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahāfut*. A posição de Lazarus-Yafeh parece ter passado despercebida pela comunidade acadêmica, pois, nas obras consultadas, não foi encontrado quem procurasse refutá-la.

⁴³ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, § MARMURA, §26, p. 9.

⁴⁴ As questões elencadas por Ghazali na introdução estão resumidas se comparadas com os títulos das discussões. Transcreve-se, portanto, os títulos das discussões.

⁴⁵ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* I, p. 21; MARMURA, p. 12 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, p. 4; BERGH, p. 1].

⁴⁶ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* II, p. 79; MARMURA, p. 47 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* II, p. 118; BERGH, p. 69].

⁴⁷ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* III, p. 95; MARMURA, p. 56 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* III, p. 147; BERGH, p. 87].

مسئلة فى بيان تلبيسهم بقولهم انّ الله فاعل العالم وصانعه وانّ العالم صنعه وفعله وبيان انّ ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

4) Discussão mostrando sua inabilidade em provar a existência do autor do mundo⁴⁸

مسئلة فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

5) Discussão mostrando sua inabilidade em provar que Deus é uno e que é impossível supor dois existentes necessários, cada um deles sem causa.⁴⁹

مسئلة فى بيان عجزهم عن اقامة الدليل انّ الله واحد وانه يجوز فرض اثنين واجبى الوجود كلّ واحد منهما لا علة له

6) Discussão [sobre os atributos divinos].⁵⁰

مسئلة [فى صفات الله]

7) Discussão refutando sua afirmação: o primeiro não pode compartilhar com outro um gênero, e distingue-se dele pela diferença, uma divisão intelectual em termos de gênero e diferença não ocorre com relação a ele.⁵¹

مسئلة فى ابطال قولهم: انّ الاول لا يجوز ان يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه فى حق العقل, بالجنس والفصل

8) Discussão refutando sua afirmação: a existência do primeiro é simples, isto é, ele é pura existência e não há quiddidade ou realidade com as quais sua existência esteja relacionada, mas a existência necessária é, para ele, como a quiddidade para outros.⁵²

مسئلة فى ابطال قولهم: انّ وجود الاول بسيط اى هو وجود محض ولا ماهية حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

⁴⁸ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* IV, p. 133; MARMURA, p. 79 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* IV, p. 263; BERGH, p. 156].

⁴⁹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* V, p. 143; MARMURA, p. 85 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* V, p. 287; BERGH, p. 170].

⁵⁰ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* VI, p. 163; MARMURA, p. 97 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* VI, p. 311; BERGH, p. 186]. Título dado pelo editor.

⁵¹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* VII, p. 185; MARMURA, p. 111 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* VII, p. 367; BERGH, p. 221].

⁵² AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* VIII, p. 195; MARMURA, p. 118 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* VIII, p. 390; BERGH, p. 235].

9) Discussão mostrando sua inabilidade para sustentar uma prova de que o primeiro não é corpo.⁵³

مسئلة فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم

10) Discussão sobre sua inabilidade em mostrar que o mundo tem um autor e uma causa.⁵⁴

مسئلة فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلّة

11) Discussão sobre a incapacidade daqueles entre eles que [sustentam] que o primeiro conhece outros e conhece os gêneros e espécies de modo universal.⁵⁵

مسئلة فى تعجيز من يرى ممنهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلى

12) Discussão sobre sua incapacidade em provar que ele também conhece a si mesmo.⁵⁶

مسئلة فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على انه يعرف ذاته ايضا

13) Discussão refutando sua afirmação de que Deus, o altíssimo, não conhece os particulares divisíveis em termos de divisão temporal do que é, era e será.⁵⁷

مسئلة فى ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون

14) Discussão sobre sua inabilidade em estabelecer uma prova de que o céu é um ser vivo que obedece a Deus, o altíssimo, por meio do movimento circular.⁵⁸

⁵³ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* IX, p. 200; MARMURA, p. 121 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* IX, p. 401; BERGH, p. 241].

⁵⁴ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* X, p. 206; MARMURA, p. 125 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* X, p. 414; BERGH, p. 250].

⁵⁵ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XI, p. 210; MARMURA, p. 128 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XI, p. 424; BERGH, p. 255].

⁵⁶ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XII, p. 219; MARMURA, p. 134 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XII, p. 447; BERGH, p. 269].

⁵⁷ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XIII, p. 223; MARMURA, p. 137 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XIII, p. 455; BERGH, p. 275].

مسئلة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع الله تعالى بحركته الدورية

15) Discussão refutando o que mencionam com relação ao propósito que move o céu.⁵⁹

مسئلة في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

16) Discussão refutando sua afirmação de que as almas dos céus conhecem todos os particulares que ocorrem no mundo, de que a tábua preservada [Corão 58:22] significa as almas dos céus, de que a impressão dos particulares do mundo nelas é similar à impressão das [imagens] retidas na potência retentiva do cérebro humano, não que ela [tábua preservada] seja um corpo sólido e extenso, no qual estejam inscritas coisas, do modo com o qual garotos escrevem no quadro, visto que a abundância desses escritos exige que aquilo em que se escreve seja muito amplo, e, se a coisa escrita é infinita, aquilo em que se escreve teria de ser infinito. Porém, um corpo infinito é inconcebível, é impossível haver infinitas linhas em um corpo, e é impossível fazer conhecer coisas infinitas com limitadas linhas.⁶⁰

مسئلة في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحدثة في هذا العالم، وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات، وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان، لا انه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه الصبيان على اللوح، لان تلك الكتابة يستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه، واذا لم يكن للمكتوب نهاية، لم يكن للمكتوب عليه نهاية، ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم، ولا يمكن تعريف اشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة

No âmbito das questões ditas naturais, tem-se:

17) Discussão [sobre causalidade e milagres].⁶¹

مسئلة [في السببية والمعجزات]

18) Discussão sobre sua inabilidade em sustentar uma demonstração de que a alma humana é uma substância espiritual subsistente por si mesma, que não ocupa

⁵⁸ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XIV, p. 239; MARMURA, p. 147 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XIV, p. 469; BERGH, p. 285].

⁵⁹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XV, p. 247; MARMURA, p. 152 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XV, p. 482; BERGH, p. 293].

⁶⁰ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XVI, p. 254; MARMURA, p. 156 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XVI, p. 494; BERGH, p. 300].

⁶¹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XVII, p. 277; MARMURA, p. 170. [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XVII, p. 517; BERGH, p. 316]. Título dado pelo editor.

espaço, que não está num corpo nem impressa no corpo, que não está ligada ao corpo nem separada dele, como Deus não está nem fora nem dentro do mundo, o mesmo valendo para os anjos, de acordo com eles.⁶²

مسئلة فى تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلى على ان النفس الانسانية جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع فى الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه, كما ان الله ليس خارج العالم ولا داخل العالم, وكذى الملائكة عندهم

19) Discussão refutando sua afirmação de que é impossível para as almas humanas sofrerem aniquilação após existirem, que são perpétuas e que é inconcebível sua aniquilação.⁶³

مسئلة فى ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها

20) Discussão refutando sua negação da ressurreição dos corpos e do retorno dos espíritos aos corpos, da existência do fogo corporal, da existência do paraíso, das inocentes belas jovens e do resto das coisas prometidas às pessoas, e sua afirmação de que todas essas coisas são parábolas feitas às pessoas em geral para explicar as recompensas e a punição espirituais que são de um nível maior que a corporal.⁶⁴

مسئلة فى انطال انكارهم لبعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحرور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية

⁶² AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XVIII, p. 297; MARMURA, p. 182 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XVIII, p. 543; BERGH, p. 333].

⁶³ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XIX, p. 333; MARMURA, p. 205 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XIX, p. 576; BERGH, p. 356].

⁶⁴ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* XX, p. 341; MARMURA, p. 212 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* XX, p. 580; BERGH, p. 359]. O Prof. Jamil I. Iskandar reviu a tradução dessas três últimas passagens.

1.2) Objetivo do Tahāfut al-falāsifa

O alvo de Ghazali em seu *Tahāfut* não são, especificamente, Farabi e Avicena (este principalmente), como normalmente se acredita.⁶⁵ Ambos são os que melhor representam a filosofia em seu viés aristotélico⁶⁶, e, portanto, são as doutrinas que sustentam, sob essa perspectiva, ou seja, enquanto representantes das *falsafa*, as que serão atacadas. Uma prova disso é que as obras consideradas “orientais”, ou místicas, de Avicena,⁶⁷ não são sequer mencionadas. Assim, o alvo principal é, antes, o aristotelismo, não enquanto modo de proceder, mas em aspectos de sua doutrina que, segundo Ghazali, atentam contra a Lei revelada.⁶⁸

Nas introduções, conforme se viu, este é o mote da obra: defender a Lei revelada dos ataques dos filósofos. No entanto, na conclusão do *Tahāfut al-falāsifa*, o tom não é mais o de refutação filosófica, de demonstração de inconsistência ou de acusação de defesa de inovações (*bid'a*), mas de acusação do ponto de vista legal:

⁶⁵ Cf., por exemplo, FAKRY. *History of Islamic Philosophy*, p. 222; VAN DEN BERGH. Introduction. In: Averroes. *Tahāfut al-tahāfut*, trad. Van den Bergh, p. xiv; BELLO. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: ijma' and ta'wil in the conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*, p. 15.

⁶⁶ Cf. a citação feita acima da primeira introdução do *Tahāfut al-falāsifa*, p. 33.

⁶⁷ Cf., entre outros, NALLINO. Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna?; PINES. La 'Philosophie orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les bagdadiens; GARDET. Avicenne et le problème de sa Philosophie Orientale. *Millénaire d'Avicenne, Revue du Caire*, numéro spécial, Juin, 1951 e MASSIGNON. Avicenne et les Influences Orientales, *Millénaire d'Avicenne, Revue du Caire*, numéro spécial, Juin, 1951.

⁶⁸ Para uma discussão mais detalhada, ver JANSSENS. Al-Ghazzālī's *Tahāfut*: is it really a rejection of Ibn Sīnā's philosophy?. Janssens, p. 10, aponta, no que concerne a Farabi, a existência de um uso bastante limitado de, apenas, *Kitāb al-siyāsa* e *al-Madīna al-fāḍila*. Já quanto a Avicena, oferece um quadro, conforme ele mesmo afirma, “rudimentar”, das fontes de Ghazali: discussões I e II: *Shifā'*, *Ilahiyāt*, 9.1; disc. III, 9.4; disc. IV, 8.1 e 3; disc. V e VI, 8.7, disc. VII, 9.1; disc. VIII, 8.4, disc. IX, *Ishārāt*. 144, disc. X, baseada nas anteriores; disc. XI, *Ishārāt*. 168; disc. XII, sem referência precisa; disc. XIII, : *Shifā'*, *Ilahiyāt*, 8.6; disc. XIV, sem referência precisa, mas o título pode ter sido inspirado por *Shifā'*, *Ilahiyāt*, 381, l.11; disc. XV e XVI, : *Shifā'*, *Ilahiyāt*, 9.2, disc. XVII, : *Shifā'*, *fī nafs*, 4.4 e *Ishārāt*, 219; disc. XVIII, : *Shifā'*, *fī nafs*, 4.1 e 5.2 e *Najāt*, c.11-13; disc. XIX, *Shifā'*, *fī nafs*, 5.4 e *Najāt*, c. 13; disc. XX, *Shifā'*, *Ilahiyāt*, 9.7 e *Aḥawiyya*, c. 3.

Ghazali declara-os infiéis, acusa-os de infidelidade, *takfîr*: “taxar de infiel é um pronunciamento legal que envolve confisco da propriedade, pena capital e sentença à eterna residência no fogo do inferno”.⁶⁹

Segundo Ghazali, três das doutrinas defendidas pelos filósofos são claramente contra o Islã: a da pré-eternidade do mundo (discussão I), a de que o conhecimento de Deus não abrange os particulares (discussão XIII) e a da negação da ressurreição dos corpos e da reunião dos espíritos aos corpos no dia do juízo (discussão XX).

فان قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطهون القول بكفرهم ووجوب القتل يهتقد اعتقادهم؟ قلنا: تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل: احداها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة، والثانية قولهم ان الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص، والثالثة في انكارهم بعث الاجساد وحشرها.
فهذه المسائل الثلث لا تلائم الاسلام بوجه، ومعتداها مهتقد كذب الانبياء، وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلا اجماهير الخلق وتفهيما. وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين.

Se alguém disser: “Você explicou a doutrinas destes [filósofos]. Você diria conclusivamente que eles são infiéis e matar aqueles que sustentam suas crenças é uma obrigação?”. Diremos: chamá-los <os filósofos> infiéis é necessário em três questões. Uma delas é a questão da pré-eternidade do mundo e a afirmação deles de que todas as substâncias são pré-eternas. A segunda é a afirmação de que o conhecimento de Deus não engloba os particulares temporais entre os indivíduos [existentes]. O terceiro é a negação da ressurreição dos corpos e sua reunião⁷⁰ no dia do julgamento.

Estas três doutrinas são incompatíveis com o Islã sob qualquer perspectiva. Aquele que crê nelas acredita que os profetas pronunciam falsidades e que disseram o que disseram de forma a [prestar um] serviço, para dar exemplos e explicações para a totalidade dos seres criados. *Esta é uma manifesta infidelidade* na qual nenhuma das seitas islâmicas acreditou.⁷¹

⁶⁹ AL-GHAZALI, *Faiṣal al-tafrīqa bayn al-Islām wa-l-zandaqa* (Claro critério para distinguir entre Islã e ateísmo), trad. R. J. McCarthy, p. 129.

⁷⁰ I. é., reunião dos corpos aos espíritos.

⁷¹ AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa*, §1-2, p. 376; MARMURA, §1-2, p. 230.

Com relação às outras questões, Ghazali afirma que a posição dos filósofos, principalmente acerca da unidade e dos atributos divinos (discussão VI) e da conexão necessária entre causa e efeito (discussão XVII), é muito semelhante à defendida pelos mutazilitas.⁷² Em vista dessa proximidade, a acusação que se pode fazer é a de inovação (*bid'a*)⁷³. Porém, inovação implica em infidelidade (*takfir*) e se dessas questões poderiam ser classificadas desta ou daquela maneira, é algo que Ghazali afirma estar além do objetivo do livro.⁷⁴

Defender os filósofos, mais precisamente a filosofia aristotélica, dessas acusações e refutar os argumentos por meio dos quais Ghazali visa desfazer a argumentação e negar suas teses, nos moldes descritos acima, é o objetivo de Averróis em seu *Tahāfut al-tahāfut*. Convém, no entanto, tipificar detalhadamente o objetivo dessa obra. Para tanto, deve-se investigar sua estrutura e o modo de proceder de seu autor.

⁷² Por exemplo, na discussão VI: “اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول كما “اتفقت المعتزلة عليه”. “Os filósofos concordaram, assim como os mutazilitas, que é impossível afirmar conhecimento, poder e vontade do primeiro princípio”. AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* VI, § 1, p. 163, l. 1-2; MARMURA, § 1, p. 97, l. 1-2

⁷³ Acusar um adversário de inovação era um procedimento muito comum, principalmente durante as primeiras discussões teológicas do Islã. Os asharitas, por exemplo, de um lado acusavam os mutazilitas de inovação e de outro defendiam-se desta mesma acusação por parte da ortodoxia. Sobre isso, ver AL-ASHA'RI. *Al-Ibanan 'an usul ad-diyannah* (The elucidation of Islam's foundation); GARDET; ANAWATI. *Introduction a la Théologie Musulmane: Essai de théologie Comparée*; PAVLIN. *Sunni Kalam and theological controversies*; VERZA. *O Kalam (a sair)*.

⁷⁴ Cf. AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa*, p. 230, §4.

2) Estrutura do *Tahāfut al-tahāfut*

No tocante às divisões do texto, segue sem quaisquer modificações as divisões do *Tahāfut al-falāsifa* com exceção da parte relativa à filosofia natural, na qual a numeração das discussões é reiniciada. Assim, as discussões de XVII a XX, de Ghazali, são as de I a IV, de Averróis, relativas à filosofia natural, das quais as discussões III e IV não recebem título. As subdivisões das discussões também são reproduzidas. Assim, a discussão I é dividida em quatro provas (دليل), a III em três aspectos (وجه), e a II da filosofia natural (XVIII do *Tahāfut al-falāsifa*) em dez provas.

No que concerne ao texto, o *Tahāfut al-falāsifa* encontra-se quase completamente transcrito no *Tahāfut al-tahāfut*. Da discussão I à Discussão II da filosofia natural, a obra de Ghazali é citada 232 vezes. Essas citações variam muito de tamanho e reproduzem quase integralmente o texto da obra de Ghazali, com exceção de 15 momentos em que apenas o mote da citação que cabe à passagem é fornecido.⁷⁵ As discussões III e IV da filosofia natural não reproduzem nenhuma passagem da obra de Ghazali,⁷⁶ visto que no final da discussão II da filosofia natural Averróis escreve: “não reproduziremos aqui o discurso dele [Ghazali] pois é longo,”⁷⁷ assim como não é reproduzida nenhuma passagem da conclusão. Porém essas discussões e a conclusão (ainda que esta de modo bastante breve) são comentadas por ele. As introduções e a introdução relativa à filosofia natural não são reproduzidas nem comentadas.

⁷⁵ As passagens omitidas por Averróis são reproduzidas por Bouyges em sua edição do *Tahāfut al-tahāfut*.

⁷⁶ Bouyges não reproduz essas passagens, que correspondem às páginas 205-229 da edição de Marmura do *Tahāfut al-falāsifa*.

⁷⁷ “ولم ننقل كلامه الى ههنا لما فيه من التطويل”. AVERROËS. *Tahāfut al-tahāfut*, §41, p. 575, l. 5. Van den Bergh não traduz esta passagem.

3) O *Tahāfut al-tahāfut* como um comentário refutatório

A estrutura⁷⁸ do *Tahāfut* de Averróis é a de um grande comentário (*tafsīr*, تفسير)⁷⁹. O procedimento em ambos é o mesmo, ou seja, reproduz-se na íntegra o texto a ser analisado e depois este é o explicado e criticado. Por vezes, uma grande citação requer apenas um breve comentário, outras, comenta-se a citação palavra por palavra. No entanto, diferentemente do grande comentário, no qual o objetivo é explicar Aristóteles⁸⁰, o *Tahāfut al-tahāfut* visa refutar Ghazali. Nesse sentido, pode-se dizer que o *Tahāfut* é um grande comentário refutatório do *Tahāfut al-falāsifa* de Ghazali.

O *tafsīr* é um tipo de comentário que se origina das ciências religiosas muçulmanas, do ramo chamado *‘ilm al-tafsīr*, ciência⁸¹ do comentário. No entanto, antes de ser usado em filosofia, foi utilizado pela medicina e pela astronomia, das quais os grandes comentários de Averróis mais se aproximam, já que os comentários

⁷⁸ A comparação da estrutura do Grande comentário com a do *Tahāfut* e a denominação deste como um comentário refutatório foi elaborada antes de se ter contato com a introdução de Campanini à sua tradução do *Tahāfut* (CAMPANINI. Introduzione. In: AVERROÈ. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, p. 31).

⁷⁹ Para essa exposição, segue-se CRUZ HERNANDEZ. El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes, *Atti della Acad. Naz. Dei Lincei* 28, 1974, p. 423-425.

⁸⁰ Averróis escreveu cinco grandes comentários a Aristóteles. As obras comentadas foram: *Metafísica*, *Física*, *Segundos analíticos*, *De anima* e *De Caelo*. Para maiores informações sobre os comentários de Averróis, ver WOLFSON, H. A. Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem Submitted to the Medieval Academy of America. *Speculum* VI, 1931: 412-427; WOLFSON, H. A. Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. *Speculum* XXXVIII, 1963: 88-104 e o Anexo deste trabalho, p. 261.

⁸¹ O termo “ciência” aqui deve ser tomado em sentido amplo. O termo traduz *‘ilm*, que também pode ser traduzido por conhecimento, informação, indicando um ramo de conhecimento, uma disciplina. Assim, *‘ilm al-kalām*, ciência do kalam, pode ser traduzido por teologia, *‘ilm al-nafs*, psicologia (literalmente: ciência da alma), *‘ilm al-lughā*, lexicografia (literalmente: ciência do léxico, ou da palavra).

às obras dessa natureza tinham a tendência de seguir mais de perto o texto que se propunham esclarecer.

Os grandes comentários, *tafsīr*, escritos entre 1180 e 1190, diferenciam-se das outras modalidades de comentário que Averróis escreveu sobre as obras de Aristóteles, os breves comentários ou epítomes,⁸² *jawāmi* (جوامع) e os médio comentários,⁸³ *talhīs* (تلخيص).⁸⁴ Quanto aos breves comentários, escritos entre 1159 e 1167, são de caráter introdutório, uma espécie de manual no qual o texto é apresentado de modo bastante resumido, em tópicos. Averróis o divide do modo que julga mais útil para a clareza da exposição e limita-se a parafrasear as passagens do texto comentado, intervindo em poucos momentos.⁸⁵ Quanto aos médios comentários⁸⁶ (às vezes traduzidos como “paráfrases”), escritos entre 1168-1177, visam mais propriamente chamar a atenção para o fundamental da obra. O texto também é parafraseado, mas abrange toda a obra, e Averróis exprime-se mais livremente do que o faz nos grandes comentários, pois introduz explicações e

⁸² Averróis escreve epítomes sobre: *De anima, Metafísica, Meteorológicos, De generatione et corruptione, Isagoge, Organon* (inclui *Poética*), *De partibus animalium, De generatione animalium* e *República*. Para maiores informações sobre os epítomes, cf. acima nota 80.

⁸³ Averróis escreve médios comentários sobre: *Retórica, Categorias, De interpretatione, Primeiros e Segundos analíticos, Tópicos, Refutações sofisticas, Poética, Física, De caelo, De generatione et corruptione, Meteorológicos, De anima, Metafísica, Ética a Nicômaco, Senso et sensato, Parva naturalia, Isagoge* de Porfírio e *Metafísica* de Nicolau. Para maiores informações sobre os médio comentários, cf. acima nota 80.

⁸⁴ Segundo Puig Montada, a denominação de breve e grande comentário deve-se às traduções hebraicas de Averróis vertidas para o latim. PUIG MONTADA. El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* XXIII, fasc. 1, 2002, p. 17-18.

⁸⁵ Cf. BUTTERWORTH, Charles E. (ed.). *Averroes' three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*. Albany: State University of New York Press, 1977.

⁸⁶ Cf. BADAWI. Averroes face au texte qu'il commente. In: BADAWI. *Averroès (Ibn Roshd)*. Paris: Vrin, 1998: p. 145-146.

exemplos relacionados ao Islã, sua história, os fundamentos da fé e instituições, de modo a aclarar o texto⁸⁷.

O grande comentário, além de ser literal, reproduzindo o texto, tem uma organização bastante rígida. A demarcação entre o texto de Aristóteles (Averróis só escreveu *tafsīr* de suas obras) e o comentário é bastante clara. O texto é precedido por “fala Aristóteles” (قال ارسطاطاليس) e o comentário por “o comentário” (التفسير). Depois de enunciado o comentário, o texto de Aristóteles é parafraseado ou reproduzido por Averróis, iniciando por “ele diz” (قوله) ou “depois diz” (تم قال), e a explicação da passagem é iniciada por “quer dizer” (يريد), “isto significa” (أى) e semelhantes.⁸⁸

Averróis, além de explicar o texto, coteja com a passagem a posição de comentadores gregos, como Alexandre de Afrodísia, Simplicio, Filopono, Temístio, e árabes, como Farabi, Avicena e Avempace. No entanto, diferentemente do médio comentário, no qual insere dados novos ao texto, o grande comentário tem um limite, qual seja, o próprio texto de Aristóteles. Averróis restringe-se a explicá-lo, e os comentadores que insere têm a função de mostrar os erros em que estes incorreram ou que também compreenderam o texto corretamente.

No *Tahāfut al-Tahāfut*, o procedimento de Averróis é semelhante. Transcreve o texto de Ghazali, iniciando, geralmente, por “diz Abū Hāmid [al-Ghazali]” (حامد ابو), e seu texto é introduzido por “eu digo” (قلت). No que diz respeito à transcrição do texto do *Tahāfut al-falāsifa*, Averróis distingue claramente entre o que é Ghazali (com a fórmula mencionada acima) e o que é Ghazali reproduzindo os

⁸⁷ Cf., por exemplo, BUTTERWORTH. *Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Indiana: St. Augustine's Press, 1988.

⁸⁸ Cf. AVERROËS. *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*. Ed. Bouyges, *passim*.

argumentos dos filósofos, estes sem uma fórmula específica, mas bastante evidentes. Quanto ao próprio texto de Averróis, este possui três momentos. Depois de transcrever a passagem, faz um resumo do texto selecionado dando-lhe uma estrutura ou organizando-o, explica a passagem mostrando os conceitos que subjazem a ela e o que nela está implícito, finalizando com a crítica, que possui dois níveis, quais sejam, assim como Ghazali, ao fazer sua refutação dos filósofos, limita-se a opor-lhes argumentos contrários mostrando os problemas daquelas posições, as falhas argumentativas, Averróis também procede desse modo; porém, além disso, dirige a Ghazali argumentos *ad hominem*, acusando-o de usar de sofismas, dialética e retórica, e, lançando mão de ironia,⁸⁹ visa mostrar sua ignorância quanto à lógica e aos diversos tipos de argumentação.⁹⁰ Junto a isso, Averróis faz questão de vincular, quando de seus ataques, as posições defendidas por Ghazali aos asharitas ou outras correntes do kalam, assim como vincular o pensamento deste ao de Avicena. Para o esclarecimento da natureza dessas críticas, do motivo pelo qual vincula o pensamento de Ghazali ao de Avicena e ao dos mutakallim, e da razão do uso da estrutura que virá a ser a mesma dos grandes comentários, cabe uma referência ao que se pode chamar de “projeto” de Averróis.

3.1) O projeto de Averróis

Quando Averróis é apresentado por Ibn Tuffail ao califa Abu Ya‘qub Yusuf, em 1169, este, entusiasta da filosofia, havia solicitado a Ibn Tuffail que realizasse

⁸⁹ Por exemplo, AVERROËS. *Tahāfut al-tahāfut* I, p. 5, l. 1 (Bergh p. 1): “este argumento é dialético (جدل) em mais alto grau...”; I, p. 7, l. 10 (Bergh p. 4): “este argumento é sofisticado (سفسطاني); IX, p. 411, l. 13 (Bergh p. 248), “que argumento estranho o deste homem” ما أغرب كلام هذا الرجل).

⁹⁰ HYMAN. Les types d’arguments dans les écrits théologico-politiques et polémiques d’Averroès, In: SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristote*, Toulouse: Éditions Érès, 1991, p. 661.

interpretações das obras de Aristóteles, pois estas eram bastante obscuras. Tuffail recusa a empreitada alegando idade avançada, mas indica para a tarefa Averróis. A partir dessa data Averróis inicia seus comentários a Aristóteles, sendo do mesmo ano de 1169 seus epítomes da *Partes dos animais*, da *Geração dos animais* e dos *Parva naturalia*. Quando al-Mansur sucede seu pai, Abu Ya‘qub Yusuf, em 1184, o patronato permanece e dura até 1195, quando acusações levantadas contra Averróis levam-no ao exílio⁹¹. Averróis dedica-se aos comentários, não apenas devido ao pedido do califa, mas também pela admiração que nutria por Aristóteles.⁹²

O autor deste livro é Aristóteles, filho de Nicômaco, o mais sábio dos gregos, fundador e apogeu da lógica, física e metafísica. Digo que as fundou pois todas as obras escritas anteriormente a ele sobre essas ciências não merecem ser citadas, já que foram eclipsadas pelo mestre. Digo que foi seu apogeu pois ninguém que as tenha continuado até nossos dias, ou seja, por mil e quinhentos anos, *nada adicionou a seus escritos nem conseguiu encontrar qualquer erro de grande importância*. Que todas essas características estivessem reunidas em um só homem é algo raro e milagroso, e por esta razão singular merece ser chamado antes divino, e não humano. Este é o motivo pelo qual o chamaram divino os antigos.⁹³

⁹¹ Sobre a vida de Averróis, ver, entre outros, FAKHRY, Majid. *Averroes (Ibn Rushd): his life, works, and influence*, p. 1-4; CRUZ HERNÁNDEZ. *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influência*, p. 24-38; PUIG MONTADA, Josep. Materials on Averroes's Circle, *Journal of Near Eastern Studies* 51, 1992: 241-260.

⁹² Exemplos de citações nas quais Averróis elogia Aristóteles podem ser encontrados em CRUZ HERNÁNDEZ. *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influência*, p. 68 e ENDRESS. Le projet d'Averroes. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: p. 12-14.

⁹³ Averrois in eos [Aristotelis de Physico auditu libros Octo] Proemium, (...) tum ex Iacob Mantini nova translatione, tum ex antiqua casdtigatissima, folio 4 L. In: *Aristotelis omnia quae extant Opera*. (...) *Averrois cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere, commentarii* (Venetiis apud Iuntas, 1562). Reeditado como *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Frankfurt am Main: Minerva, 1962, volume IV. Passagem traduzida por CRUZ HERNANDEZ. *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influência*. p. 68 (a tradução corresponde à versão de Mantini).

Para Averróis, Aristóteles e filosofia se identificam, uma vez que ele fundou todas as ciências, que as desenvolveu até seu limite e às quais ninguém foi capaz de incorporar algo novo. Assim, fazer filosofia é entendê-lo e não há melhor modo de entendê-lo do que expor seu pensamento e comentá-lo. Esse é o propósito de suas três leituras de Aristóteles: epítomes, médios e grandes comentários.

Os epítomes, ainda que alguns tenham sido corrigidos,⁹⁴ datam em sua maioria de 1159 a 1167; os comentários médios datam de 1168 a 1177, as obras originais⁹⁵ de 1179 a 1180 e os grandes comentários de 1180 a 1190. Pode-se perceber, nessa datação, uma seqüência cronológica ascendente. Há um primeiro momento em que Averróis aproxima-se de Aristóteles e dedica-se a compreender o *corpus* aristotélico, pois apenas não fez epítome da *Política* (que não estava disponível), substituindo-a pela *República* de Platão.⁹⁶ Já no médio comentário há um grau maior de refinamento, pois não se trata apenas de uma descrição do conteúdo da obra, mas de uma organização em vista de uma exposição mais elaborada.

Encerrado o ciclo de aproximação com o *corpus* aristotélico, tem-se o momento de suas obras originais, o *Faṣl*, o *Kashf* e o *Tahāfut*. Se, para Averróis, Aristóteles e filosofia se identificam, defendê-lo é defender a filosofia. Eis o caráter dessas obras. No *Faṣl* e no *Kashf*, a preocupação é eminentemente religiosa e a perspectiva é a de instaurar um discurso teológico islâmico em base aristotélica. No *Tahāfut*, o objetivo é defender a filosofia do discurso religioso tacanho. No entanto,

⁹⁴ Ver, por exemplo, a edição do *Epítome da Física*, cuja primeira versão data de 1159 e a segunda de aproximadamente 1186. O editor, Puig Montada, edita a segunda e fornece a primeira no aparato. IBN RUSHD. [*Jawāmi' fī-al-falsafah: kitāb as-Samā' aṭ-ṭabī'ī*] *Averrois Epítome in Physicorum libros*. Esta obra foi traduzida pelo editor: AVERROES, *Epítome de Física. Corpus Philosophorum Medii Aevi Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versio Hispanica*, voluninis a xx, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1987.

⁹⁵ Convencionou-se chamar de originais as obras de Averróis que não são comentários.

⁹⁶ FAKHRY. *Averroes (Ibn Rushd): his life, works, and influence*, p. 3

o que de fato subjaz a essas obras é a absoluta insistência em expurgar do discurso aristotélico elementos estranhos a ele, como o neoplatonismo⁹⁷, incorporado por Avicena e a doutrina dos *mutakallimun*, incorporada por Ghazali. Nessa medida, defender a filosofia também é evitar sua contaminação. Somente então Averróis lança mão dos grandes comentários, pois Aristóteles já não era um desconhecido e aquilo que não fazia parte de sua doutrina já fora devidamente eliminado, ou ao menos identificado. Restava expor Aristóteles, ou seja, fazer filosofia:

Por que era necessário este luxo analisador, exegético e crítico? Naturalmente porque enunciar Aristóteles significava expressar “a filosofia” e este era o procedimento de “progresso intelectual” daqueles tempos. Porém, também porque a Aristóteles, ou seja, à “filosofia”, aderiram-se “resíduos” não filosóficos, procedentes de outros níveis mentais e especialmente os nascidos dos conceitos teológicos dos *mutakallimun* e *asharitas*, ou dos sincretismos neoplatônicos dos *mutazilitas*, assim como dos *falāsifa* e das agudas e harmoniosas interpretações de Avicena, que apesar de sua aparente coerência interna desvirtuava fundamentalmente Aristóteles e a estrita filosofia. Assim, esta terceira e definitiva “leitura” de Aristóteles [o grande comentário], que ao ser traduzido para o latim medieval se converteria em modelo [...], é o auge da “restauração” definitiva da filosofia, pressuposto intocável de Averróis.⁹⁸

Eis porque o *Tahāfut* tem uma estrutura semelhante à dos grandes comentários, nas qual refutar é tão importante quanto elucidar, e o procedimento de ambos deve ser o mesmo, ou seja, paulatino e incisivo. Cabe agora, tendo isso em vista, indicar o objetivo da obra, e elucidar o caráter das críticas de Averróis.

⁹⁷ Os árabes e os muçulmanos tiveram acesso aos autores responsáveis pelo desenvolvimento do que viria a ser chamado de neoplatonismo, como Porfírio, Proclo e Plotino, graças à fuga para a Pérsia de eruditos gregos após Justiniano fechar a Academia de Atenas em 529. Cf. HARRIS. Preface. In: MOREWEDGE (ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*, New York: SUNY, 1999, p. viii.

⁹⁸ CRUZ HERNANDEZ. El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes, p. 425.

4) Objetivo do *Tahāfut al-tahāfut*

O *Tahāfut* tem o que se pode chamar de introdução, bastante breve, na qual o objetivo da obra é exposto. Imediatamente após a costumeira exaltação⁹⁹, o autor escreve:

الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الاقاول المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع
وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان.

O objetivo deste livro é mostrar os diferentes graus de aquiescência e convicção atingidos pelas afirmações no *Tahāfut al-falāsifa*, e provar que a maior parte não alcança o grau de evidência e de verdade.¹⁰⁰

A esse objetivo, portanto, subjazem as várias determinações expostas até agora. Se o alvo de Ghazali são os aspectos do aristotelismo que atentam contra a Lei revelada, e que fazem os que o seguem defender inovações, se visa desacreditar as doutrinas dos filósofos e refutá-las para que se possa construir sobre tais assuntos a verdadeira doutrina, se, no limite, acusa-os de infidelidade, o objetivo de Averróis é mostrar que o aristotelismo, em nenhum momento, atenta contra a Lei (apenas se for mal compreendido), e mesmo se algumas doutrinas forem inovações, em nenhum momento a acusação de infidelidade pode ser feita contra elas.

O *Tahāfut al-tahāfut*, visa, portanto, mostrar que os argumentos utilizados por Ghazali não desacreditam a filosofia. Num primeiro momento, porque as refutações das quais lança mão não são demonstrações; depois, porque muito daquilo que atribui aos filósofos não é de Aristóteles (logo, nem é filosofia), tratando-se de elementos estranhos à sua doutrina, e, portanto, não se constitui propriamente em filosofia.

⁹⁹ Ou seja, “em nome de Deus, o clemente, o misericordioso”.

¹⁰⁰ AVERROËS. *Tahāfut al-tahāfut*, proemium, p. 3; BERGH p. 1.

Também convém ressaltar que, para Ghazali, a filosofia é uma ciência estrangeira (com a devida carga negativa que a expressão carrega¹⁰¹), a qual vale a pena dominar apenas e tão somente para fazer frente ao racionalismo dos filósofos e conhecer seus erros. No *Al-munqidh min al-ḍalāl* (المنقذ من الضلال - o salvador do erro), por exemplo, Ghazali afirma que estudou filosofia¹⁰² por perceber que nenhuma escola do Islã havia se dedicado devidamente a refutar os filósofos.

ولم يكن في المتكلمين من كلامهم, حيث اشتغلوا بالرد عليهم, الا كلمات معقدة مبددة, ظاهرة التناقض والفساد, لا يظن الا غترار بها بعامل عامي, فضلا عن يدعي دقائق العلوم.

Não há nos livros dos teólogos, quando se ocupam em suas discussões de refuta-los <os filósofos>, senão palavras dispersas e obscuras, nas quais apenas transparecem contradições e erros, e com as quais é impensável que possam desconcertar uma inteligência comum, muito menos aqueles que possuem a pretensão de conhecer as questões mais sutis das ciências¹⁰³

Após dominar a filosofia,¹⁰⁴ Ghazali chegou à conclusão de que, apesar de seus mais variados grupos,¹⁰⁵ “a ofensa da impiedade (الكفر - *al-kufr*) e da incredulidade é inerente a todos”.¹⁰⁶ Para Averróis, porém, a filosofia tem um estatuto diferente. No

¹⁰¹ FAKRY. *A History of Islamic Philosophy*, p. 221.

¹⁰² Em suas horas livres, quando não dava aulas ou escrevia seus livros sobre jurisprudência. Cf. AL-GHAZALI. *Al-munqidh min al-ḍalāl*. Ed. Jamil Salyba, p. 75 (trad. espanhola: ALGAZEL. *Confessiones: el salvador del error*, trad. Emilio Tornero, p. 42).

¹⁰³ AL-GHAZALI. *Al-munqidh min al-ḍalāl*. Ed. Jamil Salyba, p. 74 (trad. espanhola: ALGAZEL. *Confessiones: el salvador del error*, trad. Emilio Tornero, p. 42).

¹⁰⁴ Ghazali afirma que aprendeu filosofia em apenas dois anos e passou um refletindo sobre o aprendido.

¹⁰⁵ Ghazali divide os filósofos em três grupos: os materialistas (الدهريون - *dahriyyūn*), os naturalistas (الطبيعون - *tabi'iyūn*) e os teístas (الالهيون - *ilāhiyyūn*).

¹⁰⁶ AL-GHAZALI. *Al-munqidh min al-ḍalāl*. Ed. Jamil Salyba, p. 75 (trad. espanhola: ALGAZEL. *Confessiones: el salvador del error*, trad. Emilio Tornero, p. 42). Para uma análise mais detalhada da postura de Ghazali frente a filosofia, ver BELLO. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*, p. 152-156.

Faṣl al-maqāl visa demonstrar que a filosofia não é mera disciplina, mas constitui-se em uma obrigação: o Corão ordena que seja estudada. É seu objetivo nesta obra:

فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة التّدب، [وإما على] جهة الوجوب.

Investigar, do ponto de vista positivo da religião, se porventura a especulação sobre a filosofia e as ciências lógicas é lícita segundo a religião revelada, se está proibida, ou se é recomendada, seja como um mero convite, seja como preceito rigoroso.¹⁰⁷

O *fiqh*, a jurisprudência muçulmana, classifica as ações dos muçulmanos em cinco categorias: as proibidas (*ḥarām*), as obrigatórias (*fard*, *wājib*), as recomendadas (*mandūb*, *mustaḥabb*), as toleradas (*mubāḥ*, *jā'iz*) e as desaconselhadas (*makrūb*). As ações obrigatórias são aquelas que, negligenciadas, implicam em punição (inferno), porém, se realizadas, implicam em recompensa (paraíso).¹⁰⁸

Para demonstrar que a filosofia é uma obrigação, Averróis a define como “o exame dos seres existentes e sua consideração reflexiva como indícios que conduzem ao conhecimento de seu criador,”¹⁰⁹ e cita passagens do Corão nas quais se encontra o convite a esse tipo de investigação. Se a filosofia é o exame dos seres existentes e se o Corão convida a esse tipo de exame, a filosofia é uma obrigação:

¹⁰⁷ AVERRÓIS. *Faṣl al-maqāl*. Ed. Jabry, p. 85, § 1. Trad. Alonso, p. 150.

¹⁰⁸ As recomendadas, se não realizadas, não implicam em punição; porém, se realizadas, implicam em recompensa. As toleradas, não implicam nem em recompensa nem em punição; as desaconselhadas, se realizadas, implicam em punição; porém, se não realizadas, implicam recompensa e as proibidas são aquelas que, se realizadas, implicam punição. Cf. DE LIBERA. Introducción. In: AVERRÓIS. *Discours décisif*. Trad. M. Geoffroy. Paris: GF-Flammarion, 1996, p. 45.

¹⁰⁹ "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" (Averróis. *Faṣl al-maqāl*. Ed. Jabry, p. 85, § 2. Trad. Alonso, p. 150).

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتهالي: مثل قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار"، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي [أو العقلي] والشرعي مها، ومثل قوله تعالى "أو لم ملكون السموات والأرض وما خلق الله من شيء"، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات، أعلم الله تعالى أن ميم حصه بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى: "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض" الآية، وقال تعالى: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت". وقول: "ويتفكرون في خلق السموات والأرض"، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة.

وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل الموجودات واعتبارها [...], فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.

Que a revelação convida a considerar pela intelecto os seres existentes e a buscar por ele o conhecimento [desses seres] é algo bastante manifesto em mais de um versículo do Livro de Deus (abençoado e exaltado seja). Assim, por exemplo, diz: "Considerai vós que tendes entendimento."¹¹⁰ Este é um texto que prova a necessidade de empregar o raciocínio intelectual, ou o intelectual e positivo da revelação por sua vez. Da mesma forma diz em outro lugar: "Por que não voltam sua atenção ao reino dos céus e da terra e ao Deus que os criou?"¹¹¹ Este é também um texto que exorta ao estudo reflexivo de todos os seres existentes. Ademais, ensina Deus (exaltado seja) que Abraão foi um daqueles a quem distinguiu e enobreceu com esse conhecimento, quando disse: "Assim fizemos Abraão ver o reino dos céus e da terra..."¹¹² Diz também: "Acaso não vêem como foi criado o camelo e como foi elevado ao céu?"¹¹³ E em outro lugar: "os que refletem sobre a criação dos céus e da terra..."¹¹⁴ com outros muitos versículos que não se podem contar.

Se, portanto, consta segundo isso que a revelação nos impõe o estudo e a consideração dos seres por meio da razão [...], resulta que temos a obrigação de aplicar nossa especulação aos seres existentes por meio do raciocínio intelectual.¹¹⁵

¹¹⁰ Corão 59, 2.

¹¹¹ Corão 7, 184.

¹¹² Corão 6, 75.

¹¹³ Corão 88, 17.

¹¹⁴ Corão 3, 188.

¹¹⁵ AVERRÓIS. *Faṣl al-maqāl*. Ed. Jabry, p. 85, § 3-4. Trad. Alonso, p. 150-151. Sobre os problemas jurídicos dessa identificação, ver BELLO. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*, p. 154-156.

Pelo exposto, pode-se perceber que as divergências entre Averróis e Ghazali vão muito além da mera postura filosófica. Elas diferem quanto à própria concepção de filosofia. Sob esta perspectiva, tornam-se compreensíveis as acusações levantadas por Ghazali contra os filósofos e o esforço intelectual que Averróis realiza para tentar legitimar a filosofia e os filósofos como efetivos interlocutores do Islã, cujas posições tinham de ser consideradas se se quisesse tanto defender quanto fortalecer a religião muçulmana, tanto na perspectiva do estabelecimento de uma doutrina mais sólida quanto na defesa da Lei frente ao ataque das outras religiões.

Segundo Capítulo

Eternidade e Criação do Mundo no Islã

Com vistas a esclarecer as discussões acerca da eternidade¹ ou criação² do mundo no *Tahāfut al-tahāfut* e as diversas posições subjacentes às discussões de Averróis, expõem-se agora os principais argumentos usados no Islã medieval para esse fim e os grupos ou pensadores representativos dessas posições. Este estudo restringe-se a uma tipologia fundamentalmente ilustrativa e informativa das posições.

¹ Usar-se-á o termo “eternidade”, quando aplicado ao mundo, para designar a afirmação de que ele não tem começo nem fim. Conforme se verá, alguns acreditam que o termo implica necessariamente na não existência de um criador, como no caso de Ghazali, enquanto para outros, como Averróis, tal implicação não apenas não é necessária como também é absurda. Sobre o sentido de eternidade no *Tahāfut*, ver capítulo seguinte, p. 87 e capítulo IV, p. 178.

² Usar-se-á o termo “criação” para designar a afirmação de que o mundo não existia e depois passou a existir, e não que o mundo passou a existir por causa de um criador. Opta-se por essa delimitação (seguindo DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God*, p. 1, n.1) pois, ainda que no limite a segunda seja normalmente inferida da primeira, a natureza da ação desse criador, se por necessidade, como no caso de Farabi e Avicena, ou por vontade, caso dos mutakallimun e Ghazali, não fica determinada. Da mesma forma, não fica determinado se a criação se dá no tempo, a partir do nada ou a partir de algo preexistente. Sobre o sentido de criação no *Tahāfut*, ver capítulo seguinte, p. 87.

No entanto, antes de aprofundar esse tópico, convém esclarecer o estatuto da eternidade do mundo ou da criação no Islã.

1) O Estatuto do Mundo no Islã³

Segundo o Corão, o mundo é dependente de uma causa, causa esta chamada Deus, o qual é denominado Criador. Não há no Corão qualquer indicação de que um muçulmano deva seguir qualquer das cronologias até então existentes, quer a hebraica, quer a cristã; assim, um muçulmano pode crer que o mundo tem milhões de anos sem que isso afete ou perverta de alguma maneira sua fé. Não menos importante é o fato de não haver no Corão qualquer menção explícita de que o mundo tenha sido criado a partir do nada⁴. Há uma importante passagem que implicaria na criação, a da Sura 52:35, onde Muhammad refuta a acusação de ter forjado o Corão. A passagem é a seguinte:

³ Utilizar-se-ão para tal discussão WOLFSON. *The twice-reveled Averroes, Speculum* 36, 1961: p. 373-392 e WOLFSON. *The Philosophy of the Kalam*, p. 355-359.

⁴ Segundo Wolfson, a concepção de uma criação a partir do nada (*ex nihilo*) não está expressa explicitamente em nenhuma das Escrituras, quer judaica, cristã ou muçulmana. No caso do cristianismo, a expressão *ex nihilo* adviria de uma expressão encontrada no segundo livro dos Macabeus 7:28, onde se diz que Deus criou o céu, a terra e tudo que existe οὐκ ἐξ ὄντων, "não a partir de existentes". Baseados nessa expressão, os Padres da Igreja, na formulação da doutrina da criação, descrevem-na como "a partir do não existente", ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, a partir do nada. No caso do judaísmo, na literatura Agádica, houve tentativas de interpretar o relato da criação no livro do Gênesis como criação a partir de algo, sem deixar claro se este algo era eterno, criado por ou emanado de Deus. No entanto, o ensinamento dos rabinos foi sempre de considerar o mundo criado a partir do nada, ainda que nenhuma expressão diretamente correspondente à grega ἐξ οὐδενός ou à latina *de* ou *ex nihilo* tenha sido cunhada por eles para expressar a criação. (WOLFSON. *The philosophy of the Kalam*, p. 355-357.

34- فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين
35- ام خلقوا من غير شئ ام هم الخالقون
36- ام خلقوا السماوات والارض بل لا يوقنون

34. Se são sinceros, que apresentem pois uma mensagem semelhante.
35. Porventura foram eles criados *min ghaīri shay'in* (من غير شئ), ou são ele os criadores?
36. Criaram, porventura, os céus e a terra? Não, eles não crêem.⁵

A expressão *min ghaīri shay'in* pode ser tomada como significando "a partir do nada", mas também pode significar "por nada" ou "sem nenhum propósito", e, portanto, não autorizaria uma fundamentação da criação a partir do nada, ainda que fundamente que Deus é o criador.⁶

⁵ *Corão* 52:33-35. Trad. Ahmed Abboud y Rafael Castellanos, Valência: Centro Islâmico de Venezuela, s.d.

⁶ As traduções dessa passagem variam bastante, mas das listadas abaixo apenas a de Maulvi Sher Ali verte *min ghaīri shaī'in* por "sem propósito".

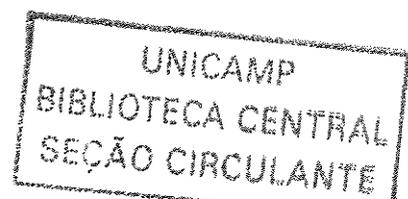
Yusufali traduz "34- Let them then produce a recital like unto it,- If (it be) they speak the truth! / 35- Were they created *of nothing*, or were they themselves the creators? / 36 - Or did they create the heavens and the earth? Nay, they have no firm belief" (<http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/052.qmt.html>).

Shakir traduz: "34 - Then let them bring an announcement like it if they are truthful. / 35 - Or were they created *without there being anything*, or are they the creators? / 36 - Or did they create the heavens and the earth? Nay! they have no certainty". (<http://www.hti.umich.edu/k/koran/browse.html>).

Abdullah Yusuf Ali traduz: "34 - Let them then produce a recital like unto it,- If (it be) they speak the truth! / 35 - Were they created *of nothing*, or were they themselves the creators? / 36 - Or did they create the heavens and the earth? Nay, they have no firm belief" (<http://web.umn.edu/~msaumr/Quran/52.html>).

Maulvi Sher Ali traduz: "35 - Let them, then produce a discourse like this, if they speak the truth. / 36 - Have they been created *without a purpose*, or are they themselves the creators? / 37 - Did they create the heavens and the earth? Nay, but they have no faith in the Creator" (<http://www.alislam.org/quran/translation/52.html>).

Mohammed Marmaduke Pickthall traduz: "34 -Then let them produce speech the like thereof, if they are truthful / 35 - Or were they created *out of naught* ? Or are they the



No entanto, há uma outra passagem no Corão, a da Sura 41:10, na qual se lê: "Voltou-se [Deus] para o céu, quando ainda era vapor...", ou seja, que Deus teria criado a partir do vapor, a partir de algo preexistente. Esta Sura recebeu duas interpretações: uma, tradicional, de que o vapor preexistente foi criado, procedendo da água sob o trono de Deus, e que o trono é uma das coisas criadas antes dos céus e da terra; outra, de Averróis, segundo a qual o verso significaria que o céu foi criado a partir de algo, ou seja, de algo eterno.⁷

O Islã ortodoxo, por fim, optou pela criação a partir do nada, mas essa expressão, em árabe *min ghaīri* (من غير), foi interpretada de muitas formas, de modo a vir a abrigar também a concepção emanacionista de Farabi, segundo a qual o mundo era eterno e necessariamente emanado a partir da essência de Deus segundo sua vontade, concepção compartilhada por Avicena.

creators? / 36 - Or did they create the heavens and the earth ? Nay, but they are sure of nothing!" (<http://wings.buffalo.edu/sa/muslim/quran/pickthall/>)

T. B. Irving traduz: "35 - Or were they created *out of nothing*, or are they their own creators? / 36 - Or did they create Heaven and Earth? Rather they will never be convinced" (<http://isgkc.org/EnglishQuran/sura52.htm>)

Hamza Piccardo traduz: "33 Diranno: Lo ha inventato lui stesso! Piuttosto [sono loro che] non vogliono credere. 34 Producano dunque un discorso simile a questo, se sono sinceri. 35 Sono stati forse creati *dal nulla* oppure sono essi stessi i creatori?" (<http://www.sufi.it/Corano/SacroCorano.htm>)

Muhammad Hamidullah traduz: "33. Ou bien ils disent : Il l'a inventé lui-même? Non... mais ils ne croient pas. 34. Eh bien, qu'ils produisent un récit pareil à lui (le Coran), s'ils sont véridiques. 35. Ont-ils été créés *à partir de rien* ou sont-ils eux les créateurs ?" (<http://www.callisto.si.usherb.ca/~amus/coran/52.html>)

Samir el-Haiek traduz: "33 Dirão ainda: Porventura, ele o tem forjado (o Alcorão)? Qual! Não crêem! 34 Que apresentem, pois, uma mensagem semelhante, se estivermos certos. 35 Porventura, não foram eles *criados do nada*, ou são eles os criadores?" (<http://www.islam.com.br/file1.htm>).

⁷ AVERRÓIS, *Faṣl al-maqal*, §33; trad. de Manuel Alonso, *Teologia de Averróes*, Córdoba: Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla, p. 178. Cf também AVERRÓIS, e *Kaṣf 'an manāhij*, §198; trad. de Manuel Alonso, op. cit., p. 299.

2) As Provas da Criação e Eternidade do Mundo no Islã⁸

Tanto as provas a favor da eternidade do mundo ou da criação no Islã quanto as refutações de tais provas seguem um padrão. Cada prova possui sua própria refutação e esses modelos são repetidos freqüentemente.

A grande fonte dos argumentos a favor da eternidade do mundo é Aristóteles, e ainda que num primeiro momento seus argumentos não tenham penetrado no Islã por suas próprias obras⁹, certamente foram divulgados pela difusão de Filopono¹⁰, grande refutador destes argumentos, quer direta por

⁸ Essa exposição terá como base DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God*, p. 1-152 (doravante citado como DAVIDSON. *Proofs*) e WOLFSON. *The Philosophy of the Kalam*, p. 355-455 (doravante WOLFSON. *Kalam*). Usa-se Davidson e Wolfson apenas para fornecer os argumentos acerca da natureza do mundo conhecidos pelo Islã e limita-se a exposição aos autores anteriores e contemporâneos a Averróis. Da mesma forma não se trata de uma história dos argumentos: quando estavam disponíveis, quando entraram no repertório dos autores e sua fonte, quais modificações sofreram; é, antes, um elenco dos argumentos geralmente empregados para defesa ou refutação da eternidade ou criação do mundo no Islã. Davidson trabalha com os seguintes autores: defensores da eternidade do mundo, Avicena (980-1037), Abu al-Barakat (m. 1160?), Averróis (1126-1198) e Moisés de Narbone (m. 1362); defensores da eternidade da matéria mas não do mundo, Abu Bakr b. Zakariya Razi (864?-925) e Gersônides (1288-1344); defensores da criação a partir do nada, Saadia (892-942), Baqillani (m. 1013), 'Abd al-Jabbar (m. 1025), Ibn Hazm (994-1064), Juwayni (1028-1085), Bazdawi (m. 1099), Ghazali (1058-1111), Shahrastani (1086-1153), Maimônides (1135-1204), Fakhr al-Din al-Razi (1149-1209/10), Amidi (1156-1233), Tusi (m. 1274), Iji (m. 1355), Aaron bem Elijah (m. 1369), Hasdai Crescas (1340-1410), Joseph Albo (1380-1444) e Isaac Abravanel (1437-1508).

⁹ Sobre a transmissão das obras de Aristóteles ao mundo árabe, ver, entre outros Shayegan. *The transmission of greek philosophy to the islamic world*. In: NASR; Leaman. *History of Islamic Philosophy*, chapter 6. New York: Routledge, 1996; SALAMA-CARR. *Translation into Arabic in the 'Classical Age' – When the Pandora's Box of Transmission opens*. <http://www.soas.ac.uk/Literatures/satranslations/Salama.pdf> (acesso em 23/07/2003); ADAMSON. *Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus*. *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n. 2, 2001: 211-232; KASSIM. *Aristotle and aristotelism in medieval muslim, jewish and christian philosophy*, Lanham: Austin & Winfiel Publishers, 2000; BADAWI. *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, Vrin, Paris, 1987.

¹⁰ Sobre Filopono, ver KRAEMER. *A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation*. *Journal of the American Oriental Society* 85, 3, 1965: p. 318-327;

intermédio de suas obras, quer indiretamente, por resumos e reprodução de seus argumentos em obras de terceiros. Quanto às refutações dos argumentos a favor da eternidade assim como os argumentos a favor da criação do mundo, têm como fonte principal, porém não exclusiva, Filopono.

As provas da eternidade podem ser divididas em dois grandes grupos¹¹: aquelas que têm como fundamento a natureza do mundo físico e aquelas que têm como fundamento a natureza de Deus (de viés mais propriamente neoplatônico, cuja fonte é provavelmente Proclo¹²). Quanto ao primeiro, têm-se os argumentos relativos à natureza da matéria, os relativos ao conceito de possibilidade, os da natureza do movimento, os da natureza do tempo, os do vazio e os da natureza das esferas celestes. Quanto ao segundo tem-se o argumento de que nada leva Deus a criar o mundo em um momento específico, o da imutabilidade da causa do mundo e o dos atributos eternos de Deus.

Os argumentos a favor da criação do mundo podem ser divididos em dois grupos: os que têm sua origem em Filopono e os argumentos do Kalam. Quanto aos primeiros, podem ser agrupados em duas séries de fundamentos: os construídos a partir da impossibilidade de um número infinito e os construídos a partir do princípio de que um corpo finito pode conter apenas um poder finito. No que concerne à primeira série, tem-se o argumento de que o infinito não pode ser atravessado, o de que nada pode ser adicionado ao infinito e o de

ÉVORA. A crítica de Filopono de Alexandria à tese aristotélica de eternidade do mundo. *Analytica* 7, n. 1, 2003: 15-48. DAVIDSON. John Philoponus as a source of medieval islamic and jewish proofs of creation. *Journal of the American Oriental Society* 89, 2, 1969: 357-391.

¹¹ Essa divisão dos argumentos tem sua origem em Maimônides (*Guia dos perplexos* II, 14) e é reproduzida por Alberto Magno, Boaventura, Aaron ben Elijah e Crescas (DAVIDSON. *Proofs*, p. 11, n. 2).

¹² DAVIDSON. *Proofs*, p. 52.

que o infinito não pode ser multiplicado. Quanto à segunda, tem-se o argumento da finitude do poder e argumentos auxiliares ao mesmo.

O Kalam também lança mão das séries de argumentos de Filopono, mas sua prova característica da criação é a dos acidentes. Wolfson¹³ classifica em oito os argumentos dos mutakallimun: o da finitude, o da analogia das coisas do mundo, o da agregação e separação dos átomos, o da criação dos acidentes das partes do mundo, o da particularização, o da preponderância¹⁴ e o das almas imortais.

Convém, entretanto, ressaltar que ainda que se possa agrupar as provas da maneira acima mencionada, o agrupamento é, no limite, arbitrário. A mesma prova, dada suas características, pode encaixar-se tanto em um grupo quanto em outro, dependendo do contexto em que é empregada. Ademais, apesar dos grupos, os argumentos não são estanques: há ampla variedade de nuances e diferenças em seu interior. Para o propósito deste trabalho, os argumentos serão tratados em seus aspectos gerais. Questões pontuais e a respeito de detalhes dos argumentos abaixo elencados serão consideradas quando da análise do *Tahāfut*, se estiverem presentes ou subentendidas nas discussões.

2.1) Provas da eternidade do mundo

Conforme indicado, as provas da eternidade podem ser divididas em dois grupos: aquele cujas provas têm como fundamento a natureza do mundo físico (argumentos relativos à natureza da matéria, ao conceito de possibilidade, à

¹³ WOLFSON. *Kalam*, p. 374.

¹⁴ Cf. nota 44, p. 97.

natureza do movimento, à natureza do tempo, ao vazio e à natureza das esferas celestes) e aquele cujas provas têm como fundamento a natureza de Deus (o argumento de que nada leva Deus a criar o mundo em um momento específico, o da imutabilidade da causa do mundo e os dos atributos eternos de Deus).

