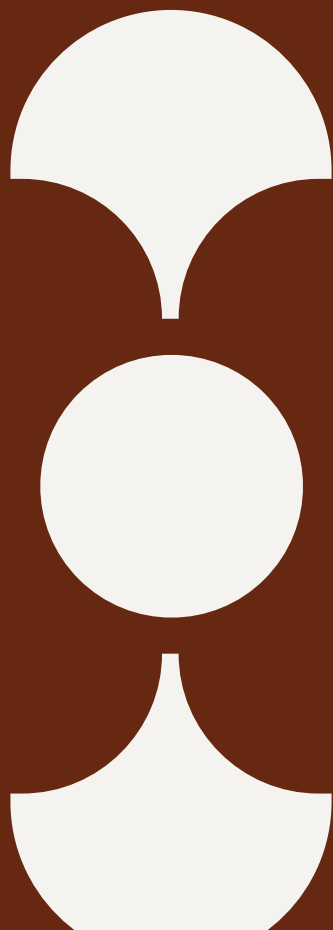


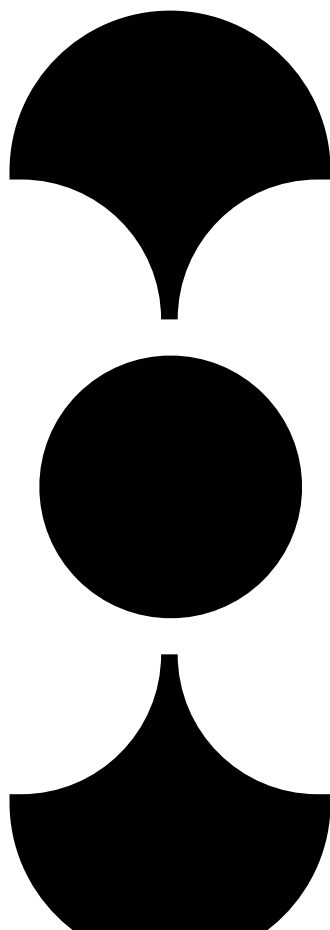
A discussão sobre a eternidade do mundo nas tradições árabe, hebraica e latina

Fátima R. R. Évora
Tadeu M. Verza
Meline C. Sousa
(orgs.)



A discussão sobre a eternidade do mundo nas tradições árabe, hebraica e latina

Fátima R. R. Évora
Tadeu M. Verza
Meline C. Sousa
(orgs.)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro

Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Rogério Antônio Lopes

EDITORA PPGFIL-UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Jacques Poulain (Université Paris VIII)

José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)

Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcus Sacchini Ayres Ferraz (USP)

Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)

Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)

Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)

Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

A discussão sobre a eternidade do mundo nas tradições árabe, hebraica e latina [recurso eletrônico] / Fátima R. R. Évora, Tadeu M. Verza, Meline C. Sousa (orgs.) – Belo Horizonte : Ed. PPGFIL-UFMG, 2025.

1 recurso online (378 p.): pdf

Inclui bibliografias.

ISBN: 978-65-01-84068-0

DOI: 10.5281/zenodo.16697979

1. Filosofia medieval. 2. Eternidade. I. Évora, Fátima Regina Rodrigues. II. Verza, Tadeu Mazzola. III. Sousa, Meline Costa.

CDD: 189

CDU: 19(4/9)"04/14"

Elaborada por Vilma Carvalho de Souza - CRB-6/1390

Copyright © Os autores

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão: Os organizadores

Diagramação: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2025

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: <https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

Para Márcio
(*In memoriam*)

Sumário

Eternidade e criação no <i>Discurso sobre o bem puro (Liber de causis)</i> Meline Costa Sousa	11
Sobre a eternidade e a criação do mundo em Erígena Max Wade	51
Trazendo as coisas de volta do nada: a restauração do não-existente antes e depois de Avicena Francesco Omar Zamboni	83
A tradução do <i>Guia dos Perplexos</i> II.25 de Al-Harizi e as implicações filosóficas para a questão da criação Shalom Sadik	143
A eternidade do mundo no <i>Comentário ao Livro das causas</i> de Tomás de Aquino Márcio Augusto Damim Custódio [†]	171

<i>De aeternitate mundi</i>, Tomás de Aquino entre a fé e a razão	189
Marco Aurélio Oliveira da Silva	
Revisitando a questão da duração do mundo na filosofia de Tomás de Aquino	205
Matheus Monteiro	
João Buridan sobre a aniquilação do mundo	233
Roberta Miquelanti	
Criação do ser (<i>ens</i>) e eternidade do mundo: Christine de Pizan entre Tomás de Aquino e Roger Bacon	259
Evaniel Brás dos Santos	
Sobre a eternidade <i>a parte post</i> do mundo em Averróis: tradução da <i>Incoerência da incoerência</i>, discussão II	307
Tadeu M. Verza	
Sobre os autores	373

Eternidade e criação no *Discurso sobre o bem puro* (*Liber de causis*)

Meline Costa Sousa

O *Discurso sobre o Bem Puro* (*Kalām fī maḥd al-ḥayr*),¹ mais conhecido como *Liber de causis*,² faz parte de um conjunto de textos de influência neoplatônica elaborados no interior do “Círculo de al-Kindi”³ no século IX,⁴ conforme os estudos recentes apontam.⁵ Uma

DOI: 10.5281/zenodo.16416289

¹ Para o texto árabe, será utilizada a edição de Badawi, 1955. As referências seguirão o formato LdC capítulo, página e linhas da edição Badawi. As traduções são de Verza e Sousa, 2024, salvo quando indicado.

² A versão latina, traduzida por Geraldo de Cremona no século XII, é uma tradução do texto árabe. Para o texto latino, será utilizada a edição de Pattin, 1966. As referências seguirão o formato LdC capítulo, parágrafo e linhas da edição Pattin, seguidos da página.

³ Sobre o círculo de al-Kindi, ver Adamson, 2024. Sobre a relação entre al-Kindi e Proclo, ver Jolivet, 1979.

⁴ Embora haja um longo debate sobre a autoria e datação do LdC, as semelhanças da obra com outros tratados produzidos no interior do círculo de Al-Kindi, como no caso da *Teologia de Aristóteles*, são importantes indícios a serem considerados. Uma reconstrução deste debate encontra-se em D’Ancona, 2014, pp. 137-141 e Verza e Sousa, 2024, pp. 13-24.

⁵ Cf. D’Ancona, 2014; Riggs, 2017; Adamson, 2024; Taylor, 2021 e Vlad, 2022. Segundo D’Ancona (2014, p. 141): “Desde o livro inovador de Endress, outros traços da versão

das características destes textos é o fato de eles terem sido atribuídos a Aristóteles⁶ ainda que tenham sido elaborados a partir de obras de filósofos neoplatônicos, no caso do LdC, a partir dos *Elementos de teologia*⁷ de Proclo.

árabe dos *Elementos de teologia* de Proclo foram descobertos. Ainda que o fato de o *De causis* depender dessa versão está firmemente estabelecido nos estudos acadêmicos, não há consenso acadêmico sobre a natureza dessa relação. Pode-se pensar que o *De causis*, com suas 31 proposições versus as 211 dos *Elementos de teologia* e sua propensão amadora para repetições, seria o resultado de uma compilação amadora de partes dispersas do Proclo árabe. Alternativamente, pode-se pensar que o procedimento de cortar e colar partes das proposições de Proclo mostra, por si só, que o autor do *De causis* tinha um plano em mente. Em ambos os casos, surge a questão de qual seria o propósito, se é que havia algum, de retrabalhar dois escritos neoplatônicos sobre os princípios suprassensíveis - as *Enéadas* e os *Elementos de teologia* - de modo que o primeiro se tornou a *Teologia de Aristóteles* e o último o *Livro de Aristóteles sobre a Exposição do Bem Puro*.” Segundo Adamson, 2024: “A história do Proclo em árabe é semelhante à do Plotino em árabe. Parece que havia uma versão original dos *Elementos de teologia* de Proclo em árabe que foi preservada apenas na forma de redações parciais e retrabalhos posteriores (sobre isso, veja mais recentemente Wakelnig, 2006; o estudo pioneiro é Endress, 1973). Novamente, o texto mais famoso derivado do Proclo árabe é uma obra pseudo-aristotélica: o *Livro sobre o bem puro*, conhecido em latim como o *Livro das causas* (*Liber de Causis*).” Segundo Taylor (2021, p. 214), o autor anônimo do Bem Puro teria tido acesso a uma versão em língua árabe dos *Elementos de teologia* de Proclo: “Embora o autor do *De causis* árabe acesse os textos de uma versão árabe dos *Elementos de teologia* de Proclo, ele coloca estes textos em seu próprio contexto filosófico já dominado por uma metafísica baseada no *Plotiniana arabica* e no círculo de al-Kindi”.

⁶ A atribuição do texto a Aristóteles encontra-se em um dos manuscritos da própria obra: “Livro sobre a exposição de Aristóteles acerca do bem puro [...]” (LdC *Incipit*; ed. Taylor, 1981, pp. 136.1-3).

⁷ Para o texto grego dos *Elementos de teologia*, será utilizada a edição e tradução de Onnasch e Schomakers (2015) cotejada com as traduções de Dodds, 1963 e Valverde, 2017.

O LdC é organizado em trinta e um capítulos⁸ divididos em quatro partes.⁹ A primeira consiste na apresentação, no LdC I, do princípio da causalidade que perpassa toda a obra. A segunda parte consiste em uma apresentação das causas primeiras a dizer, a Causa Primeira, o intelecto e a alma. Após inserir o vocabulário da causalidade, o autor utiliza os capítulos II a XV para caracterizar a natureza de cada uma das causas a partir da atividade que elas realizam. Nesses capítulos, são abordadas a distinção entre a Causa Primeira, o intelecto e a alma e são explicitados os vínculos mantidos entre as causas e os causados.

O terceiro grupo de capítulos, LdC XVI a XXX, continua a temática da causalidade, agora, do ponto de vista da relação entre o causado e a causa. Nesta parte, são discutidas as influências exercidas pelas causas sobre aquilo que lhes é inferior e o modo como as características dos causados se distinguem em vista das causas. Além, disso, o autor do LdC discute as propriedades das substâncias autossubsistentes, em especial, dos intelectos. Por fim, a quarta e última parte, LdC XXXI, funciona como uma conclusão sobre a natureza diferenciada da Causa Primeira a partir da dependência ontológica que os seres mantêm dela. Assim, o LdC se encerra com a retomada da hierarquia causal, demonstrando que todos os seres criados têm o ser e a unidade, ainda que indiretamente, advindos da Causa Primeira.

Tendo em vista esta divisão do LdC e a análise das noções de eternidade e criação que se encontram na segunda e terceira parte da obra, o texto que se segue foi dividido em três momentos. No primeiro (I. A eternidade e o tempo), discuto a distinção entre os seres em vista da relação com a eternidade e o tempo a partir do LdC II e XXIX. Ao apontar a Causa Primeira como causa de ser e anterior à eternidade e

⁸ A versão latina é organizada em 32 capítulos, tendo sido o capítulo IV da versão árabe dividido em dois na versão latina. Cf. LdC IV-V, 37:37-49:86; ed. Pattin, pp. 54-57.

⁹ Sigo a divisão dos capítulos proposta por Anawati, 1956, p. 91 [19].

ao tempo, o autor do LdC desenvolve uma teoria da criação atemporal. Por meio deste tipo de causalidade criadora, a Causa Primeira é diferenciada do intelecto e da alma.

No segundo momento do texto (II. A autossubsistência dos seres eternos), após analisar a estrutura metafísica do LdC a partir da distinção entre eternidade e tempo, tratarei da natureza autossubsistente e eterna dos intelectos. No LdC XXIV e XXV, as substâncias autossubsistentes são caracterizadas como seres autônomos, completos, ingênitos e incorruptíveis. Do confronto desta caracterização com o conteúdo do LdC II, no qual a Causa Primeira é dita criadora de todos os seres, inclusive do intelecto, surge o problema que será objeto de investigação do restante do texto, a dizer, se a Causa Primeira cria os seres eternos, como eles poderiam ser autossubsistentes? Se os intelectos são seres autossubsistentes, eles não poderiam depender de uma causa externa de ser.

Para analisar o problema em torno da incompatibilidade entre as noções de eternidade e criação, na terceira parte do texto (III. A eternidade e a criação dos seres autossubsistentes), retomo algumas proposições dos *Elementos de Teologia* de Proclo a fim de mostrar que a aparente contradição no LdC relativa à natureza dos intelectos decorre da tentativa do autor de modificar a teoria da causalidade procliana. No que diz respeito ao tema da eternidade, há uma série de distinções importantes entre o LdC e os *Elementos de Teologia* a serem avaliadas, especialmente se levarmos em consideração à atribuição da causalidade criadora à Causa Primeira. Um modo de resolver o problema da incompatibilidade entre eternidade e criação é entender a distinção, no LdC, entre a noção de criação (*al-'ibdā'*), dar ser, e de formação (*al-taṣwīr*), dar forma. Ao ser estabelecida esta distinção, é possível compreender que a atividade criadora da Causa Primeira é diferente da atividade formativa do intelecto, o qual pode ser dito criado, mas não gerado.

1 A eternidade e o tempo

A temática da eternidade é abordada no segundo capítulo do LdC ainda no contexto do estabelecimento da primazia da Causa Primeira:

كل أنية بحق إما تكون أعلى من
الدهر وقبله، وإما مع الدهر، وإما
بعد الدهر وفوق الزمان. أما الأنية
التي قبل الدهر فهي العلة الأولى
لأنها علة له؛ وأما [الأنية] التي مع
الدهر فهي العقل، لأنه الأنية
الثانية؛ وأما الأنية التي بعد الدهر
وفوق الزمان فهي النفس، لأنها في
أفق الدهر سفلاً وفوق الزمان. -
والدليل على أن العلة الأولى قبل
الدهر بين، وذلك أن الأنية فيه
مستفاد؛ ونقول: كل دهر أنية،
وليس كل أنية دهرًا - فالأنية أكثر
[سعة] من الدهر. والعلة الأولى
فوق الدهر، لأن الدهر معلول
منها، والعقل يحاذي الدهر، لأنه
ممتد معه ولا يتغير ولا يستحيل.
والنفس لاصقة مع الدهر سفلاً،

Todo ser verdadeiramente tal [(a)] ou existe acima da eternidade e antes dela, [(b)] ou [existe] com a eternidade, [(c)] ou [existe] depois da eternidade e acima do tempo. No que diz respeito ao [(a)] ser que está antes da eternidade, trata-se da Causa Primeira, pois a [Causa Primeira] é causa da [eternidade]. No que diz respeito ao [(b)] <ser> que [existe] com a eternidade, trata-se do intelecto, pois é o ser segundo.¹⁰ Já no que diz respeito ao [(c)] ser que [existe] depois da eternidade e acima do tempo, trata-se da alma, pois ela está situada abaixo do horizonte da eternidade e acima do tempo. A indicação de que a Causa Primeira está antes da eternidade é evidente. Isto porque o ser na [eternidade] é adquirido. Dizemos [que] toda eternidade é ser, mas não que todo ser é eternidade, porque o ser tem uma <amplitude> maior do que a eternidade. A Causa Primeira está acima da eternidade porque a eternidade é causada por ela. O intelecto acompanha a eternidade porque lhe é coextensivo, não mudando nem se alterando. A alma liga-se à eternidade [situando-se] abaixo [dela] porque é mais inferior quanto à influência do que a

¹⁰ Conforme a edição de Taylor (LdC II, 144.6-145.7): “[...] trata-se do intelecto, pois é o ser estável em estado único, não sofrendo ação nem alteração [...]”.

لأنها أسفل تأثيراً من العقل، ومن
فوق الزمان لأنها علة الزمان tempo.¹¹

Os dois primeiros capítulos do LdC são dedicados à demonstração da existência de causas universais primeiras,¹² culminando no reconhecimento de uma causa primeira absoluta para todos os seres. Nesta passagem do LdC II,¹³ tem-se uma segunda tentativa de distinguir as causas ou “todo ser verdadeiramente tal (*‘anniyya bi-ḥaqq*)”.

¹¹ LdC II, 4.17-5.10. “Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus. Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei. Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum, [secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur]. Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus. Et significatio quod causa prima est ante aeternitatem ipsam, est quod esse in ipsa est acquisitum. Et dico quod omnis aeternitas est esse, sed non omne esse est aeternitas. Ergo esse est plus commune quam aeternitas. – Et causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius. Et intelligentia [apponitur vel] parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea; et non alteratur neque destruitur. Et anima annexa est cum aeternitate inferius, quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia, et est supra tempus, quoniam est causa temporis” (LdC II, 19.71-26.97; ed. Pattin, p. 50-51).

¹² As causas universais primeiras são a Causa Primeira, o intelecto (ou inteligência) e a alma. Como a expressão inicial do LdC I “causa primeira (*kull ‘illa ‘awwaliyya*)” não se restringe à causa primeira absoluta, utilizarei, quando se tratar desta, a expressão Causa Primeira com letras maiúsculas. No LdC VIII, encontra-se a afirmação segundo a qual a Causa Primeira não é universal, mas apenas o intelecto: “E o intelecto possui uma universalidade porque é ser e forma, assim como a alma possui uma universalidade e a natureza possui uma universalidade. Porém, a causa primeira não tem uma universalidade porque é ser somente. Assim, se alguém disser que é preciso que ela tenha uma universalidade, dizemos que a sua universalidade é a sua infinitude e a sua natureza própria é o bem puro emanado sobre o intelecto de todas as coisas boas e sobre as demais coisas por intermediação do intelecto” (LdC VIII, 12.15-19).

¹³ Sobre as influências plotinianas e proclianas neste capítulo, ver D’Ancona, 1995, pp. 53-72.

A primeira distinção, encontrada no LdC I,¹⁴ fundamenta-se nos critérios da universalidade, da autonomia e da prioridade.¹⁵ Partindo de uma metafísica da causalidade, isto é, de uma abordagem universal das causas que visa estabelecer princípios gerais para toda relação causal, encontra-se a diferenciação entre a causa universal primeira (*al-‘illa al-kullīyya al-ūlā*), a causa universal segunda (*al-‘illa al-kullīyya al-ṭānīyya*) e o causado (*al-ma‘lūl*). Da existência do causado, deduz-se haver uma causa e, havendo uma cadeia causal, deduz-se, dentre as diferentes causas, aquela que seria a primeira. Este procedimento dedutivo é possível porque, segundo o princípio da proporcionalidade, o que pertence ao causado também pertence à causa de modo proporcional.¹⁶ Como todos os causados têm em comum o fato de existirem, deduz-se haver uma causa que seja, universalmente, causa de ser.

A Causa Primeira ou “Bem Puro (*al-mahḍ al-ḥayr*)” (LdC VIII, 11.14), é a causa de ser de todos os seres, a qual não depende de nenhuma outra causa para existir. No LdC VIII,¹⁷ encontra-se a seguinte caracterização da Causa Primeira: não é o intelecto (*al-‘aql*), não é a alma (*al-naḥs*) e não é a natureza (*al-ṭabī‘a*),¹⁸ pois é a criadora

¹⁴ Para uma análise do LdC I, ver Boulnois, 2022 e Sousa, 2024.

¹⁵ Segundo Boulnois (2022, p. 340), são três os princípios que caracterizam essa prioridade causal: “1) a causa primeira age para além das causas segundas; 2) ela pode produzir seus efeitos sem elas e 3) ela os produz antes delas”.

¹⁶ Sobre o princípio da proporcionalidade, ver Sousa, 2023, pp. 8-11.

¹⁷ “A causa primeira não é intelecto, nem alma, nem natureza; antes, ela está acima do intelecto, da alma e da natureza, porque é criadora de todas as coisas. No entanto, ela é criadora do intelecto sem intermediação, mas é criadora da alma, da natureza e das demais coisas por intermediação do intelecto. O conhecimento divino não é como o conhecimento intelectual, nem como o conhecimento da alma. Antes, ele está acima do conhecimento do intelecto e do conhecimento da alma porque ele é o criador dos conhecimentos. A potência divina está acima de toda a potência intelectual, anímica e natural por ser causa de toda a potência” (LdC VIII, 12.8-15).

¹⁸ Sobre a noção de natureza no *Plotiniana arabica* e no *Procleana arabica*, ver Somma, 2022.

(*al-mubdi*) de todos eles. Como será explorado adiante, a inclusão da Causa Primeira na categoria de “ser verdadeiramente tal (*ʿannīyya bi-ḥaq*)” (LdC II, 4.17) é um dos aspectos que distanciam o LdC dos *Elementos de Teologia* de Proclo. Na medida em que criar é dar origem ao ser das substâncias existentes, a causa criadora também é dita ser uma vez que a causalidade por ela realizada é proporcional e semelhante à sua natureza de causa. Deste modo, a teoria da criação do LdC depende da atribuição de ser à Causa Primeira.

No LdC II, a distinção se fundamenta em um novo tipo de critério baseado no par eternidade (*al-dahr*) e tempo (*al-zamān*),¹⁹ do qual decorrem três tipos de causa: a Causa Primeira ou o ser que está acima da eternidade, o intelecto ou o ser que está na eternidade e a alma, ou o ser que está entre a eternidade e o tempo. No primeiro caso, a Causa Primeira é o ser verdadeiro que existe acima da eternidade.²⁰ A justificativa encontrada na passagem para esta primazia é o fato de ela não ter seu ser adquirido de outra causa. Um dos argumentos apresentados acima indica a primazia da Causa Primeira a partir do que é causado por ela, a dizer, o ser: tudo que existe na eternidade é ser, mas nem todo ser existe na eternidade; logo, a noção de ser é mais ampla que a noção de eternidade.²¹ Se o ser é mais amplo que a eternidade, no sentido em que há seres que existem, mas não são eternos, a causa de ser não pode ser eterna, mas anterior à eternidade.²²

¹⁹ Nos *Elementos de teologia*, a discussão sobre a eternidade e o tempo (proposições 52 a 55) é posterior à análise dos seres autossubsistentes (proposições 40 a 51).

²⁰ D’Ancona (1995, p. 64) aponta as semelhanças entre este tipo de caracterização da Causa Primeira no LdC e na *Teologia de Aristóteles*.

²¹ Esta separação entre ser e eternidade é, segundo D’Ancona (1995, p. 53), um dos aspectos importantes para a teoria da causalidade criadora do LdC.

²² Nos *Elementos de teologia* 87 (trad. Dodds, 1963, p. 81, Onnasch e Schomakers, 2015, p. 101; Valverde, 2017, p. 84), encontra-se enunciado o princípio segundo o qual “tudo que é eterno é, mas nem tudo que é, é eterno (Πάν μὲν τὸ αἰώνιον ὄν ἐστιν, οὐ πᾶν δὲ τὸ

A noção de anterioridade não é utilizada em um sentido temporal tal como acontece na natureza,²³ pois causa e causado são concomitantes. Conforme o princípio da dependência do LdC I, se retirada a causa, o causado deixaria de ser já que o causado coexiste com a causa; logo, se retirada a Causa Primeira, a eternidade e os seres eternos deixariam de existir. Neste sentido, a Causa Primeira é a causa da “estabilidade e subsistência (*al-ṭabāt w-l-qiwām*)” (LdC VIII, 11.13) eterna dos seres.

O segundo tipo de ser, “que está com a eternidade”, diz respeito ao intelecto (*al-‘aql*), cujo ser é adquirido da Causa Primeira e, ao mesmo tempo, é causa para as almas que lhe seguem. Por manter uma dependência ontológica em relação à Causa Primeira, o intelecto tem sua existência eterna causada, a qual é mantida pela atividade única que ele realiza e que garante a sua eternidade. Sobre esta relação, no LdC VIII,²⁴ encontra-se que:

وإنما صار العقل كذلك من أجل العلة الأولى التي تعلو الأشياء كلها O intelecto veio a ser assim somente devido à Causa Primeira, a qual é superior a todas as coisas porque é

ὁν αἰώνιον)”. Segundo Proclo, tanto os seres corruptíveis quanto os eternos são ditos seres, embora os seres corruptíveis não possam ser predicados da eternidade. Assim, a extensão (tanto lógica quanto ontológica) do ser é maior que a extensão da eternidade.

²³ Embora haja uma concomitância na relação pai e filho, uma vez que, para ser pai, é preciso que exista o filho, a geração do indivíduo que assumirá a função de pai é anterior à geração do filho. Neste sentido, o ser do pai é anterior, no tempo, ao ser do filho.

²⁴ Segundo Taylor (2021, p. 217), “Para os ensinamentos metafísicos do capítulo 8 do *De causis árabe*, o autor claramente se baseia no *Plotiniana arabica* a partir de todas as três coleções existentes hoje: os *Ditos do sábio grego*, a *Teologia de Aristóteles* e a pseudo-farabiana *Epístola sobre a ciência divina*. As doutrinas do Uno (i) como ser puro e uno, sem adorno (*ḥilya*) ou forma (*ṣura*), (ii) como Criador e causa do intelecto e, por meio da mediação do intelecto, causa da alma e da natureza, (iii) como o Bem Puro, (iv) como infinito, dentre outras, são as mesmas tanto no *Plotiniana arabica* quanto no *De causis árabe*, com o mesmo vocabulário usado em ambas as obras.”

لأنها علة العقل والنفس والطبيعة
وسائر الأشياء. والعلة الأولى ليست
بعقل ولا نفس ولا طبيعة، بل هي
فوق العقل والنفس والطبيعة لأنها
مبدعة لجميع الأشياء، إلا أنها
مبدعة العقل بلا توسط، ومبدعة
النفس والطبيعة وسائر الأشياء
بتوسط العقل. — والعلم الإلهي
ليس كالعلم العقلي ولا كعلم
النفس، بل هو فوق علم العقل
وعلم النفس، لأنه مبدع العلوم.
والقوة الإلهية فوق كل قوة عقلية
ونفسانية وطبيعية لأنها علة لكل
قوة؛ والعقل ذو كلية لأنه أنية
وصورة، وكذلك النفس ذات كلية،
والطبيعة ذات كلية. وليس للعلة
الأولى كلية، لأنها أنية فقط. فإن
قال قائل: لا بد من أن تكون لها
كلية - قلنا: كليتها لا نهايتها،
وشخصها الخير المحض المفيض على
العقل جميع الخيرات، وعلى سائر
الأشياء بتوسط العقل

causa do intelecto, da alma, da natureza e das demais coisas. A Causa Primeira não é intelecto, nem alma, nem natureza; antes, ela está acima do intelecto, da alma e da natureza, porque é criadora de todas as coisas. No entanto, ela é criadora do intelecto sem intermediário, mas é criadora da alma, da natureza e das demais coisas por intermediação do intelecto. O conhecimento divino não é como o conhecimento intelectual, nem como o conhecimento da alma. Antes, ele está acima do conhecimento da inteligência e do conhecimento da alma porque ele é o criador dos conhecimentos. A potência divina está acima de toda a potência intelectual, anímica e natural por ser causa de toda a potência. E a inteligência possui uma universalidade porque é ser e forma, assim como a alma possui uma universalidade e a natureza possui uma universalidade. Porém, a Causa Primeira não tem uma universalidade porque é ser somente. Assim, se alguém disser que é preciso que ela tenha uma universalidade, dizemos que a sua universalidade é a sua infinitude e a sua natureza própria é o bem puro emanado sobre a inteligência de todas as coisas boas e sobre as demais coisas por intermediação da inteligência. (LdC VIII 12.8-19)²⁵

²⁵ "Ergo intelligentia continet omnes res; et non est facta intelligentia ita nisi propter causam primam quae supereminet omnibus rebus, quoniam est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquis rebus. Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra [intelligentiam et] animam et naturam, quoniam est creans omnes res. Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia. Et scientia quidem divina non est sicut scientia intellectibilis neque sicut scientia animalis, immo est supra scientiam intelligentiae et scientiam animae, quoniam est creans scientias.

O tipo de atividade característico do intelecto e a proximidade da causa primeira garantem-lhe maior unidade se comparado à alma (*al-nafs*),²⁶ o terceiro tipo de causa. A primazia do intelecto frente à alma justifica-se pela relação entre a alma e o tempo. A alma exerce sua influência sobre os corpos através do movimento²⁷ e, por isso, torna-se um ser no tempo.²⁸ Contudo, diferentemente da alma que, na condição de causada pelo intelecto, é eterna, mas, na condição de causa do corpo, é temporal, o intelecto é sempre eterno.

No LdC XXIX,²⁹ ainda na temática da eternidade e do tempo, encontra-se uma nova distinção que elucida melhor a natureza

Et quidem virtus divina est supra omnem virtutem intellectibilem et animalem et naturalem, quoniam est causa omni virtuti. Et intelligentia est habens yliathim quoniam est esse et forma et similiter anima est habens yliathim et natura est habens yliathim. Et causae quidem primae non est yliathim, quoniam ipsa est esse tantum. Quod si dixerit aliquis: necesse est ut sit yliathim, dicemus: yliathim suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura, influens super intelligentiam omnes bonitates et super reliquas res mediante intelligentia.” (LdC VIII (IX), 86.80-91.7; ed. Pattin, pp. 68-70).

²⁶ Segundo D’Ancona (1992, p. 57), essa tese segundo a qual a alma não seria temporal pois está em posição superior ao tempo marcaria uma distinção relativo aos *Elementos de teologia*. Segundo a proposição 191 (trad. Dodds, pp. 166.26-168.10 *apud* D’Ancona, 1992, p. 57), a alma seria eterna quanto à sua substância, mas temporal quanto à sua operação.

²⁷ Conforme o LdC III (5.12-13), “no que diz respeito [(a)] à atividade anímica, a [alma] move o primeiro corpo e todos os corpos naturais, pois ela é causa do movimento dos corpos e da atividade da natureza.”

²⁸ O autor do LdC não fornece muitos detalhes sobre a alma. Os capítulos do LdC que tratam da alma são: III, IV, XIII, XVIII.

²⁹ “Portanto, não é possível que as substâncias criadas em algum momento do tempo estejam ligadas às substâncias <perpétuas>, pois definitivamente não são semelhantes. Portanto, as substâncias perpétuas, quando no tempo, são as que estão ligadas às substâncias perpétuas e são intermediárias entre as substâncias estáveis e entre as substâncias dissociadas do tempo. Não é possível que as substâncias perpétuas que estão acima do tempo sigam as substâncias temporais dissociadas do

híbrida da alma. Assim, há substâncias que foram criadas a) no tempo ou b) separadas do tempo, as quais se subdividem em duas categorias: b.1) a “substância perpétua acima do tempo (*al-ġawhar al-dā’ima fawqa al-zamān*)” e b.2) a substância “perpétua com o tempo (*al-ġawhar al-dā’ima bi-l-zamān*)”. A mudança no vocabulário da eternidade (*al-dahr*) para a perpetuidade (*al-dawām*), no penúltimo capítulo do LdC (XXIX), acontece como uma abordagem final da distinção entre o intelecto e a alma. Embora os dois primeiros tipos sejam igualmente perpétuos, apenas o primeiro é considerado eterno, pois tanto as substâncias perpétuas no tempo quanto temporais pressupõem o movimento. O autor faz uso de dois termos para se referir à substância que não está, de modo algum, no tempo: “dissociada do tempo (*al-munqaṭi’a ‘an al-zamān*)” e “eterna (*dahrī*)” (LdC XXIX, 29.3-30.2).

كل جوهر واقع في بعض حالاته تحت
الدهر، وواقع في بعض حالاته تحت الزمان
- فذلك الجوهر هو هوية وكون معاً. إذ
الشيء الواقع تحت الدهر هو هوية حقاً.
وكل شيء <واقع> تحت الزمان هو
كون حقاً. فإن كان <هذا> هكذا،
وكان الشيء الواحد واقعاً تحت الدهر

Toda a substância cai, de um certo modo, sob a eternidade e, de outro modo, sob o tempo; então, esta substância é, ao mesmo tempo, ser e vir a ser. Uma vez que a coisa que cai sob a eternidade é verdadeiramente um ser e toda a coisa [que cai] sob o tempo é verdadeiramente um vir a ser, então, se <isto> é assim, uma mesma coisa que cai sob a eternidade e sob o tempo é ser e vir a ser, não sob o mesmo aspeto, mas sob aspetos diversos. Portanto,

tempo senão pela mediação das substâncias temporais perpétuas no tempo. E estas substâncias vêm a ser intermediárias apenas porque <compartilham> a perpetuidade com as substâncias excelsas perpétuas e compartilham o tempo com as substâncias temporais dissociadas [do tempo] por meio da geração, pois, embora sendo perpétuas, a perpetuidade delas dá-se por meio da geração e do movimento [...]. Fica, assim, evidente, a partir destas indicações, que a perpetuidade é de dois tipos: uma é eterna e a outra é temporal. No entanto, uma das duas perpetuidades é subsistente [e] imóvel e a outra perpetuidade é móvel” (LdC XXIX, 29.3-29.10; 30.1-2).

والزمان - كان هوية وكوناً لا بجهة واحدة،
بل بجهة وجهة. - فقد بان إذن مما ذكرنا
أن كل مكون واقع بجوهره تحت الزمان
متعلق الجوهر بالهوية المحضة التي هي علة
الدوام وعلة الأشياء الدائمة كلها والأشياء
الدائرة. فلا بد إذن من واحد حق مفيد
الوحدانيات وهو غير مستفيد؛ وأما سائر
الوحدانيات فإنها مستفادة كلها.

fica claro a partir do que mencionamos que
tudo aquilo que vem a ser cai, por sua
substância, sob o tempo [e] está ligado à
substância pelo ser puro, que é a causa da
perpetuidade e a causa de todas as coisas
perpétuas e das coisas destrutíveis. Portanto,
é preciso que haja um uno verdadeiro
conferidor das unidades, ele [mesmo] não
adquirindo [unidade]. Quanto às outras
unidades, todas são adquiridas [...]. (LdC
XXXI, 31.11-32.6)³⁰

Deste modo, as substâncias eternas, *i.e.*, os intelectos que estão
acima do tempo, agem sobre as substâncias temporais pela mediação
das substâncias com o tempo e perpétuas, *i.e.*, as almas. A natureza
híbrida das almas intermediárias decorre da perpetuidade,
assemelhando-as tanto ao eterno quanto ao temporal. Por estar em
duas durações diferentes, na medida em que está sujeita ao tempo e à
eternidade concomitantemente, a alma está no domínio da
eternidade e sua atividade está no domínio do tempo. Embora o autor
do LdC não seja claro sobre o modo como isso seria possível, na

³⁰ "Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et
cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul.
[Omnis] enim res cadens sub aeternitate est ens vere et omnis res cadens sub tempore
est generatio vere. Si ergo hoc ita est, tune, si res una est cadens sub aeternitate et
tempore, est ens et generatio non per modum unum sed per modum et modum. Iam
ergo manifestum est ex eo quod diximus, quod omne generatum cadens per
substantiam suam sub tempore est habens substantiam pen dentem per ens purum
quod est causa durabilitatis et causa rerum sempiternarum omnium et
destructibilium. Necessarium est unum b faciens adipisci unitates et ipsum non
adipiscatur, sed reliquae unitates omnes sunt acquisitae" (LdC II, 19.71-26.97; ed.
Pattin, pp. 50-51).

medida em que não fornece detalhes sobre as atividades da alma,³¹ a justificativa se fundamenta na necessidade de haver um intermediário entre o que é eterno e o que existe no tempo. Logo, enquanto tal, o intermediário carrega as duas características decorrentes do seu vínculo com as substâncias inteligentes superiores e, ao mesmo tempo, com as substâncias materiais inferiores.

Contudo, diferentemente da alma, na medida em que é criado pela Causa Primeira sem intermediários,³² o intelecto mantém algumas das características deste primeiro princípio,³³ a dizer, a unidade (*al-wahdāniyya*),³⁴ a estabilidade (*al-ṭabāt*) e a subsistência (*al-qiwām*).³⁵ Assim, a fim de compreender como o autor do LdC consegue compatibilizar o fato de o intelecto ser, ao mesmo tempo, eterno e criado pela Causa Primeira é preciso, antes, compreender a caracterização da substância autossubsistente (*al-ḡawhar al-qā'im bi-dātihi*).³⁶

³¹ Uma das questões que surgem ao compararmos o LdC com os *Elementos de teologia* de Proclo diz respeito ao critério adotado pelo autor do LdC para selecionar as proposições dos *Elementos de teologia* que serviriam de ponto de partida para o LdC. Em especial, no caso do tratamento da alma, Proclo dedica diversas proposições ao tema, as quais não são encontradas no LdC. Uma explicação possível seria o fato de a alma ser objeto de investigação, de modo mais detalhado, da *Teologia de Aristóteles*.

³² Conforme a passagem citada acima, temos que a Causa Primeira cria o intelecto diretamente, ou seja, sem intermediários, mas cria a alma e a natureza através de intermediários. É esta passagem que levou os estudiosos a assumirem que haveria, no LdC, duas teorias distintas da criação: uma criação direta e uma criação indireta. Sobre esta discussão, ver Sousa, 2024, pp. 276-281.

³³ Aqui, aplica-se o princípio da proporcionalidade. O causado recebe as características da causa na proporção da natureza do causado. Este princípio tem em vista evitar a identificação entre a causa e o causado. Cf. Sousa, 2023, pp. 8-11.

³⁴ Cf. LdC XIX, XXI

³⁵ Cf. LdC VIII, XIX.

³⁶ Focarei apenas na análise da autossubsistência dos intelectos dada a natureza híbrida da alma, a qual, também se relaciona com o tempo e, por consequência, com a geração e corrupção. No caso da Causa Primeira, o autor do LdC se refere a ela como “autossuficiente (*mustaḡnī bi-naḡsihā*)” (LdC XX, 22.2).

2 A autossubsistência dos seres eternos

A análise dos intelectos em termos de substâncias autossubsistentes (*al-ġawhar al-qā'im bi-dātihī; al-ġawhar al-muktafin bi-nafsihī*) acontece na terceira parte do LdC (capítulos XVI a XXX), após a caracterização do intelecto como o ser que “conhece a si mesmo (*'alima dātihū*)” (LdC XII, 15.1). Por isso, trata-se de um tipo de substância subsiste por sua essência (ou por si, *bi-dātihī*), contendo todos os elementos necessários para a manutenção da própria existência. Como o intelecto não é uma grandeza, nem um corpo e não está em movimento, ele não se separa quanto à grandeza, ao corpo e ao movimento. Proclo, nos *Elementos de teologia* 171,³⁷ estabelece a indivisibilidade do intelecto (νοῦς), partindo destas três condições, a dizer, não ser grandeza (ἀμεγέθης), ser incorpóreo (ἄσώματος) e ser imóvel (ἀκίνητος). O segundo critério apresentado por Proclo para justificar a indivisibilidade do intelecto é a capacidade de “voltar-se para si mesmo (ἢ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφῇ δηλοῖ)”, a qual não é possível para os corpos.

Em vista de defender a incorruptibilidade das substâncias autossubsistentes, o autor do LdC³⁸ apresenta o seguinte argumento: se a substância subsistente por sua essência se corrompesse, sua

³⁷ “Todo intelecto é uma substância indivisível. Se não é grandeza, se é incorpóreo e imóvel, então é indivisível. Tudo o que é dividido de alguma forma é dividido ou como multiplicidade ou como grandeza ou de acordo com suas atividades que se movem no tempo. O intelecto, entretanto, é eterno em todos os aspectos, está além dos corpos e a multiplicidade contida nela é unificada. O fato de o intelecto ser incorpóreo, portanto, indica o fato de ele voltar-se para si mesmo, pois não há corpo que se volte para si mesmo [...]” (*Elementos de teologia* 171; trad. Dodds, 1963, p. 151; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 185; Valverde, 2017, p. 126).

³⁸ Cf. LdC XXV.

essência se separaria dela (entendendo-se a corrupção como a separação da forma); se ela existisse separada da própria essência, seria autossubsistente mesmo estando separada da própria essência. Como não é o caso, a substância autossubsistente não está sujeita à corrupção.

Quanto à tese segundo a qual a substância autossubsistente é simples e indivisível, no LdC XXVII, parte-se da distinção entre as partes e o todo da substância composta. Caso a substância autossubsistente fosse composta, ela seria composta de partes que, juntas, formariam o seu composto. Se ela fosse simples e divisível ao mesmo tempo, isso significaria que uma das partes que a constitui seria igualmente autossubsistente. Ter-se-iam o todo autossubsistente e as partes igualmente autossubsistentes. Neste caso, todas as partes na mesma condição realizariam uma atividade autônoma, isto é, voltar-se para si mesma. Isto é impossível tendo em vista que as partes seriam autossubsistentes, embora dependessem da relação umas com as outras para manter o composto. Ou seja, seria um composto, cujas partes seriam autônomas e independentes, mas que dependeriam umas das outras para manter o todo unido. Logo, toda substância autossubsistente é indivisível.

O indicador da impossibilidade de a substância autossubsistente se separar da sua essência e continuar existindo como uma substância é o fato de haver, nela, uma unidade. Neste sentido, enquanto autossuficiente, ela é causa e causada ao mesmo tempo. Isto significa que, se algo se separasse dela, ela deixaria de ser uma substância autossuficiente e se corromperia ao sofrer tal corrupção. Como, no caso das substâncias incorruptíveis, a causa está na sua formação e naquilo que ela é, esta separação não acontece. Neste sentido, a substância autossubsistente não é apenas autocausada, mas sua causa é inseparável de si mesma (da sua essência).

A permanência deste tipo de substância não é justificada em vista da relação eterna com a Causa Primeira, mas em vista da

natureza imanente à própria substância.³⁹ As substâncias autossubsistentes têm em si a causa da própria subsistência (*al-qiwām*) no sentido de possuírem a forma pela qual existem em ato; o que vale apenas para as substâncias incorpóreas e imateriais.⁴⁰ A atividade realizada por elas explica o fato de elas conterem em si mesmas todos os elementos necessários para subsistirem de modo autônomo.

Portanto, dadas as características apontadas acima para os intelectos autossubsistentes, a dizer, eternos, unos e incorpóreos, a atividade realizada por eles é compatível com o ser que lhes é próprio. Esta atividade é descrita do seguinte modo:

كل عالم يعلم ذاته هو راجع إلى ذاته رجوعاً تاماً. وذلك أن العلم إنما هو فعل <عقلي> فإذا علم العالم ذاته، فقد رجع بعلمه إلى ذاته، وإنما يكون هذا هكذا، إذا كان العالم والمعلوم شيئاً واحداً، لأن علم العالم لذاته يكون منه وإليه: يكون منه بأنه عالم، وإليه بأنه معلوم. وذلك أنه لما كان العلم علم العالم، وكان العالم يعلم ذاته – كان فعله راجعاً إلى ذاته، فجوهره راجع إلى ذاته أيضاً. وإنما نعى برجع الجوهر إلى ذاته أنه قائم ثابت بنفسه لا يحتاج في ثباته وقيامه إلى

Todo o cognoscente que se conhece a si mesmo retorna para si mesmo completamente. Isto porque o conhecimento não é senão uma atividade <intelectual>. Assim, quando o cognoscente se conhece a si mesmo, ele retorna para si mesmo por meio do seu conhecimento. Isso é assim apenas se cognoscente e cognoscível são uma única coisa, pois o conhecimento de si mesmo do cognoscente ocorre a partir dele e para ele: ocorre a partir dele por ser cognoscente e para ele por ser cognoscível. Isto porque, sendo que o conhecimento é conhecimento do cognoscente e sendo que o cognoscente se conhece a si mesmo, sendo a sua atividade retornar para si mesmo, então também a sua substância retorna para si mesma. Entendemos por retorno da substância para si mesma que apenas ela é por si mesma subsistente, estável, não precisando para a sua estabilidade e subsistência de outra coisa que a

³⁹ Cf. LdC XXVIII.

⁴⁰ Sobre a individuação das substâncias incorpóreas, ver Riggs, 2017 e Sousa, 2023.

شيء آخر يقيمه، لأنه جوهر
بسيط مكتف بنفسه. faça subsistir, pois é uma substância simples,
autossuficiente. (LdC XIV 16.6-14)⁴¹

Explorando a natureza dos seres cognoscentes dotados de intelecto, a passagem acima descreve um tipo de conhecimento no qual o sujeito cognoscente e o conteúdo cognoscido se identificam. Isto é possível devido à imaterialidade do intelecto. Ao conhecer a si mesmo, o intelecto se torna a própria atividade de conhecer. O retorno para si decorre de o sujeito cognoscente ser o conteúdo cognoscido ou, em outros termos, o intelecto ser o próprio conteúdo inteligível.

A partir disto, o autor do LdC conclui que a substância do intelecto “é por si mesma subsistente, estável, não precisando para a sua estabilidade e subsistência de outra coisa que a faça subsistir, pois é uma substância simples, autossuficiente (*ḡawhar basīṭ muktafiṇ bi-naḡsihi*)” (idem). Deste modo, assumir o intelecto como uma causa autônoma é possível tanto pela simplicidade e unidade decorrentes da ausência de composição material, quanto pela independência de qualquer elemento exterior ao seu próprio ser.

⁴¹ “Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Quod est quia scientia non est nisi actio intellectibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intellectibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam” (LdC XIV (XV), 124.50-128.69; ed. Pattin, pp. 79-80).

3 A eternidade e a criação e dos seres autossubsistentes

Compreendida a distinção entre os seres eternos e os seres temporais, um dos problemas é a aparente incompatibilidade em apontar, para os seres eternos, as características de autossuficiente e criado. Cabe investigar como seres autossuficientes podem depender de uma causa externa sem que esta dependência ontológica comprometa a autossuficiência.

A fim de entender o problema, é preciso avaliar a caracterização dos seres autossubsistentes na terceira parte do LdC, em especial, nos capítulos XXIV e XXV.

٢٤ - باب آخر كل جوهر قائم بذاته فهو غير مكنون (من شيء آخر) . فإن قال قائل: قد يمكن أن يكون مكنوناً (من شيء آخر) - قلنا: إذا كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته مكنوناً (من شيء آخر لا محالة كان ذلك الجوهر ناقصاً محتاجاً إلى أن يتممه الذي كونه. والدليل على ذلك الكون نفسه وذلك أن الكون إنما هو طريق من النقصان على التمام. فإن ألفى شيء غير محتاج رجع إلى قوته في كونه - أى في صورته وتصويره - إلى شيء آخر وغيره، وكان هو علة تصويره (وتماهه) - كان تاماً كاملاً (كاملاً) دائماً. وإنما صار علة

[XXIV] Toda a substância subsistente por si não é gerada <a partir de outra coisa>. Então, se alguém disser que talvez seja possível que [a substância subsistente] seja gerada <a partir de outra coisa>, dizemos que se fosse possível à substância subsistente por si ser gerada <a partir de outra coisa>, tal substância seria certamente deficiente, requerendo que aquilo que a gerasse a tornasse completa. Indicação disto é a geração ela mesma. Isto porque a geração é somente um caminho da deficiência para a completude. Portanto, se se encontra algo que não requer na sua geração – ou seja, na sua forma e formação – outra coisa além de si mesmo, sendo ele a causa de sua [própria] formação <e completude>, [então] ele é completo, <perfeito> e perpétuo. Ele vem a ser perpetuamente a causa da sua [própria] formação e completude somente em vista

تصويره وتماه من قبل نظيره إلى
غايته دائماً. فذلك النظر هو
تصويره وتماه معاً. فقد وضع إذن
أن كل جوهر قائم بذاته ليس
بمكون من شيء آخر.

٢٥ - باب آخر كل جوهر قائم
بذاته فهو غير واقع تحت الفساد.
فإن قال قائل: قد يمكن أن يكون
الجوهر القائم بذاته واقعاً تحت
الفساد - قلنا: إن كان يمكن أن
يكون الجوهر القائم بذاته واقعاً
تحت الفساد، أمكن أن يفارق ذاته
فيكون ثابتاً قائماً بذاته دون ذاته؛
وهذا محال غير ممكن؛ لأنه لما كان
واحداً مبسوطاً غير مركب كان هو
العلة والمعلول معاً. وكل واقع تحت
الفساد فإنما فساد من أجل
مفارقتها علته. وأما ما دام الشيء
متعلقاً بعلة الماسكة الحافظة <له>،
فإنه <لا يتبدد ولا يفسد>. فإن
كان هذا هكذا، كان الجوهر القائم
بذاته لا يفارق علته أبداً لأنه غير
مفارق لذاته من أجل أن علته نفسه
في تصويره. وإنما صار علة نفسه
من أجل نظره إلى علته. وذلك
النظر هو تصويره. فلما كان دائم
النظر إلى علته، وكان هو علة ذلك
النظر، <و> كان علة نفسه
أيضاً بالجهة التي ذكرنا فإنه لا يبيد
ولا يفسد، لأنه العلة والمعلول معاً
كما ذكرنا أيضاً. فقد بان ووضح

da sua relação com a sua causa. Portanto, esta relação é simultaneamente a sua formação e completude. Explicou-se, portanto, que toda substância subsistente por si não é gerada a partir de outra coisa.

[XXV] Nenhuma substância subsistente pela sua essência está sujeita à corrupção. Então, se alguém disser que talvez seja possível à substância subsistente pela sua essência estar sujeita à corrupção, dizemos que, se fosse possível à substância subsistente pela sua essência estar sujeita à corrupção, seria possível que ela se separasse da sua essência, sendo então estável, subsistente pela sua essência, sem a sua essência. Porém isto é absurdo [e] impossível, pois se ela é uma, simples [e] não composta, é simultaneamente causa e causado. Tudo que está sujeito à corrupção corrompe-se somente devido à sua separação da sua causa. Na medida em que a coisa está ligada à sua causa, que a mantém unida, que <a>preserva, <então> ela não se extingue nem se corrompe. Se isto é assim, então a substância subsistente pela sua essência nunca se separa da sua causa, pois não se separa da sua essência devido à sua própria causa estar na sua formação. Ela tornou-se causa de si mesma devido à relação com a sua causa, e tal relação é a sua formação. Então, como a relação com a sua causa é perpétua e [a substância subsistente] é causa de tal relação, <além> de também ser causa de si mesma do modo que mencionámos, então ela não se extingue nem se corrompe, pois é simultaneamente causa e causado, tal como também mencionámos previamente. Fica, assim, claro e evidente que nenhuma substância

أن كل جوهر قائم بذاته لا يبید ولا یفسد subsistente pela sua essência se extingue ou se corrompe. (LdC XXIV-XXV 25.4-26.12)⁴²

⁴² “XXIV (XXV) Substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia. Omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia. Quod si aliquis dicat: possibile est ut sit generata ex re alia, dicemus: si possibile est ut substantia stans per essentiam suam sit generata ex re alia, procul dubio est substantia illa diminuta, indigens ut compleat eam illud ex quo generatur. Et significatio illius est generatio ipsa. Quod est quia generatio non est nisi via ex diminutione ad complementum. Nam, si invenitur res non indigens in generatione sui, scilicet in sua forma et sua formatione, re alia nisi se et est ipsa causa formationis suae et sui complementi, est completa, integra semper. Et non fit causa formationis suae et sui complementi nisi propter relationem suam ad causam suam semper. Illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius complementum simul. Iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est generata ex re alia. XXV (XXVI) Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione. Si autem aliquis dicat: possibile est ut substantia stans per seipsam cadat sub corruptione, dicemus: si possibile est ut substantia stans per seipsam cadat sub corruptione, possibile est ut separetur eius essentia et sit fixa, stans per essentiam suam sine essentia sua. Et hoc est inconveniens et impossibile, quoniam, propterea quod est una, simplex, non composita, est ipsa causa et causatum simul. Omnis autem cadentes sub corruptione non fit corruptio nisi propter separationem suam a causa sua; dum Vero permanet res pendens per causam suam retinentem eam et servantem eam, non perit neque destruitur. Si ergo hoc ita est, substantiae stantis per essentiam suam non separatur causa semper, quoniam est inseparabilis ab essentia sua, propterea quod causa eius est ipsa in formation sui. Et non fit causa suiipsius nisi propter relationem suam ad causam suam; et illa relatio est formatio eius. Et propterea, quia est semper relata ad causam suam et ipsa est causa illius relations, est ipsa causa suiipsius per modum quem diximus, quod non perit neque destruitur, quoniam est causa et causatum simul, sicut ostendimus nuper. Iam ergo verificatum est quod omnis substantia stans per seipsam non destruitur neque corrumpitur” (LdC XXIV (XXV)-XXV (XXVI), 181.60-190.13; ed. Pattin, p. 99-102).

Conforme o capítulo XXIV⁴³ aponta, uma das características do ser que não está submetido à geração (*al-kawn*)⁴⁴ é a autossubsistência. A justificativa é que se eles fossem gerados por outra substância, eles seriam incompletos e deficientes. A dependência de outra substância significaria uma falta na natureza da substância gerada, aniquilando a autossuficiência. O argumento do autor do LdC se fundamenta na noção de completude (*al-tamām*) e formação (*al-taṣwīr*), descrevendo a geração como um caminho da incompletude à completude. Se a substância é gerada, ela é incompleta, pois subiste a partir de outra substância. Assim, ou a substância é gerada e tornada completa por outra substância, ou ela não é gerada e completa em si mesma. Como as substâncias autossuficientes têm em si todos os elementos necessários para a própria perfeição, elas se enquadram na segunda categoria, a dizer, ingêntas e completas em si mesmas. Por isso, o capítulo XXIV descreve a substância ingênita como completa (*al-tamām*), perfeita (*al-kāmil*) e perpétua (*al-dā'im*).⁴⁵

Na sequência da passagem, especificamente no conteúdo correspondente ao LdC XXV, a explicação para o fato de tais seres não se corromperem nos ajuda a compreender melhor por que eles também não poderiam ser gerados. As substâncias autossubsistentes não estão sujeitas à corrupção, pois isso significaria um tipo de separação em seu ser. Valendo-se de uma *reductio ad absurdum*, o

⁴³ Segundo os *Elementos de teologia* 45 (ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 56): “Tudo que é autossubsistente é ingênito (Πάν τὸ αὐθυπόστατον ἀγέννητόν ἐστιν)”.

⁴⁴ O termo, aqui no LdC XXIV, é geração (*al-kawn*), não criação (*al-'ibdā'*). Caso o autor estivesse se referindo à criação, ter-se-ia uma incoerência na medida em que já foi estabelecido que a causa primeira é aquela que cria todos os seres. O uso do termo geração parece não dizer respeito à relação entre as substâncias autossubsistentes e a Causa Primeira, mas à relação entre as próprias substâncias.

⁴⁵ Na proposição 49, Proclo argumenta que “todo ser autoconstituído é eterno (Πάν τὸ αὐθυπόστατον αἰδιόν ἐστι)” (*Elementos de teologia* 49; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 58).

autor do LdC argumenta: se a substância autossubsistente se corrompesse, ela se separaria da sua essência (*li-dātihi*), existindo enquanto um ser subsistente sem a forma que possuía antes da corrupção. A falsidade do argumento diz respeito ao fato de tais substâncias serem unas e indivisíveis de modo que, nelas, ser e essência (forma) se identificam. Não haveria, portanto, nenhum cenário em que ela pudesse existir sem a forma que lhe é própria. Enquanto a geração decorre do estabelecimento de um vínculo entre causa e causado, a corrupção decorre da separação entre causa e causado. Qualquer mudança no ser implica na abstenção de alguma causa que, antes, atuava sobre ele. No caso dos intelectos autossubsistentes, a separação entre causa e causado do ponto de vista da corrupção implicaria na aniquilação do próprio intelecto uma vez que, como foi visto, do ponto de vista da autointelecção, ele é simultaneamente causa e causado.

Um dos elementos comuns aos dois capítulos citados é a atribuição do caráter ingênito (LdC XXIV) e incorruptível (LdC XXV) dos seres autossuficientes à forma (*al-ṣūra*) e formação (*al-taṣwīr*). Assim, ser gerado significa receber uma forma ou ser informado por outro ser.⁴⁶ Como eles não são gerados, eles não recebem a forma de outro ser, mas são autoformados. O capítulo XXV se encerra afirmando que este tipo de substância “nunca se separa da sua causa, pois não se separa da sua essência devido à sua própria causa estar na sua formação. Ela tornou-se causa de si mesma (*‘illa naḥsihi*) devido à relação com a sua causa (*naḥzarihi ‘ilā ‘illatihi*), e tal relação é a sua formação (*taṣwīruhū*)” (LdC XXV, 26.9). Isso significa que a natureza autointeligente das substâncias autossubsistentes determina, para

⁴⁶ Nos *Elementos de teologia* 174 (ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 188; trad. Dodds, 1963, p. 153; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 189; Valverde, 2017, p. 127), esta causalidade é apresentada em termos de ποιήσις. Proclo identifica a intelecção com a produção: “Todo intelecto origina o que se segue pela sua auto-intelecção e a produção é intelecção e a intelecção é produção (Πᾶς νοῦς τῷ νοεῖν ὑφίστησι τὰ μετ’ αὐτόν, καὶ ἡ ποιήσις ἐν τῷ νοεῖν, καὶ ἡ νόησις ἐν τῷ ποιεῖν)”.

elas, a identidade entre o sujeito cognoscente e a forma cognoscida. Assim, como elas são completas, nelas, identificam-se ser, forma e causalidade. Elas se tornam o que elas são ao inteligirem a si mesmas em um ato eternamente autocausado.

No entanto, embora o autor do LdC negue que os intelectos autossubsistentes sejam gerados, ele já reconheceu, no capítulo VIII, que o intelecto é criado pela Causa Primeira: “ela é criadora do intelecto sem intermediário (*mubdi’a al-‘aql bi-lā tawassuṭ*), mas é criadora da alma (*mubdi’a al-naḥs*), da natureza (*al-ṭabī’a*) e das demais coisas por intermediação do intelecto (*bi-tawassuṭ al-‘aql*) [...]” (LdC VIII 12.11-12). A mesma afirmação é repetida no LdC XVII (19.9-11): “Retomamos, assim, dizendo que a entidade primeira é imóvel (*al-huwiyya al-‘ulā sākina*), que ela é a causa das causas (*‘illa al-‘ilal*) e que, se confere a todas as coisas uma entidade (*al-huwiyya*), confere-a no modo de criação (*bi-naw‘ ibdā’*)”. Haveria, no texto, uma contradição? Qual seria a posição do LdC sobre a autossuficiência dos intelectos?

As posições aparentemente contraditórias se contextualizam ao levarmos em consideração o esforço do autor do LdC de modificar a metafísica politeísta de Proclo.⁴⁷ O cotejo entre as proposições dos *Elementos de Teologia* que tratam dos seres autossuficientes⁴⁸ (as *henádes*⁴⁹ e os intelectos) e os capítulos dedicados aos intelectos no LdC fornece indícios sobre a origem da contradição apontada.⁵⁰

Segundo Proclo,

⁴⁷ Ver Butler, 2003.

⁴⁸ Cf. *Elementos de teologia* 9-10, 40-51. Os termos utilizados nestas proposições em referência aos seres que subsistem por si mesmos são *αὐτάρχης* e *αὐθυπόστατος*.

⁴⁹ O termo grego *ἐνάδες* (unidades) é o nominativo plural de *ἐνός* (unidade), os quais serão utilizados na forma transliterada *henádes* e *henás*.

⁵⁰ Steel (2022, p. 37-59) faz um estudo comparativo entre as proposições de Proclo sobre os seres autossubsistentes e os capítulos do LdC que tratam do tema à luz da análise de Tomás de Aquino no *Comentário ao Liber de causis*. A análise de Steel sobre o tema será apresentada adiante.

9. Tudo o que é autossubsistente, seja em sua substância ou em sua atividade, é superior àquilo que não é autossubsistente, mas depende de outra substância que é a causa de sua completude. Se todas as coisas que existem têm um desejo natural por seu bem e se, além disso, há coisas que derivam seu bem de si mesmas e coisas que demandam a ajuda de outra, as coisas que têm a causa de seu bem em si mesmas e as coisas cuja causa é externa, então, na proporção em que as primeiras estão mais próximas do doador do seu desejo [pelo bem], elas devem ser superiores àquelas que precisam de uma causa externa de bem e têm sua substância ou sua atividade completada apenas pela recepção a partir de fora. Assim, como o autossubsistente tem mais semelhança com o Bem em si, mas fica aquém, pois participa do bem, mas não é ele próprio o Bem Primeiro, de alguma forma, ele é semelhante ao Bem na medida em que pode fornecer seu bem a partir de seu próprio ser, enquanto aquilo que não apenas participa, mas o faz através de um meio externo, está mais distante do Bem Primeiro que nada mais é do que bem. (*Elementos de teologia* 9; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 12; trad. Dodds, 1963, pp. 10-11; Onnasch e Schomakers, 2015, pp. 12-13; Valverde, 2017, p. 41)⁵¹

⁵¹ “9. πᾶν τὸ αὐταρκες ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατ' ἐνέργειαν κρείττον ἐστὶ τοῦ μὴ αὐτάρκους ἀλλ' εἰς ἄλλην αἰτίαν ἀνηρτημένου τὴν τῆς τελειότητος αἰτίαν. εἰ γὰρ ἅπαντα τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ κατὰ φύσιν ὀρέγεται, καὶ τὸ μὲν ἑαυτῷ παρεκτικόν ἐστὶ τοῦ εὖ, τὸ δὲ ἐπιδεὲς ἄλλου, τὸ μὲν παρούσαν ἔχει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ αἰτίαν, τὸ δὲ χωρὶς οὖσαν, ὅσῳ δὴ οὖν ἐγγυτέρω τοῦτο τῆς τὸ ὀρεκτὸν χορηγούσης, τοσούτῳ κρείττον ἂν εἴη τοῦ τῆς κεχωρισμένης αἰτίας ἐνδεοῦς ὄντος καὶ ἀλλαχόθεν ὑποδεχομένου τὴν τελειότητα τῆς ὑπάρξεως ἢ τῆς ἐνεργείας. ἐπεὶ ὅτι καὶ ὁμοιότερόν ἐστιν αὐτῷ τῷ ἀγαθῷ τὸ αὐταρκες, ἡλαττωμένον τῷ μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ μὴ

Esta passagem corresponde à primeira referência encontrada nos *Elementos de Teologia* aos seres *αυτάρκης*. Sobre o contexto da proposição, após Proclo fornecer a dedução da existência do Uno (*ἐν*) a partir da unidade (*ἐνός*) imanente aos seres,⁵² o filósofo passa à dedução da existência do Bem absoluto (*τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν*) a partir do bem (*ἀγαθόν*) dos seres.⁵³ Segundo Vasiliu (2022, p. 82), o procedimento consiste no “reconhecimento do Bem como ‘causa’ não em si mesmo, mas a partir do movimento das coisas verso o Bem”.

A proposição 9 citada acima apresenta a distinção entre os seres que possuem a causa do bem imanente a eles, chamados autossubsistentes (*αυτάρκης*), e os seres cuja causa de bem é outro ser. O primeiro tipo de ser é reconhecido como superior ao segundo tendo em vista o critério da semelhança. Quanto mais semelhante um ser é do Bem absoluto, mais superior ele é do ponto de vista da completude (*τελειότης*), que significa ter, em sua própria substância, a causa de bem. A passagem também menciona a existência de um tipo de atividade “segundo o desejo natural (*κατὰ φύσιν ὀρέγεται*)” (*idem*)⁵⁴ que direciona os seres em vista do bem. Haveria, assim, uma relação direta entre bem e completude uma vez que há mais bondade naquilo que é mais completo. Em outras palavras, o mais completo tem em si a causa do próprio bem. Contudo, há uma diferença importante entre ser o Primeiro Bem e ter em si o bem. O Primeiro Bem (*τὸ ἀγαθὸν πρῶτως*) distingue-se do ser que tem em si o bem, ou seja, o ser

αὐτὸ εἶναι τὸ ἀγαθὸν πρῶτως, συγγενές πῶς ἐστὶν ἐκείνῳ, καθόσον παρ' ἑαυτοῦ δύναται τὸ ἀγαθὸν ἔχειν· τὸ δὲ μετέχον καὶ δι' ἄλλου μετέχον μειζόνως ἀφέστηκε τοῦ πρῶτως ἀγαθοῦ καὶ ὁ μὴδὲν ἐστὶν ἄλλο ἢ ἀγαθόν” (*Elementos de teologia* 9; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 12).

⁵² Cf. *Elementos de teologia* 1 a 6.

⁵³ Cf. *Elementos de teologia* 8 a 10.

⁵⁴ Somma (2021, p. 69) cita uma passagem da *Teologia de Aristóteles* na qual o tema do desejo natural aparece: “Todos os agentes agem por causa de um desejo natural primordial (*al-šawq al-ṭabīʿi al-sarmadī*). Sobre o tema do desejo no neoplatonismo e os aspectos do aristotelismo que são incorporados a ele no *Plotiniana arabica*, ver Somma, 2021, pp. 20-109.

autossubsistente, porque este participa do Bem, sem ser ele próprio o Bem.

Ainda que de forma ambígua,⁵⁵ o conceito de participação (μετοχή) é utilizado por Proclo para marcar a separação ontológica entre a causa e o causado, salvaguardando os efeitos da causa sobre o causado: os seres participam do uno em si (αὐτοέν)⁵⁶ e, por isso, carregam a unidade; os seres participam do Bem e, por isso, carregam a bondade. Tudo isso sem se identificarem com o Uno ou com o Bem. Ao mesmo tempo em que a participação garante um tipo de semelhança do causado em relação à causa, ela marca a sua inferioridade. Ainda que o ser que tem em si a causa de bem é superior ao ser que tem em outro a causa de bem, o Bem absoluto é superior ao ser que tem em si a causa de bem. Nos *Elementos de teologia* 13,⁵⁷

⁵⁵ Ao mesmo tempo em que Proclo afirma que os seres participam, ele reconhece que alguns deles são imparticipáveis (ἀμέθεκτός). Isso acontece tanto no caso do Uno, proposições 6 e 9, quanto na caracterização dos intelectos na proposição 166: “Todo intelecto é imparticipável ou participável” (*Elementos de teologia* 166; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 178; trad. Dodds, 1963, p. 145; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 179; Valverde, 2017, p. 123).

⁵⁶ A proposição 6 sugere o contrário, ou seja, que as *henádes* participam do Uno: “[...] se há o uno em si mesmo, ele deve possuir um primeiro participante e o primeiro unificado, o qual é constituído de *henádes*. (εἰ γὰρ ἔστι τὸ αὐτοέν, ἔστι τὸ πρῶτως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρῶτως ἡνωμένον· τοῦτο δὲ ἐξ ἐνάδων)” (*Elementos de teologia* 6; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 8; trad. Dodds, 1963, p. 7; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 9; Valverde, 2017, p. 39). Assim, entende-se tratar de uma participação indireta por meio da mediação das *henádes*, pois o Uno também é dito imparticipável: “Todo deus é participável, menos o Uno (Πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι πλὴν τοῦ ἐνός)” (*Elementos de teologia* 116; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 126; trad. Dodds, 1963, p. 103; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 127; Valverde, 2017, p. 98).

⁵⁷ “Se a unificação é, em si mesma, um bem e todo bem tende a criar uma unidade, então, o Bem absoluto e o Uno absoluto se fundem em um único princípio, um princípio que torna as coisas unas e que, tornando-as unas, as torna boas. Por isso, ocorre que as coisas que, de alguma forma, se afastaram do seu bem, ao mesmo tempo, são privadas de sua participação na unidade; e igualmente, as coisas que perderam sua participação na unidade, ao serem tomadas pela divisão, são privadas do seu bem.

encontra-se a identificação entre a unidade e a bondade dos seres. Como a unificação (ἔνωσις) do ser é, em si mesma, um bem, o qual é responsável por manter o ser unificado, o Bem e Uno absolutos são o mesmo princípio.⁵⁸ A permanência do ser depende desta unificação uma vez que a corrupção é justamente a dispersão das suas partes.

Após a proposição 9, a análise dos seres autossubsistentes (αὐτάρκες) é retomada nos Elementos de Teologia 40 a 51. Uma vez estabelecida a primazia dos seres “produtores de si mesmos capazes de originar o próprio ser (τὸ δὲ ἑαυτὸ παράγων, ἑαυτῷ τοῦ εἶναι παρεκτικὸν ὑπάρχον)” (*Elementos de teologia* 40; ed. e trad. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 51-52), Proclo estabelece uma relação entre ser autoconstituído (αὐθυπόστατος) e autossubsistente (αὐτάρκης). O ser que possui em si a causa de ser é chamado de autoconstituído e, por não depender de uma causalidade exterior, também é dito autossubsistente.

Segundo Steel (2022, p. 38), Proclo aborda os seres αὐθυπόστατα em vista de um “modo particular de processão” uma vez que eles não dependem de uma causa exterior de forma, mas são eles mesmos a causa do ser que lhes é peculiar. Segundo o estudioso,⁵⁹ o texto do LdC

A bondade é, pois, unificação, e a unificação é bondade. O Bem é uno e o Uno é o Bem Primeiro” (*Elementos de teologia* 13; trad. Dodds, 1963, pp. 35-36; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 19; Valverde, 2017, p. 44).

⁵⁸ Segundo MacIsaac (2007, p. 142), em Proclo, haveria “uma identificação geral entre unidade e bem, pois o bem de cada coisa em particular é a unidade que a faz ser o tipo de coisa que ela é.”

⁵⁹ “Nesta proposição [LdC XXV (XXIV)], o autor do *De causis* também está meramente desenvolvendo o que Proclo disse de uma maneira sucinta. Obviamente, isso não significa que o autor do *De causis* exclui a dependência dos seres autoconstituídos da primeira causa. De fato, o próprio Proclo não nega isso de forma alguma. No entanto, não é esse ponto que o autor árabe pretende estabelecer nessa proposição. É apenas uma questão de explicar por que os seres não podem se corromper: eles nunca estão separados de sua própria causa, ou seja, do seu próprio ser. Certamente, os αὐθυπόστατα não se criam, não geram a si mesmos, eles se constituem dando “forma”

XXV⁶⁰ estaria bem próximo dos *Elementos de teologia* 46⁶¹ ao apresentar uma justificativa para o fato de os seres autossubsistentes não se corromperem. Steel (2022, p. 50) entende que a Causa Primeira não seria a causa eficiente deste tipo de ser enquanto causa de forma.

Ao abordar os seres autossuficientes nos *Elementos de teologia* 46 a 51, Proclo tem em vista, primeiramente, as *henádes* (ένάδες), não os intelectos. Como, de certo modo, o Uno é imparticipável, “Todo deus é participável, exceto o Uno (Πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι πλὴν τοῦ ἐνός)” (*Elementos de teologia* 116; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 126),⁶² a transmissão do bem e da unidade é feita pelas *henádes* divinas, ou divindades (θειος), segundo à “subsistência e causalidade (καθ’ ὑπαρξιν ἢ κατ’ αἰτίαν)⁶³” de cada uma delas. Como discuti em outro texto,⁶⁴ ainda que haja muitos desacordos quanto à função das *henádes* na metafísica proclina,⁶⁵ há consenso quanto ao fato de as *henádes*

ao influxo de ser que vem da causa primeira, como é dito na proposição. Essa causa superior, que o *De causis* caracteriza como “criadora”, não é, entretanto, a causa eficiente dessas substâncias, como sugere Gilles de Roma” (Steel, 2022, p. 50).

⁶⁰ LdC XXV (XXIV) segundo a tradução latina analisada pelo estudioso.

⁶¹ Segundo Proclo (*Elementos de teologia* 46; trad. Dodds, 1963, p. 47, Onnasch e Schomakers, 2015, pp. 57-59; Valverde, 2017, p. 64): “Todo ser autossubsistente é incorruptível. Isso, pois, se se corrompesse, ele abandonaria a si mesmo e se separaria de si mesmo; o que é impossível. Como é uno, ele é ao mesmo tempo a causa e o causado. Tudo que se corrompe o faz ao se afastar da sua própria causa, pois, ao estar conectado com aquilo que o unifica e conserva, ele é uno e conservado. O autossubsistente, entretanto, nunca abandona sua causa porque não abandona a si mesmo ao ser causa de si mesmo. Consequentemente, todo autossubsistente é incorruptível.”

⁶² Cf. Trad. Dodds, 1963, p. 103; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 127; Valverde, 2017, p. 98.

⁶³ Cf. *Elementos de teologia* 118; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 128; trad. Dodds, 1963, p. 105; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 129; Valverde, 2017, p. 99.

⁶⁴ Cf. Sousa, 2023, p. 6.

⁶⁵ Butler (2014, pp. 39-48), de modo resumido, apresenta as diferentes tendências interpretativas. Sobre a influência de Platão na teoria das *henádes* de Proclo, ver Butler, 2003, pp. 17-21.

divinas estarem entre o Uno e os seres, e que elas transmitem um tipo de unidade e individualidade para eles.

Segundo Proclo,

137. Toda *henás*, juntamente com o Uno, dá existência ao ser que dela participa. Assim como o Uno dá existência a todos os seres, também é a causa das *henádes* participadas e dos seres que dependem dessas *henádes*. Entretanto, cada *henás* produz o ser que está conectado a ela, iluminando-o. O Uno é produtor do ser absoluto, enquanto cada *henás* produz o ser próprio a ela. Assim, a *henás* é o que determina, de acordo com o ser, o que dela participa e, com isso, torna visível sua natureza suprassubstancial no modo de ser. (*Elementos de teologia* 137; trad. Dodds, 1963, pp. 121-123; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 151; Valverde, 2017, p. 110)⁶⁶

Deste modo, parece haver uma diferença importante a ser considerada se levarmos em conta o que são os seres autossubsistentes e a natureza da causa com a qual eles se relacionam nos *Elementos de Teologia* e no LdC. Na proposição 26, Proclo afirma que “o Uno origina [concede ser] sem movimento (τὸ ἐν ἀκινήτως ὑφίστησιν)” (ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 36⁶⁷). Os vocabulários produzir (παράγω) e originar ou conceder ser (ὑφίστησμι) perpassam as

⁶⁶ “137. Πᾶσα ἐνὰς συνυφίστησι τῷ ἐνὶ τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν. τὸ μὲν γὰρ ἓν, ὡς πάντων ἐστὶν ὑποστατικόν, οὕτω καὶ τῶν ἐνάδων τῶν μετεχομένων καὶ τῶν ὄντων τῶν εἰς τὰς ἐνάδας ἀνηρημένων αἴτιον· τὸ δὲ ἐκάστης ἐξημμένον ἢ ἐνὰς ἢ εἰς αὐτὸ ἐλλάμπουσα παράγει, ἀπλῶς μὲν εἶναι τοῦ ἐνὸς ποιούντος, τὸ δὲ συμφυές εἶναι τῆς ἐνάδος ἀπεργαζομένης ἥ ἐστι συμφυές. αὕτη οὖν ἐστιν ἢ καθ’ ἑαυτὴν ἀφορίζουσα τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν καὶ τὴν ιδιότητα τὴν ὑπερούσιον ἐν αὐτῷ δεικνύουσα οὐσιωδῶς [...]” (*Elementos de teologia* 137; ed. Onnasch e Schomakers, 2015, p. 150).

⁶⁷ Cf. Trad. Dodds, 1963, p. 31; Onnasch e Schomakers, 2015, p. 35; Valverde, 2017, p. 54.

proposições⁶⁸ e são utilizados, de modo genérico, para se referirem à relação paradigmática entre o Uno e os seres, mostrando como são atividades inferiores quando se dão no domínio dos seres. Tal como demonstrado na passagem acima, o modo pelo qual Proclo resolve o problema da cisão entre o Uno e o ser depende do estabelecimento das *henádes* divinas⁶⁹ como princípios intermediários entre a unidade absoluta do Uno e a multiplicidade dos seres.

Assim, embora o estudo de Steel (2022) enfatize as semelhanças entre as passagens dos *Elementos de teologia* (46-51) e do LdC (XXV [XXIV]-XXIX [XXVIII]⁷⁰) relativas aos seres autossubsistentes, a análise do modelo metafísico em sua totalidade aponta alterações significativas. Há, nas duas obras, diferenças não apenas quanto à hierarquia das causas, mas também quanto ao tipo de atividade que as caracteriza, especialmente no caso do primeiro princípio. Proclo inicia a teoria da causalidade dos *Elementos de teologia* 1 a 6 com a demonstração do Uno a partir da unidade dos seres. Uma vez reconhecido haver uma causa que assegura a unidade dos seres múltiplos, Proclo deduz a primazia do Uno. Deste modo, nos *Elementos*, a causalidade primeira se apresenta inicialmente em termos de unidade, não de ser.

Diferentemente, no LdC, os seres dependem de uma causa de ser universal que os cria uma vez que a causalidade mais universal e abrangente é a causa de ser. Contudo, eles não adquirem desta causa uma existência particular individuada, tal como acontece na geração. Afirmar que há criação, mas não geração, é um modo do autor do LdC garantir a unidade e universalidade do ato criador da Causa Primeira sem precisar recorrer as *henádes* divinas de Proclo. A criação (*al-'ibdā'*)

⁶⁸ Ver, em especial, as proposições 24 a 39.

⁶⁹ Proclo trata das *henádes* divinas nas proposições 113 a 165.

⁷⁰ Numeração dos capítulos do LdC conforme a versão latina analisada por Steel, 2022.

estabelece uma dependência ontológica sem intermediação⁷¹ entre os seres criados e a causa criadora cuja ausência implicaria no desaparecimento de todos os seres criados.⁷² Enquanto causa de ser, a Causa Primeira se relaciona diretamente com os criados, em especial, com os intelectos, os quais exercem a função de causa de forma para os seres criados, individuando a atividade criadora com a forma.

4 Considerações finais

O problema posto no início do texto sobre a aparente incompatibilidade entre as noções de criação e autossustentência eterna dos intelectos se contextualiza ao levarmos em consideração algumas mudanças realizadas pelo autor do LdC na teoria metafísica de Proclo, em especial, o fato de o tipo de causalidade realizado pelo Uno, nos *Elementos de teologia*, não ser o mesmo tipo realizado pela Causa Primeira, e o fato de os seres autossustententes nos *Elementos*

⁷¹ Sobre o problema da criação direta no LdC, ver D'Ancona, 1995, p. 76.: “A derivação da multiplicidade a partir do Uno é um problema constante dessa escola filosófica [neoplatônica], e o *Liber de causis*, por sua natureza, permite-nos compreender dois eventos interessantes na história do problema: por um lado, a restauração da solução plotiniana – segundo a qual o princípio mediador entre o Uno e a multiplicidade é o intelecto – solução que Proclo havia abandonado em favor de uma cadeia de mediações muito mais complexa; e, por outro lado, a integração da tese plotiniana a uma perspectiva geral que confere ao primeiro princípio os atributos de Deus dos “povos do Livro”. A versão oferecida pelo *De causis* do tema da derivação da multiplicidade pertence, ao mesmo tempo, à história da recepção das *Enéadas* e à tipologia dos “platonismos” entre a antiguidade tardia e a idade média.”

⁷² Segundo Riggs (2017, p. 299), “[em comparação aos *Elementos de teologia*] a primeira modificação a ser observada é a substituição, pelo Adaptador, da linguagem da participação de Proclo pela linguagem criacionista: o Adaptador chama o Ser (*annīyya*) de ‘criado’ (*mubtad‘ā*), o qual é o participio passivo da raiz b-d-‘ (criar); esse termo denota uma doutrina da criação a partir do nada. O Ser (*to on*) para Proclo, primeiramente, é designado das coisas que participam (*metechontōn*).”

incluïrem as *henádes* e não apenas os intelectos. Como aponta D'Ancona (1995, p. 53), o autor do LdC não está simplesmente resumindo as posições de Proclo e as “retocando [...] por razões puramente teológicas” para se adequarem ao modelo monoteïsta.

Um exame adequado do *Liber* em relação às suas fontes mostra que a atitude do seu autor era muito mais ativa do que se pensava anteriormente. De fato, ele parece ter desejado extrair seu próprio tratado sobre os primeiros princípios dos *Elementos de teologia*. Ao retomar as teses da obra de Proclo em uma ordem bem diferente da original, ele extraiu, das proposições de Proclo, fragmentos que combinou em novas proposições; além disso, em alguns casos, ele se afastou claramente da sua fonte. Em sua reformulação, ele também aceitou teses metafísicas que são muito diferentes das teses de Proclo. Por fim, é possível que algumas das mudanças significativas introduzidas tenham sido inspiradas pela paráfrase árabe das *Enéadas*. (D'Ancona, 1995, p. 53)

A posição defendida por D'Ancona quanto ao uso que o autor do LdC faz da obra de Proclo nos ajuda a compreender as diferenças que encontramos na comparação das abordagens do primeiro princípio e das substâncias autossustentadas. Deste modo, as aparentes contradições do LdC surgem quando o autor tenta distribuir entre a Causa Primeira e o intelecto as características atribuídas às *henádes* divinas nos *Elementos de teologia*.

Se retomarmos a teoria da causalidade presente no LdC I e II e as caracterizações da Causa Primeira e do intelecto,⁷³ veremos que cada

⁷³ Os tipos de atividades atribuídos à Causa Primeira encontram-se descritos em LdC IV, V, VIII, XV, XVII, XIX, XX, XXI, XXIII; as atividades do intelecto são descritas em LdC IV, VI, VII, VIII, IX, X, XII, XVII, XVIII, XXII.

causa realiza um tipo único de causalidade e que há um tipo mais fundamental de causalidade do qual as outras causas dependem. Enquanto causa de ser, a Causa Primeira realiza um tipo de causalidade mais fundamental do qual depende o intelecto. As dificuldades quanto à relação entre a Causa Primeira e o intelecto do ponto de vista da criação se resolvem tomando a criação como uma atividade metafísica não natural. O ser não é criado no tempo, uma vez que ele é eterno. Assim, a criação é “a natureza mesma da realidade criada enquanto criada” (D’Ancona, 1994, p. 134). Como não há nenhum tipo de multiplicidade na Causa Primeira, a multiplicidade se inicia apenas com o intelecto e com as formas inteligíveis.

Outro elemento importante que marca a originalidade do LdC é o abandono da teoria das *henádes*, cuja consequência é a distinção entre a causalidade criadora da Causa Primeira (que doa ser) e a causalidade informativa (que doa forma) dos intelectos. Assim, no LdC, há dois tipos de causalidade que combinadas justificam a origem da multiplicidade. Uma é a causalidade criadora da Causa Primeira e a outra a causalidade informativa dos intelectos autossubsistentes. Partindo desta distinção, a geração estaria relacionada à doação de forma, tal como acontece na natureza quando o pai é causa eficiente do filho, e a criação estaria relacionada à doação de ser.

Embora extrapole os objetivos deste texto, as semelhanças entre a teoria do LdC e da *Teologia de Aristóteles*, tal como apontado por D’Ancona (1995, p. 53), forneceriam indícios para se considerar um projeto metafísico próprio ao “Círculo de al-Kindi”, no interior do qual os dois tratados foram elaborados. A prática de atribuir teorias neoplatônicas a Aristóteles ganha novos significados neste momento inicial do pensamento filosófico árabo-islâmico, como atesta o próprio al-Kindi em sua obra *A filosofia primeira*.⁷⁴ Deste modo, a abordagem

⁷⁴ “[...] se alguém reunir o pouco que cada um deles [filósofos de outras línguas] obteve da verdade, o resultado disso é algo de extensão valorosa. Por isso, devemos ampliar o

do LdC mostra-se mais complexa do que se poderia assumir dada a prática, iniciada por Tomás de Aquino,⁷⁵ de estabelecer equivalências diretas entre o conteúdo do texto e as proposições dos *Elementos de teologia* de Proclo.

Referências

Fontes primárias

- ‘Abd al-Raḥmān al-Badawī. (1977 [1955]) *Al-Aflātūniyah al-Muḥdathah ‘indā al-‘Arab*. Cairo, 1977 [1955].
- Pattin, A. (1966) Le liber de causis. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes. *Tijdschrift Voor Filosofie* 28 (1), 1966, pp. 90-203.
- Proclus. (1963 [1933]) *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1963 [1933].
- Proklos. (2015) *Theologische Grundlegung*. Griechisch-Deutsch. Übersetzt und mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erlauternden Kommentar herausgegeben von Ernst-Otto

nosso agradecimento àqueles que tenham nos trazido um pouco da verdade, especialmente àqueles que trouxeram muito da verdade, pois compartilharam conosco os frutos dos seus pensamentos e facilitaram para nós acesso ao que é verdadeiro, embora obscuro, oferecendo-nos introduções que nos abrem o caminho da verdade. Sem eles, não teriam sido reunidos para nós – nem mesmo com intensa investigação por toda a nossa vida – esses princípios verdadeiros, por meio dos quais, caminhamos para as nossas questões obscuras” (*A filosofia primeira* I.2; trad. Attie Filho, 2006, p. 133; Adamson and Pormann, 2012, p. 11).

⁷⁵ Segundo Tomás de Aquino (*Comentário ao Liber de causis*, Proêmio; trad. D’Ancona, 1986, pp. 168-69): “[...] pode-se concluir que seja um estrato do livro citado de Proclo elaborado por um filósofo árabe, sobretudo, tendo em vista que tudo o que este livro contém encontra-se, de modo muito mais completo, no livro de Proclo”.

Onnasch und Ben Schomakers. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2015.

Taylor, R. C. (1981) *The Liber de Causis (Kalām fī Maḥd al-Khair)*. A Study of Medieval Neoplatonism. A thesis submitted in conformity with the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1981.

Traduções

Liber de Causis. (1950) Trad. O. P. Anawati, Université de Montréal, Institut d'Etudes Médiévales, 1950.

Livro das Causas e Livro da Maçã. (2024) Volume XII, Tomo 2. Introduções, traduções e notas T. M. Verza e M. C. Sousa. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional, 2024.

Al-Kindi. *A filosofia primeira*. (2006) Edição do texto árabe, tradução, e notas por Miguel Attie Filho e Safa A. C. Jubran. Tiraz, 2006, p. 129-159.

Adamson, P.; Pormann, P. E. (2002) *The Philosophical Works of Al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Proclo. (2017) *Elementos de Teología. Sobre la Providencia. El Destino y el Mal*. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2017.

Proclus. (1963 [1933]) *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1963 [1933].

Proklos. (2015) *Theologische Grundlegung*. Griechisch-Deutsch. Übersetzt und mit einer Einleitung sowie einem durchgangigen erlauternden Kommentar herausgegeben von Ernst-Otto Onnasch und Ben Schomakers. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2015.

Taylor, R. C. (1981) *The Liber de Causis (Kalām fī Maḥd al-Khair)*. A Study of Medieval Neoplatonism. A thesis submitted in conformity with the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1981.

Fontes secundárias

Adamson, P. (2024) A *Teologia* de Aristóteles, In: Verza, T. M.; Sousa, M. C. (orgs.) *Estudos em História da Filosofia Árabe e Islâmica*, vol. 2, pt. 1. Belo Horizonte: Editora PPGFIL-UFMG, 2024, pp. 71-98.

Adamson, P. (2024) Al-Kindi. In: Verza, T. M.; Sousa, M. C. (orgs.) *Estudos em História da Filosofia Árabe e Islâmica*, vol. 1, pt. 1. Belo Horizonte: Editora PPGFIL-UFMG FIL, 2024, pp. 13-50.

Anawati, G. C. (1956) Prolégomènes à une nouvelle édition du *De causis* arabe (*Kitab al-hayr al-mahd*). *Mélanges Louis Massignon*, Damas: Institut Français de Damas, 1956, pp. 73-110.

Boulnois, O. (2022) Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté: à propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes*. In: Calma, D. (Ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022, pp. 338-370.

Butler, E. P. (2003) *The Metaphysics of Polytheism in Proclus*. Submitted to the Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2003.

Butler, E. P. (2014) *Essays on the Metaphysics of Polytheism in Proclus*. New York City: Phaidra Editions, 2014.

Calma, D. (Ed.). (2022) *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3. On Causes and the Noetic Triad. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill nv, 2022.

D'ancona, C. C. (1992) La Doctrine de la Création 'Mediante Intelligentia' dans le *Liber de Causis* et dans ses Sources. *Revue*

- Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 76(2), 1992, p. 209-233.
- D'Ancona, C. C. (1995) *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
- D'Ancona, C. C. (2014) *The Liber de Causis*. In: Gersh, S. (Ed.) *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 137-61.
- Endress, G. (1997) The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy. In: Endress, G., Kruk, R. (Eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday, 1997, pp. 43-76.
- Gersh, S. (Ed.) (2014) *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Greig, J. (2020) Proclus on the Two Causal Models for the One's Production of Being: Reconciling the Relation of the Henads and the Limit/Unlimited. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 14, 2020, p. 1-26.
- Jolivet, J. (1979) Pour le dossier du Proclus arabe: Al-Kindi et la Théologie platonicienne. *Studia Islamica*, (49), 55, 1979, pp. 55-75.
- Lizzini, O. L. (2022) Causalité et pouvoir: autor des traces du *Liber de causis* dans la Métaphysique d'Avicenne. In: Calma, D. 2022, pp. 217-250.
- Macisaac, D. G. (2007) The Origin of Determination in the Neoplatonism of Proclus. In: Treschow, M., Otten, W., Hannam, W. (Eds.) *Divina Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*. Essays Presented to the Rev'D Dr Robert D. Crouse, Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 141-172.
- Pines, S. (1955) Une version arabe de trois propositions de la Stoikheiosis Theologiké de Proclus. *Oriens*, VIII, 1955, pp. 195-203.
- Riggs, T. (2017) On the Absence of the Henads in the *Liber de Causis*: Some Consequences for Procline Subjectivity. In: Butorac, D. D.,

- Layne, D. A. (Eds.). *Proclus and his Legacy*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, pp. 289-310.
- Sweeney, L. (1959) Research difficulties in the *Liber de Causis*. *The Modern Schoolman*, 36, 1959, pp. 109-116.
- Saffrey, H.-D. (2011) L'état actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au moyen âge. *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*: Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8.-6.9.1961. Im Auftrag der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, edited by Paul Wilpert and Willehad P. Eckert, Berlin, New York: De Gruyter, 2011, p. 267-281.
- Somma, B. (2021) *Models of Desire in Graeco-Arabic Philosophy*. From Plotinus to Ibn Tufayl. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021.
- Somma, B. (2022) The Causal Efficacy of Nature in the Neoplatonica Arabica. In: Calma, D. (Ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022, pp. 281-302.
- Sousa, M. C. (2023) A individuação dos seres incorpóreos no *Liber de Causis*". *Filosofia Unisinos. Unisinos Journal of Philosophy*, 24(1), 2023, pp. 1-14.
- Sousa, M. C. (2024) A teoria da causalidade em *O livro sobre o Puro Bem (Liber de Causis)*". *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 31, n. 65, 2024, pp. 255-284.
- Steel, C. (2022) *Substantia stans per essentiam suam*: Proclus et l'auteur du *De causis* sur les êtres qui se constituent eux-mêmes. In: Calma, D. (ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022, pp. 37-59.
- Taylor, R. C. (1984) Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalam fi Mahd al-Khair/*Liber de causis*, 1984, pp. 75-102.
- Taylor, R. C. (1992) A Critical Analysis of the Structure of the Kalam fi Mahd al-Khair (*Liber de causis*). In: Morewedge, P. (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, NY, 1992, pp. 11-40.
- Taylor, R. C. (1978) A Note on Chapter I of the *Liber de causis*. *Manuscripta XII*, 1978, pp. 169-172.

- Taylor, R. C. (2021) Contextualizing the Kalam fi mahd al-khair/Liber de causis. In: Calma, D. (Ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021, pp. 211-232.
- Vlad, M. (2022) L'Être Premier - Entre Proclus et Denys L'Aréopagite". In: Calma, D. (Ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022.

Sobre a eternidade e a criação do mundo em Erígena

Max Wade

O tema da criação do mundo foi fonte de um intenso e frutífero debate durante toda a Idade Média, na medida em que pensadores pertencentes às três principais religiões abraâmicas se preocuparam em desenvolver uma explicação filosoficamente rigorosa da origem (ou falta dela) do cosmos. O debate em si remonta à antiguidade tardia e tem suas raízes nas polêmicas entre cristãos e pagãos na Academia Platônica tardia,¹ porém apenas começou a amadurecer em suas formas mais técnicas e desenvolvidas no período medieval. Para entender melhor o desenvolvimento desse debate e as várias vertentes filosóficas concorrentes que operam em segundo plano, pretendo me concentrar no relato da criação do mundo apresentado no *Periphyseon*

DOI: 10.5281/zenodo.16697089

* Tradução de Tadeu M. Verza. Este artigo foi publicado originalmente em *Thaumàzein* 10/2, 2022: 67-90 (DOI: 10.13136/thau.v10i2.187). Os organizadores agradecem ao autor e aos editores da *Thaumàzein* por permitirem a publicação deste artigo.

¹ Sobre as origens e o desenvolvimento do debate, consulte Prince & Marmodoro, 2015, p. 1, e Sorabji, 2006, caps. 13-15.

de João Escoto Erígena, que tem sido um pouco negligenciado na conversa mais ampla sobre o assunto. Erígena, que muitas vezes se destaca do restante da tradição devido a seus métodos e pontos de vista ecléticos, desenvolve um relato único da criação do mundo que merece ser tratado em detalhes para contextualizar melhor os desenvolvimentos posteriores da filosofia medieval.

Vale a pena notar, portanto, que o terceiro livro do *Periphyseon* é quase inteiramente dedicado a essa questão e tenta abordar uma série de questões relacionadas à criação do mundo. Na primeira metade do livro, Erígena quer fornecer uma justificativa filosófica para a doutrina da *creatio ex nihilo*, bem como dar uma resposta à questão de saber se o cosmos foi criado em um momento específico ou se existiu eternamente. A segunda metade lida com essa questão em relação ao livro do *Gênesis* e é aqui que a dívida de Erígena com o *Hexameron* de Santo Agostinho é mais claramente exibida. Este artigo pretende se concentrar apenas nessa primeira parte e, em particular, nos capítulos de 5 a 10, onde ocorre o cerne da discussão. Esse é claramente um tópico importante devido à quantidade de espaço dedicado a ele no texto de Erígena, cabendo então a nós nos engajarmos em uma reconstrução cuidadosa do argumento que, sem dúvida, terá uma influência significativa em várias outras questões e temas.

Para atingir esse objetivo, este artigo se concentrará em fornecer uma reconstrução do argumento apresentado nesses capítulos (*Periphyseon* III.5-10). Para isso, começarei com um breve histórico do debate para contextualizar os compromissos filosóficos e teológicos básicos com os quais Erígena está trabalhando ao tentar sintetizar as nuances dos vários pontos de vista em uma única posição unificada. Por fim, concluo com algumas breves observações sobre como essa

conversa se situa em sua estrutura filosófica mais ampla e sua relevância para a obra como um todo.

1. Contextualização do problema

A questão central que demarca os dois lados no debate sobre a criação do mundo pode ser entendida como uma resposta à seguinte pergunta: o mundo foi criado? Aqueles que responderem negativamente devem rejeitar qualquer estrutura cosmológica em que o universo venha a existir em um determinado momento do tempo. Certas ordenações dos céus e do mundo, é claro, podem vir a existir, mas há, no entanto, algo que existe eternamente, do qual emerge a atual ordem do mundo.² Aqueles que respondem afirmativamente, por outro lado, devem postular que o universo é temporalmente limitado porque há um momento, em um sentido ou outro, em que o universo passa a existir quando antes ele ainda não existia.

A divisão, conforme explicada até agora, mapeia aproximadamente duas tradições religiosas distintas no mundo mediterrâneo: o paganismo grego e as religiões abraâmicas, respectivamente.³ A visão de que o mundo era eterno era aceita quase

² Consulte Sorabji, 2006, pp. 193-4.

³ “Os filósofos cristãos enfrentaram uma particular dificuldade com questões sobre a criação, já que seus compromissos os obrigavam a reconciliar a doutrina emergente da criação *ex nihilo* da Igreja com a extenuante negação disso – mesmo como uma possibilidade metafísica – pela herança filosófica grega que eles também queriam

universalmente entre os filósofos gregos,⁴ desde os pré-socráticos até os neoplatônicos, enquanto a visão criacionista encontrava seu apoio principalmente nas escrituras sagradas. Entretanto, é possível fazer uma subdivisão adicional desses campos. Entre aqueles que aceitam o criacionismo - ou seja, que Deus trouxe o mundo à existência em um determinado momento - pode-se distinguir entre aqueles que aceitam uma criação *ex nihilo* (criação nada) e aqueles que rejeitam essa possibilidade, propondo, em vez disso, que o cosmos foi criado a partir de uma matéria não formada.⁵ O primeiro tem a tarefa de explicar a possibilidade de criar algo a partir do nada, enquanto o segundo mantém um princípio básico de que toda criação deve ser feita a partir de alguma matéria ou outra substância pré-existente. Portanto, embora a última visão mantenha um compromisso com o criacionismo filosófico, ela é uma forma mais fraca da posição que admite que algo deve existir eternamente e que não pode ser criado ou destruído.⁶

Esse esquema básico sempre ignorará certas nuances e variações entre as posições defendidas por vários filósofos. Com relação à classificação de Erígena, veremos nas seções a seguir que ele é bastante ortodoxo em sua adesão a um sentido bastante estrito de *creatio ex*

aceitar" (Prince; Marmodoro, 2015, p. 1). Ver também Otten; Allen, 2014, p. 185: "O conceito de criação (isto é, biblicamente, 'criação a partir do nada') pode, consequentemente, ser considerado como uma das principais bacias hidrográficas entre o pensamento pagão e o cristão".

⁴ Uma exceção digna de nota pode ser encontrada em Ático e Plutarco: ambos consideram a explicação dada no *Timeu* como literalmente verdadeira e, portanto, descrevendo a criação do mundo no tempo. Ver Prince; Marmodoro, 2015, p. 34.

⁵ Maimônides, por exemplo, descreve no *Guia dos perplexos* II.13-14 essas três posições como as únicas explicações cosmológicas coerentes.

⁶ Cf. Sorabji, 2006, cap. 14.

nihilo, já que todas as coisas devem, em última análise, rastrear a fonte de sua existência a Deus. Deus, como o primeiro princípio de todas as coisas, estabelecerá para Erígena que as outras alternativas – criação a partir da matéria ou um cosmo incriado – não podem ser opções aceitáveis dada sua estrutura básica.

2 O argumento

Esta seção tem como objetivo fornecer uma reconstrução da posição de Erígena sobre a criação do mundo com base nos argumentos fornecidos no *Periphyseon* III.5-10. A estrutura da apresentação aqui pretende seguir a estrutura dada no texto, concentrando-se em três proposições centrais que compõem a posição em sua totalidade. Primeiro, Erígena apresenta uma série de argumentos para a doutrina da *creatio ex nihilo*, especificamente com relação a como se pode dizer que tanto os inteligíveis quanto a matéria sem forma são criados do nada por Deus.⁷ Depois, Erígena volta sua atenção para a tese, desafiadora e aparentemente paradoxal, de que “tudo é ao mesmo tempo eterno e feito”.⁸ Por fim, a terceira e última subseção se concentrará em como tudo isso é levado em conta em relação ao mundo sensível; aqui, Erígena tenta reconciliar seu

⁷ Erígena, aqui, tem uma grande dívida com Agostinho em uma série de pontos apresentados no *De Genesi ad Litteram*. Ver O'Meara, 1992, pp. 269-285. Embora a leitura do Gênesis por Erígena não seja o foco principal deste projeto, vale a pena notar que muitas de suas práticas exegéticas básicas que são trazidas à tona nessa questão podem ser rastreadas diretamente até Agostinho.

⁸ [H]oc est quomodo omnia simul et aeterna et facta sunt (638B). A formulação dessa frase é notável em sua semelhança com Agostinho, pois ambos consideram *facta* como sinônimo de *creata*.

compromisso com a eternidade da criação com uma rejeição da eternidade do mundo sensível.

2.a *Creatio ex nihilo*

A intuição fundamental de Erígena que o guia em relação à doutrina da *creatio ex nihilo* é compartilhada pela maioria dos filósofos cristãos ortodoxos da Idade Média: se se rejeita a *creatio ex nihilo* em favor da posição de que Deus moldou o mundo a partir da matéria pré-existente, a matéria se torna um segundo princípio da criação existindo coeternamente com Deus.⁹ Deus, entretanto, deve ser a única causa da criação. Qualquer outra posição equivale a uma heresia.¹⁰

O Nutridor, portanto, começa estabelecendo o significado de *nihil* como é usado nesse contexto.¹¹ Especificamente, Erígena quer evitar hipostasiar o “nada” e tratá-lo como algum tipo de material a partir do qual Deus modela toda a criação:

Pelo termo *nada*, não se pensa em matéria (*materies*), nem em causa de coisas existentes, nem em processão ou

⁹ Ver, por exemplo, Saadia Gaon, *Book of Beliefs and Opinions* (*Livro das crenças e opiniões*), I.2. Para uma posição oposta, ver Gersônides, *The Wars of the Lord* (*As guerras do senhor*), VI.1.18.

¹⁰ O Nutridor fala dos “filósofos seculares” que estão “cegos pelas brumas de seu próprio raciocínio falso” e, como resultado, postulam que a matéria é coeterna com Deus (637A-B). Os argumentos contra essa posição serão tratados em maiores detalhes mais adiante nesta subseção.

¹¹ Há uma incerteza inicial por parte do Aluno com relação a se *nihil* deve ser entendido como pura privação ou, ao contrário, “a excelência da superessencialidade Divina” (634B). Por fim, Erígena verá ambas as definições como verdadeiras em um certo sentido; cf. Duclow, 1977, pp. 114, e Colish, 1984.

ocasião seguida pela criação dessas coisas que se seguem, nem em coisa coessencial ou eterna com Deus, nem em coisa fora de Deus subsistindo por si ou derivada de alguma fonte da qual Deus, por assim dizer, pega alguma matéria (*materiam*) para modelar o mundo (634C-D).¹²

Nihil, portanto, é a completa e total inexistência.¹³ Assegurar ao *nihil* qualquer grau de substancialidade ou de realidade ontológica é, para Erígena, uma distorção do significado real de *creatio ex nihilo*, que exige uma “ausência de toda a essência (*absentia totius essentiae*)” (635A) da coisa criada antes da ocorrência de sua criação.

Com isso estabelecido, o Aluno aponta para uma aparente contradição que confronta os participantes do diálogo. O esquema ontológico de Erígena, conforme estabelecido nos dois livros anteriores do *Periphyseon*, inclui muitas coisas eternas. Sheldon-Williams articula essa tensão de forma sucinta em sua introdução ao texto: “o problema, portanto, é determinar como a Sabedoria Divina, que é eterna, também é criada, e como o mundo criado a partir da matéria sem forma é também eterno”.¹⁴ As assim chamadas “causas

¹² Todas as traduções do *Periphyseon* foram retiradas da tradução de Uhlfelder, salvo indicação em contrário.

¹³ Erígena, aqui, provavelmente está respondendo a Fredegisus de Tours, de uma geração anterior a sua, e que propôs, de forma controversa, que o *nihil* da *creatio ex nihilo* tinha que ser algum tipo de substância em vez de puro não-ser. O argumento dele, conforme expresso nas linhas 34-37 de sua carta, é o seguinte: “Todo significado é o que a coisa que ele significa é. 'Nada', no entanto, significa algum tipo de substância em vez de puro não-ser. 'Nada', portanto, significa algo. Logo, o significado de 'nada' é o que a coisa que ele significa é – a saber, uma coisa existente”. Tradução extraída em junho de 2003. Ver também Colish, 1984, para uma explicação muito mais detalhada da posição de Fredegisus e a resposta de contemporâneos como Alcuíno de York.

¹⁴ Iohannis Scotti Eriugeneae, 1981, pp. 5; cf. *ibid.* 9-11.

primordiais” das coisas – a segunda divisão da natureza¹⁵ – são “eternamente [todas] ao mesmo tempo e juntas” (635C), que remete ao problema anterior de conceder a existência de algo coeterno a Deus. Da mesma forma, Erígena ainda precisa explicar como a própria matéria entra no esquema. Esse argumento, portanto, prosseguirá examinando como a existência eterna de formas inteligíveis e de matéria sem forma é compatível com o entendimento previamente estabelecido do significado de *creatio ex nihilo*.

À primeira vista, a preocupação do Aluno parece impossível de super:

Portanto, eu não vejo como esses dois pontos podem deixar de estar em conflito, e como todas as coisas são eternas na Sabedoria de Deus e também feitas do nada – ou seja, como elas não tinham existência antes de serem feitas. (636A)

Este problema deve ser intuitivo tanto para os leitores modernos quanto para os medievais, já que não é facilmente aparente como se pode falar sobre qualquer tipo de “antes” em relação a uma coisa eternamente existente. Para Erígena, a solução está em uma certa compreensão da causalidade¹⁶ adotada a partir de princípios

¹⁵ Cf. I.1; essa designação é tratada mais detalhadamente no segundo livro do *Periphyseon*.

¹⁶ Dois aspectos da teoria neoplatônica da causalidade devem ser destacados aqui. Primeiro, os neoplatônicos mantiveram o compromisso com o princípio geral de que *semelhante causa semelhante*, ou seja, que uma determinada causa produz um efeito que é do mesmo tipo que ela. Isso é explicado em termos do efeito da causa estar, em um sentido ou em outro, presente no efeito. Em termos de temporalidade, por exemplo, causas eternas produzem efeitos eternos. Para saber mais sobre *semelhante*

neoplatônicos: a presença do efeito na causa e que efeitos/emanações sucessivos têm um grau menor de unidade do que a causa.¹⁷ Quando aplicados a esse caso dos inteligíveis eternos, a pluralidade e a natureza participativa da existência¹⁸ deles indicam a inferioridade ontológica deles em relação a Deus.¹⁹

Porque os muitos procedem do um, as causas primordiais devem ser secundárias tendo Deus como causa primeira. Isso é reconhecido pelo Aluno, que afirma que, “assim, em suas causas primordiais, todas as coisas são eternas na Sabedoria do Pai, *mas não coeternas com Ele*; pois uma causa precede seus efeitos” (635D, ênfase adicionada).²⁰ A

causa semelhante e a maneira como isso entra nos debates patrísticos, ver Prince; Marmodoro, 2015, pp. 94-110. Cf. Proclus, *Elements of Theology* (*Elementos de teologia*), prop. 21. Segundo, todo efeito é unificado e menos poderoso do que aquilo que o causou. Isso permite que eles estabeleçam uma ordenação hierárquica de várias causas e efeitos que, em última análise, leva de volta a um único primeiro princípio. Cf. *Liber de causis* I.1-5 e Proclus, *Elements of Theology*, props. 7 e 24.

¹⁷ Por exemplo, ver III.1: “separação é o que acontece com [as causas primordiais] em seus efeitos” (624B). Embora existam muitos outros exemplos de seu pensamento que podem ser apontados como sendo diretamente herdados do neoplatonismo esses são os dois princípios causais gerais que têm mais relação com a discussão em questão.

¹⁸ “A primeira ordem do universo criado [isto é, as causas primordiais e outros inteligíveis eternos] participa do único Primeiro Princípio de tudo e é participada por criaturas que vêm depois dela mesma” (630C).

¹⁹ Um argumento semelhante é apresentado no *Periphyseon* III.11-12 em relação ao número. Os números são eternos na mônada (657B) e, apesar de serem os mesmos na mônada e no reino inteligível, neste último eles estão presentes em um sentido diferente. A multiplicidade infinita de números inteligíveis fala sobre eles estarem presentes “de fato e funcionalmente”; portanto, o número par pode ser dito da mesma maneira como sendo eterno e ainda assim feito (658C-659A) em virtude de sua processão a partir da mônada. Cf. argumentos semelhantes em Plotino, *Eneads* (*Enéadas*) V.1.5 e VI.6.

²⁰ Nas versões III e IV, a seguinte glosa sobre essa passagem foi preservada: “*Quod enim uidet uera ratio praecedere, necessario rerum ordinem praecedit*”. Isso reforça o sentido

prioridade de Deus em relação à criação é estabelecida, portanto, em bases causais. Mesmo as coisas eternas devem ser consideradas criadas especificamente porque Deus é causalmente anterior a elas; sem a atividade criativa de Deus, elas não seriam nada.

O ato criativo de Deus, portanto, deve também ser eterno.²¹ Da mesma forma que “um rio inteiro flui de sua fonte” (632B), Deus faz surgir os inteligíveis eternos em um processo de “movimento imutável” (633D).²² Toda a criação, incluindo os seres eternos, nem sempre tiveram existência e, como resultado, diz-se que eles foram criados, pelo menos em um sentido lógico e causal.²³ Mesmo que nunca tenha havido um momento em que as causas primordiais não estivessem sendo criadas por Deus, toda a existência delas vem de Deus somente.

Passando agora para a questão da matéria, já vimos como Erígena rejeita *prima face* a independência ontológica da matéria como uma ilusão filosófica profundamente equivocada.²⁴ A fim de

em que Deus permanece anterior às coisas criadas eternas, pois Ele é tanto lógica quanto causalmente anterior a elas. Ver Iohannis Scotti Eriugena, 1999, pp. 252-253; cf. Otten; Allen, 2014, p. 192.

²¹ Erígena nunca argumenta esse ponto explicitamente. Historicamente, foi considerado como essencialmente evidente que a criação de um ser eterno deve ser um ato eterno também, mesmo no início do período moderno. A alternativa seria introduzir mudanças em Deus e, assim, diminuir Sua perfeição.

²² Cf. Moran, 1998, pp. 249: “nesse derramamento eterno, Deus cria eternamente a si mesmo [sic] e todas as outras coisas de uma só vez”.

²³ Veja *Periphyseon* III.15 e fn. 21.

²⁴ “Não vejo como alguém pode dizer que as causas de todas as coisas foram eternamente criadas da Palavra de Deus, mas que a matéria sem forma carece de sua própria causa. Se a matéria está incluída na soma da criação universal, então, necessariamente, segue-se que sua causa não está excluída do número de causas eternamente criadas da Sabedoria de Deus” (636B). Essa discussão aqui é paralela a

defender essa posição contra aqueles que postulam uma matéria incriada, ele começa afirmando algo estruturalmente muito semelhante ao que foi oferecido anteriormente em defesa da criação de coisas inteligíveis. Ele escreve: “pois todas as coisas com ser, sejam elas sem forma ou com forma, procedem de um único Primeiro Princípio” (637A). Isso, no entanto, não é tanto um argumento quanto uma declaração de princípios;²⁵ os proponentes da posição oposta precisam simplesmente negar que todas as coisas que existem procedem de uma única causa. Em uma tentativa de mostrar que a matéria deve ser criada e derivar da mesma causa que o restante da criação, Erígena tentará mostrar que a matéria sem forma é, na verdade, uma substância composta (ou, no mínimo, derivada).²⁶ Aqui veremos uma das posições mais intrigantes de Erígena plenamente

debates anteriores do Neoplatonismo pagão sobre a origem da matéria. Ver Opsomer, 2001.

²⁵ Erígena, de certa forma, parece estar ciente de que isso, por si só, não é suficiente para refutar filosoficamente a visão oposta: “Nós, por outro lado [...] *acreditamos pela fé* e observamos, *na medida em que nosso intelecto permite*, que tudo – a ausência de forma de todas as coisas, as formas e tudo o que há nelas, quer essencial ou acidental – foi criado pela causa única de tudo” (637B, grifo adicionado).

²⁶ Embora haja uma discussão adicional sobre o poder criativo de Deus no que se refere ao princípio de que *semelhante produz semelhante* no início de III.6, infelizmente o espaço não permite uma digressão sobre o assunto. Mesmo admitindo isso, a complexidade do tópico atual por si só não me permite fazer uma reconstrução completa do argumento para a composição da matéria por meio de inteligíveis, e eu simplesmente reafirmarei o argumento como ele é apresentado com uma referência mínima às várias dificuldades filosóficas que cercam a questão do idealismo de Erígena. Sobre o tópico do princípio de que o *semelhante produz semelhante*, a seguinte passagem de Moran 1999, pp. 58-59 terá de ser suficiente: “O ato da criação é entendido por Gregório [de Nissa] e Erígena como um exemplo do princípio de que o semelhante produz semelhante. Gregório e, posteriormente, Erígena postulam a imaterialidade da realidade a fim de preservar a integridade da *creatio ex nihilo*”.

exposta: a ideia de que todas as coisas – matéria, forma e corpos – são todas derivadas de Formas imateriais.²⁷

O Nutridor faz a seguinte afirmação sobre a imprecisão que surge quando se fala sobre as formas imateriais estarem presentes na matéria:

Você não percebe que se desviou ao dizer que formas (*formae*) e cores em si podem estar sujeitas aos sentidos apenas em alguma matéria, embora a matéria em si, desprovida de forma e cor seja totalmente invisível (*inuisibilis*) e incorpórea (*incorporea*)? Portanto, você deve explicar como as formas e as cores, embora de natureza incorpórea, podem estar sujeitas aos sentidos na matéria que é incorpórea quando considerada por si mesma, isto é, sem forma e cor. Portanto, seria mais razoável dizer que a matéria sem forma se torna aparente aos sentidos em cores e formas do que as formas e cores o são na matéria. (662D-663A)

A ideia de a matéria ser ela mesma incorpórea pode parecer estranha a um leitor moderno a ponto de ser incoerente, mas a ideia tem um precedente relativamente consistente na filosofia que remonta pelo menos a Plotino.²⁸ A matéria não tem qualidade positiva

²⁷ Mais uma vez, devo grande parte da reconstrução do argumento aqui às explicações apresentadas em Moran, 1999 e Prince; Marmodoro, 2015. Erígena, nesse ponto, segue de perto os argumentos feitos por Gregório de Nissa, em vez de filósofos latinos como Agostinho.

²⁸ Por exemplo, ver II.7.2.29-33 e III.6.6-19, nos quais a matéria é explicitamente descrita como incorpórea. A passagem em II.7, em particular, é especialmente relevante, dado o estreito paralelo argumentativo com a passagem aqui: tanto a

ou determinação própria; antes, é definida por sua capacidade de assumir vários contrários que lhe são dados quando as formas são apresentadas a ela.²⁹ Como a matéria não possui qualidades em si mesma, a matéria *qua* matéria não pode ser considerada extensa ou tendo uma forma; tal coisa (ou seja, matéria inatamente extensa) exigiria que a matéria possuísse uma propriedade formal e, portanto, fosse atualizada de algum modo, embora não deixasse de ser puramente potencial. Isso é uma contradição e, como tal, a matéria por si só não é um corpo, nem mesmo está verdadeiramente presente no reino sensível.³⁰ Antes, a matéria é uma condição de possibilidade que, quando unida a várias formas, permite que os corpos se encontrem no mundo.

Diante disso, Erígena já deu vários passos em direção ao seu objetivo final de mostrar que a matéria também está sujeita às mesmas condições de criação e causação divina que os inteligíveis. A matéria, assim como as causas primordiais, é imaterial, incorpórea e imutável. Mas a afirmação mais forte ainda precisa ser abordada: como se supõe que a matéria, mesmo entendida como pura potencialidade, seja uma

matéria em si quanto as formas são incorpóreas – daí a necessidade de Plotino considerar uma forma distinta de corporeidade (*σωματότης*) a fim de explicar como os sensíveis podem ser sólidos e extensos.

²⁹ A matéria aqui não pode ser entendida como a *ύλη* aristotélica, a “madeira” que serve como matéria bruta para ser esculpida em uma determinada forma ou receber uma forma particular; em vez disso, a matéria para Erígena é maios bem entendida como pura potencialidade da *χώρα* platônica, mesmo que ele próprio use a terminologia aristotélica para falar sobre a matéria. Para saber mais sobre o contexto plotiniano dessa posição, ver Noble, 2013.

³⁰ Em parte, é por isso que Moran, 1999, descreve Erígena e seus precursores patrísticos (principalmente Gregório de Nissa e Máximo Confessor) como “contornando” a ideia aristotélica de criação como uma impressão da forma na matéria. Ver também Wolfson, 1970.

substância composta? O Nutridor faz uma descrição passageira que será adequada para nossos propósitos atuais:

Você se lembra da conclusão a que chegamos sobre a matéria no primeiro livro, onde argumentamos que ela é feita pela reunião de inteligíveis? De fato, quantidades e qualidades, embora incorpóreas em si mesmas, produzem matéria sem forma quando se reúnem.³¹ (663A)

Para Erígena, a matéria é composta pelos acidentes de qualidade e quantidade; esses acidentes fazem parte das causas primordiais, que são criadas por Deus (como já foi estabelecido).³² Portanto, todas as coisas – matéria, forma e corpos – podem ser diretamente rastreadas até Deus como sua fonte e causa últimas.³³ A *creatio ex nihilo* parece estar segura por todos os lados.

2b. A eternidade do mundo

Voltemos nossa atenção agora para a pergunta que assume o papel central do diálogo, sustentando a discussão até o capítulo III.17. Aqui, vamos nos concentrar na afirmação que dá origem a essa discussão prolongada: “tudo é ao mesmo tempo eterno e feito” (638B). Afirmado no final do Capítulo Seis, o capítulo a seguir consiste quase

³¹ Em poucas palavras, “os corpos nascem de coisas sem corpo [*ex rebus itaque incorporalibus corpora nascuntur*]” (663A); Iohannis Scotti Eriugenae, 1999, pp. 370-371.

³² Ver John the Scot, 2011, pp. xxxiv-xxxv sobre o mundo corpóreo como sendo a mistura de incorpóreos processados a partir das causas primordiais.

³³ Kijewska, 2011, pp. 35-36.

que inteiramente na exasperação e na perplexidade do Aluno com a fala do professor:

As coisas feitas são opostas às eternas. Portanto, se foram feitas, não são eternas; se são eternas, não foram feitas. Não consigo conceber como se pode mostrar que as mesmas coisas são ao mesmo tempo eternas e feitas. (638C)

Portanto, esta seção se concentrará na resposta do Nutridor em III.8; aqui, Erígena tentará mostrar que não há nada de contraditório em atribuir eternidade à criação.³⁴

À primeira vista, isso parece ser uma continuação da discussão apresentada em 2a sobre a *creatio ex nihilo*, mas o argumento continua de forma bem diferente de tudo o que foi apresentado até agora. O capítulo começa com a reafirmação da conclusão de uma discussão anterior: Deus, por definição, não pode receber acidentes.³⁵ A natureza de Deus é “simples e mais do que simples, livre de todos os acidentes e mais do que livre” (639A). Portanto, a criação do universo (*uniuersitas*) não pode ser acidental para Deus. E, conforme revelam as *Escrituras*, Deus de fato criou o universo, portanto, qualquer que seja essa criação, ela deve ocorrer de maneira não acidental.

Considerando que Deus de fato criou o universo, essa criação não pode ser entendida como algo que aconteceu no tempo. Como afirma o Nutridor, “e então, Ele não subsistiu (*subsistens*) antes de criar o universo; caso contrário, a criação das coisas seria acidental para Ele”

³⁴ Para saber mais sobre a maneira como Eriugena lida com a contradição e a divisão em seu esquema, ver Sushkov, 2015, pp. 148-161, 207-216.

³⁵ Isso é demonstrado pela primeira vez em *Periphyseon* I.15-21; cf. Guiu, 2019, p. 84.

(639B).³⁶ Qualquer criação dentro do tempo é, portanto, acidental, pois isso estabelecería uma relação de “antes” e “depois” com respeito a Deus como criador. Haveria um tempo antes de Deus criar o mundo e as ações de Deus ocorreriam dentro do tempo; mas, seguindo o entendimento sobre a divindade por seus predecessores neoplatônicos, Deus não pode ser entendido como operando dentro do tempo (pelo menos entendido em qualquer tipo de sentido convencional).³⁷ Deus, como a Causa do universo, “não é acidentalmente causal, mas sempre é, foi e será uma causa” (639C).³⁸

A consequência do ato eterno e essencial de criação de Deus é que todas as coisas criadas são, ao contrário das intuições do Aluno, também eternas. As coisas eternas procedem de uma causa eterna: “o universo é eterno em sua Causa, pois participa de sua Causa. É óbvio, portanto, que *o universo de toda a criação é eterno* [...] na medida em que temos o ser, somos meramente nossas razões eternamente sancionadas em Deus” (639C-640A, ênfase adicionada).³⁹ Isso também é tratado novamente no Capítulo 15, onde o Nutridor conclui mais uma vez que “todas as coisas que o universo inteiro da criação contém são ao mesmo tempo eternas e feitas na Palavra unigênita de Deus”

³⁶ Deus não tem acidentes, portanto a criação não pode ser acidental para Deus. Uma visão semelhante é expressa por Tomás de Aquino (*ST* I.45), bem como por muitos outros pensadores medievais. Iohannis Scotti Eriugena, 1999, p. 267, observa discrepâncias aqui entre a versão IV e os outros manuscritos com *conderet* sendo traduzido como *concederet*.

³⁷ Cf. Moran, 2002, pp. 490-491.

³⁸ Cf. Carabine, 2000, pp. 45-66.

³⁹ Ver também Otten sobre o “Vínculo da *natura* (*Natura's Bond*)” em Guiu, pp. 195-6, e Moran, 1989, pp. 231-234, para uma discussão mais detalhada sobre a eternidade da criação.

(664D).⁴⁰ Essas várias passagens, portanto, parecem trazer uma solução para a questão em foco. O mundo é, portanto, *as duas coisas*: eterno e criado. Ele é criado no sentido de que deve sua existência à ação contínua de Deus, que existe antes da criação como uma causa para um efeito, e eterno no sentido de que o ato da criação divina em si é eterno, com toda causa eterna produzindo um efeito eterno.⁴¹

Ao chegar a essa conclusão, parece que são levantadas mais perguntas do que fornecidas respostas. Se toda a criação é eterna, como devemos lidar com a aparente autoevidência da geração e da corrupção? Se o ato de criação de Deus não está no tempo, quando e como o tempo advém? Erígena parece reconhecer isso, pois até mesmo o Nutridor é forçado a admitir que “talvez eu mesmo ainda não tenha discernido claramente como as duas condições [de subsistir como eterno e criado] podem ser reconciliadas” (641D). Portanto, em última análise, o que foi estabelecido é, na melhor das hipóteses, uma verdade confusa ou parcial que, após um exame mais detalhado, precisa de mais esclarecimentos e refinamentos para reconciliar adequadamente a eternidade da criação com nossa própria experiência do mundo sensível. Esse será o assunto da terceira e última parte desta seção.