As provas relativas ao primeiro grupo limitam-se a demonstrar ou a eternidade do mundo físico ou a da matéria do mundo. Já as provas relativas ao segundo grupo, as que têm como fundamento a natureza de Deus, visam demonstrar que não apenas o mundo sublunar é eterno, mas também o mundo supralunar, como as esferas celestes, por exemplo.¹⁵

2.1.a) Provas da eternidade a partir da natureza do mundo físico

Essas provas são as relativas à natureza da matéria, ao conceito de possibilidade, à natureza do movimento, à natureza do tempo, ao vazio e à natureza das esferas celestes. As primeiras cinco provas têm um procedimento semelhante: argumentam pela eternidade do mundo mostrando a impossibilidade de sua criação. Destas cinco, as quatro primeiras argumentam pela impossibilidade da criação afirmando que segundo as leis da natureza, isto é, as leis estabelecidas pela física aristotélica, para que a criação do mundo fosse possível teria de haver existido algo semelhante ao mundo antes dessa criação, pois tanto a matéria quanto o mundo não podem ter um começo absoluto: o que vem a ser deve vir-a-ser a partir de um substrato¹⁶.

¹⁵ DAVIDSON. *Proofs*, p. 10-11.

¹⁶ *Física I*, 7.

Argumento relativo à natureza da matéria

Ao tratar da matéria, Aristóteles afirma que deve ser eterna, pois sua criação é insustentável. Isso se evidencia na própria definição de matéria na *Física*: “minha definição de matéria é esta: o substrato primeiro de cada coisa, a partir do qual ela vem a ser e que persiste no resultado, não acidentalmente”¹⁷. Assim, a matéria é o substrato a partir do qual as coisas vêm a ser, e seria impossível que algo viesse a ser sem uma matéria que o antecedesse. Portanto, a matéria deve ser eterna. Uma vez aceita a tese de que o que vem a ser vem a ser a partir de algo, a conclusão se impõe.

Aristóteles também afirma que isso pode ser percebido claramente pois sempre observamos algo que subjaz, por meio do qual as coisas vêm a ser, como, por exemplo, as plantas e animais que advêm das sementes.¹⁸

Esse argumento é utilizado por Zakariya Razi, Avicena e Averróis.

Refutação do argumento

Segundo o kalam, principalmente o asharita, os argumentos utilizados para demonstrar a eternidade da matéria são indutivos baseados na observação do processo de geração e corrupção do mundo sublunar. Por esse motivo, muitas vezes a questão é tratada como auto-evidente. Assim, o kalam refuta a eternidade da matéria afirmando a incerteza dos argumentos indutivos tendo

¹⁷ *Física* I, 9, 192a31-33. Trad. de Hardie e Gaye In: Barnes (ed.) *The Complete Works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Doravante, todas as traduções de Aristóteles serão feitas a partir dessa edição, salvo nota em contrário.

¹⁸ *Física* I, 7, 190b3-5

em vista o que é conhecido pela experiência, ou seja, defendendo uma teoria ocasionalista na qual Deus interfere diretamente nos eventos da natureza¹⁹.

Saadia e Ibn Hazm, por sua vez, não rejeitam apenas a eternidade da matéria, mas também sua criação, assim como rejeitam a eternidade e a criação do mundo se defendidos por analogia ou indução. Segundo eles, os sentidos são incapazes de perceber essas modalidades do mundo e da matéria e, portanto, qualquer argumento que tenha por base a indução ou a analogia que supõem o conhecimento sensorial ser descartável. O rumo que a percepção indica não é confiável no caso daquilo que não pode ser percebido.

*Argumento relativo ao conceito de possibilidade ou potencialidade*²⁰

Em um dos argumentos sobre o processo de geração, Aristóteles afirma: “em um sentido, as coisas vêm a ser a partir daquilo que tem não ser sem qualificação. Em outro sentido, elas vêm a ser sempre a partir daquilo que é. Deve preexistir algo que *potencialmente* é, mas *atualmente* não é...”²¹.

Portanto, nada advém do nada.

No entanto, o argumento da potencialidade em voga na idade média é o de Avicena. Segundo ele, aquilo cuja existência é impossível nunca existirá, aquilo cuja existência é necessária já existe, mas - e aqui reside a originalidade de Avicena - aquilo cuja existência é meramente possível, para existir, necessita da existência anterior de um outro, visto que, se sua possibilidade

¹⁹ Cf. FAKHRY. *Islamic Occasionalism and his Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen & Unwin, 1956, p. 23-55.

²⁰ Ambos traduzem o termo δύνάμις (DAVIDSON. *Proofs*, p. 16, n. 44)

²¹ ARISTÓTELES. *De generatione et corruptione* I, 3, 317b15-18 (destaques do próprio texto).

nunca houvesse existido, não existirá em ato. Nesse sentido, matéria (*mādda*, *hayūlā*) é definida como aquilo em que possibilidade (*imkān*) ou potencialidade (*qūwa*) da existência subjazem. Quando algo existe, a potencialidade de sua existência deve anteriormente ter subsistido em algo previamente existente, qual seja, a matéria. Se à possibilidade de um existente deve preceder uma matéria, é impossível que algo advenha do nada, até mesmo a matéria²², e, portanto, a matéria é eterna, já que não pode ter um começo.

Esse argumento, que será aprofundado quando se tratar da Discussão I²³ do *Tahāfut*, é citado por Ghazali, Shahrastani, Fakhr al-Din al-Razi, Averróis e Amidi.

Refutação do argumento

Há duas refutações desse argumento. A primeira consiste em atribuir à matéria um criador. Se um possivelmente existente necessita de uma matéria anterior a ele para existir, se ela for criada, sua existência está garantida. Essa resposta é mencionada por Avicena, Ghazali, Averróis (que a atribui a Filopono) e Maimônides (que a atribui ao kalam). Os dois últimos, no entanto, não a consideram uma resposta legítima ao argumento, pois não responde à possibilidade da própria matéria²⁴.

A segunda, formulada por Ghazali²⁵, afirma que a existência da possibilidade não é senão um julgamento do intelecto, e que não possui uma

²² AVICENA. *Najāṭ*, p. 219-20; *Ilāhīyāt*, p. 177-8.

²³ Cf. abaixo, Capítulo VI, quarta prova.

²⁴ Esse ponto será aprofundado ao se tratar da Discussão I do *Tahāfut*.

²⁵ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* I, §116-7, p. 42.

existência real. Como não existe, não precisa de um substrato. Tal refutação é repetida por Shahrastani, Fakhr al-Din al-Razi e Amidi.

Argumento da natureza do movimento

A origem desse argumento está na demonstração de Aristóteles da eternidade do movimento com vistas a provar a existência de um primeiro motor.²⁶

Segundo Aristóteles, se o movimento deve ter um começo e o mundo é considerado gerado, sua geração seria um movimento anterior ao primeiro movimento. Se o mundo é considerado eterno, passando a se mover depois de um eterno estado de repouso, então o que colocou o mundo em movimento seria um movimento anterior ao suposto primeiro movimento. Sendo ambas as opções impossíveis, o movimento e o mundo são eternos.

Tal argumentação, extremamente elaborada e complexa em Aristóteles, foi bastante utilizada, e partes dela, com algumas alterações, constituíram-se em argumentos independentes.

Refutação do argumento

Os partidários da criação estabelecem uma distinção entre processo natural e criação e a partir dela afirmam que os argumentos acerca da natureza do movimento só são válidos se relativos ao processo natural. Em nenhum momento o argumento dá conta de negar a criação. Essa refutação tem sua origem em Filopono, e é encontrada em Maimônides.

²⁶ *Física VIII, 1.*

Argumento da natureza do tempo

Observa-se estreita relação entre esse argumento e o da natureza do movimento. Aristóteles argumenta²⁷ que o tempo deve ser eterno pois não há nem “antes nem depois sem a existência do tempo”²⁸. Se for suposto que o tempo tem um começo, é legítimo perguntar o que existia antes do tempo. Visto que “antes” significa anterioridade no tempo, quem supõe a criação do tempo supõe algo anterior ao tempo, o que é impossível. O tempo deve ser eterno. A esse argumento algumas vezes adiciona-se a noção de não-existente (*adam*): se do não-existente pode ser dito preceder o tempo, ele é anterior ao tempo e portanto o tempo já existia. O argumento da natureza do tempo é usado por Avicena, Ibn Tufail, Averróis, Fakhr al-Din al-Razi e Amidi.

Uma variação do argumento do tempo consiste em combiná-lo com o conceito de possibilidade: se se considera o mundo criado, a possibilidade de ser criado seria anterior à sua criação. No entanto, falar de anterioridade implica na existência do tempo antes da criação e, portanto, também do movimento, o que é impossível. Essa variação tem sua origem em Avicena, e é encontrada em Ghazali e Shahrastani.

Refutação do argumento

A refutação do argumento do tempo, sem relação com o movimento, teve sua origem em Filopono, no *De eternitate mundi contra Proclum*. Segundo

²⁷ *Fisca* VIII, 1.

²⁸ *Física* VIII, 1, 251b11. “Ademais como pode haver algum antes e depois sem a existência do tempo? Ou como pode haver algum tempo sem a existência do movimento? Se, então, tempo é o número do movimento ou ele próprio um tipo de movimento, segue-se que se há sempre tempo, o movimento deve também ser eterno” (251b11-14).

este, o argumento é sofisticado pois diz respeito antes às palavras e não ao seu significado: nada sobre a realidade pode ser inferido da deficiência da linguagem, a qual, ainda que aparentemente conote tempo, não necessariamente faz referência ao tempo de fato.

Ghazali, assim como procede em relação ao argumento da possibilidade, argumenta²⁹ que a noção de que a criação do mundo é precedida pelo tempo reside apenas na imaginação e que o modo correto de se referir à criação é: “Deus existia sem mundo e sem tempo”, e, depois, “Deus existe com o mundo e com o tempo”, onde “depois” remete apenas à apropriação da existência daquilo que é criado.³⁰

Os argumentos contra a eternidade do tempo têm na imaginação e suposição peças-chave, e podem ser encontrados em Shahrastani, Fakhr al-Din al-Razi e Amidi.

Quanto ao argumento do tempo relacionado ao movimento como um instante, Aristóteles havia considerado o momento no tempo como semelhante ao ponto na linha³¹. Filopono rebate a afirmação dizendo que assim como a linha inicia-se com um ponto, o tempo se iniciaria em um momento.

Farabi e Averróis conheciam essa refutação, mas a consideravam sofisticada³².

²⁹ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* I, §82, p. 31.

³⁰ Aprofundar-se-ão essas questões ao se tratar dessa passagem no *Tahāfut*.

³¹ *Física* IV, 11.

³² AVERRÓIS. *Epítome de Metafísica* IV, §4; *Tahāfut* I, p. 77. Analisar-se-á esse argumento quando da passagem no *Tahāfut*.

Argumento do vazio

É bem conhecida a doutrina de Aristóteles de que a existência do vazio é impossível. A impossibilidade da existência do vazio é utilizada como um argumento para provar a eternidade da matéria³³. Segundo Aristóteles, coisas materiais existem apenas no lugar. Se se supõe a existência do mundo, o lugar que este deveria ocupar antes da criação estaria vazio. Como o vazio é impossível, o mundo não foi gerado. Esse argumento é encontrado em Saadia e Averróis³⁴.

Refutação do argumento

Não há relato de uma refutação desse argumento no período abrangido por este trabalho. Em um período posterior, pode ser encontrada em Tomás de Aquino³⁵, Gersônides, Crescas e Abravanel, e consiste em dizer que antes da existência o mundo não havia nada, nem vazio: foi Deus quem criou as dimensões.

Argumento da natureza das esferas celestes

Conforme indicado, para Aristóteles nada advém sem um substrato dotado de possibilidade que o anteceda. Assim, o processo de geração e corrupção só é possível a partir de um substrato passível de receber os contrários.

³³ *Física* IV, 6-9; *De caelo* III, 2.

³⁴ *Kashf*, p. 33.

³⁵ *Suma de Teologia* I, 46, i, ad. 4.

No entanto, Aristóteles demonstra que o movimento circular, realizado apenas pelas esferas celestes devido à sua própria natureza, não tem contrários³⁶. Como o movimento das esferas celestes não tem contrário, sua natureza não tem contrário e seu substrato não deve ser passível de contrários. Por não ser passível de contrários, esse substrato não está sujeito à geração e corrupção, e, portanto, deve ser eterno, assim como as esferas. Tal argumento é encontrado em Proclo e Averróis.

Refutação do argumento

A refutação desse argumento é a resposta ao da natureza do mundo. São distinguidos os processos naturais da criação, e afirma-se que esta é um modo muito peculiar de geração, distinto do processo natural. A rigor não se trata de geração. Tal refutação é encontrada em Maimônides.

2.1.b) Provas da eternidade do mundo a partir da natureza de Deus

Essas provas são as seguintes: a baseada no argumento de que nada leva Deus a criar o mundo em um momento específico, a da imutabilidade da causa do mundo e a dos atributos eternos de Deus. Todos esses argumentos pressupõem a existência de uma causa distinta do mundo e, portanto, a crítica a eles será bastante semelhante.³⁷

³⁶ *De caelo* I, 4.

³⁷ DAVIDSON. *Proofs*, p. 49-50.

Prova da impossibilidade da criação em um momento específico

Aristóteles, ao provar que o que é indestrutível não pode ter sido gerado, observa: por qual motivo algo que não existiu por um tempo infinito seria gerado em um momento específico?³⁸ Em nenhum momento Aristóteles fala de um criador. Sustenta, no entanto, que nada vem à existir sem uma causa. Como nenhum instante na duração perpétua pode ser destacado como diferenciado para trazer o mundo à existência, o mundo deve ser eterno.

A tal argumento foi adicionada a noção de criador: o que levaria o criador a escolher este ou aquele momento para a criação do mundo? Como não há qualquer diferença entre os momentos, o mundo só pode ser eterno. Esse argumento foi usado amplamente e abre espaço para que sejam discutidas as noções de vontade e escolha quando aplicadas a Deus. Ele é relatado, entre outros, por Avicena, Baqillani, Ibn Tufail, Ghazali, Averróis e Maimônides. Será analisado, assim como sua refutação, em seus pormenores e ramificações neste trabalho ao se considerar a Discussão I do *Tahāfut*³⁹.

Refutação do argumento

A refutação do argumento em questão apresenta uma ampla variedade de formas. Basicamente, porém, os defensores da criação do mundo afirmam que o criador trouxe o mundo à existência por meio de um ato de vontade e que, portanto, a pergunta sobre o momento não teria sentido, porque não haveria tempo antes da criação.

³⁸ *Física* VIII, 1; *De caelo* I, 12.

³⁹ Cf. p. 138.

Essa refutação abre espaço para que se pergunte por que Deus criou o mundo quando o criou, e não antes ou depois, o que será examinado quando da análise da primeira prova da Discussão I do *Tahāfut*.

Prova da imutabilidade da causa do mundo

Esse argumento, que pode ter sido sugerido por Aristóteles quando de sua prova da eternidade do movimento, reza que, supondo-se uma causa imutável para a existência do mundo, esta causa não poderia passar de um estado de inação para um de ação. A causa do mundo não pode ter falhado numa tentativa de criar o mundo e depois ter tido sucesso em sua criação. Portanto, o mundo é eterno.

No entanto, este argumento teve sua forma ditada por Proclo⁴⁰. Segundo este, a causa do mundo deve ser imóvel, pois de outro modo esta causa passaria do estado de imperfeição para o de perfeição, o que é inadmissível tendo em vista que o criador é suposto ser perfeito. Como o agente é imóvel, é também imutável, e não seria possível que passasse de um estado de inação para o de executar uma ação. Portanto, se algo é causa imóvel de algo, é causa eternamente. Como a causa do mundo é imóvel, o mundo é eterno. Tal argumento é encontrado em Avicena, Ibn Hazm, Shahrastani e Averróis.

Nesse argumento também se insere a noção de potencialidade: na criação, o criador teria de passar de um estado de criador potencial para o de criador em ato. Essa passagem é um movimento; ora, qualquer movimento é impossível

⁴⁰ Citado por FILOPONO. *De aeternitate mundi*, p. 55-56. Apud DAVIDSON. *Proofs*, p. 58

com relação à causa do mundo suposta ser uma causa primeira; portanto, o mundo é eterno.

Refutação do argumento

Os partidários da criação concordam que a causa do mundo deve ser imutável. Para eles, porém, o ato de criar o mundo não implica mudança na causa. Tal resposta tem sua fonte em Ibn Hazm, o qual afirma que “alteração consiste no vir a ser de algo no sujeito da alteração que não estava aí antes, resultando na troca pelo sujeito de seu atributo [anterior] por outro”⁴¹. Isso não é possível para Deus, pois ele não age senão “em virtude de sua essência”⁴² e sem mudança, nunca sendo o sujeito de atributos.

Prova dos atributos eternos de Deus.

A origem dessa prova encontra-se em Proclo. De acordo com este, a falha de um agente em agir reside em não desejar agir ou não ser capaz de fazê-lo. No caso da criação do mundo, é impossível que o agente não tenha desejado agir, pois é impossível que o supremo agente seja por vezes beneficente⁴³ e outras não. Por ser eternamente beneficente, ele eternamente deseja que o

⁴¹ IBN HAZM. *K. al-faṣl fī al-milal* I, p. 20. Apud DAVIDSON. *Proofs*, p. 76.

⁴² Fórmula muito usada pelos muçulmanos, principalmente do Kalam, ao tratar dos atributos divinos. É empregada pelos que negam a realidade dos atributos divinos. Cf. WOLFSON. *Kalam*, p. 112-234 e FRANK. *Beings and their Attributes: the teachings of the basrian school of the mu'atazila in the classical period*. Albany: State University of New York Press, 1978.

⁴³ O texto grego original de Proclo que continha este argumento perdeu-se, mas passagens sobreviveram tanto pelas citações da refutação que lhe dedica Filopono quanto pela tradução árabe dessa obra de Filopono. No entanto, enquanto no original o argumento foi construído sobre a noção de bondade, em árabe o termo foi traduzido por beneficente (*jūd*). (DAVIDSON. *Proofs*, p. 61)

mundo exista, seja bom e seja semelhante a ele. Não ser capaz de trazer o mundo à existência implica em não ser capaz de realizar o que deseja. Visto que a divindade deve eternamente desejar trazer o mundo à existência, ela deve eternamente ser capaz de realizar o que deseja.⁴⁴

Esse argumento possui muitas variantes, e em cada uma delas um atributo eterno, não necessariamente o de beneficente (há uma certa preferência pelo de perfeição), é utilizado. É um argumento encontrado em Avicena, Ibn Hazm, Shahrastani, Fakhr al-Din al-Razi, Abd al-Jabbar e Amidi.

Refutação do argumento

No caso da prova em questão, a refutação assume três formas: refuta-se a realidade dos atributos divinos ou afirma-se que a eternidade dos atributos não se evidencia produzindo um mundo eterno ou então mostra-se que é impossível para os atributos divinos expressarem-se em um mundo eterno.

A primeira forma tem sua origem em 'Abd al-Jabbar, mas Shahrastani deu-lhe sutileza. Segundo Shahrastani, ser beneficente não é um atributo que se soma à essência divina, sendo apenas um atributo de ação, não relativo à essência divina, mas sim ao que Deus produz. Não há, portanto, qualquer impedimento a que se diga dele às vezes ser beneficente e às vezes não.

A segunda forma, ainda que considere os atributos eternos, nega que estes impliquem a eternidade do mundo. Embora Deus soubesse desde a eternidade que o mundo existiria e que o criaria, seu conhecimento não implicou na criação do mundo desde a eternidade. Não há uma causa, no sentido de motivo, para a criação: Deus apenas o criou, e nada mais pode ser

⁴⁴ In BADAWI. *Neoplatonici apud arabes*, p. 34. Apud DAVIDSON. *Proofs*, p. 62.

dito ou conhecido. Essa forma pode ser encontrada em ‘Abd al-Jabba, Fakhr al-Dina al-Razi.

A terceira forma consiste em mostrar que é impossível para um atributo de Deus originar um mundo eterno por meio de dois procedimentos: mostrando a impossibilidade de um mundo eterno ou então mostrando a impossibilidade de um mundo eterno que tenha uma causa. O primeiro tem sua origem em Filopono: Deus só pode criar o possível e, visto que a eternidade do mundo é impossível, Deus não pode fazê-lo. Esse procedimento é encontrado em Amidi. Quanto ao segundo, usado por Ibn Hazm, ser eterno e ter uma causa são mutuamente excludentes, pois ter uma causa implica passar de um estado de existência para outro, o que certamente o eterno não comporta. Desse modo, usar da eternidade do atributo para mostrar a eternidade do mundo é um argumento sem validade.

2.2) Provas da criação do mundo

Conforme asinalado anteriormente, as provas a favor da criação do mundo podem ser classificadas entre as que têm sua origem em Filopono e os argumentos do Kalam.

2.2.a) Argumentos de Filopono

Os argumentos demonstrando a criação cuja origem remonta a Filopono⁴⁵ podem ser agrupados em duas séries: os construídos sobre a impossibilidade de um infinito número e os construídos sobre o princípio de que um corpo finito apenas pode conter um poder finito. No que concerne à primeira série, tem-se o argumento de que o infinito não pode ser atravessado, o de que nada pode ser adicionado ao infinito e o de que o infinito não pode ser multiplicado. Quanto à segunda, o mais significativo é o argumento da finitude do poder, visto que os outros são auxiliares deste.

Primeira série: argumento de que o infinito não pode ser atravessado

Esse primeiro argumento é baseado em Aristóteles. No *De generatione et corruptione*⁴⁶ Aristóteles rejeita a tese de que os elementos físicos

⁴⁵ Principalmente em *Contra Aristotelem*, perdido. Recuperável, atualmente, pois é citado extensivamente nos comentários de Simplicio ao *De caelo* e à *Física*. No entanto, segundo Davidson, “que os árabes conheciam a existência das obras de Filopono é óbvio pela tradição bibliográfica árabe... Mas agora há evidências de que eles não apenas tinham informações sobre os livros, mas tinham acesso direto a eles em árabe. O mais importante documento que veio à luz é um breve texto de Farabi que está sendo publicado por M. Mahdi no qual Farabi cita e refuta um pequeno número de passagens das seções das obras de Filopono que tratam do *De caelo*. Algumas das citações de Farabi são idênticas às de Simplicio, mas algumas, não, evidenciando que Farabi tinha ao menos uma tradução árabe parcial do livro, independente de Simplicio. Em todo caso, este [Simplicio] é uma fonte improvável para os árabes, pois seus comentários ao *De caelo* e à *Física* não são mencionados pelos bibliógrafos medievais árabes.” (DAVIDSON. John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation, p. 359). O texto de Farabi mencionado na citação foi traduzido por MAHDI. Alfarabi against Philoponus. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 26, No. 4, 1967: 233-260 e posteriormente editado em *The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian*. In: HANNA (ed.) *Middle East Studies in Honor of Aziz S. Atiya*. Leiden: Brill, 1968. Sobre os argumentos de Filopono, ver ÉVORA. A crítica de Filopono de Alexandria à tese aristotélica de eternidade do mundo. *Analytica* 7, n. 1, 2003: 15-48

⁴⁶ II, 5, 332b12-333a12.

transformem-se infinitamente em linha reta, pois alguns desses elementos só passariam a existir após uma série infinita de transformações, o que é impossível, já que o infinito não pode ser atravessado.

Filopono usa esse argumento contra a eternidade do mundo, mas o insere na infinita série de transformações que ocorrem circularmente entre os elementos e linearmente entre os particulares. Segundo ele, considerando o mundo eterno, uma dada partícula de um elemento, para existir, deve necessariamente ser antecedida por uma série infinita de transformações. Como o infinito não pode ser atravessado, nunca se teria essa partícula atualmente; é portanto, impossível que o mundo seja eterno. O mesmo se aplica aos particulares: para se ter este homem deve-se ter atravessado uma série infinita de homens.

Assim, as transformações do mundo não podem ser infinitas, mas devem ter um começo; por outro lado, como o mundo supralunar está intimamente relacionado ao sublunar, este também deve ter um início.

Primeira série: argumento de que nada pode ser adicionado ao infinito

Esse argumento tem sua origem na princípio aristotélico de que um infinito não pode ser maior do que outro. De acordo com tal argumento, “visto que os movimentos a serem gerados, quando adicionados aos já produzidos, têm seu número aumentado, e visto que o infinito não pode ser aumentado, segue-se que os movimentos já acumulados não podem ser infinitos”⁴⁷. Isso equivale a dizer que cada novo movimento no mundo e cada nova revolução

⁴⁷ SIMPLÍCIO. *Commentary on Physics*, p. 1179. Apud DAVIDSON. *Proofs*, p. 88.

das esferas adiciona algo ao número de movimentos e revoluções que ocorreram no passado. Como o número do que foi antes é infinito, pois o mundo é eterno, é impossível que o mundo seja eterno. Este argumento será analisado ao se tratar da primeira prova da Discussão I⁴⁸.

Primeira série: argumento de que o infinito não pode ser multiplicado.

Esse argumento depende do anterior. Seu teor é o seguinte. Se se supõe o mundo eterno, a esfera de Saturno teria realizado infinitas revoluções, assim como a de Júpiter e as outras esferas. Ocorre que a esfera de Júpiter revolve três vezes mais rápido que a de Saturno, a da Lua, 360 vezes mais, e outras esferas mais rapidamente ainda. Considerando que o infinito não pode ser atravessado nem uma vez, é impossível que o mundo seja eterno, mas deve ter um começo. A análise desse argumento será retomada detalhadamente quando da exposição da Discussão I do *Tahāfut*.⁴⁹

Os argumentos dessa série podem ser encontrados em Farabi, Sijistani, Avicena, Ghazali, Averróis, Saadia⁵⁰ e al-Kindi⁵¹.

Segunda série: argumento da finitude do poder

Essa série repousa no princípio aristotélico de que um corpo limitado contém apenas um poder limitado⁵². Como os corpos dos céus e do mundo são

⁴⁸ Cf. cap. III, 3.1.2.1) Argumento da impossibilidade da sucessão infinita da revolução das esferas, p. 119.

⁴⁹ Cf. cap. III, 3.1.2.1) Argumento da impossibilidade da sucessão infinita da revolução das esferas, p. 119.

⁵⁰ Sobre a influência de Filopono em Sadia, ver DAVIDSON. *Proofs*, p. 95-106.

⁵¹ Sobre a influência de Filopono em al-Kindi, ver DAVIDSON. *Proofs*, p. 106-116.

finitos, possuem um poder também finito, e o que possui um poder limitado é destrutível; portanto, o mundo, considerado em si mesmo, é destrutível, já que não possuiria poder para existir através de um futuro infinito.

Essa conclusão seria válida ainda que se supusesse que o mundo fosse mantido pelo poder divino. Isso porque, em si mesmo, o mundo é limitado, e traz em si o *logos*, a natureza da destruição⁵³. Tendo em vista o princípio aristotélico de que toda possibilidade deve eventualmente ser realizada⁵⁴ (de outra forma não seria uma possibilidade), o mundo deve eventualmente ser destruído.

A esta segunda série pertencem alguns argumentos auxiliares, como o de atribuir a finitude do poder do corpo à sua composição de matéria e forma, ou à própria natureza da matéria, por ser o que está em potência em relação às formas.

A essas séries de argumentos em favor da criação corresponde uma série de refutações. Algumas delas serão apresentadas quando da análise do *Tahāfut*.

2.2.b) Argumentos do Kalam⁵⁵

Conforme mencionado, os argumentos dos mutakallimun podem ser classificados em oito tipos: o da finitude, o da analogia das coisas do mundo, o da agregação e separação dos átomos, o da criação dos acidentes das partes do

⁵² ARISTÓTELES. *De caelo* I, 2.

⁵³ SIMPLÍCIO. *Commentary on Physics*, p. 1131-3. Apud DAVIDSON. *Proofs*, p. 90

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Física* III, 4, 230b 30; *Metafísica* IX, 4, 1047b 4-5, 1050b 8-15.

⁵⁵ Para a apresentação dos argumentos do Kalam, usa-se WOLFSON. *Kalam*, p. 355-455.

mundo, o da particularização, o da preponderância, o das almas imortais e o da impossibilidade do infinito por sucessão.

Tratar-se-á aqui apenas de cinco deles. O argumento da impossibilidade de um infinito por sucessão (de Filopono), o da particularização e o das almas imortais (estes dois último de Avicena), serão vistos quando da análise do *Tahāfut*.⁵⁶

Argumento da finitude

O argumento da finitude encontrado no kalam é o argumento da finitude do poder de Filopono⁵⁷, e foi empregado primeiramente por Iskafi (m. 854) e Nazzam (m. 845).

Argumento da analogia das coisas do mundo

Este tem sua origem em Platão. Tenta-se, pela analogia das coisas do mundo, provar que as coisas vêm a ser por meio de um criador. Shahrastani, relatando o argumento de Abu al-Hasan, diz que este começa mostrando como o nascimento, o crescimento e o desenvolvimento do homem não pode ser atribuído apenas à semente ou aos pais dos quais o homem é gerado. O mesmo raciocínio vale para as plantas e animais; assim também ocorreria para todas as coisas em conjunto. Se o homem, as plantas, os animais, dependem de algo para existir, o mesmo vale para o mundo. Como o homem, por exemplo, não

⁵⁶ Cf. o argumento da impossibilidade de um infinito por sucessão (p. 115), da particularização (p. 151) e o das almas imortais (p. 131).

⁵⁷ Cf. acima, p. 80.

poderia percorrer por si todas as etapas de seu desenvolvimento sem o auxílio de uma causa externa, o mundo também não poderia, e ter-se-ia de admitir um criador.

Esse argumento é relatado por Averróis e por Maimônides.

Argumento da agregação e separação dos átomos

Atribuído por Shahrastani a al-Ash'ari, o argumento está baseado na doutrina mutakallimun de que o mundo é composto de átomos⁵⁸. Tal argumento reza que os átomos estão sujeitos à separação e à agregação, mas que por sua essência não podem estar sujeitos a esse processo, pois a essência, segundo o julgamento do intelecto, não está sujeita a alteração. Portanto, deve necessariamente existir um agregador e um separador para esse átomos. Segue-se que o mundo, composto de átomos, é criado.

Encontra-se um argumento semelhante em Saadia, Ibn Pakuda e Maimônides.

⁵⁸ Sobre a concepção atômica dos mutakallimun, ver NADER. *Le Système Philosophique des Mu'tazila*. Beyrouth, Dar El-Mashreq Sarl, 2a. ed., 1984; PINES. *Studies in Islamic Atomism*, Jerusalém: Magnes Press, 1996; DHANANI. *The Physical Theory of Kalam: atoms, space and void in Basrian mu'atazili cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1994; FRANK. *Bodies and Atoms: the Ash'arite Analysis*. In: Michael MARMURA (Ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York: State University of New York Press, 1984: 39-53; MACDONALD. *Continuous Re-creation and atomic time in muslim scholastic theology*. *Isis* 9, 2 (1927): 326-344 e MUNOZ. *El atomismo arabe*. *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islamica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de cultura, 1985: 383-404.

Argumento da criação dos acidentes das partes do mundo

Próprio dos asharitas, esse argumento baseia-se na pressuposto de que o mundo é inseparável dos átomos (ou substâncias) e dos acidentes. Como os acidentes existem nos átomos e nos corpos, e como os acidentes são eventos temporais criados, visto terem um começo e um fim (o que provam pela observação de que o movimento desaparece com a chegada do repouso) e como os corpos são criados (pois precedem aquilo que é criado), os átomos também são criados. Como o mundo é composto de átomos e acidentes e ambos são criados, o mundo é criado. Trata-se de um argumento citado por Averróis duas vezes no *Kashf*⁵⁹, atribuído por ele aos asharitas, e foi usado por Juwayni (m. 1065) e Bakillani (m. 1013). É também relatado por Maimônides.

Argumento da particularização

Tem sua origem em Juwayni e apresenta-se nele de dois modos: como um argumento suplementar à demonstração do caráter criado dos acidentes dos átomos, não constituindo um argumento independente para provar a criação do mundo; como um argumento para a existência de Deus baseado na criação do mundo. Reproduz-se o segundo, pois também foi reproduzido por Averróis no *Kashf*⁶⁰.

Segundo esse argumento, também conhecido como o da admissibilidade (*al-jawāz*), é admissível que o mundo seja, em todos os seus aspectos, diferente

⁵⁹ *Kashf*, p. 29, l. 14-p. 31, l. 17 e p. 31l.17-p.37, l.15.

⁶⁰ *Kashf*, p. 37, l.15-16.

do que é. O que é admissível deve ter um particularizador (*muḥaṣṣiṣ*) que o coloque em uma qualidade e não em outra e que não seja dotado de vontade, pois o que existe pela vontade é criado no tempo. Ocorre, portanto, que o admissível é criado. Ele possui um criador que, entre admissíveis, fez um e não o outro.

Tal argumento também foi usado por Ghazali e será detalhado ao se analisar o *Tahāfut*.⁶¹

⁶¹ Cf. cap. III, p. 151

Terceiro Capítulo

Pré-eternidade do mundo no *Tahāfut al-tahāfut*:

Discussão I

Primeira prova

Antes de iniciar a análise dos argumentos relativos a essa discussão, convém fazer algumas observações sobre o termo “eternidade” e um relato da estrutura da Discussão I.

1) Terminologia

Ghazali, no *Tahāfut*, trata de eternidade do mundo em duas discussões. Na primeira, trata do mundo enquanto *qadim*¹ e na segunda enquanto *abadiyya*². Entender *abadiyya* como pós-eternidade (eternidade *a parte post*) não implica dificuldade, pois o termo significa propriamente “sem fim”. No

¹ Discussão refutando sua <dos filósofos> doutrina da pré-eternidade do mundo. مسئلة فى ابطال قولهم بقدم العالم.

² Discussão refutando sua doutrina da pós-eternidade do mundo, do tempo e do movimento. مسئلة فى ابطال قولهم ابدية العالم والزمان والحركة.

entanto, traduzir *qadim* implica certa dificuldade, pois o termo designa tanto eternidade, em seu sentido mais amplo, quanto pré-eternidade (eternidade *a parte ante*), em sentido mais restrito, visto que sua raiz *qdm* dá origem a uma série de palavras que guardam o sentido de anterioridade e precedência.

No entanto, traduzir *qadim* como pré-eternidade, ainda que o termo que designe mais propriamente essa noção seja *ازلى* (*āzalā*)³, sem começo, no tocante à Discussão I é a solução mais correta se se tem em mente o início da Discussão II:

ليعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كما انه ازلى لا بداية لوجوده فهو ابدى لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه [...] وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في لالزلية جارية الابدية والاعتراض كالا اعتراض من غير فرق.

Saiba que esta discussão <II> é parte da primeira, pois, segundo eles <os filósofos> assim como o mundo é pré-eterno, sua existência não tendo começo, é [também] pós-eterno, não tendo fim, sendo sua corrupção e aniquilação inconcebíveis [...]. Suas quatro provas para a pré-eternidade [do mundo] as quais mencionamos são aplicáveis a sua pós-eternidade, e a objeção é a mesma, sem diferença.⁴

Ainda que o termo usado para fazer referência à pré-eternidade na passagem seja *azala*, esta é identificada com o conteúdo da Discussão I, que trata do caráter sem começo do mundo, sendo que esta mesma identificação ocorre na quarta introdução do *Tahāfut al-falāsifa*, quando Ghazali elenca as

³ A distinção entre pré-eternidade e pós-eternidade (*a parte post*) deve-se à distinção de Aristóteles entre ingerado (ἀγένητον) e indestrutível (ἄφθαρτον) (Aristóteles. *De Caelo* I, 10, 279b4 - 279b13; I, 11, 280b1-280b6). Em árabe, o termo para eternidade em sentido amplo é *قدم*, e traduz o grego ἀϊδιότης, e as os termos para ingerado e indestrutível são, respectivamente, *ازلى* (*azala*) e *ابدى* (*ibada*).

⁴ AL-GHAZALI, *Tahāfut* II, §1-2, p. 79; MARMURA, §1-2, p. 47 [AVERROÍS. *Tahāfut al-tahāfut* II, §1, p. 118; BERGH, p. 69].

vinte discussões da obra⁵. Ademais, os argumentos relativos à Discussão I do *Tahāfut* têm como foco o antes da criação. Por exemplo, o argumento do retardo do efeito tem como foco a impossibilidade de que um efeito possa ser retardado após a causa, no caso a decisão de Deus de criar o mundo e sua efetiva criação, sem que haja nada responsável pelo retardo; ou seja, a impossibilidade do retardo antes da criação. Da mesma forma, o argumento da impossibilidade do infinito por sucessão tem como uma de suas conseqüências a impossibilidade do mundo ter sido criado em um determinado momento devido à infinidade de momentos passados anteriores ao momento em que foi criado.

Nesse sentido, é legítimo, e certamente mais preciso, no que concerne à Discussão I traduzir *qadim* por pré-eternidade quando referindo-se ao mundo, assim como o é traduzir *ibadiyya*, sob a mesma circunstância, por pós-eternidade na Discussão II, pois são essas noções as que são discutidas nas respectivas discussões. São noções diferentes tratadas em locais diferentes.

Quanto aos termos que designam “criação”, Averróis usa indiscriminadamente os termos advindos das raízes خلق (*khalāqa*), حدث (*hadatha*)⁶ e بدع (*bada‘a*)⁷. O primeiro é o termo corânico, o segundo um termo que designa mais propriamente uma produção temporal e o último indica começo, sem qualificação. Para ele, o que se entende por esses

⁵ “Primeira discussão: refutação de sua <filósofos> doutrina acerca da pré-eternidade (ازلي) do mundo” (cf. AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* §25, p. 18, l. 5; MARMURA, §28, p. 10).

⁶ Cf. abaixo, nota 43, p. 97.

⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut*, Index D - Termes techniques, p. 648-667.

termos é determinado pela doutrina que expressam e podem ser usados para indicar a relação de dependência do mundo de Deus quer sob uma perspectiva criacionista, quer se considerando o mundo eterno, quer considerando-o emanando necessariamente de Deus. No caso de Averróis, ainda que o mundo seja eterno, ele possui uma causa⁸: Deus produz o mundo desde a eternidade já que ele é a causa do eterno processo de geração e corrupção do mundo, e, nesse sentido, o mundo é criado⁹ (محدث), pois precisa de uma causa externa¹⁰.

قلت اما ان كان العالم قديما بذاته وموجودا [...] فليس له فاعل أصلا واما ان كان قديما بمعنى انه في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه أول ولا هنتهى فان الذى افاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذى افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث الله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذى هو من شىء وفى زمان وبعد العدم.

Digo: se o mundo fosse por si mesmo eterno e existente [...], então o mundo não teria um agente. Porém, se o sentido de “eterno” for aquilo que está em contínua produção e que esta produção não tem começo nem fim, certamente o termo “produzido” é melhor aplicado para aquilo que sofre uma produção contínua do que para aquilo que procura uma produção limitada. Nesse sentido, o mundo é produto de Deus e o termo “produzido” é mais adequado que o termo “eternidade”, e os filósofos

⁸ Cf. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* II, §12, p. 124; BERGH, p. 73.

⁹ A não compreensão dessa natureza do mundo (de um lado criado e de outro eterno no que diz respeito ao eterno processo de geração e corrupção) é uma das causas do erro dos *mutakallimun*. Segundo Averróis, o mundo tem “certa semelhança com a existência do que é produzido (كائن) e com a existência do eterno (قديم)[...]. Aquele cujo juízo considera que aquilo que esse ser intermediário tem de semelhante com o eterno supera o que tem de semelhante com o criado (محدث), chama-lo-á de eterno. Já aquele cujo juízo considera que aquilo que esse ser intermediário tem de semelhante com o criado (محدث) supera <o que tem de semelhante com> o eterno, chama-lo-á criado (محدث).” AVERRÓIS. *Faṣl al-maqāl*. Ed. Jabri, p. 105. Trad. Manuel Alonso, p. 176.

¹⁰ Para Averróis, ainda que o mundo seja eterno, ele não é eterno por si mesmo. Se o fosse, não precisaria de uma causa. Cf. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §34, p. 162; BERGH, p. 96.

chamam o mundo eterno apenas para se salvaguardarem contra a palavra “produto” no sentido de “algo produzido após <um estado de> não-existência, a partir de algo e no tempo”¹¹.

2) Estrutura

A divisão dos argumentos da Discussão I em provas e objeções segue o *Tahāfut* de Ghazali e limita-se à divisão apresentada por ele. Por se tratar de uma apresentação, restringiu-se a descrição dos argumentos a seus aspectos mais gerais. Desse modo, quando uma objeção recebe uma réplica e esta uma objeção, a segunda objeção não foi apresentada aqui, mas o será durante a análise da Discussão I.

É possível encontrar no texto de Ghazali blocos de argumentos que, embora ligados por um tema, podem ser analisados separadamente¹². Nesse sentido, a divisão da Discussão I em quatro provas segue o texto de Ghazali, assim como a divisão da primeira prova em duas objeções, mas as subdivisões das provas em blocos é externa ao texto. Após a apresentação da divisão de Ghazali, apresentar-se-á a divisão desses blocos de argumentos.

A Discussão I do *Tahāfut*¹³ trata da pré-eternidade do mundo e é dividida em quatro provas. A posição dos filósofos, conforme relatada por Ghazali¹⁴, é a seguinte:

¹¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* III, §34, p. 162; BERGH, p. 96.

¹² Ver abaixo a subdivisão da Discussão I.

¹³ Sobre o que tratam as discussões, ver acima p. 36 et seq.

اختلفت الفلاسفة في قدم العالم فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعللة ومساوقة النور للشمس وان تقدّم البارى عليه كتقدّم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان.

Os filósofos discordaram entre si com relação à pré-eternidade¹⁵ (قدم) do mundo. No entanto, a opinião da maioria deles, antigos e modernos, tende a sustentar sua pré-eternidade: que <o mundo> nunca deixou de existir com Deus, o Altíssimo, de ser causado por ele, de existir junto a ele, não sendo posterior a ele temporalmente, do modo que o efeito coexiste junto com a causa e que a luz coexiste com o sol, que a anterioridade do criador com relação [ao mundo] é como a anterioridade da causa com relação ao efeito, que é uma anterioridade pela essência e pelo grau, não pelo tempo.¹⁶

O que sustenta essa posição dos filósofos, segundo Ghazali, são quatro provas¹⁷ (الدلة): (1) a de que é absolutamente impossível o contingente advir do eterno¹⁸, (2) a de que a prioridade de Deus com relação ao mundo e a posterioridade do mundo com relação a Deus não pode ser senão essencial¹⁹,

¹⁴ Essa passagem não se encontra reproduzida no *Tahāfut al-tahāfut*, provavelmente porque trata-se de uma explicação e é designada como tal por Ghazali, تفصيل المذهب, *tafṣīl al-madhhab*, “explicação da doutrina [dos filósofos]”. AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* I, p. 21, §1, l. 1 (MARMURA, p. 12, §1).

¹⁵ Marmura traduz “past eternity” (MARMURA, p. 12).

¹⁶ AL-GHAZALI. *Tahāfut al-falāsifa* I, p. 21, §1, l. 3-8; MARMURA, §1, p. 12.

¹⁷ Essas quatro provas que sustentam a posição dos filósofos são para Ghazali as mais expressivas, as que “provocam um impacto na alma e que são capazes de levantar dúvidas nos melhores pensadores especulativos” (ولنقتصر على ايراد ما له وقع في النفس مما يجوز ينهض) (مشككا لفحول النظار). Al-Ghazali. *Tahāfut al-falāsifa* I, p. 22, §2, l. 9-10; (MARMURA, p. 13, §4). A frase da citação grifada não aparece no texto do *Tahāfut al-tahāfut*.

¹⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §1, p. 4 - § 114, p. 63; BERGH, p. 1-36.

¹⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §115, p. 64 - §177, p. 97; BERGH, p. 37-56.

nunca temporal; (3) a de que a existência do mundo é possível antes de sua existência, ou seja, é absurdo que sua existência seja impossível e depois seja possível, pois o que é eternamente possível é eternamente existente²⁰, e (4) a de que tudo o que vem a ser é precedido pela matéria que está nele²¹.

A primeira prova dos filósofos recebe duas objeções (اعتراض) por parte de Ghazali. A primeira, não constituindo propriamente uma objeção, visa investigar os argumentos dos filósofos contra a tese da criação do mundo por uma vontade divina no tempo, sendo o foco desse debate a noção de vontade, ou seja, qual o sentido de vontade quando aplicado a Deus e quando aplicado ao homem²². A segunda afirma que os filósofos, por reconhecerem que os eventos temporais não podem se estender ao infinito, devendo ter um limite, são obrigados a aceitar que o contingente deve proceder do eterno.²³ Essa prova pode ser dividida nos seguintes blocos de argumentos:

1. Primeira objeção

1.1. Argumento do retardo do efeito²⁴

1.2. Argumento da impossibilidade do infinito por sucessão:

1.2.1 Argumento da revolução das esferas²⁵

1.2.2. Argumento das almas numericamente infinitas²⁶

1.3. Argumento da vontade divina²⁷

²⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §178, p. 97 - §182, p. 100; BERGH, p. 57-58.

²¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §183, p. 100 - §219, p. 117; BERGH, p. 58-69.

²² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §8, p. 7 - §96, p. 56; BERGH, p. 3-32.

²³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §97, p. 56 - §114, p. 63; BERGH, p. 32-36.

²⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §8, p. 7 - §24, p. 16; BERGH, p. 3-8.

²⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §24, p. 16 - §41, p. 25; BERGH, p. 8-13.

²⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §42, p. 25 - §60 p. 33; BERGH, p. 13-18.

1.3.1. Primeira objeção: argumento da diferença na vontade²⁸

1.3.2. Segunda objeção: argumento do princípio diferenciador²⁹

1.3.2.1. A diferença na direção do movimento esférico³⁰

1.3.2.2. O lugar dos pólos com relação à eclíptica no movimento circular³¹

2. Segunda objeção³²

A segunda prova, também conhecida como o argumento do tempo, reza que a prioridade de Deus com relação ao mundo não pode ser senão essencial, e baseia-se na impossibilidade de um início para o tempo, pois como o tempo é a medida do movimento, e o movimento é eterno, o tempo também o é. Ghazali apresenta os dois modos pelos quais, segundo ele, os filósofos tentam demonstrar a pré-eternidade do tempo, ambos recebendo objeção. No primeiro é demonstrando que, supondo-se a anterioridade temporal de Deus com relação ao mundo, haveria antes da criação um tempo que teria fim, mas não início, o que é impossível. A refutação de Ghazali consiste em opor uma tese na qual o sentido da anterioridade é dado pela singularidade da essência divina: existia Deus e não existia o tempo nem o mundo, depois havia Deus e havia o mundo e o tempo.³³ O segundo modo pelo qual os filósofos tentam demonstrar a pré-

²⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §61, p. 34 - §96 p. 56; BERGH, p. 18-32.

²⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §63, p. 37 - § 71, p. 41; BERGH, p. 21-23.

²⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §72, p. 41 - § 96, p. 56; BERGH, p. 23-32.

³⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §72, p. 41 - § 87, p. 52; BERGH, p. 24-30.

³¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §88, p. 52 - § 96, p. 56; BERGH, p. 30-32.

³² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §97, p. 56 - § 114, p. 63; BERGH, p. 32-36.

³³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §118, p. 65 - §150, p. 83; BERGH, p. 38-48.

eternidade do tempo é instigar os *mutakallimun* a admitir que Deus poderia criar outro mundo antes deste. Se as esferas deste mundo realizaram determinada quantidade de revoluções, as do mundo criado antes deste teriam realizado mais, e essas possibilidades quantitativamente mensuráveis só são mensuráveis pelo tempo, e não por outra coisa. Se forem quantidades, necessitam de um substrato para existir, ou seja, o movimento. Assim, os *mutakallimun* são obrigados a admitir a existência do tempo antes do mundo. A objeção de Ghazali é comparar tempo e lugar, e mostrar que, ao admitir a possibilidade de Deus criar o mundo maior do que é, dever-se-ia admitir também um vazio para além do mundo ou um lugar ocupado para além do mundo, implicando, necessariamente, na admissão da medida do vazio. A única resposta viável para os filósofos é argumentar que se trata de uma ilusão da imaginação supor lugar além do mundo, a mesma resposta que os *mutakallimun* dariam com relação à suposição de um tempo antes da criação do mundo.³⁴ Essa prova pode ser dividida nos seguintes blocos de argumentos:

1. Argumento sobre o caráter da anterioridade de Deus com relação ao mundo³⁵
2. Argumento da pluralidade dos mundos³⁶
3. Argumento do tamanho do mundo³⁷

³⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §151, p. 83 - §176, p. 97; BERGH, p. 48-56.

³⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §115-150, p. 64-83; BERGH, p. 37-48.

³⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §151-168, p. 83-92; BERGH, p. 48-54.

³⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §169-177, p. 92-97; BERGH, p. 54-56.

A terceira prova³⁸, de que é absurdo a existência do mundo ser impossível e depois possível, uma vez que o que é eternamente possível é eternamente existente, é breve e possui apenas uma objeção por parte de Ghazali, qual seja, que o vir-a-ser temporal do mundo nunca deixa de ser possível, pois não há tempo no qual sua possibilidade não possa ser imaginada.

A quarta prova³⁹ dos filósofos diz que tudo que vem a ser é precedido pela matéria, pois o que vem a ser é possível por natureza, e o possível, por não possuir por si subsistência, necessita de um substrato ao qual se ligue. A esse argumento Ghazali objeta que a possibilidade à qual fazem referência os filósofos são julgamentos do intelecto, e não existentes, e reforça essa objeção com três provas. A primeira baseia-se no fato de que, se a possibilidade precisa de um substrato ao qual se ligue, a impossibilidade também precisaria de um para que seja dita ser “impossibilidade”⁴⁰. A segunda diz que o intelecto não precisa admitir algo existente ao qual a possibilidade esteja ligada⁴¹. Já a última prova pergunta a que está ligada a possibilidade da alma humana, que segundo os filósofos subsiste por si mesma, e, portanto, não está ligada a um substrato pelo qual seja possível.⁴²

Tanto a terceira quanto a quarta prova são breves e serão tratadas conjuntamente no Capítulo V.

³⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §178-182, p. 97-100; BERGH, p. 57-58.

³⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §183-219, p. 100-117; BERGH, p. 58-69.

⁴⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §187, p. 102 - §189, p. 104; BERGH, p. 60-61.

⁴¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §190, p. 104 - §196, p. 107; BERGH, p. 61-63.

⁴² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §197, p. 107 - §199, p. 108; BERGH, p. 62-63.

3) Primeira prova

Segundo Ghazali, a primeira prova dos filósofos acerca da pré-eternidade do mundo consiste em afirmar que é impossível o contingente⁴³ proceder do eterno, visto que, caso se assuma o eterno sem que o mundo proceda⁴⁴ dele, o mundo não teria procedido devido à carência de um princípio determinante⁴⁵, e sua existência seria pura possibilidade⁴⁶. No entanto, como o mundo passou a existir, ou houve um princípio determinante ou não. Se não houve, o mundo permanece pura possibilidade. Se houve, o quê deu origem⁴⁷ ao princípio

⁴³ حادثة, *hādith*, designa aquilo que começa a ser no tempo (GOICHON. *Lexique*, §136, p. 63-64) e geralmente traduz-se por “contingente” (PUIG MONTADA. Glossari. In: AVERROIS. *Destrucció de la “destrucció”*. Trad. Puig Montada, Barcelona: Edicions 62, p. 167), ou “temporal”. Nesta passagem não fica claro se a impossibilidade aplica-se a todo contingente. Elucidar-se-á nesse ponto na segunda objeção à primeira prova da Discussão I (abaixo, p. 164): é impossível proceder do eterno apenas o primeiro contingente, e os demais podem proceder mas apenas acidentalmente.

⁴⁴ صدر, *šadara*, sentido passivo de proceder, emanar e advir, aplicado principalmente a um ato. Da raiz *šdr* surge *šudūr*, صدور, um dos termos que designam a emanção aviceniana (GOICHON. *Lexique*, §355 e 356, p. 175-177). Na passagem o termo não designa a emanção; pelo contrário, é vago e não especifica o modo pelo qual o mundo procedeu de Deus. Trata-se, certamente, de um dos motivos pelos quais Averróis não acata o argumento.

⁴⁵ مرجح, *murajjih*. Marmura (p. 16) traduz *giver of preponderance*; Kamali (p. 14) *determinant*; Puig Montada (p. 53) traduz *precipitant*. Segundo Puig Montada, o termo tem origem estoíca (*epiklímon*) e designa o fator que permite a escolha entre dois iguais quando não há o que os diferencie. No kalam, *murajjih* é utilizada para explicar a decisão divina de criar o mundo. Cf. PUIG MONTADA. Glossari. In: AVERROIS. *Destrucció de la “destrucció”*. Trad. Puig Montada, Barcelona: Edicions 62, p. 170. Para uma história deste argumento, ver WOLFSON. *The philosophy of Kalam*, p. 444-452.

⁴⁶ Na quarta prova, Capítulo V, pura possibilidade será identificada à matéria.

⁴⁷ حدث, *hadatha*. Começar a ser, a existir. O termo designa o começo a partir de algo, e o substantivo حدوث, *hudūth*, designa o que começa a existir a partir de algo em oposição à criação continuada (GOICHON. *Lexique*, §132 e 134, p. 60-62). O termo pode também ser traduzido por inovação, e é usado tanto por Averróis quanto por Avicena para indicar o modo de criação que considera o mundo posterior a Deus temporalmente. Cf. PUIG MONTADA.

determinante? Se outro princípio determinante, tem-se um regresso ao infinito ou um princípio eternamente determinante, o que é impossível.⁴⁸

Diferentemente do que se poderia esperar por se tratar de um argumento dos filósofos, Averróis afirma tratar-se de um argumento “dialético no mais alto grau e que não alcança o nível de uma prova demonstrativa”⁴⁹. Isto porque, segundo ele, no argumento é tratada uma série de questões difíceis que necessitam, cada uma, de um exame detalhado: tratar uma série de questões como se fosse um único problema é um dos sofismas⁵⁰. No entanto, isso não significa que não concorde com o que a prova visa, apenas discorda de como o argumento está construído, motivo pelo qual não o refuta, mas aponta suas falhas.

Pode-se entender a postura de Averróis em criticar essa prova pelo lugar hierárquico que, de acordo com Ghazali, a mesma ocupa na série de argumentos dos filósofos, qual seja, é a mais forte (أقوى, *aqūa*) das provas⁵¹, e

Glossari. In: AVERROIS. *Destrució de la “destrució”*. Trad. Puig Montada, Barcelona: Edicions 62, p. 167. Neste texto, opta-se por traduzir o termo por “criação” levando em conta seu uso em português, onde algo pode ser criado a partir de outro, como, por exemplo, uma estátua é criada pelo artista a partir da madeira, ou designar a criação de Deus. O termo é usado do mesmo modo por Averróis, que diz que o mundo, ainda que seja eterno, é criado, indicando com isso a relação de dependência do mundo para com Deus. Para Ghazali, no entanto, o termo tem o sentido de criação a partir do nada.

⁴⁸ Cf. AL-GHAZALI. *Tahāfut* I, §3, p. 23; MARMURA, §6, p. 13 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §1, p. 4; BERGH, p. 1]. Doravante, as citações do *Tahāfut al-falāsifa* serão feitas pelo texto reproduzido por Averróis no *Tahāfut*, pois algumas vezes, ainda que poucas, conforme mencionado anteriormente, as passagens da obra de Ghazali são parafraseadas por Averróis. No entanto, fornecer-se-á a referência da passagem em Ghazali pela edição de Bouyges seguida pela de Marmura, conforme previamente estabelecido.

⁴⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §2, p. 5, l. 1-2; BERGH, p. 1.

⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Refutações sofisticas* 4, 167 b1 - 167 b20.

⁵¹ Ghazali não coloca a questão nesses termos. Ele diz: “esta é, portanto, a <mais débil> (أخبل, *akhbal*) de suas provas. Geralmente, sua discussão no resto das questões metafísicas é

devido a essa característica Averróis não pode permitir, do modo como é apresentada, seu uso como referência para as refutações de Ghazali. Reconhecendo que a prova tem problemas, e indicando-os, Averróis mostra estar ciente de sua inconsistência; no entanto, sanados os problemas, mantém-se a efetividade da prova.

Outro motivo que leva Averróis a criticar o argumento dos filósofos, conforme relatado por Ghazali, é o compromisso com a defesa do que há de aristotélico nos argumentos dos filósofos⁵², e não os argumentos dos filósofos enquanto tais⁵³. Por uma única vez Averróis acusa Ghazali de expor os argumentos dos filósofos fora de contexto, mas mesmo assim diz haver mais incoerência nos argumentos de Ghazali contra tais teorias fora de contexto do que nelas próprias.⁵⁴

mais fraca que essa sua discussão, pois aqui são capazes de se entregar a vários modos de indução de fantasias (فنون من تخييل) as quais são incapazes de seguir em outras [questões]. Por esse motivo demos prioridade a essa questão, apresentando primeiro a mais forte de suas provas” (AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* I, §7, p. 25; MARMURA, §11, p. 14). Marmura lê أخيل (*akhyal*), mais imaginativa, ao invés de أخبل, mais débil, segundo a edição de Bouyges. Manteve-se a leitura de Bouyges, pois ao se ler como Marmura o caráter irônico da passagem perde sua força.

⁵² Cf. acima “o projeto de Averróis”, p. 48 et seq.

⁵³ Por exemplo, Averróis refuta de Avicena, entre outras, a teoria da emanção (AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* V, p. 302-305; VI, 311-325; IX, 406-410; XI, 431-437; BERGH, p. 179-180; 184-194, 245-246, 259-262), a teoria da eternidade das almas (AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* III, p. 107; IV, p. 275; V, p. 295, XVI, p. 498; *bi-āl-ṭabyi‘āt* III, 574; BERGH, p. 62-63, p. 162-163, p. 175, p. 303-6, p. 356) e a acidentalidade da existência (AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* III, p. 197-98; BERGH, p. 118). Cf. VERZA. A crítica de Averróis à distinção entre essência e existência de Avicena. *Anais da III Semana de Filosofia*, Guarapuava, Unicentro, 2003: 21-29.

⁵⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut*, *bi-āl-ṭabyi‘āt* II, §11, p. 553; BERGH, p. 341.

فانذكر ايضا العناد الثانى الذى أتى به فى الدليل الثان الذى استدل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم اذا نقلت من الصناعة التى تخصها صارت اعلى مراتها من جنس الاقاول الجدلية ولذلك كان كتابنا هذا الغرض

Segundo Averróis, as premissas da prova dos filósofos são noções comuns, equívocas⁵⁵, e as premissas para serem demonstrativas devem dizer

منه انما هو التوقف على مقدار الاقاول المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين واطهار أى القولين أحق بان ينسب صاحبه الى التهاافت والتناقض.

“Mencionaremos a segunda objeção que <Ghazali> levanta contra a segunda prova dos filósofos, mas primeiro você deve observar que suas provas, quando tomadas fora do contexto daquelas ciências das quais pertencem, podem, no máximo, ter valor de argumentos dialéticos. O único objetivo desse nosso livro é, portanto, determinar o valor dos argumentos atribuídos às duas partes e mostrar a qual dos dois disputantes os termos incoerência e contradição seriam aplicados com mais propriedade.”