⁴⁰ Embora o espaço não permita uma discussão extensa da teoria de Erígena sobre o Verbo Divino, vale a pena mencionar que todas as causas e efeitos são eternos no Verbo (665A-C) e que o Verbo é a fonte da qual todas as coisas derivam sua existência como coisas criadas (641A-D).

⁴¹ Cf. Moran, 2002, p. 494.

2.c O cosmos sensível e o mundo finito

Os capítulos nove e dez apresentam uma inversão interessante no diálogo. Embora o capítulo seja inaugurado por um longo monólogo do Nutridor tentando convencer o Aluno da possibilidade de uma coisa criada eternamente por meio de referências a Agostinho, Dionísio e às Escrituras, o Aluno responde delineando claramente a contradição fundamental que mina toda a discussão. Para citar na íntegra,

Considero isso muito contraditório, e com razão, pois essas duas coisas parecem opostas, o eterno quanto ao feito e o feito quanto ao eterno. As coisas eternas nunca começam a existir e nunca deixam de subsistir; e nunca houve um momento em que eles não existissem. Eles sempre tiveram isso. No entanto, quaisquer coisas que foram feitas receberam um começo ao serem feitas. Elas começaram a ser porque houve um tempo em que elas não existiam; e deixarão de ser porque tiveram um início. A reta razão sem dúvida nos diz que a tudo o que tem um início temporal não é permitido durar para sempre. O que quer que começa a existir no tempo deve se voltar para aquele fim onde deve perecer. (647B-C)

Essa distinção estabelece uma dura lacuna ontológica entre as coisas eternas e as criadas. É verdade, por definição, que uma coisa eterna não teve início no tempo – caso contrário, não seria eterna, mas finita – enquanto qualquer coisa criada teve que vir à existência e

acabará deixará de ser. Não há meio termo aqui: todas as coisas são exclusivamente eternas ou temporalmente finitas, e não há nada que venha a existir que se corrompa.⁴²

A relevância desse fato para o cosmo fica imediatamente clara para o filósofo medieval. O universo – ou, no mínimo, os corpos dentro dele – está presente no tempo e, de acordo com o relato do *Gênesis*, foi criado por Deus. Para o Aluno, isso naturalmente leva à conclusão direta de que o cosmos, assim como todos os seres nele contidos, é temporalmente finito:

[...] diz-se que também os corpos humanos e os corpos dos outros animais perecem quando são dissolvidos. [...] essa opinião é geralmente defendida, e de forma adequada, quanto a todo esse universo visível (*uniuersitate huius mundi uisibilis*). (647D)

O argumento em si é direto:

Uma vez que recebeu um início de ser, inevitavelmente receberá um fim de sua essência. Assim como houve um tempo em que não existia, haverá um tempo em que deixará de existir. (647C)

Isso é essencialmente apenas a consequência de uma aplicação consistente a toda a criação em si da definição do Aluno de ser-feito; logo, deve-se seguir a “reta razão” e negar qualquer eternidade ao cosmos.

⁴² O Aluno tem o cuidado de especificar que a “corrupção” não é a dissolução das coisas criadas em nada ou não-ser absoluto, mas sim que as coisas corpóreas naturalmente têm seu fim na dissolução em seus constituintes materiais (647C).

Portanto, embora as conclusões obtidas em 2a tenham eliminado a possibilidade de um cosmos eterno e incriado⁴³ e o argumento inicial do Aluno parece estabelecer a absoluta finitude e contingência do universo, a posição moderada, "intermediária", deve ser abordada. Especificamente, essa seria uma posição que permite que certas coisas, uma vez criadas, existam eternamente no tempo.⁴⁴ Erígena não está filosofando sobre essa questão em um vácuo e mostra uma consciência aguda de que houve disputas históricas em torno disso, particularmente em relação ao fato de os corpos celestes possuírem uma existência eterna no tempo. Portanto, voltamos nossa atenção agora para o ataque em duas frentes lançado contra aqueles que propõem que as estrelas e os planetas podem existir eternamente depois de terem sido criados por Deus.⁴⁵

⁴³ Essa é, em linhas gerais, a visão dos filósofos pagãos da Grécia clássica e da Antiguidade tardia. Ver Sorabji, 2006.

⁴⁴ Essa posição é, na verdade, bastante comum entre os pensadores medievais que seguem Erígena. Para uma excelente exploração da variedade de posições sobre isso na filosofia judaica medieval, ver Rudavsky, 2000. Cf. Grant, 1996.

⁴⁵ Aqui, o Aluno especifica dois campos distintos entre aqueles que ele está criticando. Ambos estão unidos na crença de que uma coisa criada pode existir eternamente, mas entendem isso de maneiras diferentes em relação à ressurreição. O primeiro grupo propõe que haverá uma harmonia ou estabilidade de mudança, de modo que o universo sempre poderá existir no mesmo tipo de estado: "outros argumentam que o movimento natural dos elementos nunca cessará" (648C). Aqueles que aderem a esse ponto de vista, o "movimento eterno do mutável", não recebem um tratamento tão longo em comparação com o outro campo, que acredita que "a mudança porá um fim na geração de todos os animais, arbustos e árvores, e com o crescimento e o declínio de tudo o que está contido no circuito da lua [...]. Portanto, como eles pensam que toda a criação está e estará no lugar e no tempo, eles não duvidam que os lugares e o tempo, ou seja, os espaços do mundo e seu movimento marcado por intervalos de períodos, durarão para sempre" (649A B). Erígena descreve essa posição com muito mais detalhes, embora pareça achar que a literalidade e a fisicalidade do tratamento que ela faz do céu, do inferno e da ressurreição sejam uma "zombaria da razão". Para saber mais, ver Dietrich; Duclow, 2002.

Por um lado, as *Escrituras* parecem dar um golpe devastador na ideia de que os céus têm um status especial no grande esquema cosmos. Citando Mateus 24:35, o Aluno afirma que

[...] se, então, a parte do mundo que é a maior em extensão, belamente adornada pelo sublime esplendor das constelações, a mais pura quanto à sutileza de sua natureza [...] perecerá de acordo com o testemunho das Escrituras, certamente não devemos pensar que as partes de seu interior, muito inferiores a ela, perdurarão. (648A)

Para a mente medieval, as estrelas e os céus são claramente superiores aos seres sublunares, mas isso, por si só, não lhes confere o status de exceção à definição de coisa criada que está sendo utilizada aqui.⁴⁶ Dito isso, esse ataque inicial não pode ser definitivo, pois os próprios oponentes do Aluno são capazes de apontar passagens bíblicas que parecem apoiar a eternidade de certas coisas criadas. Eclesiastes 1:4, “a terra permanece firme para sempre”, por exemplo, é profundamente intrigante quando contrastada com a passagem de Mateus mencionada anteriormente e, por fim, o Aluno é forçado a lançar uma segunda crítica em bases filosóficas.

A crítica filosófica, portanto, deve se concentrar em por que especificamente é impróprio atribuir eternidade, ou mesmo “semi-

⁴⁶ Portanto, não é de surpreender que a interpretação de Mat. 24:35 feita pelo Aluno seja imediatamente justificada em relação ao seu entendimento do significado de criação. Eles dizem: “Essa é a minha afirmação para distinguir o eterno do criado. Não há nenhuma mínima diferença entre o que não começa nem deixa de ser e o que começa e não pode durar sempre. É com razão, portanto, que as mentes daqueles que têm uma compreensão imperfeita de tais assuntos ficam abaladas quando se tenta persuadi-los de que o eterno é feito e que o feito é eterno” (648B).

eternidade”⁴⁷ a qualquer coisa no tempo. Em primeiro lugar, já existe algo profundamente problemático na ideia de que “toda a criação é e será no lugar e no tempo”, pois isso agora parece ir contra os princípios estabelecidos em 2a sobre a questão da *creatio ex nihilo*. Se toda a criação ocorre no lugar e no tempo, agora há acidentes eternos e a criação de Deus será limitada por algo externo a Ele; ou seja, se Deus não pode criar nada fora do espaço e do tempo, não se pode dizer que Ele o transcenda adequadamente. Isso pode ser convincente, mas ainda permanece muito enraizado em um modo geralmente teológico. Erígena, portanto, faz uma crítica final em bases diretamente metafísicas no início do Capítulo 10. O Aluno, em referência às palavras dos “padres que investigaram tais assuntos”, diz o seguinte:

Uma vez que não há nenhum corpo nele [ou seja, o mundo ou cosmos sensível] que não seja um composto, e todo composto será dissolvido nos elementos dos quais é composto, todo esse mundo visível, corpóreo e reunido será dissolvido e apenas a natureza simples permanecerá. (649C-D)

Em outras palavras, qualquer coisa composta, portanto, não pode ser fundamentalmente real; antes, por ser composta de partes constituintes ontologicamente anteriores, não se pode supor que o todo seja capaz de ter um grau de realidade maior ou igual ao de suas partes. As coisas sensíveis, como em última análise redutíveis à matéria incorpórea sem forma e às formas inteligíveis (conforme

⁴⁷ Erígena faz referência explícita às posições de seus oponentes como “semi-eternidade (*semiaeternitatem*)” em 649c.

estabelecido em 2b), não podem jamais ser consideradas eternas. Ao contrário, é da natureza delas se decompor novamente em suas partes depois de decorrido tempo suficiente.⁴⁸

Se se considera o Nutridor como o único porta-voz filosófico de Erígena, isso é uma mera digressão: o Aluno, mais uma vez, não consegue entender adequadamente a sutileza do ponto de vista do mestre e traça uma linha muito rígida na areia. E, no entanto, no capítulo 10, o Nutridor não apenas cede o diálogo inteiramente ao Aluno, como também admite que ele já aderiu às falsas crenças que estão sendo criticadas pelo Aluno. Ele diz: “No passado, fui enganado pelo falso raciocínio de opiniões humanas muito distantes da verdade. Quando eu ainda não era treinado, concordei com todas ou quase todas elas” (649D), admitindo que ele também foi vítima da opinião de que há partes do cosmo sensível capazes de existência eterna.

O estudante, e não o professor, fornece ao leitor a explicação do cosmos sensível nessas passagens. O Nutridor, talvez em detrimento do leitor, permanece com a cabeça nas nuvens e cabe ao noviço de mentalidade convencional demonstrar a contingência radical das coisas corpóreas. Aqui, talvez mais do que em qualquer outro lugar nos capítulos seguintes, vemos uma posição direta e filosoficamente concisa sendo apresentada. Todas as criaturas existem por um período finito de tempo, o universo foi criado e, portanto, não pode ser eterno.

⁴⁸ É claro que certas coisas (por exemplo, as estrelas, os planetas, etc.) serão mais unificadas e duradouras do que outras, mas todas as composições de forma e matéria têm essa tendência inata de se separar e voltar a ser suas partes. Essa preocupação mereológica geral parece ser o que sustenta a afirmação geral sobre o conceito de eternidade e ser-feito que foi apresentada primeiramente pelo Aluno no início desta subseção.

A simples leitura do texto simples de *Gênesis* é restaurada⁴⁹ e uma distinção rígida é estabelecida entre o mundo da criação e o domínio divino.

3 Conciliação das explicações conflitantes

Depois de examinar os vários argumentos detalhados na segunda seção, um trabalho adicional deve ser feito para explicar como eles são capazes de coexistir dentro do mesmo sistema filosófico de um mesmo pensador. Com relação à principal questão norteadora deste artigo – a criação e a eternidade do universo –, portanto, darei maior enfoque à maneira pela qual *2b* e *2c* serão reconciliados. Da forma como foram apresentadas, as conclusões de *2b* e *2c* produzem uma justaposição de posições surpreendentemente paradoxal:

(P1) Todas as coisas produzidas por um ato eterno também são eternas.

(P2) O ato de criação de Deus é eterno.

(P3) O ato de Deus produz todas as coisas criadas.

∴ Todas as coisas criadas são eternas.

(P1') Todas as coisas temporais têm um começo e um fim no tempo.

(P2') O cosmos é uma coisa temporal.

∴ O cosmos tem um início e um fim no tempo.

⁴⁹ Para saber mais sobre a metodologia interpretativa de Erígena no que se refere ao livro de *Gênesis*, ver O'Meara, 1992, pp. 245 e 269-286.

Então, como toda a criação pode ser ao mesmo tempo eterna e temporalmente finita? Essa questão, em um sentido, reflete a mesma perplexidade do Aluno, e não pode ser resolvida simplesmente com referência à discussão em 2a. Sim, talvez seja passível se falar sobre coisas criadas – formas, inteligíveis, etc. – como criadas e eternas, mas isso não nos leva a lugar algum em vista de uma resposta à questão mais imediata e urgente em relação ao cosmos. Aqui, especificamente, vemos a contradição mais aguda, pois o argumento em 2c parece refutar diretamente o de 2b, e vice-versa.

Para resolver a aparente contradição, talvez seja possível falar que as duas posições refletem uma certa *perspectiva* sobre a realidade; o Nutridor nos dá a visão de Deus, na qual toda a criação é eterna, enquanto o Aluno fala do ponto de vista do mundo sensível, falando sobre a maneira pela qual todas as coisas ao nosso se geram e se corrompem.⁵⁰ Porém, reduzir isso a uma mera diferença de perspectiva é perder a nuance e o brilho da posição de Erígena. Antes, ambas as posições são de fato *verdadeiras*. Com relação ao mundo sensível, 2c está correto: todas as coisas que existem no tempo são absolutamente contingentes e se dissolverão novamente em suas partes constituintes no final do tempo. Mas, ao mesmo tempo, a verdadeira realidade das coisas – as Formas puras e espirituais das quais o cosmo sensível deriva sua existência – é corretamente descrita por 2b como eterna e constantemente criada por Deus.

Nesse sentido, Erígena evita a verdadeira contradição recorrendo a uma doutrina de duas verdades: o universo como ele existe na

⁵⁰ Isso, em certo sentido, nos daria uma solução para o problema remanescente de Boécio. Deus vê as coisas “todas de uma vez” do ponto de vista da eternidade, enquanto a humanidade está acostumada a ver as coisas de uma perspectiva mais estreita e provinciana, que está presa no fluxo do devir.

Palavra de Deus (2b) é eterno e procede necessariamente de Deus,⁵¹ enquanto o universo sensível (2c) é limitado por um começo e um fim no tempo. Entretanto, o problema agora parece ser o seguinte: então, como o mundo sensível é criado se todas as coisas provenientes da criação de Deus são eternas? Ou o sensível tem uma existência independente – violando 2a – ou é o resultado de alguma outra coisa que não Deus; essa última opção, como vimos, é o caminho seguido por Erígena.

Deve ser o caso, portanto, de que o mundo sensível para Erígena seja essencialmente contingente. Nada nele, estritamente falando, precisa existir. Como tal, o mundo sensível *em si* não existe necessariamente e, seguindo 2b por *modus tollens*, não pode ser o produto de Deus. Antes, ele é o resultado da queda do homem no pecado,⁵² a saída do Éden: “o tempo, ou certamente o tipo de tempo que envolve o desgaste e a decadência, entra no mundo como consequência da Queda”.⁵³ O mundo físico, corpóreo, é, portanto, o produto do pecado do homem, não de Deus, e, portanto, Deus não é responsável por criar um estado de coisas que é finito, temporal, incompleto e inadequado.⁵⁴ Assim, embora inicialmente pareça estranho o fato de o mundo sensível não vir de Deus, Erígena contorna o potencial campo minado teológico de ter o mundo como produto do

⁵¹ Cf. Duclow, 1977, p. 111.

⁵² “A posição incomum de Erígena de que a criação de Adão, e não sua queda, serve como ponto de partida para o retorno cósmico o separa também das posições cósmicas mais lineares de Agostinho. Representando um tipo único de idealismo medieval, Erígena chega ao ponto de considerar a criação física da humanidade o reflexo material de seu status superior e unificado na mente divina como causa primordial” (Otten, 2005, p. 235).

⁵³ Moran, 2002, p. 491; cf. Otten & Allen, 2014, pp. 194 et seq.

⁵⁴ Moran, 1999, pp. 55-56.

pecado, fazendo com que nada de novo *em si* seja produzido por essa queda no tempo. Portanto, “devemos pensar em uma '*natura rationalis et intellectualis*', que não é capaz de se corromper, mas que, por causa do pecado, não retém sua perfeição original”.⁵⁵ Não é como se o universo tivesse sido criado a partir de um tecido íntegro (*whole cloth*), uma *creatio ex nihilo* humana, mas é mais propriamente entendido como uma espécie de perversão e degradação do mundo perfeitamente ordenado e eterno gerado por Deus na Palavra.⁵⁶ Quando a alma humana desvia sua atenção de Deus e, em vez disso, concentra-se na sensibilidade,⁵⁷ o tempo e o espaço são “superadicionados”⁵⁸ ao mundo eterno como consequência.⁵⁹

⁵⁵ Stock, 1967, 17; Cf. *Periphyseon* IV.5 col. 760C-D.

⁵⁶ “Para Erígena, o tempo pertence à autoexpressão, autoexternalização, auto manifestação ou autocriação do Deus criador e *também* à autoarticulação do *nous* em sensibilidade, o que provoca a queda da natureza humana” (Moran, 2002, p. 488). Um paralelo semelhante pode ser feito com a leitura de Erígena sobre a criação de Eva: “a reprodução sexual não é inerente à natureza humana, mas resulta da escolha de Adão. Pois se a natureza humana, 'criada à imagem de Deus', tivesse mantido sua integridade original, ela não teria sexo e se multiplicaria como os anjos, não como os animais do campo” (Otten; Allen, 2014, p. 240). Assim como o sexo marca o corpo decaído e corruptível, o espaço e o tempo marcam o cosmos decaído e corruptível.

⁵⁷ Moran, 2002, p. 489.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Isso, no entanto, não significa que tenha sido introduzida uma divisão entre dois níveis de realidade. Pelo contrário: “Erígena está claramente preocupado em evitar um dualismo radical entre Deus e a criação, desejando trazer tudo de volta à unidade da natureza de Deus, mas, ao mesmo tempo, ele evita cuidadosamente cair no monismo cósmico ou panteísmo, que é a confusão entre as realidades criadas e Deus” (Otten; Allen, 2014, p. 208). A transcendência de Deus é mantida por vários graus de criação, enquanto Sua imanência é mantida no fato de que o mundo sensível não é gerado do nada pelo pecado humano, mas a partir do que Deus já criou eternamente.

4 Observações finais

A explicação de Erígena sobre o mundo e sua relação com o tempo serve como uma espécie de microcosmo por meio do qual podemos ter um vislumbre de suas contribuições metodológicas e filosóficas mais singulares para a filosofia medieval. O movimento dialético entre posições opostas foi destacado em vários estudos acadêmicos do *Periphyseon*⁶⁰ e fala do profundo desejo de um sincretismo filosófico que sustenta grande parte da leitura criativa de Erígena de suas fontes. A tentativa de unificação dos Padres da Igreja gregos e latinos, da filosofia clássica e de suas respostas aos debates carolíngios contemporâneos tem um resultado altamente complexo, porém crítico e matizado.

Ao mesmo tempo, acredito que essa exploração da argumentação de Erígena nos proporciona uma noção melhor de seu projeto, que se concentra na solução de problemas imediatos e urgentes na filosofia. Erígena considera que certos problemas filosóficos profundos – nesse caso, a criação do universo – ainda não foram resolvidos e precisam de uma argumentação nova e rigorosa. A confiança com que ele tenta fornecer uma solução para esse problema apresenta um contraste interessante quando comparado a filósofos posteriores, como Moisés Maimônides e Tomás de Aquino, cujas posições sobre a resolução da questão eram muito mais céticas em relação à possibilidade de se chegar a uma conclusão satisfatória. Erígena, portanto, reflete uma espécie de otimismo filosófico: por meio da reconciliação de opiniões aparentemente contrárias à luz da

⁶⁰ Por exemplo, Sushkov, 2015; Stock, 1967; Duclow, 1977 e Moran, 1989.

razão e das *Escrituras*, a humanidade pode transcender certos dilemas conceituais e entrar em uma compreensão mais profunda do próprio mundo.

Referências

- Anonymous (2001), *The Book of Causes: Liber de Causis*, ed. and transl. D. Brand, Lewiston, Niagara University Press.
- Carabine, D. (2000) *John Scottus Eriugena*, Oxford, Oxford University Press.
- Colish, M. (1984) Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: a Study in Theological Method. *Speculum* 59 (4), pp. 757-795.
- Dietrich, P., Duclow, D. (2002), Hell and Damnation in Eriugena. In: J. McEnvoy, M. Dunne (Eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugena Studies*, Leuven, Leuven University Press, pp. 347-366.
- Duclow, D. (1977) Divine Nothingness and Self-creation in John Scotus Eriugena. *The Journal of Religion* 57 (2), pp. 109-123.
- Levi ben Gerson (Gersonides) (1999) *The Wars of the Lord*, transl. S. Feldman, vol. 3, Philadelphia, The Jewish Publication Society.
- Grant, E. (1996) *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Guiu, A. (Ed.) (2019) *A Companion to John Scottus Eriugena*, Leiden, Brill.
- Iohannis Scotti Eriugenae (1981) *Periphyseon*, ed. and trans. I. Sheldon Williams, L. Bieler, vol. 3, Dublin, Dublin Institute of Advanced Studies.
- Iohannis Scotti Eriugenae (1999) *Periphyseon*, ed. E. Jeaneau, vol. 3, Turnhout, Brepols.

- John the Scot (2011) *Periphyseon: On the Division of Nature*, trans. M. Uhlfelder, Eugene, Wipf & Stock.
- Jun, N. (2003) The letter of Fredegisus of Tours on Nothingness and Shadow: A New Translation and Commentary. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 34 (1), pp. 150-169.
- Kijewska, A. (2011) The Conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's *Periphyseon*. *Anuario Filosófico* 44 (1), pp. 29-52.
- Moran, D. (1989) *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Moran, D. (1998) Expounding Eriugena. *Irish Historical Studies* 31 (122), pp. 247-258.
- Moran, D. (1999) Idealism in Medieval Philosophy: the Case of Johannes Scottus Eriugena. *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1), pp. 53-82.
- Moran, D. (2002) Time and Eternity in the *Periphyseon*, J. McEnvoy, M. Dunne (Eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugena Studies*, Leuven, Leuven University Press, pp. 487-507.
- Noble, C. (2013) Plotinus' Unaffected Matter. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, pp. 233-277.
- O'Meara, J. (1992) *Studies in Augustine and Eriugena*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Opsomer, J. (2001) Proclus vs Plotinus on Matter. *Phronesis* 46 (2), pp. 154-188.
- Otten, W. (2005) Reading Creation: Early Medieval Views of *Genesis* and Plato's *Timaeus*. In: G. van Kooten (Ed.), *The Creation of Heaven and Earth*, Leiden, Brill, pp. 225-243.
- Otten, W., Allen, M. (eds.) (2014) *Eriugena and Creation: Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, Held*

- in Honor of Edouard Jeauneau* (Chicago, 9-12 November 2011), Turnhout, Brepols.
- Plotinus (2019) *The Enneads*, ed. L. Gerson, trans. L. Gerson, G. Boys Stones, J. Dillon, R. King, A. Smith, J. Wilberding, Cambridge, Cambridge University Press.
- Prince, B., Marmodoro, A. (Eds.) (2015) *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Proclus (1963), *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*, transl. E. Dodds, London, Oxford University Press.
- Rudavsky, T. (2000) *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, Albany, SUNY Press.
- Saadia Gaon (1976) *The Book of Beliefs & Opinions*, transl. S. Rosenblatt, New Haven, Yale University Press.
- Sorabji, R. (2006) *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stock, B. (1967), The Philosophical Anthropology of Johannes Scotus Eriugena. *Studi Medievali* 3 (8), pp. 1-57.
- Sushkov, S. (2015) *Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking*, PhD thesis, University of Glasgow.
- Wolfson, H. (1970) The Identification of *ex nihilo* with Emanation in Gregory of Nyssa. *Harvard Theological Review* 63 (1), pp. 53-60.

Trazendo as coisas de volta do nada: a restauração do não-existente antes e depois de Avicena¹

Francesco Omar Zamboni

Introdução

É de conhecimento geral que a difusão da filosofia aviceniana representou um divisor de águas para o pensamento islâmico, permeando e renovando vários campos de investigação intelectual. Um exemplo peculiar do efeito revolucionário das doutrinas de Avicena diz respeito à questão de saber se uma entidade pode ser

DOI: 10.5281/zenodo.16697233

* Tradução de Tadeu M. Verza. Este artigo foi publicado originalmente em *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 8/1, 2022: pp. 25-62 (DOI: 10.12658/nazariyat.8.1.m0167en). Os organizadores agradecem ao autor e aos editores da *Nazariyat* por permitirem a publicação deste artigo.

¹ A redação deste artigo foi facilitada pelo apoio financeiro do Istituto Italiano di Studi Filosofici (Nápoles). Contribuições valiosas foram fornecidas pelo Professor Peter Adamson (LMU, Munique) e seu grupo de pesquisa, bem como pelo pesquisador de doutorado Tariq Mir (SOAS, Londres). Agradeço a todos de todo o coração. Agradeço também aos dois revisores anônimos cujas críticas construtivas me ajudaram a esclarecer certos pontos ambíguos e a corrigir alguns erros. Quaisquer erros ou imprecisões residuais contidos no texto são de minha exclusiva responsabilidade.

aniquilada e depois recriada *ex nihilo*, permanecendo a mesma entidade: o *i'ādat al-ma'dūm* (restauração do não-existente).

O conceito de restauração foi elaborado no início do *kalām* como uma ferramenta conceitual para conceber a ressurreição dos corpos e defender a possibilidade dela. Antes de Avicena, as principais escolas de teologia islâmica concordavam com a possibilidade da restauração, divergindo apenas em certas questões derivadas. Avicena desafiou explicitamente os *mutakallimūn* e apresentou argumentos influentes contra a possibilidade da restauração em um *locus classicus* da seção de metafísica de sua *Shifā'*.

Esses argumentos foram então ampliados no *al-Ta'liqāt* e no *al-Mubāḥathāt*. A difusão das doutrinas avicenianas no pensamento islâmico em geral desencadeou uma mudança de paradigma, desafiando não apenas a possibilidade intrínseca da restauração, mas também sua necessidade para questões de escatologia.² Como resultado, a maioria das escolas pós-avicenianas rejeitou a restauração do não-existente, o que incluía os próprios discípulos diretos de Avicena, bem como os Ishrāqīs, os Imamis e alguns mutazilitas tardios. A defesa da restauração foi realizada quase que exclusivamente pelos asharitas, embora algumas figuras-chave da escola (ou seja, al-Ghazālī e al-Rāzī) tenham mostrado ambiguidades e inconsistências em suas atitudes em relação à questão.

Esta contribuição apresenta a evolução das discussões islâmicas sobre a restauração do não-existente do século IX ao século XVII, destacando seus principais pontos de inflexão e resultados. O artigo consiste em seis seções. A seção 1 fornece um conjunto de

² A antropologia espiritualista de Avicena permitiu conceber a continuidade da identidade do indivíduo ressuscitado sem apelar à restauração do não-existente (sobre isto ver *infra*, Seção 4).

esclarecimentos preliminares sobre a restauração e alguns conceitos-chave empregados na investigação subsequente. A seção 2 apresenta uma explicação das posições que surgiram no período inicial do *kalām* (9 a.C. a 11 a.C.), antes da ampla difusão das doutrinas de Avicena entre os teólogos. A seção 3 aborda a posição do próprio Avicena em relação à restauração. A seção 4 considera as posições mantidas por autores pós-avicenianos (12 a 17 a.C.). As seções 5 e 6 analisam, respectivamente, os argumentos contra e a favor da possibilidade da restauração.

1 Esclarecimentos preliminares

Antes de aprofundar nas especificidades das doutrinas islâmicas e nos debates sobre a restauração, algumas noções prévias precisam ser explicadas para evitar confusão no decorrer do texto. As explicações buscarão um equilíbrio entre concisão e precisão, com a ressalva de que o objetivo delas não é fornecer um tratamento exaustivo, mas sim suscitar um entendimento preliminar dos conceitos em questão.

Antes de mais nada, considerarei o conceito de restauração enquanto tal. A expressão “restauração do não-existente” é uma tentativa de tradução do árabe *i‘ādat al ma’dūm* (trazer de volta o não-existente). A restauração pode ser definida como o ato de dar existência a uma entidade previamente aniquilada, preservando sua identidade numérica.

Vou esclarecer isso com um exemplo. Uma determinada mesa existe em um determinado momento do tempo: essa é a entidade original. Posteriormente, a mesa é destruída: a entidade original foi

aniquilada (ou seja, tornou-se não-existente). Posteriormente, um agente dá existência à mesa mais uma vez: essa é a “entidade restaurada”. Se a mesa original for numericamente idêntica à mesa restaurada (isto é, se as duas forem o mesmo ente individual), pode-se dizer que o original foi restaurado. Uma cópia equivalente da entidade original (por exemplo, uma mesa que seja perceptualmente indiscernível da original, embora não sendo o mesmo ente individual) não se qualificaria.

A restauração nada mais é do que a recriação de uma entidade após sua aniquilação, independentemente da modalidade específica de aniquilação e recriação em questão. Em outras palavras, podemos dizer que a restauração da mesa ocorreu independentemente de a mesa ter sido aniquilada pela separação de suas partes, pela aniquilação delas ou de alguma outra forma (o mesmo vale para as modalidades de sua recriação).

De acordo com a definição acima mencionada, este artigo geralmente emprega o termo “restauração” para designar o ato de um agente que dá existência a uma entidade previamente aniquilada. Em alguns casos, entretanto, o termo também pode designar, por extensão, o produto desse ato (ou seja, a existência restaurada) por extensão.

Esclarecerei alguns conceitos adicionais que serão empregados ao longo da presente investigação. São eles: entidade, quiddidade, individuação, identidade, existência e realidade.

Entidade (*dhāt, shay'*) é qualquer coisa distinta, cognoscível e capaz de ser tomada como o sujeito do qual todos os outros conceitos listados abaixo são ditos como predicados.

Quiddidade (*māhiyya*) é o predicado que comunica uma entidade como sendo o tipo de entidade que ela é; ou seja, quiddidade é o

predicado que descreve uma entidade como pertencente à classe de entidades a que ela pertence (por exemplo, a cavaliade do cavalo³).

A individuação (*shakhṣiyya*) é o predicado que comunica uma entidade como sendo este indivíduo e não qualquer outro (por exemplo, a ecceidade [*thisness*] da mesa). Uma noção relacionada é a do marcador de individuação. Este artigo emprega o termo para designar genericamente qualquer coisa cuja presença (ou ausência) seja um sinal que permita avaliar a presença (ou ausência) de uma determinada individuação, independentemente da natureza ontológica exata da conexão entre signo e individuação.⁴

Identidade (*huwiyya*) é o predicado que comunica uma entidade como sendo a mesma que ela própria (por exemplo, a semelhança da mesa com relação a ela mesma). Em geral, acredita-se que a identidade possui uma relação de concomitância necessária com a individuação e a unidade numérica.⁵

A existência (*wujūd*) é o predicado que comunica uma entidade como estando fatual e concretamente realizada ou presente (por exemplo, o fato de que a mesa existe).

Realidade (*thubūt*) é o predicado que comunica uma entidade como sendo uma entidade (por exemplo, a entitatividade de uma mesa). Em geral, acredita-se que realidade implica três propriedades: distintividade, capacidade de ser conhecido e capacidade de ser objeto de predicação.

³ No original: “the tableness of the table”.

⁴ O marcador de uma individuação pode ser a causa dessa individuação, sua condição, seu efeito, um de seus concomitantes inseparáveis etc.

⁵ Faḥr al-Dīn al-Rāzī desafia a concomitância necessária entre identidade e unidade numérica argumentando que pelo menos em certas situações a identidade (e a individuação) podem persistir após a aniquilação da unidade – ver *al-Mabāḥiṭh al-mashriqiyya fi ‘ilm al-ilahiyyāt wa-l-ṭabī‘iyyāt*, I, pp. 81-83.

Os autores islâmicos discordam quanto ao fato de a realidade ser ou não mais extensa do que a existência. Para a maioria dos mutazilitas pré-avicenianos, a realidade é mais extensa do que a existência porque pelo menos alguns não-existentes são reais. O conjunto de não-existentes abrange dois subconjuntos heterogêneos, ou seja, impossibilidades e possibilidades. As impossibilidades não têm realidade; propriamente falando, são não-entidades. Possíveis não-existentes têm realidade; são entidades reais extramentais que simplesmente não têm o atributo (ou estado) de existência, bem como todos os atributos relacionados à existência (por exemplo, átomos não-existentes são apenas átomos e não ocupam espaço, comportam acidentes ou interagem). Essa é a chamada doutrina da realidade (ou reidade) do não-existente,⁶ que a maioria dos pensadores islâmicos (os primeiros asharitas e quase todos os autores pós-avicenianos) rejeitou, alegando que a realidade e a existência são coextensivas: possíveis não-existentes são não-entidades irreais, assim como impossíveis não-existentes.⁷ A questão da realidade (ou irrealidade) dos não-existentes é de grande importância para a apreciação dos debates sobre restauração, porque alguns dos argumentos giram em torno do fato de uma entidade aniquilada precisar ser real para ser restaurável.⁸

⁶ Para informações adicionais sobre esta questão e a relação dela com a distinção essência-existência, ver Wisnovsky, 2003, pp. 145-160 e Benevich, 2018 e 2017.

⁷ Ver Frank, 1999 e Wisnovsky, 2003, pp. 143-180.

⁸ Ver *infra*, Seções 2 e 3.

2 Restauração nos primórdios do *kalām*

A noção de restauração do não-existente tem suas raízes na escatologia islâmica como ferramenta conceitual que explica a continuidade da identidade dos indivíduos ressuscitados em face de duas doutrinas muito difundidas, ou seja, a corporeidade da essência do homem e a possibilidade de aniquilação total das entidades corpóreas.⁹ Em outras palavras, a ideia da restauração surgiu à luz da seguinte pergunta: como a pessoa ressuscitada pode ser o mesmo indivíduo que morreu anteriormente, dado que o homem é uma entidade corpórea e que a aniquilação total de entidades corpóreas é possível pelo menos (sendo a aniquilação total a aniquilação das partes mínimas dos corpos)? A maioria dos primeiros *mutakallimūn* responde que (pelo menos algumas) entidades aniquiladas podem ser restauradas.

Uma ressalva é necessária neste ponto. A conjunção da corporeidade do homem e a possibilidade de aniquilação total não é o único conjunto de suposições que exige a conceituação da

⁹ Nem todos os primeiros *mutakallimūn* defendiam uma antropologia corporalista, mas a maioria deles defendiam – ver Ash‘arī, *Maqālāt al-islāmīyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*, II, pp. 24-25. A afirmação de que os corpos serão totalmente aniquilados (e então recriados *ex nihilo*) tem suas raízes em alguns versículos do Alcorão (28.88, 30.27, 55.26, 57.3), ou melhor, na interpretação dessas passagens defendida pela maioria dos mutazilitas – ver Ibn Mattawayh, *Tadhkirat aḥkām al-jawāhir wa-al-a‘rāq*, p. 208. Os asharitas desafiaram a interpretação mutazilita, assim como fez Ibn al-Malāḥimī (e provavelmente Abū al-Husayn al-Baṣrī) – ver Ibn al-Malāḥimī, *al-Fā‘iq fī uṣūl al-dīn*, pp. 516-523; Juwayni, *Kitāb al-Irshād ilā qawāṭi‘ al-adilla fī uṣūl al-i‘tiqād*, pp. 373-374 e Rāzī, *al-Arba‘īn fī uṣūl al-dīn*, II, pp. 51-52.

ressurreição como restauração. Esse é simplesmente o conjunto mínimo de suposições relevantes com as quais a maioria dos primeiros *mutakallimūn* concordou. Outras suposições (ou certas especificações de uma das suposições mencionadas acima) podem implicar também a necessidade da restauração. Um exemplo particularmente digno de nota é uma forma específica de antropologia corporealista que sustenta que a essência do homem consiste em uma soma de partes materiais tomadas em conjunto com certos acidentes¹⁰ que são aniquilados no momento da morte (ou em conjunto com uma forma substancial que encontra o mesmo destino). Isso é o que os bahshamitas pareciam insinuar ao afirmar que o atributo da vida é predicado da totalidade das partes materiais do homem, sob a condição de que essas partes estejam dispostas em uma estrutura orgânica específica (*binya*).¹¹ Porque essa estrutura orgânica consiste de um feixe de acidentes que são aniquilados quando o homem morre, a dedução razoável é que a ressurreição exigiria a restauração desses acidentes aniquilados quando as próprias partes materiais não tivessem sido aniquiladas. Em resumo, essa antropologia corporealista específica implicaria a restauração do não-existente (os acidentes de estrutura), mesmo quando considerado por si só, independentemente da possibilidade da aniquilação total. No entanto, tal antropologia não

¹⁰ No *kalām*, o termo “acidente” (*ʿaraḍ*) aponta para um subconjunto restrito de coisas que seriam consideradas acidentes na explicação peripatética. Este subconjunto inclui qualidades perceptíveis – por exemplo, cores, sabores, sons – qualidades relacionadas à vida – por exemplo, volição, poder, conhecimento – junção (*taʿlīf*) – ou seja, o que torna possível aos átomos se unirem e comporem corpos – e os “acidentes de localização” (*akwān*) – por exemplo, movimento e repouso, proximidade e afastamento. Além disso, acredita-se geralmente que os acidentes sejam inerentes aos átomos, não aos corpos compostos.

¹¹ Sobre a antropologia bahshamita, ver Heemskerck, 2007; Vasalou, 2007 e Fakhry, 1977.

foi amplamente aceita entre os primeiros *mutakallimūn*, pois os asharitas (e alguns mutazilitas) discordavam da necessidade de uma estrutura orgânica.¹²

A gama de aplicabilidade da restauração inclui acidentes e substâncias. De fato, a grande maioria dos primeiros *mutakallimūn* acreditava que os acidentes eram entidades reais que podem ser criadas e aniquiladas, assim como os corpos e átomos nos quais eles estão inseridos.¹³ Consequentemente, a possibilidade da restauração de acidentes precisa ser levada em consideração.

É impossível identificar quem primeiro concebeu a restauração ou entendeu a ressurreição em termos de recriação *ex nihilo*. O que está claro é que o conceito se originou em um estágio inicial no desenvolvimento do *kalām*, já que autores antigos como Muhammad ibn Shabīb (m. início do século IX), Abū al-Hudhayl al-‘Allāf (m. 840~850) e Abū Ja‘far al-Iskāfī (m. 854) são creditados com opiniões específicas sobre questões complementares (por exemplo, quais entidades podem ser restauradas).¹⁴ As opiniões dos primeiros teólogos sobre restauração podem ser agrupadas em quatro posições básicas.

A primeira sustenta que a restauração do não-existente é impossível: Deus só pode criar cópias equivalentes de entidades aniquiladas. As fontes atribuem essa posição aos karamitas, sem

¹² Ver Shihadeh, 2012.

¹³ Os *mutakallimūn* demonstram um compromisso particular em estabelecer que os acidentes são entidades reais existentes, pois isso constitui uma das premissas de sua prova da existência de Deus – ver Juwaynī, *Irshād*, pp. 17-19, *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*, pp. 180-189.

¹⁴ Ver Ash‘arī, *Maqālāt*, II, pp. 56-58.

explicar por que eles defendiam esse ponto de vista.¹⁵ A hipótese mais interessante é que eles simplesmente não tinham utilidade para o conceito de restauração pois acreditavam que as substâncias corpóreas não podem ser totalmente aniquiladas e que a ressurreição deve consistir na remontagem das partes dispersas do corpo humano.¹⁶

Para a segunda posição, tudo o que pode ser aniquilado também pode ser restaurado, sem diferença entre substâncias e acidentes, ou entre tipos de acidentes.¹⁷ A maioria das obras de Abū al-Hasan al-Ash'arī (m. 936) supostamente defendeu essa posição, que se tornou, em geral, a posição padrão da escola asharita.¹⁸ Algumas fontes atribuem a possibilidade irrestrita de restauração também a Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī (m. 931), ou mais geralmente a um mutazilita de Bagdá não especificado.¹⁹

A terceira posição afirma que apenas substâncias, e não acidentes, são restauráveis. Os mutazilitas Hishām ibn 'Amr al-Fuwaṭī (m. antes de 845) e 'Abbād ibn Sulaymān al-Ṣaymārī (m. c. 864)

¹⁵ Veja 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, p. 234; Rāzī, *Nihāyat al-'uqūl fī dirāyat al-uṣūl*, IV, pp. 85-86 e Āmidī, *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn*, IV, p. 249.

¹⁶ Ver Baghdādī, *Uṣūl*, p. 234. Esta posição também é atribuída a Jāhīz – ver Ibn al-Malāhimī, *Fā'iqa*, p. 517, *Tuhfat al-mutakallimīn fī al-radd 'alā al-falāsifa*, p. 175 e Rāzī, *Nihāya*, IV, p. 86.

¹⁷ Por "substâncias" (*jawāhir*), os autores do *kalām* geralmente se referem a átomos. Corpos são considerados feixes de substâncias atômicas, enquanto entidades incorpóreas autossubsistentes não são descritas como substâncias. Sobre os acidentes segundo o *kalām*, ver *supra*, nota 8.

¹⁸ Ver Ibn Fūrak, *Mujarrad maqālāt Abī al-Hasan al-Ash'arī*, p. 252; Baghdādī, *Uṣūl*, p. 233-234 e Juwaynī, *Irshād*, p. 371.

¹⁹ Ibn Mattawayh, *Tadhkira*, p. 240; Āmidī, *Abkār*, IV, p. 250. O leitor precisa ter em mente que os relatos sobre Ka'bī são conflitantes, pois outras fontes atribuem a ele a visão de que nenhum acidente pode ser restaurado – ver Nishābūrī, *Masā'il al-khilāf bayna al-Baghdādiyyīn wa-al-Baṣriyyīn*, p. 240.

provavelmente sustentavam essa posição, assim como o kupalita Abū ‘Abbās al Qalānīsī (IX C.).²⁰ Algumas fontes atribuem a doutrina também a Ka‘bī, contradizendo os relatos que creditam a ele a posição anterior.²¹ Além disso, uma das obras de Ash‘arī e de um asharita sem nome (ou grupo de asharitas) supostamente defendeu a não-restaurabilidade de todos os acidentes.²²

A quarta posição sustenta que as substâncias, bem como certos tipos de acidentes, são restauráveis. Vários mutazilitas defenderam essa ideia geral, mas discordaram sobre os critérios específicos que distinguem entre acidentes restauráveis e não-restauráveis. Iskāfi acreditava que o critério de distinção era a persistência (ou seja, a capacidade de existir em dois instantes consecutivos de tempo): acidentes persistentes (por exemplo, cores) são restauráveis, e acidentes não persistentes (por exemplo, sons) não são. Para Abū al-Hudhayl, o critério dizia respeito à ação capaz de produzir os acidentes: somente o que está sob o poder divino (por exemplo, sabores, cores) é restaurável; o que está sob poder humano e divino

²⁰ Sobre Qalānīsī, ver Baghdādī, *Uṣūl*, p. 234. Sobre Ṣaymarī e Fuwatī, ver Ibn Mattawayh, *Tadhkira*, pp. 240, 242 (ele também menciona um obscuro mutazilita chamado Abū Bakr al-Zabirī). Nossa atribuição dessa posição a Ṣaymarī, Fuwatī e Zabirī é especulativa e vem de uma comparação com um raciocínio apresentado (e rejeitado) por vários autores. Segundo eles, a rejeição da restauração dos acidentes é implícita em duas afirmações: nenhum acidente pode ser inerente a outro acidente, e a restauração requer a inerência de um acidente específico (chamado “restauração”) na entidade restaurada. Como afirmações idênticas são atribuídas a Ṣaymarī e aos outros dois mutazilitas, é razoável supor que eles tinham a mesma posição com relação à possibilidade da restauração.

²¹ Ver Nishabūrī, *Masā’il*, p. 240 e também, Baghdādī, *Uṣūl*, p. 234.

²² Ver Ibn Fūrak, *Mujarrad*, p. 252 e também Juwaynī, *Irshād*, p. 371; Ghazālī, *Iqtisād*, p. 213 e Āmidī, *Abkār*, IV, p. 249. É possível que o asharita sem nome mencionado em alguns desses relatos possa na verdade ser Qalānīsī, como é mencionado por Baghdādī (*Uṣūl*, p. 234), que pode ser a base de relatos subsequentes.

(por exemplo, movimento, repouso) não é.²³ Abū ‘Alī al-Jubbā’ī (m. 915) combinou as duas condições: a restaurabilidade é predicada apenas daqueles acidentes persistentes não produzíveis pelo poder do homem.²⁴ Abū Hāshim al-Jubbā’ī (m. 933) e os bahshamitas modificaram ainda mais a explicação de Abū ‘Alī, individualizando um terceiro critério na causação natural (i.e, acidentes produzidos por causas naturais não podem ser restaurados) e enfraquecendo o critério da ação, movendo-o da possibilidade para a atualidade (a não-restaurabilidade aplica-se apenas aos acidentes individuais que são *de facto* produzidos por algum ser humano).²⁵

Os autores pós-avicenianos destacaram uma questão concomitante de discordância que não havia sido explicitada pelos teólogos anteriores: se a realidade do não-existente é ou não uma condição necessária para a restauração. A maioria dos mutazilitas considerava alguns não-existentes como reais. Eles consideravam as entidades aniquiladas como partes do subconjunto de não-existentes reais, concebendo, assim, a restauração como o caso em que uma entidade real que havia perdido o atributo ou estado de existência o recupera: a realidade é necessária para a restauração. Os asharitas desafiaram os mutazilitas quanto à realidade do não-existente, argumentando que a distinção entre existência e realidade é meramente verbal, sendo todos os não-existentes irrealis. Apesar disso,

²³ Ver Ash‘arī, *Maqālāt*, II, p. 56-57.

²⁴ Ver Ash‘arī, *Maqālāt*, II, p. 57; ‘Abd al-Jabbar, *Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-al-‘adl*, XI, p. 459 e Ibn Mattawayh, *Tadhkira*, p. 237.

²⁵ Ver ‘Abd al-Jabbar, *Mughnī*, XI, pp. 459-463 e Ibn Mattawayh, *Tadhkira*, pp. 237-241. Há relatos de que Abū Hāshim mudou de ideia sobre o critério da causalidade natural, primeiro negando-a e depois a aceitando. Informações sobre a concepção bahshamita de restauração podem ser encontradas em Heemskerk, 2007 e Vasalou, 2008, pp. 157-180.

eles sustentavam que a realidade não era uma condição necessária para a possibilidade da restauração: a entidade restaurada é a mesma que a original, mesmo que não tenha retido sua realidade após a aniquilação.²⁶

Os argumentos dos primórdios do *kalām* para a restauração são baseados na analogia da criação inicial e na indeterminação temporal da existência. Eles serão discutidos analiticamente na subseção 6.1 do artigo.

3 Restauração em Avicena

O tratamento dado por Avicena à restauração constituiu um momento inovador no pensamento islâmico, tanto por razões doutrinárias quanto por razões sistemáticas. Por um lado, sua refutação da possibilidade da restauração exerceu uma influência decisiva sobre a tradição subsequente. Por outro, sua discussão conferiu ao tema da restauração uma posição específica na estrutura peripatética da ciência: Avicena abordou a restauração no início do *Ilāhiyyāt* de sua *Shifāʾ*, implicando, assim, que a restauração é essencial e primariamente uma questão de ontologia geral. Avicena enfatizou esse ponto em *al-Kawn wa-al-fasād*, ao discutir se os particulares sublunares se originam e se corrompem em eterna recorrência, como consequência da recorrência das configurações das esferas celestes.

Aqueles que especulam estão confusos sobre a questão da recorrência e se é necessário que, quando a mesma configuração da esfera se repete, as coisas terrestres

²⁶ Ver Rāzī, *Arbaʿīn*, II, pp. 39 e Amidī, *Abkār*, IV, pp. 249-250.

voltam a ocorrer, sendo semelhantes às que existiam antes. Quanto à recorrência do mesmo particular que foi aniquilado, isso não acontece: nem a configuração nem as coisas terrestres voltam a ocorrer enquanto são as mesmas em número. De fato, a mesma coisa que desaparece não volta a ocorrer. Aquele que discordar disso deve se envergonhar de si mesmo até que sua desgraça na filosofia primeira seja removida.²⁷

A questão que diz respeito especificamente à física é se o mundo sublunar tem ciclos infinitos, de modo que cada ciclo do mundo contém cópias equivalentes (semelhantes) das entidades particulares que existiram no ciclo anterior (por exemplo, o atual Sócrates é uma cópia equivalente do Sócrates anterior, embora seja numericamente diferente). Quanto à restauração da mesma entidade particular que havia sido aniquilada, essa é uma questão pertencente à metafísica. A observação final de Avicena desqualifica os *mutakallimūn*: qualquer pessoa com um entendimento de metafísica rejeitaria a restauração do não-existente.²⁸

O caso contra a possibilidade da restauração apareceu em três obras do *corpus* aviceniano, ou seja, o *Ilāhiyyāt* da *al-Shifā'*, a *al-Ta'liqāt* e o *al-Mubāḥathāt*. A *al-Shifā'* apresentou uma formulação concisa dos principais argumentos contra a restauração. A *al-Ta'liqāt*

²⁷ Avicena, *Kitāb al-shifā' – Tabī'īyyāt: al-Kawn wa-fasād*, p. 196.12-16.

²⁸ Como me foi indicado, a passagem poderia se referir à doutrina estoica da recorrência eterna (e não à doutrina da restauração do *kalām*). Não acredito que seja esse o caso, principalmente porque a posição estoica se concentra na infinitude da recorrência e na modalidade de sua ocorrência (via conflagração cósmica e renascimento), e não em se a recorrência deve ser entendida como recorrência do mesmo ou recorrência do semelhante. A ideia de recorrência do mesmo como algo explicitamente distinto da recorrência do semelhante é própria do *kalām*.

adicionou uma observação explicando a suposição por trás de um desses argumentos. O *al-Mubāḥathāt* forneceu uma revisão de toda a discussão, expandindo e reformulando os argumentos originais.

A rejeição da restauração por Avicena consiste em um apelo à intuição e em dois argumentos dedutivos principais (ou seja, o argumento da indiscernibilidade e o argumento da restauração da porção original do tempo). Uma terceira prova auxiliar é representada pelo argumento da restauração da existência. Esta seção discutirá apenas o apelo de Avicena à intuição, deixando a análise dos argumentos dedutivos para a quinta seção (§5).

Na *al-Shifā'*, o apelo à intuição se resume a uma observação concisa: o intelecto não precisa de uma demonstração para rejeitar a restauração do não-existente.²⁹ A *al-Ta'liqāt* e o *al-Mubāḥathāt* ofereceram algumas explicações adicionais: os não-existentes não são entidades reais e a restauração só é aplicável a entidades reais.³⁰ De fato, o significado real de restauração é o de que uma entidade existente real adquire um estado acidental que é equivalente a outro estado que a entidade possuía anteriormente e depois perdeu.³¹ Em resumo, a restauração do não-existente é absurda porque a realidade do não-existente é absurda. Isso corresponde ao conhecido ataque de Avicena contra a doutrina mutazilita de que alguns não-existentes são entidades reais. A conexão entre a irrealidade do não-existente e a impossibilidade de sua restauração é corroborada por uma observação mencionada na *al-Shifā'*: uma vez que se entende os fundamentos da

²⁹ Ver Avicena, *Kitāb al-shifā' – Ilāhiyyāt*, I, p. 36.

³⁰ Avicena, *Ta'liqāt*, p. 149 e Id., *Mubāḥathāt*, pp. 154-155.

³¹ Ver Avicena, *Mubāḥathāt*, pp. 154-155. Observações semelhantes sobre o significado correto da restauração também aparecem em Avicena, *al-Risāla al-adhawīyya fī al-ma'ād*, p. 36 e Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, pp. 215-216.

ontologia geral (que incluem a irrealidade do não-existente), descarta-se a possibilidade da restauração.³² Intuitivamente, sabe-se da impossibilidade de restauração, mas somente sob a condição de saber que os não-existentes são irreais.

O apelo à intuição foi mencionado e discutido na tradição pós-aviceniana. No entanto, os autores pós-avicenianos tenderam a não destacar a conexão – que havia sido clara para Avicena – entre o apelo à intuição e a irrealidade do não-existente.³³

Os defensores da restauração argumentaram que o apelo à intuição é infundado por dois motivos. Primeiro, as verdades intuitivas devem ser reconhecidas como verdades por qualquer um que as conceba, o que implica que elas devem ser aceitas por consenso: como não existe um consenso sobre a impossibilidade de restauração (os asharitas e a maioria dos mutazilitas discordam), sabe-se que a impossibilidade de restauração não é intuitiva. Em segundo lugar, argumentos sólidos provam que a restauração é possível: nenhuma parte do conhecimento intuitivo pode estar em desacordo com a conclusão de um argumento sólido.³⁴

Uma passagem do *al-Mubāḥṭhāt* de Avicena acrescentou uma observação com o objetivo de responder a objeções semelhantes: as verdades intuitivas podem não ser universalmente aceitas, apesar de

³² Ver Avicena, *Ilāhiyyāt*, I, p. 36.

³³ Ver, entre outros, Ibn al-Malāhimī, *Tuḥḥfa*, p. 178; Rāzī, *al-Mabāḥṭh al-mashriqiyya fī 'ilm al-ilāhiyyāt wa-al-ṭabī'iyyāt*, I, p. 48; Id., *Mulakhkhaṣṣ fī al-hḥikma wa-al-mantiq*, fol. 8ov; Id., *Nihāya*, IV, p. 108; Amidī, *Abkār*, IV, p. 252; Kātibī, *Ḥikma*, p. 8; Shahrazūrī, *Shajara*, II, p. 48; Ḥillī, *Asrār*, p. 417; Ījī, *Mawāqif*, p. 371; Suyūrī, *Lawāmi'*, p. 368; Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Shifā' al-qulūb*, *Ḥawāshī al-Shifā'*, em Id., *Muṣannafāt*, vol.2, p. 445 e Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikma al-muta'āliya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, I, p. 356.

³⁴ Ver Ibn al-Malāhimī, *Tuḥḥfa*, p. 178; Rāzī, *Nihāya*, IV, p. 111; Amidī, *Abkār*, IV, p. 255 e Ījī, *Mawāqif*, p. 371

serem intuitivas, porque algumas pessoas podem ser ofuscadas por más disposições intelectuais (preconceito, partidarismo) ou outros fatores contextuais e, portanto, não conseguem reconhecer a intuitividade dessas verdades (por exemplo, aquele que nega o princípio do terceiro excluído).³⁵ Em seu *al-Mabāhith al-mashriqiyya*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210) comentou que é como se Avicena sustentasse que as verdades intuitivas pudessem se tornar não-intuitivas por causa de fatores externos ao conteúdo intrínseco dessas verdades.³⁶

4 Restauração após Avicena

Os autores pós-avicenianos podem ser classificados em três grupos principais com relação à atitude em relação à possibilidade de restauração: aqueles que inequivocamente a rejeitaram; aqueles que inequivocamente a defenderam e aqueles que foram ambíguos, inconsistentes ou não se comprometeram.

O primeiro grupo inclui uma variedade de pensadores que podem ser divididos em vários subgrupos. Em primeiro lugar, estão os discípulos diretos ou indiretos de Avicena, como Bahmanyār ibn Marzubān (m. 1066) e ‘Abū al-‘Abbās al-Lawkarī (m. 1123), cuja posição contra a restauração foi baseado no caso de Avicena.³⁷ Em segundo lugar estão dois mutazilitas tardios, Abū al-Husayn al-Baṣrī (m. 1044)

³⁵ Ver *Mubāḥḥathāt*, pp. 154-155.

³⁶ Ver *Mabāḥḥith*, I, p. 48. Uma observação semelhante também está presente em Shahrāzūrī, *Shajara*, II, p. 47. Taftazānī cita o *Mabāhith* mas rejeita esse raciocínio – *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 85.

³⁷ Ve Bahmanyār, *Taḥḥṣīl*, p. 290 e Lawkarī, *Bayān al-ḥaqq*, p. 31.

e Ibn al-Malāhimī (m. 1141), bem como o Imami Sadīd al-Dīn al-Himmāṣī (m. início do século XIII) que eles influenciaram: a posição deles contra a restauração visava principalmente a concepção bahshamita de restauração.³⁸ Em terceiro lugar está Shihab al-Dīn al-Suhrawardī (m. 1191), cuja rejeição da restauração influencia autores posteriores afiliados à escola Ishrāqī – como Ibn Kammūna (m. 1284), Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (m. final do século XIII) e Qutb al-Dīn al-Shirāzī (m. 1311) – bem como Naṣīr al-Dīn al-Tūsī (m. 1274). Tūsī, por sua vez, influenciou a tradição Imami posterior, ou seja, Kamāl al-Dīn al-Bahrānī (m. 1299-1300), al-‘Allāma al-Hillī (m. 1325) e al-Miqdād al-Suyūrī (m. 1423).³⁹ Por fim, a restauração foi rejeitada por autores da tradição persa tardia, como Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī (m. 1498 ou 1499), Jalāl al-Dīn al-Dawānī (m. 1502), Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī (m. 1542), Mīr Damād (m. 1631) e Mullā Ṣadrā (m. 1640): a abordagem deles da questão se destaca pelo desejo de redescobrir as fontes mais antigas (ou seja, a *al-Shifā* e o *al-Mubāḥḥathāt* de Avicena).⁴⁰

³⁸ Ver Ibn al-Malāḥimī, *Fā’iq*, pp. 526-532; Id., *Tuḥḥfat al-mutakallimūn fī al-radd ‘alā al-falāsifa*, pp. 175-179 e Himmāṣī, *al-Munqid min al-taqlīd*, II, pp. 190-196.

³⁹ Ver Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, pp. 238-239; Ibn Kammūna, *Kāshif*, pp. 86-88; Shahrazūrī, *Rasā’il al-shajara al-ilāhiyya fī ‘ulūm al-ḥaqā’iq al-rubbāniyya*, pp. 44-48; Qutb al-Dīn al-Shirāzī, *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, p. 509; Tūsī, *Tajrīd al-i’tiqād*, p. 199; Id., *Talkhīṣ al-Muḥḥaṣṣal*, p. 390-392; Id., *Qawā’iq al-‘aqa’iq*, in *Talkhīṣ al-Muḥḥaṣṣal*, p. 463; Bahrānī, *Qawā’id al-marām fī ‘ilm al-kalām*, pp. 358-360; Hillī, *al-Aṣrār al-khaṭiyya fī al-‘ulūm al-‘aqliyya*, pp. 417-418; Id., *Kashf al-murād fī Sharḥ Tajrīd al-i’tiqād*, pp. 73-75 e Suyūrī, *al-Lawāmi’ al-ilāhiyya fī al-mabāḥith al-kalāmiyya*, pp. 368-369. Sobre a concepção de Hillī em particular, o leitor pode também consultar Schmidke, 1991, pp. 211-222.

⁴⁰ Ver Dawānī, *Hāshiya ‘alā Sharḥ al-Qushjī*, em Qushjī, *Sharḥ Tajrīd al-‘aqa’id*, OL 22800.10.5f, 66-68; Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Ḥawāshī al-Shifā*, pp. 438-457; Mīr Dāmād, *al-Ufq al-mubīn*, pp. 153-171 e Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikma al-muta’āliya*, I, pp. 353-362. Além do posição “aviceniana” contra a restauração, Mīr Dāmād apresentou uma

O grupo dos defensores da restauração engloba a maioria dos asharitas pós-avicenianos, como Abū al-Fath al-Shahrastānī (m. 1153), Sayf al-Dīn al-Āmidī (m. 1233), ‘Abd Allah al-Baydāwī (m. entre 1286 e 1316), Shams al-Dīn al-Samarqandī (m. por volta de 1310), Shams al-Dīn al-Isfahānī (m. 1348), ‘Adud al-Dīn al-Ījī (m. 1355), Sa‘d al-Dīn al-Taftazānī (m. 1390), possivelmente al-Sharīf al-Jurjānī (m. 1414), Ibn ‘Arafa (m. 1401), ‘Alā’ al-Dīn al-Qushjī (m. 1474) e Abū ‘Abdallah al-Sanūsī (m. por volta de 1490).⁴¹ A defesa deles da restauração se baseou em fontes clássicas asharitas, como Abū al-Hasan al-Ash‘arī (m. 936), Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī (m. 1085), Abū Hamid al-Ghazālī (m. 1111) e Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210). O zaydi ‘Abd Allah al-Najrī (m. 1472) também defendeu a possibilidade de restauração, embora sua posição tenha se baseado nas autoridades bahshamitas em vez das asharitas.⁴²

O terceiro grupo inclui autores cujas posições com relação à restauração são ambíguas por uma variedade de razões. Al-Ghazālī apoiou a possibilidade da restauração em seu *Iqtīṣād*, mas não em seu

refutação baseada em sua própria filosofia iemenita, e em particular na afirmação de que, no nível da “eternidade” (*dahr*), todos os existentes temporais são imutavelmente fixos e coexistentes, e que cada um deles tem uma posição pré-eternamente determinada na ordem temporal e não pode ocupar nenhuma outra posição, pois de outra forma uma única entidade teria duas instâncias de existência – veja *Ufq*, pp. 155-156.