⁵⁵ Encontra-se uma exposição desses termos no *Tratado de lógica* de Maimônides, cap. XIII. Nele, afirma-se que os termos em todas as línguas são necessariamente divididos em três classes: distintos (متباينة, *mutabāyna*), sinônimos (مرادفة, *murādafa*) e equívocos ou homônimos (مشتركة, *mushtaraka*). Interessa para a passagem os termos equívocos, ou seja, termos que possuem múltiplos significados. Os equívocos são divididos em: equívocos absolutos, que muitas vezes são referidos apenas como equívocos, (المشتركة المحضة الاشتراك, *al-mushtaraka al-mahḍa al-īshṭarāk*), unívocos ou apelativos, (متواطئة / متواطية, *mutuwāṭi'a / mutuwāṭiya*), anfibológicos ou híbridos (مشككة / مشككة, *mushkkaka / mushkaka*), termos usados em geral e em particular (مع يقول بعموم وخصوص, *mā' yaqūl bi-'amawam wa-khaṣuwaṣ*), derivados ou metafóricos (مستعارة, *mustā'āra*) e estendidos (منقولة, *manqūla*). O termo equívoco absoluto é aquele que designa coisas entre as quais não há qualquer relação senão o nome. Por exemplo, olho, referindo-se ao órgão da visão e à fonte d'água. Um termo é unívoco quando constitui o conceito de uma ou mais coisas e refere-se a cada uma dessas coisas que compartilham tal essência constitutiva. Por exemplo, o termo “animal” é empregado para homem, cavalo, peixe etc. Pois o que é próprio do conceito de animal encontra-se em cada uma dessas espécies. Aplica-se univocamente o nome de qualquer gênero à espécie componente e toda diferença específica aos indivíduos da espécie. O termo anfibológico é aquele que, quando aplicado a duas ou mais coisas, refere-se a algo que possuam em comum, mas que não constitui a essência de nenhuma delas. Por exemplo, aplica-se o termo “homem” a Zaid assim como a um certo homem que está morto e ao retrato de um homem entalhado na madeira ou pintado. O que possuem em comum é uma determinada semelhança e figura de homem, e semelhança e figura não são a essência do homem. Os termos anfibológicos diferem dos equívocos absolutos na medida em que estes últimos referem-se a coisas totalmente distintas e diferentes, sendo apenas o termo o que possuem de semelhante. Um termo usado em geral e em particular é aquele que designa a espécie usando o nome do gênero. Por exemplo, o termo hebraico כוכב, *kokab*, é aplicado a qualquer estrela do céu assim como ao planeta Mercúrio. Por termo derivado, ou metafórico, entende-se aquele que em seu uso original é aplicado apenas a algo determinado, mas é momentaneamente aplicado a outro. Por exemplo “leão” refere-se ao animal, mas pode ser aplicado ao homem irado. Finalmente, termo estendido é aquele que originalmente referia-se

respeito ao que é próprio do mesmo gênero⁵⁶. A equivocidade das noções apresenta-se em quatro momentos da prova: 1) acerca do termo “possível”, 2) da natureza da mudança, 3) do termo “eterno” e 4) do modo de proceder o ato do agente.

No tocante ao termo possível, Averróis escreve:

وذلك ان اسم الممكن يقال باشتراك على الممكن الاكثري والممكن الاقلی والذي على
التساوی...

O termo “possível” é usado de modo equívoco do possível que ocorre mais freqüentemente, do possível que ocorre menos freqüentemente e do possível com iguais chances de ocorrer⁵⁷.

Tendo em vista a primeira prova, deve-se determinar o sentido de possível para avaliar sua necessidade de um princípio determinante. O possível que acontece mais freqüentemente do que não tem o princípio determinante em si mesmo; o possível que ocorre menos freqüentemente do que não tem o princípio determinante fora de si.⁵⁸ No entanto, o possível também pode ser dito com relação ao agente e ao paciente, ou seja, à possibilidade de agir e à possibilidade de receber uma ação. Nesse sentido, o possível no paciente

a algo determinado, mas que depois recebe um outro significado, podendo ou não se referir a algo semelhante àquele do uso original. Por exemplo, o termo *idāfa* significava “descendente do filho”, e os gramáticos o empregaram para designar o genitivo. MAIMONIDES. *Treatise on Logic*. Trans. Israel Efros, New York: American Academy for Jewish Research, 1938.

⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Segundos analíticos* A, 7.

⁵⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §3, p. 5, l. 3-5; BERGH, p. 1. Note que aqui o termo “possível” é tomado como sinônimo de “provável”. Com isso Averróis quer apenas mostrar a equivocidade do termo, já que em nenhum momento da Discussão I esse sentido será discutido.

⁵⁸ Averróis não faz qualquer referência ao possível com iguais chances de ocorrer e sua relação com o princípio determinante. Nessa passagem, possível deve ser entendido como sinônimo de provável.

precisa de um princípio determinante fora de si, como se verifica pelos sentidos com relação às coisas artificiais. Já o possível no agente, em muitos casos, não precisa de um princípio de fora, pois a sua passagem da inatividade para a atividade, como por exemplo, no professor, do não ensinar para o ensinar, dá-se sem um princípio. Para Averróis, no entanto, essas questões devem ser examinadas detalhada e corretamente, e, devido ao fato de os filósofos não precisarem o sentido do termo possível, seu argumento não tem força.⁵⁹

O segundo momento de equivocidade na prova diz respeito à mudança. Porém, diferentemente da passagem acima, na qual se fez referência à mudança que não necessita de um princípio externo, faz-se referência aqui à que precisa de um princípio, e nesse caso a equivocidade diz respeito ao que muda, pois a mudança⁶⁰ pode ocorrer na substância, na qualidade, na quantidade ou no lugar.⁶¹

O terceiro momento de equivocidade diz respeito ao termo “eterno” (قديم). Este pode ser predicado do eterno por si mesmo (قديم بذاته) e do eterno por outro (قديم بغيره)⁶², e deve ser analisado, pois alguns, como os karamitas⁶³, defendem

⁵⁹ Cf. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §3-4, p. 5-6; BERGH, p. 1-2.

⁶⁰ Mudança, aqui, deve ser entendida em sentido amplo. Estritamente, mudança, *metabole*, ocorre na categoria da substância, e movimento, *kinesis*, nas categorias da qualidade, quantidade e lugar.

⁶¹ Cf. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §5, p. 6, l. 5-7; BERGH, p. 2. Averróis refere-se aqui aos quatro tipos de mudanças, cf. *Física* E (V), 1, 225a3.

⁶² Averróis refere-se aqui ao primeiro motor eternamente imóvel e ao que é eternamente movido, cf. *Metafísica* XII, 6 (BERGH II, p. 2, n. 5).

⁶³ Escola fundada por Muhammad Ibn Karrām (m. 257/869), jurista hanafita de forte inclinação mística sufi, sustenta a produção temporal da essência (احداث في الذات, *iḥdāth fi al-dhāt*) para esclarecer a presença em Deus de uma multiplicidade de atributos, pois Deus é o

mudanças no eterno e outros defendem mudanças, no caso, geração e corrupção, na matéria prima, que é eterna.⁶⁴

Por último, o quarto momento diz respeito ao modo de proceder o ato do agente. Há o agente que age por vontade e o que age por natureza, e o modo pelo qual se dá atualização do ato por ambos os agentes é diferente no que concerne ao princípio determinante. Ademais, reforça Averróis, a divisão dos agentes em voluntários e naturais não é completa.⁶⁵

Do que foi exposto acima acerca dos momentos de equivocidade, percebe-se que o objetivo de Averróis é, antes, mostrar as várias lacunas que devem ser preenchidas para que os argumentos dos filósofos sejam demonstrativos, e não resolvê-las, o que será feito apenas quando de sua exposição da Discussão I, já que se pode identificar cada uma das quatro carências da prova dos filósofos com uma das quatro provas nas quais se divide a Discussão I. Assim, a equivocidade do termo “possível” será analisada na terceira prova⁶⁶, a natureza da mudança na quarta⁶⁷, a equivocidade do termo “eterno” na segunda⁶⁸ e a do modo de proceder o ato do agente na

substrato de novos acidentes e tudo que vem à existência no mundo é precedido por um novo acidente em Deus. Essa escola identifica-se com a ortodoxia asharita. Cf AVERROË. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*. Trad. M. Campanini, p. 79, n. 1 e BERGH II, p. 2, n. 6.

⁶⁴ Cf. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §6, p. 6, l. 7-12; BERGH, p. 2.

⁶⁵ Cf. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §7, p. 6, l. 12-16; BERGH, p. 2. Segundo Van den Bergh, a diferença reside no fato de que as potências não-rationais produzem apenas o efeito próprio a ela, enquanto a racional é capaz de produzir efeitos contrários, e remete à *Metafisica* θ, 5, 1048a8 (BERGH II, p. 2, n. 9).

⁶⁶ Cf. capítulo V, terceira prova.

⁶⁷ Cf. capítulo V, quarta prova

⁶⁸ Cf. capítulo IV.

primeira⁶⁹. O termo contingente (حدث, *ḥadith*), do qual se diz ser impossível proceder do eterno, pode ser tomado como um exemplo de como os conceitos serão precisados: apesar de na passagem relatada acima o termo parecer designar a totalidade do que é contingente, a posição dos filósofos será restringida ao proceder do primeiro existente no tempo de um eterno, no caso, o mundo. Ou seja, apenas o primeiro contingente é impossível advir do eterno, não todo contingente⁷⁰.

Na exposição das dificuldades dos argumentos dos filósofos tem-se a condição de possibilidade do desenvolvimento da Discussão I. Não somente as dificuldades dos argumentos dos filósofos podem ser sanadas pela precisão terminológica e conceitual, como se pode empreender uma acusação definitiva contra Ghazali, qual seja, seus argumentos são imprecisos e não podem ser corrigidos, como ocorre com os dos filósofos.

3.1) Primeira objeção

3.1.1) Argumento do retardo do efeito

O argumento do retardo do efeito é um dos blocos de argumentos nos quais pode ser dividida a primeira objeção à primeira prova da Discussão I.⁷¹ Por meio desse argumento Averróis mostra que a afirmação de Ghazali de que é possível a criação do mundo no tempo por uma vontade eterna implica na consequência absurda de que um efeito possa ser retardado após a causa, no

⁶⁹ Cf. capítulo III, primeira prova.

⁷⁰ Cf. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §99, p. 56; §109-110, p. 61; BERGH, p. 32 e 35.

⁷¹ Para a subdivisão da primeira objeção, vide p. 91.

caso a decisão de Deus de criar o mundo e sua efetiva criação, sem que haja nada responsável pelo retardo.

O argumento começa pela pergunta de Ghazali sobre por que se considerar absurdo supor um mundo criado no tempo. Aqui, o procedimento de Ghazali é afirmar o contraditório do afirmado na prova dos filósofos, e tentar mostrar que esse contraditório não é falso⁷².

احدهما ان يقال بَمَ تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذى وجد فيه وان يستمرّ عدمه الى الغاية التى استمر اليها وان يبتدىء الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادًا فلم يحدث لذلك وانه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له.

A primeira objeção reside em dizer: com qual⁷³ <argumento> você negaria a teoria daqueles que dizem que o mundo foi criado por uma vontade eterna que decretou sua existência no tempo no qual ele existe, que sua não-existência (عدم) dura até o ponto (غاية) em que cessa, que sua existência começa quando começa, e que no momento (وقت, *waqt*) em que começou foi querido pela vontade eterna e, portanto, começou. Qual a objeção a esta teoria e qual o absurdo?⁷⁴

Segundo Averróis, o argumento é sofisticado (سفسطانى, *sufistānī*). Para admiti-lo Ghazali reconhece a impossibilidade do retardo (تراخى, *tarākha*) de

⁷² MARMURA. *The Conflit over the World's in the 'Tahafuts' of al-Ghazali and Ibn Rushd*. Ph.D tesis, University of Michigan, 1959, p. 34.

⁷³ Van den Bergh (p. 3) lê لم (*lima*), por quê, ao invés de بَمَ (*bima*), com quê, conforme a edição de Bouyges (§8, p. 26, l. 6). Segundo observa Marmura (§13, p. 15), o termo “argumento” está subentendido, pois o que segue à citação é a refutação dos filósofos.

⁷⁴ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §8, p. 26; MARMURA, §13, p. 15 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §8, p. 7; BERGH, p. 3]. Tradução modificada.

um efeito (مفعول, *maf'ūl*) após o ato do agente (فاعل, *fā'il*)⁷⁵, mas considera possível a possibilidade do retardo após a decisão de agir (عزمه على الفعل, *'azmuhu 'ala al-fi'l*) de um agente dotado de vontade (ارادة, *irāda*).

Para Averróis, o retardo de um efeito após o ato do agente certamente é impossível, enquanto o retardo do efeito após a vontade do agente é possível. Porém não é possível admitir retardo após a decisão de agir de um agente dotado de vontade, pois “vontade (ارادة) é o desejo (*shaw*) do agente em direção à ação”⁷⁶, e para realizar uma ação desejada após um certo lapso de tempo o desejo não basta: é necessário uma decisão (عزم). Assim, o retardo do efeito após a decisão de agir é impossível, pois seria como o retardo do efeito após a causa.

Ao se admitir um retardo após a decisão de agir de um agente dotado de vontade, deve-se chegar a uma de duas conclusões: ou o ato do agente não implica nele uma mudança, mas se deve a um princípio externo, ou há mudanças que surgem por si mesmas, sem a necessidade de um agente no qual aconteçam e que as cause. Portanto, há mudanças possíveis no eterno sem um agente que as cause, o que é absurdo. Como não pode haver qualquer mudança no eterno⁷⁷, resta a primeira conclusão, a de que o ato do agente não implica, nele, uma mudança. No entanto, esta conclusão também não pode ser verdadeira, pois, conforme escreve Averróis:

⁷⁵ Bergh (p. 3) traduz *causa*, mas o texto diz فعل الفاعل, *fi'l al-fā'il*, ato do agente, e não causa (عنه, *'illa*). Campanini (p. 80) traduz corretamente, *l'atto dell'agente*.

⁷⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §12, p. 9, l. 11; BERGH, p. 4.

⁷⁷ Cf. o argumento da imutabilidade da causa do mundo, cap. II, p. 74.

لا يمكنهم [الاشعرية] ان يضعوا ان حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل فهناك ولا بد حالة متجددة او نسبة لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل او في المفعول او في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا أو جينا ان لكل حال متجددة فاعلا لا بد ان يكون الفاعل لها اما فاعلا اخر فلا يكون ذلك الفاعل هو للاول ولا يكون مكثفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما ان يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه أولا أو لا بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول. وهذا لازم كما ترى ضرورة الا أن يجوز مجوز أن من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الا على من يجوز أن ههنا اشياء تحدث من تلقاءها...

[Os asharitas] não admitiram que a disposição do agente relativa ao efeito seja a mesma quando ele age e quando ele não age. Isto implica em uma nova disposição ou numa nova relação, e isso necessariamente no agente ou no efeito, ou em ambos⁷⁸. Porém, nesse caso, se admitirmos como princípio que para cada nova disposição há um agente, essa nova disposição no primeiro agente precisará de outro agente, e então este primeiro agente não foi o primeiro e não estava a seu alcance agir, mas precisava de outro, ou o agente da disposição que é a condição do ato do agente será idêntico ao agente do ato. Então, este ato que consideramos como sendo o primeiro ato que surge dele não será o primeiro, mas este ato, produzindo a disposição que é a condição do efeito, será anterior ao ato que produz o efeito. Isso é uma consequência necessária, a menos que alguém permita que novas disposições possam surgir nos agentes sem uma causa. Porém, isto é absurdo, a menos que se creia que há coisas que acontecem por acaso e por si mesmas.⁷⁹

Assim, ao se admitir que o mundo seja criado no tempo por uma vontade eterna, deve-se admitir que há um retardo entre o efeito e a decisão de agir. Tal postura só é possível se se admite que haja mudança no eterno ou que o agente não sofra qualquer mudança ao realizar um ato. Como ambos são impossíveis, o mundo não pode ter sido criado no tempo por uma vontade eterna.

⁷⁸ Essa nova disposição que pode estar no efeito e não no agente (na criatura, não no criador) refere-se a uma teoria teológica dos asharitas na qual os atos de Deus não afetam a essência de Deus, mas estão apenas relacionados aos objetos (BERGH II, p. 3, n. 7).

⁷⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §11, p. 8-9; BERGH, p. 3-4.

Os filósofos, na seqüência, fornecem outro argumento contra a posição de Ghazali, argumento este considerado perfeitamente claro por Averróis⁸⁰. Para eles também é impossível que haja um retardo entre o efeito e a decisão de agir, pois tudo que começa a ser (حادث, *hādith*)⁸¹ é necessário (موجب, *maūjab*) e causado (مسبب, *mussabab*), e como é impossível que o que começa a ser seja sem causa e sem o que o torne necessário⁸² (موجب, *maūjib*), é impossível que, realizadas todas as condições (a causa, os pressupostos da ação e imprevistos), o que torna necessário não seja necessário e se produza um retardo. A existência do necessário, quando o que torna necessário encontra-se cercado por todas as condições, é necessária (ضروري, *dharūrī*), e o retardo é tão impossível quanto algo começar a ser sem o que o torne necessário.⁸³

Para fortalecer sua argumentação, os filósofos visam mostrar que até mesmo em questões acidentais (عرضي) e convencionais (وضعي) às vezes é impossível haver um retardo do efeito. A impossibilidade do retardo não está restrita apenas ao que necessita e ao que é necessitado, isto é, causa e efeito, no âmbito do necessário e essencial (الذاتي)⁸⁴. O exemplo do qual lançam mão é retirado da lei muçulmana: de acordo com algumas interpretações da lei

⁸⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §, 14, p. 11; BERGH, p. 4.

⁸¹ Sobre o termo, ver nota 47, p. 97.

⁸² موجب (*maūjib*), designa aquilo que torna necessário, que necessita. Bergh (p. 4) traduz “necessitating principle”, Campanini (p. 82) “principio necessitante” e Puig Montada (p. 60) “factor de necessitat”.

⁸³ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §9, p. 27; MARMURA, §16, p. 15 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §13, p. 10; BERGH, p. 4-5].

⁸⁴ وليس استحالة هذى الجنس فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى... Ou seja, o retardo é impossível tanto naquilo que é necessário, como o efeito dada a causa, quanto naquilo que não está no âmbito do necessário, mas do convencional e acidental, como, no caso, uma lei que rege uma determinada situação.

referente ao divórcio⁸⁵, o marido pode divorciar-se de sua esposa pronunciando três vezes a fórmula do divórcio⁸⁶. Se a fórmula é pronunciada, o divórcio não pode ser retardado, ou seja, é imediatamente válido, a não ser que seja vinculada ao pronunciamento da fórmula alguma condição, como, por exemplo, a chegada de alguém à casa, e então o divórcio torna-se efetivo apenas quando alguém entra na casa. Ora, nem o homem, que é o responsável pelo estabelecimento da convenção e suas modalidades, ao pronunciar a fórmula do divórcio sem condicioná-la não pode retardar seu efeito, como pode ser admitido o retardo do efeito nas questões essenciais e necessárias?⁸⁷ O argumento, então, retoma a discussão entre a vontade de agir e a decisão de agir estabelecendo uma analogia entre a vontade de Deus e a vontade humana, e a conclusão é a mesma: ou há algo que acontece sem uma causa ou há um regresso ao infinito nas causas que levam algo a ocorrer, o que é absurdo.

Segundo Averróis, esse argumento, ao invés de reforçar o dos filósofos, enfraquece-o, pois permite que os asharitas⁸⁸ possam dizer que do mesmo modo que a fórmula do divórcio pode ser condicionada e o efeito ser retardado devido a essa condição preestabelecida, a criação do mundo pode ser retardada após o ato criador de Deus até que a condição, ou seja, o momento em que Deus desejou que o mundo existisse, fosse satisfeita.⁸⁹ Ocorre que os filósofos

⁸⁵ O divórcio condicionado é um dos tópicos da casuística legal muçulmana e Averróis dedica-lhe um capítulo em seu *Bidāya*. Cf. PUIG MONTADA, p. 61, n. 18.

⁸⁶ Deve-se pronunciar três vezes a palavra طالق, *tāliqa*.

⁸⁷ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §10, p. 28; MARMURA, §,17 p. 16 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §15, p. 11; BERGH, p. 5].

⁸⁸ Convém ressaltar que, para Averróis, Ghazali foi um asharita e, portanto, ao se referir a esse grupo, tem em mente também Ghazali.

⁸⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §16, p. 12; BERGH, p. 6.

negam a possibilidade de relacionar a vontade eterna com a humana. Portanto, não é lícito que se lance mão de um exemplo baseado no que diz respeito ao convencional para extrapolá-lo para o que diz respeito ao necessário, como fazem os asharitas.

Para Ghazali, os filósofos devem provar, silogisticamente, a impossibilidade da relação da vontade eterna com algum evento temporal. Para provar silogisticamente que criação no tempo contradiz a criação por uma vontade eterna, os filósofos devem lançar mão de um termo médio que relacione esses dois conceitos, uma vez que em todos os seus argumentos há apenas uma pressuposição de impossibilidade. Não provam silogisticamente, tão somente apelam para a necessidade do pensamento (ضرورة العقل, *darūrat al-‘aql*)⁹⁰. Porém, a necessidade do pensamento, por si só, não é um critério que decida sobre a relação entre a vontade eterna e a humana, pois, se o fizesse, a relação deveria ser evidente para todos, o que não acontece, uma vez que muitos não acreditam na criação do mundo no tempo por meio de uma vontade eterna⁹¹, tanto que “nenhum país pode contê-los e nenhum número enumerá-los, e eles certamente não contradizem a razão por mera teimosia, ainda que possuam o conhecimento [obtido pela necessidade do pensamento]”⁹². Portanto, como por nenhum desses modos (necessidade do pensamento e

⁹⁰ Por “necessidade do pensamento” entenda-se “evidência”, o que se impõe como verdadeiro por si mesmo, como o princípio de contradição.

⁹¹ Se efetivamente os filósofos fossem capazes de demonstrar algo silogisticamente, teriam, pela necessidade do pensamento, de demonstrar que o mundo é criado por Deus no tempo por um ato de vontade, e não a doutrina que sustentam.

⁹² AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §13, p. 30, l. 4-5; MARMURA, §22, p. 17 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §17, p. 13, l. 7-8; BERGH, p. 7]. Tradução modificada.

demonstração) os filósofos foram capazes de mostrar que não há relação entre a vontade divina e a temporal, a impossibilidade da relação não é necessária.

Segundo Averróis, o argumento é apenas persuasivo:

وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدع ان وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن ان يتأخر عنه مفعوله فلا يخلو ان يدعى معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان يأتي به ولا قياس هنالك وإن ادعى ان ذلك مدرك بمعرفة اولى وجب ان يعترف به جميع الناس خصوصهم و غيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس اكثر من كونه مشهورا كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه.

Ele equivale a dizer que aquele que afirma a impossibilidade do retardo do efeito quando todas as condições da causa foram realizadas deve afirmar que conhece isso por meio de um silogismo ou por meio de um primeiro princípio. Se por meio de um silogismo, ele deve produzi-lo; porém não o faz. Se por meio de um primeiro princípio, deve ser conhecido por todos, adversários ou não. Mas esse argumento está errado porque não é condição do conhecido por si mesmo ser conhecido por todos os homens, pois a maior parte do que é bem conhecido⁹³ (مشهورا, *mashhūrā*) não é indispensável, já que o que é bem conhecido não é conhecido por si mesmo.⁹⁴

Este argumento pode ser melhor entendido se se tiver em mente o *Faṣl al-maqāl*. Nessa obra, após mostrar que a filosofia faz parte daquilo que é obrigatório pelo Corão⁹⁵, e que seu modo de proceder é o silogismo demonstrativo (برهان, *burhān*), Averróis observa que o conhecimento ao qual o homem tem acesso deve respeitar os limites de sua própria capacidade natural

⁹³ “Enquanto a ciência, que conduz à certeza, tem de raciocinar baseando-se em premissas universais e necessárias, a dialética pode operar a partir de opiniões aceitas geralmente como válidas. O adjetivo grego *endoxos* é traduzido em árabe por *mashhūr*” (PUIG MONTADA. Glossari, p. 168).

⁹⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §18, p. 13-14; BERGH, p. 7. Tradução modificada.

⁹⁵ Cf. Cap. I, p. 53.

de entendimento: “alguns homens só conhecem o conteúdo da revelação por meio de argumentos retóricos, outros, por meio de argumentos dialéticos, e isso porque naturalmente não são capazes de entender de outro modo. Já os filósofos são os únicos que conhecem por silogismos demonstrativos”.⁹⁶

Tal restrição se deve tanto à natureza humana quanto à própria natureza da revelação, que deve necessariamente conter todos os modos de obter conhecimento empregados pelos homens, pois alguns modos são comuns à maioria dos homens, como os retóricos e poéticos, e outro próprio a uma minoria, o demonstrativo. A revelação deve ser expressa de muitos modos pelos quais se obtém dela a verdade.⁹⁷ Como a habilidade para a filosofia está intimamente relacionada com a capacidade natural do indivíduo, não se deve, de modo algum, expor para os que não são naturalmente capazes de entendê-la qualquer tipo de conhecimento obtido por meio dela. Segundo Averróis, expor esse conteúdo completamente afastado do entendimento comum conduz à infidelidade quem expõe e quem escuta⁹⁸.

⁹⁶ AVERRÓIS. *Faṣl al-maqāl*. Ed. M. ‘Emara, p. 30-31; trad. MANUEL ALONSO, p. 159-161.

⁹⁷ AVERRÓIS. *Faṣl al-maqāl*. Ed. M. ‘Emara, p. 54-55; trad. MANUEL ALONSO, p. 188-189.

⁹⁸ Cf. *Tahāfut al-tahāfut* III, p. 209; VI, p. 362; BERGH, p. 125, 218 e *Faṣl al-maqāl*. Ed. M. ‘Emara, p. 59; trad. MANOUEL ALONSO, p. 192. Averróis acusa Ghazali de proceder desse modo e, portanto, inverte a acusação de infidelidade. O procedimento de Averróis no *Faṣl* no tocante à acusação de infidelidade dos filósofos é mostrar que as questões que, segundo Ghazali, conduzem à infidelidade por violar a unanimidade, a saber, a da eternidade do mundo, o conhecimento de Deus dos particulares e a ressurreição dos corpos, são questões às quais não cabe unanimidade, pois são questões filosóficas. No entanto, essas mesmas questões filosóficas não podem ser divulgadas para o vulgo, pois sua incapacidade em compreendê-las leva-o a mal interpretá-las, prejudicando assim seu entendimento das questões religiosas e portanto, incorrendo em infidelidade.

Assim, para Averróis, as noções comuns estão ligadas ao conhecimento adquirido por meio de argumentos retóricos ou dialéticos e, portanto, não têm relação direta com a verdade, expressa por silogismos demonstrativos, próprios da filosofia.

A réplica dos filósofos ao argumento de Ghazali de se conhecer a impossibilidade da relação entre a vontade eterna e a temporal por meio de um termo médio ou pela necessidade do pensamento consiste em dizer:

نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك
مكابرة لضرورة العقل.

Conhecemos pela necessidade do pensamento que, quando todas as condições são cumpridas, uma causa sem efeito é inadmissível e que admitir isso é uma afronta à necessidade do pensamento.⁹⁹

A resposta de Ghazali a essa afirmação é argumentar que o recurso à necessidade do pensamento pode ser usado para refutar as próprias teorias dos filósofos, como, por exemplo, a do conhecimento que Deus possui. De acordo com os filósofos, o conhecimento de Deus dos universais não constitui pluralidade em sua essência, o que para os *mutakallimun* é algo impossível pela necessidade do pensamento¹⁰⁰. Alegar necessidade do pensamento como

⁹⁹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §14, p. 30; MARMURA, §24, p. 17 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §19, p. 14; BERGH, p. 7].

¹⁰⁰ MARMURA. *The Conflit over the World's in the 'Tahafuts' of al-Ghazali and Ibn Rushd*. Ph.D Tesis, University of Michigan, 1959, p. 47. Sobre a discussão dos atributos divinos, ver AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* VI e *Kashf 'an manahij*, cap. III; WOLFSON. Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes. TWERSKY; WILLIAMS (Eds). *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Vol I, Cambridge: Harvard U. Press, 1973 e FRANK. *Beings and their Attributes: the teachings of the basrian school of the mu'atazila in the classical period*. Albany: State University of New York Press, 1978.

prova é válido para todas as posições que se queira demonstrar, tanto contra quanto a favor, e, portanto, não leva a nenhum grau de certeza.

Averróis diz que este argumento é tal que seu contrário é igualmente falso, posto que o predicado não tem qualquer relação com o sujeito¹⁰¹. Isso porque não pode haver uma prova que contradiga algo evidentemente verdadeiro; desse modo, tanto o argumento dos filósofos quanto o dos *mutakallimun* são fracos.

Para arbitrar discussões desse tipo, Averróis defende o uso de um mecanismo tão problemático quanto o da necessidade do pensamento, a saber, o sólido entendimento (فطرة فائقة, *fiṭra fā'iqa*)¹⁰². Tal mecanismo não se baseia em prejuízos ou paixões e prova segundo as regras pelas quais a verdade e a opinião são logicamente distinguidas. Segundo Averróis, apenas o sólido entendimento permite que o homem não se sinta perturbado quando algo do qual está convencido que é verdade é negado. Nas ocasiões em que Averróis lança mão do sólido entendimento, usa-o à guisa de último critério para o estabelecimento de alguma posição sobre a qual argumentos de outra natureza já foram utilizados.

Pelo exposto, para os filósofos e para Averróis, o retardo do efeito, quando todas as condições foram supridas, é impossível, e esta impossibilidade é auto-evidente, uma vez que em posse do sólido entendimento aquele que

¹⁰¹ Cf. ARISTÓTELES. *Tópicos* B, 8, 114a4.

¹⁰² فطرة فائقة (*fiṭra fā'iqa*), ὀρθὸς λόγος. Puig Montada (p. 66) traduz *recta raó*, Campanini (p. 87), traduz *attitudine corretta*. Diferentemente da necessidade do pensamento, na qual está implicada os primeiros princípios que regem o pensamento, com sólido entendimento Averróis entende o correto conhecimento dos conceitos que constituem uma ciência, os quais são usados para julgar a verdade ou falsidade de uma proposição acerca dessa mesma ciência.

conhece, ou seja, aquele que naturalmente é talhado para o entendimento das questões metafísicas, não se abala quando a auto-evidência é negada. Assim, como Deus é a causa eterna do mundo e a relação entre a causa e o efeito é necessária, o mundo só pode ser eterno. Já para os *mutakallimun* e para Ghazali, o retardo não só é possível como não é evidente por si mesmo; se assim o fosse, seria algo conhecido por todos. Como é possível que haja um retardo no efeito com relação à causa, não há nenhum absurdo na criação do mundo por uma vontade eterna no tempo.

3.1.2) Argumento da impossibilidade do infinito por sucessão

O argumento da impossibilidade do infinito por sucessão tem sua origem em Filopono de Alexandria. O foco do argumento é demonstrar que o momento presente não poderia ser precedido por um infinito número de eventos. O argumento de Filopono contra a tese aristotélica da possibilidade do infinito por sucessão, ocorre em duas obras: no *Contra Aristotelem* (perdido no original grego) e no *Contra Proclum*, ambos traduzidos para o árabe, mas que não sobreviveram.

Aristóteles conclui, por meio de uma série de argumentos, que não há um corpo que seja infinito em ato¹⁰³. Conclui também que daí podem advir muitas conseqüências impossíveis, como a de um início e um fim para o tempo¹⁰⁴. No

¹⁰³ Cf. ARISTÓTELES. *Física* III, 5, 206a 7-8.

¹⁰⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Física* III, 6, 206a 9-13. “Por outro lado, supor que o infinito não existe de modo algum obviamente conduz a muitas conseqüências impossíveis: haverá um

intuito de evitar tais conseqüências, estabelece uma distinção entre infinito em ato e potencial, sendo que o primeiro não existe, mas o segundo, sim. Segue-se dessa conclusão uma série de subdivisões, mas a que interessa é a do infinito cujas partes existem sucessivamente, como os “homens” e os “dias”, ou seja, como a geração do homem pelo homem e como a revolução dos corpos celestes¹⁰⁵. Com base nesse tipo de infinito, Aristóteles mostrará como todas as coisas que são movidas são movidas por algo¹⁰⁶. Ora, como os corpos celestes são movidos por algo¹⁰⁷ e não pode haver uma regressão infinita na série de causas, este algo só pode ser o eterno e absolutamente imóvel primeiro motor¹⁰⁸.

A refutação de Filopono ao argumento da eternidade do mundo se dá de duas formas. Primeiro, mostra que:

Se o mundo é eterno, segue-se necessariamente que neste mundo, desde o início até o presente momento, o número de seres gerados, de homens, de plantas ou de outros indivíduos de quaisquer espécies será infinito. Pois se se supõe um número finito de homens gerados, plantas ou qualquer outro indivíduo, então cada um deles terá sua existência em um tempo finito [e, portanto, gerado], e todo o tempo terá de ser finito [e, portanto,

começo e um fim para o tempo, uma magnitude não será dividida em magnitudes, o número não será infinito. Se, então, em vista das considerações acima, nenhuma alternativa parece possível, um árbitro deve ser chamado, e, claramente, há um sentido pelo qual o infinito exista e outro pelo qual não”.

¹⁰⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Física* III, 6, 206a 20-30.

¹⁰⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Física* VIII, 4, 255b32-256a3 “Se o movimento de todas as coisas que estão em movimento é natural ou não natural e violento, e todas as coisas cujo movimento é violento e não natural são movidas por algo, e algo distinto delas, e todas as coisas cujo movimento é natural são movidas por algo [...], então todas as coisas que estão em movimento devem ser movidas por algo”.

¹⁰⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Física* VIII, 6, 259b 28-31.

¹⁰⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Física* VIII, 7.

gerado], uma vez que aquilo que consiste de finitos é finito. Se, no entanto, o mundo não for gerado e o tempo for infinito, segue-se necessariamente que os indivíduos gerados no infinito são, de fato, infinitos em número.¹⁰⁹

Assim, como conseqüência de se supor o mundo eterno, a sucessão de coisas nele levaria a um infinito em ato, o que Filopono não aceita, levando-o a mostrar que de forma alguma um infinito existe, quer simultaneamente, quer gerado por sucessão. Então, Filopono afirma que um infinito do qual as partes são concebidas como sendo geradas por sucessão não é potencial, mas está em ato:

Se tomo o todo do tempo que passou até hoje, ou todos os homens, o número desses não seria limitado, portanto, constituem uma porção daquelas coisas que são ilimitadas em si mesmas.¹¹⁰

Por ser em ato, o infinito dito por sucessão não pode ser distinguido do infinito em que as partes são concebidas como existindo simultaneamente, uma vez que, seguindo um princípio do próprio Aristóteles, é impossível atravessar o infinito¹¹¹. Assim, supondo que o mundo fosse eterno, haveria, por exemplo, uma infinita sucessão de indivíduos a ser atravessada antes de se chegar a este indivíduo, o que seria impossível.

O infinito por sucessão, sendo intransponível, se a sucessão avançasse de indivíduo a indivíduo de qualquer espécie e chegasse às coisas existentes

¹⁰⁹ PHILOPONUS. *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, p. 9, II. 4-18. Apud WOLFSON. *The Philosophy of the Kalam*, p. 413.

¹¹⁰ PHILOPONUS. *On Aristotle Physics III*. London: Gerald Duckworth, 1994; 467, 5-10, p. 129.

¹¹¹ ARISTÓTELES. *Física VIII*, 8, 263a 6; 9, 265a 19-20.

agora por meio de um infinito número de indivíduos, o infinito teria sido atravessado, o que é impossível.¹¹²

Esse mesmo argumento é encontrado no comentário de Filopono à *Física*

III:

Se isso é assim [o número pode ser atravessado e, portanto, não é ilimitado] é impossível que o tempo não tenha começado de alguma origem, nem é possível que o mundo possa ser de algum modo eterno. Se o mundo fosse eterno, é óbvio que o número de homens que existiram seria ilimitado, e ilimitado em ato (pois, obviamente, tudo tem de vir a ser em ato), de forma que seria possível para o número ser ilimitado. E não apenas isso, mas o ilimitado seria atravessado em sua atualidade. Se todos os exemplares da raça humana viessem a ser em ato agora, e fôssemos o limite deste ilimitado número de homens que existiram antes de nós, é óbvio que o ilimitado teria sido atravessado em ato...¹¹³

Filopono utiliza-se também de outro argumento, baseado em outro princípio aristotélico que diz que “é impossível que os múltiplos infinitos sejam o mesmo [infinito]”¹¹⁴, que o leva a afirmar a impossibilidade de um infinito ser maior que outro infinito, para mostrar que o infinito por sucessão é semelhante ao em ato.

Se o mundo não tem um início, então o número de homens gerados antes de Sócrates, por exemplo, seria infinito. Mas se a esse número fossem somados os homens gerados desde o tempo de Sócrates até o momento presente, haveria algo maior que o infinito, o que é impossível.¹¹⁵

¹¹² PHILOPONUS *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, p. 9, II. 22-23. Apud WOLFSON. *The Philosophy of the Kalam*, p. 414.

¹¹³ PHILOPONUS. *On Aristotle Physics III*; 428, 22 - 429, 6.; pp. 95-96.

¹¹⁴ ARISTÓTELES. *Física III*, 204a 25-26.

¹¹⁵ PHILOPONUS. *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, p. 11, II. 2-6. Apud WOLFSON. *The Philosophy of the Kalam*, p. 416.

O argumento da impossibilidade do infinito por sucessão é encontrado no *Tahāfut* sob duas formas, quais sejam, a que se baseia na revolução das esferas e a que considera a infinitude do número de almas. Tratar-se-á, agora, da primeira forma.

3.1.2.1) Argumento da impossibilidade da sucessão infinita da revolução das esferas

O argumento da impossibilidade da sucessão infinita da revolução das esferas celestes é um dos exemplos de Filopono quanto ao argumento da impossibilidade do infinito por sucessão, mas no Islã torna-se um argumento independente, que encontra sua forma mais acabada no *De Aeternitate Mundi contra Aristotelem*, que sobreviveu apenas por meio de citações feitas por Simplicio em seu comentário à *Física*. Eis o argumento:

“Se as esferas”, ele <Filopono> diz, “não se movem com iguais períodos de revolução, mas uma o faz em trinta anos [i.e. Saturno], outra em doze [i.e. Júpiter] e outra em um período de tempo menor, de forma que a esfera da Lua complete uma vez seu ciclo em um mês e a esfera das estrelas fixas em um dia, e se o movimento dos céus não tem um início, é necessário que a esfera de Saturno tenha realizado um infinito número de rotações, mas a esfera de Júpiter rotou quase três vezes mais que ela. As revoluções do Sol serão trinta vezes maiores que as de Saturno, as da Lua trezentas e sessenta vezes e as a esfera das estrelas fixas mais de dez mil vezes maiores. Se não é nem mesmo possível atravessar o infinito uma vez, não está além de todo absurdo presumir fazê-lo dez mil vezes, ou antes o infinito um infinito número de vezes? Conseqüentemente, é necessário”, ele diz, “que o movimento circular dos céus não existisse

antes, mas sua existência tenha um início, isto é, ao mesmo tempo que os próprios céus comecem a existir”.¹¹⁶

Filopono tem, portanto, dois argumentos que refutam o infinito por sucessão, ambos baseados em princípios do próprio Aristóteles, quais sejam, o de que o infinito não pode ser atravessado e o que nada pode ser maior que o infinito, e utiliza nos argumentos os mesmos exemplos empregados por Aristóteles, como a geração dos homens e as revoluções das esferas celestes.

Esses argumentos foram amplamente utilizados no Islã. Al-Khayyat (sec. IX), por exemplo, um dos mestres da escola mutazilita de Bagdá, os considera como “o melhor dos argumentos do kalam contra aqueles que crêem na eternidade do mundo”¹¹⁷, e cita como fonte Al-Nazzam¹¹⁸ (sec. IX), também um mutazilita.

Nazzam inquiriu aqueles que crêem na eternidade do mundo com relação ao atravessar das estrelas [i.e. com relação às infinitas revoluções dos planetas em eterna rotação] dizendo: elas devem ser inevitavelmente iguais em número ou diferentes. Se iguais, então o número de algo mais o número de outro algo igual é maior que o número de algo separadamente¹¹⁹. Se diferente, então certamente são finitos com relação

¹¹⁶ PHILOPONUS. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. New York, Cornell University Press, 1987, p. 146 [SIMPLICIUS. *In Physicorum*, 1179, 11-25].

¹¹⁷ AL-KHAYYAT. *Kitab al-intisar*. Apud WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, p. 417. Sobre Al-Khayyat ver SHAHRASTANI. *Livre des Religions et des Sects I*, Paris: Peeters/Unesco, 1986, p. 261 et seq.

¹¹⁸ Sobre Al-Nazzam ver SHAHRASTANI. *Livre des Religions et des Sects I*, Paris: Peeters/Unesco, 1986, p. 200 et seq.

¹¹⁹ I.e. a infinita rotação de quaisquer dois planetas seria maior que a infinita rotação de um planeta, o infinito sendo, assim, maior que o infinito.

às rotações, pois os termos “mais” e “menos” são indicações de finitudes.¹²⁰

Da mesma forma judeus, tais como Saadia Gaon (882-942) e Judah Halevi (1075-1141), utilizaram tal argumento, ainda que desconhecendo sua origem. Judah Halevi escreveu:

O que é infinito não tem metade, nem duplo, nem proporção numérica, mas sabemos que a circunrevolução do Sol é uma duodécima parte da Lua, e que as demais circunrevoluções das esferas têm proporção entre si; uma é parte da outra, mas o que é infinito não tem partes. Como então pode ser que o número das circunrevoluções de uma esfera seja infinito como o número de circunrevoluções de outra esfera que também é infinito, sendo uma parte da outra, ou maior que a outra, isto é, sendo maior ou menor em número que a outra?¹²¹

3.1.2.1.a) O argumento no Tahāfut

No *Tahāfut al-falāsifa* de Ghazali, o argumento da impossibilidade da sucessão infinita da revolução das esferas celestes tem a função não só de provar que a eternidade do mundo é impossível, mas também de fazer frente ao argumento do retardo do efeito¹²². Os filósofos sustentam que Deus é a causa eterna do mundo, que a relação entre a causa e o efeito é necessária, não havendo retardo no efeito, e que, portanto, o mundo é eterno, sendo a impossibilidade do retardo auto-evidente. Ghazali aceita que Deus é a causa eterna do mundo, mas se, por meio de outra prova puder mostrar que o mundo

¹²⁰ AL-KHAYYAT. *Kitab al-intisar*. Apud WOLFSON. *The Philosophy of the Kalam*, p. 417.

¹²¹ HALEVI. *El Cuzari*. Buenos Aires: Editorial Sigal, 1959, Livro V, i, p. 227.

¹²² MARMURA. *The Conflit over the World's in the 'Tahafuts' of al-Ghazali and Ibn Rushd*. Ph.D Tesis, University of Michigan, 1959, p. 48.

não é eterno, demonstrará a falsidade da impossibilidade do retardo, impossibilidade esta que não é evidente por si mesma, conforme defendem os filósofos, pois se fosse, deveria ser conhecida por todos.

Para Averróis o uso que Ghazali faz do argumento tem outra finalidade, qual seja, estabelecer dúvida:

[...] كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا في ان العلم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر كذلك نعجز نحن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شرط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من احد اغراض السفسطائيين.

Da mesma forma que vocês <filósofos> são incapazes de refutar nosso <mutakallimun> argumento da criação do mundo, que se fosse eterno, suas revoluções não seriam nem pares nem ímpares, nós <mutakallimun> também não podemos refutar a sua <filósofos> teoria de que o efeito de um agente cujas condições de agir, sendo sempre supridas, não pode ser retardado. Este argumento visa apenas criar e estabelecer dúvida, um dos objetivos dos sofistas.¹²³

Convém ressaltar que, mesmo tendo o argumento um caráter sofisticado, o que enuncia, no limite, é a negação da tese dos filósofos da eternidade do mundo. Os *mutakallimun* comprometem apenas a possibilidade do retardo do efeito. Cabe a Averróis refutar o argumento da impossibilidade da sucessão infinita da revolução das esferas celestes para manter a eternidade do mundo.

فنقول بم على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصل لأحاديها مع ان لها سدساً وربعاً ونصفاً فان فلک الشمس يدور في سنة و فلک زحل في ثلاثين سنة فتكون ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشترى نصف سدس ادوار الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم كما أنه لا نهاية لاعداد دورات

¹²³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §25, p. 17; BERGH, p. 9.

زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثُمث عشرة بل لا نهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة فلو قال قائل هذا ممّا يعلم استحالته ضرورةً فيماذا تنفصلون عن قوله. بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفيع أو وتر أو شفيع ووتر جميعاً أو لا شفيع ولا وتر فان قلت شفيع ووتر جميعاً أو لا شفيع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورةً وان قلت شفيع فالشفيع يصير وترًا بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد وان قلت وتر فالوتر يصير بواحد شفيعاً فكيف أعوز ذلك الواحد الذي به يصير شفيعاً فيلزمكم القول بانه ليس بشفيع ولا وتر.

Como vocês refutarão seus adversários quando eles disserem que a eternidade do mundo é impossível, posto que implica um número infinito e uma infinidade de unidades para a revolução das esferas, embora possam ser divididas por seis, por quatro e por dois. Pois a esfera do Sol <completa> sua rotação em um ano, a esfera de Saturno em trinta anos, e assim a rotação de Saturno é 30 <avos> a revolução de Júpiter - pois Júpiter <completa> sua rotação em doze anos - é doze <avos> da rotação do Sol. Mas o número de rotações de Saturno é tão infinito quanto o das rotações do Sol, embora tenham uma proporção de um para trinta, e mesmo a infinidade <de rotações> da esfera das estrelas fixas, que completa uma volta em 36.000, anos é a mesma da rotação diária que o sol realiza em 24 horas. Agora, se seu adversário disser que isto é impossível, em que medida seu argumento difere do dele? E suponha que seja perguntado: os números dessas revoluções são pares ou ímpares, ou ambos; pares e ímpares ou nem pares nem ímpares? Se você responder ambos, pares e ímpares, ou nem par nem ímpar, você diz algo claramente absurdo. Se, no entanto, você disser “pares” ou “ímpares”, par e ímpar tornam-se ímpar e par pela adição da unidade, e como poderia o infinito ser uma unidade menor? Você deve, portanto, chegar à conclusão de que não são nem pares nem ímpares.¹²⁴

O argumento repousa no princípio de que a proporção com relação às partes deve ser a mesma com relação ao todo, isto é, a proporção entre o número de revoluções de Saturno e de Júpiter será a mesma, quer em um ano quer em dez. Portanto, a proporção entre a totalidade das revoluções de Júpiter e a totalidade das revoluções de Saturno deve ser a mesma. No entanto, se as

¹²⁴ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §16, p. 31-32; MARMURA, §26, p. 18-19 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §26, p. 17-18; BERGH, p. 8-9].

revoluções são infinitas, assim como não podem ser chamadas pares ou ímpares, não pode haver proporção entre as totalidades, pois não há proporção entre infinitos. Ademais, uma consequência implícita desse argumento é que, supondo infinitas as revoluções das esferas celestes, ter-se-iam infinitos desiguais; por exemplo, a totalidade das revoluções do Sol seria doze vezes maiores que a das de Júpiter e, desse modo, as infinitas revoluções do Sol seriam doze vezes maiores que as infinitas revoluções de Júpiter. Assim, para Ghazali, a teoria da eternidade do mundo é auto-contraditória, implicando na existência de infinitos desiguais no passado e de séries que não são nem pares nem ímpares.¹²⁵

A resposta de Averróis ao argumento é bastante sucinta e pressupõe a noção de infinito. Para Aristóteles, o infinito (*ἄπειρον*) é apenas potencial, sendo impossível a existência de um infinito em ato. Um infinito em ato poderia ser divisível em muitas partes infinitas, e isso é impossível¹²⁶ do mesmo modo que é impossível uma magnitude infinita, como corpo, substância ou lugar, pois contradiria os princípios da física. Por exemplo, todo corpo está em algum lugar, e as relações em um lugar são cima-baixo, frente-trás, direita-esquerda, relações que desapareceriam no infinito¹²⁷; como o infinito em ato é impossível, o infinito só pode ser potencial, pois se não

¹²⁵ MARMURA. *The Conflict over the World's in the 'Tahafuts' of al-Ghazali and Ibn Rushd*. Ph.D Tesis, University of Michigan, 1959, p. 89.

¹²⁶ ARISTÓTELES. *Física* III, 5, 204a 20-25. “É também evidente que o infinito não pode se algo atual, uma substância ou um princípio, pois qualquer parte que se lhe tome será infinita, se tiver partes. Ser infinito e o infinito é o mesmo se for uma substância e não predicado de um sujeito. Portanto, será indivisível ou divisível em infinitos [...] Portanto, o infinito não deve ter partes e deve ser indivisível”.

¹²⁷ ARISTÓTELES. *Física* III, 5, 205b32-206a2.

existisse de modo algum, os números, por exemplo, não seriam infinitos, nem o tempo, o que é absurdo.¹²⁸ Esse infinito tem suas partes existindo sucessivamente no tempo, e as partes passadas deixam de existir¹²⁹: a geração não é um processo acumulativo, já que pressupõe a corrupção.

A resposta de Averróis ao argumento de Ghazali é o próprio argumento de Ghazali: certamente é absurdo supor que um infinito é maior que o outro, mas isso não indica que o mundo não pode ser eterno, apenas indica que os *mutakallimun* confundem o potencial com o atual: uma proporção das partes que vale também para o todo só é possível em totalidades finitas, pois, entre potenciais, não há proporção.

Conforme observa Wolfson¹³⁰, o que subjaz ao argumento de Averróis é a distinção aristotélica entre infinito e todo. Um todo é aquilo que tem começo, meio e fim¹³¹, enquanto que infinito é aquilo que não tem nem começo nem fim; o infinito é aquilo do qual por mais que se tire, muito mais resta para tirar, enquanto que aquilo do qual nada resta para tirar é um todo¹³². Com tal distinção em mente, Averróis afirma que não há proporção entre, por exemplo, as revoluções do Sol e de Saturno, pois seus infinitos não são todos.

¹²⁸ ARISTÓTELES. *Física* III 6, 206a9-206a18. “Porém, por outro lado, supor que o infinito não existe de modo algum leva obviamente a uma série de conseqüências impossíveis: haveria um começo e um fim para o tempo, uma magnitude não seria divisível em magnitude se os números não seriam infinitos [...]. As coisas são ditas existirem potencial e atualmente. Ademais, uma coisa é infinita por adição ou por divisão. Conforme vimos, a magnitude não é atualmente infinita, mas é infinita por divisão [...]. Então, resta a alternativa de que o infinito tem uma existência potencial”.

¹²⁹ ARISTÓTELES. *Física* III, 6, 206a18- 206b2.

¹³⁰ WOLFSON. *The Philosophy of the Kalam*, p. 431.

¹³¹ ARISTÓTELES. *Poética* VII, 1450b 26-27.

¹³² ARISTÓTELES. *Física* III, 6, 207a 7-9.

واما اذا لم يكن الحركتين الكليتين نسبة لكون كل واحد منهما بالقوة أى لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بتن الاجزاء لكون كل واحد منها بالفعل فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وقع القوم قيه دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له.

Se, no entanto, não há proporção entre dois movimentos em sua totalidade, pois são ambos potências, isto é, eles não têm nem começo nem fim, mas existe uma proporção entre as partes, pois são ambas atuais, então a proporção entre os todos não é necessariamente a mesma como as proporções entre as partes - embora muitos pensem assim, baseando sua prova nesse problema - pois não há proporção entre duas magnitudes ou quantidades ambas consideradas infinitas.¹³³

Respondida a crítica, Averróis formula uma outra dificuldade que os *mutakallimun* levantam com relação ao argumento da infinita sucessão da revolução das esferas, a qual, segundo ele, é resolvida com o mesmo recurso à distinção entre potencial e atual no tocante ao infinito. Para os *mutakallimun*, a tese da eternidade do mundo implica que o presente é precedido por um passado infinito:

اذا كانت الحركات الواقعة فى الزمان الماضى حركات لا نهاية لها فليس يوجد منها حركه فى الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها.

Se os movimentos passados não têm fim, então nenhum movimento no presente pode ocorrer, a menos que número sem fim de movimentos precedentes termine.¹³⁴

Segundo Averróis, tal suposição é verdadeira e reconhecida como tal pelos filósofos, mas apenas se o movimento anterior fosse condição para o posterior, ou seja, se o posterior dependesse do anterior para ocorrer, o que

¹³³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §27, p. 18, l. 14 - p.19, l. 2; BERGH, p. 10.

¹³⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §29, p. 20, l. 1-4; BERGH, p. 10.

implicaria em um movimento que daria origem a infinitos movimentos, já que um movimento anterior seria a causa dos infinitos movimentos posteriores, e um movimento anterior a este seria causa também de infinitos movimentos posteriores. No entanto, nenhum filósofo reconhece a existência de um infinito número de causas, já que todo movimento anterior seria causa do posterior, pois acarretaria na existência de um efeito sem causa e de um movimento sem motor.¹³⁵ Deve, portanto, haver algo que seja a causa primeira da série e o motor do movimento, que é o primeiro motor imóvel. A partir daí, Averróis retoma a distinção entre o infinito em ato e o potencial, e afirma que o infinito potencial é consequência necessária da existência de um primeiro princípio eterno¹³⁶. Isto porque - e o motivo não é expresso claramente, mas pode ser deduzido do que antecedeu e do que segue - a infinitude potencial é própria dos movimentos sucessivos e contínuos (o que de outro modo acarretaria nos absurdos mostrados no tocante às esferas celestes), assim como é própria da relação entre o anterior e o posterior, como no caso do pai e do filho, o que, em caso contrário, implicaria na coexistência infinita de pais e filhos. Dessa forma, no caso da sucessão dos homens, a produção de um por outro é acidental e, por ser acidental, pode ser infinita. No entanto, Averróis não responde à dificuldade levantada por Ghazali; parece, até, levantar outra dificuldade, pois ele mesmo afirma que os filósofos não admitem o término dos movimentos

¹³⁵ Sobre a impossibilidade de uma infinita série de causas, cf. *Metafísica* II, 2. Sobre a necessidade de um primeiro motor imóvel para todo movimento, cf. *Física* VIII, 5.

¹³⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §30, p. 21; BERGH, p. 11.

que precedem o movimento presente, precisamente porque acreditam não ter começo o que não tem fim¹³⁷.

Uma tentativa de solução para a dificuldade encontra-se no *Kashf ‘an manāhij*. Nessa obra, o argumento, designado como amplamente utilizado pelos asharitas, é tratado por Averróis como um “daqueles argumentos que convêm ao vulgo, quer dizer, daquelas provas sensíveis com as quais Deus impõe a fé a todos os seus servos”¹³⁸. O erro de se considerar o argumento válido, ou seja, considerar que sendo o mundo eterno haveria antes do momento presente uma série de seres de uma determinada espécie e, portanto, nunca se poderia chegar ao ser que está aqui, agora, está em imaginar, de alguma forma, um começo e um fim. Segundo Averróis, em nenhum momento esse argumento poderia ser identificado, como fazem os *mutakallimun*, com o exemplo do homem que promete uma moeda para alguém com a condição de antes lhe entregar infinitas moedas. Este exemplo pressupõe um começo e um fim, e um tempo infinito entre eles: a promessa é feita em um momento definido no tempo, a entrega aconteceria em um momento determinado, mas entre esse e aquele momento haveria infinitos momentos relativos à entrega das infinitas moedas, o que é impossível. Ocorre que isso não é, segundo Averróis, verdadeiro em nenhum aspecto:

¹³⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §35, p. 22; BERGH, p. 11-12. Sobre esse princípio, ver ARISTÓTELES. *Física* I, 6, 189a30; V, 2, 225b15; *Metafísica* K, 12, 1068a15; N, 1, 1087a33.

¹³⁸ لا هو [برهان] من الاقاويل التي تليق بالجمهور، اعنى البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عبادها لايمان به. AVERRÓIS. *Kashf ‘an manāhij*. Ed. Jabri, § 48, p. 108; trad. MANUEL ALONSO, p. 219.

وأما قولهم: إن ما يوجد، بعد وجود أشياء لا نهاية لها، لا يمكن وجوده، فليس صادقاً في جميع الوجوه. وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة.

فالتى توجد على جهة الدور، الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها. مثال ذلك أنه: إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان غروب. وكذلك إن كان غيم فقد كان بجار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم.

وأما التي تكون على استقامة مثل كون الانسان من الانسان، وذلك الانسان من إنسان آخر، فإن هذا ان كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية. ولأنه إذا لم يوجد الأول من الاسباب لم يوجد الاخير. وان كان ذلك بالعرض، مثل ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذى هو الاب، وهو المصور له، ويكون الاب انما منزلته منزلة الآلة من الصانع، فليس يمتنع، ان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له، ان يفعل، بالألات متبدلة، اشخاصاً لا نهاية لها.

E eles dizem: não é possível a existência daquilo que existe após a existência de coisas infinitas. Isso não é verídico sob todos os aspectos. As coisas que se sucedem umas após as outras são de duas classes ou espécies: ou se sucedem em linha reta ou se sucedem em linha circular. As que se sucedem circularmente é necessário que sejam infinitas, a não ser que algo as impeça, por exemplo: se há oriente, há ocidente; se há ocidente, há oriente; logo, se há ocidente, há oriente. Da mesma forma, se há neblina, o vapor sobe da terra; se o vapor sobe da terra, a terra está úmida; se a terra está úmida, choveu; e, se choveu, há neblina. Para as coisas que se sucedem em linha reta, (por exemplo, a geração do homem, engendrado do homem, e este homem por sua vez de outro homem), se a sucessão é devida à essência das coisas, não cabe que estas se sucedam infinitamente, isto porque se não existisse a causa primeira, tampouco existiria a outra. Mas se esse modo de sucessão fosse acidental, isto é, se o homem de fato pudesse advir de outro agente distinto do homem que não seu pai, mas que o pai fosse unicamente como um instrumento de um artífice, não seria impossível, se existisse esse ser capaz de infinitas ações, que, mudando infinitamente de instrumento, produzisse infinitos indivíduos.¹³⁹

¹³⁹ AVERRÓIS. *Kashf 'an manahij*. Ed. Jabri, § 45-47, p. 110-111; trad. MANUEL ALONSO, p. 218-219. Tradução revista pelo Prof. Jamil I. Iskandar.

Esse mesmo recurso à noção de instrumento (آلة, *ala*), é encontrado no *Tahāfut*:

...كون انسان عن انسان اخر الى ما لا نهاية له كونا بالعرض والقبلية والبعدية بالذات وذلك ان الفاعل الذى لا اول لوجوده كما لا اول لافعاله التى يفعلها بلا آلة كذلك لا اول للآلة التى يفعل بها افعاله التى لا اول لها من افعاله التى من شأنها ان تكمن بألة.

A produção infinita de um homem por outro homem é acidental, enquanto a relação de anterioridade e posterioridade nele é essencial. Se um agente tem uma existência sem princípio, os atos que realiza sem instrumento não tem princípio, e tampouco tem princípio o instrumento para realizar esse atos sem princípio que por sua natureza precisam de instrumento.¹⁴⁰

Pelas passagens acima citadas, pode-se perceber que o esforço de Averróis em resolver a dificuldade sobre como dado um infinito passado chega-se ao presente está voltado para esclarecer a natureza do infinito por sucessão. O infinito por sucessão é acidental, mas ainda que se possa retroceder infinitamente na sucessão dos homens, pois o mundo é eterno, o homem, por si, depende de uma causa primeira. Essa causa primeira não pode ser a criação de um primeiro homem, pois não há primeiro homem, e a solução de Averróis é identificar a causa primeira como a causa da sucessão, com o antes e o depois. Deus é a causa do antes e depois: como o antes e o depois são necessários para a produção do homem pelo homem, Deus é a causa do homem sem ser o homem seu instrumento; o instrumento da geração do homem pelo homem é o próprio homem. No entanto, o modo pelo qual

¹⁴⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §31, p. 21, l. 6-9; BERGH, p. 11. Tradução modificada tendo em vista a tradução de Puig Montada (p. 73).

caracteriza o infinito potencial e sua relação com Deus não basta para resolver a dificuldade, e esta não é resolvida¹⁴¹.