⁴¹ Ver Shahrastānī, *Nihāyat al-aqdām fi ‘ilm al-kalām*, p. 468; Amidī, *Abkār*, IV, pp. 249-260; Baydāwī, *Tawālī’ al-anwā min maṭālī’ al-anzār*, pp. 220-221; Samarqandī, *al-Ṣahā’if al-ilāhiyya*, pp. 91-93; Ījī, *al-Mawāqif fi ‘ilm al-kalām*, pp. 371-372; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, pp. 82-88; Jurjānī, *Sharḥ al-Sharīf al-Jurjānī ‘alā al-Mawāqif li-l-‘Aḍud al-Ījī*, II, pp. 440-442; Ibn ‘Arafa, *al-Mukhtaṣar al-kalāmī*, pp. 976-980; Qushjī, *Sharḥ Tajrīd al-‘aqā’id*, pp. 66-68 e Sanūsī, *Sharḥ ‘aqīdat ahl al-tawḥīd al-kubrā*, in Ismā‘īl al-Ḥāmidī, *Hawāshī ‘alā Sharḥ al-kubrā li-l-Sanūsī*, pp. 493-494. Algumas informações sobre a atitude dos últimos asharitas em relação à restauração podem ser encontradas também em Al-Ghous, 2017 e Würtz, 2017.

⁴² Ver Najrī, *Marqāt al-anzār al-muntaza’ min ghayāt al-aḥkār Sharḥ al-qalā’id fi taṣḥīḥ al-‘aqā’id*, pp. 189-190.

Tahāfut, onde ele implicitamente aceitou a impossibilidade da restauração e admitiu que o corpo ressuscitado pode muito bem ser uma cópia equivalente do original.⁴³ Enquanto defendia a possibilidade da restauração, al-Taftazānī também sugeriu uma posição deflacionista alternativa que lembra um pouco a de Ghazālī.⁴⁴ Al-Rāzī defendeu a restauração em suas principais obras de *kalām*, enquanto a rejeitava no *Mabāhith*, de orientação filosófica, e assumia uma posição descompromissada no *Mulakhkhaṣ*.⁴⁵ Como resultado, Rāzī exerceu uma influência decisiva em ambos os lados do debate: tanto os negadores quanto os defensores da restauração citaram suas opiniões para apoiar as respectivas posições. Uma combinação ambígua de rejeição, aceitação e descompromisso aparece em dois autores profundamente influenciados por al-Rāzī, a saber, Athīr al-Dīn al-Abharī (m 1265)⁴⁶ e Najm al-Dīn al-Qazwinī al-Kātibī (m. 1276).⁴⁷ O falecido mutazilita Taqī al-Dīn al-Najrānī (m. sec. XIII) parecia não comprometido.⁴⁸

⁴³ Ver *Iqtīṣād*, p. 213-215 e *Tahāfut*, pp. 214-219.

⁴⁴ Nesta proposta, o corpo ressuscitado deve ser perceptivelmente indiscernível do original, independentemente de os dois serem metafisicamente idênticos ou não – ver Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 88.

⁴⁵ Ver *Arbaʿīn*, II, pp. 39-44; *Mabāhith*, I, p. 47; *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-al-mutaʾakhhirīn min al-ʿulamāʾ wa-al-ḥukamāʾ wa-al-mutakallimīn*, p. 231 e 234; *Mulakhkhaṣ*, 77a, 237a-237b e *Nihāya*, IV, pp. 108-114.

⁴⁶ Ver Abharī, *Maqāṣid al-marāṣid*, 682, 36r-36v e Id., *Kashf al-ḥaqāʾiq*, 9:2752, 111-113. Abharī é cético em relação à maioria dos argumentos clássicos para a impossibilidade da restauração.

⁴⁷ Ve Kātibī, *Jāmiʿ al-daḡāʾiq fī kashf al-ḥaqāʾiq*, 149r-149v (rejeita a restauração); Id., *Hikmat al-ʿayn*, pp. 7-8 (sem compromisso) e Id., *al-Mufaṣṣal fī Sharḥ al-Muḥaṣṣal*, 234v-235v (aceita a restauração).

⁴⁸ Najrānī tinha uma perspectiva objetiva sobre a restauração: sem estar totalmente comprometido com a ideia, ele a defendia como uma das possíveis maneiras de

Em suma, a maioria das escolas pós-avicenianas rejeitou a possibilidade da restauração, e hesitações podem ser encontradas entre seus defensores. Essa situação torna-se particularmente impressionante quando comparada ao cenário doutrinário anterior a Avicena, em que a grande maioria dos teólogos aceitava a possibilidade da restauração (pelo menos no caso de certas classes de entidades). A mudança pode ser explicada pela soma de três elementos contextuais principais.

O primeiro é o de que todos os autores mencionados acima (com exceção de alguns Zaydis, como Najrī) rejeitaram a doutrina da realidade do não-existente.⁴⁹ Avicena fez uma implicação entre a irrealidade do não-existente e a impossibilidade de sua restauração: ao aceitar a primeira, é preciso aceitar a segunda. A maioria dos autores admitiu a validade da implicação, mesmo quando discordavam de Avicena. Um exemplo digno de nota é Ibn al-Malāhimī, que apoiou o ataque de Avicena à restauração, apesar de ser hostil a ele em todas as questões relativas à antropologia e à escatologia.⁵⁰ O próprio Najrī aceitou a implicação contrafactualmente: fosse o não-existente irreal, ele teria sido impossível de restaurar. Como notado por al-Rāzī, a escola asharita foi uma verdadeira exceção a esse respeito, sendo o único grupo a defender a compatibilidade entre a irrealidade do não-existente e a possibilidade de sua restauração.⁵¹

defender a ressurreição dos corpos. Notadamente, ele mencionou os zaiditas como defensores de sua abordagem de “custe o que custar” em favor da ressurreição – ver Najrānī, *al-Kāmil fī-istiṣāʾ fī-mā balagha-nā min kalām al-qudamāʾ*, pp. 417-421, 425-432.

⁴⁹ Najrī seguiu os mestres bahshamitas nesta questão.

⁵⁰ Ver Ibn al-Malāhimī, *Fāʾiq*, pp. 530-532 e Id., *Tuhfa*, pp. 177-178. Veja também *infra*, Seção 4.

⁵¹ Ver *Arbaʿīn*, II, p. 39.

O segundo elemento contextual é a difusão da antropologia espiritualista de Avicena entre os *mutakallimūn*. A existência de uma alma incorpórea e imortal foi aceita por várias figuras-chave da teologia pós-aviceniana (por exemplo, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Tusī), mesmo essa posição estando longe de ser unânime.⁵² A questão é relevante neste contexto porque a existência de uma alma que sobrevive à morte corporal salvaguarda a identidade do indivíduo ressuscitado sem a necessidade de restauração. Se o princípio da identidade de uma pessoa é sua alma, e se a alma persiste após a dissolução do corpo, a restauração se torna desnecessária: a pessoa é a mesma porque a alma (persistente) é a mesma, não porque algo aniquilado tenha sido restaurado. De uma perspectiva espiritualista, a restauração do não-existente perde a maior parte de sua importância escatológica, sendo relevante apenas para a questão secundária de se o corpo adquirido na ressurreição é numericamente o mesmo que o original. Em suma, o espiritualismo retira da restauração a maior parte da função escatológica que originalmente motivou sua formulação.

O terceiro elemento contextual é o de que, mesmo entre aqueles que defendiam antropologias puramente corporealistas, vários autores empregavam modelos de ressurreição que contornavam a necessidade de restauração, ou pelo menos tentavam fazê-lo. Pensadores como Ibn al-Malāhimī, Himmāšī, Bahrānī e Hillī defendem o modelo de remontagem (originalmente defendido pelos karamitas e possivelmente por Abū ʿUthmān al-Jāhiz): a ressurreição consiste na recomposição das partes materiais do corpo após a

⁵² Posições agnósticas são encontradas em Āmidī (*Abkār*, IV, p. 302) e Najrānī (*Kāmil*, pp. 427-430). Formas de corporealismo são defendidas por Ibn al-Malāhimī (*Tuhfa*, 154-168), Himmāšī (*Munqid*, I, pp. 291-296), Baḥrānī (*Qawā'id*, pp. 365-367), Hillī (*Asrār*, pp. 364-369) e Suyūrī (*Lawāmi'*, pp. 369-370).

separação deles.⁵³ Acredita-se que a restauração *ex nihilo* seja desnecessária, pois o indivíduo é essencialmente a soma de suas partes materiais (ou pelo menos algumas delas), que permanecem existentes. A validade dessa posição é altamente questionável.⁵⁴ O que importa aqui, entretanto, é que a adoção do modelo de remontagem contribui para explicar por que vários autores corporealistas rejeitaram a restauração.

5 Argumentos contra a restauração

5.1 Argumentos baseados na irreabilidade e suas implicações

A rejeição de Avicena da restauração exerceu uma influência decisiva sobre os debates subsequentes sobre o assunto: dos seis principais argumentos dedutivos contra a possibilidade de restauração discutidos por autores pós-avicenianos, três já estavam

⁵³ Ver Ibn al-Malāḥimī, *Fā'iḳ*, p. 517; Id., *Tuḥfa*, p. 175; Ḥimmaṣī, *Munqid*, II, pp. 180-189; Baḥrānī, *Qawā'id*, pp. 358-369 e Ḥillī, *Asrār*, p. 573.

⁵⁴ Al-Rāzī argumentou que a individuação de uma entidade corpórea depende de certos acidentes que são aniquilados no momento da dissolução da entidade: se a restauração fosse impossível, a entidade remontada não seria a mesma que a original uma vez que seus acidentes individualizadores estariam ausentes (*Muḥaṣṣal*, 234; *Mulakhkhaṣ*, 237r-237v). Tentativas de resolver esse problema sem aceitar a restauração do não-existente podem ser encontradas em Najrī (*Kāmil*, pp. 430-431) e Baḥrānī (*Qawā'id*, pp. 351-352).

presentes nos textos de Avicena. Esta subseção e a subseção seguinte examinarão os argumentos um a um, destacando os desenvolvimentos mais relevantes pelos quais passaram na tradição, bem como os desafios que enfrentaram.

Esta subseção se concentrará em três argumentos que compartilham a irreabilidade do não-existente como uma suposição implícita ou explícita: (1) o argumento baseado na indiscernibilidade, (2) o argumento baseado na impossibilidade da predicação e (3) o argumento baseado na impossibilidade da intermitência.

O argumento baseado na indiscernibilidade (1) já estava presente nos textos de Avicena. A *al-Shifā'* apresentou uma versão muito concisa da prova, que foi então significativamente esclarecida e ampliada no *al-Mubāḥathāt*.⁵⁵ O raciocínio é o seguinte. Seja *A* a entidade original aniquilada, *B* a entidade (supostamente) restaurada e *C* uma cópia equivalente recém-criada de *B*. Avicena afirmou que *B* e *C* não diferem em nada, exceto em número: elas são entidades numericamente diferentes, mas compartilham todos os atributos. Nesse ponto, não há como discernir *B* e *C* quando se trata de determinar qual dos dois merece ser *A*, sendo que todos os seus atributos são idênticos: segue-se que não se pode dizer que nenhum dos dois seja *A*. Avicena não foi muito claro quanto ao porquê disso, mas a questão parece girar em torno do princípio da razão suficiente: se nenhum dos dois “merece ser *A*” mais do que o outro, então eles são equivalentes no que diz respeito a ser *A* (ou seja, não se pode dizer que um é *A* enquanto se diz que o outro não é).

Uma objeção preliminar implicitamente considerada na *al-Shifā'* e explicitamente expressa no *al-Mubāḥathāt* argumentou que a

⁵⁵ Ver Avicena, *Ilāhiyyāt*, I, p. 36 e Id., *Mubāḥathāt*, 154, pp. 326-327.

distinção entre *B* e *C* se resume à sua história ontológica: *B* é a entidade que existiu anteriormente e foi aniquilada, enquanto *C* não teve existência anterior. Em outras palavras, *B* tem uma relação histórica específica com *A* que não é compartilhada por *C*.

Avicena apresentou duas respostas para a objeção. A primeira resposta, questionável, postula que a objeção está pressupondo a conclusão: ela presume a própria discernibilidade que o argumento de Avicena está colocando em questão. Em outras palavras, a objeção emprega a identidade entre *B* e *A* para fundamentar a discernibilidade entre *B* e *C*, mas os dois (ou seja, a identidade e a discernibilidade) são, na verdade, o mesmo fato.⁵⁶ A segunda resposta, mais robusta, argumenta que a objeção implica a realidade do não-existente pois assume que a entidade aniquilada retém uma identidade persistente depois de perder a existência, sendo essa identidade persistente a base para a possibilidade de rastrear a história ontológica da entidade. Em outras palavras, a discriminação *via* história ontológica exigiria a persistência da identidade após a aniquilação, o que, por sua vez, exige a realidade do não-existente. Entretanto, a realidade do não-existente é absurda.

O argumento baseado na indiscernibilidade permaneceu popular na tradição pós-aviceniana, e sua formulação teve

⁵⁶ Esta resposta é questionável porque o adversário poderia replicar que o próprio argumento de Avicena incorre em petição de princípio (ou seja, pressupõe que a discernibilidade mencionada acima, por meio da história ontológica, não se verifica). A questão em jogo é precisamente se essa forma de discernibilidade é possível.

relativamente pouco desenvolvimento,⁵⁷ sendo uma exceção relevante a refutação *ad hoc* de Ibn al-Malāhimī dos bahshamitas.⁵⁸

Os críticos pós-avicenianos do argumento baseado na indiscernibilidade apelaram para a identidade dos indiscerníveis: se duas entidades compartilham todos os atributos, elas são numericamente iguais. Em outras palavras, o argumento de Avicena baseava-se na premissa inaceitável de que entidades numericamente diferentes, mas indiscerníveis (B e C no exemplo), podem existir. Os críticos também apontaram que, se a identidade dos indiscerníveis fosse rejeitada no caso da restauração, ela também seria rejeitada em outros casos: uma novo criado poderia ter uma cópia indiscernível. Em suma, a rejeição da identidade dos indiscerníveis é uma implicação crucial (e talvez não intencional) do argumento aviceniano.⁵⁹

⁵⁷ Ver Bahmanyār, *Tahṣīl*, p. 290; Ghāzālī, *Iqtisād*, p. 214; Lawkarī, *Bayān al-ḥaqiq bi-ḍaman al-ṣidq al-Ilāhiyyāt*, p. 31; Ibn al-Malāhimī, *Fāʾiq*, pp. 529-532; Id., *Tuhfa*, pp. 177-178; Rāzī, *Arbaʿīn*, II, pp. 42-44; Id., *Mabāḥith*, I, 48; Id., *Muḥaṣṣal*, pp. 231-232; Id., *Mulakhkhaṣ*, 80v; Id., *Nihāya*, pp. 110, 113; Ḥimmaṣī, *Munqid*, II, pp. 193-195; Amidī, *Abkār*, IV, pp. 253, 256-257; Abharī, *Tanzīl*, 46v; Kātibī, *Ḥikma*, p. 8; Ṭūsī, *Tajrid*, p. 119; Id., *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, p. 392; Ibn Kammūna, *Kāshif*, p. 87; Shahrāzūrī, *Shajara*, II, pp. 45-47; Samarqandī, *Ṣaḥāʾif*, pp. 92-93; Baydāwī, *Tawālīʿ*, pp. 220-221; Id., *Miṣbāḥ al-anwār*, p. 191; Hillī, *Asrār*, p. 417; Id., *Kashf*, p. 73; Iṣfahānī, *Tasdīd al-qawāʾid fī Sharḥ Tajrid al-ʿaqāʾid*, I, pp. 339, 341; Ījī, *Mawāqif*, p. 372; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 87; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 442; Qushjī, *Sharḥ al-Tajrid*, p. 68; Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Ḥawashī al-Shifāʾ*, pp. 438-445; Mīr Dāmād, *Ufq*, pp. 157-159 e Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, pp. 359-360.

⁵⁸ Ele argumentou que os bahshamitas não poderiam evitar a indiscernibilidade mesmo que a realidade do não-existente fosse admitida, visto que acreditam que entidades não-existent perdem todos os seus atributos individualizantes: um átomo não-existente é apenas um átomo, desprovido de todos os atributos que o tornam distinguível de outro átomo. Nem mesmo um ser onisciente pode discernir uma entidade não-existente de qualquer outra entidade não-existente da mesma espécie.

⁵⁹ Ver Rāzī, *Arbaʿīn*, II, p. 44; Āmidī, *Abkār*, IV, pp. 256-257; Abharī, *Tanzīl*, 46v; Kātibī, *Ḥikma*, p. 8; Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, p. 392; Samarqandī, *Ṣaḥāʾif*, pp. 92-93; Baydāwī,

Al-Rāzī aprofundou-se nessa questão, fazendo uma distinção entre a indiscernibilidade epistêmica (possível, mas inconsequente) e a indiscernibilidade real (impossível): pode-se deixar de distinguir uma entidade individual de outra por não se ser capaz de captar o(s) atributo(s) que a fazem discernível; no entanto, isso não significa que as duas são realmente indiscerníveis (ou seja, que compartilham todos os atributos). Em suma, al-Rāzī sugeriu que o argumento aviceniano estava baseado na sobreposição errônea entre indiscernibilidade epistêmica e real.⁶⁰

A resposta a esse tipo de objeção sustenta que a rejeição da identidade dos indiscerníveis é de fato possível. O raciocínio de Al-Tūsī é digno de nota, pois coloca a perspectiva de Razi de cabeça para baixo: a entidade restaurada *B* e sua cópia idêntica *C* compartilhariam todos os atributos reais, sendo a única discriminação entre elas puramente conceitual ou imaginativa.

O argumento baseado na impossibilidade de predicação (2) não estava explicitamente presente nos textos de Avicena, embora suas raízes históricas possam ser encontradas no argumento baseado na indiscernibilidade, como pode ser visto nas formulações de Bahmanyār e Lawkarī deste último.⁶¹ Al-Rāzī elabora o argumento da

Tawālī', pp. 220-221; Id., *Miṣbāḥ al-anwār*, p. 191; Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, p. 341; Ījī, *Mawāqif*, p. 372; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 87; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 442 e Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, p. 68.

⁶⁰ Rāzī, *Muḥaṣṣal*, p. 232; Id., *Nihāya*, IV, pp. 113-114. O mesmo raciocínio é mencionado por Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 87 e Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, p. 68.

⁶¹ A versão deles do argumento baseado na indiscernibilidade menciona que o não-existente não pode possuir atributos, o que é a ideia básica por trás do argumento baseado na impossibilidade de predicação. O raciocínio deles é o seguinte: a restauração requer que o não-existente seja distinto de seu semelhante; a distinção requer que ao sujeito da distinção seja atribuído um atributo positivo, que é o

impossibilidade de predicação como uma prova verdadeiramente distinta, fornecendo-lhe a formulação padrão encontrada na tradição subsequente: o não-existente é uma não-entidade irreal, e uma não-entidade não pode possuir atributos, incluindo aquele atributo específico que é a possibilidade de restauração.⁶² Al-Rāzī explicou que a primeira premissa (a irrealidade do não-existente) é intuitiva, enquanto a segunda (a impossibilidade de atribuir atributos ao irreal) requer demonstração. Ele estava se referindo à prova de Avicena da impossibilidade de atribuir atributos ao que é não-existente (e irreal): se um atributo fosse verdadeiro para um sujeito não-existente, esse atributo ineriria a esse sujeito, mas nada pode inerir ao que é não-existente.⁶³

As objeções contra o argumento seguem duas linhas básicas de raciocínio. A primeira argumenta que os irrealis podem, de fato, possuir atributos apesar de serem irrealis, porque a afirmação oposta é autocontraditória: dizer que não se pode atribuir atributos ao irreal implica a atribuição do atributo “não se pode atribuir atributos” ao

fundamento da distinção; no entanto, o não-existente não pode possuir atributos positivos – ver Bahmanyār, *Tahṣīl*, p. 290 e Lawkarī, *Bayān*, p. 31.

⁶² Ver Rāzī, *Arbaʿīn*, II, p. 42; Id., *Mabāḥiṭh*, I, p. 47; *Muhaṣṣal*, 231; Id., *Mulakhkhaṣ*, 80v; Id., *Nihāya*, IV, p. 109; Amidī, *Abkār*, IV, pp. 252-253; Abharī, *Tanzīl*, 46r-46v; Kātibi, *Hikma*, 8; Id., *Mufaṣṣal*, 235r-235v; Tūsī, *Tajrīd Tajrīd*, p. 119; Id., *Talkhīṣ al-Muhaṣṣal*, p. 392; Ibn Kammūna, *Kāshif*, p. 87; Shahrāzūrī, *Shajara*, II, pp. 45-47; Samarqandī, *Ṣahāʿse*, p. 92; Baydāwī, *Tawālīʿ*, pp. 220-221; Id., *Miṣbāḥ*, p. 191; Ḥillī, *Asrār*, p. 417; Id., *Kashf*, pp. 73-74; Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, pp. 335-338; Ījī, *Mawāqif*, p. 372; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 87; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 442; Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, pp. 66-68; Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Hawashī al-Shifāʿ*, pp. 438-445; Mir Dāmād, *Ufq*, pp. 157-159 e Mullā Ṣadrā, *Hikma*, I, pp. 359-360.

⁶³ Ver Avicena, *Ilāhiyyāt*, I, pp. 32-33.

irreal. É verdade que o irreal não pode possuir atributos positivos; entretanto, a restaurabilidade não é um atributo positivo.⁶⁴

A resposta contra essa primeira objeção começa delineando um entendimento conceitualista da predicação relativa ao irreal: o último possui atributos no sentido de que seu conceito mental é o sujeito desses atributos, não no sentido de que o irreal enquanto tal é seu sujeito. A resposta continua indicando que, apesar de a predicação conceitualista ser possível com relação ao irreal, apenas certos atributos específicos (por exemplo, impossibilidade da restauração) podem ser verdadeiros com relação a ele: isso porque a irrealidade é a razão pela qual esses atributos são atribuíveis ao irreal. O oposto é verdadeiro quando se trata da possibilidade de restauração: a irrealidade é a razão do porquê esse atributo é negado a ele.⁶⁵

O segundo tipo de objeção contra o argumento baseado na irrealidade concede que o irreal enquanto tal não pode possuir atributos e adota o entendimento conceitualista de predicação mencionado acima, enquanto defende a possível verdade do julgamento que atribui a restauração ao irreal. O sujeito do atributo “possibilidade da restauração” é o conceito mental correspondente ao irreal, não o irreal enquanto tal; entretanto, a presença desse conceito mental é suficiente para fundamentar a possibilidade do julgamento “essa entidade aniquilada pode ser restaurada”. Em outras palavras, a

⁶⁴ Ver Rāzī, *Arbaʿīn*, II, p. 44; *Muḥaṣṣal*, p. 232; Id., *Nihāya*, IV, pp. 111-112; Amidī, *Abkār*, IV, p. 256; Abharī, *Tanzil*, 46v; Kātibī, *Ḥikma*, p. 8; Id., *Mufaṣṣal*, 235r-235v; Samarqandī, *Ṣahāʾse*, p. 92; Baydāwī, *Tawālīʿ*, pp. 220-221; Id., *Miṣbāḥ*, p. 191; Ḥillī, *Kashf*, p. 74; Iṣfahānī, *Tasdid*, I, p. 341 e Qushjī, *Sharḥ al-Tajrid*, p. 66.

⁶⁵ Ver Samarqandī, *Ṣahāʾ if*, p. 92; Iṣfahānī, *Tasdid*, I, pp. 337-338.

intencionalidade mental fundamenta a possibilidade de atribuir restauração a entidades irreais.⁶⁶

A resposta a esta segunda objeção sustenta que o julgamento “esta entidade aniquilada é restaurável” não pode ser possivelmente verdadeiro porque a possibilidade de sua verdade repousa sobre a soma de duas condições que são insatisfatórias como um todo: (a) seu sujeito tem um referente real, e (b) o referente é o mesmo que a entidade aniquilada. Nenhuma das coisas que o sujeito da proposição pode designar satisfaz a soma das duas condições.⁶⁷ Em suma, a atribuição da restaurabilidade ao aniquilado não pode ser verdadeira porque a identidade do aniquilado não é preservável, nem mesmo como um referente intencional da mente.⁶⁸

O argumento baseado na impossibilidade de intermitência (3) não está presente nos textos de Avicena. A primeira formulação dele é provavelmente atribuível a al-Tūsī, e a discussão dele se tornou comum no final do século XIII e início do século XIV.⁶⁹ A versão da

⁶⁶ Ver Amidī, *Abkār*, IV, p. 253; Ḥillī, *Kashf*, pp. 73-74; Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, p. 340; Ījī, *Mawāqif*, p. 372; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 87; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 442 e Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, p. 67.

⁶⁷ O sujeito pode designar: (1) o próprio aniquilado, (2) o conceito mental do aniquilado, (3) uma entidade real correspondente ao conceito mental. (1) não satisfaz (a) (o sujeito tem um referente real), sendo uma não-entidade irreal. (2) não satisfaz (b) (o referente é o mesmo que o aniquilado), porque não existe extramentalmente. (3) também falha em satisfazer (b), pois múltiplas entidades são igualmente adequadas para corresponder a um único conceito tornando impossível determinar qual delas é a restaurada.

⁶⁸ Ver Ibn Kammūna, *Kāshif*, p. 87; Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, pp. 340-341; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, 87 e Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, 442.

⁶⁹ Sobre o argumento, ver Tūsī, *Tajrīd*, p. 119; Id., *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, p. 392; Id., *Qawā'id al-'aḳā'id*, p. 463; Ibn Kammūna, *Kāshif*, pp. 87-88; Ḥillī, *Kashf*, p. 73; Shams al-Din al-Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, p. 341; Ījī, *Mawāqif*, p. 371; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V,

prova de al-Tūsī argumentava que, devido ao fato de o não-existente ser irreal e o restaurado precisar ser o mesmo que o original, a restauração implicaria que uma entidade única e unitária teria uma lacuna: a irrealidade absoluta seria inserida entre uma entidade e ela mesma, o que é absurdo. Alguns autores posteriores apresentaram uma formulação diferente que identificou o absurdo não na presença de uma lacuna *em si*, mas sim no fato de que a lacuna implicaria a prioridade temporal de uma coisa sobre si mesma. É digno de nota que o estatuto epistêmico do argumento baseado na impossibilidade de intermitência é uma questão de disputa na tradição: os autores debateram se o argumento é um apelo à intuição ou uma demonstração dedutiva real.⁷⁰

Ambas as formulações do argumento foram contestadas. Quanto à primeira (a lacuna em si mesma é absurda), os críticos argumentaram que a lacuna, na verdade, nada mais é do que a sucessão temporal de estados existenciais: existência, seguida pela não-existência, seguida pela existência. Em outras palavras, a lacuna diz respeito a algo accidental para entidade em questão (o tempo de sua existência), não a algo essencial a ela (sua existência enquanto

pp. 85-86; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 441; Qushji, *Sharḥ Tajrīd*, p. 67; Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Hawashī al-Shifāʾ*, pp. 446, 448; Mir Dāmād, *Ufq*, pp. 159-160 e Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, p. 356.

⁷⁰ Ijī e Jurjānī acreditavam que o argumento se resumia a um apelo à intuição. Taftazānī argumentou que ele deve ser considerado um silogismo demonstrativo adequado com premissas intuitivas. Kātip Çelebī (m. 1657) apresentou três interpretações possíveis: (a) o argumento não é uma demonstração, mas sim uma “admoestação” (*tanbīh*) concebida para fazer a mente se concentrar em uma verdade intuitiva; (b) o argumento não é uma prova real, pois a premissa é apenas verbalmente diferente da conclusão; (c) o argumento é uma demonstração propriamente silogística, mas seu silogismo segue necessária e intuitivamente da própria conceituação dos termos em questão – veja Kātip Çelebī, *Hāshiya ‘alā Sharḥ al-Mawāqif*, in *Jurjānī, Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 499.

tal).⁷¹ Não tenho conhecimento de nenhuma resposta específica a essa objeção.

A segunda formulação do argumento (a prioridade temporal ser absurda) foi criticada de duas maneiras. A primeira, de que não há absurdo em afirmar que uma única entidade, quando considerada com certos atributos acidentais (por exemplo, ser jovem), é temporalmente anterior a si mesma, quando considerada com outros atributos acidentais (ser velho). A segunda, de que a ideia de que a prioridade temporal é impossível tem implicações inaceitáveis, pois isso também poderia ser aplicado à persistência, com a consequência de que nenhuma entidade poderia persistir porque uma entidade persistente no início de sua existência seria temporalmente anterior a si mesma no final de sua existência.⁷²

Os defensores da segunda formulação fazem uma distinção entre a prioridade real e a prioridade meramente conceitual. No caso da restauração, a mesma entidade tem duas instanciações temporalmente separadas: essa é a prioridade temporal real, absurda. No caso da persistência, a entidade persistente é uma instanciação contínua simples cujas partes temporais são apenas conceitualmente distinguíveis umas das outras: isso é prioridade temporal conceitual ou imaginativa, o que não é absurdo.⁷³

⁷¹ Ver Išfahānī, *Tasdīd*, I, p. 341; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 441; Qushji, *Sharḥ Tajrīd*, p. 67 e Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, p. 356.

⁷² Ver Qushji, *Sharḥ Tajrīd*, p. 67; Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Hawashī al-Shifā'*, p. 448; Mir Dāmād, *Ufq*, pp. 160-161 e Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, p. 356.

⁷³ Ver al-Dīn al-Dashtakī, *Hawashī al-Shifā'*, p. 448; Mir Dāmād, *Ufq*, pp. 160-161 e Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, p. 356.

5.2 Argumentos baseados nos marcadores de individuação

Esta subseção se concentra em um grupo de três argumentos contra a restauração que compartilham uma ideia comum: a restauração de entidades é impossível porque a restauração de um de seus marcadores de individuação é impossível. Para ser mais específico, os argumentos consideram os seguintes marcadores de individuação (1) a porção original do tempo, (2) a existência e (3) as causas.

O argumento baseado na restauração do tempo (1) aparece na *al-Shifā'* e no *al-Mubāḥathāt* de Avicena.⁷⁴

A restauração de uma entidade requer a restauração da porção de tempo em que a entidade existiu, porque o tempo é um de seus marcadores de individuação (ou seja, esta entidade é “esta” somente se existir durante esta porção de tempo).⁷⁵ No entanto, a restauração de uma entidade é incompatível com a de sua porção de tempo original porque a entidade pode ser qualificada como sendo restaurada em oposição a ser original somente no caso em que ela existe em um momento posterior àquele de sua aniquilação: o que existe no momento original é a entidade inicial, não a entidade restaurada. No entanto, a necessidade de restaurar também a porção original do tempo foi demonstrada, o que implica que a entidade

⁷⁴ Ver *Ilāhiyyāt*, I, p. 36; *Mubāḥathāt*, p. 154.

⁷⁵ A afirmação de Avicena é na verdade ainda mais forte do que isso, pois ele diz que o tempo é uma das “características específicas pelas quais [uma entidade] é o que é” (*al-khawāṣṣ allatī kānat bi-hā huwa maa huwa*). Isso parece implicar que o tempo não é simplesmente um sinal de individuação, mas sim uma de suas causas ou condições.

existe no momento original, não em um momento posterior. Portanto, a entidade restaurada não é a entidade restaurada, mas sim a original: isso é autocontraditório.⁷⁶

Suhrawardī apresentou uma formulação mais simples do argumento. A restauração de uma entidade requer a restauração do tempo, mas a restauração do tempo é intrinsecamente impossível. Isso ocorre porque a essência de uma porção de tempo está necessariamente conectada à sua posição na sucessão temporal: a mesma porção de tempo não pode existir depois de si mesma.⁷⁷ A tradição pós-aviceniana recepcionou ambas as formulações (ou seja, a de Avicena e a de al-Suhrawardī).⁷⁸

As objeções contra o argumento seguem uma de duas linhas de argumentação. A primeira argumenta que o tempo não deve ser contado entre os marcadores da individuação de uma coisa: sabe-se que a diferenciação temporal pura não tem efeito sobre a individuação

⁷⁶ Avicena acrescenta uma corroboração dialética que visa provar que o *mutakallimūn* devem aceitar que o tempo é restaurável. Para os *mutakallimūn*, o tempo de uma entidade é ou um existente por si só, ou a coincidência dessa entidade com um certo acidente (sobre o tempo como coincidência, ver Juwaynī, *Irshād*, p. 372). Consequentemente, devem aceitar que o tempo como tal é restaurável ou que as coisas coincidentes são restauráveis.

⁷⁷ Ver Suhrawardī, *Ḥikma*, pp. 238-239.

⁷⁸ Ver Ibn al-Malāḥimī, *Fā'iḳ*, p. 537; Id., *Tuhfā*, pp. 177-178; Rāzī, *Arba'īn*, II, pp. 42-44; Id., *Mabāhith*, I, p. 48; *Muḥaṣṣal*, pp. 231-232; Id., *Mulakhkhaṣ*, 80v; Id., *Nihāya*, IV, pp. 109-110; Amidī, *Abkār*, IV, p. 253; Abharī, *Tanzīl*, 46r-46v; Id., *Kashf*, pp. 112-113; Kātibī, *Ḥikma*, p. 8; Id., *Kashf*, 149r; Id., *Mufaṣṣal*, 234v-235r; Tūsī, *Tajrīd*, p. 119; Id., *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, p. 392; Ibn Kammūna, *Kāshif*, p. 87; Shahrazūrī, *Shajara*, II, pp. 45-46; Samarqandī, *Ṣahā'se*, p. 92; Baydāwī, *Tawālī'*, pp. 220-221; Id., *Miṣbāḥ al-anwār*, pp. 191-192; Ḥillī, *Asrār*, p. 417; Id., *Kashf*, pp. 74-75; Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, pp. 340-341; Ījī, *Mawāqif*, pp. 371-373; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, pp. 86-87; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, pp. 441-442; Suyūrī, *Lawāmi'*, pp. 368-369; Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, pp. 67-68; Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Hawashī al-Shifā'*, pp. 446-447, 448-451; Mir Dāmād, *Ufq*, pp. 161-163; Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, pp. 357-359.

de uma entidade (por exemplo, Zayd hoje é o mesmo que Zayd ontem).⁷⁹

Os defensores do argumento respondem que o marcador da individuação não é o tempo como tal, ou qualquer porção aleatória do tempo, mas sim o continuum temporal em que uma entidade existe, a extensão do tempo que se estende desde sua criação até sua aniquilação.⁸⁰ Essa resposta se aproxima da prova baseada na impossibilidade de intermitência.⁸¹

O segundo tipo de objeção admite que o tempo está entre os marcadores de individuação enquanto argumenta que sua restauração é possível em si mesma (em oposição a al-Suhrawardī) e compatível com a entidade restaurada ser uma restauração real (em oposição a Avicena). Os críticos afirmam que a distinção entre a entidade inicial e sua restauração se baseia na distinção entre o momento inicial do tempo e sua restauração: a entidade inicial é o que existe no momento inicial, a entidade restaurada é o que existe no momento restaurado (ou seja, no mesmo momento, mas na medida em que esse momento é restaurado, não na medida em que é inicial). Em suma, como argumentam os defensores da restauração, a entidade restaurada é o que existe após a existência da entidade inicial, não o que existe em outro momento. Eles concebem os momentos do tempo

⁷⁹ Ver Ibn al-Malāhimī, *Fā'iq*, p. 537; Id., *Tuhfa*, pp. 177-178; Rāzī, *Arba'īn*, II, p. 44; Id., *Nihāya*, IV, pp. 112-113; Amidī, *Abkār*, IV, p. 256; Abhari, *Tanzil*, 46v; Id., *Kashf*, pp. 112-113; Kātibī, *Hikma*, 8; Id., *Kashf*, 149r; Id., *Mufaṣṣal*, 235v; Samarqandī, *Shahā'if*, pp. 92-93; Baydāwī, *Tawālī'*, pp. 220-221; Id., *Miṣbāh al-anwār*, pp. 191-192; Ḥilli, *Asrār*, p. 417; Ījī, *Mawāqif*, pp. 371-373; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 86; Jurjani, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 441; Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, p. 68; Mullā Ṣadrā, *Hikma*, I, p. 357.

⁸⁰ Ver Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Hawashī al-Shifā'*, pp. 449-451; Mir Dāmād, *Ufq*, pp. 161-163; Mulla Ṣadrā, *Hikma*, I, pp. 357-358.

⁸¹ Ver *supra*, Seção 5.1.

como coisas cuja essência pode ser abstraída de sua posição na sucessão temporal, de modo que a mesma porção de tempo pode existir depois de si mesma.⁸²

Essa segunda objeção foi rejeitada de duas maneiras. Em primeiro lugar, uma posição específica na sucessão temporal é algo essencial a qualquer porção de tempo, não algo accidental a ela (como os adversários assumem). Como resultado, nenhuma porção de tempo pode ser restaurada (ou seja, nenhuma porção de tempo pode existir depois de si mesma). Em segundo lugar, mesmo que uma porção de tempo pudesse ser restaurada e existir depois de si mesma, haveria uma impossibilidade porque a posterioridade da porção de tempo restaurada seria uma posterioridade temporal, exigindo, portanto, a existência de uma porção adicional de tempo: essa porção de tempo também necessitaria ser restaurada, o que implicaria em uma regressão ao infinito.⁸³

A segunda prova que precisamos considerar é o argumento baseado na restauração da existência (2), que desempenhou apenas um papel menor para Avicena.⁸⁴ No entanto, suas reformulações

⁸² Ver Rāzī, *Muḥaṣṣal*, p. 232; Amidī, *Abkār*, IV, p. 256; Abharī, *Tanzil*, 46v; Id., *Kashf*, 112; Kātibī, *Ḥikma*, p. 8; Id., *Kashf*, 149r; Id., *Mufaṣṣal*, 235v; Samarqandī, *Ṣaḥā' if*, pp. 92-93; Baydāwī, *Tawālī'*, pp. 220-221; Id., *Miṣbāḥ al-anwār*, pp. 191-192; Ḥillī, *Asrār*, p. 417; Ījī, *Mawāqif*, p. 373; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 86; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 441; Qushjī, *Sharḥ al-Tajrid*, p. 68; Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, p. 358.

⁸³ Ver Ibn Kammūna, *Kāshif*, p. 87; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, pp. 86-87; Qushjī, *Sharḥ al-Tajrid*, pp. 67-68; Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, *Hawāshī al-Shifā'*, p. 447; Mir Dāmād, *Ufq*, p. 163; Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, pp. 358-359.

⁸⁴ O argumento baseado na restauração da existência é mencionado no *Mubāḥathāt*, juntamente com o argumento da restauração do tempo (ver *Mubāḥathāt*, pp. 326-327). Se uma entidade não-existente fosse restaurada, sua existência também precisaria ser restaurada. Portanto, a entidade restaurada não possuiria uma segunda instância de existência, mas sim a instância original de existência, e assim a coisa não

ganharam relevância em al-Abharī, al-Tūsī e nos Ishrāqīs.⁸⁵ Al-Abharī, Ibn Kammūna e al-Shahrazūrī apresentam a versão mais detalhada do argumento, que começa com uma disjunção: a existência da entidade restaurada ou é a mesma que a do original, ou algo diferente dela. No primeiro caso, a entidade restaurada não seria restaurada: ela seria a original, uma vez que possuiria a existência da original. No segundo caso, a quiddidade do restaurado adquiriria a preparação (ou seja, a potencialidade completa) para receber essa nova existência, e essa preparação seria devido à presença de algum atributo que o original possuía, a consequência sendo que o restaurado não seria o mesmo que o original (consistindo no original juntamente com esse atributo adicional).

Os críticos do argumento postulam que o restaurado pode possuir a mesma existência que o original, sem deixar de ser restaurado. A existência dos dois é a mesma apesar de diferirem em atributos acidentais e relacionais (por exemplo, o fato de existirem em momentos diferentes e junto com coisas diferentes).⁸⁶

Finalmente, o terceiro argumento é baseado na restauração das causas (3), que não é explicitamente mencionada nos textos de

seria restaurada, pois o restaurado é o que adquire uma segunda instância de existência após ter perdido a primeira. Isso é autocontraditório. O *Mubāḥathāt* Mencione também uma possível objeção em nome dos bahshamitas: A restauração de uma entidade não necessita da restauração da existência simplesmente porque a existência não pode ser restaurada. De fato, para os bBahshamitas a existência é um 'estado' (*ḥāl*), e estados não podem ser qualificados como existentes, muito menos restaurados (ou seja, existentes uma segunda vez). Sobre a teoria dos estados, veja Frank, 1978), pp. 8-28; Id., 2007; Tiele, 2016.

⁸⁵ Ver Abharī, *Kashf*, pp. 111-112; Tūsī, *Tajrīd*, p. 119; Ibn Kammūna, *Kāshif*, p. 88; Shahrazūrī, *Shajara*, II, p. 46; Ḥillī, *Kashf*, p. 74; Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, pp. 339-341; Mir Dāmād, *Ufq*, p. 153.

⁸⁶ Ver Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, p. 341.

Avicena. Até onde sei, Ibn al Malāhimī foi o primeiro *mutakallim* a apresentar uma formulação clara do argumento, atribuindo-o aos filósofos em geral (não a Avicena em particular). A formulação de Ibn al Malāhimī afirma que a origem de uma determinada entidade está necessariamente conectada a um determinado conjunto de causas individuais: a entidade não pode ser restaurada porque essas causas não podem se repetir.⁸⁷ Essa versão do argumento não explica por que a recorrência das causas é impossível: ela parece se basear na pura implausibilidade da hipótese. O argumento baseado na restauração das causas é geralmente ignorado na maior parte da tradição pós-aviceniana, reaparecendo entre autores posteriores, como Mīr Dāmād e Mullā Ṣadrā.⁸⁸ Eles apresentaram uma formulação mais detalhada, explicando por que o conjunto de causas de uma entidade individual não pode se repetir. A restauração de uma entidade exigiria a restauração de todos os seus fatores causais (ou seja, a causa eficiente, a causa material e as condições que atualizam a eficiência causal da primeira e preparam a receptividade da segunda) que, por sua vez, exigiriam a restauração de seus próprios fatores causais, e assim por diante. Isso continuaria até que todos os fatores causais que existiam

⁸⁷ Veja Ibn al-Malāhimī, *Fā'iḳ*, p. 532; Id., *Tuhfa*, p. 177. Foi-me apontado que o argumento tem alguma semelhança com uma crítica da ressurreição corpórea mencionada em Ghazālī, *Tahāfut*, pp. 220-221. Embora isso seja indubitavelmente verdade, existem diferenças notáveis que tornam a elaboração de Ibn al-Malāhimī um argumento distinto especificamente relacionado à restauração. A formulação de Al-Ghazālī basicamente argumenta que a ressurreição corpórea é implausível porque violaria uma regra universal de causalidade natural (por exemplo, um ser humano não pode ser humano se não nascer de um pai). Por outro lado, a formulação de Ibn al-Malāhimī argumenta que uma entidade individual não pode ser restaurada porque suas causas específicas estão entre seus marcadores de individuação, e essas causas não se repetem (por exemplo, este ser humano não pode ser este ser humano se não nascer deste pai).

⁸⁸ Veja Mīr Dāmād, *Ufq*, p. 153; Mullā Ṣadrā, *Hikma*, I, p. 361.

no momento inicial fossem restaurados. Como resultado, a configuração original do mundo como um todo precisaria ser restaurada para que uma única entidade fosse restaurada: isso é considerado intuitivamente absurdo.

Embora eu não tenha encontrado objeções a esse argumento (provavelmente devido à sua relativa obscuridade), pelo menos duas refutações são concebíveis. A primeira é negar que as causas sejam marcadores de individuação: o que é inicialmente criado por um determinado conjunto de fatores causais pode ser restaurado por outro conjunto de fatores. A segunda maneira é aceitar que o mundo inteiro pode ser restaurado, em um ciclo recorrente de eventos.

6 Argumentos em favor da restauração

6.1 Argumentos baseados na criação inicial, na indeterminação temporal e na invariância modal

Esta subseção examinará os principais argumentos para a possibilidade de restauração. No *kalām* pré-aviceniano, o caso da possibilidade da restauração se baseia em duas provas.⁸⁹ A primeira é (1) o argumento baseado na comparação com criação inicial, que se

⁸⁹ Ver ‘Abd al-Jabbar, *Mughnī*, XI, pp. 451-456; Ibn Mattawayh, *Tadhkira*, p. 237; Juwaynī, *Irshād*, pp. 372-373; Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-‘itiqād*, p. 213.

baseia em uma defesa da ressurreição apresentada no Alcorão: como Deus foi capaz de criar o corpo humano na primeira vez, Ele também é capaz de o reviver.⁹⁰ O argumento baseado na criação inicial é uma generalização dessa ideia. A restauração se resume a um ato de dar existência, assim como a criação inicial: eles compartilham a mesma natureza essencial, sendo diferença deles meramente extrínseca e relacional (um dos dois acontece antes do outro). Se a criação inicial é possível, então a restauração também é possível, já que as coisas que compartilham a mesma natureza essencial não diferem em seu *status* modal. A criação inicial é possível uma vez que aconteceu, e, portanto, a restauração também é possível.

A segunda prova para a restauração (que pode ser considerada uma corroboração ou reformulação da primeira) é (2) o argumento baseado na indeterminação temporal da criação, encontrado em obras asharithas e bahshamitas, embora em duas formas diferentes. A versão bahshamita diz respeito especificamente a entidades persistentes, não a todas as entidades. A capacidade de criação de Deus não é temporalmente determinada (ela não é verdadeira em um momento determinado em oposição a outro), e a possibilidade da existência de coisas persistentes não é temporalmente determinada (elas podem existir a qualquer momento, caso contrário não persistiriam): segue-se que Deus pode criar qualquer entidade persistente a qualquer momento no tempo.⁹¹ A versão asharitha da prova é estruturalmente semelhante, mas difere em um aspecto

⁹⁰ Veja *Alcorão*, 17.49, 17.98; 23.14; 23.35; 23.82; 36.78; 37.16; 37.53; 56.47; 75.3; 79.11.

⁹¹ Uma variação do argumento da indeterminação temporal é mencionada por Ibn Mattawayh na forma de uma analogia com o adiamento da criação. A restauração é essencialmente idêntica ao adiamento: ambos consistem na criação em um momento posterior no tempo. Como o adiamento é possível, a restauração também é possível - veja Ibn Mattawayh, *Tadhkira*, p. 237.

crucial pois descarta a persistência como um requisito para a indeterminação temporal: a indeterminação é verdadeira para todas as entidades, incluindo entidades não persistentes.

A defesa pós-aviceniana para a possibilidade da restauração baseia-se nesses argumentos iniciais e nos elementos presentes nos textos avicenianos (ferramentas conceituais, dúvidas, declarações de princípio). Nesse sentido, falar de uma defesa aviceniana para a possibilidade de restauração não seria muito exagerado. A defesa pós-aviceniana da restauração consiste em uma prova principal abrangente, a saber (3) o argumento baseado na invariância modal, e três provas auxiliares (o argumento baseado na possibilidade das partes conceituais, o argumento baseado na rememoração e o argumento baseado na possibilidade presuntiva).⁹² Essas três serão analisadas na Subseção 6.2.

A maioria das *summae* pós-avicenianas menciona apenas o argumento baseado na invariância modal (3).⁹³ A prova consiste em

⁹² Uma quarta prova menor aparece em Mīr Dāmād, embora sua formulação original seja provavelmente atribuível a um autor anterior que não identifiquei: o argumento se baseia na analogia com a aniquilação. Tanto a aniquilação quanto a restauração consistem na repetição de um estado ontológico que se manteve verdadeiro em um momento anterior. A aniquilação é a repetição da não existência após uma não existência inicial. Analogamente, a restauração é a repetição da existência após uma existência inicial. A restauração é possível porque a aniquilação é possível e as duas são equivalentes, sendo ambas repetições de um estado ontológico. Mīr Dāmād rejeitou a analogia apelando para a irrealidade do não-existente. A aniquilação não deve ser entendida como a repetição de um estado sobre uma entidade persistente: a não existência é pura irrealidade. A não existência inicial e a aniquilação são como os extremos da existência prolongada e contínua de um objeto. Veja Mīr Dāmād, *Ufq*, p. 164.

⁹³ Ver Rāzī, *Arbaʿīn*, II, pp. 40-42; *Muḥaṣṣal*, p. 231; Id., *Mulakhkhaṣ*, 80v; Amidī, *Abkār*, IV, pp. 251-252; Kātibī, *Ḥikma*, p. 8; Mufaṣṣal, 234v; Ṭūsī, *Tajrīd*, p. 119; Id., *Talkhīṣ al-*

uma revisão do argumento baseado na criação inicial (1) à luz de elementos da ontologia aviceniana, e a formulação dele (ou reformulação) é atribuída a al-Rāzī.⁹⁴ Em suma, o argumento deduz a possibilidade da restauração combinando três premissas aceitas na ontologia aviceniana: as quididades de entidades aniquiladas eram existentes possíveis antes da aniquilação deles, a possibilidade de existência é um concomitante necessário dessas quididades, concomitantes necessários são invariáveis. O raciocínio é o seguinte. A quiddidade de uma entidade aniquilada é qualificada pela possibilidade de existência, pois, caso contrário, ela não teria existido em primeiro lugar. A possibilidade de existência é um concomitante necessário da quiddidade em questão.⁹⁵ Uma vez que os concomitantes necessários das quididades são invariáveis, a possibilidade de existência não pode cessar após a aniquilação. Consequentemente, uma entidade aniquilada tem a possibilidade de existência uma segunda vez: a possibilidade de existência (sendo invariável) é

Muḥaṣṣal, pp. 390-391; Samarqandī, *Ṣahā'if*, pp. 91-92; Baydāwī, *Tawālī'*, pp. 220-221; Id., *Miṣṣbāḥ*, p. 191; Hillī, *Asrār*, pp. 417-418; Id., *Kashf*, p. 75; Iṣfahānī, *Tasdīd*, I, pp. 341-343; Ījī, *Mawāqif*, p. 371; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, pp. 83-84; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, pp. 440-441; Suyūrī, *Lawāmi'*, p. 369; Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, pp. 68-71; Mir Dāmād, *Ufq*, pp. 164-166; Mullā Ṣadrā, *Hikma*, I, p. 356.

⁹⁴ A maioria dos autores pós-Rāzianos apresenta apenas o argumento baseado na invariância modal, não o argumento baseado na criação inicial. Āmidī é uma exceção, mencionando duas como provas distintas – ver Āmidī, *Abkār*, IV, pp. 251-252.

⁹⁵ Mesmo que a possibilidade de existência fosse um acidente contingente para a quiddidade em questão, seria pelo menos verdade que a quiddidade possivelmente possuiria possibilidade de existência: isso exigiria outra instância de possibilidade (isto é, a possibilidade da possibilidade de existência), que por sua vez seria um concomitante necessário ou um acidente contingente. Como uma regressão infinita é impossível, deve haver uma instância de possibilidade que seja um concomitante necessário da quiddidade. Em suma, independentemente de a primeira instanciação de possibilidade ser contingente ou necessária, pelo menos uma instanciação de possibilidade subsequente é um concomitante necessário.

verdadeira em relação à sua quiddidade, independentemente de qualquer condição circunstancial (por exemplo, ter existido antes). Al-Rāzī acrescentou que aquele que rejeita a invariabilidade dos concomitantes é forçado a aceitar a subversão (*inqilāb*) do *status* modal das quiddidades: uma quiddidade contingente pode se tornar impossível, ou necessária, o que é absurdo.

Os três argumentos principais são os (1) baseados na criação inicial, os (2) baseados na indeterminação temporal e os (3) baseados na invariância modal, e podem ser vistos como muito semelhantes entre si: eles expressam a mesma ideia básica. Portanto, uma objeção contra um deles pode ser usada contra os outros, ou pode ser ajustada para isso. Aqui, considerarei apenas uma objeção contra o argumento da invariância modal (3), pois este último é, de longe, a prova que exerceu mais influência no período pós-aviceniano.

A objeção foi provavelmente formulada originalmente por al-Abharī e baseia-se na intransferibilidade do *status* modal. Existe uma distinção entre a possibilidade de existência *simpliciter* e a possibilidade de restauração, pois a existência *simpliciter* é mais geral do que a restauração (ou seja, existência seguida de não-existência seguida de existência), e a possibilidade do que é mais geral não implica a possibilidade do que é mais específico (por exemplo, a possibilidade de andar *simpliciter* não implica a possibilidade de andar no ar). Portanto, o *status* modal da existência *simpliciter* não é transferível para a restauração. A impossibilidade de restauração não contradiz a invariância modal porque a possibilidade de existência e a impossibilidade da restauração são dois concomitantes distintos das quiddidades. Não ocorre nenhuma subversão modal porque nenhum dos dois concomitantes muda com o tempo: a existência *simpliciter* é

invariavelmente possível, enquanto a restauração é invariavelmente impossível.⁹⁶

Ījī apresentou uma resposta que lembra o argumento anterior baseado na criação inicial. A existência restaurada é essencialmente idêntica à existência inicial, as duas diferindo apenas em aspectos acidentais e relativos (suas localizações temporais). Como a existência inicial é possível e coisas essencialmente idênticas têm concomitantes idênticos, a existência restaurada deve ser possível.⁹⁷

Autores posteriores criticaram essa resposta como ineficaz. A existência restaurada e a existência inicial podem muito bem diferir apenas em termos de relação, mas essa diferença é suficiente para fundamentar a possibilidade de uma diferença em seu *status* modal.⁹⁸

6.2 Argumentos subsidiários

Como mencionado anteriormente, a defesa pós-aviceniana para a restauração engloba três argumentos subsidiários. Eu os chamo de “subsidiários” porque eles não foram particularmente influentes ou difundidos.

A primeira prova subsidiária, conforme explicitamente formulada por Qushjī (embora possa ser uma reminiscência de

⁹⁶ Ver Abharī, *Tanzil*, 46v; Kātibī, *Hikma*, p. 8; Tūsī, *Tajrīd*, p. 119; Id., *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, pp. 390-391; Samarqandī, *Ṣahāʿse*, p. 91; Ḥillī, *Asrār*, pp. 417-418; Id., *Kashf*, p. 75; Iṣfahānī, *Tasdid*, I, pp. 341-342; Ījī, *Mawāqif*, p. 371; Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, V, p. 84; Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, II, p. 440; Suyūrī, *Lawāmiʿ*, p. 369; Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, pp. 68-69; Mir Dāmād, *Ufq*, pp. 164-166.

⁹⁷ Ver Ījī, *Mawāqif*, p. 371. Cf. Juwaynī, *Irshād*, pp. 372-373.

⁹⁸ Por exemplo, a existência superveniente e a eterna diferem apenas em termos de relação – a última se relaciona a uma não existência anterior, a primeira não – mas a primeira é impossível para Deus, enquanto a última não – ver Qushjī, *Sharḥ Tajrīd*, pp. 73-75.

observações de autores anteriores sobre a facilidade da restauração em oposição à criação inicial) é (1) o argumento da possibilidade das partes conceituais da restauração.⁹⁹ A restauração pode ser entendida como existência seguida de não-existência seguida de existência. Suas partes conceituais são *a* (existência), *b* (após a não-existência), *c* (após a existência) e *d* (a sucessão ordenada das duas anteriores, ou seja, *b* e *c*). A parte *a* é evidentemente possível: a existência *simpliciter* é possível. As partes *b* e *c* também são evidentemente possíveis, pois as entidades passam a existir depois de terem sido não-existentes e persistem depois de terem sido existentes. A parte *d* é possível porque é a sucessão ordenada de elementos possíveis. Em suma, a restauração é possível porque todas as suas partes conceituais são possíveis.

A segunda prova subsidiária para a restauração é (2) o argumento baseado na rememoração. Ele foi mencionado por al-Tūsī, que o atribui a Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī, e depois por Mīr Dāmād, que implicitamente citou al-Tūsī.¹⁰⁰ O argumento traça uma equação entre restauração e rememoração: quando nos lembramos algo esquecido, o lembrado é o mesmo que o esquecido (presumivelmente porque, caso contrário, não teríamos nos lembrado precisamente do esquecido, mas de outra coisa). O mesmo vale para a restauração: o restaurado é o mesmo que o aniquilado. É interessante notar que a ideia básica por trás desse raciocínio aparece em uma passagem do *al-Mubāḥathāt*.

Uma vez ouvi nosso mestre [Avicena] contradizer os mutazilitas e a doutrina deles sobre o curso do costume

⁹⁹ Ver Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, p. 75. Cf. Samarqandī, *Ṣahāʾif*, pp. 91-92; Ījī, *Mawāqif*, p. 371.

¹⁰⁰ Ver Ṭūsī, *Qawāʾid*, p. 463; Id., *Talkhīṣ*, p. 392; Mīr Dāmād, *Ufq*, p. 167 (cita o *Talkhīṣ*).

(*ijrā' al-ʿāda*),¹⁰¹ mas esqueci [o que ele disse]. Quero escrever tudo o que pode ser dito sobre isso. Não sei o que eu estava dizendo. Como o que ouvi dele pode me afetar (*yajʿalu-nī*), considerando a afirmação dele de que todo indivíduo é substituído e a afirmação dele de que o que ouvi dele há dois anos foi aniquilado e outra coisa foi obtida?¹⁰²

O autor da passagem encontra dificuldade em conciliar a possibilidade de rememorar algo esquecido com a rejeição aviceniana da restauração (“o que ouvi dele há dois anos foi aniquilado e outra coisa foi obtida”). Não há elementos suficientes para concluir que al-Ḥimmaṣī tenha sido influenciado pelo *al-Mubāḥathāt*, ou por algum outro autor que tenha lido o *al-Mubāḥathāt*, mas a semelhança é digna de nota.

A objeção contra o argumento baseado na rememoração, conforme formulado por al-Ṭūsī e ampliado por Mīr Dāmād, simplesmente rejeita a identificação entre rememorado e o esquecido. De fato, a impossibilidade de restauração é precisamente o que exige que o rememorado e o esquecido sejam numericamente diferentes. A rememoração exige o esquecimento, e o esquecimento é a aniquilação de um determinado conteúdo mental: portanto, o rememorado não pode ser o mesmo que o esquecido. Isso faz pouco em termos de abordar a intuição de que pessoa se lembra do mesmo conteúdo que esqueceu, pois, caso contrário, ela de fato não se lembraria. Mīr Dāmād vai um passo além nessa direção, argumentando que o que é numericamente diferente é o ato de conhecimento (*al-ʿilm*), não o

¹⁰¹ Significa eventos costumeiros, eventos que seguem o curso usual decretado por Deus. Um manuscrito diz “a substituição do costume” (*ijzā' al-ʿāda*).

¹⁰² *Mubāḥathāt*, 152.15-153.3.

objeto de conhecimento (*al-ma'lūm*): múltiplos atos de conhecimento podem corresponder a um único objeto de conhecimento, de modo que, do ponto de vista do objeto, o rememorado é o mesmo que o esquecido, apesar de não haver identidade numérica entre os atos de conhecimento.

A terceira prova subsidiária em defesa da restauração é baseada na (3) possibilidade presumida. Qushjī a formula pela primeira vez, chamando-a de persuasiva (*iqnāʿī*, ou seja, não propriamente demonstrativa).¹⁰³ O argumento funciona com base no pressuposto de que as provas da impossibilidade da restauração não são sólidas: a restauração deve ser possível precisamente porque não existe prova de sua impossibilidade. Como Qushjī coloca, essa é a condição básica (*aṣl*) em duas questões: a possibilidade é o *status* modal presuntivo ou padrão das coisas que não se provaram impossíveis. Uma corroboração dialética desta afirmação vem como uma referência a uma passagem da *Ishārāt* de Avicena.