Já no que concerne a julgar par ou ímpar o movimento das esferas, a distinção entre infinito potencial e em ato é decisiva. Averróis afirma ser possível julgar par ou ímpar apenas o que diz respeito às coisas externas ou às que possam ter um começo e um fim na alma. O número que existe apenas acidentalmente não pode ser dito par ou ímpar e, portanto, é da natureza do movimento circular não poder ser par nem ímpar.¹⁴²

3.1.2.2) Argumento das almas numericamente infinitas

No *Tahāfut*, o argumento das almas numericamente infinitas é parte do argumento da impossibilidade de um infinito por sucessão e vêm na seqüência dos argumentos acima apresentados.

Ghazali havia afirmado que a teoria da eternidade do mundo era auto-contraditória pois implicava em conseqüências como, no que concerne à revolução das esferas celestes, a existência de infinitos desiguais no passado e de séries que não são nem pares nem ímpares. A esse argumento os filósofos

¹⁴¹ Segundo Van den Bergh, a dificuldade de Averróis reflete uma contradição do sistema aristotélico. Aristóteles descreve o presente, o “agora” (τὸ νῦν) como um tipo de intermediário (μεσότης τις) contendo um fim e um começo, o fim de um infinito passado e o começo de um infinito futuro (*Física* VIII, 1, 251b21), o que parece ir diretamente contra sua tese de que o que não tem começo não tem fim e o que tem fim não tem começo (BERGH II, p. 10, n. 1).

¹⁴² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §, p. 24-25; BERGH, p. 12-13.

retorquiram que um número infinito de coisas é impossível apenas para o que existe simultaneamente, mas não para o que existe sucessivamente.

A réplica de Ghazali consiste em demonstrar que a pré-eternidade do mundo é absurda sob dois pontos de vista: ter-se-ia um número infinito de almas passadas, ou ter-se-ia de lançar mão da tese de uma alma una.

No que concerne ao primeiro, toma como foco a teoria acerca da alma de Avicena. Segundo Ghazali, Avicena¹⁴³ admite que o mundo é eterno e as almas são imortais, mantendo sua individualidade, ainda que negue a ressurreição dos corpos¹⁴⁴. Como a eternidade do mundo pressupõe um infinito passado, deve-se admitir uma infinidade de almas individuais¹⁴⁵ existindo simultaneamente, e, portanto, deve-se admitir um infinito em ato¹⁴⁶. Além disso:

فيم تتكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة
القديمة بالاحداث ضرورة...

Essas realidades não podem ser chamadas pares ou ímpares. Como você refutará aqueles que afirmam que isso é necessariamente absurdo do

¹⁴³ Ghazali atribui as teses que seguem também a Aristóteles. Cf. AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §22, p. 33-34; MARMURA, §30, p. 19 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §42, p. 26, l. 2; BERGH, p. 13].

¹⁴⁴ Sobre a imortalidade da alma de Avicena, ver AVICENA. *Kitāb al-shifa'*, cap. V, Ed. e trad. Jean Bakos; DAVIDSON. *Alfarabi, Avicenna, and Averoes on intellect*, 1992, p. 74-126 e ATTIE FILHO. *O intelecto no Livro da alma de Ibn Sīnā (Avicena)*. Tese de Doutorado, USP, 2004, cap. III.

¹⁴⁵ Para uma breve história do argumento das almas numericamente infinitas, ver WOLFSON. *The Philosophy of the Kalam*, p. 452-455.

¹⁴⁶ Essa questão será discutida novamente no *Tahāfut al-tahāfut* IV: os filósofos argumentarão que um infinito em ato de almas é possível pois não possui uma ordem essencial; Ghazali replicará que possuem uma ordem se se considerar que cada dia ao menos um homem morre. AL-GHAZALI, *Tahāfut* IV, §18-19, p. 141-142; MARMURA, §24-27, p. 84 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* IV, p. 273-275; BERGH, p. 161-163].

mesmo modo que você afirma ser necessariamente absurda a conexão entre uma vontade eterna e a criação temporal?¹⁴⁷

A resposta de Averróis ao argumento, num primeiro momento, novamente lança mão do sólido entendimento¹⁴⁸ como critério para julgar o que é dito ser verdade (a posição dos *mutakallimun* e de Ghazali) e o que é efetivamente verdade. Porém, a natureza desse sólido entendimento permanece obscura. Sobre a infinidade das almas, afirma não ser tal tese dos filósofos, mas de um filósofo, Avicena. Para os filósofos a pluralidade numérica está relacionada à matéria, enquanto a forma diz respeito ao que é semelhante na pluralidade numérica: não é possível haver pluralidade numérica sem matéria. Não havendo esta, tem-se apenas uma única forma.

Avicena, visando salvaguardar a infinidade das almas e evitar a axiomática impossibilidade do infinito em ato, defende dois tipos de multiplicidade: a baseada na forma e na essência e a baseada no recipiente e na matéria. A alma não pode ser múltipla pela essência ou pela forma, pois a sua forma é uma. A matéria seria, então, o princípio da multiplicidade, não por si, mas pelas suas relações, pelo seu tempo próprio e pelas causas que a dividem.¹⁴⁹

Para Averróis, essa distinção entre “corpóreo e não corpóreo”, ou seja, entre dois tipos de multiplicidade (pela forma e pela matéria), é exclusiva de Avicena e não tem sentido, pois os filósofos negam a possibilidade de um

¹⁴⁷ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §22, p. 33-34; MARMURA, §30, p. 19 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §42, p. 25-26 ; BERGH, p. 13].

¹⁴⁸ Cf. acima, nota 102, p. 114.

¹⁴⁹ Cf. AVICENA. *Kitāb al-nafs* V, 3. Trad. Bakos, p. 158-161. AVERROIS. *Destrucció de la “destrucció”*. Trad. Puig Montada, p. 78, n. 41.

infinito em ato tanto para o material quanto para o imaterial. Assim, concorda com Ghazali que aceitar a teoria de Avicena acerca da alma implica em um infinito em ato¹⁵⁰.

No que concerne à tese da alma una, Ghazali afirma que, para evitar a infinidade das almas individuais, alguns defendem a teoria de uma alma una que se divide nos corpos e retorna à unidade original após separar-se deles. Essa teoria é atribuída a Platão¹⁵¹ e, segundo Ghazali, são muitas as conseqüências absurdas dela advindas. Ao se considerar a alma de Zaid idêntica à de Amr, Zaid e Amr teriam de compartilhar o mesmo conhecimento, assim como todas as potências próprias da alma, e não seriam distintos um do outro, mas idênticos. No entanto, ao se considerar a alma una porém dividida por associação com os corpos, isso implicaria em dividir um volume incomensurável e algo que não possui quantidade¹⁵², o que é absurdo pela necessidade do pensamento¹⁵³, pois a divisão¹⁵⁴ e o retorno à unidade só é possível no que diz respeito ao que tem volume e quantidade, como, por exemplo, a água, que se divide em rios e retorna ao oceano.¹⁵⁵ A conclusão de

¹⁵⁰ Para Averróis, o erro de Avicena foi tentar agradar o vulgo e dizer o que este estava acostumado a ouvir a respeito da alma (AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §47, p. 27; BERGH, p. 14).

¹⁵¹ Convém ressaltar que, por Ghazali não precisar a natureza dessa alma una, torna-se difícil saber se faz referência a Platão ou a Plotino, pois ambos costumavam ser confundidos no Islã. Cf. BERGH II, p 13, n. 1. No entanto, no *Timeu* (41d-44d), Platão fala de uma alma eterna a partir da qual o Demiurgo fabrica as almas para uni-las aos corpos.

¹⁵² Sobre a divisibilidade da quantidade, ver ARISTÓTELES. *Metafísica* V, 13.

¹⁵³ Cf. acima, nota 90, p. 110.

¹⁵⁴ Sobre os sentidos de parte, ver ARISTÓTELES. *Metafísica* V, 26.

¹⁵⁵ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §23-25, p. 34-35; MARMURA, §32, p. 20 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §48, p. 28; BERGH, p. 15].

Ghazali, depois de expor as incoerências relativas à alma, se se supõe um mundo eterno, visa reforçar tais argumentos retomando o procedimento de afirmar a impossibilidade de se recorrer à necessidade do pensamento como critério de decisão acerca de alguma questão:

والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عن من يدعى الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه.

O procurado, com tudo isso, foi mostrar que eles <filósofos> não podem abalar a convicção de seus adversários de que a vontade eterna está ligada à criação temporal, exceto afirmando ser absurda pela necessidade do pensamento, e, portanto não são de forma alguma diferentes dos que fazem a mesma afirmação contra as doutrinas opostas às deles. Disso [eles] não têm escapatória.¹⁵⁶

A resposta de Averróis ao argumento da alma una baseia-se na tese aristotélica supra-citada segundo a qual a pluralidade numérica diz respeito à matéria e a unidade diz respeito à forma, mas a discussão dessa teoria não é aprofundada pois está ciente de que a natureza da alma e seu caráter unitário quando da morte do corpo é um assunto bastante complicado¹⁵⁷ e não cabe discuti-lo nesta ocasião¹⁵⁸.

¹⁵⁶ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §25, p. 35; MARMURA, §33, p. 20 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §53, p. 30; BERGH, p. 16].

¹⁵⁷ Limitar-se-á a exposição aos elementos fornecidos no *Tahāfut*. A discussão acerca da doutrina da alma em Averróis é bastante ampla e não cabe na proposta desse trabalho. Sobre esse assunto ver, entre outros, DAVIDSON. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect*, 1992, p. 221-353; MOHAMMED, Ovey N. *Averroes's doctrine of immortality: a matter of controversy*. Wilfrid Laurier University Press/Canadian Corporation for Studies in Religion, 1984; AVERROES. *Epitome de Anima*. Edidit Salvador Gomez Nogales, Madrid: CSIC, 1985; AVERRÓES. *L'intelligence et la Pensée: Grand Commentaire du De Anima livre III*. Trad., introd. et notes par Alain de Libera, Paris: Flammarion, 1998; AVERROES. *Middle*

Para ele, a divisão da alma nos corpos é acidental, não essencial. O corpo é essencialmente divisível porque é material. Já o acidentalmente divisível é, por exemplo, a brancura de um corpo quando os corpos nos quais ela se encontra presente estão divididos. Do mesmo modo se diz ser a divisão da alma acidental, pois é como a luz que é dividida pela divisão dos corpos iluminados e retoma sua unidade depois dos corpos desaparecerem¹⁵⁹ e, nesse caso, o argumento de Ghazali de que apenas substâncias como a água podem ser divididas e permanecerem as mesmas é falso. Assim, a alma, essencialmente, é una, pois é a forma do corpo, e é o que há de comum entre dois homens diferentes. Se Zaid e Amr morrem e suas almas sobrevivem individuadas, então estas almas individuadas precisariam de outra forma que representasse o elemento comum entre elas, visto serem almas, o que leva à desnecessária multiplicação de entidades.

Commenstary on Aristotle's De Anima (talkiç Kitab al-Nafs), Edited and Annotated by Alfred L. Ivry, Supreme Council de culture, 1994; BRASA DÍEZ. Mariano. Averroes y Santo Tomás leen a Aristóteles (*De Anima*). In: AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroismos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofia Medieval: Zaragoza, 1999: 183-192. Davidson. Averrois Tractatus de Anima Beatitudine. In: LINK-SALINGER (Ed.). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 57-73; ELAMRANI-JAMAL. Averroès: La doctrine del'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen au De Anima* d'Aristote, présentation et traduction, suivie d'un lexique-index di chapitre 3, livre III: De la faculté rationnelle. In: DE LIBERA; ELAMRANI-JAMAL; GALONNIER (Eds.). *Langages et Philosophie: Hommage à Jean Jolivet*, Paris: Vrin, 1997: 281-310; IVRY. Averroes' tree commentaries on *De Anima*. In: ENDRESS; AERTSEN (Eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: 199-216; TAYLOR. The "future life"and Averroès' *Long Commentary on the De Anima* of Aristotle. In: WAHBA; ABOUSENNA. *Averroès and the enlightenment*, Amherst: Prometheus Books, 1996: 263-278.

¹⁵⁸ Averrois. *Tahjfut al-tahjfut* I, §49, p. 29, l. 5-6; Bergh, p. 15. وهذا العلم لا سبيل الى افشائه في هذا الموضوع.

¹⁵⁹ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 5, 430a15

Apesar de Averróis não se alongar nessa questão, fornece um vislumbre de sua teoria acerca da alma, segundo a qual ela é una e divide-se nos corpos dando-lhes unidade, mas retornando à sua unidade original depois da morte do corpo, e por isso não se pode dizer que haja uma infinidade de almas passadas e que estas constituam-se em um infinito em ato. Para Averróis, quando o corpo deixa de existir, as potências não intelectuais da alma e os pensamentos humanos, quer práticos ou teóricos, também deixam de existir. O único que permanece é o intelecto material, que se constitui como uma disposição da potência imaginativa, fonte de todo pensamento humano, que se une por conjunção ao intelecto ativo, isento de qualquer conhecimento ou experiência que a alma do indivíduo obteve durante sua vida. Quando de sua união com o intelecto ativo, o intelecto material não é uma substância, mas uma disposição que passa a ter o intelecto ativo como objeto. Nada semelhante à individualidade resta.¹⁶⁰ Quanto à impossibilidade do uso do necessidade do pensamento como critério para chegar à verdade, escreve:

اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه انه بحالة ما انه بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول
ينفصل به عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة يسوى في الاقرار بها الخصمان فاذا
ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن
من هذه صفتته فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم واما من ادعى في
المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه الموضوع شبيهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل
تلك الشبهة واما من لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه
شيئا ولا معنى لتأديبه ايضا فانه مثلى من كلف الاعمى ان يعترف بتصور الالوان او
وجودها.

Não há argumento pelo qual possamos chegar a um entendimento com aquele que nega algo que é evidente por si mesmo, pois todo argumento

¹⁶⁰ DAVIDSON. *Alfarabi, Avicenna, and Averoes on intellect*, 1992, p. 336-7.

está baseado em questões conhecidas sobre as quais ambos adversários concordam. Quando cada ponto que se avança é negado pelo adversário, discutir com ele torna-se impossível, mas tal pessoa situa-se fora do conjunto da humanidade e tem de ser educada. Mas para aquele que nega algo conhecido por si mesmo devido a uma dificuldade que se apresenta, há um remédio, isto é, a solução desta dificuldade. Aquele que não entende algo conhecido por si mesmo pois falta-lhe inteligência, não pode ser ensinado sobre nada nem pode ser educado. É como incumbir um cego de conhecer pela imaginação cores ou [conhecer] a existência delas.¹⁶¹

Averróis visa salvaguardar a necessidade do pensamento como critério de escolha entre teses opostas. Ela apenas não pode ser usada quando o adversário não possui os rudimentos dos procedimentos argumentativos e lógicos, ou quando é ignorante. Fora desses casos extremos, o critério é válido. A seqüência do argumento tem relação direta com a defesa da necessidade do pensamento.

Para Ghazali, a crença na relação entre vontade eterna e criação temporal¹⁶² não pode ser abalada apelando-se para a necessidade do pensamento, pois tal critério também pode ser utilizado pelo oponente para negar algo que os filósofos defendem. Assim, deixando de lado esse critério, Ghazali expõe um argumento por meio do qual os filósofos visariam atacar a relação entre vontade eterna e criação temporal. Convém notar que, nesse argumento, a tese segundo a qual o presente foi precedido por um infinito passado, usada pelos *mutakallimun* contra os filósofos para negar a possibilidade da eternidade do mundo, agora é utilizada pelos filósofos contra os *mutakallimun*: Deus, cujo poder não tem limites, antes da criação do mundo,

¹⁶¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §54, p. 30-31; BERGH, p. 16.

¹⁶² Cf. citação de Ghazali acima, p. 135.

seria capaz de criá-lo um ano ou dois antes de quando o criou. A duração de sua inatividade, ou seja, até criar o mundo, é infinita ou finita. Se os *mutakallimun* dizem ser finita, então a existência de Deus torna-se finita; se dizem ser infinita, então um período onde haveria infinitas possibilidades de criação do mundo chegaria a um termo e, nesse caso, os argumentos utilizados pelos *mutakallimun* contra a possibilidade de um infinito passado podem ser usados contra os próprios *mutakallimun*.¹⁶³ A réplica em nome dos *mutakallimun* fornecida por Ghazali limita-se a afirmar que a questão será tratada detalhadamente ao considerar a segunda prova dos filósofos para a pré-ternidade do mundo¹⁶⁴.

Averróis nega que este argumento possa ser verdadeiramente usado contra os *mutakallimun*, pois, segundo ele, aqueles que defendem a criação (حدوث)¹⁶⁵ do mundo acreditam que o tempo foi criado com ele e, portanto, afirmar que a duração da inatividade é limitada ou ilimitada não está correto. O que deve ser perguntado, quando se admite a criação do tempo, é: “é possível que o ponto extremo do começo <do tempo> esteja mais afastado do agora (الآن) em que estamos ou não?”¹⁶⁶

Com essa questão, Averróis leva a possibilidade de um infinito em ato para dentro da tese do mundo criado. Se os *mutakallimun* respondem não ser

¹⁶³ AL-GHAZALI. *Tahāfut* I, §26-27, p. 35-36; MARMURA, §34, p. 20 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §55, p. 31; BERGH, p. 17]. Cf. acima, p. 126 et seq.

¹⁶⁴ Cf. abaixo, capítulo VI.

¹⁶⁵ Cf. nota 47, p. 97.

¹⁶⁶ هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبداه ابعد من الآن الذى نحن فيه او ليس يمكن “ ذلك. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §57, p. 32, l. 5-6; BERGH, p. 17. Tradução modificada tendo como referência a tradução de Campanini, p. 98.

possível que o ponto extremo do começo do tempo esteja mais afastado do agora, eles estabelecem uma extensão limitada a qual o criador não ultrapassa, o que limitaria seu poder, e, portanto, é impossível. Se aceitarem que seja possível, poder-se-ia questionar sobre um segundo ponto além do primeiro, e assim sucessivamente, e a consequência disso seria a possível existência de um infinito número de instantes nos quais a criação do mundo poderia ter sido antecipada.¹⁶⁷

Dada essa possibilidade, continua Averróis, os *mutakallimun* serão forçados a admitir, se seguirem sua própria refutação à possibilidade da revolução infinita das esferas celestes¹⁶⁸, que o fim desse número infinito de instantes é condição para a existência do mundo, o que é impossível, e então o argumento que os *mutakallimun* usaram contra os filósofos volta-se contra eles próprios: se é impossível que antes da presente revolução das esferas possa ter havido infinitas revoluções, da mesma forma é impossível que possa haver infinitos possíveis instantes de criação do mundo. Uma objeção, segundo Averróis, é afirmar o seguinte:

الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير متناهية هي لمقادير لم تخرج الى الفعل وامكانات الدورات التي لا نهاية لها قد خرجت الى الفعل.

A diferença entre estes dois casos é que essas possibilidades infinitas <de instantes para a existência do mundo> pertencem às extensões que não se tornam atuais, enquanto que a revolução das esferas torna-se atual.¹⁶⁹

A resposta à objeção é afirmar que:

¹⁶⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §57, p. 32; BERGH, p. 17.

¹⁶⁸ Cf. acima, p. 126 et seq.

¹⁶⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §58, p. 32-33; BERGH, p. 17.

قيل امكانات الاشياء هي من الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على الاشياء او الاشياء على ما يرى ذلك فوم فهي ضرورة بعدد الاشياء.

As possibilidades das coisas pertencem a seus acidentes necessários e não faz diferença, de acordo com <os filósofos>, se precedem as coisas ou são simultâneos a elas¹⁷⁰, pois, necessariamente são disposições das coisas.¹⁷¹

O único modo pelo qual os *mutakallimun* poderiam solucionar essa dificuldade seria considerar o tempo como uma extensão limitada, como os filósofos consideram o mundo, de modo que não possa ser maior ou menor do que é nem se possa admitir um possível precedendo outro possível. No entanto, para Averróis, apenas a dimensão (عظم) forma um todo, mas o tempo não¹⁷².

Conforme o que foi exposto, os argumentos utilizados por Averróis tornam insustentável a defesa da criação temporal do mundo por parte dos *mutakallimun*.

3.1.3) *Argumento da vontade divina*

O argumento da vontade divina é uma conseqüência do argumento do retardo do efeito. Apesar da noção de vontade ter sido mencionada no

¹⁷⁰ Segundo Aristóteles, uma qualidade pode ser atribuída a algo quer possua esta qualidade em potência, quer em ato (*Metafísica* V, 7, 1017b 1). Para o possível como disposição, ver *Metafísica* V, 12, 1019b 15 (BERGH II, p. 17, n. 4).

¹⁷¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §58, p. 33; BERGH, p. 17.

¹⁷² “...se algo divisível existe, é necessário que, quando existir, todas ou algumas de suas partes devam existir. Porém, do tempo, algumas partes existiram enquanto outras virão a ser, e nenhuma de suas partes é, embora seja divisível, pois o agora não é uma parte. Uma parte é uma medida do todo, que deve ser constituído de partes. O tempo, por outro lado, não é julgado ser constituído de agoras” (ARISTÓTELES. *Física* IV, 218a4-218a8).

argumento¹⁷³, este tratou mais propriamente das possíveis mudanças no agente se se admitisse o retardo. Agora, a noção de vontade é tratada diretamente, sendo o foco da discussão seu caráter diferenciador. Isto porque o ponto central do último momento do argumento da impossibilidade do infinito por sucessão, conforme se viu, diz respeito ao começo antecipado do mundo, à possibilidade de Deus poder escolher sempre um momento anterior para a criação. As implicações disso, segundo Averróis, resultam na impossibilidade de se defender a criação temporal do mundo. Esses momentos, segundo os filósofos, são iguais, ou seja, não podem ser diferenciados. Assim, pergunta-se: o que levaria Deus a escolher um e não outro momento? Nesse sentido, para Ghazali, determinar a noção de vontade e seu emprego no tocante à criação é fundamental para salvaguardar a criação temporal do mundo.

O bloco de argumentos relativos à vontade divina inicia pela exposição de Ghazali da posição dos filósofos, segundo a qual a criação no tempo implica escolher entre uma série infinita de momentos iguais, ou seja, de momentos no tempo que precisam ser diferenciados (*mayyiz*, مَيِّز)¹⁷⁴, e como por si só a

¹⁷³ Cf. acima, p. 93 et seq.

¹⁷⁴ Para compreensão das passagens seguintes, faz-se necessário elucidar o sentido de três termos que implicam distinção. O termo *mayyiz* (مَيِّز), é um termo não técnico que apenas indica distinção, diferenciação. O termo *takhsīṣ* (تَخْصِص) significa particularização, especificação (cf. MARMURA, §38, p. 21), princípio de diferenciação (cf. BERGH, p. 19) e designa a característica individual permanente que resolve o problema dos indiscerníveis: não há duas coisas idênticas. Tanto para os *mutakallimun* quanto para os filósofos significa *produzir uma individualidade*. (Cf. PUIG MONTADA. Glossari. In: AVERROIS. *Destrucció de la "destrucció"*, p. 169 e GOICHON. *Lexique*, §213). Já *murajjih* (مُرْجِح) significa, conforme visto (Cf. acima, p. 97, nota 45), *princípio determinante* (PUIG MONTADA, *precipitant*) e indica o fator por meio do qual, por exemplo, um homem é capaz de escolher entre opções iguais sem que haja um motivo para tal escolha (Cf. PUIG MONTADA. Glossari. In: AVERROIS. *Destrucció de la "destrucció"*, p. 170). No limite, os termos são tomados como

escolha entre iguais é impossível, deve haver um particularizador (*takhṣīṣ*, تخصيص)¹⁷⁵ que permita a escolha, pois se este não existisse, o mundo, cuja existência e não existência são igualmente possíveis, teria a existência particularizada, sem que houvesse algo responsável por isso. Segundo os filósofos, alegar, como os *mutakallimun* fazem, que a vontade particulariza, não resolve o problema, apenas o transfere, pois se pode perguntar sobre o porquê da particularização pela vontade, ou seja, haveria um particularizador da particularização. Responder que não se questionam os motivos do Eterno funciona apenas para legitimar a eternidade do mundo, pois daquilo que é eterno não se pergunta o porquê.¹⁷⁶

A resposta de Ghazali se dá definindo vontade como um atributo cujo poder é diferenciar uma coisa de seu similar.

قلنا انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذى وجد وفى المكان الذى وجد بالارادة
صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما
تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بذا من مخصّص يخصّص الشيء عن مثله فقيل
للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت
الارادة باحد المتثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال لانّ
العلم عبارة عن صفة هذا شأنها فكذى الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز
الشيء عن مثله.

sinônimos, pois Ghazali, ao expor o argumento dos filósofos (no caso Avicena) do *murajjih*, emprega o termo *takhṣīṣ* (cf. WOLFSON. *Kalam*, p. 448). Tratar-se-á mais detalhadamente do conceito de particularização ao tratarmos do argumento da particularização, abaixo, p. 151.

¹⁷⁵ Cf. DAVIDSON. Arguments form the concept of particularization in arabic philosophy, *Philosophy East and West*, XIX, 1968, p. 125-129.

¹⁷⁶ AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* I, §28-29, p. 36-37; MARMURA, §38, p. 21; BERGH, p. 18. A posição dos filósofos relatada por Ghazali não é reproduzida por Averróis no *Tahāfut*, que apenas indica as frases inicial e final do texto (AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §60, p. 34). No entanto, toda a passagem é fornecida pelo editor no aparato e traduzida por Van den Bergh (p. 18-19), Campanini (p. 100-101) e Puig Montada (p. 84-87).

Respondemos [aos filósofos]: o mundo existiu, quando existiu, com as características que possui e no lugar¹⁷⁷ que existiu por meio de uma vontade, e a vontade é um atributo cuja função é diferenciar uma coisa de seu igual. Se esta não fosse sua função, então o poder seria suficiente; porém, como a relação do poder com dois contrários é a mesma¹⁷⁸, houve a absoluta necessidade de um particularizador que particularizasse um de dois iguais, foi dito que o Eterno tem, além do poder, um atributo que tem como função particularizar um de dois iguais. Assim, se alguém pergunta por que a vontade especificamente particulariza um de dois iguais, é como se perguntasse por que o conhecimento exige a delimitação do objeto do conhecimento como ele é.¹⁷⁹

Para os filósofos, afirmar esse atributo cuja função é diferenciar entre iguais é contraditório, pois igual significa não ser diferenciado e diferenciado significa não ser igual. Isso prova, segundo eles, que o termo “vontade” quando aplicado a Deus é derivado da vontade humana, vontade esta que confrontada com iguais não poderia nunca distingui-los se não houvesse algo que os diferenciasse. Não é da natureza da vontade diferenciar iguais.¹⁸⁰ Ademais, é impossível que se compare a vontade com o conhecimento e o fogo, pois é da natureza do fogo esquentar e do conhecimento conhecer.

¹⁷⁷ Van den Bergh traduz erradamente: o texto diz *makān*, lugar, e não tempo, *zmān*, como traduz.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES Θ, 8, 1050b8: “Toda potência é ao mesmo tempo uma potência de seu oposto”.

¹⁷⁹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §30, p. 37; MARMURA, §41, p. 22; BERGH, p. 19. Tradução modificada.

¹⁸⁰ Segundo o relato de Ghazali, para os filósofos, um homem sedento frente a dois copos d’água iguais morreria de sede. Cf. AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* I, §31, p. 38; MARMURA, §43, p. 22-23; BERGH, p. 19. No limite, conforme se verá, os filósofos defendem que o homem morreria se fosse possível haver absoluta igualdade entre os copos d’água, porém, a igualdade absoluta não é possível e um homem nunca morreria nessas circunstâncias.

O resumo dessa série de argumentos fornecido por Averróis (ele não reproduz o texto) fortalece a posição dos filósofos por dois motivos: primeiro, porque o argumento dos filósofos, segundo ele, utiliza-se das premissas de seus adversários para provar a incoerência da tese deles, já que os filósofos não concordam no que diz respeito aos momentos antes da criação serem iguais, distinguíveis apenas por meio de um particularizador. Os *mutakallimun* sim acreditam que, por exemplo, antes e depois, preto e branco, existência e não-existência são, com relação à vontade divina, iguais. Para os filósofos, a escolha é entre contrários.¹⁸¹

O segundo motivo é que Ghazali desvia-se da discussão original acerca do infinito para a da vontade, e, ao fazer isso, age sofisticamente.¹⁸²

Colocado o problema pelo qual será encaminhada a discussão da vontade, Averróis passará a criticar as duas refutações de Ghazali contra o argumento da impossibilidade de escolha entre iguais. A primeira destas refutações, visa mostrar que mesmo não podendo a vontade humana escolher entre iguais, isso não implica que a vontade divina não possa. A segunda, visa mostrar que a vontade humana, quando confrontada com iguais, necessariamente escolhe, e os filósofos devem admitir ao menos dois exemplos onde a escolha divina ocorreu, quais sejam, a escolha dos pares de pólos ao redor dos quais o mundo gira e a direção do movimento dos céus de leste para oeste.

¹⁸¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §61-63, p. 34-37; BERGH, p. 19-20.

¹⁸² Para a noção de transferência como uma forma de procedimento sofisticado, cf. ARISTÓTELES. *Elementos sofisticos* 18, 176b20 (BERGH, p. 20, n. 4; PUIG MONTADA, p. 88, n. 53).

3.1.3.a) Primeira objeção: argumento da diferença na vontade

Segundo Ghazali, os filósofos negam a possibilidade da vontade divina distinguir entre iguais comparando-a com a vontade humana. No entanto, segundo ele, é exatamente essa comparação que garante que a vontade divina distinga entre iguais, pois, assim como o conhecimento divino difere do conhecimento humano sob várias perspectivas, também a vontade humana difere da divina de muitos modos. Efetivamente, o que Ghazali pretende é provar que existe um atributo divino cuja função é diferenciar entre iguais¹⁸³, e tal atributo é designado com o nome de vontade porque a Lei Divina assim o chama, mas poderia receber outro nome: como é designado não importa, o que importa é a função.

Ghazali afirma que considerar inverossímil uma diferença entre a vontade humana e a eterna é como dizer que é inverossímil a existência de uma essência não existente nem fora nem dentro do mundo, não contígua ao mundo nem afastada dele. O que subjaz a sua afirmação é que assim como esse ser (isto é, Deus) pode ser imaginado¹⁸⁴ (e para o qual provas de sua existência

¹⁸³ Ghazali não prova a existência desse atributo, apenas afirma que existe uma prova. Muito provavelmente pretende que essa prova seja a particularização por parte de Deus da direção da rotação do mundo e dos pólos, acerca da qual tratar-se-á à frente.

¹⁸⁴ Literalmente: *tawahhumika*, de *wahn*, que designa a potência estimativa. Segundo Marmura “Ghazali usa uma terminologia aviceniana. Para Avicena, a estimativa é uma potência intelectual cuja função, diferentemente do pensamento teórico, é fazer julgamentos particulares em vista dos particulares dos sentidos, sendo, entretanto, incapaz de abstrair e do pensamento universal. Quando tenta fazer julgamentos sobre particulares não sensíveis, tende ao erro. Está implícito na passagem que *wahm*, incapaz de seguir o argumento de que Deus não está nem fora nem dentro do mundo, erra quando sustenta que ele possui existência espacial”. MARMURA, p. 232-3, n. 9. Sobre o papel da imaginação e sua definição ver, entre outros, BLACK. *Imagination and estimation: arabic paradigms and western transformations*. *Topoi* 19, 2000: 59-75; WOLFSON, H. A. *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*. In: TWERSKY; WILLIAMS (ed.) *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge: Harvard U. Press, 1973: 250-314.

podem ser elencadas), já que se pode dizer dele que está fora do mundo num sentido e dentro em outro, da mesma forma pode-se dizer da vontade como uma potência cuja função é diferenciar entre iguais, da qual, quando aplicada a Deus, diz-se em um sentido, e, quando aplicada ao homem, em outro. Assim, da mesma forma que Deus pode escolher entre iguais, a vontade humana também pode. Um homem faminto frente a duas tâmaras, impossibilitado de pegar as duas, não morrerá de fome, mas necessariamente pegará uma delas, mesmo se se supuser que as qualidades específicas, tais como proximidade, beleza ou facilidade estejam ausentes: “ele necessariamente pegará uma delas por meio de um atributo cuja função é particularizar uma coisa de seu igual”¹⁸⁵. Desse modo, os filósofos não podem negar essa potência afirmando que a igualdade seja inconcebível, pois supô-la é possível (aquilo que é inconcebível não pode ser suposto); nem podem afirmar que, supondo a igualdade, um homem morreria de fome frente às tâmaras, pois isso claramente não acontece.

Averróis divide, então, o argumento de Ghazali em duas partes: na primeira, afirma que Ghazali concede ao adversário a tese de que a vontade humana não diferencia entre iguais e na segunda não mais concede a tese, mas tenta demonstrar a existência da vontade como o que diferencia. No que concerne à primeira parte, Averróis resume Ghazali do seguinte modo:

أحدهما انه يسلم ان الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان تميز الشيء عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الاول وما يظن من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما يظن انه ليس هنا موجود هو لا داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فيكون الارادة الموصوف بها الفاعل سبحانه

¹⁸⁵ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §34, p. 40, l. 7-8; MARMURA, §46, p. 23, l. 15-16 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §64, p. 37, l. 14-15 ; BERGH, p. 21].

والانسان مقولة باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الازلي غير وجودها في المحدث وانما نسميها ارادة بالشرع.

Na primeira parte <Ghazali> concede que a vontade humana é tal que seja incapaz de diferenciar uma coisa de sua igual, na medida em que é igual, mas que uma prova racional nos força a aceitar a existência de tal qualidade no primeiro agente. Acreditar que tal qualidade não poder existir seria como acreditar que não pode existir um ser que não está nem dentro nem fora do mundo. Segundo esse raciocínio, a vontade que é atribuída ao primeiro agente e ao homem é predicada de modo equívoco, como o conhecimento e outros atributos que existem no eterno de modo distinto daquele que existe no temporal, e é apenas por meio da prescrição da Lei divina que falamos da vontade divina.¹⁸⁶

Segundo Averróis, o argumento é dialético (جدلي, *jadalī*), pois uma prova que demonstrasse a existência dessa vontade teria também de assumir coisas queridas iguais; porém, coisas queridas não são iguais, mas opostas, oposição¹⁸⁷ esta que pode ser reduzida à oposição de ser e não ser, o que evidentemente é o contrário de igualdade (a prova de que a vontade não se liga a iguais será dada na segunda parte do argumento). Se os *mutakallimun* respondem que é apenas para Deus que as coisas são iguais, e que a particularização entre iguais é fruto do desejo¹⁸⁸, desejo é sempre desejo de algo: para o ser humano, o desejo é relativo à vontade pela coisa querida, enquanto em Deus o desejo pertence à essência da coisa querida¹⁸⁹, nenhuma

¹⁸⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §, p. 38; BERGH, p. 21-22.

¹⁸⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Metafisica* I, 4, 1055a33.

¹⁸⁸ O termo *garad* (غرض) é polissêmico e designa desejo (Bergh, p. 22), inclinação (Puig Montada, p. 91) e objetivo (Campanini, p. 105). O desejo é sempre relativo a algo, uma finalidade (cf. ARISTÓTELES. *Tópicos* 6, 13; *Refutações sofisticas* 13, 173b1-173b11; *De anima* 2, 3, 414a29-415a12), e, portanto, não pode ser atribuído a Deus.

¹⁸⁹ Refere-se aqui à teoria de Aristóteles de que o primeiro motor move os céus não por algo que seja próprio dele mas por ser desejado e amado por eles. Ser desejado e amado

alteração advindo ao querente para a realização dessa vontade; reside aí a equivocidade do termo vontade quando aplicada ao ser humano (são eles que desejam a coisa) e a Deus (as coisas o desejam).

Estabelecida esta distinção, Averróis aparentemente responde a uma refutação não enunciada no texto. Ele nega a tese ghazaliana segundo a qual, no tocante à vontade divina, há igualdade no que é desejado, e para tanto defende que a vontade não é relativa a iguais, mas a opostos que no limite resumem-se à oposição de ser (وجود) e não-ser (عدم); ora, poderia ser objetado que a igualdade permanece, pois poder-se-ia dizer que no tocante a Deus, ser e não-ser são iguais, e a escolha seria relativa a eles. A solução de Averróis é afirmar que o ser é melhor que o não-ser, recorrendo ao “otimismo aristotélico”¹⁹⁰: “deste segundo modo é que a vontade primeira está relacionada às coisas existentes, pois ele escolhe para elas o melhor de dois opostos essencial e primeiramente”.¹⁹¹

Quanto à segunda parte na qual divide os argumentos de Ghazali, Averróis informa que pretende provar que não há no ser humano uma potência que distingue entre iguais, e o faz lançando mão do exemplo do homem e da tâmara, afirmando que este necessariamente escolherá uma delas mesmo se se

como princípio de movimento não é exclusivo do primeiro motor, mas Aristóteles também atribui à matéria um desejo pelo divino, bom e desejável (*Física* I, 9, 192a16). (BERGH II, n. 4, p. 22)

¹⁹⁰ ARISTÓTELES. *De generatione et corruptione* II, 10, 336b25-34 “Geração e corrupção sempre serão contínuas, conforme dissemos [...]. Pois em todas as coisas, a natureza sempre tende ao melhor, conforme afirmamos. Agora, o ser [...] é melhor que o não ser, porém nem todas as coisas possuem ser [...]. Portanto, deus adotou a alternativa que restou e completou a perfeição do mundo fazendo a geração ininterrupta”.

¹⁹¹ وهذه هي حال الارادة الاولى مع الموجودات فانها انما تختار لها ابدا افضل المتقابلين وذلك بالذات “ واولا. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §67, p. 39, l. 10-12; BERGH, p. 22.

supuser igualdade em todas as qualidades que acompanham as tâmaras, pois a escolha, segundo Averróis, é relativa a pegar uma delas, qualquer que seja¹⁹², ou deixar ambas, ou seja, é relativa a uma oposição, não a uma igualdade, e não se dá por uma potência que as distinga supondo a igualdade de condições, conforme exposto anteriormente. Tanto porque, a igualdade absoluta de condições não é possível.

فان تميز احدهما عن الثاني هو ترجح احدهما على الثاني ولا يمكن ان يترجح احد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كانا في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متمثلين لان كل شخصين يغاير احدهما الثاني بصفة خلصة به فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من احدهما تصور وقوع الارادة باحدهما دون الثاني لمكان الغيبة موجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمتمثلين من جهة ما هما متمثلان.

Distinguir (*mayyz*) uma coisa de outra significa determinar (*murajjih*) uma em detrimento da outra, e não se pode determinar uma de duas coisas iguais na medida em que são iguais, embora em sua existência individual elas não sejam iguais pois cada um de dois individuais é diferente do outro devido a um atributo exclusivo dele. Se, portanto, assumimos que a vontade liga-se a este atributo especial de um deles, pode ser imaginado que a vontade liga-se a um e não a outro devido ao elemento de diferença que existe em ambos. Então, a vontade não se liga a duas coisas iguais na medida em que são iguais.¹⁹³

¹⁹² Segundo Hourani, “Averróis indicou um fator bastante relevante nessa situação, qual seja, a preponderância do desejo de comer. Disso pode se inferir que o homem pegará a maior tâmara possível tão logo possível, e se forem de tamanho igual, ele pegará aquela que se apresente no momento em que este fato é descoberto” (HOURANI. *The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World. The Muslim World XLVIII*, 1958, p. 186).

¹⁹³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* 1, §70, p. 40-41; BERGH, p. 23.

3.1.3.b) Segunda objeção: argumento da particularização

A segunda objeção levantada por Ghazali¹⁹⁴ consiste em dizer que, apesar dos filósofos insistirem em negar a particularização entre iguais e afirmarem a existência do mundo em virtude de uma causa necessária (سببه الموجب - *sababihi al-maujib*) que o produziu com características específicas (بعض), seu sistema não pode dispensar a particularização, pois o mundo, produzido com tais características o foi a despeito de outras e, no limite, as que são próprias do mundo foram de algum modo diferenciadas (مميز).

Os filósofos podem alegar que a ordem do mundo não pode ser diferente do que é, pois se o mundo fosse diferente - por exemplo, maior ou menor, com diferente número de esferas ou de estrelas - sua ordem não seria perfeita (تام - *tāmm*), e, ademais, o maior difere do menor e o muito do pouco na medida em que são objetos da vontade, não sendo, portanto, iguais, mas diferentes.

No que diz respeito a Deus, a determinação das características e qualidades das coisas deve ser atribuída à sua sabedoria¹⁹⁵, por demais elevada para que o conhecimento humano possa alcançá-la¹⁹⁶.

¹⁹⁴ A posição dos filósofos relatada por Ghazali e sua refutação não são reproduzidas por Averróis no *Tahāfut*, mas são apenas indicadas as frases inicial e final do texto (AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §71, p. 41). No entanto, toda a passagem é fornecida pelo editor no aparato e traduzida por Van den Bergh (p. 23-25), Campanini (p. 106-108) e Puig Montada (p. 93-96).

¹⁹⁵ Ghazali dedica toda a Discussão XI à refutação da noção dos filósofos de conhecimento.

¹⁹⁶ A sabedoria divina pode apenas ser conhecida em poucos casos, como na obliquidade da eclíptica em relação ao equador, no apogeu e na esfera excêntrica. Segundo Aristóteles, (*De generatione et corruptione* II, 10, 336a33) esse desvio da eclíptica (23°) é responsável pela contínua geração e corrupção no mundo sublunar. O apogeu é o ponto mais afastado do Sol com relação à Terra e a excêntrica é o modo pelo qual são explicadas as diversas

Para Ghazali, assumindo essa visão do mundo verdadeira, há pelo menos duas circunstâncias nas quais os filósofos não podem negar que houve uma particularização entre iguais: a relativa à posição dos pólos frente à eclíptica¹⁹⁷, e a relativa à direção do movimento das esferas¹⁹⁸.

3.1.3.b1) A particularização dos pólos

No que concerne ao par de pólos em relação aos quais as esferas giram, o que os diferencia dos outros é sua imobilidade, mas nada impede que todos os outros pontos na superfície da esfera celeste possam ser tomados como pólos, pois todos são iguais. Se nesse caso os filósofos também quiserem lançar mão do conhecimento divino, não têm como afirmar (como fizeram no caso do mundo ser maior ou menor, que maior ou menor são distintos frente à vontade), que os pontos na superfície das esferas são diferentes frente à vontade, pois todas as partes do globo são equivalentes. Além do mais, diz Ghazali, se os filósofos alegarem que os pontos ao redor do globo não são equivalentes por qualquer razão que seja, estarão violando o próprio princípio segundo o qual a forma esférica é a forma perfeita para os céus e sua natureza é simples, homogênea e sem diferenciação.¹⁹⁹

irregularidades no movimento dos planetas. Cf. DUHEN. *Le Système du Monde*, vol. I, p. 446-496. (PUIG MONTADA, p. 94, n. 59)

¹⁹⁷ Para Aristóteles, apenas dois pontos da esfera dos céus têm uma marca distintiva, a imobilidade: os dois pólos. (BERGH II, p. 24, n. 2)

¹⁹⁸ O por quê dos céus girarem em uma direção específica e não em outra é discutido por Aristóteles em *De caelo* II,5 e o por quê do movimento dos planetas ter direção diferente do realizado pela esfera das estrelas fixas é discutido em *De caelo* II, 3. (BERGH II, p. 24, n. 2)

¹⁹⁹ AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* I, §39, p. 43; MARMURA, §55, p. 25; BERGH, p. 24-25.

A alegação de não equivalência à qual Ghazali faz referência, apesar de não ser explícita, provavelmente é estabelecida por meio da finalidade, ou seja, para que o mundo seja o melhor dos mundos possíveis, princípio amplamente aceito pelos filósofos²⁰⁰, os pólos são opostos; logo, há os que cumprem essa finalidade e os que não, há os que proporcionam o melhor dos mundos e os que não. Para Ghazali, além de decorrerem dessa afirmação as conseqüências acima mencionadas, no limite estaria implícito uma certa natureza dos pólos de proporcionar o melhor dos mundos, o que não é verdade, pois o determinante dessa natureza é a escolha por Deus, dentre os incontáveis pontos na superfície da esfera, daqueles que são os pólos. Com a escolha dos pontos como pólos, Deus confere a estes características que os diferenciam dos demais, mesmo sendo por sua própria natureza iguais aos outros.²⁰¹

فلا بدّ وأن يكون تخصيصه به بتحکم او بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله. والا فكما يستقيم لهم قولهم أنّ الاحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم ان اجزاء السماء في قبول المعنى الذي لاجله صار ثبوت الوضع اولى به من تبدل الوضع متساوية. وهذا لا مخرج منه.

Portanto, essa diferenciação deve repousar na decisão de Deus, ou em um atributo cuja natureza consiste em diferenciar entre dois iguais. Logo, assim como entre os filósofos é sustentada a teoria de que todos os tempos são equivalentes com relação à criação do mundo, seus oponentes estão justificados ao afirmar que as partes dos céus são equivalentes para receberem uma qualidade por meio da qual a estabilidade de posição é mais apropriada que uma mudança de posição.²⁰²

²⁰⁰ Ghazali dedica toda a Discussão XV para refutar a noção de finalidade que move o mundo.

²⁰¹ Cf. BERGH II, p. 24, n.5.

²⁰² AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* I, §, p. 41; MARMURA, §57, p. 26; BERGH, p. 25.

Com essa passagem, Ghazali retoma o argumento anterior dos filósofos sobre a igualdade relativa ao momento da criação²⁰³; ou seja: quando num período em que houvesse infinitas possibilidades de criação do mundo, este chegaria a um fim pela determinação de um desses momentos. Por meio de um procedimento retórico, Ghazali afirma que, assim como os filósofos podem afirmar que esse momento nunca será possível visto que o infinito não pode ser atravessado, e, portanto, o mundo é eterno, os *mutakallimun* podem afirmar que a distinção dos pontos das esferas como pólos só é possível por meio de uma qualidade cuja função é particularizar iguais.

3.1.3.b2) A direção do movimento das esferas²⁰⁴

No que concerne à direção do movimento das esferas²⁰⁵, a questão para Ghazali é a seguinte:

[...] جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات, ما سببها وتساوى الجهات كتساوى الاوقات من غير فرق؟

Qual é a causa da direção dos movimentos das esferas, algumas do leste para o oeste, outras na direção oposta²⁰⁶, apesar da equivalência na

²⁰³ Cf. acima, p. 138.

²⁰⁴ Também nesse caso a posição dos filósofos relatada por Ghazali não é reproduzida por Averróis no *Tahāfut*, mas são apenas indicadas as frases inicial e final do texto (AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §88, p. 52). No entanto, toda a passagem é fornecida pelo editor no aparato e traduzida por Van den Bergh (p. 30), Campanini (p. 114-115) e Puig Montada (p. 103-104).

²⁰⁵ No *Tahāfut al-Tahāfut* os pólos e a direção do movimento são tratados por Averróis separadamente, mas seu comentário à segunda parte se dá por remissão à primeira e, portanto, será tratada na seqüência.

²⁰⁶ Na cosmologia aristotélica, a esfera das estrelas fixas move-se do leste para oeste e as outras, a dos planetas, do oeste para leste.

direção, quando não há diferença entre a equivalência na direção e a equivalência no tempo?²⁰⁷

Os filósofos argumentam que se o mundo se movesse em apenas uma direção²⁰⁸, as relações entre os planetas não existiriam e o mundo teria uma única posição. Como tais relações são responsáveis pelo processo de geração e corrupção do mundo sublunar, o mundo não teria o princípio dessas mudanças.

Ocorre que, para Ghazali, o problema não é igualar os movimentos, mas invertê-los: o movimento leste-oeste passa a ser oeste-leste, e o oeste-leste, leste-oeste. Sob essa perspectiva, segundo ele, as relações entre os planetas permanecem, e as direções dos movimentos mantêm o caráter indistinto. Novamente, o procedimento de finalização do argumento por parte de Ghazali é designado por Averróis como dialético: se os filósofos afirmam não poder ser o movimento leste-oeste igual ao oeste-leste, visto que claramente são distintos, da mesma forma os *mutakallimun* podem afirmar, no que concerne ao tempo, antes e depois relativos ao mundo também são opostos. Porém, os filósofos insistem em afirmar que são iguais quanto ao momento da criação.

3.1.3.b3) Crítica de Averróis

A resposta de Averróis aos argumentos relatados acima é dogmática e utiliza de grande parte do arcabouço teórico da *Física* e do *De caelo*, visto expor, ainda que em linhas gerais, a ordem do mundo. Uma característica

²⁰⁷ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §42-43, p. 45; MARMURA, §58, p. 26; BERGH, p. 30. Tradução modificada tendo em conta a tradução de Marmura.

²⁰⁸ Isso sem contar a conseqüência relatada por Aristóteles, qual seja, dado que o mundo é composto por esferas concêntricas, se não houvesse esferas que se movessem em direção contrária, o movimento de uma esfera arrastaria a outra, e assim sucessivamente (*De caelo* II, 6-8).

peculiar da crítica de Averróis reside na prolixidade de sua resposta. No *Tahāfut* as respostas de Averróis são breves e diretas, e essa em particular se estende por onze páginas, fato encontrado na obra apenas mais uma vez²⁰⁹. Averróis insiste reiteradamente em pontos que, mesmo sendo princípios aristotélicos, como atribuir vida ao mundo e o de este ser o melhor dos mundos possíveis, não são demonstrados aqui. Nesse sentido, expor sua resposta do modo pelo qual se procedeu até aqui, é inviável dada a natureza da resposta: no limite, ter-se-ia de dar conta da filosofia da natureza aristotélica. Essa postura é sustentada pela posição do próprio Averróis, indicativa de que a correta resposta deve ser encontrada nos livros dessa ciência e que no momento deve-se esperar pela exposição dos argumentos mais persuasivos.

وهذا كاه فلا تطمع ههنا في تبينه ببرهان وان كنت من اهل البرهان فانظره في مواضعه.
واسمع هاهنا اقاويل هي اقنع من اقاويل هؤلاء فانها وان لم تفدك اليقين فانها تفدك غلبة
ظن تحركك الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم.

Não peça que as demonstrações para tudo isso sejam fornecidas aqui, mas se estiver interessado em ciência, procure pelas provas onde possa encontrá-las. Aqui, no entanto, escute as teorias que são mais convincentes que aquelas deles <os *mutakallimun*>, as quais, ainda que não lhe forneçam uma prova completa, fornecem à alma uma inclinação que o guiará a provar pela especulação científica.²¹⁰

Para Averróis, aqueles que compreendem as ciências naturais, sabem que o mundo pode existir apenas em função dos cinco elementos que o compõem: o das esferas, terra, fogo, água e ar²¹¹. Os corpos compostos por tais elementos

²⁰⁹ Na discussão III.

²¹⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §79, p. 47; BERGH, p. 27. Tradução modificada.

²¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *De caelo* I, 3, 269b30

podem ter apenas dois tipos de movimento, o circular e o retilíneo, e devem ou realizar um movimento circular ou serem cercados por um²¹², visto que todo corpo move-se em direção a, a partir de ou ao redor de um centro. Da mesma forma sabe que a direção²¹³ dos movimentos dos corpos celestes é responsável pela contínua geração e corrupção²¹⁴ dos corpos compostos pelos outros quatro elementos, e que se um desses movimentos cessasse, a ordem e a proporção do mundo desapareceriam²¹⁵, pois o número desses movimentos não pode ser maior ou menor, tanto pela necessidade relativa à própria existência do mundo sublunar, quanto porque é a melhor existência²¹⁶. Convém ressaltar que, apesar de Averróis negar a possibilidade do mundo ser de outro modo pela natureza e ordem que possui, não o nega de maneira absoluta, mas afirma que se fosse constituído de outro modo, teria outra natureza e ordem²¹⁷.

Fornecidas essas características do mundo para responder ao argumento da particularização do pólos, Averróis compara as esferas celestes com seres vivos, pois, segundo ele, tudo o que possui medida definida e se move em direções definidas é um ser vivo²¹⁸.

²¹² Cf. ARISTÓTELES. *De caelo* II, 4.

²¹³ Cf. ARISTÓTELES. *De caelo* II, 2.

²¹⁴ Cf. ARISTÓTELES. *De caelo* II, 3 e *De generatione et corruptione* II, 10.

²¹⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §78, p. 47; BERGH, p. 27.

²¹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Física* II, 7, 198b17

²¹⁷ “وانه لو كانت اقل او اكثر الاختل هذا النظام او كان نظاما اخر” (Pois se o <mundo> fosse maior ou menor, ou o mundo seria destruído ou haveria outra ordem). AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §79, p. 47, l. 5-6; BERGH, p. 27.

²¹⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §80, p. 47; BERGH, p. 27. Para Ghazali, os filósofos são incapazes de demonstrar que as esferas são seres vivos, e a tal assunto dedica a discussão XIV de seu *Tahāfut*.

Por serem as esferas celestes seres vivos, possuem partes que são pólos por natureza, da mesma forma que os animais terrestres possuem órgão de locomoção: por sua própria natureza, nem os órgãos de locomoção nem os pólos das esferas poderiam estar em outro lugar senão no lugar em que estão. Ora, os pólos estão para as esferas assim como os órgãos de locomoção estão para os animais.²¹⁹ Assim, da mesma forma que é absurdo dizer que o movimento do animal terrestre poderia ser realizado pelo órgão de locomoção situado em outro lugar que não o lugar ao qual pertence por natureza, é absurdo afirmar o mesmo no que diz respeito à particularização de um lugar para os pólos nos corpos celestes. O lugar do pólo é o lugar do pólo por natureza, e não pode ser de outro modo.

Averróis entende que essa mesma resposta pode ser dada ao argumento da direção do movimento das esferas: a direção de seu movimento também é relativa à sua natureza e não pode ser de outro modo. Ademais, do mesmo modo que o movimento dos animais terrestres difere do movimento dos

219 وإذا صح هذا فالاجسام السماوية فيها مواضع هي اقطاب بالطبع لا يصح تكون الاقطاب منها في غير ذلك الموضع كما ان الحيوانات التي ههنا لها اعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها لافعال مخصوصة ليس يصح ان تكون في مواضع اخر منها مثل اعضاء الحركة فانها في مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هي من الحيوان الكرع الشكل بمنزلة هذه الاعضاء اعنى انها اعضاء الحركات ولا فرق بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك والغير كرى الا ان هذه الاعضاء تختلف في الحيوان الغير كرى بالشكل (Portanto, é certo que os corpos celestes possuem pólos por natureza, e estes corpos não podem ter pólos em outros lugares, assim como os animais terrestres têm órgãos particulares em partes particulares de seus corpos para ações particulares, não podendo tê-los em outras partes, como, por exemplo, os órgãos de locomoção, que estão localizados em partes definidas. Os pólos representam os órgãos de locomoção dos animais de forma esférica, e a única diferença, sob essa perspectiva, entre animais esféricos e não-esféricos, é que nestes, esses órgãos diferem em forma e poder, enquanto que naqueles diferem apenas em poder.) AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §81, p. 48; BERGH, p. 28. Sobre a distinção dos seres vivos pelo poder e forma, cf. ARISTÓTELES. *De caelo* II, 2.

celestes, a diversidade das direções dos movimentos das esferas é relativa à diversidade das espécies de esferas:

فتوهم الجرم السماوى الاول حيوانا بعينه اقتضى له طبعه اما من جهة الضرورة او من جهة الافضل ان يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت لها طبيعتها ان تتحرك بخالف هذه الحركة وان الجهة التى اقتضتها طبيعة جرم الكل هى افضل الجهات لكون هذا الجرم هو افضل الاجرام والافضل فى المتحركات واجب ان يكون له الجهة الافضل

Imagine o primeiro céu como um animal cuja natureza o obriga, por necessidade ou pelo melhor, a mover todas as suas partes em um movimento do oeste para o leste. As outras esferas são obrigadas por sua natureza a ter o movimento oposto²²⁰. A direção que o corpo do mundo é compelido a seguir por sua natureza é a melhor, pois seu corpo é o melhor dos corpos, e o melhor dentre os corpos moventes deve ter também a melhor direção.²²¹

Vale notar que Averróis está ciente da limitação de sua resposta, pois afirma que o exposto o foi de modo persuasivo; mas pode ser, e foi, no seu entender, demonstrado no lugar adequado, ou seja, nos livros sobre filosofia da natureza de Aristóteles.

Na seqüência dessa afirmação sobre a demonstrabilidade do relatado, Averróis utiliza duas citações do Corão que, segundo ele, comprovam essa posição, uma vez a posição está de acordo com o sentido literal do texto revelado. Num primeiro momento, tal afirmação poderia contribuir

²²⁰ Sobre a necessidade da diferença de movimentos, ver acima nota 208, p. 155.

²²¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §83, p. 50; BERGH, p. 29.

negativamente para a força do argumento, visto que se poderia atribuir o recurso ao Corão²²² a um sintoma da dificuldade em responder a Ghazali.

Segundo Marmura²²³, Averróis não consegue formular uma resposta a Ghazali, evadindo ao principal ponto de sua crítica: Deus certamente escolheu entre iguais no tocante aos pólos e à direção da rotação das esferas e, portanto, há uma potência denominada vontade cuja função é escolher entre iguais. O único argumento pelo qual Marmura tenta mostrar a falta de solidez da resposta de Averróis é afirmar o erro de sua última analogia, na qual sustenta não ser possível imaginar que o caranguejo²²⁴ possa mover-se como o homem visto que são diferentes quanto à forma; ora, os movimentos das esferas celestes são distintos (a última esfera move-se na direção contrária das outras), mas elas são iguais quanto à forma²²⁵. Segundo ainda Marmura, Ghazali afirma que a reversão da direção do movimento das esferas implica na reversão das relações existentes, e essa relação não é análoga à do movimento do homem em relação ao movimento de um caranguejo, pois a correta analogia seria a do movimento de um homem em relação à imagem espelhada de tal movimento. Ocorre que pela analogia Averróis não visa dar conta da distinção dos movimentos, mas da causa da distinção desses movimentos, ou seja, a natureza

²²² Corão X, 65 e XXX, 29. O recurso ao Corão é bastante raro no *Tahāfut*, ocorrendo apenas 38 vezes (Bouyges, no índice da edição crítica, p. 606, não computa as quatro passagens da Discussão I).

²²³ MARMURA. *The Conflict over the World's Pre-Eternity in the "Tahāfuts" of Al-Ghazali and Ibn Rushd*, p. 82.

²²⁴ Aristóteles faz referência ao movimento do caranguejo em *Sobre a progressão dos animais* 14, 712b13. (BERGH II, p. 29, n. 4)

²²⁵ Forma aqui entendida como o critério mais imediato para distinção entre dois seres, pois é aquilo que é primeiro percebido pela visão, o mais nobre dos sentidos (ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 1, 980a23).

do corpo. Segundo Aristóteles, o órgão deriva de sua função, ou seja, o homem não é inteligente porque possui mãos, mas possui mãos porque é o mais inteligente: a natureza, devido à inteligência do homem, proporciona-lhe todos os instrumentos que se pode utilizar²²⁶. Nesse sentido o homem, por sua natureza, possui um determinado movimento (move-se para frente), o caranguejo, por sua natureza, possui outro (andar de lado), e as esferas, também, mas a das estrelas fixas move-se de leste para oeste e as outras de oeste para leste, ou seja, por sua natureza têm movimentos distintos e não se pode imaginar que se movam de outro modo, assim como não se pode imaginar que o caranguejo se mova para a frente. Diferentemente do que crê Marmura, Averróis rebate o argumento de Ghazali por meio de um procedimento bastante sutil: a afirmação de que a ordem do mundo relatada em sua exposição é conforme ao sentido literal do texto revelado.

Para Averróis, a determinação de que uma passagem do Corão seja tomada literalmente ou seja passível de interpretação (*tawil*) só é possível se tal passagem for confrontada com uma posição filosófica demonstrada silogisticamente. No *Faṣl al-maqāl*, defende que o único modo de interpretar corretamente o Corão é confrontá-lo com o conteúdo de uma tese filosófica demonstrada silogisticamente. Esse modo de proceder por silogismos demonstrativos é consequência da determinação da filosofia como uma obrigação do ponto de vista da lei revelada²²⁷, pois se a lei obriga à mais

²²⁶ ARISTÓTELES. *De partibus animalium* IV, 10, 687a7 et seq.

²²⁷ Cf. capítulo 1, p. 53.

perfeita espécie de especulação, esta só pode ser efetivada pela mais perfeita espécie de silogismo, o demonstrativo²²⁸. Nesse sentido, afirma:

Sendo verdade o contido nas palavras reveladas por Deus e dado que com elas nos obriga à reflexão filosófica que conduz à investigação da verdade, é claro e positivo para todos nós, muçulmanos, que a reflexão filosófica não nos levará a conclusão alguma contrária ao que está consignado na revelação divina, pois a verdade não pode contradizer a verdade.²²⁹

Para Averróis, não é a filosofia que está subordinada à Revelação, mas é a Revelação que está subordinada à filosofia, pois, ainda que o Corão expresse apenas a verdade, essa verdade é expressa em uma linguagem acessível a todos, que a compreendem segundo suas capacidades. Como o filósofo é o único a dominar o instrumental e ter a capacidade de chegar à verdade, cabe a ele buscar, na Revelação, seu sentido próprio e mais verdadeiro.

Nesse sentido, dada uma tese filosófica silogisticamente demonstrada, se houver uma passagem do Corão cujo sentido literal contradiga a tese, essa passagem deve ser interpretada. Se houver, porém, uma dada passagem cujo sentido literal não contradiga a tese, esta deve ser tomada em sentido literal:

²²⁸ AVERRÓIS. *Faṣl al-maqāl*. Ed. M. 'Emara, p. 30; trad. MANOUEL ALONSO, p. 152.

²²⁹ AVERRÓIS. *Faṣl al-maqāl*. Ed. M. 'Emara, p. 39; trad. MANOUEL ALONSO, p. 161. Sobre esse assunto ver, entre outros, TAYLOR. Averroes' Philosophical Analysis of Religious propositions. In: AERTSEN (ed.), *Miscellanea Medievalia: Was ist Philosophie im Mitterland?* 1998: 888-894; TAYLOR. Truth does not contradict truth: Averroes and the unity of truth. *Topoi* 19, 2000: 3-16. TORNERO, E. Fideísmo e racionalismo di Averroè. In: CAMPANINI, Massimo (Ed.). *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1989: 147-152; FAKHRY. Philosophy and Scripture in theology of Averroes. *Medieval Studies* XXV, 1968: 78-89.

“definitivamente dizemos que todo texto revelado, cujo sentido literal contradiz uma verdade demonstrada deve ser interpretado alegoricamente”²³⁰.

Dado que o critério de distinção entre a passagem tomada em sentido literal e a passível de interpretação reside na posse de uma tese demonstrada, o juízo feito por Averróis de que a ordem do mundo exposta por ele como resposta à posição de Ghazali está conforme ao texto literal do Corão implica que, para Averróis, essa ordem do mundo estava demonstrada, ainda que não ali, e sobre sua verdade não cabe qualquer dúvida. Nesse sentido, posto a ordem do mundo ser como é e não poder ser diferente, a questão acerca da escolha entre iguais não se coloca, pois tanto os pólos quanto a direção do movimento das esferas devem-se à ordem do mundo por sua natureza. Não seria errado afirmar que, no limite, Averróis lança mão daquelas que eram para ele as maiores autoridades, o Corão e Aristóteles, ainda que não necessariamente nessa ordem.

Convém ressaltar que outro motivo pelo qual, para Averróis, os problemas relativos à vontade divina não são efetivamente problemas, deve-se ao fato de que para ele o mundo é eterno. Se o mundo é eterno, não foi criado por Deus do nada e, se não foi criado por Deus do nada, não cabe perguntar se Deus distinguiu entre iguais ao escolher os pontos na esfera que seriam os pólos do mundo. Tal questão apenas tem sentido dentro de uma concepção de mundo criado, conforme defende Ghazali. Sob essa perspectiva, para Ghazali, a resposta recorrendo à noção de natureza também não teria sentido, pois a natureza teria suas características pautadas pela vontade divina, e seria determinada pela criação, ou seja, depois das escolhas serem feitas.

²³⁰ AVERRÓIS. *Faṣl al-maqāl*. Ed. M. ‘Emara, p. 39; trad. MANOUEL ALONSO, p. 163.

3.2) Segunda objeção

A segunda objeção de Ghazali à afirmação dos filósofos de que é impossível para o temporal (حدوث, *hudūth*) proceder do eterno (قديم, *qadīm*) reside em alegar que os filósofos não podem se furtar a admitir tal possibilidade pois existem contingentes²³¹ (حوادث, *hawādith*, plural de حادث, *ḥādith*) no mundo e tais possuem uma causa. Como é absurdo supor que tais contingentes dependam de outros infinitamente, o limite dessa seqüência deve ser eterno²³² (قديم), e assim os filósofos são obrigados a reconhecer que o temporal pode proceder do eterno.²³³ Para Ghazali, toda a cadeia de causas é condicionada a uma causa primeira necessária, da qual tudo que possui uma existência possível depende.²³⁴

²³¹ Bergh (p. 32) traduz حوادث, *hawādith*, por “novas ocorrências”, Campanini (p. 118) “contingentes” e Marmura (p. 27) “eventos temporais”. Conforme visto p. 97, n. 43, o termo designa algo que começa a ser no tempo. Opta-se por traduzi-lo aqui como “contingente”, pois faz referência aos eventos do mundo sujeitos à geração e corrupção.

²³² Segundo Marmura, “a intenção de Ghazali é clara: se um temporal, isto é, um contingente, finito em sua duração temporal, pode proceder do eterno, então uma série de eventos finitos semelhantes também pode ocorrer. Um mundo criado no tempo seria tal série de eventos temporais. Em outras palavras, se um simples evento, finito em sua duração temporal, pode proceder do eterno, então é possível para um mundo finito em sua duração temporal proceder do eterno” (MARMURA. *The Conflit over the World's in the 'Tahafuts' of al-Ghazali and Ibn Rushd*, p. 62).

²³³ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §47, p. 46; MARMURA, §66, p. 27-28 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §97, p. 56; BERGH, p. 32-33]. Sobre a impossibilidade da série infinita de causas e necessidade de uma causa primeira, cf. ARISTÓTELES. *Metafisica* II, 2.

²³⁴ HOURANI. The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World (i), *The Muslm World* XLVIII, 1958, p. 188. Note-se que o vocabulário utilizado por Ghazali é aviceniano, mas ele rejeita a teoria da emanção.

Segundo Averróis, tal argumento não pode ser empregado contra os filósofos porque eles, no que concerne aos que são contingentes, entendem que dependem de outro contingente, tanto no que diz respeito à sua sucessão no futuro, pois, por exemplo, um homem sempre será a causa de outro homem, quanto no que diz respeito à sucessão no passado, pois um homem sempre dependeu de um anterior a ele para existir.²³⁵ Assim, os filósofos defendem que a existência dos contingentes que se sucedem infinitamente²³⁶ não dependem do eterno²³⁷ e, com isso restringe-se o sentido de contingente que é impossível proceder do eterno, sentido este que não havia ficado claro quando do relato da posição dos filósofos por Ghazali ao enunciar a primeira prova da Discussão I.

No entanto, ainda que o contingente enquanto tal não dependa do eterno por ser um causa do outro, pelo gênero²³⁸ (جنس, *jins*) e pela sucessão dependem de um agente eterno (فاعل قديم).²³⁹

Averróis identifica dois motivos pelos quais os filósofos introduziram a existência de um ser eterno, motivos esses que podem ser identificados ao grau de dependência acima mencionado²⁴⁰. Assim, no que concerne à sucessão, os contingentes dependem das esferas celestes, eternas, pois devido ao

²³⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §100, p. 57; BERGH, p. 33.

²³⁶ A possibilidade é a do infinito por sucessão, do qual se tratou acima, p. 115 et seq.

²³⁷ Sobre a posição de Averróis de que nenhum motor incorpóreo está envolvido na geração dos seres vivos e a evolução de seu pensamento no que se refere a essa questão, ver DAVIDSON. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 1992, p. 232-242.

²³⁸ Cf. GOICHON. *Lexique*, p. 48, §109.

²³⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §102, p. 58; BERGH, p. 34.

²⁴⁰ Convém ressaltar que aqui novamente, dada a natureza do que exporá, Averróis não pretende fornecer provas, pois isso foi feito em outros lugares, mas apenas aqueles argumentos mais plausíveis cujas implicações são evidentes para o leitor imparcial. AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §105, p. 60; BERGH, p. 34.

movimento de suas partes, são a causa do processo de geração e corrupção²⁴¹, e devido à continuidade eterna do movimento de suas partes, são causa do eterno processo de geração e corrupção.²⁴²

O segundo motivo para a introdução de um eterno, diz respeito ao gênero dos contingentes. Segundo os filósofos, todo movimento depende, essencial e acidentalmente, de um primeiro motor imóvel, pois de outro modo haveria uma infinidade de motores, o que é impossível. Da mesma forma tal motor deve ser eterno, pois de outro modo não seria primeiro. Isso posto, tudo depende essencialmente desse primeiro motor eterno imóvel, e esse motor existe simultaneamente com cada coisa movida, no momento de seu movimento, visto que de outro modo, ou seja, se anterior à coisa movida, seria como o homem produzindo o homem, e seria acidental, não essencial.

²⁴¹ Cf. ARISTÓTELES. *De caelo* II, 3 e *De generatione et corruptione* II, 10 e nota seguinte.

²⁴² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §103, p. 58; BERGH, p. 34. Ainda que não admita que um motor separado e incorpóreo seja a causa da geração dos seres, Averróis está preso ao adágio aristotélico de que “o homem, assim como o Sol, gera o homem” (*Física* II, 2, 194b13), sendo necessária uma causa exterior responsável por dar forma aos corpos simples, qual sejam, as esferas celestes. Para a argumentação de Averróis quanto à dependência dos contingentes das esferas celeste e o modo de operação destas naqueles, ver FREUDENTHAL. *The Medieval Astrologization of Aristotle’s Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of the Animate Beings. Arabic Science and Philosophy* 12, 2002: 111-137. Convém ressaltar que nas explicações da operação das esferas e do sol na geração dos corpos simples, Averróis herda muito de Temístio e do pseudo-aristotélico *De Plantis*. Do primeiro, por exemplo, Averróis toma a noção de “proporção e formas” presente no esperma, quando Aristóteles fala simplesmente do calor animal. Do segundo, toma a adição das “outras estrelas”, além do Sol, no processo de geração e corrupção, quando Aristóteles menciona apenas o Sol (cf. GENEQUAND. *Ibn Rushd’s Metaphysics: a Translation of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lām* [XII], p. 30).

واما المحرك الذى هو لبشرط فى وجود الانسان من اول تكوينه الى اخره بل من الول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات وشرط فى حفظ السموات والارض وما بينهما.

o motor que é condição para a existência do homem, do início de sua produção até o final, é o primeiro motor, e do mesmo modo sua existência é a condição da existência de todos os seres e a preservação dos céus e da terra, e tudo que está entre eles.²⁴³

Nesse sentido, o primeiro motor é condição para a existência do gênero do contingente, pois permite que o homem possa gerar o homem. Que a sucessão do homem pelo homem seja possível devido ao eterno processo de geração e corrupção, é fruto da natureza das esferas.²⁴⁴

صدور الحادث عن القديم الاول لا بما هو حادث بل بما هو ازلى من جهة انه ازلى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول اعنى حضور شرط فعل القديم الذى ليس باول يستند الى القديم الاول على الوجه الذى يستند المحدث الى القديم الاول وهو الاستناد الذى هو بالكل لا بالاجزاء.

O contingente procede do primeiro eterno (القديم الاول) não enquanto contingente, mas enquanto eterno, isto é, por ser eterno pelo gênero embora temporal em suas partes. De acordo com eles <filósofos>, um eterno a partir do qual um temporal procede essencialmente não é o primeiro eterno, porém seus atos, segundo eles <filósofos>, dependem do primeiro eterno, isto é, a atualização da condição para a atividade do eterno, que não é o primeiro eterno, depende do primeiro eterno do mesmo modo que o que é contingente depende do primeiro eterno, e esta dependência está baseada no universal, não nos particulares.²⁴⁵

²⁴³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §105, p. 59-60; BERGH, p. 34.

²⁴⁴ Aristóteles. Física II, 7, 198a31-32. “Portanto, há três ramos de estudo, quais sejam, o das coisas incapazes de movimento, o das coisas em movimento, mas indestrutíveis, e o das coisas destrutíveis”.

²⁴⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §110, p. 61-62; BERGH, p. 35-36.

A conclusão de Averróis, portanto, é mostrar que Ghazali não compreendeu o modo pelo qual o eterno causa o contingente: cada contingente tem como causa accidental a série infinita de contingentes que o precedem; a totalidade, porém, da série tem como causa essencial um eterno que age sobre esta totalidade. Como o eterno não é causa do contingente enquanto contingente, é impossível o contingente advir do eterno, conforme defendem os filósofos; o contingente advém do eterno não enquanto contingente, mas enquanto eterno²⁴⁶, ou seja, enquanto é eterna a sucessão de contingentes a partir de contingentes.

Essa conclusão, porém, é mais compreensível se se tiver em mente que, no limite, o que ocorre não é um erro de Ghazali, mas uma exigência de sua postura filosófica, qual seja, ocasionalista, para quem Deus é o único agente do mundo, até mesmo para os eventos da natureza, sobre os quais intervém diretamente.²⁴⁷ Para os filósofos, assim como para Averróis, Deus é causa, mas não a única, visto existirem também as causas naturais.

²⁴⁶ Cf. GOODMAN. Ghazali's Argument from Creatin (ii). *Internationa Journal of Middle East Studies*, p. 172.

²⁴⁷ Sobre o ocasionalismo islâmico, ver, entre outros, FAKHRY. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen & Unwin, 1958; VALLICELLA. God Causation and Occasionalism. *Religious Studies*, vol. 35,1999: 3-18; Ivry, Alfred L. Averróes on causation. In: STEIN; LOEWE (Eds.). *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. Alabama: University of Alabama Press, 1979, 143-156; FREDDOSO. Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature. <http://www.nd.edu/~afreddos/papers/macasin.htm>. Acessado em 08/08/2003; DRUART. Al-Farabi's causation of the heavenly bodies. In: MOREWEDGE, Parviz. *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar: Caravan Books, 1997: 35-46; AFTAB. Primer on Islam and the Problem of Causation, Induction, and Skepticism. <http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/primr-ma.htm>. Acessado em 8/08/2003. Quanto à crítica de Averróis ao ocasionalismo,

Dada essa resposta, Averróis introduz um argumento de Ghazali por meio do qual este, reconstruindo o argumento dos filósofos pelo qual negam que possa haver uma intervenção direta de Deus nos eventos temporais, ou seja, de que o contingente não provém do primeiro eterno, mostra que a posição deles é insuficiente para explicar a geração das coisas no mundo.²⁴⁸

Em tal argumento, Ghazali expõe que, dado o movimento circular (ou seja, o movimento das esferas celestes, o intermediário entre o primeiro eterno e o contingente, causa do contingente), este é eterno ou temporal. Se eterno, volta-se à questão de como o eterno pode ser a causa do contingente. Se temporal, precisaria de um contingente que o precedesse, e haveria um infinito regresso, pois o movimento depende de um móvel. Responder, como fazem os filósofos, que o movimento circular assemelha-se ao eterno no que tem de permanente (ثابت), ou seja, a infinitude de sua sucessão, e ao temporal na medida em que é sempre inovado (متجدد, *mutajaddid*), ou seja, realiza uma revolução, não resolve o problema; apenas muda-se o foco, pois o contingente seria fruto ou da permanência ou da inovação. Se da permanência, como seria possível? Se da inovação, esta precisaria de uma causa para sua inovação, e haveria novamente um regresso ao infinito.²⁴⁹ Portanto, a relação entre as esferas e o contingente defendida pelos filósofos não se sustenta.

ver Discussão I da parte relativa à ciência natural do *Tahāfut* (p. 509-542; BERGH, p. 311-333).

²⁴⁸ HOURANI. *The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World* (i), p. 188-189.

²⁴⁹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §54, p. 49-50; MARMURA, §76, p. 29-30 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §112, p. 62-63; BERGH, p. 36].

Para Averróis, o argumento é sofisticado. Segundo ele, o contingente procede do movimento circular enquanto temporal, mas o processo não precisa de uma nova causa, pois não se trata de um novo fato, mas de um ato eterno, sem começo ou fim.

فوجب ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الغل القديم لفاعل قديم المحدث الفاعل
محدث والحركة انما يفهم من معنى القدم فيها انها لا اول لها ولا اخر وهو الذى يفهم من
ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة.

Portanto, seu agente deve ser um agente eterno, pois um ato eterno possui um agente eterno, e o ato temporal um agente temporal. Apenas por meio do elemento eterno pode ser entendido que o movimento <circular> não tem começo ou fim e isto por sua permanência, pois o próprio movimento não é permanente, mas é sempre outro^{250 251}.

Este último argumento de Ghazali contra os filósofos tem também a função de lançar as bases para a segunda prova, objeto do próximo capítulo, que trata daquilo que Ghazali chama de artifício (احتيال, *ihtiyāl*) por meio do qual os filósofos tentam ocultar as impossibilidades que demonstrou decorrerem do argumento deles. Este artifício é tentar justificar que a anterioridade da causa com relação ao efeito, ou seja, do eterno em relação ao contingente, não implica em regresso ao infinito pois a anterioridade não é temporal, mas essencial.

²⁵⁰ O termo é متغيرة, *mutaghāira*. Bergh (p. 36) traduz “mutável”, assim como Puig Montada (p. 113), já Campanini (p.122), “muda continuamente”. O termo não tem sentido técnico e, portanto, optou-se por não utilizar nenhuma variante dos termos mudança e movimento.

²⁵¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §113, p. 63; BERGH, p. 36.

Como, segundo Ghazali, esta determinação da natureza da anterioridade baseia-se na impossibilidade de um início para o tempo, o tempo será o foco da disputa na segunda prova.

Quarto Capítulo

Pré-eternidade do mundo no *Tahāfut al-tahāfut*:

Discussão I

Segunda prova

A segunda prova da Discussão I pode ser designada como a prova do tempo, visto se desenvolver ao redor da concepção aristotélica de tempo e sua relação de dependência com o movimento. A prova visa, portanto, mostrar a eternidade daquilo que está em movimento, ou seja, o mundo.

Por desenvolver-se em função da noção de tempo, a prova visa analisar a relação entre Deus e o mundo, principalmente no que concerne à relação de anterioridade, visto se inserir na discussão relativa à pré-eternidade do mundo. Nesse sentido, o argumento dos filósofos que serve de mote para a prova e mostra que a prioridade de Deus com relação ao mundo não pode ser senão essencial, baseia-se na impossibilidade de um início para o tempo, pois como o tempo é a medida do movimento, e o movimento é eterno, o tempo também o é. Ghazali apresenta os dois modos pelos quais, segundo ele, os filósofos tentam demonstrar a pré-eternidade do tempo sob essa perspectiva.

O primeiro seria supondo a anterioridade temporal de Deus com relação ao mundo. Nesse caso, haveria antes da criação um tempo que teria fim, mas não início,

o que é impossível dada a tese aristotélica de que o que tem começo tem fim e o que tem fim tem começo¹.

As refutações de Ghazali consistem em determinar a anterioridade divina, cujo sentido é a singularidade da essência divina: existia Deus e não existia o tempo nem o mundo, e então existia Deus e existia o tempo e o mundo.² Ghazali não rejeita a concepção aristotélica de que o tempo é a medida do movimento nem questiona a legitimidade de se inferir a eternidade do movimento da eternidade do tempo (e, portanto, a eternidade daquilo que está em movimento), mas limita-se a argumentar que tempo e mundo foram criados juntos: Deus precedeu o mundo num sentido não temporal de “antes”³.

O segundo modo pelo qual os filósofos tentam demonstrar a pré-eternidade do tempo é instigar os *mutakallimun* a admitir que Deus poderia criar outro mundo antes deste mundo. Se as esferas deste mundo realizaram determinada quantidade de revoluções, as do mundo criado antes deste teriam realizado mais, e essas possibilidades quantitativamente mesuráveis só são mesuráveis pelo tempo, e não por outra coisa. Se forem quantidades, necessitam de algo para existir, que não é outra coisa que o movimento, e, assim, os *mutakallimun* são obrigados a admitir que o tempo existia antes do mundo.

As objeções de Ghazali consistem em comparar tempo e lugar, e mostrar que ao admitir que Deus poderia criar o mundo maior do que é, implicaria ou um vazio além do mundo ou lugar ocupado, e, no limite, que o vazio tem medida. Segundo ele, a única resposta possível para os filósofos seria argumentar que se trata de uma

¹ Cf. acima, p. 88 et seq.

² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §118, p. 65 - §150, p. 83; BERGH, p. 38-48.

³ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §58, p. 52-53; MARMURA, §82, p. 31. [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §118, p. 65-66; BERGH, p. 38]. Cf. MARMURA. The Logical Role of the Argument from time in the *Tahāfut*'s Second Proof for the World's Pre-eternity, *Journal of the American Oriental Society*, 1991, p. 306.

ilusão da imaginação supor um lugar além do mundo, a mesma resposta que os *mutakallimun* dariam com relação a suposição de um tempo antes da criação do mundo⁴, premissa do primeiro modo dos filósofos desenvolverem a eternidade do mundo.

Essa prova pode ser dividida nos seguintes blocos de argumentos: argumento sobre o caráter da anterioridade de Deus com relação ao mundo, da pluralidade dos mundos e do tamanho do mundo.

Dando início à segunda prova da Discussão I, Averróis transcreve o argumento dos filósofos conforme reproduzido por Ghazali.

1) Sobre o caráter da anterioridade de Deus com relação ao mundo

Segundo Ghazali⁵, os filósofos defendem que a anterioridade de Deus com relação ao mundo é essencial (بالدات, *bi-āl-dāt*), nunca temporal (بالزمان, *bi-āl-zmān*). Com o intuito de indicar qual o sentido de essencial no tocante a essa anterioridade, os filósofos fornecem dois exemplos. O primeiro é o da prioridade natural (متقدم بالطبع, *mutaqadim bi-āl-ṭabaʿ*) do número um com relação ao dois⁶,

⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §151, p. 83 - §176, p. 97; BERGH, p. 48-56.

⁵ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §56-57, p. 51-52; MARMURA, §78-80, p. 30-31. [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §115, p. 64; BERGH, p. 37].

⁶ Sobre os sentidos de prioridade e o exemplo da prioridade natural do um com relação ao dois cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* V, 11 e *Categorias* 12. Em 14a30-b5 (trad. de J. L. Ackrill), lê-se: “[...] o um é anterior ao dois porque se há dois segue-se necessariamente que há um, enquanto se há um, não há necessariamente o dois, de forma que a implicação da existência de um não implica reciprocidade da existência de outro, e aquilo do qual a implicação de existência não implica reciprocidade é dito ser anterior”. Conforme se verá, certamente no que diz respeito aos filósofos este não seria um bom exemplo, pois, segundo eles, a existência de Deus implica necessariamente na existência do mundo, e como são simultâneos, se Deus é eterno, o mundo também o é. Por meio desse exemplo, poder-se-ia ter Deus e não o mundo, ainda que não o mundo sem Deus, o que

qual seja, uma prioridade não temporal, podendo ambos existir simultaneamente. O segundo exemplo é o da prioridade do movimento do homem com relação ao de sua sombra, ou da mão com relação ao anel, ou do da mão na água com relação ao movimento da água, visto que tais movimentos são simultâneos, porém o movimento do homem é causa do movimento de sua sombra e o movimento da mão é causa dos outros movimentos⁷, que só existem em função do movimento da mão. Como a anterioridade de Deus com relação ao mundo implica simultaneidade, segue-se que seriam eternos (قديم, *qadīm*) ou contingentes (حادث, *hādith*), pois seria absurdo supor que um fosse eterno e o outro contingente⁸. O argumento exposto por Ghazali acaba nesse ponto, mas está implícito que Deus não pode ser senão eterno e, portanto, também será eterno o mundo. Na seqüência, Ghazali expõe o argumento dos filósofos por meio do qual visam mostrar a impossibilidade de se considerar temporal a prioridade de Deus com relação ao mundo, qual seja, Deus sendo anterior ao mundo e ao tempo, haveria antes da existência do mundo e do tempo um tempo no qual o mundo seria não-existente, e tal tempo antes do tempo não teria um começo mas teria um fim, ou seja, a criação do mundo, o que é impossível.⁹ Nesse sentido, afirmar que o movimento tem início, também é absurdo. Como o tempo é a medida do movimento e o tempo não tem início, mas é eterno, o movimento também é eterno, e a necessidade da eternidade do movimento implica na necessidade da eternidade do que está em movimento.

certamente é mais próximo da posição de Ghazali. O dois não existe necessariamente em decorrência do um, mas o mundo sim em decorrência de Deus.

⁷ Não se pode inferir desse exemplo, com exceção do da sombra, as conseqüências do anterior, pois anel e água existem independentemente da mão. No entanto, o caráter de prioridade essencial é claro.

⁸ Note-se que subjaz ao argumento o princípio do qual toda a Discussão I visa dar conta, qual seja, que o contingente não pode proceder do eterno.

⁹ Convém ressaltar que está implícita no argumento a discussão sobre o retardo do efeito com relação à causa tratada no capítulo anterior, p. 104 et seq.

Os filósofos, portanto, visam demonstrar a prioridade de Deus com relação ao mundo pela impossibilidade do mundo ser contingente. Para tanto, usam do argumento do tempo para mostrar que Deus não pode ser anterior ao mundo temporalmente, cujas premissas são a eternidade de Deus e a definição do tempo como medida do movimento. Conforme se percebe, os argumentos são circulares¹⁰, porém a circularidade não é enunciada nem por Averróis nem por Ghazali.

Quanto ao argumento dos filósofos, Averróis ainda que concorde com o que conclui, ou seja que mundo é pré-eterno, discorda do modo pelo qual concluem. Os filósofos dizem sobre a prioridade de Deus com relação ao mundo, que esta só pode ser uma anterioridade como a do movimento da mão e o do dedo, e que, portanto, como o efeito segue sempre a causa, é impossível supor que um seja eterno e o outro temporal, ou seja, ou Deus e o mundo são eternos ou Deus e mundo são temporais.¹¹ Como não podem ser temporais, são eternos.

Para Averróis, este procedimento para obter a eternidade do mundo não é correto.

وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان الباري سبحانه ليس مما شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عند مقايضة القديم الى العالم انه اما ان يكون معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شأنه ان يكون في زمان والعالم ثانه ان يكون في زمان.

Esta prova não é correta pois não é da natureza do criador estar no tempo, enquanto é da natureza do mundo estar no tempo, e não é verdade que haja medida entre o eterno e o mundo, <o eterno> sendo simultâneo ou anterior <ao

¹⁰ “[...] A eternidade do mundo é deduzida da conclusão que a prioridade de Deus com relação ao mundo é uma prioridade essencial. Porém, a prioridade essencial de Deus com relação ao mundo é deduzida apenas da eternidade do mundo. Se Deus é eterno e se o mundo é eterno, então a prioridade de Deus é essencial, não temporal, e se a prioridade de Deus é essencial, o mundo é eterno” (MARMURA. *The conflict...*, p. 104).

¹¹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §56, p. 51; MARMURA, §79, p. 30. [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §115, p. 64; BERGH, p. 64].

mundo> pelo tempo e como causa, pois o eterno não é simultâneo por natureza pelo tempo e o mundo por natureza está no tempo.¹²

Com esta passagem, o sentido de “eternidade”¹³ quando aplicada a Deus e ao mundo fica esclarecido, ou seja, ao se designar Deus “eterno” indica-se que ele não tem nem começo nem fim e que está fora do tempo. Já quando se aplica o termo “eterno” ao mundo, faz-se referência a algo que não tem começo nem fim mas cuja existência é no tempo, pois o tempo é a medida do movimento, e o mundo está em movimento, diferentemente de Deus, que é imóvel.

قلت اما ان كان العالم قديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء
حادثة فليس له فاعل أصلا واما ان كان قديما بمعنى انه في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه أول ولا
هنتهي فان الذي افاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذي افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه
الجهة فالعالم محدث الله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم
قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم.

Se o mundo fosse por si mesmo eterno e existente, não enquanto movido, pois cada movimento é composto de partes que são produzidas, então o mundo não teria um agente. Porém, se o sentido de “eterno” for aquilo que está em contínua produção e que esta produção não tem começo nem fim, certamente o termo “produzido” é melhor aplicado para aquilo que sofre uma produção contínua do que para aquilo que procura uma produção limitada. Nesse sentido, o mundo é produto de Deus e o termo “produzido” é mais adequado que o termo “eternidade”, e os filósofos chamam o mundo eterno apenas para se salvaguardarem contra a palavra “produto” no sentido de “algo produzido após <um estado de> não-existência, a partir de algo e no tempo”.¹⁴

No que concerne ao mundo, este é eterno e está no tempo, tempo este também eterno. Este mesmo sentido de eternidade é também tratado por Averróis num

¹² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §117, p. 65; BERGH, p. 37-38. Tradução modificada. Bergh ignora as duas últimas linhas do texto.

¹³ Cf. primeiro capítulo, p. 102.

¹⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* III, §34, p. 162; BERGH, p. 96-97.

opúsculo chamado *Discurso sobre o modo de existência do mundo*¹⁵, no qual explica em que sentido os filósofos entendem o tempo não ter começo. Averróis escreve:

O sentido da afirmação dos filósofos de que o tempo não tem começo é o seguinte: assim como ele [o tempo] é contingente naquilo que é circular, ele deve ser circular. Assim como todo ponto dado em um círculo tem um começo e um fim com relação ao arco descrito por esse círculo, da mesma forma qualquer [ponto] que seja posto em um contínuo cíclico de tempo é um começo e um fim para o tempo [discreto] situado em relação a ele, isto é, é um fim para o passado e um começo para o futuro. Deste ponto de vista, o tempo [discreto] é afirmável na medida em que é tomado como um todo, assim como o [arco de um] círculo é afirmável na medida em que é circular no sentido de estar contido no círculo [completo] que o contém. Portanto, não se deve assumir que o tempo é como a linha reta que não tem começo ou como as coisas trazidas à existência por sucessão linear que não tem começo. Antes, [deve-se assumir que o tempo é como] algo originado por aquilo que é circular, pois quando o tempo é imaginado como algo com extensão além daquilo que é circular, é imaginado falsamente. É [apenas] segundo este ponto de vista imaginário que o tempo deve ser como a linha reta, tendo um começo [isto, é, um *terminus a quo*] e um fim [isto é, um *terminus ad quem*]. No entanto, quando o tempo é imaginado corretamente como um contínuo cíclico relativo às esferas, não é necessário que seu passado tenha um fim., pois se tivesse um fim, também teria um começo, enquanto aquilo que não tem começo não tem fim.¹⁶

O argumento de Averróis no *Discurso sobre o modo de existência do mundo* estabelece uma relação que não foi avalisada no *Tahāfut* - ainda que estivesse implícita quando da refutação do argumento da impossibilidade do infinito por sucessão da revolução das esferas celestes, no qual se defendia a possibilidade de se

¹⁵ Texto hebraico (original perdido) editado por WORMS. Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittel-alterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun). In BAEUMKER (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen*, Munster, 1900, Bd. 3, Heft 4, 66-70 e traduzido por KOGAN. Eternity and Origination: Averroes' *Discourse on the Manner of the World's Existence*. In: MARMURA (Ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York: State University of New York Press, 1984: 203-235.

¹⁶ AVERRÓIS. *Discourse on the Manner of the World's Existence*, p. 209 (WORMS, p. 68).

estabelecer proporções entre os números das rotações das esferas - que é a relação entre a característica contínua e discreta do tempo.

Na passagem acima, Averróis defende que, no que concerne ao tempo, ele não possui um começo ou um fim em si mesmo; e, para explicar essa característica compara o tempo com uma circunferência e indica que qualquer ponto de seu perímetro pode ser o começo e o fim desta. Ademais, desenhada a circunferência, esta pode ser dividida em vários arcos. O mesmo vale para o tempo: dado qualquer momento, este será o fim do que foi e será o começo do que será; sob essa perspectiva é possível determinar-se o dia, o mês, o ano. Segundo observa Kogan, “precisamente porque o tempo é contínuo e circular é que se pode afirmar também o tempo discreto”¹⁷. No que concerne a entender o tempo como uma linha reta, segundo Averróis, essa é a a posição dos *mutakallimun*, decorre a impossibilidade de se atravessar uma série infinita e o fato de que para se chegar ao momento atual o infinito passado teria de chegar a um fim, e se chega a um fim, tem começo. Esclarecido o sentido de eternidade e o modo pelo qual o tempo é eterno, volta-se ao texto.

A objeção de Ghazali ao argumento dos filósofos sobre a anterioridade de Deus com relação ao mundo e a pré-eternidade deste, é afirmar que o tempo é gerado e criado, e que antes do tempo não havia tempo.

الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً ونعني بقولنا ان الله متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط.

O tempo é criado e produzido e antes dele certamente não havia tempo. O sentido de nossas palavras que Deus é anterior ao mundo e ao tempo é: havia

¹⁷ KOGAN. Eternity and Origination: Averroes' *Discourse on the Manner of the World's Existence*. In: MARMURA (Ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York: State University of New York Press, 1984, p. 224.

<Deus> e não havia mundo, e então havia Deus e com ele havia o mundo. E o sentido de nossas palavras que havia <Deus> e não havia o mundo é: a existência da essência do criador e a não existência da essência do mundo, e nada mais.¹⁸

Ou seja, para Ghazali, a anterioridade de Deus com relação ao mundo não pode ser temporal pois o tempo foi criado junto com o mundo. Desse modo, o “antes” do mundo não implica tempo. Apesar de não estar explícito, certamente Deus é causa do mundo, criado do nada por um ato de vontade que não implica em Deus qualquer mudança ou pluralidade. Para ilustrar o argumento, Ghazali fornece um exemplo, qual seja, se se compara o mundo com um indivíduo, no caso Jesus, e se se diz que havia Deus e não havia Jesus e depois este existia com Deus, o que se tem é a existência de uma essência e depois a de duas essências, não sendo necessário assumir-se outra, no caso o tempo, no que diz respeito à passagem de um estado para outro. Para Ghazali, assumi-lo é incorrer nos erros da imaginação (اوهام).¹⁹ O exemplo tem a função de mostrar que, se a anterioridade de Deus com relação a um indivíduo não é temporal, e ele é causa desse indivíduo, o mesmo é possível no que concerne à série, obviamente finita, de eventos temporais que constituem o mundo.²⁰

O comentário de Averróis à passagem visa, primeiro, esclarecer o sentido da anterioridade de Deus com relação ao mundo, visto haver refutado a posição dos

¹⁸ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §58, p. 52; MARMURA, §82, p. 31. [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §, p. 65-66; BERGH, p. 38].

¹⁹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §58, p. 53; MARMURA, §82, p. 31. [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §118, p. 66; BERGH, p. 38]. Cf. Primeiro capítulo, nota 184, p. 146.

²⁰ MARMURA. *The conflict...*, p. 106. Segundo Marmura, a teoria de Ghazali de que Deus cria o tempo com o mundo é fruto da doutrina asharita dos átomos, visto que os asharitas afirmam que Deus cria a substância e os átomos de tempo, e o mundo é um conglomerado de tais átomos. (MARMURA. *The conflict...*, p. 107.)

filósofos²¹, os quais, conforme vimos, haviam afirmado que a anterioridade só poderia ser como a do movimento da mão em relação ao movimento do dedo. Como o efeito segue sempre a causa, é impossível supor que um seja eterno e o outro temporal, ou seja, ou Deus e o mundo são eternos ou Deus e o mundo são temporais; como não podem ser temporais, são eternos. Estabelecida a natureza da anterioridade, Averróis rejeita o exemplo de Ghazali, e mostra que o que é válido para o indivíduo não é válido para o mundo.

No que diz respeito ao primeiro momento, Averróis parte da noção de existência. Segundo ele, há dois tipos de existência: uma em cuja natureza há movimento e não pode estar separada do tempo; outra em cuja natureza²² não há movimento, é eterna e separada do tempo.

فموجود معلوم بالحس والعقل واما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لا الى غير نهاية بل تنتهى الى سبب اول غير متحرك أصلا. [وقام البرهان ايضا على ان الذى ليس فى طبيعة الحركة هو العلة فى الموجود الذى فى طبيعة الحركة]

O primeiro é conhecido pelos sentidos e pela razão; a existência do segundo, cuja natureza não tem movimento ou mudança, é conhecida por demonstração, por todos que reconhecem que cada movimento necessita de um motor e cada efeito uma causa e que as causas que movem não regressam infinitamente, mas terminam em uma causa primeira que é absolutamente imóvel. Demonstrou-se também que aquilo cuja natureza não implica movimento é causa daquilo cuja natureza implica movimento.²³

A posição de Averróis é claramente aristotélica; no que concerne ao tempo, este está implicado, por definição, no movimento e, portanto, aquilo que é sem

²¹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §56, p. 51; MARMURA, §79, p. 30. [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §115, p. 64; BERGH, p. 64].

²² Pode-se perceber que, novamente, Averróis recorre à natureza, a uma ordem que subjaz ao mundo, em oposição à posição dos *asharitas*.

²³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §120, p. 66-67; BERGH, p. 38.

movimento é separado do tempo, sendo causa daquilo que é sujeito ao movimento e não está separado do tempo.

Dado que a natureza de um implica tempo e a de outro não, a prioridade de Deus com relação ao mundo não pode ser temporal nem essencial, como a da causa com relação ao efeito, “pois esta pertence à natureza das coisas em movimento, como a prioridade do homem com relação à sua sombra”²⁴. Para Averróis, a única prioridade possível de Deus em relação ao mundo “é a prioridade da existência imóvel e atemporal com relação à existência móvel e temporal”²⁵. Apesar de num primeiro momento a passagem permanecer obscura, ela fica mais compreensível quando se recorda o modo pelo qual Deus é causa do mundo²⁶ e o mundo causa dos contingentes, ou seja, existe uma relação de dependência do mundo para com Deus, mas esta relação não se estabelece senão pelas leis naturais que regem o mundo, e a passagem é reforçada quando Averróis afirma, no que diz respeito à posterioridade de Deus com relação ao mundo, que esta também não deve ser entendida em função do tempo, ainda que “anterioridade e posterioridade <sejam> opostos que estão necessariamente em um gênero”²⁷. Certamente a relação entre Deus e o mundo é entre causa e causado, mas nela não está implicado tempo. Averróis conclui o argumento com uma espécie de provocação: dado que o tempo não está implicado na relação entre Deus e o mundo, “como o efeito pode ser retardado após a causa quando todas as condições do ato estão cumpridas?”²⁸

²⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §120, p. 67; BERGH, p. 38.

²⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §121, p. 67; BERGH, p. 39.

²⁶ Cf. terceiro capítulo, p. 164 et seq.

²⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §124, p. 68; BERGH, p. 39. Esta afirmação encontra-se em ARISTÓTELES. *Categorias* II, 14a 15.

²⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §124, p. 68; BERGH, p. 39.

Quanto ao exemplo empregado por Ghazali, Averróis afirma que a posterioridade do indivíduo em relação a Deus só pode ser acidental, nunca essencial; pois o indivíduo depende necessariamente do tempo, ou seja: um tempo antes de sua geração, o tempo em que vive e gera outro indivíduo que continuará a existir quando ele perecer. Todas essas etapas são movimentos e o tempo é sua medida, motivo pelo qual estão intrinsecamente unidos. Nesse sentido, o mesmo não é válido para o mundo, pois este não tem a necessidade do tempo que o indivíduo tem; pois o mundo, como um todo, não é precedido por nada, visto ser eterno, apenas partes de sua duração são precedidas ou antecedidas pelo tempo.²⁹

A relação de anterioridade e posterioridade continua a ser discutida por Ghazali ao expor a crítica dos filósofos ao seu argumento, qual seja, dizer que “havia Deus e não havia o mundo” e “há Deus e há o mundo” não implica tempo. Para os filósofos há uma diferença entre dizer “havia”, “há” ou “haverá”, diferença esta que repousa num terceiro elemento além de Deus e do mundo, que é o tempo. Do contrário, “havia”, “há” e “haverá” seriam sinônimos. Assim, “segue-se necessariamente que antes do mundo havia um tempo que chegou a seu termo com a existência do mundo”³⁰, provando-se o oposto do afirmado por Ghazali quanto aos usos dessas expressões.

Novamente aqui Averróis concorda com o que o argumento implica mas discorda do modo pelo qual os filósofos o estabelecem. Certamente os termos “havia”, “há” e “haverá” implicam uma outra entidade; no entanto, o equívoco está em supor esta outra entidade na relação entre Deus e o mundo. Ela é válida apenas para aquilo que por natureza está no tempo³¹.

²⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §124, p. 69; BERGH, p. 40. Cf. BERGH II, p. 40, n. 2.

³⁰ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §59, p. 53-54; MARMURA, §84, p. 32 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §127, p. 70; BERGH, p. 40].

³¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §129, p. 71; BERGH, p. 41.

إذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما اشبهه ليس يدل في امثال هذه القضايا الا على رباط الخبر بالمخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيمًا وكذلك ان كان احدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله والعالم فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي تمثل بها.

Se não fosse no tempo, a palavra “era” e semelhantes não indicariam na proposição senão a cópula entre predicado e sujeito, quando dizemos, por exemplo, Deus é indulgente e misericordioso, e o mesmo ocorre quando predicado ou sujeito não estão no tempo, por exemplo, quando dizemos Deus estava sem o mundo, então Deus estava com o mundo. Portanto, para tais existentes a relação <entre a anterioridade e a posterioridade> não é válida.³²

Para Averróis, o argumento teria a mesma efetividade se se supusesse a não-existência do mundo, sua existência e uma segunda não-existência. Pois, se o mundo está no tempo, sua não-existência também está, e como esta precede aquela, está implicado aí o tempo, o mesmo sendo válido quando se supõe a corrupção do mundo e sua posterior não-existência.³³

Para Ghazali, no entanto, a relação não implica em tempo do modo suposto pelos filósofos. Sua crítica ao argumento deles comporta duas partes: na primeira, fornece sua própria definição de tempo e, na segunda, defende que tempo e movimento são finitos.

No que concerne à primeira parte, a afirmação dos filósofos de que decorre uma terceira entidade, tempo, das expressões “havia Deus e não havia o mundo” e “há Deus e há o mundo” é verdadeira para Ghazali. No entanto, apenas com relação a nós; não para com o tipo real de relação entre Deus e o mundo, visto que passado e futuro são relativos, isto é, o futuro pode tornar-se passado. Segundo Ghazali, isso é claro se se supor a destruição do mundo e uma existência dele. Então, “havia Deus e

³² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §130, p. 71; BERGH, p. 41.

³³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §130, p. 71-72; BERGH, p. 41.

havia o mundo” seria verdade quer se aplique à primeira quer à segunda não existência do mundo.

وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن ان يقدر تناهى الجسم فى جانب الراس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه كاع الوهم عن الادعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم [...].

Um indicativo de que isto é relativo³⁴ (نسبة) [a nós]³⁵ é que o futuro pode se tornar passado e é expresso pelo verbo no passado. Tudo isso é devido à incapacidade da imaginação de compreender uma existência que tem um início sem supor um “antes” para ela. Este “antes”, do qual a imaginação não se separa, acredita-se ser algo realizado, existente, qual seja, tempo. Isto é similar à incapacidade da imaginação de supor a finitude do corpo acima <de nós>, senão, por exemplo, a superfície que tem algo acima, desse modo imaginando que além do mundo não há lugar, ocupado ou vazio. Assim, se é dito que não há “acima” acima da superfície do mundo e não há nada mais distante que ela, a imaginação reluta em reconhecer isso, assim como se é dito que antes da existência do mundo não há “antes” [...].³⁶

A segunda parte da crítica de Ghazali ao argumento dos filósofos de que a relação entre Deus e o mundo não implica em tempo consiste em dizer que, da mesma forma que a imaginação se engana ao admitir uma extensão vazia infinitamente extensa além do mundo³⁷ também se engana ao admitir um tempo infinito. Pois, assim como a extensão é concomitante ao corpo, a extensão temporal

³⁴ Bergh traduz “relação subjetiva”, o que é um anacronismo.

³⁵ Segue-se aqui a sugestão de leitura de Puig Montada (p. 121), mais precisa que as de Marmura (31), Campanini (129) e Bergh (41).

³⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §113, p. 72; BERGH, p. 41. AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §60-62, p. 54-55; MARMURA, §86, p. 32-33.

³⁷ A imaginação se engana pois “o vazio em si mesmo é incompreensível” (AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §62, p. 55, l. 9; MARMURA, §87, p. 33, l. 6) visto que como a extensão é um concomitante do corpo³⁷ (ARISTÓTELES. *Física* III, 5, 204a5); dado o corpo ser finito, a extensão também o será e, no caso do mundo, não pode haver extensão para além da última esfera.

é concomitante ao movimento e o movimento sendo finito (note-se que Ghazali parte do princípio de que o movimento é criado) não pode haver tempo, nem antes de seu começo, nem depois de seu fim. Nesse sentido, conclui:

ولا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوجه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهمى كما فى الفوق وهذا لازم فليتامل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء.

Não há diferença entre a extensão temporal que em relação <a nós> divide-se entre “antes” e “depois” e a extensão espacial que em relação <a nós> divide-se entre “acima” e “abaixo”. Se, então, é legítimo afirmar um “acima” que não tem acima, é legítimo afirmar um “depois” que não possui um real depois, exceto pela imaginação, como no caso do “acima”. Esta é uma consequência necessária. Que seja então contemplada, pois <os filósofos> concordam que além do mundo não há nem vazio nem lugar ocupado.³⁸

A refutação de Averróis do argumento de Ghazali é prolixa comparativamente às outras. Dedicar-se mais propriamente a responder à segunda parte do argumento, por considerá-la a mais importante, ainda que sofisticada e maliciosa³⁹.

Quanto à primeira parte do argumento, a resposta de Averróis à afirmação de Ghazali de que o passado e o futuro são produtos da alma e que, findo o movimento as relações entre eles não teriam mais sentido, é afirmar que a conexão entre tempo e movimento é real, ainda que o tempo seja algo que o espírito (ذهن, *dhihn*) constrói⁴⁰.

³⁸ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §63, p. 56; MARMURA, §, p. 33, l. 12-17. [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §132, p. 73; BERGH, p. 42].

³⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §136, p. 75, l. 5; BERGH, p. 43.

⁴⁰ Averróis tem em mente aqui a *Física* (IV, 14, 223a16-28), onde Aristóteles escreve: “Se a alma não existisse, existiria tempo ou não, é uma questão que legitimamente pode ser feita, pois se não há quem conte, também não pode haver algo que possa ser contado, de forma que evidentemente não pode haver número, pois número é o que foi ou o que pode ser contado. Porém, se nada além da alma está qualificado para contar, é impossível haver tempo a não ser que haja

Para justificar essa posição Averróis novamente lança mão da distinção dos dois tipos de existência: aquela em cuja natureza há movimento e não pode estar separada do tempo e aquela em cuja natureza não há movimento, é eterna e separada do tempo; tipos estes que não são, segundo ele, conversíveis, pois “se o movimento fosse impossível e então ocorresse, a natureza das coisas que não são sujeitas ao movimento teria se alterado na natureza das coisas sujeitas ao movimento, e isto é impossível”⁴¹. O movimento só é possível naquilo que está em repouso⁴², não naquilo que não existe, e dada a impossibilidade dos dois tipos de existência serem conversíveis, não pode haver um movimento que fosse a passagem da absoluta não-existência para a existência⁴³. Nesse sentido, supor que a relação entre tempo e movimento não faria sentido se o movimento fosse aniquilado não se coloca, pois sempre haveria movimento (e almas).

No que concerne à segunda parte do argumento de Ghazali, seu erro foi: (1) “tratar a quantidade que não tem posição e não forma uma totalidade, isto é, tempo e movimento, como a quantidade que possui posição e totalidade, isto é, corpo”⁴⁴, e (2) considerar que a impossibilidade da infinitude da segunda implica na impossibilidade da infinitude da primeira. Não pertence à substância (جوهر, *jaūhar*) e à definição (حد, *ḥadd*) de magnitude⁴⁵ (عظم, *‘izām*) terminar em outra magnitude:

alma, mas apenas aquilo do qual o tempo é um atributo, isto é, se o movimento pode existir sem a alma. O antes e depois são atributos do movimento, e o tempo é estes enquanto contável”.

⁴¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §134, p. 74, l. 8-10; BERGH, p. 42-43.

⁴² Cf. ARISTÓTELES. *Física* III, 2, 202a5. “[...] movimento e repouso estão sempre no tempo...” (ARISTÓTELES. *Física* VI, 8, 239a20-239a23).

⁴³ Cf. ARISTÓTELES. *Física* VI, 1, 222a25 (BERGH II, p. 42, n. 2).

⁴⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §137, p. 76, l. 2-5; BERGH, p. 43.

⁴⁵ “Com as magnitudes ocorre o contrário. O que é contínuo é divisível infinitamente, mas não há infinito na direção do acréscimo, pois o tamanho que pode potencialmente ter, pode ter em ato. Assim, visto que nenhuma magnitude sensível é infinita, é impossível exceder toda magnitude

imaginar isso é imaginar o que não existe. Imaginar, porém, anterioridade e posterioridade com relação ao movimento é imaginar o que faz parte da essência do movimento, que só ocorre no tempo⁴⁶.

Por esse motivo, diz Averróis, é que o tempo não pode ser tomado como um início, a não ser de outro tempo, exatamente o sentido de “instante” (آن, *al-ān*), residindo aí o erro em se comparar a magnitude com o tempo, ou seja, erra-se pois compara-se o instante com o ponto.⁴⁷ O ponto não pode ser comparado com o instante pois o ponto é o limite da linha⁴⁸, ao passo que o instante é o fim do passado e o início do futuro⁴⁹. Nesse sentido “pode se imaginar um ponto que é começo de uma linha sem ser o fim de outra linha; já o instante não pode existir sem o passado e o futuro”⁵⁰. Assim, diferentemente do que diz Ghazali, o tempo não pode ter um início, mas todo movimento deve ser precedido por um tempo⁵¹.

2) Argumento da pluralidade dos mundos

O argumento da pluralidade dos mundos é designado por Ghazali como sendo o segundo meio (o primeiro sendo o da relação Deus e mundo) pelo qual os filósofos

definida, pois se fosse possível haveria algo maior que os céus” (ARISTÓTELES. *Física* III, 7, 207b16-207b21).

⁴⁶ Está implícito à passagem a noção de que anterioridade e posterioridade são relativas ao movimento, daí derivando para o tempo.

⁴⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §138, p. 77, l. 5; BERGH, p. 44.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Tópicos* VI, 4, 141b20-21 (BERGH II, p. 44, n. 7).

⁴⁹ ARISTÓTELES. *Física* IV, 13, 222a33-b6.

⁵⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §139, p. 77; BERGH, p. 44.

⁵¹ Obviamente, a anterioridade que Averróis defende não diz respeito à totalidade do movimento, mas ao movimento que precede outro.

visam defender a eternidade do tempo (e, conseqüentemente, do mundo). Este argumento é muito semelhante ao da revolução das esferas celestes, discutido no capítulo III. No entanto, agora não se pergunta pela possibilidade de Deus criar o mundo antes de quando o criou, mas pela possibilidade de criar outros mundos antes deste. Ambos argumentos visam o mesmo, ou seja: provar que o mundo é eterno dada a eternidade do tempo, levando o adversário a admitir que supor a criação implica, sempre, na anterioridade do tempo.

O argumento dos filósofos⁵², segundo Ghazali, é supor o mundo finito e afirmar que, desde seu início, realizou, por exemplo, mil revoluções. Os *mutakallimun* são obrigados a admitir que Deus poderia criar outro mundo, igual a este, mas que desde seu início realizou mil e cem revoluções, uma vez que negar essa possibilidade seria o mesmo que negar o poder absoluto de Deus. O mesmo vale para a negação da possibilidade do mundo antes de seu início, pois, se fosse impossível, não teria existido⁵³. Como os *mutakallimun* são obrigados a admitir este outro mundo, também têm que admitir a criação de um terceiro mundo, igual a este, mas que realizou mil e duzentas revoluções; sendo obrigados a admitir que Deus poderia criar infinitos mundos similares a este, antes deste, com número de revoluções cada vez maiores. Isso sob pena de não só negar o poder absoluto de Deus, mas também negar que a possibilidade de existência do mundo fosse anterior ao mundo. Assim, esses mundos são semelhantes sob qualquer perspectiva, exceto pela diferença no número das revoluções, já que se movem com a mesma velocidade; nesse sentido, esta diferença não pode ser devida à existência de Deus

⁵² O texto do argumento não é reproduzido no *Tahāfut al-tahāfut*, mas é fornecido no aparato por Bouyges (p. 82-83).

⁵³ AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* I, §67, p. 58-59; MARMURA, §92, p. 35. Para um tratamento do ponto de vista lógico da pluralidade dos mundos, ver KUKKONEN. Possible Worlds in the *Tahāfut al-falāsifat*: Al-Ghazali on Creation and Contingency. *JHP* 38, 4, 2000: 479-502.

sem um dos mundos ou de outro mundo sem um dos outros mundos⁵⁴. Em outras palavras, esta diferença não pode ser devida senão ao tempo.

فهذا الامكان المقدر المكتم الذي بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له الا الزمان. فليست هذه الكميات المقدره صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ عدم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة.

Estas possibilidades quantitativamente mensuráveis, das quais algumas são maiores que as outras por uma medida definida, não têm outra realidade senão o tempo, e estas quantidades mensuráveis não são um atributo da essência de Deus, por demais exaltado para possuir medida, nem um atributo da não existência do mundo, pois a não existência é nada e, portanto, não pode ser medida por medidas diferentes.⁵⁵

O argumento dos filósofos não prossegue concluindo pela eternidade do mundo, mas apenas que o tempo, diferentemente do que sustenta Ghazali, poderia ter sido criado antes. O que está implícito é que, dado que o tempo poderia ter sido criado antes, ter-se-ia também o tempo sempre antes de qualquer movimento e, nesse sentido, ter-se-ia de admitir que o tempo é eterno, assim como o mundo. Está implícito também no argumento, para que seja efetivo, a noção de que a eterna possibilidade do mundo implica na eterna existência do mundo, o que se verá quando da discussão da terceira prova.

Para Averróis, este é o argumento pelo qual Avicena prova a eternidade do tempo⁵⁶. A continuação do argumento seria: aquilo que mede os movimentos dos diferentes mundos é sempre o mesmo, ou seja, o tempo, que deve ser sempre suposto preceder os mundos de modo a poder medir o movimento. Dado que se

⁵⁴ Isto é o que defende Ghazali sobre a anterioridade de Deus com relação ao mundo.

⁵⁵ AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa* I, §73, p. 62; MARMURA, §97-98, p. 37 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, p. 85 (aparato); BERGH, p. 49].

⁵⁶ AVICENA. *Al-Shifa, Al-Tabi'at*. Ed. Madkour e Zayed, Cairo, 1983, p. 155-159.

pode supor infinitos mundos precedendo este, o tempo não deve ter início de modo a poder ser a medida do movimentos desses mundos⁵⁷.

Averróis, no entanto, aponta uma dificuldade no argumento:

[...] لكن في تفهمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني انه كما ان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه ان يلحقه الزمان كذلك الممكن الذع في قبل العالم فهذا بين في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن ان يتوهم منه وجود الزمان.

[...] há uma dificuldade em entendê-lo, pois cada possível tem uma extensão e cada extensão está conectada ao seu próprio possível. Este é um tema controverso, pois implica que a possibilidade anterior ao mundo pela natureza do existente possível <está> no mundo, quer dizer, é como o possível <que está> no mundo ao qual o tempo inere, como o possível anterior ao mundo. Isto é evidente no possível que está no mundo, e é possível imaginar a partir disso a existência do tempo.⁵⁸

A passagem fica mais clara se for transposta em termos de movimento e tempo, alvos do debate. Nesse caso, a dificuldade seria que Avicena assume que toda extensão de movimento possui tempo, e que todo tempo pressupõe movimento, o que, na verdade, só é possível se se afirmar que a natureza dos outros mundos são iguais à deste mundo. Apenas depois de afirmar a igualdade das naturezas é que se pode afirmar que todo movimento pressupõe tempo e que todo tempo pressupõe movimento.⁵⁹ Assim, se o movimento do possível, isto é, do mundo, apesar de sua não-existência, é a possibilidade do movimento anterior ao mundo finito temporal, conforme defendido por Ghazali, então esta possibilidade deve estar no tempo, e

⁵⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §, p. 82; BERGH, p. 50.

⁵⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §156, p. 86; BERGH, p. 50. A dificuldade sobre a natureza do possível à qual faz referência Averróis é sobre se toda potencialidade será atualizada, ou se pode haver possíveis nunca atualizados. (BERGH II, p. 50, n.4)

⁵⁹ MARMURA. *The conflict...*, p. 119.

como ela é anterior, o tempo é anterior ao mundo finito temporal, o que leva a se ater de aceitar o mundo como eterno.

A resposta de Ghazali ao argumento dos filósofos é dizer que as relações estabelecidas entre o tempo e a possibilidade dos mundos são frutos da imaginação, e que o mesmo argumento pode ser utilizado para se provar que o lugar é infinito, o que não pode ser aceito pelos filósofos. Ghazali põe-se, então, a construir, para posterior refutação, o argumento visando provar que o lugar é infinito e, para tanto, recorre à variação do tamanho do mundo.

3) Argumento do tamanho do mundo

Segundo Ghazali, Deus poderia ter criado a última esfera um cúbito maior do que é. Se se nega essa possibilidade, nega-se o poder de Deus; no entanto, porém, se é aceita essa possibilidade, deve-se aceitar também que poderia criar a última esfera dois cúbitos maior do que é, ou três, ou quatro, e assim infinitamente.

Seguindo os passos do argumento dos filósofos sobre a pluralidade dos mundos, ter-se-ia de admitir ou que além do espaço haveria um espaço, pois teria de haver o espaço que seria ocupado pelos cúbitos adicionados à última esfera, ou que haveria o vazio.