A estupidez de declarar falso algo cuja obviedade ainda não lhe pareceu clara não é menor do que a estupidez de declarar verdadeiro algo cuja clareza não está estabelecida diante de você. Em vez disso, você precisa suspender o julgamento – mesmo que esteja empolgado para rejeitar o que você ouviu – até que a impossibilidade disto seja demonstrada para você. É correto de sua parte deixar coisas semelhantes no domínio da possibilidade até que uma demonstração sólida afaste você delas.¹⁰⁴

¹⁰³ Ver Qushjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, p. 71.

¹⁰⁴ Avicena, *al-Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, p. 391.

Avicena está se referindo à existência de forças “sobrenaturais” em particular, mas suas afirmações são declarações de princípio com uma ampla gama de aplicabilidade: isso torna o argumento de Qushjī pelo menos superficialmente eficaz em termos dialéticos.

Alguns autores posteriores criticaram o argumento.¹⁰⁵ Mīr Dāmād (seguido por Mullā Ṣadrā) explicou que o argumento falha em considerar a distinção entre pura *jawāz ‘aqlī* (admissibilidade racional), ou seja, a incapacidade do intelecto de determinar o *status* modal de uma coisa, e *imkān dhātī* (possibilidade essencial), ou seja, o *status* modal real daquela coisa em si mesma: a ausência de provas para a impossibilidade de algo implica na admissibilidade racional dela, não em sua possibilidade essencial. Além disso, Mīr Dāmād contemplou e descartou os possíveis significados da afirmação de Qushjī de que a possibilidade é a *aṣl* (condição básica) daquelas coisas cuja impossibilidade não é provada. A afirmação pode significar uma de duas coisas: Ou (a) as coisas cuja impossibilidade não foi comprovada são mais frequentemente possíveis do que impossíveis, ou (b) deve-se assumir a possibilidade de todas as coisas até que uma demonstração prove o contrário. Não há razão para acreditar em (a), e é preciso também rejeitar (b) porque ela não atende aos padrões metodológicos da filosofia.

Observações finais

Gostaria de resumir o debate sobre a restauração em linhas gerais. Os que negam a restauração afirmam que a entidade restaurada

¹⁰⁵ Ver Mīr Dāmād, *Ufq*, pp. 169-171; Mullā Ṣadrā, *Ḥikma*, I, pp. 362.

não pode ser idêntica à original. Essa impossibilidade é deduzida de duas maneiras. A primeira apela para a irrealidade do não-existente ou para uma de suas implicações (indiscernibilidade, impossibilidade de predicação, intermitência). A segunda maneira apela para a ideia de que a restauração de um dos marcadores de individuação (tempo, existência, causas) é essencialmente impossível ou incompatível com a restauração da entidade ela mesma.

Os defensores da restauração podem responder à primeira linha de argumentação rejeitando a irrealidade do não-existente, ou rejeitando a vinculação entre a irrealidade e as implicações acima mencionadas, ou argumentando que nem a irrealidade nem suas implicações impedem a identidade entre o restaurado e o original (essa é, de longe, a abordagem mais difundida). A segunda linha de argumentação dos negadores pode ser respondida rejeitando que os fatores mencionados são marcadores de individuação ou argumentando que a restauração deles é possível e compatível com a restauração da entidade.

Quanto aos argumentos em favor da possibilidade de restauração, a maioria identifica uma característica da existência (sua semelhança na criação inicial e restaurada, sua indeterminação temporal, sua invariância modal, sua possibilidade após a existência e a não-existência) e deduz que a possibilidade de existência é independente da colocação temporal e da história ontológica (ou seja, os estados existenciais de uma entidade em momentos anteriores do tempo) e, portanto, que uma entidade pode existir em várias porções separadas do tempo.

Os negadores podem se opor argumentando que a existência não implica as características mencionadas acima ou que a independência

da colocação temporal e da história ontológica não pode ser deduzida dessas características (essa é, de longe, a abordagem mais difundida).

Os argumentos que resumi abordam uma série de questões metafísicas amplas sobre existência, realidade, identidade e individuação. Três delas parecem ser de interesse particular. A primeira é o princípio da identidade dos indiscerníveis (ou seja, duas entidades numericamente distintas devem diferir pelo menos em um atributo). O argumento de Avicena com base na indiscernibilidade parece estar definido para negar o princípio, embora não esteja claro se o próprio Avicena estava ou não ciente da implicação. Seja como for, os intérpretes subsequentes consideram que o argumento implica a rejeição da identidade dos indiscerníveis e, portanto, a resposta a ele se resume a defender o princípio apelando para a presença do atributo da individuação: duas entidades numericamente diferentes devem diferir pelo menos em suas individuações. A distinção de Al-Rāzī entre indiscernibilidade epistêmica e real vai nessa direção: pode muito bem ser que não se conheça os atributos que distinguem duas entidades, mas esses atributos estão lá.

A segunda questão diz respeito às implicações da irrealidade. A posição majoritária, mesmo entre os defensores da restauração, é a de que a irrealidade implica indistinção, incognoscibilidade e impossibilidade de predicação. Como foi visto, os negadores da restauração fizeram uso dessas implicações para corroborar o caso deles, argumentando que o restaurado não pode ser o mesmo que o original precisamente porque a aniquilação deste último implica sua irrealidade, e sua irrealidade implica a impossibilidade de o tomar como sujeito de predicação e traçar sua história ontológica. É preciso observar, entretanto, que uma posição minoritária defendida por al-Rāzī sustenta que a irrealidade não acarreta as implicações

mencionadas acima: as não-entidades irrealis podem ser conhecidas e podem ser objeto de predicação. Essa posição constitui uma maneira possível de evitar alguns argumentos contra a restauração, apesar de ser problemática por si só pois obscurece a distinção entre real e irreal.

A terceira questão está relacionada à anterior e diz respeito à preservação da individuação e da identidade como referentes intencionais da mente após sua aniquilação extramental. Como eu disse, os negadores e (a maioria) dos defensores da restauração concordam com as implicações da irrealidade mencionadas acima. Eles também compartilham um entendimento conceitualista de conhecimento e predicação quando se trata do irreal. O irreal, como tal, é indistinguível, incognoscível e inadequado para ser objeto de predicação. Dito isso, todas essas características podem ser aplicadas ao conceito mental que se refere ao irreal: o conceito mental de uma não-entidade irreal (por exemplo, uma impossibilidade) é distinto, conhecível e capaz de ser objeto de predicação, embora a não-entidade irreal como tal não o seja. Essa posição é, por si só, muito problemática.¹⁰⁶ Deixando isso de lado, vê-se que os negadores e os defensores da restauração discordam sobre se a individuação e a identidade são preserváveis como referentes intencionais de conceitos mentais após sua aniquilação extramental. Os negadores argumentam que a individuação e a identidade não são preserváveis.¹⁰⁷ Os defensores refutam que o conceito mental preserva a individuação

¹⁰⁶ Esta forma de conceitualismo não consegue explicar como é possível que um conceito mental represente adequadamente (ou 'se refira a' ou 'designa') uma não entidade: em outras palavras, não comprova a afirmação de que pode haver intencionalidade mental direcionada a uma não entidade.

¹⁰⁷ O conceito mental não pode possuir a individuação ou a identidade da entidade aniquilada, nem pode se referir a qualquer coisa existente que a possua, nem pode se referir à própria individuação e identidade aniquiladas (sendo estas irrealis).

e a identidade porque é capaz de se referir adequadamente a elas. Essa posição adquire alguma plausibilidade dialética quando se considera que ambos os lados do debate aceitam que é possível para um conceito mental referir-se adequadamente ao irreal.¹⁰⁸

A questão da preservação da individuação e da identidade tem uma importância que excede o tópico da restauração, impactando a ontologia da rememoração. De fato, a intuição sugere que, quando alguém rememora corretamente uma entidade aniquilada, rememora exatamente essa entidade: nossa intencionalidade refere-se corretamente à individuação e à identidade da entidade aniquilada. Entretanto, essa intuição parece ser prejudicada pelas afirmações feitas pelos negadores da restauração (que os não-existentes são irrealis, que os não-reais não podem ser conhecidos e que as identidades dos não-reais não podem ser preservadas como referentes intencionais), o que implica que a lembrança de entidades aniquiladas falha sistematicamente.

Em resumo, a discussão de uma noção um tanto obscura como a da restauração revela um problema colocado no centro de um elemento aparentemente incontroverso da experiência cotidiana, como a rememoração. A conexão entre a restauração e a rememoração de identidades aniquiladas é ainda mais profunda do que isso, porque a última parece ser uma condição necessária para a primeira. Aparentemente, Deus necessita rememorar a identidade exata das entidades aniquiladas para as restaurar. É como se a restauração fosse uma forma de rememoração produtiva, ou seja, como se Deus rememorasse as coisas à existência.

¹⁰⁸ Dado que conceitos mentais podem se referir adequadamente a quiddities irrealis (por exemplo, quiddities impossíveis), por que é absurdo afirmar que conceitos mentais podem se referir adequadamente a individuações e identidades irrealis?

Referências

- al-Abharī, Athīr al-Dīn, *Kashf al-haqā'iq*, MS Tehran, Ketābkhāne-ye Majles-e Shūrā-ye Millī, 9:2752 [1-212]
- _____, *Tanzīl al-afkār fī ta'dīl al-asrār*, MS Istanbul, Ragīb Pasa Kitaplığı, 682 [1v-94v]
- _____, *Muntahā al-afkār fī ibānat al-asrār*, MS Tehran, Ketābkhāne-ye Majles-e Shūrā-ye Millī, 9:2752 [212- 358]
- al-Āmidī, Sayf al-Dīn, *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn*, 5 vols., Ed. A.M. al-Mahdī (Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmiyyah, 2004)
- al-Ash'arī, Abū Hasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*, 2 vols., Ed. M.M. 'Abd al-Rahīm (Cairo: Maktabat al-Nahda al-Miṣriyya, 1954).
- Avicenna, *Kitāb al-shifā' - Ilāhiyyāt*, Eds. M.Y. Mūsā, S. Dunyā, S. Zāyid (Cairo: al-Hay'a al-'amma li-shu'un al-matābi' al-amīriyya, 1960).
- _____, *Kitāb al-Shifā' - Tabī'iyāt: al-Kawn wa-al-fasād*, Eds. I. Madkūr, M. Qāsim (Cairo: Dār al-Kātib al 'Arabī, 1969).
- _____, *al-Ishārāt wa-al-tanbīhāt*, Ed. M. Zare'ī (Qom: Būstān-e Ketāb, 2002).
- _____, *al-Mubāḥathāt*, Ed. M. Bidārfar (Qom: Intishārāt Bīdār, 1992).
- _____, *al-Risāla al-adhawīyya fī al-ma'ād*, Ed. S. Dunyā (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1949).
- _____, *al-Ta'līqāt*, Ed. 'A.-R. Badawī (Beirut: al-Dār al-Islāmiyya).
- 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-al-'adl*, Eds. T. Husayn, I. Madkūr (Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li-al-Ta'līf wa-al-Tarjama, 1965).

al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir, *al-Farq bayna al-fīraq* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadida, 1982).

_____, *Uṣūl al-dīn* (Istanbul: Dār al-Funūn al-Turkiyya, 1928).

Bahmanyār, Ibn Marzubān, *al-Tahṣīl*, Ed. M. Motahharī (Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān, 1996).

al-Bahrānī, Kamāl al-Dīn Maytham, *Qawā’id al-marām fī ‘ilm al-kalām*, Ed. A.M. al-Mu’affar (Kerbala: al-‘Ataba al-Ḥusayniyya al-Muqaddasa, 2014).

al-Baydāwī, ‘Abd Allah, *Tawālī’ al-anwār min matālī’ al-anzār*, Ed. ‘A. Sulaymān (Cairo-Beirut: al-Maktaba al-Azhariyya li-al-Turāth-Dār al-Jīl, 1991).

Benevich, Fedor, ‘The Reality of the Non-Existent Object of Thought: The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (11th-13th centuries)’, in R. Pasnau (Ed.), *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 6 (Oxford: Oxford University Press, 2018), 31-58

_____, ‘The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennan Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)’, *Oriens* 45.3-4 (2017), 203-258.

al-Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn, *Shifā’ al-qulūb, Hawāshī al-Shifā’*, in Id., *Muṣannafāt*, vol.2, Ed. ‘A. Nūrānī (Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān - Anjuman-e Āthār va Mafākher-e Farhangī, 2007), 377-487.

al-Dawānī, Jalāl al-Dīn, *Hāshiya ‘alā Sharh al-Tajrīd*, in Qushjī, *Sharh Tajrīd al-‘aqā’id*, MS Cambridge (Massachusetts), Harvard College Library, Widener Library, OL 22800.10.5f.

Fakhry, Majid, ‘The Mu’tazilite View of Man,’ in *Recherches d’islamologie: Recueil d’articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis* (Leuven: Peeters, 1977), 107-21.

- Frank, Richard M., 'Abū Hāshim's Theory of 'States': Its Structure and Function', in D. Gutas (Ed.), *Early Islamic Theology: The Mu'tazilis and al-Ash'arī. Texts and Studies in the Development of the History of Kalām* (Aldershot: Ashgate, 2007), 85-100.
- _____, 'The Ash'arite Ontology: I. Primary Entities', *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), 163-231.
- _____, *Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: SUNY Press, 1978).
- Al-Ghouz, Abdelkader, 'Recasting al-Baydāwī's Eschatological Concept of Bodily Resurrection: Shams al-Dīn al-Iṣfahānī and Ahmad al-Ījī in Comparative Perspective', *Mamluk Studies Review* 20 (2017), 39-54.
- al-Jurjānī, 'Alī al-Sharīf, *Sharh al-Sharīf al-Jurjānī 'alā al-Mawāqif li-l-'Adud al-Ījī*, 2 vols. ([Istanbul]: Dār al Tibā'a al-Āmirā, 1894).
- al-Juwaynī, Abū al-Ma'ālī Imām al-Haramayn, *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*, Eds. 'A.S. al-Nashshār, F.B. 'Awn, S.M. Mukhtār (Iskandariya: Mansha't al-Ma'ārif, 1969).
- _____, *Kitāb al-irshād ilā qawāti' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, Eds. 'A. 'Abd al-Hamīd, M.Y. Mūsā (Cairo: Maktabat al-Khānījī, 1950).
- al-Ghazālī, Abū Hāmid, *The Incoherence of the Philosophers* [i.e., *Tahāfut al-falāsifa*], Ed. M.E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000).
- _____, *al-Iqtisād fī al-i'tiqād*, Eds. I.A. Cubukcu, H. Ātāy (Ankara: Nur Matbaasi, 1962).
- Heemskerk, Margaretha, 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī on Body, Soul and Resurrection, in C. Adang and S. Schmidtke (Eds.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, (Würzburg: Ergon, 2007), 127-56.

- al-Hillī, al-‘Allāma, *al-Asrār al-khaṣṣa fī al-‘ulūm al-‘aqliyya*, (Qom: Mo’assase-ye Bustān-e Ketāb, 2009).
- _____, *Kashf al-murād fī sharh Tajrīd al-i’tiqād*, Ed. H.H. al-Amolī (Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1986).
- al-Himmasī, Sadīd al-Dīn, *al-Munqid min al-taqlīd*, 2 vols., Ed. M.H. al-Yūsufi al-Gharawī (Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1991).
- Ibn ‘Arafa, Muhammad al-Warḡhammī, *al-Mukhtaṣar al-kalāmī*, Ed. N. Hammādī (Kuwait: Dār al-Diyā’, 2014).
- Ibn Fūrak, *Mujarrad maqālāt Abī al-Hasan al-Ash‘arī*, Ed. A.‘A. Sāyih (Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya).
- Ibn Kammūna, ‘Izz al-Dawla, *al-Kāshif (al-Jadīd fī al-hikma)*, Ed. H.N. Iṣfahānī (Tehran: Mo’assase-ye Pazūhesi-ye Hikmat wa Falsafe-ye Īrān, 2008).
- Ibn al-Malāhimī, Rukn al-Dīn, *Tuhfat al-mutakallimūn fī al-radd ‘alā al-falāsifa*, Eds. H. Ansari, W. Madelung, (Tehran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008).
- _____, *al-Fā’iq fī uṣūl al-dīn*, Eds. W. Madelung, M. McDermott (Tehran: Mo’assase-ye Pażūhishī-e Hekmat va Falsafe-ye Īrān, 2007).
- Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī ahkām al-jawāhir wa-al-a’rād*, Ed. S.N. Lutf, F.B. ‘Ūn (Cairo: Dār al-Thaqāfa li al-Tibā’ wa-al-Nashr, 1975).
- al-Iṣfahānī, Shams al-Dīn, *Tasdīd al-qawā’id fī sharh Tajrīd al-‘aqā’id*, 2 vols., Ed. Kh. Al-‘Adwānī (Kuwait: Dār al-Diyā’, 2012).
- al-Ījī, Adud al-Dīn, *al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub).
- al-Kātībī, Najm al-Dīn al-Qazwinī, *Hikmat al-‘ayn*, Ed. Ṣ. Āyḏīn (Cairo, 2002).
- _____, *Jāmi‘ al-daqa’iq fī kashf al-haqā’iq*, MS Paris, Bibliothèque Nationale de France, Département de Manuscrits, Arabe 2370

- _____, *al-Mufaṣṣal fī sharh al-Muḥaṣṣal*, MS. Istanbul, Ragib Pasa Kitaplığı, 648.
- al-Lawkarī, Abū al-‘Abbās, *Bayān al-haqq bi-damān al-ṣidq, al-Ilāhiyyāt*, Ed. I. Dībājī (Tehran: al-Ma‘had al-‘Alī al-‘Alamī li-al-Fikr wa-al-Hadāra al-Islāmiya, 1994).
- Mir Dāmād, Muhammad Bāqir, *al-Ufq al-mubīn*, Ed. H.N. I-fahānī (Tehran: Markaz-e Pizhūheshī-e Mīrāth-e Maktūb, 2013).
- Mullā Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn Muhammad al-Shirāzī, *al-Hikma al-muta‘āliya fī al-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a*, 8vols., Ed. R. Lutfī (Beirut: Dār al-Ihyā’ wa-al-Turāth al-‘Arabī, 1981).
- al-Najrānī, Taqī al-Dīn, *al-Kāmil fī istiṣṣā’ fī-mā balaghanā min kalām al-qudamā’*, Ed. M. al-Shāhid (Cairo: Jumhūriyya Miṣr al-‘Arabiyya, Wizārat al-Awqāf, al-Majlis al-A‘lā li-al-Shu‘ūn al-Islāmiyya, 1999).
- al-Najrī, ‘Abd Allah, *Marqāt al-anzār al-muntaza‘ min ghāyāt al-afkār sharh al-qalā‘id fī taṣḥīḥ al-‘aqā‘id*, MS Privately-owned by Muhammad ibn Muhammad al-Kibṣī [owner contactable via the Imam Zayd ibn ‘Alī Cultural Foundation (Yemen), manuscript accessible at <https://catalog.princeton.edu/catalog/9978494763506421#view>].
- al-Nishābūrī, Abū Rashīd, *al-Masā’il fī al-khilāf bayna al-Baṣriyyīn wa-al-Baghdādiyyīn*, Eds. M. Ziyada, R. Sayyid (Beirut: Ma‘had al-Inmā’ al-‘Arabī, 1979).
- al-Qushjī, ‘Alā al-Dīn, *Sharh Tajrīd al-‘aqā‘id*, MS Cambridge (Massachusetts), Harvard College Library, Widener Library, OL 22800.10.5f.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyat al-‘uqūl fī dirāyat al-uṣūl*, 4 vols., Ed. S.A. Fūda (Beirut: Dār al-Dhakhā’ir, 2015).

- _____, *al-Arbaʿīn fī uṣūl al-dīn*, 2 vols., Ed. A.H. al-Saqqā (Cairo: Maktabat al-Kullīyya al-Azhariyya, 1986).
- _____, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-al-mutaʾakḥkhirīn min al-ʿulamāʾ wa-al-hukamāʾ wa-al-mutakallimīn*, Ed. T.A. Saʿd (Cairo: Maktabat al-Kullīyya al-Azhariyya, 1978).
- _____, *al-Mabāhith al-mashriqiyya fī ʿilm al-ilāhiyyāt wa-al-tabīʿiyyāt*, 2 vols. (Hyderabad, 1924).
- _____, *al-Mulakhkhaṣ fī al-hikma wa-al-mantiq*, MS Berlin, Staatsbibliothek, Or. Oct. 623. al-Samarqandī, Shams al-Dīn, *al-Ṣahāʾif al-ilāhiyya*, Ed. A.ʿA. Al-Sharīf (Kuwait, 1985).
- al-Sanūsī, Muhammad Ibn Yūsuf, *Sharh ʿaqīdat ahl al-tawḥīd al-kubrā*, in Hāmidī, *Hawāshī ʿalā Sharh al-kubrā li-l-Sanūsī*, Eds. M.A. ʿImrān and R.M. al-Halbī (Cairo: Maktaba Muṣṭafā al-Babī al-Halbī wa-Awlādi-hi, 1936).
- al-Suhrawardī, Shihab al-Dīn, *Hikmat al-ishrāq*, Ed. H. Corbin (Tehran: Pizhūhishgāh-e ʿOlūm-e Insānī va Mutālaʾāt-e Farhangī, 1993).
- al-Suyūrī, al-Miqdād, *al-Lawāmiʿ al-ilāhiyya fī al-mabāhith al-kalāmiyya*, Ed. M. al-Tabātabāʾī (Tabriz: Matbaʿat Shafaq, 1976).
- Schmidke, Sabine, *The Theology of al-ʿAllāma al-Hillī (d.726/1325)* (Klaus Schwarz Verlag: Berlin, 1991).
- al-Shahrastānī, Tāj al-Dīn, *Nihāyat al-aqdām fī ʿilm al-kalām*, Ed. A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1934).
- al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn, *Rasāʾil al-shajara al-ilāhiyya fī ʿulūm al-haqāʾiq al-rubbāniyya*, 3 vols., Ed. N. Habībī (Tehran: Moʾassase-ye Pizhūhishī-ye Hikmat va Falsafeh, 2004).
- Shihadeh, Ayman, 'Classical Ashʿarī Anthropology: Body, Life and Spirit', *The Muslim World* 102 (July/ October 2012), 433-477.

- al-Shirāzī, Qutb al-Dīn, *Sharh Hikmat al-ishrāq*, Eds. 'A. Nūrānī and M. Muhaqqiq (Tehran: Mo'assase-ye Mutāla'āt-e Islāmī - Dānishgāh Tih-rān - McGill University, 2001).
- al-Taftazānī, Sa'd al-Dīn, *Sharh al-Maqāṣid*, 5 vols., Ed. 'A. 'Umayra (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1998).
- Tiele, Jan, 'Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d.321/933) Theory of 'States' (ahwāl) and its Adaption by Ash'arite Theologians', in S. Schmidke (Ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 364-383.
- al-Tūsī, Naṣīr al-Dīn, *Tajrīd al-i'tiqād*, Ed. M.J. al-Husaynī al-Jalālī ([Tehran]: Maktab al-Ilām al-Islāmī, 1986).
- _____, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, Ed. 'A. Nūrānī (Beirut: Dār al-Adwā', 1985).
- _____, *Qawā'iq al-'aqā'iq*, in *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, 435-468.
- Vasalou, Sophia, *Moral Agents and their Deserts. The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).
- _____, 'Subject and Body in Mu'tazilism, or: Mu'tazilite Kalām and the Fear of Triviality', *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2007), 267-98.
- Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, (Cornell University Press: Itaca [NY], 2003).
- Würtz, Thomas, 'The Orthodox Conception of the Hereafter: Sa'd al-Dīn al-Taftazānī's (d.793/1390) Examination of Some Mu'tazilī and Philosophical Objections', in S. Günter and T. Lawson (Eds.), *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam* (Leiden: Brill, 2017), 469-486.

A tradução do *Guia dos Perplexos* II.25 de Al-Harizi e as implicações filosóficas para a questão da criação

Shalom Sadik

1 Introdução

Desde os tempos medievais até hoje, uma das principais questões da interpretação do *Guia dos perplexos* de Maimônides é a da criação do universo por Deus.¹ Esta é uma questão muito importante

DOI: 10.5281/zenodo.16697369

* Tradução de Tadeu M. Verza. Este artigo foi publicado originalmente em *Judaica: Neue Digitale Folge* 4/1, 2023: 1-16 (DOI: 10.36950/jndf.2023.1.11). Os organizadores agradecem ao autor e aos editores da *Judaica* por permitirem a publicação deste artigo.

porque a resposta impacta em uma série de tópicos importantes dentro da filosofia de Maimônides, como a providência divina, os milagres e a relação entre a revelação e a filosofia. Além disso, a pesquisa acadêmica do desenvolvimento das posições de Maimônides por meio de seus diferentes escritos e, em particular, a maneira correta de ler o *Guia dos perplexos*, dependem de se a verdadeira opinião de Maimônides é a da criação *ex nihilo* ou uma das variantes da opinião que defende a eternidade do universo. Sem nos aprofundarmos nessa questão, podemos resumir explicando que, no *Guia* tomado em sentido literal, Maimônides dedicou a Parte II, Capítulos 14-31, aos argumentos contra a prova aristotélica da eternidade e a favor da possibilidade e da probabilidade da criação. Entretanto, quase metade de seus leitores medievais e modernos concluíram que a criação é apenas a posição exotérica de Maimônides, e que o leitor atento pode ver que sua opinião esotérica na verdade favorece a eternidade.²

Para os leitores medievais de Maimônides, esse debate se aplica exclusivamente aos leitores da tradução hebraica de R. Samuel ibn

¹ Sobre o debate medieval sobre esta questão, ver, por exemplo, os diferentes comentários de R. Josef Ibn Kaspi e R. Moses de Narbone (defensores da eternidade do mundo) e R. Isaac Abrabanel (defensor da criação). Para um resumo deste debate no período medieval e na pesquisa moderna, ver Lemler, 2015. Há também uma bibliografia muito boa (para pesquisas anteriores a 1994) de Dienstag, 1994, pp. 247-267.

² Sobre a questão da leitura esotérica versus exotérica de Maimônides, há ampla literatura acadêmica, por exemplo: Strauss, 1952, pp. 38-94; Fox, 1990, pp. 67-90; Hyman, 1998, pp. 19-29; Davis, 2011; Davidson, 2005, pp. 387-402; Klein Braslavy, 1996; Schwartz, 2001, pp. 68-111; Lorberbaum, 2002, pp. 95-134; Kreisel, 2008, pp. 487-507.

Tibbon³ ou do original em judeu-árabe.⁴ Por outro lado, nenhum dos leitores medievais da tradução latina⁵ ou de sua fonte, a saber, a tradução hebraica de Al-Harizi, sequer supuseram que fosse possível interpretar Maimônides como um defensor da eternidade. De fato, um dos usos mais relevantes de Maimônides pelos escolásticos cristãos é como um dos principais defensores da crença na criação *ex nihilo*.

Neste artigo, tentarei explicar que as diferenças entre o texto original judeu-árabe e a tradução de R. Ibn Tibbon, por um lado, e a tradução de Al-Harizi e a tradução latina, por outro, explicam algumas dessas divergências de interpretação.⁶ Este artigo se concentra nas diversas traduções de um capítulo muito importante para a questão

³ Quanto à opinião pessoal de R. Ibn Tibbon sobre esta questão e à influência de suas opiniões, ver Fraenkel, 2007; Fraenkel, 2009. Sobre o projeto de tradução da família de Ibn Tibbon, ver Harvey, 2003; sobre as diferentes traduções medievais do *Guia* e suas diferenças, ver Shiffman, 1999.

⁴ Sobre o caso de um leitor do original judeu-árabe que adere à opinião da eternidade, veja Sadik (no prelo).

⁵ Sobre a tradução latina do *Guia*, ver Schwartz, 2019. Schwartz fornece um excelente resumo da pesquisa existente sobre o autor da tradução e, em seguida, arrisca um argumento a favor de a tradução ter sido feita em Paris por um apóstata judeu. Sobre esta tradução, ver também Di, 2016. Ela argumenta a favor de uma tradução em espanhol. Scheindlin, 2019; Rigo, 2019, pp. 81-139. Sobre a influência de Maimônides na filosofia medieval latina, ver, por exemplo, Hasselhoff, 2004; Dahan, 2004; Schwartz, 2002; Wohlman, 1988. Este livro trata principalmente de questões relacionadas à criação do mundo.

⁶ Sobre outras mudanças na tradução de Al-Harizi em comparação com o original ou com a tradução de R. Ibn Tibbon, ver Sadik, 2016. Não afirmo que as mudanças textuais entre Al-Harizi e o original sejam a única razão para as diferenças nas leituras. A importância de Maimônides e a tradição do esoterismo constituem elementos dignos de consideração. No entanto, neste artigo, concentrar-me-ei nas mudanças textuais que não são suficientemente levadas em consideração pela comunidade acadêmica.

da criação: o *Guia* II.25.⁷ A primeira parte do artigo descreverá o significado original do capítulo e a tensão interna entre os diferentes argumentos que Maimônides explora no capítulo.⁸ Essas tensões e contradições internas podem ser interpretadas como uma indicação de que Maimônides estava escondendo sua verdadeira opinião esotérica eternalista. Na segunda parte do artigo, analisarei a tradução de Al-Harizi e mostrarei que ele tornou o texto deste capítulo mais coerente e mais favorável à interpretação criacionista de Maimônides.

O capítulo 25 da Parte II do *Guia* é um capítulo-chave que resume a opinião de Maimônides sobre a criação. Neste capítulo, Maimônides explora as diferentes razões que o convencem a sustentar uma opinião criacionista. No entanto, alguns dos principais comentadores medievais e modernos demonstraram que Maimônides inseriu diversas contradições internas no capítulo⁹ cujo objetivo era sugerir ao leitor atento do *Guia* que Maimônides não concorda verdadeiramente com sua posição exotérica (criação) e, na verdade, adere a uma opinião esotérica e bastante oposta (isto é, a eternidade).

Para fundamentar essa compreensão alternativa, e possivelmente radical, de Maimônides, precisamos revisar

⁷ Há também uma tradução diferente de alguns capítulos sobre a criação, especialmente o capítulo II.21. Para um resumo das diferentes explicações sobre este tema, ver Lemler, 2015.

⁸ Veremos que a diferença entre as traduções está na primeira metade do capítulo. Citaremos a primeira metade do capítulo e discutiremos o capítulo inteiro, pois é importante observar que Al-Harizi torna o capítulo mais coerente do que no original judeu-árabe e na tradução de R. Ibn Tibbon.

⁹ As contradições internas estão essencialmente no início do capítulo. Outro argumento desses comentadores é que o final do capítulo contradiz outras partes do *Guia* e os demais escritos filosóficos de Maimônides.

cuidadosamente tanto o texto original quanto os desvios do original que se infiltraram nas edições por tradutores que parecem ter tido uma agenda subjacente às decisões que tomaram ao traduzir as frases e passagens mais difíceis de Maimônides. Deve-se notar aqui que, para tornar este artigo amplamente acessível, a tradução em inglês¹⁰ mais próxima e literal disponível – a de Shlomo Pines (1963) – será usada em vez do texto original judeu-árabe do *Guia* II.25, que para aqueles com experiência em judeu-árabe é fornecido no apêndice, juntamente com as traduções não inglesas em discussão. Também se deve notar que várias revisões relativamente pequenas foram incorporadas à tradução em inglês para garantir a máxima fidelidade ao judeu-árabe.

I.¹¹ Saibam que nossa rejeição à afirmação da eternidade do mundo não se deve a um texto que figura na Torá segundo o qual o mundo foi criado.¹² Pois os textos que indicam que o mundo foi criado¹³ não são mais numerosos do que aqueles que indicam que a divindade é um corpo. Nem os portões da interpretação figurada estão fechados em nossa face ou impossíveis de se acessar no que diz respeito ao assunto da criação do mundo.¹⁴ Pois poderíamos

¹⁰ NdO: Há uma tradução integral do *Guia* em português feita por Horowitz a partir da tradução hebraica de Schwartz. Maimônides, *Guia dos perplexos*, São Paulo: Sefer, 2018.

¹¹ O algarismo romano aqui é uma adição minha. O uso desta enumeração adicional nos ajudará na explicação posterior do texto. Também utilizo esses algarismos romanos na tabela do apêndice.

¹² Na tradução de Pines, em vez de “criado”, ele usou “produziu no tempo”. No entanto, o judeu-árabe não menciona o tempo, mas apenas a criação מְצִיטָה. Neste ponto, a tradução de Michael Friedlaender é superior.

¹³ Ver nota 13.

¹⁴ Ver acima.

interpretá-las como figurada, como fizemos ao negar a corporalidade Dele. Talvez isso fosse até muito mais fácil de se fazer: seríamos muito bem capazes de dar uma interpretação figurada desses textos e afirmar como verdadeira a eternidade do mundo, assim como demos uma interpretação figurada daqueles outros textos e negamos que Ele – seja Ele exaltado – seja um corpo.

II. Duas causas são responsáveis por não fazermos isso e¹⁵ crermos nisso. Uma delas é a seguinte. Que a divindade não é um corpo foi demonstrado; disso segue-se necessariamente que tudo o que em seu significado externo discorda dessa demonstração deve ser interpretado figurativamente, pois é sabido que tais textos são necessariamente adequados para interpretação figurada. No entanto, a eternidade do mundo não foi demonstrada. Consequentemente, neste caso, o texto não deve ser rejeitado e interpretado figuradamente a fim de fazer prevalecer uma opinião cujo contrário pode ser feito prevalecer por meio de vários tipos de argumento. Esta é uma das causas.

III. A segunda causa é a seguinte. Nossa crença de que a divindade não é um corpo não destrói para nós nenhum dos fundamentos da Lei e não desmente as afirmações de nenhum profeta. A única objeção a ela é constituída pelo fato de que os ignorantes pensam que essa crença é contrária ao texto; no entanto, não é contrária a ele, como explicamos, mas é pretendida pelo texto.¹⁶ Por outro lado,

¹⁵ “Ou” na tradução de Pines, נ”1 no original.

¹⁶ Maimônides dedicou a maior parte da primeira parte do *Guia* à interpretação de textos bíblicos cujo significado literal torna Deus corpóreo. Sobre o estilo da interpretação bíblica de Maimônides, ver Cohen, 2011.

a crença na eternidade, como Aristóteles a vê – isto é, a crença segundo a qual o mundo existe em virtude da necessidade, que nenhuma natureza muda e que o curso habitual dos eventos não pode ser modificado em relação a nada – destrói a Lei em seu princípio, necessariamente desmente todo milagre e reduz à inanidade todas as esperanças e perigos que a Lei apresentou, a menos que – por Deus! – se interprete os milagres também figuradamente, como foi feito pelos esotéricos islâmicos;¹⁷ isso, no entanto, resultaria em algum tipo de imaginação maluca.

Na continuação do capítulo, Maimônides assumiu que, se a crença na criação estiver de acordo com a opinião de Platão, ou seja, a criação a partir de uma matéria-prima eterna, todos os princípios da Torá se tornarão admissíveis. No entanto, não precisamos interpretar a Bíblia de acordo com essa opinião, pois ela não foi demonstrada. Maimônides também explica que a crença na criação resolve muitas questões relacionadas à Lei, tais como: por que Deus deu a revelação profética a um profeta específico? Por que Deus deu a Lei a essa nação específica? Por que Ele legislou naquele momento específico? Por que Deus deu esse mandamento específico? E qual é o objetivo de Deus ao dar a Lei? Maimônides argumenta que, se o mundo não foi criado por necessidade, podemos responder que não podemos compreender a

¹⁷ Na tradução original, Pines escolheu a palavra "internalista" (*internalist*) para refletir o sentido árabe original de interpretação do significado interno e esotérico do texto sagrado. No entanto, essa tradução literal pode causar alguma confusão, visto que o mesmo termo é usado para descrever uma perspectiva na psicologia que atribui a motivação humana a fatores internos, e não externos. Para evitar essa confusão, modifiquei a tradução para "esotéricos" (*esotericists*).

vontade e a sabedoria de Deus. Não podemos compreender como e por que Ele criou o mundo naquele momento específico e também não podemos compreender as outras questões. Podemos apenas dizer que a sabedoria e a vontade de Deus são superiores ao nosso entendimento. Maimônides afirma que qualquer explicação que se baseie na rejeição da criação destrói inerentemente o significado simples de muitas passagens básicas das escrituras, tornando a Lei irrelevante.

Um dos principais argumentos dos defensores de uma interpretação esotérica de Maimônides como um seguidor disfarçado da eternidade é que o próprio Maimônides respondeu a todas essas questões de forma naturalista na continuação do *Guia* e em seus escritos jurídicos.¹⁸ Segundo esses comentadores, Maimônides preferia oferecer uma sustentação exotericamente clara para o significado externo da Lei, devido à importância política e pedagógica desse significado. No entanto, o significado esotérico do *Guia* e de outros escritos de Maimônides é completamente naturalista.

Podemos resumir os argumentos de Maimônides no início do capítulo em três passagens diferentes (numeradas de I a III):

I. Maimônides afirma que sua oposição à opinião da eternidade não se deve de forma alguma aos textos explícitos da Bíblia que, de fato, contradizem a noção de um universo eternamente existente. Essa

¹⁸ Por exemplo, a explicação de dar a profecia a um profeta específico é apresentada no *Guia* II.32-40. Sobre este tema, ver Kreisel, 2001, pp. 148-315. A razão de dar a Lei a uma nação específica é explicada em Lei da Idolatria I. Sobre este tema, ver Kellner, 1991. Sobre os mandamentos específicos e o objetivo da Lei, ver *Guia* III.26-49. Para este tipo de leitura esotérica, ver os comentários de Rabi Moisés de Narbonne e Rabi Josef Ibn Kaspi sobre o capítulo II.25.

posição, um tanto surpreendente, é reforçada por seu senso de honestidade intelectual: como a de alguém com uma aguçada capacidade de interpretar o texto bíblico figuradamente quando as necessidades da filosofia justificam tal interpretação, tendo como principal exemplo o apoio ostensivo do texto bíblico à corporeidade de Deus – uma noção que mesmo o mais literal dos sábios, no entanto, rejeitava categoricamente.¹⁹ Maimônides reforça essa observação apontando que as passagens (provavelmente às centenas) cujo significado literal atribui corporeidade a Deus são pelo menos tão comuns quanto aquelas que falam da criação *ex nihilo*. Assim, poder-se-ia legitimamente rejeitar a criação do universo, pelo menos tão facilmente quanto a corporeidade de Deus é rejeitada.

II. Maimônides afirmou que há duas razões para as diferenças entre as interpretações figuradas da corporeidade de Deus em oposição à crença na eternidade do mundo. A primeira razão é que a não-corporeidade de Deus é demonstrável, enquanto a eternidade do mundo não o é. Uma prova demonstrativa²⁰ é completamente verdadeira e certa. No caso de uma demonstração, o texto bíblico deve ser interpretado de acordo com a verdade demonstrada. Por outro lado, no caso de uma prova dialética, a verdade não é cem por cento certa, mas apenas mais ou menos provável. Nesses casos, não precisamos interpretar o sentido literal do texto bíblico de acordo com

¹⁹ Maimônides explica que Moisés tem que descrever Deus como uma entidade corporal devido ao baixo nível de compreensão do povo de Israel quando eles saíram do Egito (Lei da fundação da Torá I: 26).

²⁰ Essas diferenças vêm dos *Tópicos* I, de Aristóteles. Maimônides expõe essas diferenças em seu *Tratado de lógica*, capítulo 8. Sobre a relação de Maimônides com a dialética, ver Sadik, 2021.

essas opiniões menos incertas. Podemos justificadamente continuar a aderir ao significado literal do texto.²¹

III. A segunda razão é a de que a crença na incorporeidade de Deus não mina de forma alguma os fundamentos da Torá. Somente os ignorantes se incomodam com o abandono do sentido literal, corporal, dos textos bíblicos relevantes. Por outro lado, a crença na cosmologia aristotélica, que postula a eternidade e a imutabilidade do universo e de suas leis, de fato destrói os princípios e fundamentos da Torá na medida em que tais restrições essencialmente forçam Deus a agir apenas por necessidade, tornando impossíveis os verdadeiros milagres. Apenas um tipo específico de filósofo islâmico interpretou seu texto sagrado dessa maneira, e Maimônides considerou suas conclusões delirantes.

²¹ Maimônides dedicou o *Guia* II.13-31 a argumentar que Aristóteles falhou em demonstrar a eternidade do mundo e que a opinião da criação é mais plausível. Em II.23, Maimônides explica especificamente como as pessoas devem se relacionar com casos de duas (ou mais) opiniões contrárias não demonstradas. No início do capítulo, ele explica como determinar dentre duas opiniões plausíveis a que é objetivamente superior. Maimônides adverte contra ser influenciado pela educação e noções preconcebidas em favor de decidir com base apenas na determinação de qual opinião é mais bem apoiada por argumentos científicos e lógicos. No entanto, no final do capítulo, Maimônides explica que, em relação à questão da eternidade versus criação, devemos ceder à autoridade da Bíblia se o argumento se resume às histórias dos Sabeos de Aristóteles versus aquelas de Moisés e Abraão. A contradição entre a afirmação da objetividade e a rejeição de suposições eruditas ao longo do capítulo e a aceitação da autoridade bíblica na conclusão do capítulo é um exemplo de uma contradição interna no *Guia*. De acordo com os defensores da eternidade, o leitor atento deve reconhecer essa contradição e entender que Maimônides está abrindo a possibilidade de uma opinião esotérica (eternidade do universo) que difere do significado literal do *Guia* neste ponto.

Examinando as afirmações acima, podemos ver que existem algumas contradições aparentes entre as duas primeiras passagens quando comparadas com a terceira passagem (e, de fato, a metade restante de II.25 não é examinada neste artigo). De acordo com as passagens I e II, Maimônides rejeita a eternidade porque não há provas demonstradas para essa opinião. Segundo esse argumento, no caso de uma prova demonstrada para a eternidade ser constatada, Maimônides seria então capaz de interpretar a Bíblia de uma forma que esteja de acordo com a eternidade. De acordo com esse argumento, mesmo que a eternidade seja verdadeira, a Torá continua sendo verdadeira e, portanto, deve ser interpretada de acordo com a verdade demonstrada (eternidade).

Por outro lado, de acordo com III (e o restante do capítulo), a razão para a rejeição da eternidade é que a eternidade vai contra os princípios e fundamentos da Torá. Segundo esse argumento, os fundamentos da Torá são, por definição, corretos, sem recurso a provas filosóficas, de modo que, se qualquer um dos fundamentos da Bíblia for provado falso, toda a religião é *ipso facto* negada ou, no mínimo, reduzida a tolices, como as interpretações dos esotéricos muçulmanos.²²

As duas razões para rejeitar a eternidade advêm de opiniões completamente distintas a respeito da relação entre filosofia e religião revelada. Conforme a primeira razão, a verdade da religião depende de uma demonstração filosófica suficiente. Conforme a segunda, a

²² O fato de Maimônides não fornecer nenhuma explicação sobre o problema desses esotéricos muçulmanos e apenas os chamar de loucos também pode ser interpretado como uma sugestão de que o único argumento contra eles é retórico e não a verdadeira posição de Maimônides em relação à sua visão não literal dos milagres.

verdade da religião existe por si mesma e pode estar de acordo ou em oposição à demonstração filosófica. Essas contradições internas, segundo os defensores da eternidade, são inseridas no texto a fim de sugerir a existência de um nível esotérico de significado (isto é, a eternidade) ao leitor atento que percebe esse tipo de contradição entre as consequências filosóficas das diferentes razões.

Agora veremos como a tradução de Al-Harizi e a versão latina de sua tradução alteram as passagens I e II, harmonizando-as com a passagem III. Já R. Ibn Tibbon traduziu todo o capítulo de acordo com o significado filosófico do original judeo-árabe (veja a tabela no apêndice comparando o texto original com as diversas traduções medievais).

2 A tradução de Al-Harizi

דע כי לא נברח מהאמין בקדמות העולם בעבור מה שמצאנו בתורה כי העולם הוא נברא כי אין הפסוקים אשר יורו על בריאת העולם וחידושו יותר מן הפסוקים אשר יורו כי יש לבורא גוף. ואין שערי הסברה גם כן נעולים בפנינו ולא מנועים ממנו בענין חידוש העולם, אבל היינו יכולים לסבור בו כמו מעשינו בהרחקת הגשמות, ואולי זה יותר נקל, והיינו יכולים יכולת גמורה לפרש אלה הפסוקים ולקיים אמונת קדמות העולם, כמו שפרשנו הפסוקים והרחקנו היות הבורא גוף.²³

²³ Tradução de Al-Harizi, p. 494, ênfase minha. Utilizarei a edição (problemática) da tradução por Shayer, 1953. Também comparo a edição com o manuscrito PARIS BN 682. Sobre os problemas textuais da transmissão de Al-Harizi, ver Rigo, 2019, pp. 85-92. A tradução latina medieval é a seguinte: *Scito quod non fugimus credere antiquitatem mundi propter illa que reperimus in lege scilicet quod mundus est creatus. Contra etenim qui demonstrante creationem mundi e eius novitatem non sunt plures illis versibus qui demonstrant quod Creator est corporeus neque porte opinionis sunt clause coram nobis*

Esta passagem é, em princípio, muito próxima do original. Há uma diferença que pode parecer pequena, mas que na verdade carrega algum significado, e está na tradução da palavra²⁴ תאויל, que é “interpretação figurada” na tradução citada anteriormente de Pines,²⁵ e פרוש na tradução hebraica de R. Ibn Tibbon.²⁶ Porém, Al-Harizi traduz esta palavra duas vezes (ênfatizada no texto), usando palavras da raiz ס-ב-ר, que tem mais um sentido de inferência lógica ou opinião do que de interpretação figurada.²⁷ A importância desta diferença reside no fato de que, enquanto no original judeu-árabe e na tradução de Ibn Tibbon estas frases falam unicamente da possibilidade de interpretação da Bíblia de acordo com a eternidade, na tradução de Al-Harizi, por sua vez, a possibilidade de escolher a criação em vez da eternidade é reaberta. Especificamente, a frase ואין שערי הסברה גם כן נעולים בפנינו ולא מנועים ממנו בענין חידוש העולם traduzida como “da

nec a nobis prohibite in ratione antiquitatis mundi sed possemus arbitrari aliquid in hoc sicut fecimus in remotione corporeitatis a Creatore et forte levius esset istud. Habemus etiam potenciam magnam magnam ad exponendum versus istos et ad confirmandam credulitatem in antiquitate mundi sicut exposuimus alios versus et removimus a Creatore corporeitatem. (Agradecimentos especiais a Diana Di Segni, da Universidade de Colônia, que tão generosamente me forneceu uma versão inédita de sua edição crítica da tradução medieval latina do *Guia*).

²⁴ Sobre o sentido de תאויל e sua tradução, ver Cohen, 2011, especialmente pp. 455-481.

²⁵ Na segunda citação dele, תאויל é traduzido apenas como “interpretado”, e não como “interpretação figurativa” como o primeiro caso de תאויל.

²⁶ O segundo תאויל é traduzido como לפרשם e o terceiro como לפרש.

²⁷ גתאול, לסגור e סגרה. A terceira e quarta vez que esta raiz ocorre nesta passagem, ואתאול, Al-Harizi traduz como לפרש e שפרשגו. Estas últimas traduções são semelhantes à tradução de R. Ibn Tibbon.

mesma forma, nem os portões da formação de opinião estão²⁸ trancados diante de nós ou inacessíveis a nós em relação ao assunto da criação do universo”. Esta afirmação pode ser razoavelmente interpretada como a de que são as afirmações científicas e filosóficas que devem ser passíveis de reavaliação, e não as afirmações claras encontradas na Bíblia. Assim, parece que, para al-Harizi, a evolução das opiniões filosóficas não evolui do sentido literal da criação para a possibilidade esotérica da eternidade, mas da opinião científica aristotélica tradicional da eternidade para uma nova opinião científica da criação.

A possibilidade de interpretar o texto bíblico de acordo com a eternidade existe também na tradução de Al-Harizi na última sentença da passagem, e neste caso porque a tradução das palavras נתואל e תאולגא como לפרש e נשרפשו corresponde à tradução de R. Ibn Tibbon.²⁹ É importante ressaltar que Al-Harizi decidiu usar duas traduções diferentes do termo תאויל na mesma passagem. Neste capítulo, ele traduziu תאויל cinco vezes como סברה e quatro vezes como פירוש. É possível argumentar que Al-Harizi alterou a tradução apenas por motivos estéticos. No entanto, o fato de ele ter escolhido usar cada uma desses termos hebraicos de uma forma que torna a passagem mais tradicional e anula a possibilidade de uma

²⁸ Eu escolhi este como a tradução de סברה por um desejo de permanecer próximo da tradução latina *opinionis* encontradas ao longo do capítulo para palavras com a raiz ט-ב-ר, e apesar de serem traduções indiscutivelmente mais elegantes, como “conjectura” ou “lógica”.

²⁹ A frase אבל היינו יכולים לסבור בו כמו מעשינו בהרחקת הגשמות pode ser interpretado como a possibilidade de pensar contra a corporeidade. O sentido desta frase será que podemos ter opiniões filosóficas ou científicas que estejam de acordo com a verdade, como a opinião sobre a não-corporeidade de Deus.

interpretação esotérica-naturalista, muito provavelmente demonstra sua própria compreensão de Maimônides.³⁰

A tradução latina do primeiro תאוויל: “*neque porte opinionis sunt clause coram nobis nec a nobis prohibite in ratione antiquitatis mundi*” é exatamente o mesmo que o hebraico de Al-Harizi. Esta frase mostra a possibilidade de se poder mudar a opinião filosófica da criação para a eternidade. O segundo תאוויל (לסבור na tradução de Al-Harizi) é traduzido em latim como “*arbitrari*”. O sentido da frase é que o intérprete pode decidir em favor da criação assim como de decidir em favor da incorporeidade de Deus.³¹

Podemos resumir que a primeira passagem do original e da tradução de R. Ibn Tibbon fala apenas da possibilidade de interpretar a Bíblia de acordo com a eternidade. Por outro lado, a tradução de Al-Harizi e a tradução latina dela falam dessa possibilidade e da possibilidade de mudar a opinião científica ou filosófica da eternidade para a criação.

Essa tendência às mudanças será consideravelmente mais flagrante na próxima passagem da tradução de Al-Harizi:

II. ואולם מנעונו מעשות זאת ומהאמין בו שתי סיבות. האחת מהם – כי הבורא אינו גוף ובא על זה מופת, ויתחייב על כל פנים, לסבור כל מה שהוא פשוטו הפך המופת בסברה נכונה, ולדעת כי יש לו פרוש על כל פנים. וקדמות העולם לא בא עליו מופת, ועל כן אין ראוי לדחות הפסוקים ולסבור בהם כדי להכריע דעת אשר אפשר להכריע הפכה במיני ההכרעות וזאת סיבה אחת.³²

³⁰ Em outro artigo analisei todas as traduções de Al-Harizi de תאוויל e sustento que ele escolhe entre סברה (64 vezes) e פירוש (19 vezes) também por razões filosóficas.

³¹ Este sentido é muito próximo do sentido frase paralela em hebraico de Al-Harizi.

³² Tradução de Al-Harizi, pp. 494–495.

A principal diferença entre a tradução de Al-Harizi e o original (e a tradução de R. Ibn Tibbon) está na segunda frase ויתחייב על כל פנים, “disto se segue necessariamente que devemos sempre pensar [de acordo com] o sentido literal [da Bíblia], [mesmo que seja] o oposto da verdade demonstrada [obtida] por meio do pensamento correto”.³³

No original judeu-árabe (e na tradução de R. Ibn Tibbon), o significado desta frase é que devemos interpretar o texto bíblico de acordo com uma demonstração filosófica ou científica em todos os casos. A demonstração é totalmente verdadeira e o texto bíblico está sujeito a diversas interpretações. Por esta razão, devemos interpretar o texto de acordo com a demonstração. Por outro lado, a tradução de Al-Harizi diz o contrário. Al-Harizi escreveu que, em todos os casos, mesmo no caso de uma verdade demonstrada, devemos buscar o significado literal do texto bíblico.³⁴ Esta modificação transforma completamente o sentido da primeira razão. De acordo com o texto

³³ Os acréscimos entre parênteses são meus e foram adicionados para tornar o original hebraico, um tanto obscuro, mais coerente.

³⁴ Esta tradução pode criar alguns problemas com o restante do capítulo, pois fica claro também na tradução de Al-Harizi que Maimônides interpreta a Bíblia contra a corporeidade de Deus. A provável resposta de Al-Harizi será que o sentido literal da Bíblia não inclui, de fato, a corporeidade de Deus. Al-Harizi provavelmente identificaria o sentido literal (פשוט) da Bíblia com os fundamentos da Torá mencionados nas duas próximas passagens. As palavras בסברה נכונה “de acordo com a correta opinião/lógica” pode ser interpretado de duas maneiras diferentes que não influenciam o sentido geral do capítulo: 1. A opinião correta descreve a opinião das pessoas: temos que pensar em ideias verdadeiras e aceitas encontradas no sentido literal contra a demonstração filosófica. 2. A opinião correta descreve a demonstração filosófica: temos que aceitar o sentido literal da Bíblia mesmo contra uma boa e perfeita demonstração filosófica que seja baseada na lógica em vigor (mas que na verdade é apenas uma opinião).

original de Maimônides, a diferença é que a incorporeidade de Deus é demonstrada, enquanto a eternidade não. Na tradução de Al-Harizi, a causa da diferença é que a interpretação literal da Bíblia afirma a criação e não a corporeidade divina. Al-Harizi também escreveu que a eternidade não é demonstrada, mas, em sua tradução, este não é o ponto principal da passagem por causa da frase que explica que em todos os casos temos que aceitar o sentido textual da Bíblia, mesmo contra uma verdade demonstrada.

A tradução latina segue de perto o texto de Al-Harizi, com exceção de uma frase após a grande transformação da Passagem II de Al-Harizi. Podemos ver nesta tabela a diferença entre Al-Harizi e a tradução latina de seu texto hebraico:

Latim	Al-Harizi
et ut sciamus quod indigeat	ולדעת כי יש לו פרוש על כל
<i>expositione omnibus modis.</i>	פנים.

No texto de Al-Harizi, esta sentença é muito próxima do original (e da tradução de R. Ibn Tibbon). No entanto, o significado da frase é muito diferente devido à modificação que explicaremos a seguir. No original, o sentido é o de que podemos interpretar o texto bíblico de acordo com verdades demonstradas. No texto de Al-Harizi, a interpretação (פירוש) não é do texto bíblico, mas da verdade demonstrada. Somos essencialmente forçados a interpretar a verdade demonstrada de forma diferente porque nos comprometemos a acreditar no significado literal das escrituras.

A tradução latina vai mais fundo na mesma direção e acrescenta que a interpretação é necessária – que precisamos interpretar a verdade demonstrada de acordo com o texto bíblico.³⁵

Podemos resumir esta importante modificação: no texto original de Maimônides, a escritura bíblica deve ser interpretada de acordo com toda crença que é apoiada por uma demonstração filosófica. Na tradução de Al-Harizi, devemos continuar a acreditar no significado literal da Bíblia, mesmo contra uma verdade demonstrada. Além disso, no texto latino, se a verdade ostensivamente demonstrada nega o significado claro (*planum*/פְּטָנִים) da Bíblia, devemos interpretar a verdade demonstrada de acordo com o significado literal da Bíblia.³⁶

A tradução de Al-Harizi da terceira passagem é muito próxima do original (ou da tradução de R. Ibn Tibbon), visto que as pequenas diferenças³⁷ não envolvem variações filosóficas. De fato, podemos

³⁵ No original esta palavra é תְּאִיִּילָא. A principal diferença entre as diferentes traduções deste capítulo vem principalmente da tradução diferente das palavras da raiz תְּאִיִּיל no original.

³⁶ Outra pequena alteração entre Al-Harizi e a tradução latina dele é a mudança das palavras סְבֵרָה נְכוֹנָה “opinione recta” para o início da frase. No texto latino, essas palavras descrevem a verdadeira opinião das pessoas que continuam a acreditar no sentido textual da Bíblia contra a demonstração. Vimos anteriormente que também é uma possível interpretação de Al-Harizi. A outra possibilidade é que essas palavras descrevam a demonstração (uma boa demonstração). A tradução latina anula essa última possibilidade ao colocar essas palavras no início da frase. Essa exclusão é necessário porque a definição de demonstração que vai contra o texto bíblico está incorreta.

³⁷ Uma dessas diferenças é que o original תְּאִיִּילָא (יְפֻרְשׁוּ na tradução de R. Ibn Tibbon) é traduzido por Al-Harizi como duas palavras da mesma raiz: יְסַבְּרוּ סְבֵרוֹת. A tradução latina traduz essas duas palavras das duas maneiras que vimos antes para traduzir as palavras hebraicas da raiz: סָבַר “excogitaverunt opinionis”. Acho que essa mudança não tem nenhuma implicação filosófica.

afirmar que a modificação nas duas primeiras passagens foi feita para garantir que elas estejam em consonância com a terceira passagem (e com o final do capítulo).

3 Conclusão

As diferenças encontradas em várias frases traduzidas por Al-Harizi no início de sua tradução do capítulo II.25 têm algumas implicações filosóficas importantes. No original (e na tradução hebraica de R. Ibn Tibbon), Maimônides afirma que há duas razões para sua rejeição da opinião de Aristóteles sobre a eternidade: 1. Aristóteles não demonstrou adequadamente suas opiniões; e 2. a crença na eternidade vai contra os princípios da Torá. Esses dois argumentos diferentes podem se contradizer no caso de uma demonstração adequada da eternidade do universo. Além disso, ambos os argumentos vêm de abordagens completamente diferentes da Torá e da filosofia. Essa contradição pode ser interpretada como uma indicação de um significado esotérico do texto de Maimônides. Por outro lado, a tradução de Al-Harizi e a versão latina dela fizeram algumas alterações importantes no texto a fim de criar concordância entre as duas primeiras passagens e a continuação do capítulo. De acordo com esse entendimento, o fato de Aristóteles ter falhado em demonstrar a eternidade torna-se menos importante em todo o argumento, pois, em qualquer caso, a obrigação de continuar a crer de acordo com a interpretação literal do texto bíblico permanece firme, mesmo diante de antigas demonstrações filosóficas em contrário.

Essas mudanças feitas por Al-Harizi são provavelmente uma das razões pelas quais os leitores hebraicos de Al-Harizi e da versão latina dela não veem qualquer possibilidade de interpretar Maimônides como um defensor da eternidade. Esses leitores também entendem Maimônides como um provedor de provas racionais para apoiar o significado literal da Bíblia, que ele aceitou como verdadeiro, mesmo sem provas racionais. Esses tipos de diferenças devem ser lembrados pelos pesquisadores do período medieval e devem convencê-los a analisar as crenças dos autores medievais por meio dos textos que eles realmente utilizaram, e não por meio das edições modernas dessas obras, tecnicamente superiores, mas frequentemente menos adequadas historicamente.