As mesmas conclusões adviriam se o mundo fosse suposto menor do que é por um ou dois cúbitos.

وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقذرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقذرا وجوابنا فى تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم فى تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق.

E não há diferença entre essas duas magnitudes com relação ao espaço tomado delas e o espaço que ainda ocupam? O espaço ocupado retirado é maior quando

dois cúbitos são tomados do que quando um cúbito é tomado, de maneira que o vazio seja mensurável. Porém, o vazio não é coisa. Como pode ser medido? Nossa⁶⁰ resposta é: pertence ao engano da imaginação supor possibilidades no tempo antes da existência do mundo. Sua <filósofos> resposta é: pertence ao engano da imaginação supor possibilidades no lugar além da existência do mundo. Não há diferença entre esses dois pontos de vista.⁶¹

Com seu argumento comparando lugar e tempo, Ghazali indica um impasse: supor a criação do mundo não implica, conforme apontam os filósofos, possibilidades temporais antes da existência do mundo. Ou seja, do mundo ser criado antes de quando foi criado, pois (e isso se deduz da passagem citada, quando se diz: “pertence ao engano da imaginação supor possibilidades no lugar além da existência do mundo”) a possibilidade do mundo nasce com sua criação. Se é possível supor isso, então é possível supor possibilidades quanto ao lugar do mundo, ou seja, que o mundo fosse maior ou menor do que é. Está implícito que Ghazali considera essa alternativa impossível e, portanto, supor um tempo antes da criação também o é.

Para Averróis, no entanto, o argumento comporta uma dificuldade: supor que o mundo fosse maior do que é, acarreta a possibilidade de se supor um corpo infinito, o que é impossível. Nesse caso, o argumento não se sustenta, pois essa mesma impossibilidade não decorre de se supor um tempo antes da criação. No limite, o que isso implica é supor o mundo eterno, conforme foi visto. Ocorre que, quanto à impossibilidade de se supor um mundo maior, Averróis não o demonstra, mas afirma ter sido demonstrado por Aristóteles⁶².

⁶⁰ Isto é, *mutakallimun*.

⁶¹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §75, p. 63; MARMURA, §100, p. 38 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §157, p. 87; BERGH, p. 51].

⁶² Cf. ARISTÓTELES. *Física* III, 5, 204a8-206a8.

ولو جاز ان يكون عظم أكبر من عظم ويمر ذلك الى غير نهاية لجاز ان يوجد عظم لا آخر له ولو جاز ان يوجد عظم لا آخر له لوجد عظم بالفعل لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا شيء قد صرح به ارسطو اعنى ان التزيد فى العظم الى غير نهاية مستحيل

Se fosse possível que uma magnitude espacial pudesse aumentar infinitamente, então a existência da magnitude espacial sem fim seria possível e uma magnitude espacial verdadeiramente infinita existiria, mas isso é impossível e Aristóteles já demonstrou essa impossibilidade.⁶³

Segundo Averróis, a impossibilidade de se imaginar um mundo maior ou menor do que é não implica na impossibilidade de se imaginar a possibilidade de um mundo antes deste mundo; pois, imaginar a possibilidade de um mundo maior ou menor do que é implica na possibilidade de se supor uma magnitude infinita (o que é impossível), enquanto que imaginar a possibilidade de um mundo antes deste mundo só constitui uma impossibilidade se a natureza do possível for criada (قد حدثت) ⁶⁴. Nesse caso, haveria antes da natureza da existência do mundo apenas duas naturezas, a do necessário e a do impossível, o que não é possível, pois o juízo do intelecto (*hukm al-‘aql*) sobre a existência repousa sobre as naturezas do possível, do impossível e do necessário⁶⁵. Ademais, o juízo do intelecto sobre a natureza do possível, impossível e necessário é eterno⁶⁶. Se for eterno, a

⁶³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §160, p. 88-89; BERGH, p. 52.

⁶⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §159, p. 88, l. 5; BERGH, p. 51. Bergh traduz: “se a natureza do possível já estivesse realizada”. Nesta tradução a oposição não fica devidamente marcada, oposição esta entre o mundo criado e o eterno. Se o mundo fosse criado, sua possibilidade seria criada junto com ele, pois não poderia ser anterior; e nesse sentido imaginá-la seria impossível. No entanto, dado o mundo ser eterno, imaginá-la é possível, pois o tempo é eterno; nesse sentido, poder-se-ia imaginar um mundo antes ou depois deste, desde que guardasse as mesmas características deste. Segundo Marmura (*The conflict*, p. 121) se a possibilidade não é anterior à existência de algo, para Averróis esse algo seria impossível se não existisse ou necessário se existisse.

⁶⁵ ARISTÓTELES. *De interpretatione* 12 e 13; *Primeiros analíticos* I, 13.

⁶⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §159, p. 88, l. 6-7; BERGH, p. 51. Sobre a eternidade dos conceitos lógicos para Averróis ver Capítulo IV, p. 205.

possibilidade da existência do mundo é eterna, e, portanto, é anterior ao mundo suposto criado, diferentemente do que supõe Ghazali, para quem a possibilidade é criada junto com o mundo. Por esta ser anterior, o mundo também poderia ter sido criado antes; do que decorre a eternidade do tempo, conforme visto no capítulo anterior. Assim, imaginar o mundo maior ou menor do que é, é diferente de imaginar um mundo antes do mundo,

ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذى هو كالكيل للحركة هو من فعل الوهم الكذب مثل توهم العالم اكبر او اصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغى ان يكون هذا الفعل للذهن من افعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا من الافعال المنسوبة الى الخيال.

pois se o fato da extensão⁶⁷ que mede o movimento e que se relacione com ele como sua medida fosse obra da imaginação, como a representação de um mundo maior ou menor do que é, o tempo não existiria, pois o tempo não é nada senão o que o espírito percebe dessa extensão que mede o movimento. Se for auto-evidente que o tempo existe, então o ato do espírito é necessariamente verdadeiro e decorre do intelecto, não da imaginação.⁶⁸

Para refutar o argumento do tamanho do mundo, também pode ser dito que supor que o mundo possa ser maior do que é não acarreta numa negação do poder de Deus, já que a variação no tamanho do mundo é impossível, e como Deus não pode realizar o contraditório, não implica negação de seu poder. Para Ghazali, no entanto, este contra-argumento não é válido por três motivos. Primeiro, afirmar que o mundo é maior do que é não implica em violar o princípio da não-contradição, ou seja, supor uma variação do tamanho do mundo não é uma impossibilidade lógica⁶⁹.

⁶⁷ I.é, tempo.

⁶⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §162, p. 89; BERGH, p. 52.

⁶⁹ “Esta desculpa é inválida por três razões: a primeira é que é uma afronta à razão, pois quando a razão considera possível que o mundo possa ser maior ou menor do que é por um cúbito, não é o mesmo que considerar como possível identificar preto com branco e existência com não-existência. A impossibilidade repousa em afirmar o negativo e o positivo ao mesmo tempo, e toda

Segundo, se, como os filósofos afirmam, é impossível para o mundo ser maior ou menor do que é, o mundo é necessário e não possível; se for necessário, não precisa de uma causa e, portanto, não precisa de Deus⁷⁰. Por último, Ghazali afirma que o mesmo argumento que os filósofos usam para a impossibilidade do mundo ser maior ou menor do que é pode ser usado para provar que o mundo não poderia ter sido criado antes de quando o foi⁷¹; quer dizer: é impossível que o mundo tenha sido criado antes, mas é possível apenas que seja criado quando o foi.⁷²

No entanto, para Ghazali, a posição dos filósofos, que supõem, para refutar a doutrina da criação a partir do nada, a possibilidade do tempo antes do começo do mundo, é sem sentido. Deus é eterno, poderoso, e não há porque supor tempo antes da criação. Tal suposição é fruto da imaginação, “que confunde <o tempo> com outras coisas” (الوهم بتلبيسه اليه شيئا آخر).⁷³

impossibilidade reduz-se a isso.” (AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §77, p. 64; MARMURA, §104, p. 38 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §165, p. 90; BERGH, p. 52-53]).

⁷⁰ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §78, p. 65; MARMURA, §105, p. 38 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §167, p. 91-92; BERGH, p. 53].

⁷¹ Cf. terceiro capítulo, p.141 et seq.

⁷² “A terceira razão é que este argumento falso autoriza seu oponente <i.é, os *mutakallimun*> a supor do mesmo modo, e podemos dizer: “a existência do mundo não era possível antes de sua existência, pois a possibilidade, segundo sua teoria, é coextensiva à existência, nem mais nem menos. Se vocês disserem: “mas então o eterno passou da impotência para a potência”, respondemos: “não, pois a existência não era possível e, portanto, não poderia ter ocorrido e a impossibilidade da ocorrência de algo que não poderia acontecer não implica impotência”. Se vocês disserem: “como algo que é impossível pode vir-a-ser possível?”, respondemos: “por que seria impossível que algo fosse impossível em dado momento e possível em outro?”. Se vocês disserem: “os tempos são similares”, a resposta é: “também o são as medidas, e por que deveria uma medida ser possível e outra, maior ou menor pela largura de uma unha, impossível?. E se esta última afirmação não é impossível, a primeira também não é impossível”. Este é o modo de fazer-lhes oposição”. (AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §79, p. 65-66; MARMURA, §106, p. 39 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §170, p. 92-93; BERGH, p. 54]). O argumento conduz ao mesmo resultado, qual seja, dado que o mundo é possível apenas quando de sua existência, ele é impossível antes dela.

⁷³ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §80, p. 66; MARMURA, §107, p. 39 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §170, p. 93; BERGH, p. 54].

Segundo Averróis, no que concerne ao primeiro motivo alegado por Ghazali, ou seja, supor uma variação do tamanho do mundo não é uma impossibilidade lógica tal como afirmar que o preto é branco, tal alegação é verdadeira, mas não significa que o mundo poder ser maior ou menor do que é não seja uma impossibilidade lógica. A impossibilidade de afirmar que o preto é branco é evidente por si mesma, o que não ocorre com o caso do mundo, para o qual a impossibilidade deve ser demonstrada ser redutível a uma impossibilidade lógica. Averróis fornece, então, um argumento a favor dessa impossibilidade. Mas alerta, como o fez também na primeira prova no argumento relativo aos pólos do mundo⁷⁴, que a prova dessa impossibilidade deve ser buscada nos lugares apropriados, ou seja, nas obras de Aristóteles.

ان فرض العالم يمكن ان يكون اكبر او اصغر يلزم عنه ان يكون خارجه ملاء او خلاء ووضع خارجه ملاء او خلاء يلزم عنه محال من المحالات اما الخلاء فوجود بعد مفارق واما الجسم فكونه متحركا اما الى فوق واما الى اسفل واما مستديرا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون جزءا من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي واقل ما يلزم عنه الخلاء لان كل عالم لا بد له من اسطوانات اربعة وجسم مستدير يدور حولها.

[...] se fosse assumido que o mundo pudesse ser maior ou menor do que é, seguiria que fora dele haveria um lugar ocupado ou vazio e algumas das maiores impossibilidades seguiriam: do vazio, a existência de extensões existindo por si mesmas; do lugar ocupado, um corpo movendo-se para cima, para baixo ou em círculos e, se é assim, deve ser parte de outro mundo, mas foi provado nas ciências naturais que a existência de outro mundo ao mesmo tempo que esse é impossível⁷⁵. Do vazio, decorre uma incoerência ainda maior, pois cada mundo é composto de quatro elementos e um corpo esférico que gira ao seu redor.⁷⁶

⁷⁴ Cf. Capítulo III, p. 152 et seq.

⁷⁵ ARISTÓTELES. *De caelo* I, 9, 277b26-279b3.

⁷⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §166, p. 91; BERGH, p. 53.

Quanto ao segundo motivo dado por Ghazali, Averróis tem duas respostas. Na primeira, apenas faz uma menção à divisão de Avicena entre ser necessário por si e possível por si e necessário por outro⁷⁷, deixando em aberto o que seria sua resposta. No entanto, seria possível, dada a distinção de Avicena, supor que ela consistiria em afirmar que o mundo não é necessário por si, mas sim necessário por outro; que o caráter necessário de sua causa implica no caráter necessário de suas características, de forma que ele não pode ser diferente do que é. Assim, o fato de possuir o tamanho que tem é devido a uma causa que o determina e, portanto, não cabe afirmar que, por ser necessário, o mundo não teria causa⁷⁸. No argumento de Ghazali, o mundo foi designado como necessário por si e, nesse caso, não teria causa. Nessa primeira resposta Averróis parte da identificação do mundo com o necessário por outro, o que certamente não constitui uma resposta legítima, já que não mostra o motivo pelo qual o mundo não pode ser necessário por si, o que tentará fazer na segunda resposta - a qual qualifica como “minha e melhor”. Nela, Averróis tenta mostrar que o mundo não é necessário por si comparando-o a uma serra para madeira. A serra, para ser serra, deve necessariamente ser feita de ferro, possuir determinada forma e determinado tamanho. Ainda que para ser serra, ela deva possuir necessariamente determinadas características, pois, de outro modo, não cumpriria sua função, ela não pode ser qualificada como necessária. O erro que Ghazali, por ser asharita, comete para afirmar isso em relação ao mundo é acreditar que o que é realizado por arte não possui nenhuma característica necessária, e que o mesmo é válido para o criador e a criatura. Se isso fosse verdade, eliminar-se-ia a sabedoria (*hikma*) do criador e da criatura, e seria como se a existência e a finalidade

⁷⁷ Cf. AVICENA. *A origem e o retorno*, livro I; *Shifā, al-īlahiyāt* I, cap. 6 e 7 e FINIANOS. *Les grandes divisions de l'être (mawjūd) selon Ibn Sīnā*, cap. III.

⁷⁸ Cf. MARMURA. *The conflict*, p. 124.

das coisas fossem aleatórias, e “qualquer agente poderia ser um artífice e qualquer causa existente um criador”⁷⁹, o que é absurdo.

Já no que concerne ao terceiro motivo dado por Ghazali pelo qual não se pode apelar para a limitação do poder de Deus no argumento do tamanho do mundo (qual seja, de que o mundo ser maior ou menor do que é só é uma possibilidade válida para os que, como os filósofos, acreditam que a possibilidade é anterior ao vir-a-ser em ato, o que não é o caso, pois a possibilidade ocorre junto com o vir-a-ser em ato⁸⁰), a posição de Averróis consiste em afirmar que negar o possível antes da existência implica em negar o necessário, pois o possível é o oposto do impossível e, portanto, o que não é possível é necessariamente impossível.

قلت الا ان جدد تقدم الامكان الشيء الممكن جدد للضروريات فان الممكن يقابله المتع من غير
وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة الممتنع انزاله موجودا
كذب محال واما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن لا كذب مستحيل.

Digo: negar a anterioridade da possibilidade da coisa possível é negar os necessários (الضروريات, *al-ḍaruryāt*), pois o possível é o contrário do impossível sem intermediário, e, se uma coisa não é possível antes de sua existência, então é necessariamente impossível. Porém, tornar o impossível existente é uma falsidade impossível, mas tornar o possível existente é uma falsidade possível⁸¹, não uma falsidade impossível.⁸²

⁷⁹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §169, p. 92, l. 12-13; BERGH, p. 54.

⁸⁰ Posição, como se viu, defendida pelos asharitas e, por conseqüência, por Ghazali. Cf, p. 193 et seq.

⁸¹ A falsidade é possível pois o contrário não é necessariamente falso (BERGH II, p. 55, n. 2).

⁸² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §172, p. 93-94; BERGH, p. 55. “O impossível é aquilo cujo o contrário é necessariamente verdadeiro, por exemplo, que a diagonal do quadrado é mensurável em relação ao lado é impossível, pois tal afirmação é uma falsidade de tal forma que não apenas o contrário é verdadeiro, mas é necessário; que seja mensurável, portanto, não apenas é falso, mas é necessariamente falso. O contrário dele, o possível, é encontrado quando não é necessário que o contrário seja falso, por exemplo, que um homem possa estar sentado é possível, pois não estar sentado não é necessariamente falso. O possível, então, em um sentido, significa aquilo que não é necessariamente falso; em outro, o que é verdade e em outro, aquilo que é capaz de ser verdade” (ARISTÓTELES. *Metafísica* V, 5 1019b22-1020a6).

Além do mais, supor que possibilidade e atualidade existem juntas é supor o contraditório, pois o que existe está em ato e não pode ser possível no sentido de potencial, ou seja, de possivelmente vir a ser em atual⁸³; do que decorre que a potência não é contígua ao ato, mas anterior a ele. Nesse sentido, o que é em ato algo não pode ser potencialmente algo, mas o que é potencialmente algo pode ser este algo em ato e, portanto, a possibilidade deve ser anterior à atualidade.

Ao identificar possível com atual, Ghazali está afirmando que algo pode ser impossível em dado momento e possível em outro, o que é característica da natureza do possível, pois ele pode se atualizar em dado momento e não em outro⁸⁴, já que “por exemplo, a existência de todo possível é impossível quando seu contrário existe em seu substrato”⁸⁵. Assim, se algo é possível em um dado momento e impossível em outro, este é da natureza do possível, e Ghazali não nega a anterioridade do possibilidade frente a existência.

A conclusão da resposta de Averróis é a indicação do assunto que será tratado na terceira prova: dado que o mundo é possível, ele passou de um estado de impossibilidade para um de possibilidade. Como entender isso em relação ao mundo? Mais precisamente: a intenção é mostrar que seria contraditório supor que a possibilidade da existência do mundo o tenha precedido por um tempo infinito, dado que a criação do mundo no tempo implica que a possibilidade da existência do mundo o tenha precedido. Devido a essa contrariedade, o mundo não poderia ter sido criado, sendo, portanto, eterno.

⁸³ ARISTÓTELES. *Metafísica* IX, 9, 1049b14: “aquilo que é em sentido primeiro potencial é potencial porque é possível tornar-se atual”. Cf. também, *De interpretatione* VIII, 19a8-19a22.

⁸⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica* IX, 9 1051a10: “a capacidade para os contrários está presente ao mesmo tempo, mas os contrários não podem estar presentes ao mesmo tempo”.

⁸⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §173, p. 94, l. 12-13; BERGH, p. 55. “مثل ذلك ان كل ممكن “ فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه. Tradução modificada.

إذا فرض ان العالم كان ممتعا قبل حدثه دهرا لا نهاية ان يكون اذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة الى الامكان.

Se se assume que o mundo era impossível por um tempo infinito antes de sua produção, a conseqüência é que, quando foi produzido, mudou da impossibilidade para a possibilidade.⁸⁶

Por fim, quanto à resposta de Ghazali aos filósofos, na qual afirma que a suposição da possibilidade do tempo antes do começo do mundo é sem sentido⁸⁷, Averróis afirma que apesar desse argumento dos filósofos não provar que o mundo é eterno, prova que é possível que o mundo e o tempo sejam eternos. Isso porque, no que diz respeito ao argumento do poder de Deus, visto que ele nunca deixa de ter poder, é impossível que haja algo que impeça seu ato de estar eternamente ligado à sua existência e, nesse caso, qual seria a maior imperfeição: supor o ato de Deus finito e limitado, ou seja, a criação do mundo num dado momento e por um espaço de tempo determinado, semelhante ao que é contingente, ou supor que Deus é eternamente capaz de criar o mundo e o faz eternamente? A resposta foi dada na primeira prova da Discussão I, pois supor o retardo do efeito quando a causa está realizada só é possível quando a causa não é perfeita e há algum obstáculo que o impeça.⁸⁸

Conforme se viu, o foco da segunda prova é a legitimidade de inferir a eternidade do movimento da eternidade do tempo. No caso de Averróis, da inferência decorre a eternidade do mundo. No caso de Ghazali, o tempo não é eterno, mas criado com o mundo, e, portanto, disso infere-se que o movimento não é eterno. Averróis e Ghazali parecem inferir tanto a eternidade quanto a não

⁸⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §173, p. 95, l. 2; BERGH, p. 55. Tradução modificada.

⁸⁷ Cf. p. 197.

⁸⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §175-176, p. 96; BERGH, p. 56.

eternidade do mundo a partir de um raciocínio *quia*, que prova apenas o fato, de quê, e não *propter quid*, por que⁸⁹.

Tem-se novamente nessa segunda prova, assim como descrevemos na primeira, um conflito de premissas irreconciliáveis. Por um lado Averróis, para quem o mundo é eterno e decorre necessariamente de Deus como um agente eterno e, por outro Ghazali, para quem o mundo é criado por um ato de vontade, no tempo, do nada, a maior prova do absoluto poder de Deus.

⁸⁹ Se a afirmação for correta, não cabe a afirmação de Marmura de que a inferência não é legítima pois a eternidade do tempo pressupõe a eternidade do movimento. Cf. MARMURA. *The conflict*, p. 129.

Quinto Capítulo

Pré-eternidade do mundo no *Tahāfut al-tahāfut*:

Discussão I

Terceira e quarta provas

1) Terceira prova

A terceira prova⁹⁰ consiste em afirmar que é absurdo considerar que a existência do mundo seja impossível e, depois, possível, uma vez que, segundo os filósofos, o que é eternamente possível é eternamente existente. Esta prova é breve e recebe apenas uma objeção por parte de Ghazali: o vir-a-ser temporal do mundo nunca deixa de ser possível, pois não há tempo no qual sua possibilidade não possa ser imaginada.

A réplica de Averróis é argumentar que foi devidamente demonstrado que o tempo deve preceder um mundo cujo passado é finito. Não apenas o tempo, mas também a possibilidade de existência do mundo deve ser anterior ao mundo. Para tanto, Averróis usará o conceito de impossível, afirmando que o que não ocorreu no eterno passado que precede o mundo é impossível. Se o mundo foi criado no tempo, um eterno passado lhe precedeu e, portanto, o mundo era impossível. Como o

⁹⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §178-182, p. 97-100; BERGH, p. 57-58.

impossível não existe, o mundo também não existiria, mas visto que existe, não foi criado num infinito passado.

Segundo Ghazali, a terceira prova por meio da qual os filósofos visam sustentar a pré-eternidade do mundo consiste em afirmar que a possibilidade da existência do mundo deve preceder o mundo, pois de outro modo o mundo seria impossível⁹¹. Ademais, segundo os filósofos, é absurdo supor que algo possa ser impossível e depois tornar-se possível.

وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا

Essa possibilidade <da existência do mundo> não tem <nada> anterior (أول), isto é, seguramente não tem começo (يزل), e não tem começo (يزل) o mundo cuja existência é possível, pois de modo algum o mundo pode ser qualificado como de existência impossível e, se a possibilidade não tem começo (يزل), então o possível em conformidade com a possibilidade também não tem começo (يزل), e o sentido de nossa frase “ele é de existência possível” é “não é impossível sua existência”. Visto que sua existência possível é sem fim (أبدا), sua existência não é infinitamente (أبدا) impossível.⁹²

⁹¹ Está implícito aqui o princípio de que possibilidade e impossibilidade são opostas, conforme visto no capítulo anterior, p. 201 et seq.

⁹² AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §81, p. 66; MARMURA, §109, p. 39 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §178, p. 97; BERGH, p. 57] (Tradução modificada. Bergh (p. 57), Montada (p. 144), Campanini (p. 149), Marmura (p. 39) e Kamali (p. 45) ignoram as diferenças de sentido entre ابدى / ازلى, ou seja, pré-eternidade e pós-eternidade, traduzindo indistintamente os termos por “eternidade”). O argumento prossegue mostrando o absurdo a que se chega supondo que a existência do mundo não é possível eternamente, também em parte refutando a posição dos *mutakallimun* de que o mundo é impossível e depois possível: “Se <o mundo> fosse alguma vez impossível não seria verdade que a existência do mundo é eternamente possível e, se não é verdade que a existência do mundo é eternamente possível, não seria verdade que sua possibilidade nunca cessa. Se não fosse verdade que sua possibilidade nunca cessa seria verdade que sua possibilidade teve um início. Se fosse verdade que sua possibilidade teve um início, sua existência antes de seu começo não seria possível,

Por meio desse argumento⁹³, possibilidade e eternidade implicam-se mutuamente: mesmo se o mundo pudesse ser imaginado como criado em dado momento, estaria implicada a preexistência de sua possibilidade, e, para não se negar o poder de Deus, esta possibilidade coexistiu com Deus sempre⁹⁴. O argumento também pressupõe que o que é possível deve ser realizado em algum momento⁹⁵. Assim, se a possibilidade do mundo é eterna, então sua existência deve ser eterna, pois supô-lo criado em um dado momento no passado implica numa possibilidade eterna que o precederia.

Para Averróis, dado que o argumento conclui por uma possibilidade eterna antes da existência do mundo, deve-se admitir que o mundo não tem começo (ازليا)

e disso decorreria a suposição de um tempo quando o mundo não era possível e Deus não tinha poder sobre ele”.

“والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح ان له أولا كان قيل ذلك غير ممكن فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم ممكنا ولا كان الله عليه قادرا.”

⁹³ A circularidade desse argumento é apontada por Bergh (II, p. 57, n.1), Goodman (Ghazali's Argument for Creation (ii), p. 174-175) e Hourani (The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World, p. 308). Nele deduz-se a eternidade do mundo da eternidade da possibilidade da existência do mundo, mas isso só é possível porque subjaz ao argumento o pressuposto de que o mundo é ingerado. Se, conforme indica, se substituísse o termo “mundo” por “Sócrates”, o argumento não provaria a eternidade de Sócrates, a não ser que se o supusesse ingerado.

⁹⁴ Cf. KUKKONEN. Possible World in the *Tahāfut al-tahāfut*: Averroes on Plenitude and Possibility, p. 332-333.

⁹⁵ Kukkonen (Possible World in the *Tahāfut al-tahāfut*: Averroes on Plenitude and Possibility, p. 33) denomina esse pressuposto de “princípio da plenitude”, usando o termo cunhado por Lovejoy em *The Great Chain of Being*, 1936. Segundo ele “na história da filosofia o princípio da plenitude foi mais freqüentemente um tipo de noção geral, um arcabouço conceitual de referência simplesmente pressuposta que uma teoria filosófica precisamente formulada, rigorosamente analisada e verdadeiramente defendida (ou atacada)”. Para uma discussão mais detalhada do princípio da plenitude, ver HINTIKKA. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, 1973.

العالم, (*al-‘ālim azalyan*)⁹⁶; pois “se se conclui que aquilo que é possível não tem começo, sua existência não tem começo e seu não começo não implica em absurdo”⁹⁷. A inferência da eternidade do mundo a partir do não começo da possibilidade é “possível”, uma vez que Aristóteles mostrou que a possibilidade no que diz respeito aos seres eternos (الامور الازلية, *al-umūr al-azalyia*) é necessária⁹⁸. Desse modo: “o que pode existir eternamente deve necessariamente existir eternamente, pois o que pode receber eternidade não pode se tornar corruptível⁹⁹, exceto se fosse possível que o corruptível pudesse se tornar eterno”. Este é o sentido de “possível” para Averróis no que diz respeito ao mundo.

Já para Ghazali, no que diz respeito ao mundo, a possibilidade de sua criação (الحدوث, *al-ḥudūth*)¹⁰⁰ não ter começo (لم يزل) indica apenas que não há um momento em que não se possa imaginar sua criação (حادثا) e, portanto, a possibilidade é acerca da criação (حدوث) do mundo. Se a possibilidade não tivesse começo, o mundo não seria criado.¹⁰¹ Ainda segundo Ghazali, da mesma forma que os filósofos admitem que é possível que o mundo possa ser maior ou menor do que

⁹⁶ Sobre o sentido de ازلى (*azala*), ver acima, cap. III, terminologia, p. 87.

⁹⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §179, p. 97-98, l. 15-1; BERGH, p. 57.

⁹⁸ Mais precisamente, na *Física* (III, 4, 203b30) “nas coisas eternas, o que pode ser, é”.

⁹⁹ ARISTÓTELES. *De caelo* I, 12, 281b20: “se algo que existe por um tempo infinito é destrutível, terá a capacidade de não ser”.

¹⁰⁰ Nos argumentos que seguem opta-se por traduzir الحدوث, *al-ḥudūth* e حادث, *ḥādith*, por “criação”. Os termos advindos da raiz حدث implicam temporalidade, designam algo criado ou a criação ou início de algo no tempo; ocorre que Averróis usa esses termos sem ter em mente sua temporalidade, já que os aplica ao mundo que considera eterno, já Ghazali os aplica com claro sentido de temporalidade, tanto que Marmura (p. 40, passim) traduz os termos por, por exemplo, “temporalmente criado”. Assim, optou-se por “criado”, sem qualificação.

¹⁰¹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §82, p. 67-68; MARMURA, §111, p. 40 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §180, p. 98; BERGH, p. 57-58].

é¹⁰², mas quanto maior ou menor o mundo pode ser não é especificado, na possibilidade da criação do mundo no tempo também não está especificado o exato momento do vir-a-ser, se antes ou depois: “a existência de sua criação¹⁰³ é especificada, pois [sua criação] é possível, e não outra [possibilidade]”¹⁰⁴; isto é: no que concerne ao mundo é possível apenas que seja criado, não que seja eterno.

Por esse argumento Ghazali pretende mostrar que supor o mundo criado não implica numa infinidade de possibilidades de momentos passados nos quais o mundo poderia ter sido criado, mas que, ainda que não esteja especificada a extensão desse passado, ele é finito, pois tem um começo, já que o mundo eterno é impossível, e é impossível porque a possibilidade é apenas acerca da criação do mundo.

Averróis, em sua resposta a Ghazali, estabelece dois modos da possibilidade em relação ao mundo: ou é numericamente una ou infinita. Se for una, é necessário admitir que o mundo é eterno. Se numericamente infinita, conforme defende Ghazali¹⁰⁵, então se deve admitir a possibilidade de infinitos mundos que precedem um ao outro¹⁰⁶, assim como o homem precede o homem. Nesse caso, ter-se-ia que admitir, como ocorre no caso do homem, que um teria que se corromper para que outro fosse gerado, pois aquilo que compõe um é o que comporá o outro.

Num primeiro momento, segundo Averróis, essa alternativa até parece possível, mas é, na verdade absurda:

¹⁰² Há aqui um erro de Ghazali pois, conforme se viu no capítulo anterior, os filósofos negam essa possibilidade.

¹⁰³ I.e., do mundo.

¹⁰⁴ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §82, p. 68, l. 6; MARMURA, §111, p. 40, l. 9-10 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §, p. 98; BERGH, p. 58].

¹⁰⁵ Para Averróis, as possibilidades são infinitas, pois supor o mundo criado implica, conforme foi visto, supor infinitos momentos no passado nos quais o mundo poderia vir-a-ser.

¹⁰⁶ Note-se que Averróis reduz ao absurdo o argumento de Ghazali utilizando-se do pressuposto de o que pode existir eternamente deve necessariamente existir eternamente. Cf. acima, p. 208.

لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالنحو الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط متحرك ازلي وحركة ازلية فيكون هذا العالم جزءا من عالم آخر كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فبالاضطرار اما ينتهى الامر الى عالم ازلي بالشخص او يتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم اولى اعنى بانزاله واحدا بالعدد ازليا.

pois seguiria disso que o mundo tem a mesma natureza de um indivíduo deste mundo corruptível, de modo que derivaria do primeiro princípio como derivaria deste o indivíduo, quer dizer, por meio de um corpo eterno movente e um movimento eterno. No entanto, esse mundo seria parte de outro mundo, como são deste mundo os seres sujeitos à geração e corrupção, e, então, ou teríamos necessariamente um mundo individualmente eterno, ou uma série. Se tivermos de levar a série a um termo, é mais apropriado detê-la neste mundo considerando-o único e sem começo.¹⁰⁷

No que diz respeito à terceira prova dos filósofos conforme relatada acima por Ghazali, o sentido da expressão “o possível” (الممكن, *al-mumkin*) na passagem “então o possível em conformidade com a possibilidade também não tem começo”¹⁰⁸ é ambíguo. Nessa prova, a expressão “o possível” pode tanto designar o mundo como um todo quanto pode ser um sinônimo para “possibilidade”¹⁰⁹. Se indicasse o mundo, e o termo “possibilidade” na mesma passagem fosse tomado em sentido lógico, o argumento não provaria a pré-eternidade do mundo, já que “possibilidade” diz respeito àquilo cuja existência não é nem contraditória nem necessária: se o mundo *deve* ser eterno, então ele diz respeito à “necessidade”, não à “possibilidade”. Porém, se “o possível” é sinônimo de “algo possível”, o argumento é circular conforme dito acima¹¹⁰.

¹⁰⁷ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §182, p. 99-100; BERGH, p. 58.

¹⁰⁸ Cf. acima, p. 206.

¹⁰⁹ Segue-se aqui MARMURA. *The conflict*, p. 132-134.

¹¹⁰ Cf. acima, nota 4.

Convém ressaltar, também, que o termo “possível” na discussão acima tanto é usado em seu sentido lógico quanto identificado à potência (قوة, *quwwa*). Potência opõe-se a ato (فعل, *fi‘al*)¹¹¹; já o possível em sentido lógico opõe-se a impossível (ممتنع, *mumtani‘*) e necessário (ضروري, *darūri*)¹¹².

À resposta de Ghazali ao argumento dos filósofos estão implícitos os pressupostos metafísicos da doutrina da criação. Nesse sentido, o termo “possível” para Ghazali diz respeito ao mundo criado a partir do nada e finito em duração, já que, para ele, se a possibilidade não tivesse começo, o mundo não existiria. Assim, o termo “possível”, quando Ghazali fala que o mundo pode ser eternamente possível, é tomado em seu sentido lógico, ou seja, não há um tempo no qual o mundo não pudesse ser criado, já que se “possível” fosse identificado a potencialidade implicaria em uma potência do mundo para ser criado, potência esta incompatível com a noção de criação a partir do nada.

Averróis, porém, em sua resposta a Ghazali, quando este fala do mundo ser eternamente possível, entende que isso implica na existência de um infinito número de potencialidades que, como tais, devem ser realizadas em algum momento, o que certamente compromete sua resposta. No entanto, esta é significativa, pois torna claro que por “possível” Averróis entende o mundo como um todo e explicita a premissa de que o mundo como um todo não tem começo.

O argumento em si, apesar de suas muitas pressuposições, pode ser entendido do seguinte modo. O mundo existe. Isso é fato. A possibilidade da existência deve

¹¹¹ Cf. Averróis. *K. ‘ilm ma ba‘d al-tabia‘* [Compendio de Metafísica] I, § 49-51, p. 26-27. Ed. e trad. de C. Quirós Rodríguez, p. 45-47; PUIG MONTADA. Quelques remarques sur les notions de “nécessité” et de “puissance”. In: *Penser avec Aristote*, 1991: 725-742.

¹¹² Cf. PUIG MONTADA. Necesidad y posibilidad: Avicena y Averroes, *passim*. Sobre a distinção entre potência e possibilidade em Averróis, ver PUIG MONTADA. Potencia y posibilidad em Averroes. *Actas I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, 1992: 431-438. Na quarta prova, a identificação de possibilidade com potencialidade, conforme se verá, é explícita.

necessariamente ser anterior à existência pois, de outro modo não seria criado; seria fazer do impossível possível, o que é absurdo. Foi demonstrado que ao se supor a existência do mundo, deve-se supor a existência de um tempo anterior à existência do mundo. Deve-se, então, supor que antes da existência do mundo há a possibilidade do mundo; essa deve ser eterna pois não se pode supor um começo da possibilidade. Ora, se a possibilidade do mundo é eterna e o mundo existe, então o mundo só pode ser eterno.

A resposta de Averróis a Gahzali contém também o mote da quarta prova, qual seja, de que no processo de geração e corrupção a matéria daquilo que se corrompe é o substrato daquilo que se gera; como o mundo é eterno, a matéria também deve ser eterna.

Convém ressaltar que a terceira prova tem como objetivo demonstrar que o mundo como um todo é eterno, e é nesse sentido que o termo “possível” é utilizado: o mundo como um todo é possível e, portanto, eterno. Por esse motivo o termo “possível” não é identificado com “potência”, visto que “potência” implica algo inerente àquilo que está em potência e deixa de estar em potência quando em ato, o que em nenhum momento é colocado em questão na terceira prova. Ademais, Averróis não pode admitir que o mundo era potencialmente existente, pois, se o admitisse, deveria também admitir que o mundo não era existente.

Na quarta prova, a possibilidade é identificada à potenciaidade pois a pré-eternidade do mundo será demonstrada pela eternidade do processo de geração e corrupção ao qual o mundo está sujeito, motivo pelo qual se discute acerca da matéria, sempre em potência para a forma.

2) Quarta prova

A quarta prova¹¹³ dos filósofos diz que tudo que vem a ser é precedido pela matéria, pois o que vem a ser é possível por natureza, e o possível, por não possuir por si subsistência, necessita de um substrato ao qual se ligue. A esse argumento Ghazali objeta que a “possibilidade” à qual fazem referência os filósofos são julgamentos do intelecto, e não algo em um substrato, e reforça essa objeção com três provas. A primeira baseia-se no fato de que, se a possibilidade precisa de um substrato ao qual se ligue, a impossibilidade também precisaria de um para que seja dita ser “impossibilidade”¹¹⁴. A segunda diz que o intelecto não precisa admitir algo existente ao qual a possibilidade esteja ligada¹¹⁵. Já a última, pergunta a que está ligada a possibilidade da alma humana, que segundo os filósofos subsiste por si mesma, e, portanto, não está ligada a um substrato.¹¹⁶

Segundo Ghazali, a quarta prova dos filósofos para demonstrar a pré-ternidade do mundo¹¹⁷ consiste em dizer que todo contingente (حادث) é precedido pela matéria (مادة - *mādda*) pois nada que é contingente dispensa a matéria. Desse modo, a matéria não é contingente, mas o são a forma (صور - *ṣūr*), os acidentes (اعراض - *ā'rād*) e as qualidades (كيفيات - *kaīfyāt*) do que é material (مواد - *mawād*).¹¹⁸ Para

¹¹³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §183-219, p. 100-117; BERGH, p. 58-69.

¹¹⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §187, p. 102 - §189, p. 104; BERGH, p. 60-61.

¹¹⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §190, p. 104 - §196, p. 107; BERGH, p. 61-63.

¹¹⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §197, p. 107 - §199, p. 108; BERGH, p. 62-63.

¹¹⁷ A prova não é reproduzida por Averróis integralmente, mas é fornecida por Bouyges no aparato (p. 100-101).

¹¹⁸ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §83, p. 68; MARMURA, §113, p. 40 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §183, p. 100; BERGH, p. 58].

provar a eternidade da matéria os filósofos afirmam que o que é contingente, antes de sua existência, deve ser ou de existência possível (ممکن الوجود - *mumkin al-wujūd*), ou de existência impossível (ممتنع الوجود - *mumtana‘ al-wujūd*) ou de existência necessária (واجب الوجود - *wājib al-wujūd*)¹¹⁹. Certamente sua existência não pode ser impossível por si mesma (فی ذاته - *fī dhātihī*), pois o impossível não existe, nem pode ser necessária por si mesma (لذاته - *li-dhātihī*), pois o que é necessário não é contingente, mas eterno; portanto, a existência do contingente é possível por si mesma (بذاته - *bi-dhātihī*). Ocorre que a possibilidade não é subsistente por si mesma (لا قوام له بنفسه - *lā qiwām lahu bi-nafsihī*); ela precisa de um receptáculo (محلّ - *maḥall*) ao qual se ligue, e não há outro receptáculo senão a matéria (لا محلّ الا المادة - *lā maḥall ilā āl-madda*). Assim, a possibilidade é um atributo da matéria (الامکان وصفا للمادة - *āl-īmkān waṣafā^{an} lil-mādda*), matéria esta que não se liga à matéria anterior e, portanto, não é contingente, já que se fosse a possibilidade de sua existência precederia sua existência, e a possibilidade seria então subsistente por si, não ligada a nada, quando na verdade a possibilidade é relativa a uma outra coisa, isto é, a matéria, e ininteligível se considerada subsistente por si mesma.

Assim como a possibilidade não pode ser considerada subsistente por si mesma, seu sentido não se reduz a algo com capacidade (مقدورا¹²⁰ - *maqḍūrā^{an}*) de agir e algo sobre o qual o eterno tem poder (قادرا عليه)¹²¹, pois se possibilidade

¹¹⁹ O vocabulário e o argumento são de Avicena. Cf. AVICENA. *Al-Shifa‘, Illahiyat I*, cap. 5 e IV, cap. 2.

¹²⁰ Cf. GOICHON. *Lexique*, § 567.

¹²¹ Cf. GOICHON. *Lexique*, § 563.

fosse a capacidade de ser feito, ao se dizer que algo pode ser feito por ser possível seria como dizer que algo é possível por ser possível, o que é uma tautologia. Isso indica que o possível não é a capacidade de ser feito, mas sim uma outra proposição (قضية أخرى - *qaḍyya ūkhrā*) evidente do intelecto (العقل ظاهرة - *al-‘aql ḡāhira*) que torna conhecida a segunda, qual seja, a capacidade de ser feito; e, por isso, também não se pode dizer que o sentido de “possível” se restrinja a ser algo sobre o qual o eterno tem poder, pois seria como dizer que o eterno tem poder sobre o que o eterno tem poder. Na verdade, o eterno tem poder sobre algo porque é possível.

Assim, eliminados os dois sentidos de possibilidade, ela só pode ser aquilo que requer um receptáculo: a matéria. Como tudo aquilo que é contingente é precedido por esta, ela não é contingente e sim eterna.

No que concerne a este argumento dos filósofos, há nele uma confusão entre o sentido lógico de possibilidade e a identificação de possibilidade com potencialidade¹²². Segundo Hourani¹²³, o argumento pode ser remontado no seguinte silogismo: toda possibilidade é eterna; ora, toda possibilidade implica em matéria; logo, a matéria é eterna. Se se considera possibilidade em sentido lógico, oposto à impossibilidade e necessidade, ter-se-ia que tudo é possível desde que sua existência não seja impossível, e a premissa maior estaria correta¹²⁴, uma vez que a existência do contingente foi sempre uma possibilidade, mas não a menor, pois nenhuma matéria estaria implicada pelo sentido lógico de possibilidade; desse modo, a conclusão não segue das premissas. Se se identifica possibilidade com potencialidade, ou seja, em oposição a ato, a premissa menor estaria correta, já que

¹²² Note-se que em todo o argumento os termos usados são الامكان (*āl-īmkān*) para possibilidade e ممكن (*mumkin*) para possível. O termo قوّة (*quwwa*), potência, não é utilizado.

¹²³ HOURANI. *The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World*, p. 309.

¹²⁴ Está implícito que o mundo é eterno.

toda potencialidade está implicada na matéria¹²⁵. Quanto à premissa maior, não há motivo de afirmá-la, já que as potencialidades são sempre temporais. Tendo em conta o que foi visto, o referente aos dois sentidos de possibilidade não se pode chegar à eternidade da matéria; quer dizer, o argumento dos filósofos toma possibilidade em dois sentidos e, portanto, não se constitui num silogismo categórico válido, mas de uma falácia, uma vez que rompe com a primeira regra dos silogismos categóricos válidos¹²⁶.

Averróis, ao retomar o argumento dos filósofos, com o qual concorda sem ressalvas, reformula-o sob uma terminologia aristotélica. Segundo ele, o núcleo do argumento é que todo contingente (حادث - *ḥādith*) é possível (ممکن - *mumkin*) antes de sua criação (حدوثه - *ḥudūthih*ⁱ), e que toda possibilidade precisa de algo para sua subsistência (يقوم). Ocorre que a possibilidade do agente (فاعل - *fā'il*) de realizar um ato é diferente da possibilidade do paciente (قابل - *qābil*) que recebe um ato: a possibilidade de um agente realizar um ato é dependente da possibilidade¹²⁷ do paciente, pois um agente que não pode agir não é possível¹²⁸, mas impossível, e o que é possível no paciente é dependente da natureza de seu substrato. Assim, o suporte da potencialidade é aquilo que é o recipiente do possível, ou seja, a matéria, a qual, enquanto matéria, não vem a ser (تتكون - *tatakūn*), pois seria precedida de outra matéria e, assim, até o infinito.

¹²⁵ Cf., por exemplo, ARISTÓTELES. *Metafísica* V, 5 1014b16-1015a12 e VIII, 8 1044b29-1045a6, e também Avicena. *Al-Shifa', Illahiyat* II, cap. 3.

¹²⁶ “Um silogismo categórico válido deve sempre conter exatamente três termos, cada um dos quais utilizado sempre no mesmo sentido ao longo do argumento” (COPI. *Introducción a la logica*, Buenos Aires, 995, p. 224).

¹²⁷ Aqui, certamente, o sentido é de potencialidade.

¹²⁸ Um agente que não age é impossível pois não é agente. Assim, no que concerne ao agente é necessário que aja e, portanto, possibilidade não se aplica.

Após retomar o argumento dos filósofos, para fortalecê-lo, Averróis fornece uma breve exposição da teoria da geração e corrupção, pela qual a matéria daquilo que se corrompe é necessária para a geração de um novo existente, e tal processo de geração e corrupção, o movimento do ato para a potência, é eterno, pois é causado por um agente eterno.

Tal passagem indica em que sentido o termo “mudança” deve ser entendido para que o argumento dos filósofos sobre a pré-eternidade do mundo deixe de ser composto de termos equívocos e passe a ter efetividade enquanto argumento.¹²⁹

وكل متكون فانما يتكون من شيء ما فاما ان يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازليا لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه واما ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها ازليا ودورا. فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تغيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فساد للأخر وفساده هو كون لغيره والا يتكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون أعنى الذي نقول فيه انه يتكون فبقى ان يكون ههنا شيء حامل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها.

Tudo o que é criado é criado a partir de algo, e isto deve ou dar origem a um regresso infinito <das causas> e levar diretamente a uma matéria infinita (o que é impossível, mesmo se assumíssemos um motor eterno, pois não há um infinito eterno) ou as formas devem ser eternamente intercambiáveis no substrato em rotação não gerado e incorruptível. Deve haver, portanto, um movimento eterno que produza esse intercâmbio nas coisas eternamente transitórias, e, assim, está claro que a geração de um em cada par de seres gerados é a corrupção do outro, pois, de outro modo, uma coisa poderia ser criada a partir do nada, já que o sentido de criação é a alteração de uma coisa e sua mudança, do que ela tem potencialmente ao ato. Não é possível que a própria privação possa mudar no existente e ele não é a privação daquilo que é dito que é criado. Existe, portanto, um substrato para o contrário das formas, e é nesse substrato que as formas se intercambiam.¹³⁰

¹²⁹ Cf. Terceiro capítulo, p. 100 et seq.

¹³⁰ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §185-186, p. 101-102; BERGH, p. 60. MARMURA (*The conflict*, p. 143) afirma que o exposto por Averróis sobre essa questão é o que ele entende por

A objeção de Ghazali¹³¹ ao argumento dos filósofos consiste em afirmar que a possibilidade da qual falam é antes um julgamento do intelecto (قضاء العقل - *qada' al-'aql*) por meio do qual se considera *possível* tudo aquilo cuja existência o intelecto supõe e para a qual não existe o que impeça ser suposta. Neste contexto, *impossível* se apresenta como algo que impede de ser suposto, e *necessário* se apresenta como algo que não poder ser de outro modo. Tais julgamentos não precisam de algum ser existente do qual sejam atributos, e Ghazali afirma que isso pode ser provado de três modos. Acerca do primeiro modo, ele escreve:

ان الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرى عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة.

Se a possibilidade precisa de algo existente ao qual se ligue e do qual seja dito que é sua possibilidade, então a impossibilidade também precisaria algo existente do qual se dissesse que é sua impossibilidade. Porém, a impossibilidade não é existente por si mesma e não há matéria na qual a impossibilidade ocorre de modo que a impossibilidade possa estar ligada à matéria.¹³²

geração (حدوث - *hudūth*). No entanto, em nenhum momento da passagem Averróis usa esse termo. Antes, usa derivados de existir (كان - *kāna*). Pode-se supor dois motivos pelos quais usa *kāna* e não *hudūth*: o primeiro é que do ponto de vista terminológico, geração em árabe é traduzido por كون (*kawan*), e segundo, porque o termo *hudūth* tem um sentido temporal e em nenhum momento o tempo foi abordado aqui.

¹³¹ Diferentemente de Hourani (The Dialogue Between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World, p. 309), que considera que a discussão que segue sobre o estatuto ontológico da possibilidade não possui relevância para a discussão da pré-eternidade do mundo, pode-se dizer que a relevância está baseada no argumento dos filósofos que afirma que a possibilidade deve ser anterior ao vir-a-ser do mundo e, portanto, o mundo é eterno. Se a possibilidade for apenas um julgamento do intelecto, como Ghazali defende, então o argumento não tem sentido; porém, se for algo subsistente, como defendem os filósofos e Averróis, então é válido.

¹³² AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §88, p. 71; MARMURA, §116, p. 42 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §187, p. 102; BERGH, p. 60].

Averróis, para refutar essa argumentação, recorre à definição de verdade¹³³. Segundo ele, que a possibilidade precise da matéria é evidente, visto que todos os inteligíveis verdadeiros (المعقولات الصادقة¹³⁴ - *al-ma'qūlāt al-ṣādiqa*) precisam de algo existente fora da alma, já que “a verdade, por definição, é a concordância daquilo que está na alma com aquilo que está fora da alma”¹³⁵. Desse modo, quando se diz que uma coisa (*al-shai'* - الشئ) é possível, não se pode senão entender que esta coisa precisa de algo no qual a possibilidade exista. E o mesmo vale para o impossível¹³⁶,

فان الامتناع هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب ذلك الامكان يقتضى موضوعا أيضا مثل قولنا ان وجود الخلاء ممتنع بان وجود الابعاد مفارقة ممتنع خارج الاجسام الطبيعية أو داخلها ونقول ان الضدين ممتنع وجودهما فى موضوع واحد ونقول انه ممتنع ان يوجد الاثنان واحدا...

¹³³ Conforme expõe Marmura (*The conflict*, p. 145, n. 30), referindo-se ao *Médio comentário* de Averróis ao *De Anima*, “Averróis fala dos conceitos como sendo verdadeiros ou falsos. A forma material nos objetos fora da alma duplica-se na alma sensitiva como fantasma ou imagem. Então, o intelecto ativo abstrai o puro conceito da imagem material. O conceito é verdadeiro se o que é abstraído tem uma realidade correspondente no objeto fora da alma. Portanto, conceitos de animais míticos são conceitos falsos”. Marmura usa o termo “conceito” para traduzir معنى (*ma'ana*), *intentio*. Sobre o sentido do termo, ver GOICHON. *Lexique...*, § 469.

¹³⁴ Cf. GOICHON. *Lexique*, § 443.

¹³⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §188, p. 103. l. 5-6; BERGH, p. 60 “كان الصادق كما قيل فى حده”. Cf. ARISTÓTELES. *De interpretatione* 9, 19a33.

¹³⁶ Trata-se de uma teoria aristotélica que todo conceito lógico tem sua contrapartida na realidade. Assim, para Aristóteles, a ausência de uma qualidade tem um sentido positivo, e mesmo o não ser ele afirma que é não ser (BERGH II, p. 60, n. 4). “Há muitos sentidos nos quais algo é dito ser, mas todos referem-se a algo comum. Algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque são afecções da substância, outras porque estão em um processo em direção a substância, corrupções, privações, ou qualidades das substâncias, produtivas ou gerativas de substâncias ou de coisas relativas às substâncias, ou negações de algumas coisas ou da própria substância. É por essa razão que dizemos que mesmo o não-ser é não-ser.” (ARISTÓTELES. *Metafísica* IV 2, 1003b7-10)

Impossibilidade é a negação da possibilidade e, se a possibilidade precisa de um substrato, a impossibilidade, que é a negação da possibilidade, também precisa de um substrato¹³⁷. Por exemplo, dizemos que a existência do vazio é impossível pois a existência de uma dimensão fora ou dentro dos corpos naturais é impossível, ou porque a presença de opostos ao mesmo tempo no mesmo substrato é impossível ou porque é impossível os dois reduzirem-se a um...¹³⁸

Quanto ao segundo modo de se provar que o possível é um julgamento do intelecto, Ghazali afirma que o intelecto julga, por exemplo, que branco e preto são possíveis antes de sua existência, pois o julgamento se refere ao branco e o preto enquanto tais, e não ao preto a ao branco enquanto existentes em algo, já que não se julga se a substância *pode* se tornar preta ou branca. Se esse fosse o caso e a possibilidade residisse na coisa¹³⁹, se o branco fosse possível o preto seria impossível, e se o preto fosse possível, o branco seria impossível. Ocorre que no que concerne à coisa, pode-se dizer que o preto e o branco são possíveis, e, portanto, Ghazali sustenta que o julgamento diz respeito ao preto e ao branco enquanto tais, e que o intelecto não precisa de algo existente para julgar se algo é possível.¹⁴⁰

A resposta de Averróis a Ghazali é confusa. Num primeiro momento, ele distingue dois tipos de possível: aquele que é dito do paciente (قابل, *qābil*), daquilo que recebe, e aquele que é dito daquilo que é recebido (المقبول, *maqbul*). No que concerne ao possível dito do substrato (موضوع, *maūdū'a*), isto é, do paciente, seu oposto é impossível; no que diz respeito ao possível dito daquilo que é recebido, seu

¹³⁷ O substrato é o mesmo. Por exemplo, se o mundo pode ser eterno, é impossível que não o seja. Cf. acima, p. 205 et seq.

¹³⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §189, p. 103-104; BERGH, p. 61.

¹³⁹ Note-se que a discussão passa da possibilidade em sentido lógico para a possibilidade entendida como potencialidade.

¹⁴⁰ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §89, p. 71; MARMURA, §118, p. 42 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §190, p. 104; BERGH, p. 61].

oposto é necessário. As duas únicas indicações que Averróis fornece do sentido dessa distinção é afirmar quanto ao primeiro tipo de possível que não se trata “daquilo que passa da possibilidade ao ato quando se torna atual porque, se passa, a possibilidade desaparece”¹⁴¹. Quanto ao possível cujo oposto é necessário, afirma ser descrito como possível “quando está em potência e o veículo dessa possibilidade é o substrato que muda da existência em potência para a existência em ato”¹⁴².

Averróis tem em mente no primeiro caso a matéria, para a qual é possível receber diferentes formas e acidentes, e para a qual a possibilidade de receber diferentes formas e acidentes não desaparece quando as formas e os acidentes vêm a ser em ato, já que a matéria é sujeita ao processo de geração e corrupção, pelo qual nunca deixa de ser matéria, mas deixa de ser sob esta ou aquela forma e acidente para ser sob outra forma e receber outro acidente¹⁴³. Nesse sentido o oposto dessa possibilidade é impossível, uma vez que seria afirmar uma matéria que não recebe formas ou acidentes, aniquilando o processo de geração e corrupção. No segundo caso, Averróis tem em mente os acidentes; se algo é potencialmente preto, por exemplo, diz-se que o preto é possível. Ocorre que ser “possível” é poder ser ou não ser¹⁴⁴ e, nesse caso, se não for preto será não-preto, o que é necessário.¹⁴⁵

¹⁴¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §192, p. 104, l. 13-15; BERGH, p. 61 “الذى يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان.”

¹⁴² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §192, p. 104, l. 15 - p. 105, l. 1; BERGH, p. 60-61 “والحامل” “لهذا الامكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل.”

¹⁴³ Cf. o processo descrito por Averróis acima, nota 37.

¹⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* Θ, 8, 1050b11.

¹⁴⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica* XIV, 5, 1089a25-31: “Desde que o não-ser em vários casos tem tantos sentidos quanto há categorias, e, além disso o falso é dito não-ser assim como o potencial, a geração procede do anterior, o homem daquilo que não é homem mas é potencialmente homem e branco daquilo que não é branco mas potencialmente branco, e isso se é uma coisa que é gerada ou várias”.

No que concerne ao primeiro caso, Averróis não tem dificuldade em mostrar que o julgamento sobre a possibilidade não é do intelecto, pois a possibilidade repousa em algo, qual seja, a matéria. Já quanto ao segundo, sua resposta é prolixa e intrincada.

Para Averróis, o segundo tipo de possível, que só é propriamente dito possível quando está em potência, é evidente pela própria definição de possível: "o não-ser pronto para existir ou não-existir"¹⁴⁶, pois quando deixa de ser ou passa a ser não é mais possível. Ocorre que, na passagem da não-existência (عدم, 'adam) para a existência e da existência para a não-existência, nem a não-existência por si mesma nem a existência por si mesma passam, respectivamente, para a existência ou não-existência. Deve, portanto, haver uma terceira coisa (شيئا ثالثا, *shay'ā thālatā*), diferente dessas duas (existência e não-existência) e anterior (قابل, *qābil*) a elas, e que possa ser descrita como "possibilidade" (امكان, *imkān*), "fazer ser" (تكون, *takawwun*) ou "transição" (انتقال, *intiḡāl*) do atributo de não-existência à existência e vice-versa. Tal terceira coisa é a matéria (هيولى, *hayūlä*)¹⁴⁷. Assim, do mesmo modo que a matéria pode ser dita possível, é ela que permite que se tome como possível aquilo que está nela em potência.

O argumento de Ghazali consistia em afirmar que a se a possibilidade necessitasse da existência da matéria, não haveria como julgar possível, sem matéria, algumas qualidades, como as cores. Como tais julgamentos são possíveis, a possibilidade não depende da matéria.

¹⁴⁶ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §162, p. 105, l. 2; BERGH, p. 61.

¹⁴⁷ Averróis usa indistintamente a transliteração do termo grego *hyle* e o termo *mādda*.

Em sua resposta, Averróis mostra que em toda passagem da existência à não-existência e vice versa a matéria está sempre implicada. A matéria é sempre o substrato da mudança e aquilo no qual ocorre a geração e a corrupção.¹⁴⁸

Num primeiro momento, o argumento parece frágil, mas convém ressaltar que o que se discute é a criação a partir do nada. Para Ghazali, a criação do mundo não pode ser abalada recorrendo-se à possibilidade e dizendo que ela deve ser anterior à criação e, portanto, o mundo é eterno; o julgamento sobre a possibilidade do mundo é apenas intelectual. Contudo, para Averróis, a possibilidade não é um julgamento do intelecto, mas um conceito que advém da natureza das coisas, natureza esta que não admite a criação a partir do nada do mundo, já que toda mudança, todo processo de geração e corrupção, depende da matéria. Como o mundo não pode ser criado a partir do nada, a matéria é eterna, assim como o mundo.¹⁴⁹

Quanto ao terceiro modo de se provar que o possível é um julgamento do intelecto, Ghazali afirma que é uma teoria de Avicena reconhecida pelos filósofos, que as almas, substâncias subsistentes por si mesmas, vieram a ser sem os corpos. Se vieram a ser sem os corpos, não havia em que inerir sua possibilidade; e, portanto, a possibilidade é um atributo relativo que também não depende de Deus, pois as almas não foram criadas.¹⁵⁰

A resposta de Averróis é vaga e certamente a considerava por demais complexa para ser discutida neste contexto. Ela consiste em afirmar que o único que defende essa teoria a respeito da alma é Avicena.

¹⁴⁸ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §196, p. 106-107; BERGH, p. 64.

¹⁴⁹ Cf. GOODMAN. Ghazali's Argument from Creation (ii), p. 176.

¹⁵⁰ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §90, p. 71-72; MARMURA, §119, p. 42 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §197, p. 107; BERGH, p. 62-63].

الجميع على ان حدوثها هو اضافى وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال [...] وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو مايز عمون ان البرهان ادى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهبولى ولا يقف على مذاهيبهم فى هذه الاشياء الا من بظر فى كتبهم على الشروط التى وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم عارف.