Apêndice: Comparação das diferentes traduções e do original

Tradução latina	Al-Harizi	R. Samuel Ibn Tibbon	Original judeo-árabe
I. Scito quod non fugimus credere antiquitatem mundi propter que reperimus in illa lege scilicet quod mundus est creatus. Versus etenim qui de- monstrant crea- tionem mundi et eius novitatem non sunt plures illis versibus qui demonstrant quod Creator est corpo- reus neque porte <u>opinionis</u> sunt clause coram nobis nec a nobis prohibite in ratio- ne antiquitatis mundi sed pos- semus <u>arbitrari</u> aliquid in hoc sicut fecimus in remotione corporeitatis a Creatore et forte	דע כי לא נברח מהאמין בקדמות העולם בעבור מה שמצאנו בתורה כי העולם הוא אין נברא כי הפסוקים אשר יורו על בריאת והידושו העולם יותר מן הפסוקים אשר יורו כי שי לבורא גוף. ואין שערי <u>הסברה</u> גם כן נעולים בפנינו ולא מנועים ממנו בענין חידוש העולם, אבל היינו יכולים כמו <u>לסבור</u> בו מעשינו בהרחקת הגשמות, ואולי זה יותר נקל, והיינו יכולים יכולת גמורה <u>לפרש</u> אלה	דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש – כי אין הכתובים המורים על חידוש העולם יותר הכתובים הנ היות האלוה גשם; ולא שערי <u>הפרוש</u> סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חידוש העולם אבל היה אפשר לנו <u>לפרשם</u> כמו שעשינו בהרחקת הגשמות; ואולי זה היה יותר קל הרבה והיינו יכולים יותר <u>לפרש</u> הפסוקים	אעלם, אן לים הרבנא מן אלקול בקדם אלעאלם מן אג'ל אלנץ אלד'י ג'א פי אלתורה בכון אלעאלם מחדת'א, לאן ליסת אלנצוץ אלתי תדל עלי מחדת' אלעאלם באכתיר מן אלנצוץ אלתי תדל עלי כון אלאלאה ג'סמא, ולא אבואב <u>אלתאויל</u> איצ'א מסדודה פי וג'הנא ולא ממתנעה עלינא פי אמר חדות' אלעאלם, בל כאן ימכננא <u>תאויל</u> דילך כמא פעלנא פי נפי אלתגיסים, ולעל הד'א כאן אסהל בכת'ר, וכנא קאדרין אעט'ם

levius esset istud.	הפסוקים	ההם ולהעמיד	קדירה אן נתאול
Habemus etiam	ולקיים אמונת	קדמות העולם	תלך אלנצוץ
potentiam	קדמות העולם,	כמו שפרשנו	ונת'בת קדם
magnam ad	כמו שפרשנו	הכתובים	אלעאלם כמא
<u>exponendum</u>	הפסוקים	והרחקנו היותו	תאולנא אלנצוץ
versus istos et ad	והרחקנו היות	ית' גשם.	ונפינא כונה
confirmandam	הבורא גוף.		תעאלי ג'סמא.
credulitatem in			
antiquitate mundi			
sicut <u>exposuimus</u>			
alios versus			
et removimus a			
Creatore			
corporeitatem.			
II. Sed due cause	ואולם מנעונו	ואמנם הביאונו	ראנמא ג'עלנא
prohibuerunt nos	זאת מעשות	שלא לעשות זה	לא נפעל דילך
facere istud et	ומהאמין בו	ושלא נאמינהו	ולא נעתקדה
credere hoc.	סיבות. שתי	— שתי סיבות.	סבבאן, אחדהמא
Quarum una est	- האחת מהם	האחת מהם -	אן כון אלאלאה
quod Creator non	כי הבורא אינו	שהיות האלוה	ליס בג'סם
est corpus et hoc	גוף ובא על זה	בלתי גוף	חברהן, פילזם
demonstratum est.	מופת, ויתחייב	התבאר במופת	באלצ'רורה או
Et sequitur de	על כל פנים,	ויתחייב בהכרח	יתאול כל מא
necessitate ut	<u>לסבור</u> כל מה	<u>שיפורש</u> כל מה	יכ'אלף ט'אהרה
<u>cogitemus</u> cogita-	שהוא פשוטו	שיחלוק על	אלברהאן ויעלם
tione et opinione	הפך המופת	פשוטו המופת	אן לה תאוילא
recta super omni-	בסברה נכונה,	וידע שיש לו	צ'רורה, וקדם
bis quorum pla-	ולדעת כי יש לו	<u>פרוש</u> בהכרח;	אלעאלם לם
num est contra-	<u>פרוש</u> על כל	וקדמות העולם	יתברהן, פלא
rium predictae	פנים. וקדמות	לא התבאר	ינבגי אן תדפע
demonstrationi et	העולם לא בא	במופת ואין	אלנצוץ ותתאול
ut sciamus quod	עליו מופת, ועל	צריך שיודחו	מן אג'ל תרג'יה
indigent	כן אין ראוי	הכתובים	ראי ימכן אן
<u>exposition</u> omni-		ויפורשו מפני	ירג'ח נקיצ'ה
			בצ'רוב מן

bus modis. Super antiquitate vero mundi non fuit inventa demons- tratio et idcirco non est necesse ut versus in quibus de hoc fit mentio trahantur ad illam opinionem nec arbitrarii in illis preponderationem opinionis cuius contrariam possi- bile est prepon- dere illi per modos preponde- rationis et hec est una causa	לדחות הפסוקים <u>ולסבור</u> בהם כדי להכריע דעת אשר אפשר להכריע במיני הפכה ההכרעות וזאת סיבה אחת.	הכרעת דעת שאפשר להכריע סותרו בפנים מן ההכרעות; וזה - סיבה אחת.	אלתרג'יחאת, פהדיא סבב ואחד.
---	--	---	-----------------------------------

III. Causa vero secunda est quia cum crediderimus quod Creator non est corpus, ista fides non destruit aliquam de princi- palitatibus legis neque com-tradicit verbis alicuius prophete nec est in hoc aliquod incon- veniens nisi quia dicunt insipientes quod est com-	והסיבה השנייה - כי כשנאמין כי אין לבורא גוף ולא יהרוס דבר מעיקר התורה ולא יכזב דבר כל נביא, ואין בו אלא מה שיחייבוהו הסכלים כי הוא הכתוב — הפך ואינו הפכו, אבל, הוא כפי אך !הכתוב	והסיבה השנית - כי האמינו שהאלוה בלתי גשם לא יסתור לנו דבר מיסודי התורה ולא יכזיב מאמר כל נביא ואין בו אלא מה שיחשבו הפתאים שבזה כנגד הכתוב - ואינו כנגדו כמו שבארנו	ואלסבב אלחיאני אן אעתקאדנא אן אלאלאה ליס בג'סם לא יהד לנא שיא מן קואעד אלשריעה ולא יכד'ב דעוי כל נבי, וליס פיה אלא מא יזעם אלג'האל אן פי ד'לך כ'לאף אלנץ, וליס הו כ'לאפה כמא
--	---	---	--

trarium Scripture.	אמונת קדמות	אבל הוא כונת	בינא, בל הו קצד
Sed non est ita.	העולם על	הכתוב! אבל	אלנץ פאמא
Immo est conve-	הדעת אשר	אמונת הקדמות	אעתקאד אלקדם
niens Scripture	יראה אריסטו	על הצד אשר	עלי אלוג'ה
sicut ostendimus.	על צד כי הוא	יראה אותו	אלד'י יראה
Credulitas autem	חיוב ולא	אריסטו שהוא	ארסטו אנה עלי
antiquitatis mundi	ישתנה טבעו	על צד החיוב	ג'ה'ה' אללזום
secundum senten-	כלל ולא יצא	ולא ישתנה טבע	ולא תתגיר
tiam Aristotelis	דבר ממנהגו –	כלל ולא יצא	טביעה אצל
que est per viam	הורס הוא	דבר חוץ	ולא יכ'רג' שי ען
necessitatis et	יסודי התורה	ממנהגו - הנה	מעתאדה פאנה
quod eius natura	ומכחיש ומכזב	היא סותרת	האד ללשריעה
non mutatur	לכל הנסים	הדת מעיקרה	באצלהא, ומכד'ב
omnino, nec ali-	והנפלאות.	ומכזבת לכל	לכל מעג'ז
quid recedit a	ומבטל לכל מה	אות בהכרח	צ'רורה, ותעטיל
consuetudine sua.	שהבטיחה	ומבטלת כל מה	כל מא רג'ת בה
Ista inquam opinio	או התורה בו	שתייחל בו	אלשריעה או
destruit	שהפחידה ממנו	התורה או	כ'ופת מנה.
fundamenta legis	לבד אם -	תפחיד ממנו –	אללהם אלא אן
et negat omnia	<u>יסברו סברות</u>	האלוקים אלא	<u>תתאול</u>
signa et miracula	על הנסים	<u>יפורשו האותות</u>	אלמעג'זאת
et contradicit eis et	כמו והנפלאות	גם כן כמו	איצ'א כמה פעל
tollit omnia, que	שעשו אנשי	שעשו בעלי	אהל אלבאטן מן
promisit lex vel a	הסתר מחכמי	התוך מן	אלאסלאם,
quibus prohi-buit,	הישמעאליס -	הישמעאליס	פיכ'רג' פי ד'לך
nisi forte <u>excogi-</u>	ויהיה אז יוצא	ויצאו בזה למין	לצ'רב מן
<u>taverunt opiniones</u>	מדרכי לדרך	מן ההזיה.	אלהדייאן.
super signis et	השיגעון.		
mirabi-libus sicut			
fecerunt quidam			
de sapientibus			
Mau-rorum et tunc			
pervenietur ad			
aliquam stultam			
viam.			

Referências

- Cohen, Mordechai Z. (2011) *Opening the Gate of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*. Leiden: Brill.
- Dahan, Gilbert. (2004) Maïmonide dans les controverses universitaires du XIIIe siècle. In: *Maïmonide, philosophe et savant (1138-1204)*, edited by. T. Lévy and R. Rashed. Louvain: Peeters, pp. 367-393.
- Davidson, Herbert. (2005) *Moses Maimonides: the Man and his Works*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, Daniel. (2011) *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*. Oxford: Oxford University Press.
- Dienstag, Jacob I. (1994) Creation in Maimonides – Bibliography. *Da'at* 32-33, pp. 247-267.
- Di Segni, Diana. (2016) Traces of a Vernacular Language in the Latin Translation of Maimonides' *Guide of the Perplexed*. *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales* 83, pp. 21-48.
- Fox, Marvin. (1990) A New View of Maimonides' Method of Contradiction. In: *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysic and Moral Philosophy*, by Marvin Fox. Chicago: University of Chicago Press.
- Fraenkel, Carlos. (2007) *From Maimonides to Samuel ibn Tibbon: The Transformation of the Dalālat al-Ḥā'irīn into the Moreh ha-Nevukhim* (Hebrew). Jerusalem: Magnes Press.
- Fraenkel, Carlos. (2009) From Maimonides to Samuel Ibn Tibbon: Interpreting Judaism as a Philosophical Religion. In: *Traditions of Maimonideanism*, edited by Carlos Fraenkel. Leiden: Brill, pp. 177-211.

- Hasselhoff, Gorge. (2004) *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Harvey, Steven. (2003) Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Jewish Thought. In: *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Thought*, edited by D. H. Frank and O. Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 258-280.
- Hyman, Arthur. (1998) Interpreting Maimonides. In: J. A. Buijs (ed.), *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Kellner, Menahem. (1991) *Maimonides on Judaism and the Jewish People*. New York: SUNY.
- Klein Braslavy, Sarah. (1996) *King Solomon and Philosophical Esotericism in the Thought of Maimonides*. Jerusalem: Magnes press.
- Kreisel, Howard. (2001) *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Amsterdam: Springer.
- Kreisel, Howard. (2008) *The Guide of the Perplexed* and the Art of Concealment (Heb.). In: *By the Well: Studies in Jewish Philosophy and Halakhic Thought Presented to Gerald J. Blidstein*, edited by U. Ehrlich, H. Kreisel and D. Lasker. BeerSheva: BenGurion University of the Negev Press.
- Lemler, David. (2015) *Création du monde et arts d'écrire dans la philosophie juive médiévale (Xe-XVe siècles)*. Thèse de doctorat de Philosophie, école doctorale de Ecole Pratique des Hautes études.
- Lorberbaum, Yair. (2002) On Contradictions, Rationality, Dialectics, and Esotericism in Maimonides's Guide of the Perplexed. *The Review of Metaphysics* 55, pp. 722-735.
- Rigo, Catarina. (2019) Dux neutrorum and the Jewish Tradition of the Guide of the Perplexed. In: *Maimonides' Guide of the Perplexed*

- in Translation*, edited by J. Stern, J.T. Robinson, and Y. Shemesh. Chicago: University of Chicago Press, pp. 81-139.
- Sadik, Shalom. (2016) Eckhart, Lost in Translation: La traduction de Sh-h-r par Yehuda Alharizi et ses implications philosophiques. *Vivarium* 54, pp. 125-145.
- Sadik, Shalom. (2021) 'The Meaning of "מפורסמות" in the Thought of Maimonides and his Philosophical Sources'. *JSIJ* 21. <https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ20/sadik.pdf>. [Heb.]
- Sadik, Shalom. (Forthcoming) Esoteric Secrets Arising from the Luminary of the Darkness (Sodot Filosofim Ha-Olim Mi-Me'or Ha-Afeila), Tema.
- Scheindlin, Raymond. (2019) Al-Harizi's Translation of the Guide. In: *Maimonides' Guide of the Perplexed in Translation*, edited by J. Stern, J.T. Robinson, and Y. Shemesh. Chicago: University of Chicago Press, pp. 55-79.
- Schwartz, Dov. (2001) *Contradiction and Concealment in Medieval Jewish Thought*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press.
- Schwartz, Yosef. (2019) Persecution and the Art of Translation: Some New Evidence Concerning the Latin Translation of Maimonides's Guide of the Perplexed. *Yod* 22, pp. 49-77.
- Schwartz, Yosef. (2002) *"To Thee is silence praise": Meister Eckhart's reading in Maimonides' Guide of the Perplexed* (Heb.). Tel Aviv: TelAviv University Press.
- Shiffman, Yair. (1999) The Differences between the Translations of Maimonides "Guide of the Perplexed" by Falaquera, Ibn Tibbon and Al-Harizi, and their Textual and Philosophical Implications. *Journal of Semitic Studies* 44, pp. 47-61.
- Strauss, Leo. (1952) The Literary Character of the *Guide for the Perplexed*. In *Persecution and the Art of Writing*, by Leo Strauss. Glencoe: Free Press.

Wohlman, Avital. (1988) *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*. Paris: Cerf.

A eternidade do mundo no *Comentário ao Livro das causas* de Tomás de Aquino¹

Márcio Augusto Damim Custódio[†]

O tema da eternidade no *Comentário ao livro das causas* não é apenas mais uma repetição das formulações já encontradas nas demais obras.² Trata-se de uma investigação exaustiva da causalidade,

DOI: <http://dx.doi.org/10.21747/21836884/med35a4>

¹ Durante a produção deste volume o prof. Márcio Custódio faleceu. Trazemos aqui, em homenagem, este artigo que foi publicado originalmente na *Mediaevalia. Textos e estudos* 35, 2016, pp. 87-98. Agradecemos ao prof. Meirinhos, editor da *Mediaevalia*, por ter gentilmente nos autorizado a republicar o artigo. O texto não sofreu alterações, salvo quanto ao padrão das referências no corpo do texto.

² É bastante conhecido que, para Tomás de Aquino, a proposição “o mundo é eterno” não pode ser nem provada nem refutada (Vide: Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi*; trad. port. Tomás de Aquino, 1996b). É menos conhecida e trabalhada a análise que Tomás faz de Averróis, a quem atribui a formulação do “argumento mais efetivo para se provar a eternidade do mundo”. Tal argumento fora desenvolvido no comentário ao oitavo livro da *Física* e é analisado por Tomás em dois momentos, no comentário a essa mesma passagem e no *Comentário à Metafísica*. Por esse motivo, ao

tipificada segundo o tempo e a eternidade.³ O percurso argumentativo de que tratarei neste artigo encontra-se no comentário à proposição 11, que afirma que “cada inteligência entende o sempiterno, que não é destruído e não decai com o tempo”.⁴ Trata-se, segundo Tomás de Aquino, de uma junção que o autor do *Livro das causas* faz de duas proposições de Proclo, a 172, na qual se lê que “todo intelecto é a causa subjacente do perpétuo e substancialmente imutável”, e a 174 que afirma que “todo intelecto, por intelectção, põe o que lhe é posterior”.⁵

Segundo Tomás, ao unificar as duas proposições, o autor do *Livro das causas* gera a obscuridade característica da brevidade.⁶ Tal obscuridade refere-se à substituição da expressão “causa subjacente” da proposição 172 por “entende”, característico da proposição 174, e à

longo do artigo farei referência ao texto de Averróis. Vide: Averróis, *In Phys.*, VIII, 1, texto 15, ref. 252a10-b6 (In: Averróis, 1963). Vide também: Tomás de Aquino, *In Phys.*, VIII, lect. 2 e Tomás de Aquino, *In Metaphys.*, XII, lect. 5.

³ Segundo Tomás, deve-se tipificar a investigação da causa, dividindo-a primeiramente entre causa eterna e causa que ocorre no tempo: “o momento de eternidade ou tempo deve ser tomado como medida, de modo que diga que o medido pela eternidade está no momento da eternidade e o medido pelo tempo no momento do tempo” (Aquino, 1954a, doravante citado como: Aquino, *De causis exp.*, prop. 11, p. 72, sendo que prop. refere-se à proposição ou ao seu comentário e a página remete à edição crítica.

⁴ Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 72. Cotejei as traduções com Tomás de Aquino, 1996a.

⁵ Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 72. Em seu comentário à Proposição 11 do *Livro das causas*, Tomás analisa novamente o argumento que atribuíra a Averróis (vide nota 2), embora no contexto do comentário, prefira apresentar o argumento como referente ao autor do *Livro das causas*, sustentando que remontaria às referidas proposições dos *Elementos de Teologia* de Proclo, 172 (Proclo, 1963, p. 150, 15- 16; Proclo, 1951, pp. 517 e 174 (Proclo, 1963, p. 152, 8; Proclo, 1951, p. 517).

⁶ “O autor deste livro juntou estas duas proposições em uma e, ao ganhar brevidade, introduziu obscuridade. Ademais, neste sentido, ele prova a proposição do mesmo modo que Proclo” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, prop. 11, p. 73).

investigação das inteligências, entendida como a investigação da causa que relaciona o eterno e o temporal. Segundo Tomás, Proclo apresenta o tópico ao afirmar: “Entre tudo o que é de todos os modos eterno, de acordo com a substância e a ação, e o que tem substância no tempo há um intermediário, que é de um modo eterno, mas de outro modo medido pelo tempo”.⁷

Tomás comenta a referência que o autor do *Livro das causas* teria feito a Proclo. Para Tomás, trata-se de relacionar a divisão dos movimentos com a divisão dos seres para sustentar uma ordenação ou hierarquia dos seres do mundo. Trata-se da ordenação na qual aquilo que está sujeito ao movimento e ao tempo é inferior em relação ao que é eterno. No primeiro caso, encontram-se todos os seres compostos de matéria e forma que habitam o mundo sublunar, inclusive o homem, mas também os planetas que, corpóreos, movem-se no tempo. Para que a cadeia de causas geradas e circunstanciais de tais seres cesse, faz-se necessária uma causa de outra natureza em um ser também de outra natureza, não gerada ou eterna. Este é o caso dos seres puramente intelectuais.

O postulado dos seres intelectuais gera, segundo Tomás, duas dificuldades ao autor do *Livro das causas*. A primeira diz respeito à multiplicidade do ser intelectual, que demanda que se esclareça as relações causais de um ser para com outro. Cabe ressaltar, entretanto,

⁷ A citação de Proclo diz respeito à fonte da proposição 31 do *Livro das causas* que, junto com as proposições 11 e 32, perfazem o momento principal da discussão sobre a eternidade do mundo. Eis o enunciado da proposição 31: “Entre uma coisa cuja substância e a ação estão em um momento da eternidade e uma coisa cuja substância e ação estão em um momento no tempo há um intermediário, e é aquele cuja substância pertence ao momento da eternidade e a atividade ao momento do tempo”. Vide também Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 28, a. 9; Idem, *Quodlibet* V, q. 4, a.7.

que a relação entre as inteligências é investigada na última parte do comentário à proposição 32 e não será objeto deste artigo. A segunda dificuldade interessa sobremaneira a Tomás e é o assunto ora tratado. Ela diz respeito à comunicação dos seres de natureza distinta, temporal e eterna, e de manda a investigação sobre como uma causa eterna pode causar efeito no tempo.

No comentário à proposição 11 que, como foi dito, trata da segunda dificuldade ao mostrar a complexa estrutura hierárquica dos seres, Tomás interessa-se particularmente por um terceiro tipo de ser, o intermediário entre o plenamente temporal, corpóreo, e o plenamente eterno, intelectual. O intermediário é postulado como ser e causa eternos, produzindo efeito ou ação temporal⁸. Sua admissão pelo autor do *Livro das causas* não apenas aumenta para três os tipos de seres no mundo, mas também torna impossível a relação direta entre uma primeira causa universal e os seres corpóreos.

Na sequência do comentário, Tomás analisa a prova de que as inteligências causam somente o sempiterno, para nela encontrar as almas como o terceiro tipo de ser elencado pelo autor do *Livro das causas*, ou seja, aquele cujo ser e a causa são eternos e os efeitos são temporais. Da prova, interessa-nos o que toca o tema da eternidade, ou seja, que uma inteligência não produz, de modo imediato, algo que seja corruptível, temporal, mas somente o sempiterno. Isto se dá

⁸ O inverso não é possível, ou seja, que a ação ou efeito seja eterno e a substância ou causa temporal, pois ter-se-ia um efeito maior que a causa: “Porém, não é possível que a substância de algo seja no tempo mas sua ação na eternidade, porque, então, a ação seria superior e melhor que a substância e o efeito que a causa, o que é impossível” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 31, p. 142).

porque tudo o que é produzido pelas inteligências, o é por intelecção.⁹ Trata-se de obedecer à fórmula segundo a qual tudo que é produzido, o é segundo o ser (*esse*) daquele que produz, que no caso das inteligências é incorruptível, atemporal, equivalente à eternidade. Por esse motivo, o efeito imediato das inteligências é sempiterno, jamais corrompido pelo tempo. Segue que o corpóreo não pode ser causado imediatamente pelas inteligências, restando-lhe como causa um ser de mesma natureza corpórea e temporal. Deste modo, tudo o que é gerado e corrompido, a totalidade do mundo sublunar, é imediatamente causado pelo movimento do céu, embora este não seja imediatamente causado pelas inteligências, mas exclusivamente pelas almas.

O argumento do autor do *Livro das causas* remete, neste ponto, a tríade de Proclo exposta na Proposição 3, a saber, ser (*esse*), agir ou viver (*vivere*), entender (*intelligere*): “Toda alma nobre possui três atividades, pois suas atividades consistem na atividade animada, atividade intelectual e atividade divina”.¹⁰ Trata-se, para Tomás, de

⁹ “Uma inteligência produz seus efeitos de acordo com o seu ser (*esse*)” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11; p. 74). Isto se dá por duas razões. Primeiro, porque tudo o que é produzido pelas inteligências o é por intelecção, como Tomás já esclarecera no comentário à Proposição 10: “Pois, assim como as inteligências conhecem por meio das formas inteligíveis, assim, também, elas produzem seus efeitos por meio das formas inteligíveis” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 10, p. 71).

¹⁰ Aquino, *De causis exp.*, prop. 3, p. 17. A proposição 3 deriva, para Tomás, da proposição 201 de Proclo, como é possível constatar pelo início do comentário: “Podemos entender o que ele quer dizer por almas nobres pelo que Proclo diz na proposição 201: Todas as almas divinas possuem atividades que são tripartidas: algumas como almas, outras como receptoras do intelecto divino e ainda outras que derivam dos deuses” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 3, p. 18).

uma proposição claramente equivocada,¹¹ mas que, para o autor do *Livro das causas*, tem a função de explicar como a causalidade opera hierarquicamente no mundo. A primeira causa dá o ser (*esse*) de todos os entes (*entia*). O ser, por seu turno, ou é temporal, passível de geração e corrupção, ou encontra-se no limiar entre a temporalidade e a eternidade, caso em que recebe o nome de alma. As almas são eternas quanto ao seu ser e temporais quanto às ações que produzem. Por fim, o terceiro tipo de ser é denominado inteligência e caracteriza-se pela imobilidade e pela eternidade. As almas e as inteligências, cujos seres não são corruptíveis, também são causas, não do ser, mas das atividades e formas de todas as coisas. As inteligências, que são cognoscíveis, causam conhecimento nas almas e, estas, causam a atividade nos seres corruptíveis e temporais.

Tomás entende que, para o autor do *Livro das causas*, o propósito da tríade é possibilitar que todas as relações causais do mundo ocorram obedecendo a máxima de que a causa se dá segundo a natureza ou ser daquele que causa. A primeira causa, puro *esse*, causa o *esse* de todos os existentes. Estes, por seu turno, perfazem todos os tipos de seres que pode haver: eternos; eternos em um aspecto e temporais em outro; puramente temporais. Os seres eternos ou inteligências não possuem movimento, o que está implícito na noção

¹¹ Tomás corrige a ordenação tripartite dos seres de Proclo, por exemplo, no comentário à proposição 3, ao sustentar que o Pseudo-Dionísio primeiro corrigiu a posição dos platônicos: “Dionísio, contudo, corrige esta posição em que afirmam que a diferença separa as formas, que eles chamam deuses” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 3, p. 20). A bondade por si, o ser por si e o viver por si, que perfazem as referidas formas, são, para Tomás, a primeira causa na qual todas as coisas participam segundo suas perfeições. Não haveria, desse modo, razão para a tripartição, mantendo-se a doutrina de uma única causa ou Deus.

de eternidade pela ausência do tempo, a medida ou número do movimento. Por não possuírem movimento em seu ser, não podem causar movimento. Sua causa é o conhecimento no qual, reflexivamente, as formas intelectuais conhecem.

Os seres eternos quanto ao ser e temporais quanto às ações constituem a causa estável de toda ação dos seres puramente temporais. Os seres temporais, corpóreos, por seu turno, não são a origem de qualquer dos três tipos de cadeia causal do mundo: nem o ser, que depende da causa primeira, nem o conhecimento ou a ação, que depende das causas segundas. Neste contexto, os seres corpóreos são passividade, estão no domínio dos efeitos. Ademais, corpos, almas e inteligências, a totalidade dos seres do mundo, não são em vista de si, mas por outro segundo uma ordem hierárquica de maior ou menor dependência causal, ou seja: de dependência de todas as causas (corpos), de dependência das causas de ser e inteligir (almas), de dependência somente da causa de ser (inteligências). A primeira causa, por seu turno, é dependente exclusivamente de si, uma vez que é infinita.

Segundo a tríade de Proclo, tal qual adotada pelo autor do *Livro das causas*, não há mistura entre naturezas distintas, motivo pelo qual a primeira causa não dispõe das características de pessoalidade e liberdade que o Deus cristão possui. Note-se, como já foi dito, que Tomás não hesita em denunciar a tríade de Proclo como equivocada, evitando, com isso, qualquer adesão ao texto que comenta. Retornando para o ponto exposto na proposição 11 pelo autor do *Livro das causas*, compreende-se porque o corpóreo não pode ser causado imediatamente pelas inteligências, mas somente pelas almas. Pelo mesmo motivo, pode-se também sustentar que os corpos não são

imediatamente causados pela primeira causa. O autor do *Livro das causas*, sempre segundo Tomás, deixaria implícito que a primeira causa não cria imediatamente os seres dos entes, mas o ser comum, a partir do qual decorreriam os seres qualificados. Este mecanismo seria necessário para evitar a contaminação ou mistura entre naturezas distintas, a saber, a da causa primeira, infinita, e as demais.¹² Como nota Tomás, qualquer adesão ao argumento do autor do *Livro das causas* levaria a negação da criação, uma vez que nem anjos, nem Deus, entendido como causa primeira, poderiam produzir as criaturas corpóreas, considerando tal produção como seu efeito.¹³

Para Tomás, embora equivocado, o argumento exposto pelo autor do *Livro das causas* é uma sutil e perspicaz defesa da eternidade do mundo. Afinal, aqueles que sustentam a eternidade do mundo perguntam-se como um agente pode existir imóvel e iniciar uma ação criadora que não ocorria antes. Há duas possibilidades. Se a suposta causa criadora não for um agente voluntário, dependeria de uma causa externa e, conseqüentemente, não poderia ser nem imóvel, nem causa primeira, o que destruiria a estrutura causal estabelecida pela proposição. Se for um agente voluntário, conforme Averróis levanta a hipótese, então tal agente voluntário teria que imaginar o tempo, que é número do movimento.¹⁴ Ao fazê-lo, provocaria em si uma alteração,

¹² Sweeney, 1959, pp. 285-287.

¹³ “Mas a prova dada aqui, mesmo que aceita por alguns filósofos, não possui necessidade. Pois, se essa prova fosse aceita, muitas das fundações da fé católica seriam removidas, pois seguir-se-ia que anjos não seriam capazes de produzir algo novo no imediatamente inferior, e muito menos Deus, que não é apenas eterno, mas anterior a eternidade, como dito acima. Ademais, seguir-se-ia que o mundo sempre foi” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 74).

¹⁴ Averróis, *In Phys.*, ed. cit., VIII, 1, texto 15, ref. 252a10-b6.

motivo pelo qual Averróis conclui sua apresentação do argumento mostrando que um agente voluntário e imóvel não pode produzir nenhum efeito novo.¹⁵

Tomás, ao contrário, não sustenta que há erro na afirmação de que a causa primeira é agente voluntário, embora admita que ela não é necessária para a ordenação do mundo. Se fosse necessária, nenhuma ação criadora seria possível por parte de Deus, entendido como causa primeira. A ausência de necessidade se deve ao duplo modo pelo qual se pode dizer, de um agente, que ele produz algo no tempo. Isto significa que não se trata de apontar a univocidade ou necessidade que impede a criação na posição reconstruída a partir do texto de Averróis, e nem equivocidade, que significaria o descarte definitivo da posição. Os dois modos de dizer são analógicos, ou seja, indicam proporções distintas nas quais o agente que produz algo no tempo, relaciona-se com a produção.

A primeira e mais evidente proporção é aquela na qual a ação é no tempo tanto para aquele na qual ela incide, quanto por parte do agente: “Pois quando alguma mudança é encontrada naquele sobre o qual o ato incide e no agente, então a ação com respeito a ambos é no tempo”.¹⁶ A ação a qual se refere esta primeira relação de causalidade é aquela que envolve movimento. A causa é móvel e este movimento anterior que lhe pertence é transmitido para outro agente que, ao receber o movimento como efeito, passa a mover-se.

Neste caso, os dois termos estão em relação segundo o movimento que partilham. Ambos se diferenciam na relação causal

¹⁵ *Idem, ib.*

¹⁶ Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 75.

pela anterioridade e pela posterioridade, ou seja, pelo tempo. Se qualquer um dos sujeitos da relação for retirado do tempo, a proporção entre ambos é destruída, não havendo mais relação causal, o que Tomás explica pelo seguinte exemplo: “quando alguém esfria, lhe ocorre como algo novo acender o fogo para livrar-se do frio”.¹⁷ Aquele que está com frio primeiro imagina acender o fogo, depois executa ou dá causa à ação imaginada. Tanto o agente causador se altera ao imaginar algo novo, quanto a madeira que passa na sequência a queimar, e este é o tipo de relação de que trata o autor do *Livro das causas*.¹⁸

Contudo, prossegue Tomás, é possível conceber uma relação de proporção na qual o causador da ação permaneça imóvel. Isto porque há dois modos pelos quais se diz da causa em relação ao tempo: ou se diz que a causa produz o efeito no tempo ou se diz que a causa produz o tempo ao produzir o efeito. Nos dois casos mantém-se a relação da ação com o tempo, sendo que no primeiro modo a ação está em relação ao tempo não apenas quanto ao efeito, mas também quanto a causa. Nesse sentido, tanto o efeito quanto a causa encontram-se em movimento, como já exposto. No segundo modo, a causa não se encontra em movimento, não estando, portanto, sujeita ao tempo.¹⁹

¹⁷ *Idem, ib.*

¹⁸ “[...] se algum agente voluntário quiser fazer algo depois e não antes, deve imaginar ao menos o tempo, que é o número do movimento” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 75).

¹⁹ “Assim, quando alguma mudança é encontrada no receptor da ação e no agente, então a ação encontra-se no tempo com respeito a ambos. Por exemplo, para alguém que sente frio, ocorre como algo novo acender o fogo para se livrar do frio. Porém, isto nem sempre ocorre, pois existe algo cuja substância não se encontra no tempo, mas

A causa do segundo modo produz seu efeito segundo dois sub-modos: ou ela produz um dado efeito e um dado tempo, caso dos milagres, ou ela produz o efeito e o tempo, caso da criação do mundo. Não tratarei diretamente do primeiro sub- modo, os milagres.²⁰ A explicação de Tomás sobre o segundo sub-modo lida com a criação dos efeitos e do tempo no qual sucedem. Na criação, o efeito só pode estabelecer relação de proporção com a razão da causa criadora: que ela entende e deseja que o efeito é o ser móvel, mas não em relação à eternidade e sim em relação ao não-ser, a imobilidade.²¹

Tomás vale-se da explicação segundo a qual o tempo é medida para o movimento, assim como as dimensões são medidas da magnitude do corpo. Nem pode haver tempo não se pressupondo a causa criadora do movimento, nem pode haver magnitude não se pressupondo a causa criadora do corpo. É da pressuposição destas

cuja atividade se encontra no tempo" (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 75).

²⁰ Quanto ao primeiro sub-modo, segundo Tomás, quando Deus produz algo novo no mundo, o faz criando algo que não tinha existência prévia, ou seja, produz um efeito que não existia previamente. Para explicar como uma causa anterior ao tempo pode produzir movimento e tempo sem mover-se, Tomás recorre ao caráter intelectual do ser de tal causa, sustentando que por ser ausente de matéria, o ser intelectual é ausente de tempo. Embora Tomás recorra às noções de matéria e forma para tratar das inteligências, sua concepção de hilemorfismo não é idêntica a de Aristóteles. O sentido de matéria e de forma no tratamento das substâncias separadas é esclarecido por Tomás no comentário às proposições 8 e 9, e não é assunto deste artigo. Sobre a dificuldade textual do uso do termo matéria para as substâncias separadas vide: Taylor, 1979. Sobre as fontes de Tomás, vide: D'Ancona Costa, 1990.

²¹ "[...] a novidade deste efeito precisa ser proporcional somente à razão do criador, na medida que ele entende e deseja que este efeito não tenha ocorrido na eternidade, mas que comece a ser depois de não ter sido" (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 77).

duas ausências, e de sua ocorrência como efeito, de que trata o segundo sub-modo de causalidade.

Quanto a este sub-modo, a criação, Tomás o caracteriza novamente com o auxílio da analogia aplicada tanto ao tempo quanto, possivelmente por comparação, à dimensão. A dimensão de um corpo causado no primeiro sub-modo, os milagres, é finita. Ela se encontra em relação de proporção com a totalidade das coisas ou efeitos do mundo e, nesta medida, quanto à dimensão, a causa determina seu lugar natural em relação a todas as outras coisas. Assim, o lugar natural da terra é o baixo e ele tem como característica a finitude.²²

Ademais, nos informa Tomás, a hipótese da infinitude da terra, nesta medida, revela-se absurda, uma vez que não poderia haver nenhuma relação de proporção entre a grandeza infinita de uma parte e seu todo, finito em grandeza. Porém quando não se pergunta pela causa de parte dos efeitos, mas pela causa da totalidade dos efeitos e do porquê de sua finitude, obtém-se duas razões, sendo a primeira atribuída por Tomás aos filósofos da natureza da antiguidade, ou seja, aos atomistas.²³

Se admitirmos que a magnitude do mundo é infinita, então não pode haver causa para ele. Isto porque, a causa também teria que ser infinita, havendo, assim, dois infinitos concorrentes limitando-se

²² “Assim, se perguntamos sobre algum corpo particular, por exemplo a terra, por que ela é restrita nestes limites de magnitude e não se estende além deles? A razão para isso pode ser extraída de sua proporção com o mundo como um todo” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 77).

²³ “Nós devemos dizer ou que a magnitude corporal é infinita, como os filósofos naturais antigos sustentaram, ou devemos dizer que a razão para a determinação da magnitude deve-se exclusivamente à inteligência e ao desejo do criador” (Tomás de Aquino, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 77).

mutuamente, o que é absurdo. A alternativa dos filósofos da natureza para sustentar a infinitude do mundo é a eliminação da causa transcendente. Transportando o tema da proporcionalidade da dimensão para a proporcionalidade do tempo, tem-se razão análoga. A admissão da infinitude temporal do mundo, entendida como eternidade, não é uma analogia que se possa fazer da parte eterna com o todo criado, ou seja finito. Ademais, admitida a infinitude do todo, deve-se também admitir a destruição da causa criadora.

Tomás de Aquino não nomeia como absurda a solução dos filósofos da natureza. A infinitude do mundo e a ausência de uma causa criadora são uma possibilidade. Contudo, o último período do comentário à proposição 11 avança em outra direção: “assim como um Deus infinito pode produzir um universo finito segundo a razão de sua sabedoria, do mesmo modo o Deus eterno pode produzir um novo mundo de acordo com o mesmo plano de razão”.²⁴

Admitida a causa criadora de um mundo limitado quanto ao tempo e à dimensão, deve-se admitir que a limitação é produto de uma razão e de uma vontade criadoras. Dito de outro modo, não pode haver determinação sem plano, ordem ou hierarquia segundo a qual a determinação ocorre. Tomás entende que a ausência de um plano é ausência de determinação e compete à hipótese de um mundo infinito e sem causa transcendente. Deve-se entender “determinação”, nesta medida, como a natureza ou essência dos existentes.²⁵ Ela fornece o

²⁴ *Idem, ib.*

²⁵ Por “determinação” refiro-me à necessidade, para Tomás, de que todo existente seja segundo sua natureza. Digo “natureza” em consonância com o *Ente e essência*: “No entanto, o nome de natureza tomada deste modo, parece significar a essência da coisa

modo de existir quanto às dimensões corporais, ou seja, o lugar natural de cada ente segundo sua essência, bem como fornece a ocorrência das substâncias corpóreas num dado tempo, marcado pela geração e pela corrupção.²⁶

Por fim, admitido que a causa cria segundo seu desejo e razão, deve-se também admitir que ela é infinita e isto dado pela própria natureza primeira da causa. Ela só pode cessar o regresso a um infinito de causas se não for causada por outro. Não o sendo, é infinita quanto à duração de sua existência. Sendo primeira, é infinita quanto à potência de causar. Assim, sendo causa que cria segundo desejo e plano de sua razão, nada pode impedi-la, seja de operar milagres, seja mesmo de criar outro mundo.

A proposição conduz o leitor à admissão de que é impossível eliminar a hipótese de um mundo infinito e, por consequência, não criado. Porém, uma vez admitida a hipótese contrária, ou seja, a criação, deve-se por força da razão admitir que sua causa é um ser que deseja, age segundo um plano arquitetado por sua razão e que é

na medida em que está ordenada à operação própria” (Tomás de Aquino, *Ente e essência*, cap. I, par. 4).

²⁶ Não me refiro à matéria assinalada, entendida como princípio de individuação. Refiro-me à matéria e à forma que, partícipes da definição, dão significado à essência. A matéria da substância recebe certas determinações e não outras; a forma da substância causa certas determinações e não outras. A substância, por seu turno, é dita gerada quando sua matéria encontra-se determinada de certo modo e corrompida quando da ausência destas mesmas determinações, ditas essenciais. No interim entre a geração e a corrupção, a substância, se material, ocupa um lugar também determinado: “pela forma que é ato da matéria, a matéria é tornada ente e este algo” (Tomás de Aquino, *Ente e essência*, cap. II).

ilimitado. Entretanto, a criação tem, em um certo sentido, o mesmo estatuto hipotético da eternidade e não se pode avançar na disputa.²⁷

O argumento que emerge do comentário à proposição 11 sobre a eternidade do mundo, contudo, não é inócuo. Do modo como Tomás o desenvolve, ele esclarece o leitor sobre a necessidade de se distinguir, quanto à discussão sobre eternidade e criação, que há uma causa de existência e que há a questão da duração do mundo. O argumento sobre a eternidade que emerge da proposição 11 do livro das causas e o desenrolar do comentário de Tomás colocam no plano hipotético a investigação sobre as sucessões causais que envolvem a primeira causa. Porém, o argumento pela criação dá a causa de existência do mundo. Esta distinção, aliada ao tratamento que Tomás dá aos argumentos extraídos de Proclo, torna o comentário à proposição 11 um texto relevante para o tema da eternidade do mundo.

Referências

Tomás de Aquino (1954), *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, Critical edition by Henri-Dominique Saffrey, Société Philosophique, Fribourg.

²⁷ No contexto do comentário à proposição 11 não parece razoável que se deva dar atenção ao fato de Tomás ter ou não atribuído a Aristóteles a doutrina da criação, nem parece razoável que o *Comentário ao livro das causas* seja lido como uma defesa intransigente da doutrina da criação. Vide: Sweeney, 1959, p. 289. Vide também: Anawati, 1974, p. 93. Sobre a atribuição a Aristóteles da doutrina da criação, vide: Johnson, 1989.

- _____, (1996) *Commentary on the Book of Causes*, translated by V. Guagliardo, C. Hess and R. Taylor, The Catholic University of America Press, Washington D.C..
- _____, (1976) *De unitate intellectus contra averroistas*, in *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43, Editori di San Tommaso, Roma, pp. 289-314.
- _____, (1954) *De aeternitate mundi contra murmurantes*, in *Opuscula philosophica*, ed. de R. Spiazzi, Marietti, Torino.
- _____, (1949) *Questiones quodlibetales*, ed. de R. Spiazzi, Marietti, Torino.
- _____, (1950) *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino.
- _____, (1884) *In octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 2. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae.
- _____, (1976) *Quaestiones disputatae de veritate*. Indices, in *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/3.2, Editori di San Tommaso, Roma.
- _____, (1995) *Ente e essência*, trad. C. A. Nascimento, Vozes, São Paulo.
- Anawati, G. (1974), Prolegomenès à une nouvelle édition du *De causis arabe*, *Études de philosophie musulmane*, Vrin, Paris, pp. 117-154.
- Averrois (1963), *Aristotelis opera cum Averrois Commentarium*. Venetiis apud Iunctas, 1562-1574, Minerva, Frankfurt-am-Main.
- D'Ancona Costa, C. (1990), "Causa prima non est yliatim". *Liber de causis* prop. 8: le fonti e la dottrina, *Documenti e studi sulle tradizione filosofice medievale*, 11, pp. 327-351.
- Johnson, M. (1989), Did St Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle? *New Scholasticism*, 63, pp. 129-155.
- O'Neil, C. (ed.) (1959), *An Étienne Gilson Tribute*, Marquette University Press, Milwaukee.

- Proclo (1953), *The Elements of Theology*, a Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Greek/English, Oxford University Press, Oxford.
- Proclo (1951), *Procli Elementio Theologica translata a Guilelmo Moerbeke*, ed. C. Vaansteenkiste, *Tijdschrift voor filosofie*, 13, pp. 263-302, 491-531.
- Saffrey, H.-D. (1954), Introduction, in: *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, Critical edition, Société Philosophique, Fribourg.
- Sweeney, L. (1959), Doctrine of Creation in 'Liber de causis. In: C. O'Neil (ed.), *An Étienne Gilson Tribute*, Marquette University Press, Milwaukee, pp. 274-289.
- Taylor, R. (1979), St. Thomas and the *Liber de causis* on this Hylomorphic Composition of Separate Substances, *Medieval Studies*, 41, pp. 506-513.

De aeternitate mundi, Tomás de Aquino entre a fé e a razão

Marco Aurélio Oliveira da Silva¹

O texto de polêmica de Tomás de Aquino, *A eternidade do mundo*, permite observar como o Doutor Angélico dialoga tanto com a problemática filosófica quanto com questões de natureza religiosa. Como é sabido, Tomás era professor da Faculdade de Teologia, mas envolvia-se em debates com professores da Faculdade de Artes da Universidade de Paris. Na sua época, a recepção de doutrinas árabes, como a do monopsiquismo, suscitava um grande debate entre os professores da universidade.

Na condição de teólogo, Tomás de Aquino estava habituado a diversas disputas no âmbito da verdade revelada, como a transubstanciação, a hierarquia dos anjos e a Trindade. Ao longo desse debate, observa-se uma estratégia de argumentação que considera tanto a autoridade da revelação quanto aquilo que é investigado pela luz natural da razão. Essa distinção é crucial para estabelecer uma fronteira entre o debate filosófico racional e as disputas teológicas fundamentadas na fé cristã. Nesse contexto, o problema da eternidade

do mundo ganha destaque, pois se trata de um ponto amplamente debatido na tradição filosófica, confrontando o artigo de fé definido, aliás, como dogma no Quarto Concílio de Latrão em 1215.²

Na *Suma teológica*, Tomás estabelece uma hierarquia entre a doutrina revelada e a metafísica, em que a metafísica seria subordinada à doutrina revelada, que, por sua vez, seria subordinada à ciência que Deus tem de si mesmo e que também os beatos teriam de Deus.³ Sua estratégia de pensamento passa por distinguir o estado da vida presente do estado *in pátria*,⁴ onde o que seria a fé na vida

² Cf. İskenderoğlu, 2000, pp. 130-131; cf. tb. De Grijs, 1990, p. 4.

³ Cf. Tomás de Aquino. *Summa theologiae* Iª q. 1 a. 2 co.: Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Tradução de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira *et al.*, 2016, p. 140: “A doutrina sagrada é ciência. Mas existem dois tipos de ciência. Algumas procedem de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria etc. Outras procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior: tais como a perspectiva, que se apoia nos princípios tomados à geometria; e a música, nos princípios elucidados pela aritmética. É desse modo que a doutrina sagrada é ciência; ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados. E, como a música aceita os princípios que lhe são passados pelo aritmético, assim também a doutrina sagrada aceita os princípios revelados por Deus”.

⁴ A distinção *in via/in pátria* é corrente na Escolástica, referindo-se à distinção entre o estado presente da vida humana e o estado dos bem-aventurados que gozam da visão beatífica de Deus. Por exemplo, Cf. Tomás de Aquino. *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 4 ad 3.: [...] 1 Una imperfecta quae est *in via*, de qua loquitur philosophus, et haec consistit in contemplatione substantiarum separatarum per habitum sapientiae,

presente – ou seja, dependente de uma infusão divina – seria conhecimento na vida futura dos beatos.

Assim, Tomás tem uma dupla preocupação quando a questão é a confluência entre fé e razão em uma temática específica, como acontece com a eternidade do mundo. A primeira preocupação é garantir que a filosofia ou a luz natural não contradiga a fé; a segunda é garantir que a fé não se confunda com conhecimento, ou seja, de um lado, evitar o ateísmo e, de outro, evitar também a redução da fé ao conhecimento durante a vida terrena.

Assim, há um duplo parâmetro na argumentação de Tomás nesses contextos: de um lado, a oposição entre o que é verdadeiro e falso do ponto de vista racional; e, do outro, a oposição entre o que é admitido pela fé católica e o que é herético do ponto de vista da verdade revelada. De modo constante, a estratégia de Tomás é sempre provar que um determinado artigo de fé é possível, pois, se um descrente pudesse provar que um artigo de fé é impossível, esse descrente teria conhecimento de que o artigo de fé é impossível. Isso geraria uma dificuldade na teoria de Tomás de Aquino, uma vez que ele admite, em sua teoria da subordinação das ciências, que aquilo que é objeto de fé na vida terrena *in via* se tornará conhecimento para os beatos *in patria*. Não se pode admitir, portanto, que exista

imperfecta tamen et tali, qualis in via est possibilis, non ut sciatur ipsarum quiditas. Alia est perfecta *in patria*, in qua ipse Deus per essentiam videbitur et aliae substantiae separatae. Sed haec felicitas non erit per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriae. Tradução de Carlos Arthur Do Nascimento, 1998, p. 169: “Uma imperfeita, que se dá no estado de peregrinação (*in via*), da qual fala o Filósofo, e esta consiste na contemplação das substâncias separadas pelo hábito da sabedoria; imperfeita, no entanto, e tal como é possível no estado de peregrinação, não que a quiddidade das mesmas seja sabida. A outra é perfeita *na pátria*, na qual o próprio Deus será visto por essência e as outras substâncias separadas; ora, esta felicidade não se dará por alguma ciência especulativa, mas pela luz da glória.” (Grifos meus)

conhecimento *in patria* de algo que um descrente conheça *in via* como sendo falso.

Dessa forma, no pensamento de Tomás sobre questões que envolvem fé e razão, vemos sempre a confluência de um lado epistemológico, sobre a distinção entre o que é próprio do conhecimento e o que é próprio da fé; e, de outro lado, de natureza modal, onde aquilo que é crido no âmbito da fé, embora não possa ser provado, também não pode ser considerado impossível, permitindo a Tomás empreender uma discussão racional, mesmo em temas tipicamente de fé.

Um exemplo é quando ele aborda a discussão religiosa sobre a existência dos anjos, que é sem dúvida uma matéria de fé. A estratégia de Tomás se desdobra em duas etapas: em primeiro lugar, retoma sua consideração racional sobre a imortalidade do intelecto humano, que seria incorruptível por não operar dependentemente de um órgão corporal. No entanto, nesta posição, o intelecto humano separado após a morte seria algo imperfeito, pois teria seu processo de conhecimento impedido pela inexistência do auxílio orgânico da imaginação e demais órgãos sensíveis. Em seguida, Tomás parte da constatação de um intelecto separado imperfeito, no caso humano, para a admissão de um intelecto separado perfeito, i.e. o intelecto angélico, sem a necessidade de uma operação orgânica.⁵ Assim,

⁵ Cf. Tomás de Aquino. *De spiritualibus creaturis*, a. 5 co.: Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere, inveniatur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem. “É necessário que antes de haver o imperfeito em algum gênero, descubra-se o que é perfeito naquele gênero; pois o perfeito é naturalmente anterior ao imperfeito, como o ato em relação à potência. Resta, portanto, que é necessário admitir algumas substâncias incorpóreas não unidas ao corpo, uma vez que não necessitam de algum corpo para a operação intelectual.” (Tradução própria)

embora não haja prova racional da existência dos anjos, haveria uma prova racional da possibilidade da existência de anjos, permitindo novamente ao crente o exercício voluntário de sua fé.

O mesmo procedimento é observado no debate que Tomás de Aquino empreende sobre a eternidade do mundo. Ele começa o texto considerando que a crença de que o mundo teve um início se trata de uma questão de fé católica. No entanto, ele não admite que isso possa ser provado racionalmente, ou seja, que o mundo tenha tido um início. A estratégia argumentativa de Tomás é mostrar que é possível que o mundo tenha existido desde sempre, assim como é possível que ele tenha tido um início. Desse modo, um crente estará livre para aderir ao artigo de fé.

Essa é a principal distinção entre fé e razão. Ou seja, a razão, após um processo investigativo e demonstrativo, adquire um determinado conhecimento. No caso da fé, o crente se depara com duas alternativas, na qual depende de um ato de vontade a adesão a uma das alternativas. Mas não se deve desconhecer que na teologia cristã o auxílio divino da graça é fundamental para se dirigir à beatitude. Neste sentido, o crente estará entre duas alternativas: perseverar na graça ou decair dela.

Destaco dois argumentos de Tomás de Aquino para mostrar a possibilidade de que o mundo tenha existido desde sempre. O primeiro pode ser denominado como o argumento da mutação instantânea, e o segundo como o argumento da deliberação racional.

Quanto ao argumento da mutação instantânea, Tomás afirma,

Primeiramente mostrarei que não é necessário que a causa atuante, isto é, Deus, preceda em duração o seu efeito, se ele assim o tivesse querido. Assim, em primeiro lugar, nenhuma causa que produza o seu efeito subitamente precede necessariamente o seu efeito em duração; ora Deus é uma causa que produz o seu efeito, não através de

movimento, mas instantaneamente, portanto não é necessário que preceda o seu efeito em duração. A primeira parte é evidente por indução em todas as mudanças súbitas, tais como a iluminação e outras.⁶

Tomás tem em mente a concepção de que a natureza não dá saltos. Ou seja, partindo da distinção clássica entre o contínuo e o discreto, a apreensão discreta da natureza é uma atividade intelectual. Contudo, o movimento observado na natureza ocorre sempre de modo contínuo. A distinção básica entre o contínuo e o discreto é a noção de intervalo: a continuidade na natureza implica que sempre deve haver um "antes" e um "depois" sem intervalo.

Tomás descreve, no seu comentário à *Física*,⁷ seguindo Aristóteles, os tipos de movimento observados na natureza: crescimento e diminuição, no caso da quantidade; alteração, no caso da qualidade; e deslocamento, no caso do lugar. Nesses casos, o que ocorre na natureza pressupõe sempre a existência de um antes e de

⁶ Tomás de Aquino, *A eternidade do mundo (De aeternitate mundi)*: Primo ostendam, quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, praecedat duratione suum causatum, si ipse uoluisset. Primo sic. Nulla causa producens suum effectum subito, necessario praecedit duratione suum effectum. Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum. Prima per inductionem patet in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi. Tradução de J.M.C. Macedo, 2013, p. 95.

⁷ Sobre os tipos de movimento, cf. Tomás de Aquino, *In Physic.*, lib. 5, l. 4: Dicit ergo primo quod cum motus non sit neque in substantia, neque in ad aliquid, neque in facere et pati, ut ostensum est; relinquatur quod motus sit solum in istis tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate et ubi: quia in unoquoque horum generum contingit esse contrarietatem, quam requirit motus. "Portanto, ele diz em primeiro lugar que, posto que não há movimento nem na substância, nem na relação, nem na ação, nem na paixão, como foi demonstrado, resta que ocorre movimento apenas nestes três gêneros: quantidade, qualidade e lugar. Pois em cada um destes gêneros ocorre a contrariedade que o movimento requer" (Tradução própria).

um depois. Assim, do ponto de vista dos entes naturais, nada ocorre de modo súbito, mas sempre de modo gradual. Por exemplo, no crescimento, ninguém passa do tamanho que tem aos 10 anos para o tamanho que tem aos 20 anos, sem passar pelos tamanhos intermediários.

O exemplo dado da iluminação esclarece o ponto central da argumentação de Tomás. A iluminação é um processo pelo qual Deus infunde uma ideia nos anjos ou nos homens, diferentemente do processo natural de conhecimento humano, que envolve abstração, julgamento e raciocínio. A iluminação é, por exemplo, o meio pelo qual, segundo a fé, os profetas recebem conhecimento diretamente de Deus, sem necessidade de experiência ou investigação.

Esse processo é instantâneo, que não ocorre como em um movimento natural, que exige um processo gradativo, seja para o crescimento, o deslocamento ou mesmo para a percepção sensorial. Assim, pode-se dizer que a ação divina se distingue do processo contínuo natural pelo fato de não necessitar de um desenvolvimento gradual para realizar um determinado movimento.

Nesse sentido, no movimento material, é necessário que haja contiguidade entre o início e o fim do movimento. Quando se fala do tempo, do ponto de vista da ação material, embora o tempo possa ser concebido de forma discreta,⁸ ele é usado para medir o movimento, que é contínuo. Em outras palavras, no processo de movimento, sempre é possível identificar o antes e o depois. Portanto, não faz sentido admitir, no caso do movimento na natureza, que o agente não esteja antes daquilo que ele produz. Por exemplo, um artesão precisa começar a produzir uma estátua ou uma mesa e terminar, precisando, portanto, pré-existir ao processo de fabricação da estátua ou da mesa.

⁸ Sobre o debate sobre a natureza do tempo no Século XIII, cf. Trifogli, 2000, esp. pp. 203-261.

No caso da ação instantânea de Deus na natureza, seja na intervenção miraculosa ou na criação do mundo, Ele não age como um artesão que molda uma matéria móvel. Ora, a ação divina não possui nem antes, nem depois, visto que está em um instante eterno que não é mensurável pelo tempo. Assim, sendo imaterial e eterno, Deus não está sujeito ao tempo. Sua ação divina não deve ser compreendida em termos de movimento contínuo, pois não tem um "antes" ou "depois" mensurável. Portanto, a conclusão que Tomás de Aquino tira é que, dado que a ação de Deus no mundo não pode ser explicada de modo móvel como a produção de uma mesa por um artesão, não se pode inferir que Deus tenha pré-existido ao próprio mundo.

Tomás conclui que não se pode inferir que Deus tenha necessariamente pré-existido ao próprio mundo, mas também não se pode afirmar que Ele não tenha criado o mundo desde sempre. Ele simplesmente conclui que é possível que Deus tenha criado o mundo e que o mundo possa ter existido desde sempre com Deus.

No segundo argumento, que trata da deliberação racional, Tomás procede da seguinte forma:

Não poderá objetar-se a esta razão que Deus é causa agente por vontade, pois não é necessário que a vontade, nem o agente por vontade, preceda em duração o seu efeito, a não ser que [esse mesmo agente] atue por deliberação, o que deverá evitar dizer-se de Deus.⁹

⁹ Tomás de Aquino, *A eternidade do mundo (De aeternitate mundi)*: Nec potest huic rationi obuiare quod Deus est causa agens per uoluntatem: quia etiam uoluntas non est necessarium quod praecedat duratione effectum suum; nec agens per uoluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione; quod absit ut in Deo ponamus. Tradução de J.M.C. Macedo, 2013, p. 97.

Neste segundo argumento, ele utiliza uma estratégia argumentativa análoga. No argumento da mutação instantânea, Tomás de Aquino considerava que, no caso de Deus, não se pode admitir que a ação ocorra como no movimento natural, onde a forma que modifica a matéria ou o acidente que modifica a substância não podem ocorrer de modo súbito. Pois tudo o que é material segue uma continuidade de antes e depois, não havendo, portanto, uma ação súbita discreta na natureza. Mas, como Deus não é material e Sua ação é instantânea, não é necessário admitir que Ele esteja antes do resultado de Sua ação, pois Sua ação não segue a duração temporal do movimento.

Assim também ocorre neste segundo argumento: quando se trata da vontade humana, a vontade é racional e deliberativa e necessita, como toda atividade racional, de premissas e conclusões.¹⁰ Ademais, no assim chamado silogismo prático, a conclusão de uma deliberação prática é uma ação. Portanto, no caso do ser humano, a vontade precede necessariamente a ação a ser realizada.

No caso de Deus, não se pode admitir que a criação do mundo siga o mesmo processo racional de deliberação que ocorre com os seres humanos, pois Deus não possui deliberação, não sendo um intelecto racional que precise de premissas antes para chegar a uma conclusão depois. Ele não possui um intelecto discursivo que proceda por abstração, julgamento e raciocínio. Para Deus, o conhecimento e a vontade são instantâneos. Em um instante eterno, Deus tem uma visão completa de si mesmo e de toda a natureza, de modo que a Sua vontade decorrente de Sua intelecção ocorre da mesma forma; ou seja, nesse mesmo instante eterno, Deus possui intelecção e vontade sobre toda a criação.

¹⁰ Para uma explicação sobre o processo de deliberação humana segundo Tomás de Aquino, cf. Pasnau, 2002, pp. 214-221

Portanto, não é necessário supor que a vontade de Deus preceda a criação do mundo. Pode ser que o mundo tenha existido desde sempre, e isso não diminui o fato de que Deus tenha sido desde sempre o Criador do mundo. Nesse sentido, Tomás de Aquino conclui que não há prova racional de que Deus criou o mundo, pois é possível admitir que o mundo tenha existido desde sempre, seja pelo argumento da mutação instantânea, seja pelo argumento da deliberação racional, uma vez que Deus não delibera racionalmente e não necessita de premissas antes e conclusões depois como ocorre em um agente racional humano.

Dessa forma, pode ser que em um instante eterno, Deus tenha criado o mundo desde a eternidade, o que seria algo possível na visão de Tomás de Aquino. Com esses dois argumentos, ele apresenta que a criação do mundo é uma questão de fé; ou seja, o crente tem a liberdade de acreditar ou não. É possível que o mundo tivesse sido criado desde sempre, e também é possível que, sendo a vontade de Deus, Ele tivesse criado o mundo em algum momento determinado. Essa é a conclusão dos dois argumentos de Tomás de Aquino, que seguem estritamente sua estratégia de argumentação quando se trata de interpelar questões de fé. Assim, a abordagem perpetrada no tratado sobre a *Eternidade do mundo* é coerente com essa estratégia tomasiana.

Na sequência, Tomás aborda uma objeção de fé: se o mundo foi criado a partir do nada, então o nada deveria existir antes do mundo. No entanto, ele esclarece que essa questão é primariamente uma questão de fé e, portanto, não invalida a argumentação filosófica, que explora se é possível ou não que o mundo tenha sido criado desde sempre ou posteriormente. Contudo, ele faz um adendo do ponto de

vista da autoridade de fé, para explicar como ele entende a criação a partir do nada, citando principalmente Santo Anselmo:¹¹

Resta agora verificar se repugna ao entendimento que algo produzido tenha existido desde sempre pelo facto de ser necessário que o não ser lhe seja anterior em duração, visto dizer-se que é feito a partir do nada. Mas, que isto não repugna de forma nenhuma, verifica-se pela afirmação de Anselmo no capítulo oitavo do *Monologium* ao expor de que maneira a criatura deve ser dita “feita do nada”.

A terceira interpretação, diz, à luz da qual se afirma que algo é feito do nada, tem lugar quando entendemos que algo foi feito, mas que não há algo de que tenha sido feito. Verifica-se uma asserção com significado semelhante quando de um homem triste sem causa se diz que está triste por nada [...].¹²

Tomás de Aquino usa a citação do *Monologion* de Santo Anselmo para esclarecer o que significa a criação a partir do nada. Não se trata de considerar que o nada seja alguma coisa a partir da qual algo é criado, o que seria um contrassenso. A expressão “criação a partir do

¹¹ Santo Anselmo é uma referência para Tomás na explicação da criação *ex nihilo*, tanto na obra *De aeternitate mundi* quanto em *De potentia*. Cf. Gonzales, 2012, p. 69; cf. tb. Iskenderoğlu, 2000, p. 158.