Todos os outros <filósofos> concordam que a criação <da alma> é relativa e está unida com as possibilidades corporais que regem esta união [...]. Segundo eles, esta possibilidade não é da natureza das formas sujeitas à geração e corrupção, mas é uma possibilidade que pertence a uma classe a qual, segundo eles, nos conduz a demonstração, e o suporte dessa possibilidade é de uma natureza distinta da natureza da matéria. Não conhece a doutrina <dos filósofos> sobre essas coisas senão aquele que investiga seus livros e respeita as condições que eles estabelecem, possui um sólido entendimento e um mestre sábio.¹⁵¹

Averróis não diz o que é isso que serve de substrato para a alma e que é diferente da matéria¹⁵². Mas como ele defende que a alma é una, que se divide nos corpos e retorna a sua unidade original totalmente desprovida daquilo que conferia individualidade em quem ineria, certamente o argumento de Ghazali é inaceitável: a alma é eterna e sua natureza é diferente da natureza da matéria. Sobre o que é isso e em que sentido é diferente não há qualquer menção no texto.

Após apresentar suas críticas aos três modos pelos quais Ghazali visa provar que o possível é um julgamento do intelecto, Averróis reproduz as críticas dos filósofos a esses três modos conforme relatadas por Ghazali, críticas essas semelhantes às efetuadas por Averróis, mas que abrem caminho para uma breve

¹⁵¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, § 198, p. 107-108; BERGH, p. 63.

¹⁵² Segundo Marmura (*The Conflict*, p. 150, n. 38) “Isto é um problema para Averróis, e para aqueles que procuram estabelecer sua posição. Em sua paráfrase do *De Anima* [...] ele está hesitante. Joga com a idéia de que isto consiste numa imagem sensível na faculdade sensitiva e imaginativa, mas parece rejeitar tal posição. Sugere como uma possível alternativa uma matéria eterna, análoga à matéria prima, na qual os conceitos intelectuais são atualizados pelo intelecto ativo. Esta matéria é potência e matéria e o intelecto ativo é atualidade e forma. Suas afirmações de que há algo diferente da matéria prima sustenta a posição de que Averróis acreditava que havia uma matéria prima eterna própria da alma”.

discussão sobre a noção de universal na réplica de Averróis à crítica de Ghazali à refutação dos filósofos. Pode-se dizer que a quarta prova termina aqui, pois o que segue é uma série de argumentos e contra-argumentos que visam defender ou refutar a possibilidade como um julgamento do intelecto, e até mesmo o argumento que lança mão da noção de universal é utilizado por Ghazali para defender sua posição¹⁵³, sem efetivamente entrar no mérito do que é o universal. Nesse sentido, o que segue é antes um relato das posições do que propriamente uma análise, já que não há propriamente elementos novos na discussão.

Assim, segundo Ghazali, os filósofos negam que a possibilidade seja apenas um julgamento do intelecto afirmando eles que um julgamento é, antes de tudo, o conhecimento da possibilidade e que, portanto, ela é objeto do conhecimento, e não conhecimento. O conhecimento depende da possibilidade, e não o contrário: se a possibilidade cessa, o conhecimento cessa, mas se o conhecimento cessa, o mesmo não ocorre com a possibilidade: “pois as possibilidades existem por si mesmas, ainda que os intelectos as ignorassem ou que os intelectos ou os seres racionais desaparecessem, as possibilidades perdurariam, sem dúvida”¹⁵⁴. O que bastaria para refutar todos os três modos expostos por Ghazali.

¹⁵³ O modo de proceder de Ghazali no final da Discussão I do *Tahāfut al-falasifa* (modo de proceder este que Averróis recupera) é o modo próprio dos tratados do kalam de natureza disputativa, ou seja, toma-se uma afirmação do adversário e se a decompõe mostrando que todos os caminhos que o adversário julga ter encontrado para responder uma objeção leva-o ao erro, a um absurdo ou a se contradizerem. Cf. por exemplo, AL-ASHA'RI. *Al-Ibanan 'an usul ad-dīyanah* (The elucidation of Islam's foundation). Trad. intr. notes by Walter C. Klein. Connecticut: American Oriental Society, 1940 e COOK. The Origins of "Kalam". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, No. 1, 1980: 32-43.

¹⁵⁴ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §91, p. 72; MARMURA, §121, p. 43 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §200, p. 108; BERGH, p. 63] “الممكنات في انفسها ولكن العقول غفلت عنها او عدت العقول والعلاء فيبقى ” الامكان لا هحالة.

No entanto, no que diz respeito ao primeiro modo, a resposta dos filósofos consiste em dizer, como Averróis, que a impossibilidade é o oposto da possibilidade, e, portanto, como a possibilidade necessita de um substrato, a impossibilidade também. Ademais, argumentam que o sentido de impossibilidade é a união entre dois opostos (الجمع بين الضدين): se um substrato recebe o preto, é impossível receber o branco ao mesmo tempo. Assim, a “impossibilidade é um atributo relacional que subsiste no sujeito ao qual se liga”¹⁵⁵.

Quanto ao segundo modo, afirmam que o preto por si mesmo não existe e, assim, não pode ser por si mesmo possível. O preto só existe num corpo pois cabe ao corpo sofrer mudanças quanto à qualidade; quando se fala de possibilidade, fala-se da possibilidade do corpo sofrer mudança quanto à qualidade.

Por fim, quanto ao terceiro modo, os filósofos argumentariam que nem todos defendem que a alma é criada. Para os que acreditam que a alma é eterna, o argumento de Ghazali não tem qualquer validade. Para os que acreditam que a alma é criada, alguns seguem Galeno¹⁵⁶ e sustentam que a alma vem a ser na matéria e sua possibilidade está relacionada à matéria. Já quanto aos que sustentam, como Avicena, que a alma vem a ser, porém não impressa na matéria, a alma tem uma possibilidade ligada à matéria, visto que a usa como instrumento e a dirige, isto é, a alma usa o corpo como instrumento e o dirige.

Finda a exposição da refutação dos filósofos, Ghazali põe-se a atacá-la, começando pela afirmação de que a possibilidade não pode ser um julgamento do intelecto, pois julgamento é conhecimento da possibilidade nas coisas fora do intelecto. Ghazali reafirma sua posição e apresenta a teoria dos universais dos

¹⁵⁵ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §92, p. 73; MARMURA, §127, p. 44 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, § 200, p. 108, l. 4; BERGH, p. 63].

¹⁵⁶ Cf. BERGH II, n. 4, p. 64, PUIG MONTADA, p. 156, n. 119 e DAVIDSON. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, p. 243.

filósofos, com a qual concorda. Ela está correta ao afirmar que os universais (كليات, *kulyiāt*) existem apenas nos espíritos (اذهان, *ādhhān*) e não nos indivíduos (اعيان, *ā'yān*)¹⁵⁷; essa teoria, porém, tem dificuldades quando visa explicar, por exemplo, a origem do “conceito de cor” (لونية, *laūnyya*)¹⁵⁸ e “animalidade” (حيوانية, *haywānyya*). Explicar a origem do conceito de branco não apresenta problema pois existe o branco; porém, não existe algo que seja cor, ou seja, nem branco, nem preto nem cor alguma, e algo que seja animal, nem cavalo ou homem. Assim, o único modo de explicar esses conceitos é admitir que sejam formas que existam no espírito. O mesmo vale então para a possibilidade, ou seja, não há nada existente fora do espírito que seja possibilidade de modo que seja a origem desse conceito. Portanto, possibilidade é um juízo do intelecto que existe apenas na espírito.¹⁵⁹

Para Averróis, o argumento é sofisticado, e sua resposta pautará todas as críticas que fará contra as refutações de Ghazali aos argumentos dos filósofos.

وليس العلم علما للمعنى الكلى ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يفعله الذهن فى الجزئيات عندما يجرى
منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد فالكلى ليست طبيعته طبيعة الاشياء التى هو
لها كلى.

¹⁵⁷ O termo *ā'yān* designa mais propriamente uma essência que existe concretamente em um indivíduo, donde seu sentido de indivíduo (cf. GOICHON. *Lexique*, §474). Opta-se por traduzir por “indivíduos” pois é exatamente esse o sentido que busca Ghazali conforme se verá na exposição do argumento. Puig Montada (p. 157), traduz por “realidade externa”; Bergh (p. 64), “mundo externo”; Campanini (p. 159), “realidade” e MARMURA (p. 44), “concreto”.

¹⁵⁸ Literalmente: *coridade*.

¹⁵⁹ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §95, p. 74-75; MARMURA, §127, p. 44 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, § 202, p. 109-110; BERGH, p. 64-65].

O conhecimento não é conhecimento da noção¹⁶⁰ universal (المعنى الكلى, *al-ma'anā al-kullī*), mas um conhecimento dos particulares de modo universal realizado pelo espírito a partir dos particulares quando abstrai de uma natureza una distribuída entre diferentes matérias. Portanto, a natureza do universal não é a natureza da coisa da qual é universal.¹⁶¹

Nesse sentido, a possibilidade é, como todos os outros universais, seja "branco" ou "animal", um universal (كلى, *kullī*) que possui particulares (جزئيات) fora do espírito (ذهن).

Averróis afirma que Ghazali erra ao sustentar que a natureza da possibilidade é a natureza do universal, sem que haja particulares dos quais este universal, a possibilidade, dependa. O universal não é o que é conhecido (معلوم, *ma'alūm*), isto é, os particulares, mas aquilo pelo qual o conhecimento dos particulares ocorre, embora o universal exista potencialmente (بالقوة, *bi-l-quwwa*) na natureza das coisas conhecidas.

Assim, para Averróis, o universal está potencialmente nas coisas fora do espírito e em ato no espírito, e só desse modo é possível justificar-se o conhecimento que se tem dos particulares. Certamente Averróis tem em mente a teoria da verdade¹⁶², na qual verdade é a correspondência do que está no espírito como que está fora do espírito; nesse sentido, não pode haver conhecimento dos particulares se não houver correspondência entre eles e aquilo que deles está no espírito. Como o que deles está no espírito é devido à abstração da natureza deles enquanto fora do espírito, é necessário que haja algo nos particulares que esteja apto a ser abstraído e

¹⁶⁰ O termo *ma'anā* é equivalente ao latino *intentio*. Sobre esse termo e sua equivocidade, ver AFNAN. *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden: Brill, 1964, p. 115 e GOICHON. *Lexique*, § 469.

¹⁶¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §200, p. 110, l. 9-12; BERGH, p. 65.

¹⁶² Cf. acima, p. 219.

que forneça para o espírito um correto conhecimento deles. Assim, o universal está em potência nos particulares e em ato no espírito.

Determinada a natureza do universal, Averróis conclui, que “visto que ele [o universal] existe fora do espírito potencialmente e o possível fora da alma potencialmente, sob esse aspecto a natureza dele [universal] é como a natureza do possível”¹⁶³. Portanto, a possibilidade não é apenas um juízo do intelecto conforme sustentado por Ghazali.

Averróis reproduz, na seqüência, a resposta de Ghazali à refutação dos filósofos ao primeiro modo pelo qual se busca defender que a possibilidade é apenas um julgamento do intelecto. Em tal refutação, os filósofos argumentam que a impossibilidade é o oposto da possibilidade, e, portanto, como a possibilidade necessita de um substrato, a impossibilidade também precisa. A resposta de Ghazali consiste em afirmar que isso não é verdade para todo tipo de impossibilidade, pois que Deus tenha um rival é impossível e não há matéria com a qual tal impossibilidade esteja relacionada.¹⁶⁴

Para Averróis o que foi dito é falso, pois os julgamentos do intelecto apenas têm sentido em relação às coisas fora da alma. Se não houvesse fora da alma nada possível ou impossível não haveria julgamento sobre a possibilidade ou impossibilidade de algo. Haver um rival para Deus é tão impossível na realidade quanto a existência de Deus é necessária.¹⁶⁵

Averróis não reproduz a posição de Ghazali quanto ao segundo modo, provavelmente por considerar que o dito até agora basta. Quanto ao terceiro, relativo à alma, Ghazali afirma que se é possível argumentar que a alma tem relação com a

¹⁶³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §206, p. 111; BERGH, p. 65-66.

¹⁶⁴ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §97, p. 75-76; MARMURA, §129-130, p. 45 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §209, p. 112-113; BERGH, p. 66-67].

¹⁶⁵ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §208, p. 113; BERGH, p. 67.

matéria porque dirige o corpo, também é possível, e certamente mais correto, afirmar que sua possibilidade consiste no fato de Deus poder criá-la e ter autoridade sobre ela. Nesse sentido, a alma não teria necessidade de uma matéria na qual sua possibilidade inerisse.¹⁶⁶

Para Averróis, o erro no argumento de Ghazali consiste em afirmar que a possibilidade relativa ao agente é igual à relativa ao paciente, o que arruinaria a definição de alma como o que torna perfeito (كاملات, *kamālāt*) o corpo, pois seria como se a alma dirigisse o corpo de fora, não constituindo sua forma (هيئة, *hay'a*), do mesmo modo que o artesão dirige seu instrumento.¹⁶⁷

Por fim, Averróis reproduz a passagem com a qual Ghazali encerra a Discussão I do *Tahāfut al-falasifa*, na qual afirma que seu propósito não foi demonstrar que o mundo é criado, mas apenas demonstrar, por meio da oposição de dificuldades, a incoerência dos argumentos que visam provar a pré-eternidade do mundo. Para Averróis, no entanto, opor dificuldades não se constitui num modo adequado de demonstrar incoerência, mas apenas num modo de suscitar perplexidade e dúvida.

Com essa observação encerra-se a Discussão I do *Tahāfut al-tahāfut* sobre a pré-eternidade do mundo.

Nesta quarta prova¹⁶⁸, os filósofos sustentam, e Averróis aceita, que tudo que é criado é precedido pela possibilidade de ser criado; do que deduzem que a possibilidade deve inerir na matéria, que possibilidade é como a potencialidade e

¹⁶⁶ AL-GHAZALI, *Tahāfut* I, §99, p. 76-77; MARMURA, §132, p. 45-46 [AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §211, p. 113-114; BERGH, p. 67].

¹⁶⁷ Averróis refere-se aqui ao que está implicado no movimento segundo Aristóteles: o motor, o movido e o instrumento do movimento (*Física* Θ, 5, 256b13).

¹⁶⁸ O que segue está baseado em MARMURA. *The conflict*, p. 156-161.

que o sentido de possibilidade depende da potencialidade, pois assim como a possibilidade de agir de um agente depende de sua potencialidade, o conceito de possibilidade depende da potencialidade das coisas.

Ghazali não nega diretamente que o que vem a ser é precedido pela possibilidade de vir a ser, pois já havia afirmado na prova anterior que a possibilidade é concomitante ao vir a ser, mas rejeita as conseqüências às quais os filósofos chegam, já que para ele a possibilidade é meramente um julgamento do intelecto. Ao rejeitar as conseqüências, mostra a fraqueza da tese dos filósofos

Para Averróis, a possibilidade não pode ser apenas um julgamento do intelecto porque, dada a teoria da verdade, algo só pode ser verdade se houver correspondência entre o que está dentro da alma e o que está fora. Nessa medida, não é possível haver algo que esteja apenas na alma, mas a possibilidade deve ter uma contrapartida nas coisas, o que reforça a relação entre possibilidade e potencialidade.

No entanto, como essa possibilidade existe nas coisas não fica claro no texto. Averróis (e os filósofos) a tratam como um atributo que, abstraído pelo espírito, torna-se universal. Porém, no que concerne à abstração, trata-se de um processo por meio do qual a forma unida à matéria torna-se universal, o que não é o caso da possibilidade, pois a forma inere na matéria em ato, não a possibilidade. Ghazali, ainda que por outras vias, percebeu essa dificuldade e questionou como obter um conceito de possibilidade. A resposta dada por Averróis e pelos filósofos consistiu em insistir que a possibilidade inere num substrato e, a partir daí, o que se estabelece é uma série de argumentos que de um lado tem como princípio que a possibilidade nada mais é que um julgamento do intelecto e de outro que a possibilidade inere no substrato.

O que subjaz a esse debate não é apenas a preocupação de Ghazali em refutar, e de Averróis em defender, a possibilidade como algo anterior à criação, mas repousa principalmente na noção de matéria. Os filósofos sustentam que a

possibilidade inere na matéria, matéria esta que consideram eterna e, portanto, o mundo é eterno, já que matéria sem forma não pode existir. Se a matéria é eterna, ela está em eterno processo de geração e corrupção e, nesse caso, o mundo como um todo é eterno, o que segundo Ghazali, implica que Deus não age por meio de um ato de vontade, o que para ele é inadmissível. Uma outra implicação é devida à identificação dos filósofos de possibilidade com potencialidade; como a impossibilidade é o contrário da possibilidade e Deus não pode fazer o impossível, se a possibilidade é relativa à potencialidade e a potencialidade é inerente à matéria, para Ghazali a ação de Deus por este argumento, fica limitada à potencialidade da matéria, o que é também inaceitável para ele. Assim ao negar que a possibilidade fosse algo além de um simples julgamento do intelecto, Ghazali impede que possa ser algo que seja inerente à matéria. Certamente negar que a possibilidade seja inerente à matéria não resolve os problemas se isto não vier acompanhado por uma teoria da matéria, o que Ghazali não faz¹⁶⁹.

Conforme pode ser notado, também na quarta prova tem-se um debate no qual estão presentes princípios metafísicos irreconciliáveis.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Como asharita, Ghazali acreditava que a teoria capaz de dar conta do problema era a atomista, segundo a qual os átomos são criados por Deus do nada e constituem as coisas e são aniquilados por um ato de vontade divina. Não há nesse cenário qualquer natureza inerente às coisas, nem uma ordem natural. Cf. AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsifa, al-ṭaby'a* I, p. 329 et seq e Terceiro capítulo, nota 247, p. 168.

¹⁷⁰ Hourani (The Dialogue between Al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World, p. 309-310) afirma que no que concerne à terceira e à quarta provas a conclusão é que “nada pode ser provado sobre o atual a partir do possível. Isto é inevitável pois a natureza do atual pode apenas ser conhecida por evidência, e o possível não proporciona qualquer evidência. O logicamente possível sempre oferece ao menos duas alternativas, pois se ‘A é B’ é possível, ‘A é não B’ também deve ser possível; a lógica, porém, não fornece nenhuma forma de escolher entre elas e decidir qual é verdade. Tal decisão pode apenas partir da atualidade pela observação e inferência. No que diz respeito a nós, um mundo eterno e um mundo finito são possíveis e, portanto, nenhuma de reflexão acerca da possibilidade nos dirá sobre o que está em ato”.

Conclusão

O *Tahāfut al-Tahāfut* termina sem qualquer tipo de conclusão ou indicação de motivo pelo qual todo o percurso da Discussão I foi percorrido. Para Averróis, isso certamente não era necessário, pois seu objetivo foi mostrar que os ataques de Ghazali contra os argumentos dos filósofos não os refutavam. No entanto, pode-se dizer que a discussão sobre a pré-eternidade do mundo possui um objetivo aventado pelo próprio Averróis: precisar o sentido dos termos utilizados pelos filósofos em seu argumento em favor da pré-eternidade do mundo, de modo a torná-lo demonstrativo.

Ghazali, ao relatar a posição dos filósofos sobre a pré-eternidade, sustenta que a posição deles está baseada em quatro princípios: (a) o de que é absolutamente impossível o contingente advir do eterno, (b) o de que a prioridade de Deus com relação ao mundo e a posterioridade do mundo com relação a Deus não pode ser senão essencial; (c) o de que a existência do mundo é possível antes de sua existência (absurdo que sua existência seja impossível e depois seja possível), e (d) o de que tudo o que vem a ser é precedido pela matéria que está nele.

Conforme se viu, a primeira prova dos filósofos é considerada a mais forte das provas, e consiste em afirmar que é impossível o contingente proceder do eterno, visto que, caso se assuma o eterno sem que o mundo proceda dele, o mundo não teria procedido devido à carência de um princípio determinante, e sua existência seria pura possibilidade. No entanto, como o mundo passou a existir, ou houve um princípio determinante ou não. Se não houve, o mundo permanece pura possibilidade. Se houve, o quê originou o princípio determinante? Se outro princípio determinante, tem-se um regresso ao infinito ou um princípio eternamente determinante, o que é impossível.

Foi dito que diferentemente do que se poderia esperar por se tratar de um argumento dos filósofos, Averróis afirma que o argumento é “dialético no mais alto grau e que não alcança o nível de uma prova demonstrativa”¹, visto tratar uma série de questões difíceis que necessitam, cada uma, de um exame detalhado, já que tratar uma série de questões como se fosse um único problema é um dos tipos de sofisma. No entanto, isso não significa que não concorde com o que a prova visa, isto é, apenas discorda de como o argumento está construído, motivo pelo qual não o refuta, mas aponta suas falhas. Reconhecendo que a prova tem problemas, e indicando-os, Averróis mostra estar ciente da inconsistência desta; no entanto, sanados os problemas, o argumento é demonstrativo.

Segundo Averróis, as premissas da prova dos filósofos são compostas de termos equívocos e noções comuns, cujos sentidos precisos devem ser estabelecidos, e em sua resposta à primeira prova dos filósofos, conforme relatado por Ghazali, indica o que deve ser precisado, a saber, a) o termo

¹ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §2, p. 5, l. 1-2; BERGH, p. 1.

“possível”, b) a natureza da mudança, c) o termo “eterno” e d) o modo de o ato proceder do agente.

Para indicar a equivocidade do termo “possível”², Averróis afirma que se deve determinar seu sentido para avaliar a necessidade de um princípio determinante, quer quando aplicado à freqüência com a qual ocorre algo dito “ser possível”, quer quando é dito em relação ao agente e ao paciente, ou seja, quando aplicado à possibilidade de agir e à possibilidade de receber uma ação. Quanto à mudança³, afirma que pode ser dita com relação à substância, ou quanto à quantidade, ou à qualidade ou ao lugar. No que concerne ao termo “eterno”, afirma que pode ser predicado do eterno por si mesmo e do eterno a partir de outro, ou seja, do criador e da criatura. Por fim, quanto ao modo de proceder o ato do agente, afirma que há o agente que age por natureza e o que age por vontade, e o modo de atualização de um ato possível é diferente em ambos.

Para Averróis, não basta dizer que algo é eterno, que é possível, que muda e que provém de um agente, mas é necessário, antes, precisar o que se quer dizer com cada um desses termos. Foi por esse motivo que Ghazali pôde refutar os argumentos dos filósofos: os termos não foram devidamente precisados e, portanto, os argumentos não tem consistência.

Assim, o objetivo de Averróis é precisar esses termos, o que é feito na Discussão I, já que se pode identificar cada uma das quatro carências da prova dos filósofos com uma das quatro provas nas quais a Discussão I se divide. Assim, a equivocidade do termo “possível” é analisada na terceira prova, a

² AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §3, p. 5, l. 5 - §5, p. 6, l. 5; BERGH, p. 1.

³ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §5, p. 6, l. 5-7; BERGH, p. 2.

natureza da mudança na quarta, a equivocidade do termo “eterno” na segunda e a do modo de o ato proceder do agente na primeira.

No que concerne ao modo de o ato proceder do agente na primeira prova, mais precisamente, na segunda objeção dessa prova, Averróis o discute nos termos da primeira prova, qual seja, de que para os filósofos é impossível para o contingente proceder do eterno. Segundo Averróis, para os filósofos, os contingentes sucedem-se infinitamente e não dependem do eterno, por serem um causa do outro, ainda que dependam do eterno pelo gênero e pela sucessão. Pela sucessão os contingentes dependem das esferas celestes, eternas, pois o movimento de suas partes são a causa do processo de geração e corrupção, e devido à continuidade eterna do movimento de suas partes, são causa do eterno processo de geração e corrupção. Pelo gênero tudo depende essencialmente desse primeiro motor eterno imóvel, e esse motor existe simultaneamente com cada coisa movida, no momento de seu movimento. De outro modo, ou seja, se anterior à coisa movida, seria como o homem produzindo o homem, e seria accidental, não essencial; Ora, o primeiro motor é condição para a existência do gênero do contingente, pois permite que o homem possa gerar o homem. Para Averróis, Ghazali não compreendeu o modo pelo qual o eterno causa o contingente: cada contingente tem como causa accidental a série infinita de contingentes que o precede; a totalidade, porém, da série tem como causa essencial um eterno que age sobre esta totalidade. Como o eterno não é causa do contingente enquanto contingente, é impossível para o contingente advir do eterno, conforme defendem os filósofos; o contingente advém do eterno não enquanto contingente, mas enquanto eterno, ou seja, enquanto é eterna a sucessão de contingentes a partir de contingentes.

Quanto ao termo “eterno”, tratado na segunda prova, Averróis afirma que o termo, quando aplicado a Deus, indica que ele não tem nem começo nem fim, e que está fora do tempo. Já quando aplicado ao mundo, faz referência a algo que não tem começo nem fim, mas cuja existência é no tempo, pois tempo é a medida do movimento, e o mundo está em movimento, diferentemente de Deus, que é imóvel.

O termo “possível” é discutido por Averróis em relação ao mundo, e sustenta ele que, diferentemente do que defende Ghazali, a possibilidade do mundo não é criada junto com o mundo, mas tem de ser anterior. Isto porque algo não pode ser antes que seja possível que seja. Averróis conclui, então, por uma possibilidade eterna antes da existência do mundo, devido à qual deve se admitir que o mundo não tem começo (العالم ازليا, (*al-‘ālim azalyan*), pois “se se conclui que aquilo que é possível não tem começo, sua existência não tem começo e seu não começo não implica em absurdo”⁴. A inferência da eternidade do mundo a partir do não começo da possibilidade é possível posto que Aristóteles mostrou que a possibilidade, no que diz respeito aos seres eternos (الامور الازلية, *al-umūr al-azalyia*), é necessária. Desse modo: “o que pode existir eternamente deve necessariamente existir eternamente, pois o que pode receber eternidade não pode se tornar corruptível, exceto se fosse possível que o corruptível pudesse se tornar eterno”. Este é o sentido de “possível” para Averróis, no que diz respeito ao mundo.

Por fim, a mudança. Como o foco da discussão é a eternidade do mundo, o mundo, por ser eterno, deve estar em eterno processo de geração em

⁴ AVERRÓIS. *Tahāfut al-tahāfut* I, §179, p. 97-98, l. 15-1; BERGH, p. 57.

corrupção, e é dessa mudança que Averróis discute o sentido: como um mundo eterno pode estar em eterno processo de geração e corrupção quando este processo depende da matéria? Para Averróis, a matéria daquilo que se corrompe é necessária para a geração de um novo existente; em tal processo de geração e corrupção, o movimento da potência ao ato é eterno porque é causado por um agente eterno.

Estabelecido o verdadeiro sentido dos termos, o argumento dos filósofos não é mais sujeito aos ataques de Ghazali. No que diz respeito à impossibilidade do contingente proceder do eterno, os filósofos não defendem que o contingente, enquanto contingente, proceda do eterno, pois desse modo seriam obrigados a admitir uma série infinita de causas; antes, os filósofos sustentam que o contingente, enquanto contingente, procede do contingente, assim como o filho procede do pai, e a série de causas, ainda que seja infinita, é acidental, não essencial; nesse sentido, pode-se dizer que o contingente advém do eterno visto que é eterna a sucessão de contingentes a partir de contingentes, mas não se pode dizer que o contingente advém do Eterno, pois Deus está fora do tempo, e o eterno processo de geração e corrupção ocorre no tempo. Ademais, tal modo de proceder, por sua vez, só é possível dada a natureza da matéria, conforme relatado acima.

Quanto a existência do mundo ser uma pura possibilidade se não se admite um princípio determinante, diferentemente do que supõe Ghazali, isso não se constitui numa impossibilidade, pois os filósofos sustentam que se o mundo era pura possibilidade, o mundo só poderia ter uma possibilidade eterna, pois a possibilidade deve ser anterior ao vir a ser daquilo que é possível. Nesse sentido, sustentam que o que pode existir eternamente deve existir eternamente e, portanto, o mundo é eterno.

Assim, pode-se dizer que o objetivo da Discussão I não é apenas refutar Ghazali, mas também uma tentativa de superação das dificuldades dos argumentos dos filósofos. Ademais, não somente as dificuldades dos argumentos dos filósofos podem ser sanadas pela precisão terminológica e conceitual, como se pode empreender uma derradeira acusação contra Ghazali: seus argumentos são equivocados, imprecisos e, diferentemente do que ocorre com o dos filósofos, não podem ser corrigidos.

* * *

Bibliografía

1) Fontes primárias

1.1) Livros

- AL-ASHA'RI. *Al-Ibanan 'an usul ad-diyanah* (The elucidation of Islam's foundation). Trad. intr. notes by Walter C. Klein. Connecticut: American Oriental Society, 1940.
- AL-KINDI. *Metaphysics*. Trans. Alfred L. Ivry, New York: State University of New York Press, 1974.
- ARISTOTLE. *The Complete Works*, The Revised Oxford Translation, Ed. Jonathan Barnes, 2 volumes, Bollingen Series LXXI.2, Princeton University Press, 1991.
- AVERROES. *Comentario al Libro Sobre a Alma de Aristóteles*. Trad., introd. y notas de Salvador Gomez Nogales, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.
- AVERROES. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lam, Hans Daiber's series Islamic Philosophy on Theology, trans. Charles Genequand, E. J. Brill, 1986.
- AVERROES. *Compêndio de Metafísica* (Edición bilingüe). Trad. Carlos Quirós Rodríguez, Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenário Averroes, 1198-1998).
- AVERROES. *De Substantia Orbis*. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman, The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, Cambridge/Jerusalem, 1986.
- AVERROES. *Discurs Décisiv*. Trad. Marc Goffroy, Paris: Flammarion, 1996.
- AVERROES. *Docttina Decisiva y Fundamento de la Concordia entre la Revelación y la Ciencia* (Fasl al-Maqal). Trad. P. Manuel Alonso, in: ALONSO, P. Manuel. *Teología de Averroes*. Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenário Averroes, 1198-1998).
- AVERROES. *Epistola ad Amicum* (Damina). Trad. P. Manuel Alonso, in: ALONSO, P. Manuel. *Teología de Averroes*. Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenário Averroes, 1198-1998).

- AVERROES. *Epitome de Física*, trad. del arabe y estudio Josep Puig, Corpus Philosophorum Medii Aevi Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versio Hispanica, voluninis a xx, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1987.
- AVERROES. *Exposition of religious arguments*. Trad. Ibrahim Y. Najjar, Oxford: Oneworld, 2001.
- AVERROES. *Fasl al-maqal fi taqrir ma bayn al-sharyia wal-rikma min al-itsal* (Tratado decisivo acerca da conexão entre religião e filosofia), Merkas darasat al-warda al-'arabiya, Beyrut, 1998.
- AVERROES. *Grand Commentaire de la Metaphisique d'Aristotle*, Livre Lam-Lambda. Traduit de l'arabe et annoté par Aubert Martin, Paris: Belles Lettres, 1984.
- AVERROES. *Grand Commentary de la Methaphisique d' Aristotle* (Tafsir Ma Ba'd At-Tabiat), Bibliotheca Arabica Acholasticorum, Série Arabe, Tome V, Texte Arabe Inédit Établi par Maurice Bouyges, S. J., 4 volumes, 4 éme edition, 1992, Dar el-Machreq Publishers, Beirut, 1986.
- AVERROES. *L'incoerence de l'incoerence* (tahafot at-tahafot), Bibliotheca Arabica Acholasticorum, Série Arabe, Tome III, Texte Arabe Établi par Maurice Bouyges, S. J., 3éme edition, 1992, Dar el-Machreq Publishers, Beirut.
- AVERROES. *Livro de la Exposición de los Caminos que Conducen a la Demostración de los Artículos de la Fe* (Kasf al-Manahij). Trad. P. Manuel Alonso, in: alonso, P. Manuel. Teología de Averroes. Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenário Averroes, 1198-1998).
- AVERROES. *Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, trad. and introd. by Charles Butterwrth, Indiana: St. Augustine's Press, 2000.
- AVERROES. *Middle Commentary in Porphyry's "Isagoge" and Aristotle's "Categoriae"* (Versio Anglica), Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, volume IV: 1-2, trad. notes and introd. Herbert A. Davidson, The Medieval Academy of America and The University of California Press, Cambridge/Los Angeles, 1969.
- AVERROES. *On Aristotle's "De Generatione et Corruptione": Middle Commentary and Epitome* (Versio Anglica), Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, volume IV: 1-2, trad. notes and introd. Samuel Kurland, The Medieval Academy of America, Cambridge, 1958.
- AVERROES. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Trad. intro. and notes George F. Hourani, Unesco Collection of Great Works, Arabic Series, London: Luzac, 1976.
- AVERROES. *Questions in Physics*, trad. Helen T. Goldstein, Kluwer Academic Publishing, 1990.
- AVERROES. *Tafsir ma ba'd at-tabi'at* (Livre Zay / Dzeta). In: ELSAKHAWI, Ahmed. *Étude du livre zay (dzete) de la "methaphisique" d'Aristote dans as version árabe et son commentaire par Averroès*. Paris: Presses Univesitaires du Septentrion, 1994.
- AVERROES. *The Incoherence of the Incoherence* (tahafut al-tahafut), 2 volumes, trad. Simon Van Den Bergh, Oxford University Press, Oxford, 1954.

- AVERRÓIS. *Grand commentaire de la Methaphysique*, livre beta. Trad, introd et notes Baouile. Paris: Vrin, 2000.
- AVICENA. *A Origem e o Retorno* (al-Mabda wa al-Ma'ad), Tratado I, 2 volumes, trad., introd. e notas Jamil Ibrahim Iskandar, 1997, (Tese de Doutorado, Unicamp). [iskandar]
- AVICENA. *De Anima*. Trad. E. J. Bakos, Praga, Edição da Academia de Ciências da Tchecoslováquia, 1956.
- AVICENA. *La Métaphysique du Shifâ'*. Introdução, Tradução e Notas por Georges C. Anawati, T. I: Livros I à V, Paris, J. Vrin, 1978; T. II: Livros VI à X, Paris, J. Vrin, 1985.
- AVICENNA. *Metafísica*. Trad. dall'arabo, introduzioni, note e apparato di Olga Lizzini. Milano: Bompiani, 2002.
- AVICENNA. *Metaphysics* (Danish Nama-i 'ala'i), A critical translation-commentary and analysis by Parvis Morewedge. (Persian Heritage Series no. 13) London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- AVICENNA. *Psychologie*, trad. e notas Jan Bakos, Éditions de l'Académie Tchecoslovaque des Ciencias, Praga, 1956.
- GHAZALI. *Al-munqidh min al-adalal*. Ed. Kamal 'Ayar and Jami Salyna. Beirut: 1967.
- GHAZALI. *Cofessiones: el salvador del error*. Trad. Emilio Tornero Poveda, Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- GHAZALI. *Deliverance from error* (Five key texts including his spiritual autobiography, al-munqidh min al-dalal). Trad. R. J. McCarthy. Louisville: Fons Vitae, 1980.
- GHAZALI. *Erreur et délivrance*. trad. Farid Jabre, Beyruth: Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d'Oeuvres. 1969.
- GHAZALI. *Intenciones de los Filósofos* (maqasid al-falasifa). Trad. prologo e notas de Manuel Alonso Alonso. Barcelona: Libros Pensamiento, 1963.
- GHAZALI. *Maqasid al-Falsafah*. Ed. Sulyman Dunya. Cairo: Dar Ma'arif bi-masar, 1961.
- GHAZALI. *Mi'yar al-'ilm*. Ed. S. Dunya, Cairo: Dar al-ma'arif bi-masr, 1961.
- GHAZALI. *Tahafut al-Falasifah* [incoherence of the philosophers]. Trans. Sabih Ahmad Kamali, Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1958.
- GHAZALI. *Tahafut al-Falasifah* [incoherence of the philosophers]. Ed. S. Dunya, Cairo: Dar al-Marif, 1972.
- GHAZALI. *Tahafut al-Falsafah*, Dar u-al-maktabat al-Hilal, Beirut, 1994.
- GHAZALI. *The clear criterion for distinguishing between islam and godlessness*. In: Ghazali (al-). *Deliverance from error* (Five key texts including his spiritual autobiography, al-munqidh min al-dalal). Trad. R. J. McCarthy. Louisville: Fons Vitae, 1980.
- GHAZALI. *The decisive criterion for distinguishing islam from masked infidelity* (faysal al-tafriqa bayna al-islam wa al-zandaqa'). In: Jackson. *On the boundaries of the theological tolerance in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- GHAZALI. *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel english-arabic text translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura. Islamic Translation Series, Privo: Brigham Young University Press, 1997.
- HALEVÍ, Yehudá. *El Cuzari*, trad. Lázaro Schallman, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1958.
- SHAHRASTANI. *Livre des Religions et des Sectes*, 2 vols., Paris: Peeters/Unesco, 1986.

1.2) Artigos

- AVERROES. Treatise against the avicennians. In: STEEL; GULDENTOPS. An unknown treatise of Averroes against the avicennians on the first cause. Ed. and transl. by Carlos Steel and Guy Guldentops. *Recherches de théologie et philosophie medievales* 64, 1, 1997: 86-135.

2) Fontes secundárias

2.1) Livros

- ABRAHAMOV, Binyamin. *Islamic Theology: traditionalism and rationalism*. Edinburg: Edinburg University Press, 1998.
- AFNAN, Soheil. *El pensamiento de Avicena*. México: Fondo de Cultura Economica, 1965.
- AFNAN. *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: E.J. Brill, 1964.
- ALONSO, P. Manuel. *Teología de Averroes*. Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenario Averroes, 1198-1998).
- ARBERRY, Arthur J. *Avicenna on theology*. Westport: Hyperion Press, 1994.
- ARKOUN, Mohammed. *Essais sur la Pensée Islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984.
- ARNALDEZ, Roger. *Averroes: un rationaliste en Islam*. Paris: Editions Balland, 1998.
- ATTIE FILHO, Miguel. *Os Sentidos Internos em Ibn Sina*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofia Medieval: Zaragoza, 1999.
- BADAWI, A. *Averroès (Ibn Rushd)*. Paris: Vrin, 1998.
- BADAWI, A. *La Transmision de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*. Vrin: Paris, 1987.
- BAULOYE, Laurence. *La question de l'essence: Averroes et Thomas Aquinas, commentateurs d'Aristotle, Metaphysique Z1*. Louvain: Éditions Peeters, 1997.
- BELLO, Iysa A. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between Al-Ghazali and Ibn Rushd*. Islamic Philosophy and Theology: texts and studies, volume III, E. J. Brill, Leiden, 1989.
- BENMAKHLOUF, Ali. *Averroes*. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

- BURLAGE, Carl J. *The Proper Object of Metaphysics in Latin Text of Averroes*. (Tese de doutorado), Graduate School of Saint Louis University, 1957.
- CAMPANINI, Massimo (Ed.). *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1989.
- CHAHINE, Osman. *Ontologie et Théologie d'Avicenne*. Paris, Adrien Maisonneuve, 1962.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *La filosofía arabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *História del Pensamiento en el Mundo Islámico*, 3 Vols., Madrid, Alianza Universidad, 1981. Reimpressão 1996.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *La Metafísica de Avicena*. España, Universidad de Granada, 1949.
- DALES, Richard. *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- DAVIDSON, Herbert. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992
- DE LIBERA; ELAMRANI-JAMAL; GALONNIER (Eds.). *Langages et Philosophie: Hommage à Jean Jolivet*. Paris:Vrin, 1997.
- DHANANI, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: atoms, space and void in Basrian mu'atazili cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- EFROS, Israel I. *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*. Columbia University, Oriental Studies number 22, AMS Press, New York, 1954.
- ELAMRANI-JAMAL, A. *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe* (Étude et documents). Paris:Vrin, 1983.
- ELSAKHAWI, Ahmed. *Étude du livre zay (dzete) de la "methaphisique" d'Aristote dans as version arabe et son commentaire par Averroès*. Paris: Presses Univesitaires du Septentrion, 1994.
- ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999.
- FAKHRY, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. Columbia University Press, New York, 1983.
- FAKHRY, Majid. *Averroes (Ibn Rushd): his life, works, and influence*. Oxford: Oneword, 2000.
- FAKHRY. *Islamic Occasionalism and ist critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen & Unwin, 1958.
- FINIANOS, Ghassan. *Les grandes divisions de l'être mawjûd selon Ibn Sînâ*. Tèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg, Suisse, pour obtenir le grade de Docteur ès lettres. Ed. Univers. Fribourg, Suisse, 1976.
- FRANK, Richard Macdonough. *Beings and their Attributes: the teachings of the basrian school of the mu'atazila in the classical period*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- FRANK. *Al-Ghazali and the Ash'arite School*. Toronto: Duke University Press, 2002.

- FRANK. *Creation and cosmic system: al-Ghazali and Avicenna*. Heidelberg: Winter, 1992.
- GARDET; ANAWATI. *Introduction a la Théologie Musulmane: Essai de théologie Comparée*. Paris: Vrin, 1981.
- GARDET; ANAWATI. *Recherches d'Islamologie*. Louvain: éditions Peeters, 1977.
- GAUTHIER, Léon. *Ibn Roshd (Averroès)*, Paris: PUF, 1948.
- GILSON, E. *El Ser y la Esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.
- GOICHON, A.-M. *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*. Desclée de Brouwer, Paris, 1938.
- GOICHON, A.-M. *La Distinction de l'Essence et de l'Existence*. Paris: Desclée de Brouwer, 1937.
- GOODMAN, Lenn E. *Jewish and islamic philosophy; crosspollinations in the classic Age*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.
- JABRE. *Essai sur le lexique de Ghazali. Contribution a l'etude de la teminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahafut*. Beirut: Université Libanaise, 1970.
- JACKSON. *On the boundaries of the theological tolerance in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- JACQUART (Ed.), Danielle. *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*. Turnhout: Brepolis, 1994.
- JADAANE, Fehmi. *L'Influence du Stoicisme sur la Pensée Musulmane*. Beyrouth, Dar el-Machreq Éditeurs, 1968.
- KASSIM., Husain. *Aristotle and aristotelism in medieval muslim, jewish and christian philosopy*. Lanham: Austin & Winfiel Publishers, 2000.
- LAZARUS-YAFEH. *Studies in Al-Ghazali*. Jerusalem: Magnes Press: 1975.
- LEAMAN. *Averroes and his philosophy*. Richmond: Curzon Press, 1998.
- LEAMAN. *An introduction to medieval islamic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LINK-SALINGER, Ruth (ed.-in-chief). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman*. The catholic University of America Press, Washington, 1988.
- MAIMONIDES. *Treatise on Logic*. Trans. by Israel Efros, American Academy for Jewish Research: New York, 1938.
- MAIZA OZCOIDI, Idoia. *La concepcion de la filosofia em Averroes: Analisis critico del Tahafut al-Tahafut*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- MAKHOUL, Ivanho. *Materialistics Tendences in the Philosophy of Averroes*. Duquesne University, Ph. D. Dissertation, 1984.
- MARMURA, Michael (Ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. New York, State University of New York Press, 1984.
- MARMURA, Michael. *The conflict over the world's pre-eternity in the Tahafuts of al-Ghazali and Ibn Rushd*. Ann Arbor, Michigan: 1959 (Thesis-University of Michigan).

- MARQUES, Alfonso Garcia. *Necesidad y Substancia: Averroes y su proyeccion en Tomas de Aquino*. Pamplona: Editions de La Universidad de Navarra, 1989.
- MOHAMMED, Ovey N. *Averroes's doctrine of immortality: a matter of controversy*. Wilfrid Laurier University Press/Canadian Corporation for Studies in Religion, 1984.
- WATT, W. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, University Press, 1985.
- MOREWEDGE, Parviz (ed.). *Neoplatonism and islamic thought*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- MOREWEDGE, Parviz. *Essays in islamic philosophy, theology, and mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995.
- MOREWEDGE, Parviz. *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar: Caravan Books, 1997.
- NASR; LEAMAN (Ed.). *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 2001.
- PINES. *Studies in Islamic Atomism*, Jerusalém: Magnes Press, 1996.
- PINES. *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, The Complete Works of Shlomo Pines vol. II, Jerusalém: Magnes Press, 1996.
- PINES. *Studies in the History of Arabic Philosophy*, The Complete Works of Shlomo Pines vol. III, Jerusalém: Magnes Press, 1996.
- PINES. *Studies in the History of Religion*, The Complete Works of Shlomo Pines vol. IV, Jerusalém: Magnes Press, 1996.
- PUIG MONTADA, Josep. *Averroés*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- QADIR, C. A. *Philosophy and science in the islamic world*. London: Routledge, 1988
- RENAN, Ernest. *Averroes y el Averroismo*. trad. Hector, P. Pringles, Buenos Aires: Lautaro: 1946.
- ROCCARO, G. *Conoscenza e scienza nel Tafsir ma Baad at-tabi'a di Ibn Rusd*. Officina di Studi Medievali, Palermo, 1990.
- ROSENTHAL, Franz. *Greek Philosophy in the Arab World*. Great Britain, Variorum, 1990.
- SHARIF (ed.). *A history of muslim philosophy*, 2 vols. Otto Harrassowitz - Wiesbaden, 1969.
- SHEHADI, Fadlou. *Methaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar: Caravan Books, 1982.
- SHEHADI. *Ghazali's unique unknowable God: a philosophical critical analysis of some of the problems raised by Ghazali's view of God as utterly unique and unknowable*. Leiden: E.J. Brill, 1964.
- SHEIKH. *Islamic Philosophy*, London: The Octagon Press, 1962.
- SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristotele*. Toulouse: Éditions Érès, 1991.
- URVOY, Dominique. *Averroes: les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion, 1998.
- WAHBA, Karam; Chalala. *Vocabulaire philosophique arabe*. Cairo: Dar al-thaqafa al-majdyda, 1981.
- WAHBA; Abousenna. *Averroés and the enlightenment*. Amherst: Prometheus Books, 1996.

- WALZER. *Greek into Arabic: essays on islamic philosophy*. Harvard University Press, 1962.
- WATT, W. Montgomery. *Islamic philosophy and theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- WENSINK. *The muslim creed: its genesis and historical development*. New York: Barnes and Noble, 1932.
- WOLFSON, H. A. *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, 2nd ver. printing. Cambridge: Harvard U. Press. 1971.
- WOLFSON, H. A. *Religious Philosophy: A Group of Essays*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard U. Press, 1961.
- WOLFSON, H. A. *Repercussions of the Kalam in the Jewish Philosophy*, Harvard University Press, London, 1979.
- WOLFSON, H. A., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Edited by Isadore Twersky and George H. Williams. Vol I, Cambridge, Mass.: Harvard U. Press, 1973.
- WOLFSON, H. A. *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. II. Harvard University Press: Cambridge, 1977.
- WOLFSON, H. A. *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, London, 1976.
- YABRI. *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun. Lecturas contemporáneas*. Madrid: Editorial Trotta: 2001.
- DUHEM. *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologique de Platon a Copernic*, X vols., Paris: Hermann, s.d.

2.2) Artigos

- ABOUSENNA, Mona. Ibn Rushd, founder of hermeneutics. In: WAHBA; ABOUSENNA. *Averroës and the enlightenment*, Amherst: Prometheus Books, 1996: 105-112.
- ABRAHAMOV. Necessary Knowledge in Islamic Theology. *British Journal of Middle Eastern Studies* 20, 1 (1993): 20-32.
- ACAR. Avicenna's position concerning the basis of the divine creative action. *The Muslim World*, vol. 94, 2004: 65-79.
- ADAMSON, P. Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus. *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n. 2, 2001: 211-232.
- ADAMSON. Al-Gahzali, causality and knowledge. [www. bu. edu /wcp /papers /medi /mediadam. htm](http://www.bu.edu/wcp/papers/medi/mediadam.htm). Acessado em 09/08/2003.
- AFTAB. Primer on Islam and the Problem of Causation, Induction, and Skepticism. Page url: [http:// www. muslimphilosophy. com /journal/is-01/primr-ma. htm](http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/primr-ma.htm). Acessado em 8/08/2003.
- AHWANY, Fouad el. La Théorie de la Connaissance et la psychologie d'Avicenne. *Millénaire d'Avicenne*, Revue du Caire, numéro spécial, Juin, 1951.

- ALLARD, M. Linguaggio della filosofia e linguaggio della religione. In: CAMPANINI (Ed.). *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1989: 153-162.
- ALLARD, Michael. Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création. *Bulletin d'études orientales del Institut français de Damas*, XIV (1952-1954), 7-51.
- ALON. Al-Ghazali on Causality. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4. (Oct. - Dec., 1980), pp. 397-405.
- ANAWATI, G. C. La philosophie d'Averroès dans l'histoire de la philosophie arabe. In: *L'Averroismo in Italia*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1979: 9-19.
- ANAWATI, Georges C. Philosophie Arabe ou Philosophie Musulmane? Plan pour une bibliographie de philosophie médiévale en Terre d'Islam. *Mélanges offerts a M. - D. Chenu*, Paris, J. Vrin, 1967, p. 51 ss.
- AOUAD; RASHED. Commentateurs "satisfaisants" and "non satisfaisants" de la Rhétorique selon Averroès. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: 83-124.
- ARNALDEZ, R. Ibn Rushd. In: *The Encyclopaedia of Islam*, V. 3, Leiden: EJ. Brill, 1971: 909-920.
- ARNALDEZ, R. La pensée religieuse d'Averroès. I: La doctrine de la Création dans le Tahafut. In: ARNALDEZ. *Aspects de la Pensée Musulmane*, Paris: Vrin, 1987: 251-266.
- ARNALDEZ, R. La pensée religieuse d'Averroès. II: La théorie de Dieu dans le Tahafut. In: ARNALDEZ. *Aspects de la Pensée Musulmane*, Paris: Vrin, 1987: 267-280.
- ARNALDEZ, R. La pensée religieuse d'Averroès. III: La immortalité de l'âme dans le Tahafut. In: ARNALDEZ. *Aspects de la Pensée Musulmane*, Paris: Vrin, 1987: 281-299.
- ARNALDEZ, R. Ma'ad. In: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. V, Leiden: E. J. Brill, 1986: 892-894.
- ARNALDEZ, R. Mahiyya. In: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. V, Leiden: E. J. Brill, 1986: 1261-1263.
- ASIN PALÁCIOS. Sens du mot Tahafut dans les œuvres d'al-Ghazali et d'Averroès., trad. de J. Robert em *Revue Africaine* (Argel) 261-262 (1906): 185-203; reproduzido em *Obras escogidas II*, Madrid, Maestre, 1948: 271-243.
- AYALA MARTINEZ, Jorge M. Fue Averroes um averroísta? In: AYALA MARTINEZ (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofía Medieval: Zaragoza, 1999: 257-266.
- BADAWI, A. Averroè era razionalista? In: CAMPANINI (Ed.). *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1989: 163-168.
- BAHLUL. Ghazali on miracles and necessary connection. *Medieval Philosophy and Theology* 9, 2000: 39-50.

- BLACK. Imagination and estimation: arabic paradigms and western transformations. *Topoi* 19, 2000: 59-75.
- BOUAMRANE, Cheikh. Ibn Rushd, Commentateur d'Aristotle. In: SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristotle*, Toulouse: Éditions Érès, 1991: 767-776.
- BRASA DÍEZ, Mariano. Averroes y Santo Tomás leen a Aristóteles (*De Anima*). In: AYALA MARTINEZ (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofia Medieval: Zaragoza, 1999: 183-192.
- BUTTERWORTH, Charles E. A propos du traité *al-Daruri fi al-mantiq* d'Averroès et les termes *tasdiq* et *tasawwur* qui y sont développés. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: 163-171.
- BUTTERWORTH, Charles E. Translation and Philosophy: the case of Averroes' Commentaries. *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 19-35.
- BUTTERWORTH, Charles E. Twelve treatises in search of a title: Averroes' *Short commentaries on Aristotle's Logic*. In: DE LIBERA; ELAMRI-JAMAL; GALONNER (eds.). *Language et Philosophie: hommage à Jean Jolivet*. Paris: Vrin, 1997: 99-108.
- CARMODY. The Planetary Theory of Ibn Rushd. *Osiris* 10, 1952: 556-586.
- CHANNOUCHI (al-), A. La problématique de l'haecceité et de l'altérité chez Avicenne et Averroès. In: *Multiple Averroès* (Coll. Int. 850 anniv. de la naissance d'Averroès), Paris: Belle Lettre, 1978, 175-188.
- CRUZ HERNANDEZ, M. Averroes y el sentido del Islam. In: AYALA MARTINEZ (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofia Medieval: Zaragoza, 1999: 11-28.
- CRUZ HERNANDEZ, M. El neoplatonismo y la constitucion de la filosofia arabe (las razones de la critica de Averroes). In *Plotino e il Neoplatonismo in Orient e in Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), Rome, 1974, p. 327-338.
- CRUZ HERNANDEZ, M. El sentido de las tres lecturas de Aristotelis por Averroes. *Atti della Acad. Naz. Dei Lincei*, 28, 1974, 567-585.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel. Averroes y Aristóteles. *Atti dei Convegni Lincei 40 - convegno internazionale L'Averroismo in Italia* (Roma, 18-20 aprile 1977). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979: 21-54.
- CUNNINGHAM, F. Averroes versus Avicenna on Being. *New Scholast* 48 (74), 185-218.
- DALES, R. C. Discussions of the eternity of the world during the first half of the twelfth century. *Speculum* 57, n. 3, 1982: 495-508.
- DALES, R. C. Time and eternity in the thirteenth century. *Journal of the History of Ideas* 49, n. 1, 1988: 27-45.
- DAVIDSON, Herbert A. Arguments from the concept of particularization in arabic philosophy. *Philosophy East and West* XIX, 1968: 299-314.
- DAVIDSON, Herbert A. Averrois Tractatus de Animae Beatitudine. In: LINK-SALINGER (Ed.). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*,

- Essays in Honor of Arthur Hyman, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 57-73.
- DAVIDSON. John Philoponus as a source of medieval islamic and jewish proofs of creation. *Journal of the American Oriental Society* 89, 2 (1969): 357-391.
- DE LIBERA, Alain de. D'Avicenne à Averroès et retour sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'Un transcendantal. *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 4, N° 1, March 1994, pp. 141-179.
- DLAMRANI-JAMAL, Abdeli. Averroès, le Commentateur d'Aristotle? In: SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristotle*, Toulouse: Éditions Érès, 1991: 633-651.
- DRUART. Averroes on God's knowledge of being qua being. In: LOCKEY, Paul. *Studies in Thomistic Theology*, Houston: University for Thomistic Studies, 1995: 175-205.
- DRUART. Averroës on the harmony of philosophy and religion. In: WAHBA; ABOUSENNA. *Averroës and the enlightenment*, Amherst: Prometheus Books, 1996: 253-262.
- DRUART. Averroes: the commentador and the commentators. In *Aristotle in Late Antiquity*, pp. 187-197.
- ELAMRANI-JAMAL, Abdeli. Averroès, le Commentateur d'Aristotle? In: SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristotle*, Toulouse: Éditions Érès, 1991: 633-651.
- ENDRESS, Gerhard. Averroes *De Caelo*: Ibn Rushd's Cosmology in his Commentaries on Aristotle's On the Heavens. *Arabic Sciences and Philosophy* 6, 1995: 9-49.
- ENDRESS, Gerhard. Averrois Opera. A bibliography of editions and contributions to the text. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: 339-384.
- ENDRESS, Gerhard. Le projet d'Averroes. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: 3-31.
- FAKHRY, Majid. Philosophy and Scriture in theology of Averroes. *Medieval Studies*, XXV (1968), 78-89. Publicado também em: Fakhry, Majid. *Philosophy, dogma and the impact of greek tought in Islam*. Brookfield: Ashgate Publishing Limited, 1994, (article XVI).
- FAKHRY, Majid. The "antinomy" of eternity of the world in Averroes, Maimonides and Aquinas. *Museon* 66, (1953), pp. 139-155. Publicado também em: FAKHRY, Majid. *Philosophy, dogma and the impact of greek tought in Islam*. Brookfield: Ashgate Publishing Limited, 1994, (article XV).
- FAKHRY, Majid. The classical islamic argument for the existence of God. In: FAKHRY, Majid. *Philosophy, dogma and the impact of greek tought in Islam*. Brookfield: Ashgate Publishing Limited, 1994, (article XIII).
- FELDMAN, Seymour. Abrabanel on Maimonides' Critique of the Kalam Arguments for Creation. *Maimonidean Studies* Vol. 1, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1990: 5-26.
- FELDMAN, Seymour. Philoponus on the Metaphysics of Creation. In: LINK-SALINGER (Ed.). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in

- Honor of Arthur Hyman, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 74-85.
- FORCADA, Miguel. La ciencia de Averroes. In: AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofía Medieval: Zaragoza, 1999: 49-102.
- FORMENT Giralt, Eudaldo. La ciencia divina en Averroes y Santo Tomás. In: AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofía Medieval: Zaragoza, 1999: 301-316.
- FOUCAULT, Didier. Au déclin de l'Averroïsme latin: Giulio Vanini (1585-1619). In: Colletif, *L'actualité d'Averroes*, Paris: Presses Universitaires Mirail, 1999: 69-80.
- FRAILE, Guilherme. El Judaísmo y la Filosofía. *Historia de la Filosofía II*, Parte V, B. A. C., Madrid, 1960.
- FRANK, Daniel H. Philosophy and Prophecy. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XII, Clarendon Press, Oxford, 1994: 251-258.
- FRANK, Richard M. Bodies and Atoms: the Ash'arite Analysis. In: MARMURA (Ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York: State University of New York Press, 1984: 39-53.
- FRANK. Al-ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammar. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 87, No. 3. (Jul. - Sep., 1967), pp. 248-259.
- FRANK. Hearing and Saying What Was Said. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 116, No. 4. (Oct. - Dec., 1996), pp. 611-618
- FRANK. Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Asharism. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 1. (Jan. - Mar., 1989), pp. 37-62
- FRANK. The Ash'arite Ontology: Primary Entities. *Arabic Sciences and Philosophy* 9, 1999: 163-231.
- FREDDOSO. Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature. [http:// www. nd. edu /~afreddos/papers/macasin. htm](http://www.nd.edu/~afreddos/papers/macasin.htm). Acessado em 08/08/2003.
- FREUDENTHAL. The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of the Animate Beings. *Arabic Science and Philosophy* 12, 2002: 111-137.
- GARCIA MARGUÉS, A. La polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos. *Anu. Filos.* 21, 1987: 73-103.
- GARCIA MARQUES, A. Averroes, una fuente tomista de la nocion metafisica de Dios. *Sapientia* 37, 1982: 87-106.
- GARCIA MARQUES, A. La individuación de las substancias materiais en Averroes y Santo Tomas. *Sapientia* 35, 1980: 601-613.
- GARCÍA MARQUES, Alfonso. Substancia y principio de contradicción em el comentário de Averroes a "Metafísica" IV, 4. In: AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.).

- Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofía Medieval: Zaragoza, 1999: 193-204.
- GARDET, Louis. 'Illa. In: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden: E. J. Brill, 1971: 1127-1132.
- GARDET, Louis. 'Ibda'. In: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden: E. J. Brill, 1971: 663-665.
- GARDET, Louis. 'Ilm al-kalam. In: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden: E. J. Brill, 1971: 1141-1150
- GARDET; Anawati. Carattere e ambiguità della filosofia islamica. In: CAMPANINI, Massimo (Ed.). *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1989: 141-146.
- GEYER, G. Some notes on Averroes and the *Great Commentary on the Metaphysics* of Aristotle. *Listening* 9, 1974, p. 38-53.
- GLASNER, Ruth. Ibn Rushd's theory of *minima naturalia*. *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 11, Issue 01, 2001: 9-26.
- GÓMES NOGALES. La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes. *Pensamiento*, vol. 15, 1959: 155-176.
- GÓMEZ NOGALES, S. Hacia una Nova Interpretación de Averroes. In: LORCA (Ed.). *Al Encuentro de Averroes*, Al-Andalus Textos y Estudios, Editorial Trotta, Madrid, 1993: 53-70.
- GOODMAN. Ghazali's argument from creatin (i). *Internationa Journal of Middle East Studies* 2, 1, 1971: 67-85.
- GOODMAN. Ghazali's argument from creatin (ii). *Internationa Journal of Middle East Studies* 2, 2, 1971: 168-188.
- GRIFFEL. The relation between Averroes and al-Ghazali as it presents in Averroes' early writings, especially in his commentary on al-Ghazali's *al-Mustasfa*. In: INGLIS (ed.) *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. Richmond: Curzon Press, 2002: 51-63.
- GUTAS, D. On translating Averroes' Commentaries. *Journal of the American Oriental Society* 110, 1990.
- GUTAS, Dimitri. Averroes on Theophrastus, through Themistius. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: 125-144.
- GYEGYE. The Terms 'Prima Intentio' and 'Secunda Intentio' in Arabic Logic. *Speculum* 46, 1, 1971: 32-38.
- GYEKYE. The Term 'Istithna' in Arabic Logic. *Journal of the American Oriental Society* 92, 1, 1972: 88-92.
- HACKETT, Jeremiah. Averroes and Roger Bacon on the Harmony of Religion and Philosophy. In: LINK-SALINGER (Ed.). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 98-112.

- HARVEY, Steven. Averroes' use of the examples on his Middle Commentary on the *Prior Analytics*, and some remarks on his role as commentator. *Arabic Sciences and Philosophy* 7, 1, 1997: 91-113.
- HARVEY, Steven. Conspicuous by his absence: Averroes' place today as an interpreter of Aristotle. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*, Leiden: Brill, 1999: 32-49.
- HARVEY, Steven. The Quiddity of Philosophy according to Averroes and Falaquera, a Muslim Philosopher and a Jewish Interpreter. In: AERTSEN (ed.), *Miscellanea Medievalia: Was ist Philosophie im Mitterland? Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Societ  Internationale pour l' étude de la Philosophie Medievale 25 bis 30 august 1997 in Erfurt*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998: 904-913
- HILLIER. Al-Ghazali's Argument for the Eternity of the World in *Tahafut al-Falasifa* (Discussion One, Proofs 1 and 2a) and the Problem of Divine Immutability and Timelessness. <http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/Ch-Ghazali%20.doc>. Acesso em 08/2003.
- HOURANI. A Revised Chronology of Ghazali's writings. *Journal of the American Oriental Society* 104, 2 (1984): 289-302.
- HOURANI. Ibn Sina on Necessary and Possible Existence. *The Philosophical Forum* IV, 1 (1972): 74-86.
- HOURANI. The Chronology of Ghazali's Writings. *Journal of the American Oriental Society* 79, 4 (1959): 225-233
- HOURANI. The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World. *The muslim world*, XLVIII (1958), 183-191, 308-314.
- HUGONNARD-ROCHE, Henri. La formation du vocabulaire de la logique en arabe. In: JACQUART (Ed.). *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*. Turnhout: Brepolis, 1994: 22-38.
- HUSIK. Averroes and the Metaphysics of Aristotle. *The Philosophical Review* 18, 4, 1909: 416-428.
- HYMAN, Arthur. Aristotle's "first form" and Avicenna's and averroes' "corporeal form". *Harry Austrin Wolfson Jubille Volume*. Jerusalem: American Academy of Jewish Research, 1965.
- HYMAN, Arthur. Averroes' theory of the intellect and ancient commentators. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: 188-198.
- INATI. Soul in Islamic Philosophy. <http://www.muslimphilosophy.com/rep/H010.htm#s1>. Acesso em 08/2003.
- IVRY, Alfred L. Averroes and the West: The First Encounter/ Nonencounter. In: LINK-SALINGER (Ed.). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 142-158.

- IVRY, Alfred L. Averroës on causation. In: STEIN; LOEWE (Eds.). *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. Alabama: University of Alabama Press, 1979, 143-156.
- IVRY, Alfred. Ibn Rushd's use of allegory. In: WAHBA; ABOUSENNA. *Averroës and the enlightenment*, Amherst: Prometheus Books, 1996: 113-126.
- IVRY, Alfred. Toward a unified view of Averroes' philosophy. *The Philosophical Forum* IV, 1 (1972): 87-113.
- JANSSENS. Al-Ghazzali's *Tahafut*: is it really a rejection of Ibn Sina's Philosophy? *Journal of Islamic Studies* 12:1 (2001): 1-17.
- JANSSENS. Averroistica. *Mideo* 24, 2000: 415-422.
- JANSSENS. Le *Danesh-Nameh* d'Ibn Sina: um texte à revoir? *Bulletin de Philosophie Médiévale* 28, 1986: 163-177.
- JÉHAMY, Gérard. D'Aristotle à Averroës: genèse et évolution d'une terminologie. In: ENDRESS; AERTSEN (eds.). *Averroes and the aristotelian tradition*. Leiden: Brill, 1999: 50-72.
- JOLIVET, Jean. Averroës, la Question du Rationalisme. In: COLLETIF. *L'actualité d'Averroës*, Paris: Presses Universitaires Mirail, 1999: 65-68.
- JOLIVET, Jean. Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristotle. In: *Philosophie médiévale arabe et latine*, recueil d'articles de Jean Jolivet, Paris, Vrin: 1995: 133-153.
- KAMALI. Causality and divine action: the islamic perspective. <http://www.kalam.org/papers/kamali.htm>. Acessado em 09/08/2003.
- KOGAN, Barry S. Averroes and the theory of emanation. *Medieval studies*, 43 (1981), 384-404.
- KOGAN, Barry S. Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence. In: MARMURA (Ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York: State University of New York Press, 1984: 203-235.
- KRAEMER. A Lost Passage from Philoponus' *Contra Aristotelem* in Arabic Translation. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 85, No. 3. (Jul. - Sep., 1965), pp. 318-327.
- KUKKONEN, T. Plenitude, Possibility, and the Limits of Reason: A medieval arabic debate on the metaphysics of nature. *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, n. 4, 2000: 539-560.
- KUKKONEN, T. Possible Words in the *Tahâfut al-Falasifa*: Al-Ghazali on Creation and Contingency. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. xxxviii, n. 4, 2000: 479-502.
- KUKKONEN, T. Possible Words in the *Tahafut al-Tahafut*: Averroes on Plenitude and Possibility. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. xxxviii, n. 3, 2000: 329-347.
- KUKKONEN. Averroes and the teleological argument. *Religious Studies*, v. 38, n. 4, 2002: 405-429.

- LEAMAN. How God created the world? In: LEAMAN. *An introduction to classical islamic philosophy*, Chapter 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LOMBA, Joaquín. El principio de individuacion en Averroes. *Revista de Filosofía*, n. 84-85, 1963: 299-324.
- MACDONALD. The meanings of the philosophers by al-Ghazali. *Isis* 25, 1 (1936): 9-15.
- MADDEN, Edward. Averroes and the case of the fiery furnace. In: MOREWEDGE, Parviz. *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar: Caravan Books, 1997: 133-150.
- MAHDI, Muhsin. Remarks on Averroes' *Decisive Treatise*. In: MARMURA (Ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York: State University of New York Press, 1984: 188-202.
- MAHDI. Alfarabi against Philoponus. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 26, No. 4. (Oct., 1967), pp. 233-260.
- MAIZA OZCOIDI, Idoia. La doctrina de la eternidad del mundo em el "Tahafut" de Averroes. In: AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congresso Nacional de Filosofia Medieval. Sociedade de Filosofia Medieval: Zaragoza, 1999: 205-216.
- MARMURA, M. E. Some remarks on Averrös' statements on the soul. In: WAHBA; ABOUSENNA (ed.). *Averröes and the enlightenment*, Amherst: Prometheus Books, 1996: 279-291.
- MARMURA, M. Le Modèle Démonstratif: Étude sur une Brève Critique par Averroès d'une Question Ghazalienne. In: SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristotele*, Toulouse: Éditions Érès, 1991: 677-686
- MARMURA. Al-Ghazali's second causal theory in the 17th discussion of his Tahafut. In: MOREWEDGE, Parviz. *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar: Caravan Books, 1997: 85-112.
- MARMURA. Ghazali and Ash'arism Revisited. *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 12, Issue 01, 2002: 91-110.
- MARMURA. Ghazali and demonstrative science. *Journal of the History of Philosophy*, s. n, s. v. (1965): 183-204.
- MARTIN. Esse ut verum: Aristotle, Averroes and Aquinas. <http://www.stthom.edu/martin/Article3.pdf>. Acesso em 23/07/2003.
- MCALFEER, G. J. Disputing the unity of the world: the importance of res and the influence of Averroes in Giles of Rome's critique of Thomas Aquinas concerning the unity of the world. *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXVI, n. 1, 1998: 29-56.
- MENSIA, Mokdad Arfa. Ibn Rushd in the islamic context. In: WAHBA; ABOUSENNA (ed.). *Averröes and the enlightenment*, Amherst: Prometheus Books, 1996: 91-92.
- MOREWEDGE, Parviz. Basic dimensions of islamic theology. In: MOREWEDGE. *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995: 1-38.

- MOREWEDGE, Parviz. Ontology: greek sources of some islamic philosophies of being and existence. In: MOREWEDGE. *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995: 57-138.
- MOREWEDGE, Parviz. The greek background: basic concepts of neoplatonism. In: MOREWEDGE. *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995: 39-56.
- MUNOZ, Rafael. El atomismo arabe. *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islamica* (1980). Madrid: Instituto Hispano-Arabe de cultura, 1985: 383-404.
- NAKAMURA. Was Ghazali an Ash'arite? *The Memoirs of the Toyo Bunko*, 51, 1993: 1-24.
- NASSAR, Nassif. Réflexions sur le Réalisme Politique d'Aristote. In: SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristote*, Toulouse: Éditions Érès, 1991: 819-828.
- NOGALES, S. Gómez. Hacia una Nova Interpretación de Averroes. In: LORCA (ed.). *Al Encuentro de Averroes*. Al-Andalus Textos y Estudios, Editorial Trotta, Madrid, 1993: 53-70.
- PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. Substancialidad de la materia e Averroes. In: AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofía Medieval: Zaragoza, 1999: 217-230.
- PINES, S. An Arabic Summary of a lost Work of John Philoponus. In: *The Collected Works of Sholomo Pines*, vol. II (Studies in Arabic Versions of Greek texts and in Mediaeval Science), Jerusalem, The Magnes Press, 2000: 294-328.
- PINES, S. Review of M. Bouyges' Averroes, *Tafsir ma ba'ad al-tabi'at*. In: *The Collected Works of Sholomo Pines*, vol. III (Studies in the History of Arabic Philosophy), Jerusalem, The Magnes Press, 1996: 376-378.
- PINES, S. Some Problems of Islamic Philosophy. In: *The Collected Works of Sholomo Pines*, vol. III (Studies in the History of Arabic Philosophy), Jerusalem, The Magnes Press, 1996: 47-61.
- PUIG MONTADA, J. Averroes: um *Pensamiento* unitario. In: AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Sociedade de Filosofía Medieval: Zaragoza, 1999: 29-48.
- PUIG MONTADA, J. Quelques Remarques sur les Notions de "Nécessité" et de "Puissance". In: SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristote*, Toulouse: Éditions Érès, 1991: 725-742
- PUIG MONTADA, Josep. Les Stades de la pensée naturelle d'Averroes. *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997): 115-137.
- PUIG MONTADA, Josep. Maimonides and Averroes on the First Mover In: *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 213-223.
- PUIG MONTADA, Josep. Materials on Averroes's Circle. *Journal of Near Eastern Studies* 51 (1992): 241-260.

- PUIG MONTADA. Averroes y el entendimiento. *Revista Espanola de filosofia Medieval* 9, 2002: 49-62.
- PUIG MONTADA. El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles. *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* XXIII, fasc. 1, 202: 11-52.
- PUIG MONTADA. Ibn Rushd versus Al-Ghazali: reconsideration of a polemic. *The Muslim World* 82, 1-2, (1992): 113-131.
- RAHMAN, F. Dhat. In: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, Leiden: E. J. Brill, 1965.
- RAMÓN GUERRERO, R. Ramón. Comentário de Averroes a *Metafísica* V, 7. In: *En torno a Aristoteles: Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998: 403-419.
- RAMON GUERRERO, R. Ramón. La metafísica en Averroes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia*, no. 15, Universidad Complutense, Madrid, 1998: 181-198.
- RAMÓN GUERRERO, R. Ramón. Sobre el Concepto de Materia en Averroes. A Propósito de la Izquierda Aristotélica en la Filosofía Árabe. LORCA (ed.). *Al Encuentro de Averroes*, Al-Andalus Textos y Estudios, Editorial Trotta, Madrid, 1993: 71-92.
- RAMÓN GUERRERO, R. Ramón. Sobre el objeto de la metafísica segun Avicena. *Cuadernos de Pensamiento*, no. 10, Fundacion Universitaria Española, Seminario "Ángel Gonzalez Alvarez", Madrid, 1996: 59-75.
- RAMÓN GUERRERO, R. Sobre el Concepto de Materia en Averroes. A Propósito de la Izquierda Aristotélica en la Filosofía Árabe. In: LORCA (ed.). *Al Encuentro de Averroes*, , Al-Andalus Textos y Estudios, Editorial Trotta, Madrid, 1993: 71-92.
- RAMÓN GUERRERO, R. Sobre el objeto de la metafísica segun Avicena. *Cuadernos de Pensamiento*, no. 10, Fundacion Universitaria Española, Seminario "Ángel Gonzalez Alvarez", Madrid, 1996: 59-75.
- RIKER. Al-Ghazali on necessary causality in the *Incoherence of the philosophers*. *The monist* 79, 3, (1996): 315-324.
- ROSEMANN, P. W. Averroes and Aristotle 's philosophical dictionary. Prolegomena to an annotated translation of averroes's greater commentary on book V of the *Methaphysics*. *The Modern Schoolman*, LXVI, January 1989, p. 95-115.
- ROSEMANN, P. W. Averroes: A catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards. In *bulletin de philosophie medievale*, Louvain-la-Neuve, 1988, 153-221.
- ROSENTHAL, E. Averroè intellettuale musulmano. In: CAMPANINI, Massimo (Ed.). *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1989: 133-140.
- SARANYANA, Josep Ugnasi. La teologia de Averroes. In: AYALA MARTINEZ, Jorge M. (Coord.). *Averroes y los averroismos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofia Medieval. Sociedade de Filosofia Medieval: Zaragoza, 1999: 129-144.
- STEEL; GULDENTOPS. An unknown treatise of Averroes against the avicennians on the first cause. Ed. and transl. by Carlos Steel and Guy Guldentops. *Recherches de théologie et philosophie medievales* 64, 1, 1997: 86-135.

- TAYLOR, Richard C. Averroes on psychology and the principles of metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXVI, n. 4, 1998: 524-507.
- TAYLOR, Richard C. Averroes' Philosophical Analysis of Religious propositions. In: AERTSEN (ed.), *Miscellanea Medievalia: Was ist Philosophie im Mitterland?* Akten des X. Internationalne Kongress für mittelalterliche Philosophie der Societé Internationale pour l' étude de la Philosophie Medievale 25 bis 30 august 1997 in Erfurt, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998: 888-894.
- TAYLOR. Truth does not contradict truth: Averroes and the unity of truth. *Topoi* 19, 2000: 3-16.
- THILLET, Pierre. L'Aristotle Arabe. In: SINACEUR (Ed.). *Penser avec Aristotele*, Toulouse: Éditions Érès, 1991: 795-800.
- THILLET. La formation du vocabulaire philosophiqye arabe. In: JACQUART (Ed.), Danielle. *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*. Turnhout: Brepolis, 1994: 39-54.
- TORNERO, E. Fideismo e razionalismo di Averroè. In: CAMPANINI, Massimo (Ed.). *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1989: 147-152.
- WALZER, R. Aristutalis. In: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden: E. J. Brill, 1960: 630-635.
- WOLFSON, H. A. Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover. TWERSKY; WILLIAMS (Eds.). *Studies in the History of Philosophy and Religion* , vol. I, Cambridge: Harward U. Press, 1973: 402-429.
- WOLFSON, H. A. Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes, *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Edited by Isadore Twersky and George H. Williams. Vol I, Cambridge, Mass. : Harvard U. Press, 1973.
- WOLFSON, H. A. Nicolas of Autrecourt and Gazali's Argument Against Casuality. *Speculum* XLIV, No. 2, April 1969: 234-238.
- WOLFSON, H. A. Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem Submitted to the Medieval Academy of America. *Speculum* VI, 1931: 412-427.
- WOLFSON, H. A. Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. *Speculum* XXXVIII, 1963: 88-104.
- WOLFSON, H. A. The Plurality of Immovable Movers in Aristoteles, Averroes, and St. Thomas, *Twersky; Willians (eds.). Studies in the History of Philosophy and Religion* , vol. I, Cambridge: Harward U. Press, 1973: 1-21.
- WOLFSON, H. A. The Twice-Revealed Averroes. In: TWERSKY; WILLIAMS (eds.). *Studies in the History of Philosophy and Religion* , vol. I, Cambridge: Harward U. Press, 1973: 371-401. (also in *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, vol. XXXVI, No. 3, July 1961: 373-392).

3) Obras de referência

BADAWI; ALFANDI; 'AFFIFI; MAHMOUD. *Les termes de la Philosophie en Français, Anglais et Arabe*. Caire: Conseil Supérieur des Arts, Lettres et Sciences Sociales, 1964.

WEHR. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Edit. by J. Milton Cowan. Beiruth: Labrairie du Liban, 1974.

Anexo

Edições e traduções das obras de Averróis

1) Obras Originais²

1) *Tahāfut al-Tahāfut*. Texte arabe établi par Maurice Bouyges, S. J., Beirut: Imprimerie Catholique, 1930.

- Texto árabe: Averroes. *Tahafut al-Tahafut*. 2 vols. Ed. Dunya, Cairo Dar al-mu'arif, 1964.

- Tradução: Averroes. *The Incoherence of the Incoherence (tahafut al-tahafut)*, 2 volumes, trad. Simon Van Den Bergh, Oxford University Press, Oxford, 1954.

- Tradução: Averroè. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, trad. Massino Campanini, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1997.

- Tradução: Averrois. *Destrucció de la "Destrucció"*, traducció e edició a cura de Josep Puig Montada, Barcelona: Ediciones 62, 1991. [Apenas a primeira questão, em catalão]

¹ Esta listagem abrange apenas as obras de teologia e filosofia. Deixou-se de lado as obras de medicina e jurisprudência. Para elaborá-la, seguiu-se: ENDRESS. Averróis Opera. A Bibliography of Editions and Contributions to the Text. In: ENDRESS; Aertsen. *Averroes and the Aristotelian Tradition*, p. 339-384; BADAWI, 'Adburrahman. *Averroès (Ibn Rushd)*. Paris: Vrin, 1998; CRUZ HERNÁNDEZ. *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influência*. Esta listagem foi atualizada até setembro de 2004.

² Convencionou-se chamar de obras originais aquelas que não são comentários.

- Tradução: Averroes. *Tahafu al-Tahafut*, Cuestion Decimoséptimo, primeira de las físicas. Trad. Carlos Quiróz, *Pensamiento* 16, 1960: 331-348.

2) *Kitāb al-kashf ‘na manjihij*. (Exposição dos caminhos que conduzem à demonstração dos artigos de fé), Merkas darasat al-warda al-‘arabiya, Beirut, 1998.

- Tradução: Alonso, P. Manuel. *Teología de Averroes*. Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenário Averroes, 1198-1998).

- Tradução: Najjar; Fakhry. *Faith and Reason in Islam: Averroes’ Exposition of Religious Arguments*. Trad. Ibrahim Y. Najjar, intr. Majid Fakhry. Oxfors: Oneworld, 2001.

3) *Kitāb faṣl al-maqāl*. (Tratado decisivo acerca da conexão entre religião e filosofia), Merkas darasat al-warda al-‘arabiya, Beirut, 1998.

- Tradução: Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Trad. intro. and notes George F. Hourani, Unesco Collection of Great Works, Arabic Series, London: Luzac, 1976.

- Tradução: Alonso, P. Manuel. *Teología de Averroes*. Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenário Averroes, 1198-1998).

- Tradução: Averroès. *Discours décisif*. Trad. de Marc Geoffroy, intr. Alain de Libera. Paris: GF-Flammarion, 1996.

- Tradução: Averroes. *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory: Determining the Connection Between the Law and Wisdom*. Trad. Charles Butterworth, University of Chicago Press, 2002.

- Tradução: *Faith and Reason in Islam: Averroes’ Exposition of Religious Arguments*. Trad. Ibrahim Y. Najjar, introduction by Majid Fakhry. Oxford: Oneword, 2001.

4) *Øam ≈ na*. Alonso, P. Manuel. *Teología de Averroes*. Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenário Averroes, 1198-1998).

- Tradução: Alonso, P. Manuel. *Teología de Averroes*. Sevilla: Universidad de Córdoba, Málaga, Sevilla e Fundación El Monte, 1998 (VIII Centenário Averroes, 1198-1998).

- Tradução: Averroes. *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory: Determining the Connection Between the Law and Wisdom*. Trad. Charles Butterworth, University of Chicago Press, 2002.

5) [*Maq̄la f≈ Jawhar al-falak*] *De Substantia Orbis*, Critical Edition of the Hebrew Text (Ma'amar be-'Esem) with English Translation and Commentary by Arthur Hyman, The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, Cambridge/Jerusalem, 1986. (Original árabe perdido)

2) Questões e pequenos tratados

Um inventário completo dos breves tratados (*maqālāt*) de Averróis ainda está para ser feito. Ocasionalmente esses manuscritos são editados e traduzidos em artigos.

1) *Séfer ha-derūshīm ha-tib 'iyim*. Averroes' Questions in Physics, trad. and edition by Helen T. Goldstein, Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1990. (Original árabe perdido)

2) *Maqala fi al-jam' bain i'tilqad al-Mashsha'ina wal-Mutakallimina min Ulama' al-Islam [fi] Kaifiyat Wujud al-'Alam fi al-qudum [Qidam] wal-Hudut* (Discurso sobre a harmonia entre a crença dos peripatéticos e a dos mutakallimum entre os sábios do Islã sobre o modo da existência do mundo com relação a pré-eternidade e a originação temporal). Editado por Moses Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun)*. In Clemens Baeumker (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen*, Munster, 1900, Bd. 3, Heft 4, 66-70. (Texto Hebraico, original árabe perdido)

- Tradução: Kogan, Barry S. Eternity and Origination: Averroes' *Discourse on the Manner of the World's Existence*. In: Michael Marmura (Ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York: State University of New York Press, 1984: 203-235.

3) *Maqālāt fī l-manṭiq wa-l-'ilm al-ṭabī'ī* [Tratados de lógica e de física]. Ed. Ġamal-al-Dīn al-'Alawī, al-Dar al-Bayda: Dar al-Nasr al-Magribiyya, 1983.

Contém:

1. Fī l-maqūlāt
- 1.1 [Qawl fī kulliyyāt al-ġawhar]
2. Fī l-'Ibāra
- 2.1 [Bayān mas'ala] min kitāb al-'Ibāra li-Abī Naṣr [fī- l-kalima wa-l-ism al-mushtaqq]

-Tradução: *Min kitāb al-'ibāra li-Abī Naṣr* [Sobre o *Peri Hermeneias* de Alfarabi]. Elamrrani-Jamal, Adbelali. Verbe, copule, nom dérivé (*fī'l, kalima, ism mushtaqq*) dans le commentaires arabes du *Peri Hermeneias* d'Aristotle (avec um texto inédit d'Ibn Rushd). In *Studies in the History of Arabic Grammar, II: Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April-1 May 1987*. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistics Science, series 3 (Studies in the History of the Language Sciences, vol. 56, p. 151-164. Amsterdam: Benjamins, 1990. (Tradução francesa p. 158-160. Texto árabe p. 163-164).

2.2 *Min kitāb al-'Ibāra [al-qawl fī l-maḥmūlāt al-mufrada wa-l-murakkaba wa-naqd mawqif Ibn Sīnā]*

3. *Fī l-Qiyās*

3.1 [*al-Qawl fī l-ḥadd wa-naqd maḍhabay al-Iskandaw wa-Abī Naṣr*]

3.2 [*Naqd maḍhab Ibn Sīnā fī 'aks al-qaḍa'iyā*]

3.3 [*Naqd maḍhab Ṭāmiṣṭiyūs fī l-maqāyīs al-mumkina fī l-shklayn al-awwal wa-l-tānī*]

3.4 [*al-Qawl fī muqaddima al-wujūdiyya aw al-muṭlaqa*]

- Dunlop, Douglas Morton. Averroes on the modality of propositions. *Islamic Studies* 1: 1, Karachi, 1962: 23-34. (Edição do texto árabe)

- Resher, Nicholas. Averroes *Question* on assertoric (absolute) propositions. *Journal of the History of Philosophy* 1 (1963): 80-93. (tradução do texto de Dunlop)

3.5 [*al-Qawl fī jihāt al-natā'ij fī maqāyīs al-murakkaba wa-fī ma'nā l-maqūl 'alā l-kull*]

3.6 [*al-Qawl fī jihāt natā'ij al-maqāyīs al-muḥtalīṭa min al-muṭlaq wa-l-ḍarūrī wa-l-mumkin wa-fī ma'nā l-maqūl 'alā l-kull*]

3.7 *Maqālāt fī ma'nā l-maqūl 'alā l-kull wa-ḡayr dālika* [*wa-l-qawl fī l-muqaddima al-wujūdiyya wa-l-ḍarūriyya wa-ḥtilāṭihimā*] (datado em 591/1196)

3.8 *Maqālāt fī luzūm jihāt al-natā'ij li-jihāt al-muqaddimāt* [*wa-fī ḥtilāṭ al-muṭlaq ma'a l-ḍarūrī*]

3.9 [*al-Qawl fī l-qiyās al-ḥamlī wa-l-sharṭī wa-naqd al-qiyas al-iqtirānī 'ind Ibn Sīnā*]

4. *Fī l-Burhān*

4.1 [*al-Qawl fī maḥmūlāt al-barāhīn*]

4.2 [*Bayān mas'ala min kitāb al-Burhān li-Abī Naṣr*]

4.3 [*al-Qawl fī ḥadd al-shaḥṣ*]

4) Questiones in *De Anima: De Intellectu*

4.1) *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect* (with the Commentary of Moses Narbonny. A Critical Edition and Annotated Translation by Kalman P. Bland. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982. (Original árabe perdido)

4.2) *Maqāla fī ttiṣāl al-'aql al-mufāriq bi-l-insān* [Tratado sobre conjunção do intelecto separado com o homem] Drei Abhandlungen über die conjunction des separatem Intellects mit dem Menschen: von Averroes (Vater und Sohn), us dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon. Zum ersten Male hereausgegebe, übersetzt und erlütert von J. Hercz. Berlin, 1869 (H. S. Hermann). (Texto hebraico p. 3-10, tradução alemã p. 1-47)

4.3) *Maqāla tāniya fī ttiṣāl al-'aql al-mufāriq bi-l-insān*. Drei Abhandlungen über die conjunction des separatem Intellects mit dem Menschen: von Averroes (Vater und Sohn), us dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon. Zum ersten Male hereausgegebe, übersetzt und erlütert von J. Hercz. Berlin, 1869 (H. S. Hermann). (Texto hebraico p. 10-14, tradução alemã p. 48-56)

4.4) *Hal yattaṣil bi-l-'aql al-hayūlānī al-'aql al-fa'āl wa-huwa multabis bi-l-jism* [Se o intelecto ativo une-se ao intelecto material enquanto contido no corpo]. (Ed.) Ahmad Faouad El Ahwani, *Paraphrase du De Anima suivi de quatre textes*. Cairo: Maktabat al-nahda al-misriyya, 1950: p. 119-124.

4.5) *Sharḥ maqālat al-Iskandar fī l-'aql* [Comentário ao De Intelecto de Alexandre de Afrodísia]. Davidson, Herbert A. (Ed.). *Perush Ibn Rushd le-ma'amar be-sekel shel Aleksander me-Afrodisiyas*. In *Sefer ha-yobel li-shlomo Pines bi-ml'eat shemonim shama* (Sholomo Pines Jubilee Volume), I, p. 205-217. Jerusalém, 1988. (Original árabe perdido).

5) *De Anima Beatitudine*. Ed., trad. et études par Geoffrey et Steel. Paris: Vrin, 2001.

3) Comentários

3.1) Textos árabes

COMENTÁRIO À METAFÍSICA

- **Epítome:** [*Ilm mā ba'ad al-ṭabī'a*] Rodríguez, Carlos Quirós. *Averroes, Compendio de Metafísica*. Texto árabe editado, traduzido e anotado por Quirós, Madrid: Estanislao Maestre, 1919. (Reeditado por ocasião do VIII centenário de Averróis por Universidad de Córdoba/ Universidad de Málaga/ Universidad de Sevilla / Fundación el-Monte, 1998.

- Tradução: Rodríguez, Carlos Quirós. *Averroes, Compendio de Metafísica*. Texto árabe editado, traduzido e anotado por Quirós, Madrid: Estanislao Maestre, 1919. (Reeditado por ocasião do VIII centenário de Averróis por Universidad de Córdoba/ Universidad de Málaga/ Universidad de Sevilla / Fundación el-Monte, 1998.

- **Grande com.:** Bouyges, Maurice (ed.). Averróes, *Tafsīr mā ba'ād al-ṭabī'āt*, 4 vols. Beiruth: Imprimerie Catholique, Dar el-Machreq éditeurs, 1952-1973.³

³ Badawi critica severamente esta edição. Ele escreve: “Esta edição é mal estabelecida e é ilegível devido ao sistema deveras bizarro adotado pelo autor em suas edições: letras aparecem sem pontos, o que as tornam ilegíveis, leitura equivocada, aparelho crítico impressionante mas sem nenhuma utilidade para o estabelecimento do texto, nenhum proveito de fontes indiretas (traduções hebraicas e latinas); em suma, o editor fez tudo o poderia ter feito para tornar o texto de Ibn Rushd ininteligível e ilegível ao máximo! O que é impressionante, no entanto, é encontrar pessoas que qualificam este tipo de edição de “edição crítica”. BADAWI, *Averroès*, p. 17.

- Notice
- Preimier volume: livres petit alif, grand alif, ba', gim.
- Deuxième volume: livres dal, he, zay, ha', ta'
- Troisième volume: livres ya', lam et index alphabétiques des trois volumes.

- Tradução: Averroes, *Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Hans Daiber's series Islamic Philosophy on Teology, trans. Charles Genequand, E. J. Brill, 1986.

- Tradução: Averroes, *Grand Commentaire de la Metaphisique d'Aristotle*, Livre Lam-Lambda. Traduit de l'arabe et annoté par Aubert Martin, Paris: Belles Lettres, 1984.

- Tradução: Elsakhawi, Ahmed. Étude du livre zay (dzete) de la "methaphisique" d'Aristote dans as version árabe et son commentaire par Averroès. Paris: Presses Univesitaires du Septentrion, 1994.

- Tradução: Bauloye, Laurence. *La question de l'essence: Averroes et Thomas Aquinas, commentateurs d'Aristotle, Metaphysique Z1*. Louvain: Éditions Peeters, 1997.

- Tradução: Averroes. *Grand Commentaire (tafsir) de la Métaphisique*, Livre Beta. Trad. Bauloye, Paris: Vrin, 2002.

ORGANON

As épitomes de Averróis sobre o *Órganon* estão reunidas um uma obra ainda não editada:

Al-Ḍarūrī fī l-Mantiq (ou *Ṭagrīd al-aqāwīl al-dārūriyya min šinā'at al-mantiq*), traduzida para o latim como *Epitome librorum Aristotelis logicorum* (vide edição latina abaixo). Esta obra contém⁴:

1. *Al-qawl fī Dalālat al-alfāz* (Categorias, cap. I)
2. *Al-qawl fī l-Ma'ānī l-fā'ila li-l-taṣawwur* (baseada na Isagoge)
3. *Al-qawl fī l-Maqūlāt* (Categorias)

⁴ Sobre esta ver BUTTERWORTH, Charles E. *Twelve treatises in Search of a Title. Averroes' Short Commentaries on Aristotle's Logic*. In: DE LIBERA; ELAMRI-JAMAL; GALONNER (eds.). *Language et Philosophie: hommage à Jean Jolivet*. Paris: Vrin, 1997: 99-108.

4. *Al-Qawānīn allatī taḥṣṣ al-taṣḍīq* (De Interpretatione)
5. *Fī l-ma'rifa al-fā'ila li-l-taṣḍīq* (Primeiros analíticos)
6. *Fī l-qawānīn allatī tu'mal bihāl-maqāyīs wa-hiya l-musammāt mawāḍi*
(Tópicos II-VIII)
7. *Kitāb l-burhān* (Segundos analíticos)
8. *Kitāb al-safsata* (Elencos sofisticos)
9. *Al-Ġadal* (Tópicos I, VIII)
10. *Al-qawl fī l-aqāwīl al-ḥiṭābiyya* (Retórica)
11. *Fī l-aqāwīl al-shi'riyya* (Poética)

COMENTÁRIO ÀS CATEGORIAS

- **Médio com.**(1): Averroès, *Talkhīs Kitāb al-Maqūlāt*. Texte arabe inédit publié par Maurice Bouyges, S. J. avec une recension nouvelle du Kitāb al-Maqūlāt (Catégories) de Aristote, Beirut: Imprimerie Catholique, 1932.

- Tradução: Averroes, *Middle Commentary on Porphyri's Isagoge*, translated from the hebrew and latin versions and on Aristotle's *Categoriae* translated from the original Arabic and the hebrew and latin versions with notes and introduction by Herbert A. Davidson, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America/Berkeley, Los angeles: The University of California Press, vol. I, a, 1-2, 1969.

- **Médio com.**(2)⁵: Averrois *Cordubensis commentarium medium in Aristotelis Categoriae* recensum textis initiavit Mohmoud M. Kassem, complevit et adnotationibus illustravit Charles E. Butterworth adjuvante Ahmad Abd al-Magid Haridi, Cairo: The General Egyptian Book Organization, 1980 (*Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem*, American Research Center in Egypt, vol. 1, a (2).

- Tradução: Averroes's Middle Commentary on Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*, trad. Charles E. Butterworth, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1998.

⁵ Nova edição crítica do texto de Averrois, elaborada devido a descoberta de um novo manuscrito, o Teheran Mishkat 375. Cf. BUTTERWORTH, Charles. Preface, in: *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, trad. Charles E. Butterworth, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1998, p. xiii.

- **Médio com.**(3)⁶: [*Talkhīs kitāb Qāṭīgūriyās aw kitāb al-Maqūlāt*] In: Ibn Rushd, *Talkhīs mantiq Aristū, taḥqīq Ġirār Ġihāmī* (Averróis, Paráfrase da Lógica de Aristóteles, ed. Gérard Jehamy, Publications de l'Université Libanaise: Sections des Études Philosophiques et Sociales, 12, Beirut: Al-maktabah al-sharqiyya, 1982, vol. I, p. 1-77.

COMENTÁRIO AO *DE INTERPRETATIONE*

- **Médio com.**: [*Talkhīs kitāb al-'ibārah*] *Averrois Cordubensis in librum Aristotelis De Interpretatione*, ed. Mahmoud M. Kassem, Charles E. Butterworth, Ahmad Abd al-Magid Haridi, Cairo: The General Egyptian Book Organization, 1981 (*Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem*, Americam Research Center in Egypt, vol. 1, a (3).

- Tradução: Averroë's Middle Commentary on Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*, trad. Charles E. Butterworth, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1998.

- Tradução: Averroës Commentaire Moyen sur le *De Interpretatione*. Introduction, traduction et notes de A. Benmakhlouf et s. Diebler, Paris: Vrin, 2000.

- **Médio com.**(2): [*Talkhīs kitāb al-'ibārah wa kitāb bārī armīnās*] In: Ibn Rushd, *Talkhīs mantiq Aristū, taḥqīq Ġirār Ġihāmī* (Averróis, Paráfrase da Lógica de Aristóteles, ed. Gérard Jehamy, Publications de l'Université Libanaise: Sections des Études Philosophiques et Sociales, 12, Beirut: Al-maktabah al-sharqiyya, 1982, vol. I, p. 79-133

COMENTÁRIO AOS PRIMEIROS ANALÍTICOS

- **Médio com.**: [*Talkhīs kitāb al-qiyās*] *Averrois Cordubensis in Aristotelis Priorum Analiticorum libros*, ed. Mahmoud M. Kassem, Charles E. Butterworth, Ahmad Abd al-Magid Haridi, Cairo: The General Egyptian Book Organization, 1983 (*Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem*, Americam Research Center in Egypt, vol. 1, a (4).

⁶ Edição que leva em conta novos manuscritos e as edições anteriores, sendo a única elaborada sob os auspícios da Union Académique Internationale.

- **Médio com.(2):** [*Talkhīs kitāb anālūṭīqī (al-awwal) aw kitāb al-qiyyās*] In: Ibn Rushd, *Talkhīs manṭiq Aristū, taḥqīq Ġīrār Ġihāmī* (Averróis, Paráfrase da Lógica de Aristóteles, ed. Gérard Jehamy, Publications de l'Université Libanaise: Sections des Études Philosophiques et Sociales, 12, Beirut: Al-maktabah al-sharqiyya, 1982, vol. I, p. 135-366.

COMENTÁRIO AOS *SEGUNDOS ANALÍTICOS*

- **Epítome:** [*Talkhīs al-burhān*] Averroes. *Grand Commentaire et Paraphrase Des Seconds Analitiques d' Aristotle*, Edition Critique, Notes et Introduction par A. Badawi, Koweit, 1984.

- **Médio com.:** [*Talkhīs kitāb al-burhān*] *Averrois Cordubensis in Aristotelis Posteriorum Analiticorum libros*, ed. Mahmoud M. Kassem, Charles E. Butterworth, Ahmad Abd al-Magid Haridi, Cairo: The General Egyptian Book Organization, 1982 (*Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem*, Americam Research Center in Egypt, vol. 1, a (5).

- **Médio com.(2):** [*Talkhīs kitāb al-burhān*] In: Ibn Rushd, *Talkhīs manṭiq Aristū, taḥqīq Ġīrār Ġihāmī* (Averróis, Paráfrase da Lógica de Aristóteles, ed. Gérard Jehamy, Publications de l'Université Libanaise: Sections des Études Philosophiques et Sociales, 12, Beirut: Al-maktabah al-sharqiyya, 1982, vol. II, p. 267-495.

- **Grande com.:** [*Shāḥ kitāb al-burhān li-ḥisāb al-ḥisāb*] Averroes. *Grand Commentaire et Paraphrase Des Seconds Analitiques d' Aristotle*, Edition Critique, Notes et Introduction par A. Badawi, Koweit, 1984.

COMENTÁRIO AOS *TÓPICOS*

- **Epítome:** [*Jawāmi' li-kutub Āristāṭālīs fī al-jadal wa-al-khaṭābah wa-al-shī'r*] Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics. Edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany: State University of New York Press, 1977. (texto árabe pp. 151-166)

- Tradução: Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics. Edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany: State University of New York Press, 1977. (trad. pp. 43-56)

- **Médio com.:** [*Talkhīs kitāb al-jadal*] *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis Topica*, ed. Charles E. Butterworth, Ahmad Abd al-Magid Haridi,

Cairo: The General Egyptian Book Organization, 1979 (*Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem*, American Research Center in Egypt, vol. 1, a (6)).

- **Médio com.**(2): [*Talkhīs kitāb Ṭūbīqī wa kitāb al-jadal*] In: Ibn Rushd, *Talkhīs mantiq Aristū, taḥqīq Ġirār Ġihāmī* (Averrois, Paráfrase da Lógica de Aristóteles, ed. Gérard Jehamy, Publications de l'Université Libanaise: Sections des Études Philosophiques et Sociales, 12, Beirut: Al-maktabah al-sharqiyya, 1982, vol. I, p. 497-666.

COMENTÁRIO À POÉTICA

- **Epítome:** [*Jawāmi' li-kutub Āristātālīs fī al-jadal wa-al-khaṭābah wa-al-shī'r*] Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics. Edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany: State University of New York Press, 1977. (texto árabe pp. 203-206)

- Tradução: Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics. Edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany: State University of New York Press, 1977. (trad. pp. 79-84)

- **Médio com.:** [*Talkhīs kitāb al-shī'r*] Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De Arte Poetica Liber, ed. Charles E. Butterworth, Ahmad Abd al-Magid Haridi, Cairo: The General Egyptian Book Organization, 1985 (*Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem*, American Research Center in Egypt, vol. 1, a (9)).

- Tradução: *Averroes' Middle commnetary on Aristotle's Poetics*. Translated and introduced by Charles Butterworth, South Bend, Indiana: St. Augustine Press, 2000.

COMENTÁRIO À RETÓRICA

- **Médio:** Averroes. *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. 3 vol. Ed., trad. et notes par Maroun Aouad. Paris: Vrin, 2002. (texto no volume 3)

- Tradução: Averroes. *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. 3 vol. Ed., trad. et notes par Maroun Aouad. Paris: Vrin, 2002. (tradução no volume 2)

- **Epítome:** [*Jawāmi' li-kutub Aristātālīs fī al-jadal wa-al-khaṭābah wa-al-shī'r*] *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*. Edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany: State University of New York Press, 1977. (texto árabe pp. 169-199)

- Tradução: *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*. Edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany: State University of New York Press, 1977. (trad. pp. 57-78)

- **Médio com.:** [*Talkhīs kitāb al-khaṭābah*] *Averroës Paraphrases in Libros Rhetoricum Aristotelis*. Recognovit et Adnotatione Critica auxit 'Abd al-Rahmān Badawī. Cairo: Mahtabat al-Nahdal al-Misriyya, 1960.

- Tradução (parcial): Sallam, A. M. A. *Averroë' Commentary on Third Book of Aristotele's Rhetoric*. First edition of the arabic text, english translation, notes and indices. Ph.d. Thesis, Oxford University, 1952.

COMENTÁRIO AOS *ELENCOS SOFÍSTICO*

- **Médio com.:** [*Talkhīs kitāb Sūfistīqī (al-safsāṭa) aw kitāb al-Muḡālaṭa*] In: Ibn Rushd, *Talkhīs mantiq Aristū, taḥqīq Ġirār Ġihāmī* (Averroës, Paráfrase da Lógica de Aristóteles, ed. Gérard Jehamy, Publications de l'Université Libanaise: Sections des Études Philosophiques et Sociales, 12, Beirut: Al-maktabah al-sharqiyya, 1982, vol. II, p. 667-732.

4) Filosofia natural

As epítomes de Averroës da *Física*, do *De Caelo*, do *De generatione et Corruptione* e dos *Meteorológicos* fazem parte de uma obra denominada *Jawāmi' al-ṭabī'iyat*, considerada pelo autor como apenas uma obra, dividida em quatro partes. Em algum dos manuscritos, soma-se a epítome do *De Anima* e da *Metafísica*

Editada como *Rasā'il Ibn Rushd wa-hiya li-l-'allāma Abī l-Walīd (...)* Ibn Rushd mushtamila 'alā sitt rasā'il: 1. al-samā' al-ṭabī'ī [*Física*], 2. al-samā' wa-l-'ālam [*De Caelo*], 3. al-kawn wa-l-fasād [*De generatione et corruptione*], 4. al-ātār al-'ulwiyya [*Meteorológicos*], 5. kitāb al-nafs [*De Anima*], 6. mā ba'd al-ṭabī'a. Hatdarabad (Deccan): Dairat al-Ma'arif al-'utmaniyya, 1946-47.

COMENTÁRIO À *FÍSICA*

- **Epítome:** *Rasā'īl Ibn Rushd*, Hydebarat: Matba'at da'irat al-ma'arif al-'uthmaniyya, 1947.

- **Epítome (2):** [*Jawāmi' fī-al-falsafah: kitāb as-Samā' at-ṭabī'ī*] *Averrois Epitome in Physicorum libros*, edidit Josep Puig, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, vol. 20, 1983.

- Tradução: Averroes, *Epítome de Física*. Traducción y estudio Josep Puig, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versio Hispanica, voluminis a XX, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

COMENTÁRIO AO *DE ANIMA*

- **Epítome:** *Rasā'īl Ibn Rushd*, Hydebarat: Matba'at da'irat al-ma'arif al-'uthmaniyya, 1947.

- **Epítome (2):** [*Jawāmi' kitāb al-nafs*] *Averrois Epítome De Anima*, edidit Salvador Gómez Nogales, Madrid; Instituto Miguel Asín, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, vol. 31, 1985.

- Tradução: *La Psicología de Averroes: comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Traducción, introducción y notas de Salvador Gomez Nogales, prólogo de Andrés Martínez Lorca, Madrid: Universidad Nacional de Educacion a Distancia, 1987.

- **Médio com.:** [*Talkhīs kitāb al-Nafs*] *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Edited and annotated by Alfred L. Ivry, revised by Muhsin Mahdy and preface by Ibrahim Madkour, Cairo: Conseil Supérieur de la Culture sous les auspices de U. A. I., 1994.

- Tradução: Averroes. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima: A Critical Edition of the Arabic Text*. Ed. e trad. Alfred L. Ivry, Brigham Young University Press, 2002.

COMENTÁRIO AO *DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE*

- **Epítome:** *Rasā'īl Ibn Rushd*, Hydebarat: Matba'at da'irat al-ma'arif al-'uthmaniyya, 1947.

- Tradução: *Averroes Commentaries on De generatione et Corruptione, Middle Commentarie and Epitome*, Translated from the original arabic and the hebrew and latin versions with notes and introduction by Samule Kurland, Cambridge, Mass.: the Medieval Academy of America, vol. IV, 1-2, 1958.

- **Médio com.:** *Talkhīs al-Kawn wa-l-fasād*. Tadhīm wa-tahqīq Ġamāl-al-dīm al-'Alawī, ed. Muhammad al-Miṣbāhī. Beirut: dar al-Ġarb al-Islāmī, 1995.

- Tradução: *Averroes Commentaries on De generatione et Corruptione, Middle Commentarie and Epitome*, Translated from the original arabic and the hebrew and latin versions with notes and introduction by Samule Kurland, Cambridge, Mass.: the Medieval Academy of America, vol. IV, 1-2, 1958.

COMENTÁRIO AO *DE CAELO*

- **Epítome:** *Rasā'īl bni Rushd*, Hydebarat: Matba'at da'irat al-ma'arif al-'uthmaniyya, 1947.

- **Médio com.:** Al-'Alawī, Jamāl al-Dīn (ed.). *Talkhīs al-samā' wa-al-'ālam li-Abī al-Walīd b. Rushd*, Fex: Kulliyyat al-ādāb wa-al-'ulūm al-insāniyya, 1984.

- **Grande com.** (parcial): Endress, Gerhard. *Commentary on Aristotle's Book On the Heaven and the Universe by Ibn Rushd*, Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences, series C, vol 37, 1994. (Edição facsimilar). Resta em árabe apenas os livros I, 7-12, c. 61-140 e II, 1-7, c.1-42.

- **Grande com.:** *Averrois Commentaria magna in Aristotelem De celo et mundo*. 2vols (vol. I, livro I; vol. II, livros II-IV), edição e prefácio G. Endress, Peeters, 2003.

COMENTÁRIO AOS *METEOROLÓGICOS*

- **Epítome:** *Rasā'īl bni Rushd*, Hydebarat: Matba'at da'irat al-ma'arif al-'uthmaniyya, 1946-47.

- **Médio com.:** *Talkhīs al-Ātār al-'ulmiyya*. Tadhqīm wa-tahqīq Ġamāl-al-dīm al-'Alawī, ed. Muhhammad al-Miṣbāhī. Beirut: dar al-Ġarb al-Islāmī, 1994.

COMENTÁRIO AO *PARVA NATURALIA*

- **Epítome:** [*Talkhīs kitāb al-ḥiss wa-al-maḥsūs*] *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*. Textum arabicorum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, vol. 7, 1972.

- Tradução: *Averroes' Epitome of Parva Naturalia*, translated from the original arabic and the hebrew and latin versions with notes and introduction by Harry Blumberg, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, vol. 7, 1961.

3.2) *Textos Hebraicos (originais árabes perdidos)*

COMENTÁRIO À *ISAGOGE*

- **Médio com.:** [*Ha-bi'ur há-emša'ī shel Ibn Rushd 'al sefer há-mado' le-Porfutiyos we-sefer ha-ma'marot le-Aristoteles*] *Averrois Cordubensis commentarium Medium in Prophyrii Isagogen et Aristotelis Categorias*. Textum hebraicorum recensuit et adnotationibus illustravit Herbert A. Davidson, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America/Berkeley, Los angeles: The University of California Press, vol. I, a, 1969.

- Tradução: *Averroes, Middle Commentary on Porphyri's Isagoge*, translated from the hebrew and latin versions and on Aristotle's *Categoriae* translated from the original Arabic and the hebrew and latin versions with notes and introduction by Herbert A. Davidson, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America/Berkeley, Los angeles: The University of California Press, vol. I, a, 1-2, 1969.

COMENTÁRIO À *FISICA*

- **Médio com.:** Averroes, *Perakim mi-tokh há-beur há-emtsa'i* (...) [Capítulos do Médio Comentário de Averróis sobre a Física e a Metafísica de Aristóteles na tradução de Kalonymos bem Kalonymos], Jerusalém: Hebrew University - Faculty of Humanities, Department of Jewish Philosophy and Kabbalah, 1975.

- Tradução: Harvey, Steven. Averroes on the Principles of Nature: the Middle commentary on Aristotle's Physics I-II, Dissertation: Harvard University, 1977.

COMENTÁRIO À *METAFÍSICA*

- **Médio com.** (parcial): Averroes, *Perakim mi-tokh há-beur há-emtsa'i* (...) [Capítulos do Médio Comentário de Averróis sobre a Física e a Metafísica de Aristóteles na tradução de Kalonymos bem Kalonymos], Jerusalém: Hebrew University - Faculty of Humanities, Department of Jewish Philosophy and Kabbalah, 1975.

COMENTÁRIO À *ÉTICA A NICÔMACOS* (572/1177)

- **Médio com.:** *The Hebrew versions of book four of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics.* Critical edition with introduction by Laurence Berman, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981.

- **Médio com.(2):** [*Talkhīs kitāb al-Aḥlāq*] *The Hebrew versions of Averroes Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics.* Critical edition with an introduction, comparative linguistic notes and glossary by Lawrence V. Berman. Corpus Philosophorum Meddi Aevi, Opera Averrois, Jerusalem: the Israel Academy of Sciences ad Humanities, 1999.

COMENTÁRIO À *REPÚBLICA* DA PLATÃO

- **Comentário:** Rosenthal, Erwin I. J. *Averroes' commentary on Plato's Republic.* Edited with an introduction, translation and notes, Cambridge: Cambridge University Press, 1956. (reprint with corrections in 1966 and 1969)

- Tradução: Rosenthal, Erwin I. J. *Averroes' commentary on Plato's Republic.* Edited with an introduction, translation and notes, Cambridge:

Cambridge University Press, 1956. (reprint with corrections in 1966 and 1969)

- Tradução: Averroes, *Exposición de la República de Platón*. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernandez, Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

3.3) *Texto Latino (texto árabe e hebraico perdidos)*

COMENTÁRIO À *METAFÍSICA*

- **Médio com.:** Aristotelis omnia quae extant Opera. (...) Averrois cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere, commentarii (Venetiis apud Iuntas, 1562). Reeditado como *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* (Frankfurt am Main: Minerva, 1962) Volume 4 - 434a-456b.

COMENTÁRIO À *FÍSICA*

- **Médio com.:** Expositio media super tres primos libros, Iacob Mantino interprete: super reliquos vero Quinque morte praereptus eam intacum reliquit. *Aristotelis omnia quae extant Opera*. (...) *Averrois cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere, commentarii* (Venetiis apud Iuntas, 1562). Reeditado como *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* (Frankfurt am Main: Minerva, 1962) Volume 4 - 434a-456b.

- **Grande com.:** Averrois in eos [Aristotelis de Physico auditu libros Octo]. *Aristotelis omnia quae extant Opera*. (...) *Averrois cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere, commentarii* (Venetiis apud Iuntas, 1562). Reeditado como *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* (Frankfurt am Main: Minerva, 1962) Volume 4.

COMENTÁRIO AO *DE CAELO*

- **Grande com.:** *Averrois in Libros de Caelo cum eius textu commentarii*. *Aristotelis omnia quae extant Opera*. (...) *Averrois cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere, commentarii* (Venetiis apud Iuntas, 1562). Reeditado como

Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis (Frankfurt am Main: Minerva, 1962)
Volume 5 - 1a-217b.

COMENTÁRIO AO *DE ANIMA*

- **Grande com.:** *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Edited by F. S. Crawford. Cambridge: Medieval Academy of America, 1954.

- Tradução (parcial): Averroès, *L'Intelligence et la pensée: Grand commentaire du De Anima*, livre III. Traduction, introduction et notes par Alain de Libera, Paris: GF Flammarion, 1998.

COMENTÁRIO AO *DE PARTIBUS ANIMALIUM* E *DE GENERATIONE ANIMALUM*

- *Talkhīs ti' maqalāt min kitāb al-Ḥayawān*. [Comentário aos nove livros⁷ do *De partibus animalium*]. Averrois Paraphrasis in libros Quatour de partibus animalium, (...) Iacob Mantino interprete. *Aristotelis omnia quae extant Opera*. (...) *Averrois cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere, commentarii* (Venetiis apud Iuntas, 1562). Reeditado como *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* (Frankfurt am Main: Minerva, 1962, vol. VI, parte 1, 117a-203b).

ARISTOTELIS OPERA CUM AVERROIS COMENTARIIS

Aristotelis omnia quae extant Opera. (...) Averrois cordubensis in ea opera omnes, quid ad haec usque tempora pervenere, commentarii (Venetiis apud Iuntas, 1562). Reeditado como *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* (Frankfurt am Main: Minerva, 1962⁸), 9 vols. e 3 suplementos.

Volume 1, parte 1

- Averrois Cordubensis in Porphyrium, in Praedicamenta, et in Librum de Interpretatione Commentaria [media], a Iacob Mantino in Latinorum conversa - fol. 1a-22a, 22b-61-b, 68a, 106b.

⁷ Os nove livros correspondem aos livros I-IV do *De partibus animalium* e I-III do *De generatione animalium*.

⁸ Esta obra está disponível na biblioteca do IFCH - Unicamp.

- Media expositio in Libros Priorum Resolutiorum, a Io. Francisco Burana Veronensi, latinitate donata - 1a, 168b.

Volume 1, parte 2a

- Expositio Magna, sive Magna commentaria Averrois, in eosdem [Posteriorum Resolutiorum] Libros, ab Abramo de Balmes, a Io. Francisco Burana Veronensi, et a Iacob Mantino Hebraeo Philosopho in Latinum conversa - 1a-568b.

Volume 1, parte 2b

- Expositio meida in eosdem Posteriorum Resolutiorum Libros, a Io. Francisco Burana in latinum conversa - 1a-35b.
- Epitome in Libros Logicae Aristotelis, Abramo de Balmes versore - 36a-75a.
- Quaestio varia in Logica, iuxta ordinem Librorum Logicae, eodem interprete - 75b-119b
- Epistola una [De primitate praedicatorum in demonstrationibus], eodem interprete - 120a-120b.

Volume 1, parte 3

- Expositio in octo Libros Topicorum, Abramo de Balmes interprete, cui nexa est illa super Quatour primos Libros, a Mantino translata, quam super reliquos morte correptus explere non valuit - 3a-138b.
- Expositio in Libros Elenchorum, eadem Abramo versore - 139a-176b.

Volume 2

- Averrois Paraphrase in libros Tres Rhetoricorum Abramo de Balmes interprete - 69a-156b
- Paraphrasis in librum Poeticae, a Iacob Mantino latinitate donata - 217b-228b.
- De Rhetorica demonsrativa tractatus - 183b-192a.
- De Rhetorica persuasiva tractatus - 192a-196b.

Volume 3

- Averrois in libros Decem Moraliu Nicomachiorum Expositio - 1a-160b
- Paraphrasis in libros Platonis de Republica, Iacob Mantino interprete - 335b-367b.

Volume 4

- Averrois in eos [Aristotelis de Physico auditu libros Octo] Proemium, (...) tum ex Iacob Mantini nova translatione, tum ex antiqua casdtigatissima - 1a-5a.
- Commentaria in eosdem magna - 5b-433b
- Expositio media super tres primos libros, Iacob Mantino interprete: super reliquos vero Quinque morte praereptus eam intacum reliquit - 434a-456b.

Volume 5

- Averrois in Libros de Caelo cum eius textu commentarii - 1a-217b

- Paraphrasis in eosdem, (...) Paulo Israelita interprete - 272a-336b.
- In lib. De Generatione, et Corruptione media Expositio - 345a-389b.
- In eosdem Paraphrasis, Vitale Nisso interprete - 389b-396b.
- In libros Meteorologicorum Expositio media - 400a-487b

Volume 6, parte 1

- Averrois Paraphrasis in libros Quatour de partibus animalium, (...) Iacob Mantino interprete - 117a-203b.

Volume 6, parte 2

- Paraphrasis in librum de Sensu, et Sensibilibus - 13a-17a.
- In Librum de Memoria, et Reminiscentia - 21a-23a.
- In Librum de somno, et vigilia, de Somnis, de Divinatione per somnum - 31b-36b.
- In libros Quinque de Generatione animalium, (...) Mantino interprete - 43b-144a.
- In librum de Longitudine, et Brivitate vitae - 147a-148b.

Volume 7

Neste volume não há qualquer obra de Averrois

Volume 8

- Averrois in eosdem [aristotelis Metaphysicorum libros quatuordecim] Comentarii - 1a-340a.
- Proemium in Duodecimum librum, antea quidem a Paulo Israelita, nunc vero a Iacob Mantino in Latinorum conversum - 286a-290a.
- Epitome in eosdem Metaphysicorum libros, Mantino interprete, (...) - 356a-396b.

Volume 9

- Averrois Sermo de Substantia orbis, castigatus, ac Duobus Capitulis auctus, ab Abamo de Balmes Hebreo latinitate donatis - 3a-14b.
- Destructio destructionum Philosophiae Algazelis, Calo calonymos Hebreo interprete (...) - 15a-147b.
- Tractatus de Animae beatitudine - 148a-155a.
- Cui addita est Epistola de intellectu, (...) eodem Calo calonymos interprete - 155b-158a.

Suplemento 1

- Averrois Colliget libri septem - 1a-173b.
- Libri quinti colliget, Capita lvii, lviii et lviii. a Iacob Mantino ob rei difficultatem olim translata, antiqua translatione in lucem sunt aedita - 120b-132b.
- Collectaneorum item sectiones trwes, tribus Colliget libris, secundo scilicet, et Septimo respondententes, a Ioanne Bruyerino Campegio elegantissime latinitate donate, post antiquam translationem ob studiosorum commodum appositae sunt - 177b-217b.
- Commentaria in Avicennae Cantica (...) - 220a-306a.;

- Averrois tractatus de Theriaca nunquam antea apud Latinos visus, nunc primum ex scriptis Andreae Chyrurgi repertus - 306b-312b.

Suplemento 2

- Aristotelis De Anima libri Tres, cum Averrois Commentariis.

Suplemento 3

- Marci Antonii Zimarae (...) Tabula dilucidationum, in dictis Aristotelis, et Averrois.