¹² Tomás de Aquino, *A eternidade do mundo (De aeternitate mundi)*: Nunc restat uidere an repugnet intellectui aliquod factum nunquam non fuisse, propter quod necessarium sit non esse eius duratione praecedere, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in Monologio, 8 cap., exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo. Tertia, inquit, interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similem significationem dici uidetur, cum homo contristatus sine causa, dicitur contristatus de nihilo. Tradução de J.M.C. Macedo, 2013, pp. 97-99.

nada" é usada para distinguir a criação do processo natural de transformação, onde um artesão de uma madeira produz uma mesa. No caso da mesa, a madeira existe antes da mesa. Mas, na criação do mundo, não se pode pensar que havia algo, um tempo ou um vazio antes da criação. Em vez disso, segundo Tomás de Aquino, a criação do mundo a partir do nada significa que não havia algo que precedesse a criação.

Tomás compara isso com a expressão usada por Anselmo sobre estar triste "por nada". O sentido aqui não é que existe uma coisa chamada "nada", do qual proveria a tristeza, mas sim que o sentimento em questão não teria uma causa específica. Não se pode afirmar que o "nada" seja algo que possa causar a tristeza, pois seria absurdo, já que do nada nada provém. Da mesma forma, a criação a partir do nada não implica que havia uma substância chamada "nada" a partir da qual o mundo foi criado.¹³

Portanto, não se pode usar a máxima "do nada nada provém" para invalidar a argumentação de Tomás de Aquino. Para explicar sua posição sobre a eternidade do mundo, ele utiliza um exemplo ilustrativo tirado de Santo Agostino sobre o pé sobre o pó.¹⁴ Essa experiência de pensamento ilustra que, em um mundo hipotético onde um pé estivesse na areia desde a eternidade, a pegada resultante não teria um início separado da areia.

Da mesma forma, Tomás argumenta que Deus poderia ter criado o mundo instantaneamente, e isso não implicaria que a criação se confundisse com o Criador. A criação continuaria sendo criação, mesmo que não tivesse tido um princípio.

A conclusão de Tomás de Aquino é que admitir ou não um início para a criação não pode ser provado racionalmente. A existência ou

¹³ A divergência de Tomás em relação a Boaventura consiste no entendimento da expressão "a partir do nada" (*ex nihilo*). Cf. Aertsen, 1990, p. 17.

¹⁴ Sobre o exemplo de Agostinho quanto ao pé no pó, cf. İskenderoğlu, 2002, p. 149.

não de um início para o mundo é uma questão que a fé cristã manda crer. E para que a fé possa afirmar isso, é necessário haver liberdade de condicionamento de demonstração meramente racional.

Para Tomás de Aquino, a existência de Deus é uma questão de razão e pode ser provada por cinco vias, como exposto na sua *Suma teológica* e na sua *Suma contra os gentios*.¹⁵ A posição tomasiana considera que é incorreto afirmar que a existência de Deus é apenas uma questão de fé, pois é algo que a razão pode conhecer. Não há liberdade para não acreditar na existência de Deus, admitindo que sejam corretas as vias para existência de Deus apresentadas por Tomás.

Por outro lado, a Trindade é uma questão de fé, pois não há prova racional, nem pode haver do ponto de vista da fé católica, de que Deus seja trino e uno. O crente que adere à crença na Trindade faz isso não apenas com o intelecto, mas também com a vontade. A fé é uma adesão do intelecto e da vontade. Na doutrina católica, é a graça divina que permite essa adesão da vontade humana aos dogmas de fé. No entanto, mesmo com a graça divina, o homem ainda tem a liberdade de se afastar dessa crença, ou seja, a vontade está sempre presente quando o assunto é matéria de fé. Os bem-aventurados não podem se afastar da crença na Trindade, por exemplo, mas isso se deve ao fato de que, no estado da vida futura, eles possuem conhecimento, e não fé, sobre o que é objeto de fé no estado da vida presente.

Tomás de Aquino aplica o mesmo princípio à criação do mundo. A criação é uma questão de fé em que o crente aceita com a sua vontade e intelecto, mas, assim como na questão da Trindade, a liberdade de acreditar ou não também se aplica. Ou seja, do ponto de vista racional, Deus poderia ter criado o mundo desde sempre. No

¹⁵ Sobre as cinco vias para provar a existência de Deus propostas por Tomás de Aquino, cf. Davies, 1992, pp. 25-39.

entanto, do ponto de vista da fé, é uma decisão humana aderir à fé católica, que ensina que o mundo teve um início.

Referências

Texto original de Tomás de Aquino

- Tomás de Aquino. (2000) *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2. Ed. J. Cos. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 2000.
- Tomás de Aquino. (1992) *Super Boetium De Trinitate. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992, pp. 1-230.
- Tomás de Aquino. (1980) *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. Ed. R. Busa. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- Tomás de Aquino. (1954) *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43: *De aeternitate mundi*. Roma: Editori di San Tommaso, 1976, pp. 49-89.
- Tomás de Aquino. (1954) *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*. Ed. M. Maggìolo. Turim-Roma: Marietti, 1954.
- Tomás de Aquino. (1918) *Summa contra gentiles liber primus et secundus*. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 13. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918.
- Tomás de Aquino. (1888-1889) *Pars prima Summae theologiae*. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.

Tradução da obra de Tomás de Aquino

- Tomás de Aquino. (2016) *Suma teológica*, volume 1. I parte. questões 1-43. Tradução de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. São Paulo: Loyola, 2016.
- Tomás de Aquino. (2013) *A eternidade do mundo* (De aeternitate mundi). Tradução de José Maria da Costa Macedo. Porto: Edições Afrontamento, 2013.
- Tomás de Aquino. (1998) *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*: questões 5 e 6. Tradução de Carlos Arthur R. Do Nascimento. São Paulo: Unesp, 1998.

Fontes secundárias

- Aertsen, Jan Adrianus. (1990) *The Eternity of the World: The Believing and the Philosophical Thomas. Some Comments*. In: *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*. Brill, 1990, pp. 9-19.
- Davies, Brian. (1992) *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- De Grijs, Ferdinandus J. A. (1990) *The Theological Character of Aquinas' De Aeternitate Mundi*. In: *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*. Brill, 1990, pp. 1-8.
- González, Olga Larre. (2012) *Origen temporal y creación del mundo: La doble vía argumentativa de Tomás de Aquino*. *Scripta Mediaevalia*, v. 5, n. 1, 2012, pp. 63-81.
- İskenderoğlu, Muammer. (2002) *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*. Leiden: Brill, 2002.

- Pasnau, Robert. (2002) *Thomas Aquinas on human nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Trifogli, Cecilia. (2000) *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place, and Time*. Leiden: Brill, 2000.
- Wissink, Jozephus B. (Ed.). (1990) *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*. Brill Archive, 1990.

Revisitando a questão da duração do mundo na filosofia de Tomás de Aquino

Matheus Monteiro¹

Na história da filosofia medieval, a questão da duração do mundo é comumente apresentada como mais um exemplo da tensão entre o pensamento grego e a revelação cristã ou, como Étienne Gilson (1995) formula, o encontro entre dois *logoi*: a razão da filosofia e o Verbo do cristianismo. Nessa abordagem, a questão integrava, historicamente, o desafio de conciliar as demonstrações em favor da eternidade do mundo, elaboradas pelos filósofos, e a proposição da fé – presente nas Escrituras e confirmada pela autoridade eclesial – de que o mundo foi criado por Deus do nada e com início. Uma evidência dessa tensão está nos inúmeros registros dos filósofos cristãos avaliando o que é ou não herético; ou que é ensinado ou não pelas autoridades da fé; o que cabe à filosofia e à teologia. Outra evidência são as intervenções da

¹ DOI: 10.5281/zenodo.16697552

hierarquia da Igreja nas escolas, tais como as condenações de 1270 e de 1277 realizadas pelo bispo Estevão Tempier, em Paris.

Em outra abordagem, mais complementar que divergente à anterior, a questão se situa em um ambiente de disputa entre grupos, como seria a Universidade de Paris, no século XIII. Os professores de artes liberais e de teologia reivindicariam não apenas uma solução diversa para a questão, como também uma relação diversa entre filosofia e teologia. Como Alain de Libera (1999) interpreta, professores de artes, lendo Aristóteles e os comentadores árabes, almejavam conduzir a sua atividade filosófica com independência em relação à teologia. Sob essa óptica, se um Sigério de Brabante declarava, nos anos 1270, que a eternidade do mundo tal como argumentada pelos filósofos se encerrava nos limites dos argumentos, sem prejuízo para a proposição da fé – que podia continuar ensinando que o mundo teve um início – o que ele aspirava era separar filosofia e teologia e abrir caminho para uma atividade filosófica com os seus próprios compromissos (como opinião dos filósofos ou esforço da razão). A reação a isso viria dos professores de teologia, particularmente dos franciscanos que, formando uma tradição agostiniana, não só reforçariam a subordinação da filosofia à teologia, como também apresentariam a vida espiritual cristã como a verdadeira sabedoria. O início duração é demonstrável e é a resposta mais lógica: afinal, como a criatura, sendo finita, pode ter uma duração infinita?

A questão da duração do universo se situa também nas diversas recepções das filosofias de Platão e de Aristóteles mediante os seus comentadores. Podemos, descrevendo tradições de recepção, colocar os professores de artes entre os “averroístas”, os professores de teologia

entre os “agostinianos”. Porém, essas classificações da interpretação podem encobrir a instabilidade, a incerteza, a confusão das interpretações que, no esforço de entender Platão e Aristóteles, usam Agostinho, ou Averróis, ou Avicena, ou Maimônides, ou Simplício... e podem oscilar, por exemplo, entre o Aristóteles que demonstra a eternidade do mundo na *Física* VIII e no *De caelo* I e o Aristóteles que lista a questão entre aquelas que não têm solução demonstrativa, nos *Tópicos* I, 11. Ou, para defender o início de duração, usam as autoridades de Boécio e de Agostinho, mas omitem um Agostinho que aceita dialogar com aqueles que propõem um mundo eternamente criado por Deus.²

Alguns historiadores da filosofia chegam a apresentar Tomás de Aquino como o intérprete da conciliação e da síntese, enquanto outros tentam mostrá-lo como autor de uma posição original, relevante ainda hoje para quem deseja pensar a questão da duração do universo³ ou equiparável a outras grandes contribuições, como a antinomia kantiana.⁴ Não obstante, penso que podemos ainda situar a questão em uma recepção da ciência aristotélica, uma longa recepção de muitas vozes, provocadas pela conexão entre necessidade e eternidade, que buscam encontrar vias de falar do possível e do transitório, finito e causado.

² *Cidade de Deus* X, 31. Esta referência é usada por Tomás de Aquino no opúsculo *De aeternitate mundi*, §87.211-239, com a intenção de expor a utilização das autoridades pelos defensores do início de duração.

³ Cf. Vollert, 1964.

⁴ Cf. Michon, 2004.

1 A formulação da questão e as duas posições

Como é habitual do pensamento de Tomás de Aquino, a duração do universo é discutida de vários modos, nas questões espalhadas no *corpus thomisticum*. Do primeiro modo, trata-se do tema diretamente: se o mundo existiu desde sempre ou se ele teve um início de duração. Vários termos dessa questão, assim formulada, recebem a sua atenção, merecendo questões próprias. Por ora, fiquemos nos termos “ter início de duração” (*initium durationis habere*) e “ser sempre” (*semper esse*).⁵

Está claro para Tomás de Aquino que o mundo, sendo a totalidade das criaturas (*universitas creaturarum*),⁶ não é nem pode ser eterno em sentido próprio (*aeternus*). Na *ST I*, q.10, a.1, dialogando com a definição boeciana de eterno,⁷ Tomás de Aquino argumenta que

⁵ Tomás de Aquino usa também “ter sempre existido” (*semper fuisse*) ou “ser desde a eternidade” (*esse ab aeterno*). Essas expressões são usadas, por exemplo, no opúsculo *De aeternitate mundi* (§3) e na *Suma de teologia* Ia, q.46, a.1. Para referências à obra tomasiana, uso: *in Sent.* (*Escritos sobre as Sentenças*); *ST* (*Suma de teologia*); *SCG* (*Suma contra os gentios*); *De potentia* (*De potentia Dei*); *in Phys.* (*Comentário à Física*); *in Met.* (*Comentário à Metafísica*); *in De caelo* (*Comentário ao De caelo et mundo*); *DA* (*De aeternitate mundi*). Utilizo os textos em latim da edição Parma, Vivès e Parma, ver Referências.

⁶ “Parece que a totalidade das criaturas, que é chamada pelo nome de mundo [...]”. (“Videtur quod universitas creaturarum, quae mundi nomine nuncupatur [...]”) (*ST Ia*, q. 46, a.1).

⁷ “A posse perfeita e toda de uma vez de uma vida interminável.” Em latim: “interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio” Cf. Severino Boécio, *Consolação da filosofia*, livro 5, prosa 6. Na tradução de *tota simul* sigo a proposta de Stump, 2016, “all at once”.

as criaturas duram sucessivamente, um instante após o outro (no tempo), ao passo que o eterno está presente todo de uma vez (*tota simul*) – “a própria eternidade não tem sucessão, pois existe toda de uma vez”.⁸ Também, tratando-se da duração divina, o eterno está fora do tempo assim como o ser de Deus.⁹ Então, o que é razoável discutir é se, na duração sucessiva, a totalidade das criaturas começou a ser (*incoepit esse*), se ela teve um início de duração;¹⁰ ou não, se ela é desde sempre, se ela não teve um início.

Tomás de Aquino associa cada posição a um grupo: um dos *philosophi*, abrangendo das escolas da Grécia antiga à faculdade de artes, em Paris; outro sem nomeação, mas provavelmente de teólogos da faculdade de Paris.¹¹ Cada grupo é coeso na intenção de provar a

⁸ “[...] quod ipsa aeternitas succusione caret, tota simul existens” (*ST Ia*, q. 10, a. 1, resp.).

⁹ O ser divino é simples e transcendente à criação. Nessas condições, a eternidade não é sucessiva, não tem partes (*ST Ia*, q. 10, a. 1, ad 3) e está fora do tempo (ad 5). Raciocina-se sobre a eternidade por meio da negação do que é composto e móvel, isto é, removendo a composição e a mutabilidade do ser.

¹⁰ Tomás de Aquino emprega a expressão *principium durationis*, no sentido de início temporal. Por exemplo: “De principio durationis rerum creatarum” (*ST Ia*, q. 46); “utrum creatio rerum fuerit in principio temporis” (*ST Ia*, q. 46, a. 3); “de principio durationis rerum” (*ST Ia*, q. 44); “et non habere durationis principium” (*DA* §79); “potest poni principium actionis eius” (*DA* §100); “immo idem est principium et finis eius” (*DA* §103).

¹¹ Para uma discussão detalhada do contexto dessa discussão, definindo os indivíduos e potenciais grupos envolvidos nela, ver Dales, 1990, pp. 97-98.109. Mesmo com esse contexto delimitado, é prudente não tomar a divisão de posição como indício inequívoco de uma oposição entre grupos, nas escolas. Como argumenta Libera, 2004, a prática mais comum era definir logicamente as posições de uma questão. “Na caracterização de uma filosofia, os escolásticos utilizam um método de estabelecimento de texto que é a-histórico, pois repousa numa distinção conceitual que deixa pouco ou nenhum lugar para a preocupação erudita, filológica ou histórica,

respectiva posição, mas heterogêneo nas suas justificativas, como se nota no *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5.¹² A posição “dos filósofos” inclui a opinião de Platão, para a qual “as coisas desde sempre se moviam por um movimento desordenado e, depois, foram conduzidas à ordem... por um criador”, mas dá destaque especial à de Aristóteles e seus seguidores, segundo a qual “as coisas existiram desde sempre segundo esta ordem que presentemente possuem”. A segunda posição, de teólogos contemporâneos a Tomás de Aquino, pretende demonstrar que o universo foi criado do nada e teve início de duração e, nessas condições, um universo eterno não pode ser criado.

Na SCG II, c. 31-38, os argumentos dessas duas posições – desde sempre e início de duração – são divididos em três tipos: por parte de Deus, por parte da ação criadora e por parte das criaturas. As fontes desses argumentos, como apontado, são diversas, complicando o trabalho de resumi-los em uma linha coerente de objeções, mesmo pensando-se em grupos dos favoráveis ao início de duração, de um lado, e dos adeptos da eternidade, de outro. Mas acredito ser possível destacar alguns pontos que revelam os compromissos gerais de cada posição.

Na defesa do desde sempre, os argumentos são mais variados, provenientes de diferentes filósofos (*philosophi*), especialmente dos comentadores helenísticos e islâmicos. O fundamento desses argumentos está, em grande medida, em teses aristotélicas, desenvolvidas na *Física* e no *De caelo*, como a continuidade

atenta às influências, gêneses e outras filiações reais. Diante de um texto, o intérprete medieval extrai primeiramente as premissas, os princípios ou os fatos em que se assentam as afirmações doutrinárias.” (*ibidem*, p. 364).

¹² Uso a tradução feita por Tadeu Verza, 2019.

ininterrupta do tempo e do movimento; a exigência prévia do substrato material ao vir a ser e deixar de ser; a incorruptibilidade dos corpos celestes; e a existência necessária de um primeiro motor imóvel.¹³ Com base na *Metafísica* XII, de modo especial, associam o primeiro motor à primeira substância, aquela mais separada da matéria e ato puro. Como não pode sofrer qualquer mudança, já que não tem nada em potência, a primeira substância é igual sempre, age igual sempre. Se ela é eterna e é a causa do mundo – seja apenas como causa final, seja também como causa eficiente –, então o mundo deve ser eterno.¹⁴ Acrescentando teses platônicas, propõem também que o bem máximo, identificado ao primeiro motor e à primeira substância, se difunde necessariamente em gerar outros bens, de modo que o

¹³ Nos *Escritos sobre as Sentenças*, Tomás de Aquino sintetiza os argumentos do seguinte modo: “Parece que o mundo é eterno, e para isso se pode fornecer argumentos de quatro [tipos], a saber: a partir da substância celeste, do tempo, do movimento e do agente ou motor.” (Tradução Tadeu Verza, 2019, p. 105). Cf. *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5; *SCG* I, c. 33; *ST* Ia, q. 46, a. 1. Os argumentos aristotélicos desenvolvem os conceitos de tempo e de movimento, de acordo com a *Física* VIII (Bekker 251a8-252a3), propondo ser necessário que o tempo seja uma medida do contínuo, em uma sucessão ininterrupta de instantes, e que o movimento, também contínuo, seja um devir ininterrupto ou esteja em uma cadeia ininterrupta de vir a ser e deixar de ser. Nessa cadeia, deve haver um primeiro motor que não é suscetível a movimento, mas que deve mover o primeiro móvel. Não mudando, ele age igual sempre. No *De caelo* I (Bekker 279b4-281a1), as estrelas e todo o mundo supralunar são feitos de éter – tendo, então, por movimento natural o circular –, então eles não possuem contrários, de modo que não podem ter sido gerados, nem podem se corromper, sendo, portanto, eternos. Tomás de Aquino discute outros argumentos semelhantes na *SCG* I, c. 33 e 36.

¹⁴ Na recepção de Aristóteles por Tomás de Aquino, a *opinio Aristotelis* admite que o primeiro motor é causa eficiente. No comentário ao *De caelo* I, lição 8, escreve que “Deve-se notar que, neste lugar, Aristóteles afirma que Deus é o criador (*factorem*) dos corpos celestes, e não apenas a causa final (*causam per modum finis*), como alguns disseram.”

cosmos é coeterno ao genitor e a própria geração é um ato necessário, da essência mesma da sua fonte geradora.¹⁵

Apesar das não poucas divergências, as opiniões de Platão e de Aristóteles concordam que o mundo (*kosmos*) é o todo ordenado, com ênfase na ordenação. Cada coisa é parte desse todo e tem uma organização própria que se insere na organização do todo. Explicar por que uma coisa age de um jeito, e não de outro, remete à organização própria dessa coisa, a sua natureza (*physis*), bem como ao seu lugar na ordem das coisas. Assim sendo, embora as partes do universo possam mudar, surgir ou desaparecer, a ordem dessa totalidade é estável, seja porque é mantida pelo demiurgo, como entende Platão, seja porque é natural ao universo, como defende Aristóteles. O mundo é eterno, de um jeito ou de outro. Ademais, o estável é adequado para ser conhecido e, na sua imutabilidade, sugere alguma beleza e perfeição, também. O homem participa dessa estabilidade pelo conhecimento, porém ele, tendo um corpo mortal, é transitório, estando entre o eterno e o temporal.

A opinião de Aristóteles se destaca por acrescentar que, se a coisa age de determinado modo todas as vezes, isso confirma que a ação dela é por natureza. Ele associa a estabilidade da natureza e a necessidade da razão (*logos*): o que é de um jeito e não pode ser de outro jeito. E mais, associa a necessidade e o tempo: o que é necessário é o caso todas as vezes, ou sempre.¹⁶ A duração do mundo decorre do

¹⁵ Esse é um argumento atribuído também a Simplicio. Cf. *in De caelo* I, lição 6, §8.

¹⁶ Tomás de Aquino entende que, na filosofia aristotélica, “pois, as coisas que são necessárias, são em ato sempre e não podem ser e não ser”; no latim, “*quae enim necessaria sunt, semper sunt in actu et non possunt esse et non esse.*” (*in Met.* IX, lição

movimento, que necessariamente se estende em uma cadeia de motores e móveis – desde o primeiro motor – e em um devir ininterrupto, contínuo, desde sempre.¹⁷ No veio desse devir, a natureza é um princípio estável e acompanhado da necessidade. A eternidade do movimento, e do mundo, confirma a estabilidade da natureza.

Por sua vez, na defesa do início de duração, os argumentos se apoiam na distinção entre o ser divino, que é infinito, e o ser criado, que é finito, e no conceito de criação do nada (*ex nihilo*). Em geral, seguem o entendimento de que a realidade do ser criado consiste na radical dependência da ação criadora, concluindo disso que o ser criado é finito, inclusive quanto à duração. Então, se “ser desde sempre” significa durar infinitamente, isso contradiz o ser finito da criatura e é impossível para ele.¹⁸

Outras várias conclusões inconvenientes decorreriam da duração infinita: não seria possível percorrê-la até chegar ao instante do presente¹⁹ e, não obstante, seria também necessário admitir o

9). Essa associação entre os modais lógicos e o tempo está no chamado “princípio de plenitude”, o qual é discutido também em termos de “frequência temporal”. Cf. Knuuttila, 1988; McGuinis, 2007.

¹⁷ *in Phys.* VIII, lição 2. Para o pensador aquinense, Aristóteles teve a intenção de demonstrar a eternidade do mundo, embora não tenha sido bem-sucedido, oferecendo, no máximo, argumentos prováveis.

¹⁸ “[...] pois tudo o que veio a ser [ou foi feito] tem início da sua duração.” (“Omne enim factum habet principium suae durationis”) (*ST* Ia, q. 46, a. 2, ob 1). Esse entendimento se apresenta, mais claramente, no argumento de João Filopono segundo o qual o corpo finito tem potência finita, o qual Tomás de Aquino discute em: *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5, contra 8; *SCG* I, c. 20, ob. 3; *in De caelo* I, lição 6, §5.

¹⁹ “Porque não se atravessam as coisas infinitas.” (“Quia infinita non est transire”) (*SCG* II, 38). Ver também *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5, contra 3; *ST* Ia, q. 46, a. 2, ob 6.

acrécimo ao infinito, a cada novo instante.²⁰ Além disso, entendem que, se a criação é do nada (*ex nihilo*), deve-se supor que o não ser precede o ser, ou seja, a totalidade das criaturas não existia e, por ação divina, passou a existir.²¹ Por trás desta, a suposição mais geral é que a causa deve preceder o efeito. Disso se concluiria que o ser criado teve um início, necessariamente.²²

Desses argumentos, fica claro o compromisso de manter, e enfatizar, a distinção radical entre o mundo (*mundus*) – uma ordem de coisas a ser explicada – e o criador (*deus, creator* ou *conditor*) – a causa do universo e, nessa medida, a sua explicação última. Mesmo dialogando com as proposições de Platão e de Aristóteles, os teólogos concentravam a eternidade e a perfeição em uma causa transcendente aos seus efeitos, o que deixava o mundo na condição de algo transitório e, por si só, um quase nada. O desafio se tornou conhecer o que é instável ou que, no máximo, tem uma estabilidade condicional à ação e à vontade do agente criador.

²⁰ “[...] pois segue-se o acréscimo ao infinito.”; no latim, “Seguitur quod infinito additio” (SCG II, 38). Ver também *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5, contra 4.

²¹ “[...] o que veio a ser do nada [...] que tem o ser após não ser.” (“[...] quod sit factum ex nihilo [...] quod habeat esse post non esse”) (SCG II, 38). Ver também *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5, contra 2; *ST* Ia, q. 46, a. 2, ob 2; *DA* §87,158ss.

²² “Porém, é necessário que a causa preceda em duração as coisas que vêm a ser por ação da causa.” (“Causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fluent”) (SCG II, 38). Ver também *DA* §85,81ss. Outras consequências inconvenientes estão relacionadas ao infinito em ato, como o número infinito de almas humanas.

2 A resposta de Tomás de Aquino e alguns desdobramentos

Respondendo a esses argumentos, Tomás argumenta que o criador, a causa de todo ser, é o ser maximamente perfeito e, como tal, não precisa das criaturas, não está obrigado a fazê-las. O criador é livre, tendo diante de si a opção de criar ou de não criar, sem que nenhuma das opções acrescente ou retire algo da sua perfeição. Então, é por vontade livre que ele age para criar o mundo.²³

Ao considerar que o mundo foi criado, Tomás frisa que este fato não acrescenta nada a Deus, o que significa dizer que a ação de criar não muda nada no ser divino, nem decorre necessariamente dele como se a ação devesse ser eterna tal como o ser divino.²⁴ A ação de criar é transitiva, no sentido de que ela começa em Deus, pela vontade, mas dirige-se ao ser das criaturas, ao seu aperfeiçoamento. O que ela muda é o ser das criaturas, que não era, absolutamente, e começou a ser de algum modo. Ela se realiza fora de Deus, no mundo.²⁵ Então, as

²³ *ST* Ia, q. 19, a. 3-4; *SCG* II, c. 23.

²⁴ As relações entre Deus e as criaturas não são reais por parte do ser divino, mas o são por parte das criaturas. *Cf.* *SCG* II, c. 12. Ver também as respostas ao primeiro, segundo e terceiro argumentos que provariam a eternidade do mundo, no capítulo 35.

²⁵ “Semelhantemente, atribuímos a Deus a operação em razão de ser o último que torna outro completo, não em razão de ser isso sobre o que a operação transita. Atribuímos a ele a potência em razão disso que permanece e é princípio da operação,

próprias criaturas duram tanto quanto Deus quiser.²⁶ O fato de não serem tão perfeitas quanto Deus não é o suficiente para concluir pelo início de duração. Isso apenas decorre de outro fato, mais fundamental, de que elas recebem o ser e, nessa condição, dependem da ação criadora de Deus.²⁷

não em razão disso que se torna completo pela operação.” (“Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione eius in quod operatio transit. Potentiam uero attribuimus ratione eius quod permanet et quod est principium eius, non ratione eius quod per operationem completur”) (*De potentia* q. 1, a. 1, resp.) Na mesma questão, respondendo à primeira objeção, Tomás esclarece que o princípio (a potência ativa) não é propriamente da operação (*principium actionis*) e, sim, do que é feito (*principium facti*). Ver também SCG II, c. 10; ST Ia, q. 25, a. 3, resp. Atribui-se a Deus a potência ativa, mas de forma diferente do que ocorre nas criaturas. Nas criaturas, a potência ativa pressupõe algo que precisa ser atualizado, visando o próprio aperfeiçoamento. Em Deus, essa necessidade de atualização não existe, pois ele já é perfeito. Enquanto as criaturas atuam para se aperfeiçoar, Deus age sem buscar o aperfeiçoamento próprio. Sua potência ativa manifesta-se unicamente na produção de efeitos, para aperfeiçoar aquilo que é criado. Portanto, declarar que Deus tem potência ativa expressa, fundamentalmente, o fato de que ele pode agir. Ele tem a sua disposição o máximo poder e infinitos meios para realizar a sua vontade livre.

²⁶ “Portanto, nada impede de dizer que a ação de Deus foi desde a eternidade, mas não o seu efeito, o qual ele dispôs desde eternidade em um tempo determinado.” (“Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit”) (SCG II, 35). Ver também ST Ia, q. 46, a. 1, resp, onde se lê: “Não é necessário, então, que Deus queria que o mundo fosse sempre, mas o mundo é pelo tempo que Deus quer que ele seja, uma vez que o ser do mundo depende da vontade de Deus como a sua causa.” (“Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa”).

²⁷ *in Sent.* I, d. 42, q. 2-3; SCG I, c. 22; ST Ia, q. 25; *De potentia* q. 1. O ente que pode ser ou não ser, que pode ter *rationem entis* uel *non entis*, é um objeto da potência divina. Ele depende da ação divina, tanto para ser criado, quanto para ser mantido no ser. Na ST Ia q.44-45, mais precisamente, Tomás de Aquino desenvolve a teoria de que as criaturas são entes, mas não são essencialmente o ser. Nesse sentido, as criaturas têm

Com esse núcleo de metafísica, cujo principal conceito é a criação do ser, Tomás de Aquino resolve as dificuldades suscitadas pela bondade divina, pela matéria, pelo movimento, pelos tipos de necessidade natural, pelos tipos de finitude e infinitude, e por outros conceitos relacionados. Além disso, com base nessa metafísica, ele justifica a ausência de demonstração para a duração do mundo.²⁸ Com efeito, Tomás não se limita a responder aos argumentos, mostrando que não são conclusivos, mas ele vai além para mostrar que a duração não é objeto de demonstração.²⁹

[...] o começo do mundo não pode ter uma demonstração com base no próprio mundo, pois o princípio da demonstração é o que é. Porém, abstrai do aqui e agora cada um segundo a razão de sua espécie. Por isso, diz-se que os universais são em todo lugar e sempre. Onde, não

o ser (*tantum habet de esse*) – expressão usada no *in De caelo* I, lição 6 – pois recebem-no daquele que é o *esse per se subsistens*.

²⁸ “[...] digo que nenhuma parte destas questões são demonstrações, mas ambos os lados são argumentos prováveis ou sofisticos. E isto é o que significa a palavra do Filósofo ao dizer que há certos problemas para os quais não temos argumentos, como se o mundo é eterno. Então, ele mesmo nunca pretendeu demonstrar isso, o que é evidente por seu modo de proceder, porque onde trata desta questão sempre acrescenta algo persuasivo, quer da opinião comum, quer que torne aceitável à razão, que de modo algum convém àquele que demonstra” (*in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5, resp., trad. Tadeu Verza, 2019, p. 112. Na citação, removi os registros do latim).

²⁹ Concorde com Wippel, 1981a, p. 32, quando declara que Tomás de Aquino tinha três posições importantes sobre a questão da eternidade do mundo: a primeira, que nenhum filósofo tinha oferecido propriamente uma demonstração da eternidade do mundo; a segunda, que a questão é indemonstrável; a terceira, que é possível um mundo eterno. A terceira posição se encontra, explicitamente, no opúsculo *De aeternitate mundi*, datado de 1272, no contexto da segunda estadia de Tomás de Aquino em Paris.

é demonstrável que o homem, ou o céu, ou a pedra não foram sempre.^{3º} (*ST* Ia, q. 46, a. 2, resp.)

No mundo que foi criado, a duração é finita, com um início. Tomás entende que isso é provável, e mais de acordo com a revelação. Não obstante, na *ST*, citada acima, Tomás de Aquino argumenta que a demonstração, ao partir de uma premissa declarando uma essência (o que a coisa é), conclui no universal. Desse modo, desde a premissa, as determinações do tempo estão abstraídas e não chegam à conclusão, a qual, por sua vez, apresentando uma certeza cientificamente válida, situa-se no “sempre” próprio do que é necessário. Então, a ausência de demonstração para a duração do mundo – ou para qualquer ente – não é uma falta de conhecimento sobre a ordem das coisas, e sim uma decorrência da lógica com a qual se certifica o conhecimento. Por via demonstrativa, não se conclui sobre a duração do que é temporal – quanto tempo isso dura. A possibilidade de abstrair da essência o tempo, ou a determinação temporal, indica que, tomando qualquer essência de coisa temporal, pensando no que a coisa é, não podemos saber quanto tempo ela dura.

Contudo, considerando a essência de uma coisa temporal, será que não obtemos, ao menos, a certeza de que ela dura por tempo determinado? Que teve um início e terá um fim, mesmo não se dizendo quando começou e quando vai terminar, exatamente? Tomás

^{3º} “[...] nouitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suam speciei, abstrahit ab hic et nunc: propter quod dicitur quod uniuersalia sunt ubique et semper. Vnde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit.”

de Aquino lida com essa objeção, distinguindo a consideração dos contingentes e a consideração das criaturas, em geral.

Se a discussão acontece no âmbito das coisas naturais que vêm a ser (*esse genitum*) e deixam de ser (*esse corruptum*), há certeza de que essas coisas têm um início e um fim de duração.³¹ Elas são materiais, movem-se de um contrário para outro, têm uma privação e, conseqüentemente, têm uma potência para não ser. No entanto, nada impede que elas possam se suceder em uma cadeia de motores e móveis, ininterruptamente.³²

E fora essas coisas, chamadas contingentes, existem as que não vêm a ser nem deixam de ser, conhecidas como incorruptíveis. Na ordem natural, são os corpos celestes, os quais, admitindo-se a física aristotélica, são corpos que se movem naturalmente em círculo. No

³¹ “Porém, acontece-lhe que seja quantificado de um modo segundo a duração, na medida em que seja sujeito ao movimento e, por conseguinte, ao tempo, tal como o ser das coisas variáveis; logo, a força de qualquer coisa corporal, cujo ser seja sujeito à variação, não pode ser senão em duração finita.” (“Accidit autem ei quod sit quantum, uno quidem modo secundum durationem, in quantum est subiectum motui et per consequens tempori, sicut esse rerum uariabilium: unde uirtus cuiuslibet rei corporalis cuius esse subiectum est uariationi, non potest nisi in durationem finitam”) (*in De caelo* I, lição 6, § 5)

³² “Porque, segundo os filósofos, é impossível que as causas agentes procedam ao infinito quando as causas são agentes simultaneamente, pois seria necessário, assim, que o efeito dependesse de ações de infinitos existentes, simultaneamente. Assim, haveria causas por si infinitas, pois infinitas delas seriam requisitadas para o causado. Porém, quando as causas agentes não são simultâneas, isso não é impossível segundo os filósofos que afirmaram a geração perpétua.” (“Quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus: quia oporteret effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causae per se infinitae: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam”) (*SCG* II, c. 36). Ver também *ST* Ia q. 46, a. 2, ad 7.

movimento circular, não há contrários. Tomás entende disso que não há variação nesse movimento, logo ele não é suscetível a começar ou terminar.³³ Ora, podemos questionar, se os incorruptíveis são o obstáculo, por que não os recusar? Não será possível, assim, recolocar os argumentos que concluem pelo início de duração do mundo? Só que, mesmo na filosofia tomasiana, podemos ir além da cosmologia aristotélica que serve de base para a definição e a explicação dos incorruptíveis. Se ficássemos só presos a ela, reduzindo os argumentos à aceitação dos corpos celestes que se movem em círculo, ou de inteligências separadas da matéria, perderíamos uma rica especulação sobre forma e matéria – respectivamente, o princípio ordenador e ativo, pelo qual a coisa é em ato, e o princípio disruptivo e passivo, pelo qual a coisa é em potência. No *Comentário ao De caelo et mundo*, Tomás desenvolve a ideia de que o incorruptível pode ser sempre, porque nele a forma atualiza completamente o que está em potência na matéria.³⁴

Contudo, a atualização completa da potência é o suficiente para concluir que não existe no corpo alguma potência para o não ser. O corpo, uma vez que foi criado e existe, pode manter a integralidade sem sofrer desgaste ou vir à destruição. Mas, a sua estabilidade, que pode se manter indefinidamente, não explica a existência – já que não é a causa dela – e não garante a duração para sempre – apenas justifica,

³³ in *De caelo* I, lição 6, § 5.

³⁴ “Sua forma perfaz toda potencialidade da matéria, já que ela é certa perfeição total e universal; o que se evidencia no seguinte: que sua força ativa é universal, e não particular tal como a força dos corpos inferiores.” (“[...] sed forma sua replet totam potentialitatem materiae, cum sit quaedam totalis et universalis perfectio. Quod patet ex hoc, quod uirtus actiua eius et uniuersalis, non particularis sicut uirtus inferiorum corporum [...]”) (in *De caelo* I, lição 6, § 6).

na natureza, a possibilidade dela. Também é digno de nota que a reflexão não prossegue para a saber a datação do universo. Tomás discute as questões relacionadas à duração proximamente aos temas da criação e das distinções entre criaturas, na formação do mundo. A *duratio* prossegue a reflexão sobre a *subsistentia* e o *modus essendi* do universo como criatura, *ens creatum*, que recebe o ser da causa divina; um possível que está continuamente sob a dependência da perfeição transcendente para efetuar-se aos poucos, sucessivamente.

Indo do âmbito físico para o metafísico, Tomás de Aquino examina o ser (*esse*) das criaturas, lidando com a objeção de que se criado implica finitude, a qual, na duração, determina um início e um fim. Tomás conduz o exame dessa objeção por duas vias. Na primeira via, ele pensa sobre a criatura como o *esse factum*, que recebe o ser por ação do criador.³⁵ Como tal, a finitude da criatura significa que o efeito depende da sua causa para ser. Porém, o efeito dura tanto quanto a causa livre quiser. A finitude do corpo, em termos de volume, não tem repercussão direta sobre o movimento ou sobre o ser. E a potência de ser, mesmo finita quanto ao que pode por natureza, está associada ao grau de perfeição da forma. Como vimos, no caso dos incorruptíveis, é consistente com a potência de ser sempre.

Na segunda via, como no opúsculo *De aeternitate mundi*, Tomás de Aquino pensa sobre o “antes que tivesse sido feito” (*ante esset factum*),³⁶ especulando sobre a criatura como *esse factibilis*. Considera,

³⁵ Cf. *ST* Ia q. 44-45; *SCG* II, c. 15.

³⁶ Julgo muito valiosa a observação de Wilks, 1994, p. 303, segundo a qual, na formulação da questão no início do *De aeternitate mundi*, o emprego do tempo passado expresso em “poderia” (no latim *potuerit*) confere ao termo o caráter de

assim, o que é objeto da onipotência divina e pode ser objeto da criação – o que pode ser feito.³⁷ Tomás de Aquino entende que esse *factibilis* é tudo o que não envolve autocontradição,³⁸ constituindo um *uerbum* que pode ter *ratio entis*, podendo ser algo, ou *ratio non entis*, podendo não ser algo, razão pela qual integra o conjunto dos *possibilia*.³⁹ Na especulação sobre isso, o pensador aquinense mostra que “ter início de duração” e “existir sempre” são compatíveis com “ser criado” e, portanto, não contendo autocontradição, a criatura sempre existente está entre os *possibilia*. Assim, na máxima consideração metafísica, a falta de demonstração para a duração do universo encontra a justificativa mais completa. Em absoluto, é compatível com o ser criado as duas opções de duração, e Deus, se quisesse, poderia ter criado o mundo desde sempre. A duração da criatura, sendo “um pouco de cada vez”, e dependendo da ação criadora, pode ser

possibilidade anterior a um fato consumado, ao invés de uma possibilidade de um fato já consumado. Concretamente, isso significa que Tomás não estava se dispondo a discutir se o mundo é ou não eterno (se pode sê-lo na presente ordem de coisas), mas, sim, se ele podia ser desde sempre caso Deus não o tivesse feito com um início.

³⁷ Em SCG II, c. 22, tratando da onipotência de Deus, Tomás de Aquino escreve: “Portanto, Deus pode tudo que em si não inclui o conceito de não ente. Isto, porém, é o que implica contradição. Logo, o que quer que não implique contradição, Deus pode.” (“Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includent. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat, Deus potest”). Sobre o mesmo tema, ver ST Ia, q. 25, a. 3, resp.

³⁸ Ver DA §46-49.

³⁹ A mente humana pode conceber o que é não autocontraditório (*De potentia* q. 1, a. 3, ad sc 1; ST Ia, q. 25, a. 3), e o que ela concebe é chamado *uerbum*. Além de concebível, o *uerbum* pode incluir o conceito de ente (*ratio entis*) ou de não ente (*ratio non entis*) e pode estar em enunciados afirmativos ou negativos. Desse modo, todo *uerbum* é possível absoluto e objeto da potência divina, integrando os chamados *possibilia*.

indeterminada, não ter um fim definido desde a sua ordem inerente (a essência). Além disso, como *esse factibilis*, fica evidente que, mesmo se o mundo tiver um início de duração, esta é uma possibilidade entre outras — além do que foi criado, há *possibilia* não criados.⁴⁰ Isto afeta, sobretudo, o significado de “possível” e de “necessário”, bem como a sua conexão com o tempo e a causalidade.

Na filosofia aristotélica, o mundo eterno atende a uma exigência científica – o conhecimento do que é necessário – e decorre de uma ordem de coisas estável, na qual o efeito segue naturalmente da causa. O que é necessário é sempre em ato, e o que é possível é em algum momento em ato. Dizer que algo é possível, mas nunca acontece, equivale a um absurdo ou a tornar a coisa vã – sem lugar na ordem das coisas.⁴¹ Contudo, na filosofia tomasiana, a estabilidade do mundo não precisa ser confirmada pela duração (no sentido de medida do movimento). O que o início de duração acrescenta ao conhecimento? Ele reforça o argumento de que o mundo depende da ação criadora. O mundo, que é efeito da causa primeira, tem uma ordem estável graças à bondade divina, que a faz estável.⁴²

No âmbito do *factibilis*, qualquer mundo tem uma organização, uma vez que é um *uerbum*, que pode ter *rationem entis uel non entis*. Em resumo, ele tem alguma ordem lógica, que, por um lado, se baseia

⁴⁰ Ainda em *ST Ia* q. 25, Tomás de Aquino também discute a possibilidade de Deus fazer as coisas que não fez (a. 5) e a possibilidade de Deus fazer coisas melhores do que fez (a. 6). Ele se mostrou favorável às duas. Discuto detalhadamente o tema dos possíveis não criados na minha dissertação de mestrado (2014).

⁴¹ Trata-se do princípio “*natura nihil facit frustra*”. Cf. *in De caelo* I, lição 8, §14.

⁴² “Portanto, foi o mais conveniente à bondade divina que desse um início de duração para as coisas criadas.” (“*Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret*”) (*SCG II*, c. 38).

no princípio da não contradição e, por outro lado, decorre da operação intelectual de Deus: os mundos possíveis são ideias, as quais Deus conhece como semelhantes à sua essência.⁴³

Desse modo, mesmo que a especulação nos conduza a pensar em infinitas possibilidades – bem longe da necessidade da natureza –, ainda teríamos uma justificativa para a estabilidade de qualquer mundo. Será, em qualquer possibilidade, um todo ordenado de coisas. Desse modo, Tomás abre caminho para pensar outra ordem de coisas possível. O universo atual tem uma ordem satisfatória para a explicação do movimento, mas ele não esgota em si tudo que é concebível.

Nesse quadro, a necessidade da natureza é situada como um possível, na potência divina absoluta,⁴⁴ que foi feito um necessário em

⁴³ O que discuti como *uerbum*, no raciocínio sobre o possível e objeto da potência divina, é também o tema das ideias divinas, que suscitou longo debate no século XX, destacando-se as publicações de Benes, 1926; Smith, 1943; Forest, 1956; Morton, 1958; Dewan, 1974; Wippel, 1981b; e Cross, 2010.

⁴⁴ “Porém, Deus pode fazer ou querer esse tipo de coisa se sua vontade ou poder for considerado absolutamente [...] pois a vontade divina não tem necessidade com relação às criaturas.” (“Huiusmodi autem potest quidem Deus vel facere vel velle, si eius voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si considerentur praesupposita voluntate de opposito: nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione”) (SCG II, c. 23). Tomás de Aquino distingue dois raciocínios sobre a vontade divina. Em um deles, considera-se a vontade em absoluto, fora da relação com o que foi criado. Nessa consideração, as possibilidades são infinitas, desde que possam ter *ratio entis uel non entis* ou, dito de outro modo, desde que não sejam autocontraditórias e possam ser feitas. Em outro raciocínio, porém, levando em consideração que o mundo foi feito e, por certo, essa ordem de coisas foi querida por Deus, as possibilidades estão limitadas à ordem estabelecida, devem ser coerentes com ela. Antes de criar o mundo, Deus não estava obrigado a nenhuma ordem de coisas em específico, mas, uma vez que quis criá-lo tal

uma ordem de coisas. Então, ela se impõe como condição desta ordem de coisas, sem a qual o filósofo e o cientista cairiam no absurdo ou na trivialização, mas não como condição de qualquer ordem de coisas. A necessidade se apresenta como “uma vez que as coisas são tais e estão nesta organização, é necessário que...”. Isso é claro na passagem da *SCG II* 30:

Assim também, deve-se conhecer que, considerando a totalidade das coisas criadas na medida em que são por causa do princípio primeiro, descobre-se nelas que dependem da vontade, e não da necessidade, do princípio, a não ser que seja necessidade de suposição, como foi dito. Mas se as coisas criadas forem comparadas aos princípios mais próximos, descobrir-se-á nelas que têm necessidade absoluta, pois nada impede que alguns princípios não sejam produzidos por necessidade, mas, uma vez estabelecidos, tal efeito se siga com necessidade [...]. De modo semelhante, que tais coisas naturais fossem produzidas por Deus, isso é voluntário, mas que, uma vez erigidas assim, algo provenha ou exista, isso tem necessidade absoluta.⁴⁵ (*SCG II*, c. 30)

como o fez, segue com a sua decisão, agindo dentro das possibilidades que ela abrange. Manter essa coerência decorre da necessidade de Deus querer a si mesmo: querer o ser é respeitar a sua lei intrínseca, de não se contradizer.

⁴⁵ “*Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positus, de necessitate sequitur*

Tomás de Aquino usa a expressão *absolute* e suas variações para indicar que um ente, ou seu conceito, é tomado em si, ou seja, intelectualmente retirado da ordem de coisas na qual se insere ou da sua relação com outros conceitos. Assim, examina-se a essência, apenas ela, e o que necessariamente se predica dela. Então, ao declarar que algumas criaturas têm necessidade absoluta, Tomás quer dizer que, tomando algumas criaturas em si, examina-se a natureza delas e encontra-se ali a necessidade. No que tange a natureza, essas criaturas são e agem de um modo, e não podem ser e agir de outro. Não há princípio anterior à natureza, ou fora dela, para justificar essa necessidade.

Mais adiante no texto da *SCG*, ele define que “É ser necessário, simples e absolutamente, aquilo no que não há possibilidade para o não ser”.⁴⁶ O *necesse esse absolute* se diz do que, na sua natureza, não tem potência para não ser ou, dito de outro modo, não pode não ser. Contudo, isso não abrange a causalidade. As criaturas que não têm potência para o não ser estão isentas de deterioração. De sua natureza,

talis effectus: sicut mors animalis huius absolutam necessitatem habet propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.” Aos interessados em saber mais sobre a discussão tomasiana sobre a necessidade no mundo, recomenda-se a leitura do capítulo 30 inteiro. Tomás de Aquino expõe os vários modos pelos quais a necessidade se encontra nas criaturas, oferecendo ao leitor uma visão geral da sua teoria, em uma obra de maturidade.

⁴⁶ “[...] pois são necessárias, de modo simples e absoluto, aquelas coisas nas quais não há possibilidade para o não ser.” (“Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse”) (*SCG* II, c. 30).

têm apenas a potência de ser. Para efetivar essa potência, precisam de uma causa – nesse caso, Deus.

Na sucessão do mundo, o que é dito ser necessário tem uma causa para a sua necessidade.⁴⁷ Vale a regra: pode ser de um jeito, e não pode ser de outro. A ênfase está em “pode”, que está limitado pela natureza (o que ele pode ser). A interdição de uma possibilidade – “não pode ser de outro jeito” – não se converte em uma garantia da atualidade – “é de um jeito”.⁴⁸ Para ser em ato, além da dependência em relação ao criador, está condicionado por causas segundas. No *mundus*, vários agentes e eventos contribuem para a efetivação da possibilidade. E se algum deles falha, o que é dito ser necessário não acontece. É necessário, porque decorre de uma organização interna, a natureza. É sempre, porque ocorre todas as vezes em que natureza, causas e contingências se alinham para o ser em ato.

Nessas condições, em sentido primeiro e próprio, *necesse esse* se diz do ente não causado de nenhum modo. A necessidade dele está na identidade com o ser (ele é o que é) e na imutabilidade do ser, consequência da sua máxima perfeição, e justificativa para a eternidade.⁴⁹ Ele, sendo total e eminentemente o que é, é o mesmo,

⁴⁷ “Porém, nas coisas criadas, a necessidade se encontra de diversos modos por causas diversas.” (“*Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis*”) (SCG II, c. 30).

⁴⁸ Ver SCG II, c. 36.

⁴⁹ Deus é “*aliquid quod sit per se necessarium*” (ST Ia, q. 2, a. 3, resp., *tertia via*). Ele não tem uma causa exterior para a sua necessidade, já que ela decorre da sua identidade com o ser – também justificativa da sua simplicidade ou isenção total de composição (q. 3 a. 4) – e da sua imutabilidade, já que é puro ato (q. 9). Na SCG, a ordem expositiva é diversa, mas, logicamente, mantém-se a justificativa da necessidade com base na identidade (I, c. 21-22) e na imutabilidade (I, c. 13-15).

então não pode vir a sê-lo, nem deixar de sê-lo. É de uma vez, é eterno. Neste ponto, Tomás de Aquino se distancia, mais uma vez, dos *philosophi*.⁵⁰ No interior da necessidade, declarada como *necesse esse*, está a possibilidade, expressa na potência ativa de Deus.

A identidade do ser e da essência não pré-determina a ação divina, não a dirige exceto em linhas muitíssimo gerais, no que precisa concordar com a máxima perfeição. Assim, não importa o que faça, Deus faz o que é bom, verdadeiro, belo, justo etc. No raciocínio que parte do que não pode ser de outro modo, Tomás de Aquino limita-se a propor que Deus quer a si mesmo – isto é necessário, não pode ser senão assim.⁵¹ Porém, tudo o que se enquadra como *similitudo*, isto é,

⁵⁰ Uma ressalva importante deve ser feita, pontuando-se que Tomás de Aquino dialogou com Avicena e integrou à sua reflexão várias proposições do filósofo persa. Como observam Baldner e Carrol, “Traduzido para o latim, Avicena provará ser de especial importância para Tomás de Aquino, assim como deveremos ver. O entendimento de Avicena sobre a relação entre Deus, o ser absolutamente necessário, e a ordem das coisas que são nelas mesmas apenas possíveis, contribuirá para o entendimento de Tomás sobre a criação” (1997, p. 12); e ainda: “Um mundo eterno, como visto, era encarado com frequência como um mundo necessário. Avicena buscou ser fiel à metafísica grega (especialmente segundo a tradição neoplatônica) e, também, afirmar a contingência da ordem criada. Apesar de ele proceder de Deus por necessidade e de ser eterno, ele difere fundamentalmente de Deus naquilo que, em si mesmo, é apenas possível e requer uma causa a fim de existir. Deus, por outro lado, é necessário nele mesmo e, portanto, não requer nenhuma causa” (*ibidem*, pp. 15-16). Com essa ressalva, reitero que, em Avicena, o ser necessário em si produz os demais seres por necessidade de sua natureza e não por um ato livre da vontade.

⁵¹ “A vontade de Deus é a causa das coisas [...]. Porém, demonstrou-se acima que, falando absolutamente, não é necessário que Deus queira nada além de Si mesmo. Portanto, não é necessário que Deus queira que o mundo exista para sempre. Mas o mundo existe na medida em que Deus deseja que ele exista: visto que a existência do mundo depende da vontade de Deus como de sua causa.” (“[...] voluntas Dei est

tudo o que não é Deus, mas que ele conhece como semelhante a si e em seu poder (os *possibilia*), isso pode ser querido ou não, pode ser feito ou não.

Mais radicalmente, o próprio ato puro é justificava para poder fazer (a potência ativa), e não para a inatividade, nem para a resposta automática, nem para a repetição obrigatória. Retomando o conceito de *aeternus*, podemos apontar no núcleo do puro ato a atividade máxima de uma vida interminável. Assim também, ao declarar que Deus é ciente e livre, raciocinamos, dentro da perfeição, infinitas semelhanças cognoscíveis e infinitas possibilidades de ação. A Trindade, revelada ao mundo, evidencia que da identidade e necessidade não se infere totalmente o que Deus é. Na perfeição máxima e eterna, o ser humano não vai encontrar uma ordem estática, determinista, inflexível, mas vai se deparar com outra ordem de atividade, possibilidades acima de sua imaginação, um poder que sua razão não é capaz de perscrutar.

causa rerum [...]. Ostensum est autem supra quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deus velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse: cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa” (*ST Ia q. 46, a. 1, resp.*). Na questão 25 da *ST Ia*, Tomás reforça essa argumentação, recusando que Deus aja por necessidade da natureza – mais conveniente às *res naturalia* – e que a potência divina é determinada ao curso atual das coisas por causa da sua sabedoria e justiça. A ordem das coisas é efeito da sabedoria divina, mas, apesar de efeito ser semelhante à sua causa, a ordem das coisas não é igual à sabedoria divina *sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem* (como se a divina sabedoria estivesse limitada a esta ordem).

Referências

- Baldner, S. E.; Carroll, W. E. (1997) *Aquinas on Creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard*, book 2, distinction 1, question 1. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Benes, J. (1926) *Valor possibilium apud S. Thomas*, Henricum Gandavensem, B. Jacobum de Viterbio. Divus Thomas. XXIX, pp. 612-634.
- Cross, R. (2010) Henry of Ghent on the Reality of Non-existing Possibles – Revisited. *Archiv für Geschichte Der Philosophie* n. 92 (2), pp. 115-132.
- Dales, R. C. (1990) *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden: E. J. Brill. (Brill's Studies in Intellectual History, v. 18).
- Dewan, L. (1974) Thomas and the Possibles. *New Scholasticism*. n.53, pp. 76-85.
- Forest, A. (1956) *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J.Vrin.
- Gilson, E. (1995) *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes (Paideia).
- Knuuttila. (1988) Modal Logic: Two Notions of Possible. c.17. In: Kretzmann, N.; Kenny, A; Pinborg, J (orgs.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Libera, A. (1999) Filósofos e intelectuais. In: *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34.
- McGuinis, J. (2007) What Underlines the Change from Potentiality to Possibility? A Select History of the Theory Matter from Aristotle to Avicenna. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, s. 3, v. 17, n. 2, pp. 259-278.

- Michon, C. (2004) *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*. Paris: Éditions Flammarion.
- Morton, E. W. (1958) The Nature of the Possible according to St. Thomas Aquinas. *Proceedings for the year of 1958*. The American Catholic Philosophical Association, pp. 184-189.
- Smith, G. (1943) Avicenna and the Possibles. *The New Scholasticism*, n.17, pp. 340-357.
- Stump, E. (2016) *The God of the Bible and the God of the Philosophers*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Tomás de Aquino (1856) *Quaestiones disputatae*. Cum quodlibetis adiectis breuibus adnotationibus. v. 1. Parma: Typis Petri Fiaccadori.
- _____, (1866) *Commentaria: Expositionem in XII lib. Metaphysicorum*. v. 3, t. 20. Parma: Typis Petri Fiaccadori.
- _____, (1873) *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Opera omnia*. v. VIII. *Commentum in lib. II Sententiarum*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem.
- _____, (1884) *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 2. Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- _____, (1886) *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione et Meteorologicum*. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 3. Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- _____, (1888) *Pars prima Summa theologiae: a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Cum commentariis Thomae de Vio Caetani Ordinis Praedicatorum. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 4. Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- _____, (1918) *Summa contra gentiles*. Cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 13. Roma: Ex Typographia Polyglotta.

- _____, (2019) Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, Livro II, distinção 1, questão 1, artigo 5. Tradução Tadeu Verza. *Revista Ideação*, n. 40, pp. 105-119.
- Vollert, C. (1964) Translator's Introduction. In: *St. Thomas Aquinas' On the Eternity of the World (De aeternitate mundi)*. Marquette University Press.
- Wilks, I. (1994) Aquinas on the Past Possibility of the World's Having Existed Forever. *The Review of Metaphysics*, v. 48, n. 2, pp. 299-329.
- Wippel, J. (1981a) F. Did Thomas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The *Aeternitate mundi* Revised). *Journal of the History of Philosophy*, v. 29, pp. 21-37.
- _____, (1981b) The Reality of Nonexisting Possibles according to Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines. *Review of Metaphysics*, n.33. pp. 729-758.

João Buridan sobre a aniquilação do mundo¹

Roberta Miquelanti²

1 Introdução

A tese aristotélica da eternidade do mundo ocupa um papel de destaque nas discussões medievais do século XIII, constando como um dos alvos das famosas condenações parisienses promulgadas pelo bispo Estevão Tempier em 1277.³ Para os autores medievais, a defesa de um mundo eterno e infinito torna-se problemática por entrar em contradição com as teses teológicas fundadas nas *Sagradas Escrituras*, que defendem a ideia de um mundo criado por Deus *ex nihilo*. As discussões acerca da criação e da duração do mundo passam a ser feitas no contexto da onipotência divina, que constitui uma das novidades mais marcantes da teologia medieval, como mostrou Simo

DOI:10.5281/zenodo.16697568

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa CAPES-Print 004/2022, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia e durante período de pesquisa realizado na École Pratique des Hautes Études, Paris, France.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, especialista em filosofia medieval. Professora do curso de filosofia e da pós-graduação em filosofia da Universidade Federal da Bahia.

³ A respeito das condenações de 1277 ver Hissette, 1977.

Knuuttila (1993),⁴ conduzindo a um novo paradigma para pensar as modalidades. Essa transformação é impulsionada pelo uso da noção de *potentia Dei absoluta*, utilizada primeiramente no domínio teológico e transposta ao domínio lógico por Duns Scotus. De acordo com a *potentia Dei absoluta*, o domínio das ações possíveis para Deus é demarcado por um princípio de ordem lógica, ou seja, Deus pode fazer tudo, exceto aquilo que envolve uma contradição, como, por exemplo, fazer com que x tenha e não tenha ao mesmo tempo uma propriedade P. Assim, a definição do conceito lógico de 'possível' é tomada a partir do campo das possibilidades divinas como tudo aquilo que não envolve contradição. No domínio ontológico, o modelo da *potentia Dei absoluta* implica a contingência real da ordem do criado, dado que Deus poderia ter criado o mundo de uma maneira diferente, ou que pode, a todo momento, interferir na ordem do real, aniquilando, por exemplo, toda sua criação.

Já no século XIV, as discussões acerca da eternidade do mundo perdem em relevância, ainda que a questão continue sendo debatida a partir da perspectiva da intervenção divina. É neste contexto que encontramos em João Buridan (c.1290-c.1361) uma discussão acerca da possibilidade de aniquilação do mundo. Interessa-nos aqui compreender como João Buridan mobiliza os argumentos dessa discussão em seus textos de filosofia natural, já que atuando como mestre de artes da Faculdade de Paris, não podia adentrar o domínio da discussão teológica. Buridan utiliza largamente a noção de *potentia Dei absoluta* como o conjunto de possibilidades lógicas em suas obras. Entretanto, ao analisarmos como ele implementa essa noção nos textos de filosofia natural, podemos nos perguntar sobre o seu alcance efetivo nesse domínio. Em mais de um caso, Buridan parece recorrer ao poder absoluto de Deus apenas como recurso para ratificar as

⁴ Knuuttila, 1993.

verdades da fé,⁵ enquanto a explicação da ordenação e da causalidade do mundo natural são dadas excluindo a noção da intervenção divina. Tentaremos mostrar como isso ocorre através da análise buridaniana da possibilidade de aniquilação do mundo, que é tratada sob uma perspectiva dupla: de um lado, ela depende da delimitação das fronteiras entre o domínio teológico e domínio da filosofia natural, e, de outro lado, do uso de concepções modais distintas em cada um desses domínios. Para mostrar como Buridan mobiliza essas duas perspectivas, iremos nos concentrar primeiramente nas questões em que Buridan trata possibilidade de aniquilação do céu e esferas celestes. Em um segundo momento, tentaremos mostrar que Buridan utiliza uma concepção mais restrita da modalidade com o descarte da possibilidade da intervenção divina.

2 A hipótese da aniquilação do céu

Segundo a tradição aristotélica, a tese da corrupção do céu é tomada como impossível, visto que o céu e as esferas celestes, enquanto pertencendo ao domínio do supralunar e não possuindo

⁵Por exemplo: “A segunda conclusão é que muitas coisas que ocorrem não ocorrem acontecem necessariamente, e muitas coisas não ocorrem que podem ocorrer. E esta conclusão é teológica e deve ser crida pela fé. Pois acreditamos que Deus pode criar um número infinito de homens no futuro, mas Ele não criou um número infinito. E ele também é capaz de aniquilar todas as criaturas, ainda que não tenha aniquilado nenhuma”. (*Secunda conclusio est quod multa eveniant que non est necesse evenire, et multa non eviniant que possunt evenire. Et hec conclusio est theologica et ex fide credenda. Credimus enim quod infinitos homines Deus potest creare in futurum, non tamen infinitos creavit. Et etiam potest anichilare omnem creaturam, non tamen omnem anichilavit*). (Buridan, *Questiones longe super librum Peri Hermeneias*, p. 52).

matéria, são incorruptíveis, mantendo eternamente seu estado de perfeição e de movimento circular.⁶

Em Buridan, a hipótese da aniquilação do mundo se encontra tanto nos textos lógicos como os de filosofia natural, nos quais os argumentos *per casus possibilem* e *per casus supernaturalem* são usados pelo autor como estratégia para pensar situações diferentes daquelas apresentadas no mundo atual. Nesses casos, a noção de possibilidade é demarcada pela ideia de não-contradição, no que podemos chamar aqui o uso das modalidades no sentido lógico ou *simpliciter*.⁷ É de acordo com este sentido que Buridan utiliza a hipótese da aniquilação aplicada ao contexto dos poderes divinos: Deus pode fazer tudo aquilo que não envolve uma contradição, e, logo, a aniquilação do céu é possível:

⁶ Buridan delimita o objeto de estudo do *De Caelo* de outros tratados naturais de Aristóteles como o *De generatione et corruptione*, que investiga os movimentos ligados à geração e corrupção das substâncias, ou a *Physica*, que trata dos movimentos de uma forma geral, aos movimentos locais simples e às propriedades dos corpos que se movem dessa maneira, a saber, as esferas celestes. Cf. Buridan, *Quaestiones in Aristotelis De caelo*, I, q. 1. Doravante, iremos nos referir a essa obra como QDC.

⁷ Nos textos lógicos, a determinação da qualidade modal de uma proposição depende da avaliação do valor de verdade dessa proposição em diferentes contextos de avaliação, não se limitando ao seu valor de verdade do mundo atual, num procedimento semelhante à ideia de mundos possíveis proposta contemporaneamente por Saul Kripke. Assim, uma proposição necessária é aquela que não pode ser falsificada em nenhuma situação possível, e, logo, nem mesmo pela ação divina. A hipótese de aniquilação do mundo também serve como um teste para determinação do valor de verdade de uma proposição, como em: “E esta mesma proposição não é necessária, pois ela pode ser falsa: assim como <a proposição> ‘Sócrates é um homem’ pode ser falsa, se Sócrates for corrompido ou aniquilado; portanto ela não é necessária.” (“Et etiam propositio illa non est necessaria quae potest esse falsa: modo illa ‘Socrates est homo’ potest esse falsa, si Socrates sit corruptus uel annihilatus; igitur ipsa non est necessária”). (Buridan, *Quaestiones in Analytica Posteriora*, 19^a).

[...] pois se Deus fez o mundo – e não é mais fácil fazê-lo do que destruí-lo –, deve-se concluir que ele pode destruí-lo, embora não se siga que ele o destruirá em algum momento (*Expositio De Caelo*, I. IV.1. p. 66).⁸

No entanto, quando se trata de oferecer explicações para o funcionamento do mundo natural, a hipótese da intervenção divina é logo descartada, assim como a possibilidade de o céu ser aniquilado ou corrompido. Um exemplo disso ocorre na questão 10 do primeiro livro das questões ao *De caelo*, na qual Buridan questiona se o céu é gerado e corruptível, se pode ser aumentado e diminuído, e se pode ser alterado (*utrum caelum sit generabile et corruptibile, augmentabile et diminuibile, et alterabile*). Buridan distingue os dois contextos nos quais a questão pode ser respondida:

Primeiramente, portanto, no que diz respeito à geração ou à corrupção, deve-se sustentar, de acordo com a fé, que o céu foi criado sobrenaturalmente e também é aniquilável. Mas também deve ser dito que o céu não é naturalmente gerável nem corruptível. E a razão é: porque não tem substância; e tudo o que pode ser gerado ou corruptível naturalmente tem matéria. E também porque o céu não tem nada contrário aos outros corpos, nem segundo a sua

⁸ “[...] si enim Deus fecit mundum - et non est facilius facere quam destruere - concludendum est quod potest ipsum destruere, licet non sequatur quod aliquando destruet ipsum”.

substância nem segundo as suas disposições naturais; e assim não é corruptível. (*QDC*, I, q.10. p. 278).⁹

A primeira parte da resposta buridaniana lança mão de um caso *supernaturalis* ou de intervenção divina no mundo, aceitos pela fé e comprometidos com a noção da *potentia Dei absoluta*, segundo a qual Deus pode aniquilar o céu. Já a segunda parte da resposta recorre ao contexto do mundo natural, tal como criado e ordenado por Deus, e descarta a possibilidade de intervenção divina, para considerar que o céu não é corruptível, nem gerado, visto que apenas as coisas que possuem matéria podem ser naturalmente geradas ou corrompidas, o que não é o caso do céu. De fato, Buridan não apresenta uma explicação a respeito da geração do céu, admitindo apenas pela fé a crença de que ele foi sobrenaturalmente criado, além de apresentar em seguida uma série de sinais (*signa*) de que ele não parece ser corruptível: a crença na existência de um lugar onde Deus existe perpetuamente, ou a inexistência de relatos que falem da corrupção do céu.¹⁰ Além disso, ele não pode ser aumentado ou diminuído, o que

⁹ Primo ergo, de generatione vel corruptione, tenendum est secundum fidem quod caelum est supernaturaliter creatum, et etiam est annihilabile. Sed dicendum est etiam quod caelum nec est generabile naturaliter nec corruptibile. Et causa est: quia non habet materiam; et omne naturaliter generabile vel corruptibile habet materiam. Et etiam quia caelum non habet ad aliquod aliorum corporum contrarium, nec secundum suam substantiam nec secundum suas naturales dispositiones; et tale non est corruptibile.

¹⁰ *QDC*, I, q.10. p. 278: “E para provar isso também há sinais muito prováveis. O primeiro signo é que geralmente todos atribuem a Deus ou aos deuses esse lugar, deuses os quais eles postulam como perpétuos, ou qual Deus; e os lugares perecíveis não devem ser adaptados ao perpétuo. O segundo sinal é: apesar de toda a memória que podemos ter através das escrituras desde os tempos mais antigos, não parece que o céu tenha sido corrompido ou deteriorado desde essa época até agora; e, no entanto, é provável que o que é corruptível teria se deteriorado no decorrer tanto tempo, seja no todo ou

é característico dos seres materiais que aumentam pela nutrição ou diminuem pela refração. Buridan apresenta ainda argumentos que negam que a esfera celeste possa sofrer alterações, ainda que nossa percepção do mundo pareça indicar o contrário. O fato de que uma mesma influência dos corpos celestes nos seres inferiores possa causar efeitos diversos e mesmo contrários, não significa que eles sejam corruptíveis ou possuam qualidades contrárias. Nesse sentido, Buridan considera que falamos apenas impropriamente de modificações desses elementos celestes, pois a modificação diz respeito ao modo de recepção dessas influências nos seres inferiores.¹¹

em parte". (*"Et ad hoc etiam probandum sunt signa valde probabilia. Primum signum est quod communiter omnes attribuunt Deo vel diis illum locum, quos deos ponunt esse perpetuos, seu quem Deum; et perpetuis non debent adaptari loca corruptibilia. Secundum signum est: quia per omnem memoriam quam per scripturas possumus habere ab antiquissimis, non apparet quod caelum ab illo tempore usque nunc sit corruptum vel peioratum; et tamen verisimile est quod corruptibile in tanto tempore peioretur vel in toto vel in parte"*).

¹¹ *QDC*, I, q.10. p. 279: "Sobre as mutações, deve-se dizer que o céu é mutável pela mutação denominada de maneira imprópria ou denominada de maneira comum, que é a recepção de uma certa qualidade sem a corrupção da qualidade oposta e sem resistência (porque é iluminável, como mostra a lua); e é necessário que as esferas inferiores absorvam as influências do Sol e dos astros superiores: caso contrário, essas influências não poderiam ser multiplicadas às inferiores. Mas é preciso dizer que o céu não é mutável pela mutação propriamente dita, que ocorre com corrupção de qualidade oposta e com resistência, porque tais mutações são direcionadas à geração ou à corrupção, portanto não são encontradas no céu, visto que o céu é não possa ser gerado". (*"De alteratione dicendum est quod caelum est alterabile alteratione improprie dicta vel communiter dicta, quae est receptio alicuius qualitatis sine corruptione contrariae et sine resistantia (quia est illuminabile, ut apparet de luna); et oportet quod sphaerae inferiores repipiant influentias solis et astrorum superiorum: aliter non possent illae influentiae multiplicari ad ista inferiora. Sed dicendum est quod caelum non est alterabile alteratione proprie dicta, quae fit cum corruptione qualitatis contrariae et cum resistantia, quia tales alterationes ordinantur ad generationem vel corruptionem, ideo non inveniuntur in caelo, cum caelum non sit generabile"*).

Com relação a outras esferas celestes, que parecem sofrer mutações, como as estrelas que parecem ser maiores ou menores segundo o nascer ou o pôr do sol, Buridan considera que isso ocorre devido à ação de intermediários, como ares ou fumaças que dissipam os raios dos astros.¹²

Já na questão 20 do livro I, ao tratar da questão se existem corpos além do céu ou do mundo, o autor também restringe sua resposta a como as coisas são atualmente no mundo, a que se segue uma resposta negativa à questão, seguindo a posição aristotélica, além de ponderar que uma resposta de acordo com a verdade da fé caiba aos teólogos.¹³ Buridan considera mesmo que não há nada além do céu empíreo – o céu mais elevado, composto por éter, no qual se encontram os anjos e os bem-aventurados.¹⁴

¹² *QDC*, I, q.10. p. 280: “Ao outro <argumento>, no que diz respeito ao acréscimo, deve-se dizer que se as estrelas parecem maiores no nascer e no pôr do sol, e a razão é: porque são vistas através de fumaças espessas levantadas da terra, difundindo os raios multiplicados por essas estrelas”. (“Ad aliam, de augmentatione, dicendum est quod, si stellae apparent maiores in ortu et in occasu, causa est: quia videntur per fumos grossos elevatos a terra, diffundentes radios ab illis stellis multiplicatos”).

¹³ *QDC*, I, q. 20, pp. 336-337: “Deve-se notar que já foi dito suficientemente acerca dessa possibilidade em outras questões. Portanto, estamos falando agora apenas do ser. E várias conclusões podem ser facilmente tiradas. [...] Em terceiro lugar, digo que não há corpo fora do céu ou do mundo, isto é, fora do céu mais elevado: e isto é claramente afirmado por ARISTÓTELES. Mas o que deve ser dito sobre isso de acordo com a verdade da fé, debes recorrer aos teólogos”. (“Sciendum quod de possibilitate dictum est satis in aliis quaestionibus. Ideo nunc non loquimur nisi de esse. Et possunt faciliter poni plures conclusiones. [...] Tertio dico quod nullum est corpus extra caelum vel mundum, scilicet extra supremum caelum: et hoc manifeste ponit ARISTOTELES. Sed quid sit dicendum de hoc secundum fidei veritatem, debetis recurrere ad theologos”).

¹⁴ *QDC*, I, q. 20, p. 337: “Em terceiro lugar, digo que não há corpo fora do céu ou do mundo, isto é, fora do céu mais elevado: e isto Aristóteles afirma claramente. Mas o que deve ser dito sobre isso de acordo com a verdade da fé, debes recorrer aos teólogos. E o céu empíreo também é colocado acima de todos os céus móveis; mas então

Assim, Buridan parece salvar a interpretação aristotélica da eternidade do mundo, considerando-a em um nível em que a hipótese da aniquilação do mundo é descartada como uma possibilidade efetiva. Buridan avança mesmo as razões pelas quais Aristóteles não aceitaria a tese de que Deus teria a vontade de aniquilar sua criação:

Ao outro <argumento>, quando se diz que Deus pode não querer preservar o céu, eu admito: portanto, o céu é sobrenaturalmente aniquilável. Mas ARISTÓTELES teria negado que Deus possa querer corromper ou aniquilar o céu, pois ele tem uma vontade imutável, e isso não é contra a liberdade de sua vontade, porque ARISTÓTELES considera livre de maneira absoluta não porque se pode fazer o oposto, mas porque ela é causa de si mesma como o fim das outras coisas, como aparece na *Introdução à Metafísica*.¹⁵

diríamos que esse céu é deste mundo, encerrando todo o resto, mas voltamos ao que diz Aristóteles, que não existe corpo fora do céu mais elevado, pois não se supõe que exista outro corpo fora desse céu empíreo". ("Tertio dico quod nullum est corpus extra caelum vel mundum, scilicet extra supremum caelum: et hoc manifeste ponit ARISTOTELES. Sed quid sit dicendum de hoc secundum fidei veritatem, debetis recurrere ad theologos. Et ponitur etiam caelum empyreum supra omnes caelos motos; sed tunc diceremus quod illud caelum est de hoc mundo, claudens totum reliquum, et tunc revertitur illud quod dicit ARISTOTELES, quod extra supremum caelum non est corpus, quia non ponitur quod extra illud caelum empyreum sit aliud corpus").

¹⁵ *QDC*, I, q. 10, p. 280: "Ad aliam, quando dicitur quod Deus potest velle non conservare caelum, ego concedo: ideo caelum est supernaturaliter annihilabile. Sed ARISTOTELES negavisset quod Deus possit velle corrumpere vel annihilare caelum, propter hoc quod est immutabilis voluntatis, nec istud est contra libertatem suae voluntatis, quia ARISTOTELES reputat liberum simpliciter non quia potest in opposita, sed quia est sui ipsius gratia tamquam finis aliorum, ut apparet in prooemio Metaphysicae."

Buridan enfatiza que tudo no curso da natureza ocorre de acordo com uma certa ordem de causalidade, se não considerarmos a intervenção sobrenatural por meio de uma ação milagrosa. Deve ser entendido aqui que Buridan considera Deus não apenas como o criador, mas um criador bom e perfeito, que, por livre arbítrio, comunica a sua bondade e perfeição através da criação. A causalidade divina é considerada a força motriz inicial e agente principal, mas Deus também atua através de causas secundárias que ele põe em movimento por meio das quais transmite sua bondade e perfeição ao criado, isto é, causas mais nobres, como inteligências ou corpos celestes, que, por sua vez, dirigem os agentes menos nobres, como as realidades inferiores. Com efeito, esses agentes secundários são os corpos celestes: “É manifesto que os corpos celestes são as causas ordenadores da diversidade da maioria das transformações e da maioria dos efeitos que ocorrem neste mundo”.¹⁶ Essa tese parece fundamental para a postulação de uma regularidade e ordenação causal na cosmologia buridaniana.

3 A pressuposição do curso regular da natureza

A razão desse movimento argumentativo pode ser facilmente compreendida se levarmos em consideração como Buridan entende a aquisição de conhecimento e o funcionamento da ciência. Segundo

¹⁶ Buridan, *Quaestiones super Octo libros Physicorum* (doravante *PHY.*) II, q. 13, p. 340: “É manifesto que os corpos celestes são a causa da diversidade ordenada da maioria das mudanças e da maioria dos efeitos que ocorrem neste mundo”. (“Manifestum est quod corpora celestia sunt cause ordinative diversitatis plurimarum transmutationum et plurimorum effectuum in hoc mundo evenientium”).

Buridan, as proposições do discurso científico se referem, em última instância, às coisas do mundo, que são, por sua vez, contingentes e corruptíveis.¹⁷ De fato, do ponto de vista lógico ou *simpliciter*, o único ser necessário é Deus, e todas as outras coisas são contingentes, na medida em que podem ser aniquiladas por Deus.¹⁸ Contudo, o conhecimento científico deve satisfazer as condições de universalidade e necessidade, de forma que, se tomada como efetiva, a hipótese da intervenção divina no mundo, impossibilitaria a construção de um discurso científico capaz de explicar o funcionamento do mundo natural. A solução buridaniana à questão é pressupor uma forma de regularidade no mundo, dada com a pressuposição do curso comum da natureza (*ex suppositione communis cursus naturae*). Do ponto de vista lógico, o mundo composto por tais regularidades é apenas uma das atualizações possíveis entre as diferentes possibilidades da criação divina, e, do ponto de vista ontológico, ela corresponde ao mundo atual tal como criado por Deus segundo sua vontade. Nesse caso, as noções do que é possível e necessário ganham um sentido mais restrito, segundo a *potentia Dei ordinata*, isto é, considerando a ordem de criação do mundo atual por Deus.¹⁹

¹⁷ Para uma discussão sobre o objeto da ciência em Buridan e suas diferenças em relação à posição ockhamiana, ver Scott, 1965. Em Miquelanti, 2017, discuto como a solução buridaniana para satisfazer as condições de necessidade das proposições da ciência acerca de objetivos contingentes é resolvida através da suposição natural.

¹⁸ Buridan, *Quaestiones in Analytica posteriora*, 15a: “Em terceiro lugar, suponho que nenhum ser é necessário tal como a proposição significa, a menos que esse ser seja Deus, uma vez que nenhum ser é necessário absolutamente, a não ser Deus”. (“Tertio pono quod nullum ita esse sicut propositio significat est necessarium nisi illud ita esse sit deus, quoniam nullum ens est simpliciter necessarium nisi deus”).

¹⁹ Esse mesmo procedimento é adotado por Buridan no tratamento do vácuo. Do ponto de vista natural, Buridan nega que o vácuo seja possível, ainda que, considerando a potência divina, o vácuo seja possível, como podemos ver “Está claro,

É a partir dessa perspectiva que Buridan responde às questões propostas em filosofia natural, adotando uma concepção mais restrita e fraca das modalidades. Um exemplo disso ocorre na questão 22 do livro 1 das questões sobre o *De Caelo*, na qual Buridan questiona se tudo o que corruptível é necessariamente corrompido (*Utrum omne corruptibile de necessitate corrumpatur*).²⁰ Para responder à questão, Buridan recorre à análise semântica das proposições, distinguindo suas diferentes leituras. No sentido composto, que corresponde a ‘É necessário que tudo o que corruptível seja corrompido’ (*De necessitate omne corruptibile corrumpetur*), a proposição é simplesmente falsa, já

portanto, que se alguma questão diz respeito à fé e à filosofia, e esta é uma delas, a saber, se é possível existir o vácuo. [...] Digo, então, que como podemos imaginar o vácuo de duas maneiras, como foi dito em outra questão, é possível existir o vácuo de duas maneiras pela potência divina. E eu acredito nisso e não é provado pela razão natural; portanto, também não tenho a intenção de o provar, mas apenas indicar a maneira pela qual isso me parece possível.” (“Constat autem, si aliqua quaestio tangit fidem et philosophiam, ista est una de illis, scilicet utrum possibile sit esse vacuum. [...] Dico igitur quod, cum duplici modo possemus imaginari vacuum, sicut dictum est in alia quaestione, possibile est utroque modo vacuum esse per potentiam divinam. Et hoc est mihi creditum et non ratione naturali probatum; ideo nec istud intendo probare, sed solum dicere modum secundum quem hoc apparet mihi possibile”), *PHY*, IV, 8, pp. 268-269.

²⁰ *QDC*, I, q. 24, p. 366: “Há, portanto, muitas distinções. Pois em primeiro lugar é importante dizer: tudo o que é corruptível será necessariamente corrompido, e tudo o que é corruptível será corrompido por necessidade. Pois o primeiro é tomado <no sentido> dividido; e o segundo <é tomado no sentido> composto. E pode-se dizer que a primeira <proposição> é falsa, e não se trata da intenção de ARISTÓTELES, pois muitas coisas serão corrompidas contingentemente, logo, não necessariamente. Mas surge a questão sobre a segunda, a saber, se esta é necessária: tudo o que é corruptível será corrompido”. (“Hinc sunt multae distinctiones. (Primo enim refert dicere: omne corruptibile de necessitate corrumpetur, et de necessitate omne corruptibile corrumpetur. Prima enim est divisa; et secunda composita. Et potest dici quod prima est falsa, nec est de intentione ARISTOTELIS, quia multa contingenter corrumpentur, ideo non de necessitate. Sed quaestio quaerit de secunda, scilicet utrum haec sit necessaria: omne corruptibile corrumpetur”).

que muitas coisas são corrompidas contingentemente. O autor alega que este não é o sentido visado por Aristóteles ao discutir esse tema, focando a discussão na leitura da proposição no sentido dividido, a saber, “Todo corruptível é necessariamente corrompido” (“*Omne corruptibile de necessitate corrumpetur*”). Buridan considera em seguida dois contextos em que esta proposição pode ser interpretada: o contexto da potência divina e o das potências naturais. Buridan diz claramente que é no último sentido que devemos entender a afirmação aristotélica da eternidade do mundo, isto é, se descartamos a possibilidade de que Deus possa agir miraculosamente.²¹ E, neste sentido, que é o visado pela questão, segue-se que a proposição deve ser considerada verdadeira, pois toda substância formada de matéria é corruptível. Buridan acrescenta a ideia de que na natureza nenhuma potência é posta em vão (*frustra*), de maneira que a matéria, ao

²¹ QDC, I, q. 24, pp. 366-367: “Outra distinção é em relação ao que podemos falar da potência divina, e de acordo com o que sustentamos pela fé: caso contrário, podemos falar de acordo com as potências naturais, e como se fosse verdade a opinião de ARISTÓTELES sobre a eternidade do mundo, e que Deus e as inteligências não podem mover os céus de maneira diferente do que movem, nem fazer um milagre, ou dos demais como se Deus nunca tivesse realizado um milagre. Do primeiro modo, deve ser dito que o mundo é efetivamente corruptível e aniquilável pela potência divina e os corpos dos santos, e, entretanto, jamais corrompido. Mas a questão não se refere a este modo de corrupção, mas sobre ao segundo modo”. (“*Alia distinctio est quod possumus loqui de potentia divina, et secundum ea quae tenemus ex fide: aliter possumus loqui secundum potentias naturales, et ac si esset vera opinio ARISTOTELIS de aeternitate mundi, et quod Deus et intelligentiae non possint aliter movere caelum quam movent, nec facere miraculum, vel ac si nunquam de cetero Deus faceret miraculum. De primo modo dicendum est quod mundus bene est corruptibilis et annihilabilis per potentiam divinam et corpora sanctorum, et tamen nunquam corrumpetur. Sed quaestio non quaerit de isto corrumpentur. modo, sed de secundo modo*”).

receber uma outra forma substancial, será corrompida, gerando uma outra substância.²²

Assim, mesmo se no tratamento de questões de filosofia da natureza, Buridan parte do modelo de possibilidade e necessidade segundo sua acepção lógica, ele distingue em seguida entre um contexto amplo, que admite a intervenção divina, e um contexto mais restrito, o da necessidade condicionada ao curso normal da natureza. Também podemos ver esse tipo de movimento argumentativo na

²²*QDC*, I, q. 24, p. 367: “Responde-se assim, primeiramente, sobre as substâncias que, segundo a opinião de ARISTÓTELES citada, é necessário que toda substância corruptível seja corrompida, pois toda substância corruptível possui matéria; e a matéria por si mesma está em potência sob outra forma, e a potência natural não pode ser frustrada por toda a eternidade; portanto, essa matéria receberá em algum momento outra forma substancial, e assim a substância anterior será corrompida e outra será gerada”. (“Tunc respondetur primo de substantiis quod secundum praedictam opinionem ARISTOTELIS necesse est quod omnis substantia corruptibilis corrumpetur, quoniam omnis substantia corruptibilis habet materiam; et materia secundum se est in potentia ad aliam formam, et potentia naturalis non potest frustrari toto aeterno; igitur illa materia aliquando recipiet aliam formam substantialem, et sic corrumpetur substantia praecedens et generabitur alia”). Buridan também assume uma posição parecida nas *PHY*, I, 9, no qual discute se o todo é suas partes: “Pois se o todo não fosse composto por suas partes, seguir-se-ia que nenhuma matéria seria perpétua, mesmo considerando a opinião de Aristóteles sobre a perpetuidade do mundo, que é contra Aristóteles. A consequência é clara, porque se a matéria b for dividida em duas metades, ela não será mais ela mesma, porque só haverá partes dela, que não são nem foram ela mesma; mas aquilo que existe <num momento> anterior e que não existe <num momento> posterior não é eterno; portanto etc.” (“Sed etiam rationes possunt adduci satis probabiles. Si enim totum non esset suae partes, sequeretur quod nulla materia esset perpetua etiam concessa opinione Aristotelis de perpetuitate mundi, quod est contra Aristotelem. Consequentia patet, quia si materia b dividatur in duas medietates, ipsa amplius non erit, quia solum erunt suae partes, quae nec sunt ipsa nec fuerunt ipsa; sed illud non est perpetuum, quod prius est et posterius non est; igitur etc”).

questão 26 do primeiro livro das questões sobre o *De caelo*,²³ na qual Buridan questiona se os termos ‘gerável’ e ‘corruptível’ são convertíveis. De uma forma geral, se tomamos esses termos de acordo com a significação segundo a qual foram impostos, eles são convertíveis na medida em que significam respectivamente ‘às vezes é’ (*‘aliquando esse’*) e ‘o que às vezes não é’ (*‘aliquando non esse’*), pois se referem ao que pode ser (*posse esse*) ou ao que não pode ser (*posse non esse*), e não àquilo que é atualmente existente ou ao que não existe. Mas quando consideramos estes termos no contexto do curso normal da natureza, eles não são convertíveis, pois não podemos considerar que aquilo que existe atualmente tem potência para o ser, embora possa ser corrompido, e nem podemos aceitar que o que foi corrompido e não existe tenha potência para ser gerado. Buridan

²³ QDC, I, q. 26, p. 379: “A partir de tudo isso concludo finalmente que, se quisermos manter as conclusões de ARISTÓTELES, devemos dar alguns sentidos que podem não estar de acordo com a devida imposição dos termos. Pois como não dizemos que esses termos gerável e corruptível se convertem um no outro, e como esse termo às vezes é ligado a ser e às vezes a não ser, devemos aceitar tanto gerável quanto corruptível para aquilo que em algum momento pode ou poderia ou poderá ser, e também pode ou poderia ou não poderá ser; e também é necessário tomar este termo ligado às vezes a ser e às vezes a não ser não para a existência ou não existência atual, mas para a possibilidade de ser e para a possibilidade de não ser. E também é necessário usar esse nome potência, seja para ser ou para não ser, não conforme potência conota carência de ato, mas como a não oposição a ser ou não ser”. (“Ex omnibus istis finaliter concludo quod, si volumus tenere conclusiones ARISTOTELIS, oportet dare aliquos sensus qui forte non sunt secundum propriam impositionem terminorum. Cumte no dicimus quod isti termini generabile et corruptibile convertentur ad invicem et cum isto termino copulato aliquando ens et aliquando non ens, oportet accipere tam generabile quam corruptibile pro eo quod aliquando potest vel potuit vel poterit esse, et etiam potest vel potuit vel poterit non esse; et etiam oportet istum terminum copulatum aliquando esse et aliquando non esse accipere non pro actuali existentia vel non existentia, sed pro posse esse et pro posse non esse. Et etiam oportet uti isto nomine potentia, sive ad esse sive ad non esse, non prout potentia connotat carentiam actus, sed pro non repugnantia essendi aut non essendi”).

parece, aqui, salvar a compreensão aristotélica, ao considerar que é este o sentido segundo o qual Filósofo fala de coisas geráveis e corruptíveis, isto é, referindo-se a coisas que já foram geradas e já foram corrompidas, e que segundo a lei da necessidade do passado, não têm potência para a mudança.²⁴ Essa interpretação também está presente na *Summulae de demonstrationibus*, onde Buridan distingue

²⁴ I, 26, p. 378: “Mas então, neste tratado, o que é gerável e corruptível são ditos segundo as potências, isto é, gerável porque pode ser gerado, e corruptível porque pode ser corrompido (pois estes são os significados próprios de todos esses nomes). E quando Aristóteles diz que não há potência em relação ao passado: pois não é possível que o momento presente seja ano passado, como ele diz. Segundo o que foi dito, parece seguir-se que este asno que já nasceu não possa ser gerável, como foi argumentado anteriormente; e, no entanto, ele mesmo é corruptível; portanto, nem tudo o que é gerável é corruptível. E assim esses termos, ditos de maneira absoluta e propriamente, não são convertidos; além disso, é corruptível, porque tudo o que é gerável é corruptível, mas nem tudo o que é corruptível é gerável. E assim como mesmo estes termos gerado e corruptível não são convertidos, ao contrário, o gerado é maior (pois tudo o que é corrupto é gerado, mas nem todo gerado é corrompido), assim também não gerável e incorruptível não são convertidos; pois todo incorruptível é não gerável, mas nem todo não gerável é incorruptível”. (“Sed tunc in isto tractatu quod generabile et corruptibile dicuntur secundum potentias, scilicet generabile quia potest generari, et corruptibile quia potest corrumpi (istae enim sunt propriae significationes allorum nominum). Et cum hoc dicit ARISTOTELES quod non est potentia ad praeteritum: non enim sit possibile quod nunc sit annus praeteritus, ut ipse dicit. Secundum ista dicta, videtur sequi quod iste asinus qui iam est genitus non sit generabilis, sicut prius arguebatur; et tamen ipse est corruptibilis; ergo non omne generabile est corruptibile. Et sic illi termini, simpliciter et proprie loquendo, non convertuntur; immo corruptibile est in plus, quia omne generabile est corruptibile, sed non omne corruptibile est generabile. Et, sicut etiam isti termini generatum et corruptum non convertuntur, immo generatum est in plus (quia omne corruptum est generatum, sed non omne generatum est corruptum), ita etiam ingenerabile et incorruptibile non convertuntur, immo ingenerabile est in plus, quia omne incorruptibile est ingenerabile, sed non omne ingenerabile est incorruptibile”).

entre um uso amplo e restrito de ‘possível’, e remete o uso restrito ao *De caelo*, no sentido em que não há potência em relação ao passado.²⁵

Essa mesma posição é reafirmada na questão 23 do livro 1 das *QDC*, na qual o autor descarta a noção de possível tomado como aquilo que não é incompatível com o ser, pois, nesse caso, não toma ‘potência’ como sinônimo daquilo que pode ou não pode ser, pois, uma vez que a coisa existe atualmente, ela perde a potência de ser, apesar de manter a potência para o não ser, assim como ela perde a potência para o não-ser ao ser corrompida. A tese da necessidade do passado e da não-potência em relação a coisas passadas também são tomadas como um limite para ação divina, como podemos na questão 19 do livro III das *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*:

Isto pode ser respondido pelo que é dito no primeiro <livro> do *Sobre o céu*, que não há potência em relação ao passado. Por isso é dito que não é possível, mesmo para onipotência divina, que o que já é passado não fosse ou que Aristóteles não existisse; e da mesma forma, aquilo

²⁵ Buridan, *Summulae de demonstrationibus*, p. 142: “Pois assim como ‘possível’ às vezes é dito de maneira ampla, em relação a todos os tempos presente, passado e futuro, e às vezes restritivamente, em relação ao presente ou ao futuro, de acordo com o que é dito no final do primeiro capítulo do *Sobre o céu*, que não há força ou potência em relação ao passado, isto é, em relação aquilo que foi feito, mas sim em relação aquilo que pode ser ou será; pois tudo o que foi, dizemos ter sido necessariamente e impossível não ter sido,— assim também ‘necessário’ e ‘impossível’ são ditos segundo a maneira restrita ou ampla”. (“Nam sicut ‘possibile’ aliquando ample dicitur, in ordine ad omne tempus praesens, praeteritum et futurum, et aliquando restrictive, in ordine ad praesens vel futurum, iuxta illud quod dicitur in fine primi de Caelo quod non est virtus sive potestas ad praeteritum scilicet eius quod est factum esse, sed eius quidem quod est esse vel futurum esse; omne enim quod fuit dicimus quod necesse est fuisse et impossibile non fuisse, — ita etiam ‘necesse’ et ‘impossibile’ dicuntur secundum restrictionem vel ample”).

que Deus não fez ontem, não é possível que tenha o feito ontem.²⁶

Neste último exemplo, nota-se claramente como Buridan duplica o modelo das diferentes leituras de proposições modais em dois contextos distintos de avaliação,²⁷ e acomoda a teoria aristotélica em um dos contextos no qual ela é válida. Por sua vez, esta estratégia depende do descarte da hipótese de intervenção divina e da adoção de uma acepção mais fraca de possibilidade e necessidade. De fato, esse parece ser o caso, e essa acepção mais fraca de necessidade é o que Buridan denomina necessidade natural:²⁸

Uma outra <necessidade> é a chamada necessidade natural, que não é a necessidade *simpliciter*. Mas é a necessidade restringido o caso sobrenatural, como ao dizer “asno é animal”, pois, restringido o caso sobrenatural,

²⁶ “Ad illud potest responderi per illud quod dicitur primo Caeli, quod non est potentia ad praeteritum. Ideo dicitur quod non est possibile etiam perpotentiam Dei iam praeterita non fuisse vel Aristotelem non fuisse; et ita etiam, quod non fecit heri Deus, non est possibile quod faceret illud heri.”

²⁷ Apresento uma análise mais detalhada da teoria buradaniana da avaliação de proposições modais em Miquelanti, 2017.

²⁸ Biard (2012, p. 74) considera que “Em Buridan, a postulação de um curso regular da natureza manifesta esta lacuna entre a ideia de necessidade natural e os critérios estritamente lógicos de necessidade” (“Chez Buridan, la position d’un cours régulier de la nature manifeste cet écart entre l’idée de nécessité naturelle et les critères strictement logiques de la nécessité”). Já Knuuttila (1993, p. 155) defende que, em Duns Scotus, podemos encontrar a diferenciação entre aquilo que é invariável no mundo natural e não pode ser modificado pelos agentes naturais, embora possa ser modificado pela onipotência divina. Segundo a potência divina, possível é tudo o que não envolve contradição lógica, de forma que a noção de necessidade natural é assim mais fraca e não pode ser reduzida à necessidade lógica.

é sempre necessário que se existe um asno, então a proposição “um asno é animal” é *per se* [...].²⁹

Este tipo de necessidade deve ser contraposto à necessidade *simpliciter* ou lógica. Enquanto a necessidade *simpliciter* é tomada como um sentido forte de necessidade, a necessidade natural é limitada a uma certa situação, nesse caso, ao chamado curso normal da natureza, e ser necessário, nesse contexto limitado, significa que as coisas não poderiam ser diferentes do que são segundo as potências naturais, desconsiderando a ação a divina.³⁰ Assim, Buridan continua comprometido, pelo menos nesse domínio, com o paradigma frequência-temporal das modalidades característico da filosofia aristotélica.

Contudo, adotar uma versão mais fraca de necessidade não parece ser um problema para Buridan, pois, como vimos, a necessidade natural é suficiente para garantir o funcionamento da ciência. Esse quadro parece ser compatível com a epistemologia

²⁹ *Qu. Metaph. V, qu. II, fo XXVIIva-vb apud Biard* (2012, p. 78): “Alia autem necessitas est que vocatur naturalis, que non est simpliciter necessitas. Sed est necessitas circumscripto casu supernatural, sicut dicendo ‘asinus est animal’, quia circumscripto casu supernatural necesse est semper esse aliquem asinum est sic illa propositio est per se ‘asinus est animal’”.

³⁰ Biard (2001, pp. 79-80) salienta que em Buridan “*supernaturaliter*” se refere sobretudo à intervenção divina no curso da natureza, mas que ao comparar essa distinção com a distinção teológica entre poder ordenado e poder absoluto, encontramos algumas modificações. Primeiro, em Buridan essa distinção não é usada propriamente com fins teológicos, mas da perspectiva dos mestres da faculdade de Artes, que a usam para estabelecer domínios de competência. O filósofo também utilizaria essa distinção para i) introduzir hipóteses imaginárias contradizendo os princípios aristotélicos ou ii) para deixar espaço para afirmações de fé aparentemente contraditórias da perspectiva racional.

buridaniana, que comporta diferentes graus de evidência.³¹ Com efeito, Buridan distingue entre a evidência quando somos levados a assentir a uma proposição verdadeira e que não pode ser falsificada, nem mesmo pela potência divina, e a evidência quando assentimos a uma proposição verdadeira apenas segundo o curso normal da natureza, e que pode ser falsificada pela intervenção divina no mundo, sendo esta suficiente para o domínio da filosofia natural. Por exemplo, ao tratar do conhecimento que temos do mundo supralunar e seus efeitos no mundo sublunar, Buridan não vê problemas em admitir que não temos um grau de evidência absoluta. Ao discutir sobre o grau de certeza de uma ciência como a astrologia, Buridan admite que ela não tem o mesmo grau de evidência e certeza que as ciências demonstrativas, como a matemática, visto que se trata de um conhecimento das relações causais entre o mundo supralunar e o mundo sublunar, a partir das quais prevê eventos no mundo terrestre. Como vimos, não podemos atribuir a estas relações uma necessidade absoluta, porque Deus sempre poderá intervir e mudar o curso da natureza:

Deve-se saber também que toda a necessidade que existe nesses inferiores em relação aos superiores não é uma necessidade absoluta, de modo que nunca pudessem ser modificados, mas Deus é capaz de remover toda essa necessidade. E, portanto, mesmo os astrólogos nunca confirmaram que aquilo que previram fosse necessário como se não pudesse ser modificado pelo poder divino,

³¹ Sobre a epistemologia buridaniana e a consideração de um “Deus enganador” ver Buridan, *Summulae de demonstrationibus*; De Rijk, 1997; Grellard, 2015; Biard, 2012.

mas eles sempre acrescentavam “se Deus permitir” ou “se for do agrado de Deus”, e assim por diante.³²

Assim, mesmo que as causas celestes não determinem de forma necessária e *simpliciter* seus efeitos no mundo inferior, considerando o curso normal da natureza, a existência de uma relação causal entre os astros e certos acontecimentos naturais deve ser admitida e permite justificar previsões, assim como a meteorologia prevê chuvas, tempestades e mudanças de temperatura a partir da mudança dos astros. Dessa forma, Buridan parece conceder à astrologia e às suas previsões um grau de certeza suficiente para classificá-la como uma ciência, mesmo que seja difícil para o homem ter conhecimento dessa influência astral, sem contar que o aspecto voluntário da ação humana pode contribuir para a falsificação das previsões astrológicas. Assim, a postulação da tese do curso regular da natureza e da tese da influência do céu e das estrelas no mundo inferior, a astrologia pode ser legitimamente usada para prever eventos, assim como a passagem de um cometa é tomada como anúncio da morte de um rei ou do começo de guerras.

Em quarto lugar, é evidente que os corpos celestes são as causas ordenadoras da diversidade das mais numerosas mudanças e dos mais diversos efeitos que ocorrem neste mundo [...]. E em caso contrário, o conhecimento da astrologia acerca das previsões pereceria completamente,

³² Buridan, *Questiones circa librum de Physionomia*, q. 15, 775: “Sciendum est etiam quod omnis necessitas que est in istis inferioribus propter superiora non est necessitas absoluta, ut nullo modo possit immutari, sed Deus potens est omnem huiusmodi necessitatem tollere. Et ideo etiam astrologi nunquam affirmaverunt ea que pronosticaverunt esse necessaria tamquam non mutabilia per divinam potentiam, sed semper apposuerunt si ‘Deus permiserit’ vel si ‘Deo placuerit’, et sic de aliis”.

o que é um grande inconveniente dizer. Pois embora os corpos celestes não determinem de forma necessária esses seres inferiores e a nós, porque podemos fazer muitas coisas através do livre arbítrio, e porque Deus pode intervir milagrosamente em todas as coisas, os corpos celestes, no entanto, têm uma grande inclinação em uns e outros efeitos; dado que em muitos casos estes efeitos ocorrem.³³

4 Conclusão

Ainda que um uso *simpliciter* ou lógico das modalidades seja uma característica teoria buridaniana, este modelo operacional parece ter um alcance limitado em se tratando de filosofia da natureza. Pelo menos nos trechos que analisamos, a utilização da *potentia Dei absoluta* parece indicar que o objetivo de Buridan é menos o de explorar o campo do poder absoluto do que descartá-lo, pois a abstração da possibilidade de uma intervenção milagrosa de Deus no mundo abre caminho para a exploração do mundo regido por uma concepção mais fraca de ‘necessidade’, condicionada ao curso normal da natureza e garantida segundo a *potentia Dei ordinata*, que torna possível o discurso científico sobre o real. E mesmo se numa perspectiva *simpliciter* ou absoluta possamos considerar como

³³ *PHY*, II, 13, p. 340-341: “Quarto manifestum est quod corpora caelestia sunt causae ordinativae diversitatis plurimarum transmutationum et plurimorum effectuum in hoc mundo provenientium. [...] Et aliter periret omnino scientia astrologiae de iudiciis, quod est magnum inconveniens dicere. Quamvis enim corpora caelestia non sic necessitant ista inferiora et nos, quin multis possumus obviare per arbitrii libertatem et quin in omnibus Deus miraculose possit contrafacere, tamen magnam inclinationem faciunt caelestia ad alios et alios effectus; propter quam ut in pluribus sequuntur illi effectus”.

verdadeira a tese de que o mundo não é eterno, visto que ele pode ser aniquilado por Deus a qualquer instante, tal hipótese parece inócua face ao naturalismo e realismo buridanianos,³⁴ fundados na possibilidade de aquisição de conhecimento a respeito do mundo com base nas regularidades da natureza.

³⁴ Maria Elena Reina (2010, p. 289) chega a uma conclusão parecida ao tratar do alcance da hipótese de intervenção divina no domínio epistemológico: “Buridan, todavia, toma posição contra aqueles que, constatando a falta de *evidentia simplex* na maioria dos princípios e conclusões das ciências naturais, precisamente em vista de uma *falsificatio per casus naturaliter possibles*, querem, em sua opinião, intercalar a referida ciência, na qual, vice-versa, considera provas suficientes *secundum quid* ou *ex suppositione communis cursus naturae*. É de se observar como o mestre parisiense, com esta defesa da certeza condicional, se coloca ao lado de Ockham e, em geral, daqueles que sentiram a necessidade de modificar a teoria aristotélica da evidência científica, em conformidade com a concepção cristã de um mundo criado e contingente [...]. Do ponto de vista de Buridan, a admissão de uma intervenção divina na esfera subjetiva, seguida da tentativa de reduzir os fundamentos dos processos cognitivos normais, ou de alguma forma proporcionar uma exceção à regra, deve ter parecido pouco mais do que um artifício vão”. (“Buridano, tuttavia, prende posizione contro coloro che, riscontrando una mancanza di *evidentia simplex* nella maggior parte dei principi e delle conclusioni delle scienze naturali, in vista appunto di una *falsificatio per casus supernaturaliter possibles*, vogliono, a suo parere, interimere le scienze suddette, nelle quali, viceversa, egli ritiene sufficiente un'evidenza *secundum quid* o *ex suppositione communis cursus naturae*. È stato osservato come il maestro parigino, con questa difesa della certezza condizionale, si ponga dalla parte di Occam e, in genere, di quanti avvertivano la necessità di modificare la teoria aristotelica dell'evidenza scientifica, in conformità con la concezione cristiana di un mondo creato e contingente [...]. Dal punto di vista di Buridano, l'ammissione di un intervento divino nella sfera soggettiva, seguita dal tentativo di ridimensionare i fondamenti dei normali processi conoscitivi, o di porporzionare in qualche modo l'eccezione alla regola, doveva apparire poco più che un vano artifício”).

Referências

- Biard, J. (2001) The natural order in John Buridan. In: Thijssen, J. M. M. H; Zupko, J. (Ed.). *The Natural Philosophy of John Buridan*. Leiden-Boston- Köln: Brill, 2001, pp. 76-95.
- _____. *Science et Nature – La théorie buridanienne du savoir*. Paris: Vrin, 2012.
- Buridan, J. (1993) *Questiones longe super librum Peri Hermeneias*. Introdução e edição crítica de Ria Van der Lecq. Nijmegen: Ingenium Publishers, 1983.
- _____. (1996) *Quaestiones super libros De caelo et mundo*. In: Patar, B. *Buridani Expositio et Quaestiones in Aristotelis De caelo*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie. Peeters, Louvain-la-Neuve-Paris 1996.
- _____. (2001) *Summulae de Demonstrationibus*. Introdução e edição crítica de L. M. de Rijk. Gronigen-Harem: Ingenium Publishers, Arstistarium, 2001.
- _____. (2010) *Quaestiones super libros De generatione et corruptione Aristotelis*. Edição e introdução de M. Strijger e P. J. J. M. Bakker, I. M. M. H. Thijssen, Leiden-Boston: Brill, 2010.
- _____. (2015) *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis - Secundum ultimam lecturam*. Libri I-II. Edição de Michiel Streijger e Paul J.J.M. Bakker. Leiden-Boston: Brill, 2015.
- _____. (s. d.). *Quaestiones in Analytica Posteriora*. Transcrição inédita de Hubert Hubien.
- _____. (2022) *Les Questiones circa librum de Physionomia de Jean Buridan*. Edição de Joël Biard e Christophe Grellard, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 89, pp. 237-441, 2022.

- De Rijk, L. M. (1997) Foi chrétienne et savoir humain. La lutte de Buridan contre les theologizantes. In: De Libera, A.; Abdelai, E.; Galonnier, A. (Ed.) *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*. Paris: Vrin 1997, pp. 393-409.
- Grellard, C. (2015) Science et opinion dans les Questions sur les seconds analytiques de Jean Buridan. In: Biard, J. (Org.) *La tradition médiévale des Seconds Analytiques*. Turnhout : Brepols, Turnhout, 2015, pp. 131-150.
- Hissette, R. (1977) *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain: Publications universitaires; Paris: Vander-Oyez, 1977.
- Knuuttila, Simo. (1993) *Modalities in Medieval Philosophy*. London, New York: Routledge, 1993.
- Knuuttila, S. (2010) *Necessities in John Buridan's Natural Philosophy*. In: Thijssen, J.M.M.H.; Zupko, J. (Ed.). *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2011, pp. 65-76.
- Miquelanti, R. (2017) *Reavaliando a suppositio naturalis. Relações entre linguagem, ciência e modalidadena teoria lógica de João Buridan*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 264 p. 2017.
- Reina, M. E. (2010) L'ipotesi del "casus supernaturaliter possibilis" in Giovanni Buridano. In: Cova, L; Nagel, S. (Org.), *Res et signa*. Studi di Maria Elena Reina. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 289-295.
- Scott, T. (1965) John Buridan on the Objects of Demonstrative Science. *Speculum*, vol. 40, no. 4, p. 654-673, 1965.
- Weijers, O. (2001) *Le travail intellectuel à la faculté des arts de Paris. Textes et maîtres (ca. 1200-1250)*, Turnhout: Brepols, 2001.

Criação do ser (*ens*) e eternidade do mundo: Christine de Pizan entre Tomás de Aquino e Roger Bacon

Evaniel Brás dos Santos¹

1 Considerações iniciais

Christine de Pizan (1364-1430) não se ocupou apenas com questões literárias e com a filosofia prática, o que inclui sua reivindicação revolucionária em prol do feminino,² materializada especialmente em sua obra mais famosa, a saber: *Le livre de la cité des dames* (1405).³ Ela é filósofa no sentido técnico e tradicional do termo,

DOI: 10.5281/zenodo.16697579

¹ DFL/PPGF/UFS. E-mail: evanielbras@academico.ufs.br

² Como é afirmada por Richards. Ver Richards, 1982, pp. XXVIII-XXIX. Ver também: Santos, 2021, pp. 6-32.

³ Quanto às datas dos textos de Christine, seguiremos Cooper-Davis, 2021.

quer dizer, recepciona teorias do passado, modifica noções de outrem e, às vezes, estabelece ideias novas. É justamente no domínio da recepção que é possível encontrar uma das marcas mais profundas da reflexão e maturidade filosófica de Christine, ou seja, o emprego do termo latino “*ens*” e de seu significado cosmológico e metafísico estabelecido na escolástica, sobretudo por Tomás de Aquino (1224-1274).

A despeito de não abordar diretamente a eternidade do mundo enquanto problema filosófico, tal como fizeram Tomás e Roger Bacon (1214/20-1292),⁴ dentre outros, Christine refletiu bastante sobre a noção geral de tempo, assim como sobre a temporalidade cósmica e a temporalidade dos constituintes do cosmo, como as esferas celestes, as estrelas, os sete planetas e os quatro elementos sublunares.⁵ Nesse contexto, como era comum entre os escolásticos, para Christine, estritamente ou absolutamente, a eternidade é predicado apenas da divindade, nomeada por ela, conforme veremos, como *ens* perfeito, isto é, *ens* feito plenamente no sentido também de incriado, incausado, atemporal, eterno.

O termo “*ens*” (ente/ser) aparece em pelo menos duas dentre as inúmeras obras escritas por Christine,⁶ quais sejam: *Le Livre des fais et*

⁴ Para Tomás, ver ST, Ia, q. 46; *De aeternitate mundi*; *In Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 5. A ideia de “eternidade” é especialmente abordada por Tomás na ST, Ia, q. 10. Para uma ótima abordagem recente sobre a eternidade em Tomás, ver Schmidt, 2024, pp. 192-195. Quanto a Bacon, ver a seção “Temporalidade do mundo em Roger Bacon”.

⁵ Empregaremos alternadamente os termos “mundo” e “cosmo”. É certa a existência de variações nas ideias a respeito da natureza do mundo ou cosmo na escolástica cristã. Porém, tais variações não alteram o que se pode entender como a raiz de todas as concepções do mundo (cosmo) na escolástica cristã, a saber: o cosmo é criado, uno, geocêntrico e finito (ao menos para a metafísica). Sobre tais aspectos, ver Santos, 2022, pp. 1-37.

⁶ Em sua recente biografia sobre Christine, Cooper-Davis afirma que a autora escreveu mais de quarenta obras. Ela classifica as obras de Christine da seguinte maneira: (I)

bonnes meurs du sage Roy Charles V (1404) e *Le livre de l'advison Cristine* (1405).⁷ São duas passagens pontuais, uma de cada obra, não há, portanto, um tratamento exaustivo focado no termo “*ens*”. Na primeira passagem, a autora escreve: “Ela é dita *Metafísica*, que quer dizer *outra natureza*, de *méta* em grego, que quer dizer *outro*, e *physis* que quer dizer *natureza*, na medida em que ela considera o *ens* e as coisas que resultam dele”.⁸ Quanto à segunda passagem, por seu turno, consta: “Pois nenhuma coisa é reduzida da imperfeição à perfeição ou da potência ao feito exceto por algum *ens* perfeito, isto é, por alguma coisa sendo de modo efetivo perfeita”.⁹

As duas passagens, segundo Dulac e Reno (1995), foram escritas a partir da leitura que Christine realizou do *Comentário à Metafísica de Aristóteles*¹⁰ de Tomás livro I, lições 4, 7, 8, 11 e 12.¹¹ Tomás, por

Coleções de poesia lírica; (II) Poesia devocional, Didática e moral; (III) Obras pró-femininas (poesia e prosa); (IV) Narrativas autobiográficas; (V) Obras políticas; (VI) Outras obras. Ver Cooper-Davis, 2021, pp. 176-177. Para biografias mais antigas sobre Christine, ver Willard, 1984; Pernoud, 1982.

⁷ O *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V* será citado como LFBC. O *Le livre de l'advison Cristine*, por sua vez, como LAC. As duas obras são compostas de três partes. A primeira é dividida assim: Parte I, cc. 1-29; Parte II, cc. 1-38; Parte III, cc. 1-65. A segunda é organizada deste modo: Livro I, cc. 1-29; Livro II, cc. 1-22; Livro III, cc. 1-27.

⁸ LFBC III, 2: “Elle [est] dite *Metaphisique*, c'est-à-dire *oultre nature*, de *metha* en grec, qui vault autant à dire comme *oultre*, et *phisis*, qui veult dire *nature*, en tant que elle considéré *ens* et les choses, qui ensuivent à lui”. (Ênfases da edição).

⁹ LAC II, 12: “Car nulle chose nest ramenee dimparfait a parfait ou de poissance en fait se non par aucun *ens* parfait cest a dire par aucune chose estant de per fait parfaite”.

¹⁰ Doravante citado como CMA.

¹¹ Christine não se refere a Tomás pelo nome próprio, ou seja, Christine não nomeia Tomás, mesmo traduzindo e compilando partes do CMA e utilizando sua leitura do CMA no LAC e LFBC. Diferente do que ocorre com Platão, Aristóteles, Ptolomeu, Agostinho, Boécio, Avicena, Averróis (etc.) e autores mais próximos da época de Christine como Bernardo de Claraval (1090-1153), Bacon, Petrarca (1304-1374) e Boccaccio (1313-1375). Isso é muito curioso porque, à época de Christine, Tomás já era

consequinte, é a fonte central donde Christine, por um lado, extrai suas informações sobre o *ens* e, por outro lado, se inspira em suas reflexões cosmológicas e metafísicas a respeito desse conceito fundamental da filosofia escolástica.¹²

um santo da Igreja, pois sua canonização ocorreu em 1323 e desde 1369 as “reliquias” de Tomás se encontravam em Toulouse, ou seja, em território francês (cf. Torrell, 2015, p. 349). Quando Christine inicia sua carreira, portanto, Tomás já é uma autoridade religiosa e intelectual, inclusive em Paris Tomás era designado como “*Doctor eximius*”, “*Venerabilis doctor*” e “*communis Doctor*” (Torrell, 2015, p. 380). “[...] em 1317, que ele já era chamado *communis Doctor* na Universidade de Paris”. (Idem). Até onde nossa pesquisa avançou, conseguimos detectar uma possibilidade de Christine ter nomeado Tomás num texto escrito entre 1400 e 1401: “Cadmus, qui dompta le serpent à la fontaine, que le bon chevalier doit amer, pouons entendre la benoite humanité de Jhesucrist qui dompta le serpent et gaingna la fontaine. C’est la vie de ce monde qu’il passa à grant paine et à grant travail, dont il ot parfaite victoire quant il resuscita au tiers jour, sicomme dist saint Thomas: «Tercia die resurrexit a mortuis. »”/“Cadmus, que venceu a serpente na fonte, que o bom cavaleiro deve amar, significa a humanidade abençoada de Jesus Cristo, que venceu a serpente e conquistou a fonte, isto é, a vida neste mundo que ele passou com grande dificuldade e com grande trabalho, sobre a qual ele triunfou perfeitamente quando ressuscitou no terceiro dia, assim como diz São Tomás: ‘No terceiro dia ele ressuscitou dos mortos’”. (*Epistre Othea*, XXVIII). Segundo Richards em sua tradução para o inglês, “saint Thomas” pode ser Tomás de Aquino ou o Apóstolo Tomé, ver *Othea’s Letter to Hector*, p. 182. A dificuldade central para sustentar que “saint Thomas” é o Apóstolo Tomé repousa no fato segundo o qual Christine afirma que “saint Thomas” diz que “*Tercia die resurrexit a mortuis*”, ou seja, a autora cita “saint Thomas”. Como se sabe, o Apóstolo Tomé não escreveu. Além disso, a sentença citada por Christine se encontra na ST de Tomás: “Recte tertio mersi estis, quia accepistis Baptismum in nomine Iesu Christi, qui tertia die resurrexit a mortuis. Illa enim tertio repetita immersio typum dominicae exprimit sepulturae, per quam Christo consepulti estis in Baptismo”./“Com razão fostes imersos três vezes, pois recebestes o batismo em nome de Jesus Cristo, que ressurgiu dos mortos ao terceiro dia”. (ST, IIIa, q. 66, a. 8, arg. 1. Trad. Alexandre Correa).

¹² Além do CMA, é possível que Christine tenha lido outros textos de Tomás. Justificar, porém, que tal hipótese tenha de fato ocorrido é uma tarefa extremamente árdua na medida de sua possibilidade. A despeito dos problemas envolvendo as justificativas

Se houver uma comparação entre os dois textos mencionados, no âmbito preciso da discussão sobre a noção de *ens*, o LAC fornece mais elementos para a interpretação, especialmente se consideramos o contexto geral e específico das discussões ali. O contexto geral diz respeito ao conjunto dos capítulos focados em traduzir, comentar e compilar partes selecionadas do CMA de Tomás,¹³ isto é, LAC II, cc. 6-12. Aqui, ademais, também é possível incluir os capítulos 13 e 14, sobretudo porque no capítulo 13 Christine menciona a *Metafísica* de Aristóteles,¹⁴ e no capítulo 14 ela não apenas atribui a Aristóteles a sentença “o entendimento é o bem supremo”,¹⁵ como também reflete de modo técnico e erudito sobre a noção metafísica de criação, aliás, noção indispensável para a compreensão de duas asserções sobre o *ens*, quais sejam: (i) há o *ens* maximamente perfeito, portanto, sem causa, e (ii) há o *ens* passível de perfeição, logo, causado. O contexto específico, por seu turno, refere-se à discussão pontual do LAC II, c. 12, que precede o emprego do termo “*ens*”, ou seja, trata-se de uma discussão simultaneamente cosmológica (ou física) e metafísica sobre

histórico-textuais, Richards afirma que Christine leu o *Ente e a essência*, a *Suma de Teologia* Ia, q. 92 e partes da *Suma contra os gentios*. (Ver Richards, 1994, 1995, 1996, 1998). É uma hipótese belíssima, aliás, é preciso registrar que, embora Reno e Dulac (1995) sejam as pioneiras no estudo relacionando Christine com Tomás, Richards é o estudioso de Christine que mais publicou sobre tal relação e, mesmo que existam os problemas histórico-textuais, um item já observado por Grenn no contexto em que discute a possível leitura de Christine da *Suma de Teologia* (ver Green, 1998, sobretudo p. 155 e nota 36), a aproximação conceitual e filosófica entre Christine e Tomás sustentada por Richards é muito consistente. Para outros textos nos quais Richards aborda a relação de Christine com Tomás e com o contexto escolástico, ver Richards, 2001, 2002, 2003, 2008 e 2016.

¹³ Sobre a atividade de tradução, compilação e comentário de Christine, ver Cropp, 2005, pp. 137-159; Holderness, 2003, pp. 47-55; Joel, 1990, p. 200-235; Mews, 2005, pp. 61-80; Patterson, 2019, pp. 85-96; Walter, 2003, pp. 25-41.

¹⁴ “Et qui plus de ce vouldra savoir quiere le philosophe en sa *Methaphisique*” (“Quem quiser saber mais deve procurar o filósofo em sua *Metafísica*”) (LAC II, c. 13).

¹⁵ “[...] dit Aristote lentement est le souverain des biens [...]” (LAC II, c. 14).

a noção de princípio entendida como princípio da geração, princípio da natureza e princípio primeiro simplíssimo.

Embora a discussão de Christine no LFBC III, c. 2, seja muito erudita e importante para o entendimento da ideia de filosofia especulativa da autora, o contexto geral vinculado ao uso do termo “*ens*” aborda a exaltação da figura do rei Carlos V, um rei intelectual e filósofo, segundo Christine.¹⁶ O contexto específico do LFBC III, c. 2, reflete sobre certa classificação da filosofia especulativa na qual a sabedoria da teologia natural é preponderante, sendo a metafísica, inclusive, um dos modos de manifestação da sabedoria da teologia natural.¹⁷ Nesse sentido, diferentemente do que ocorre no LAC II, cc. 6-14, assim como no LAC II, c. 12, não há no LFBC III, c. 2, a mesma intensidade filosófica no emprego de um vocabulário técnico, cosmológico e metafísico, que auxilia a compreensão da noção de *ens*.

No interior do vocabulário técnico empregado por Christine no LAC II, cc. 6-14, alguns termos e expressões se destacam quando da tentativa de esclarecimento da noção de *ens*, aliás, seguindo as ideias de Christine, é possível afirmar que há uma ordem de investigação sobre a noção de *ens*, quer dizer, a razão humana primeiro estabelece o conceito cosmológico de *ens* e, na medida desse estabelecimento, a noção metafísica de *ens* é instaurada. “Coisa”, *chose*, “movimento” (“mudança”), *mouvement (mouvable)*, e “natureza”, *nature*, estão entre os termos. “Coisa natural”, *chose naturelle*, “coisa divina”, *chose divine*, e “coisa separada”, *chose separee*, encontram-se entre as expressões.

É importante observar que Christine no LAC II, cc. 6-14, às vezes traduz e/ou substitui o termo latino *ens* usado por Tomás no CMA pelo

¹⁶ Uma excelente leitura a respeito da noção de política em Christine, assim como o conceito de sabedoria aplicado ao rei Carlos V, encontra-se em Rodríguez, 2022. Para a própria noção de filosofia segundo Christine, ver Schmidt, 2018, pp. 15-36; Schmidt, 2021, pp. 247-263.

¹⁷ Sobre a abordagem de Christine a respeito do sujeito da metafísica no LFBC III, c. 2, ver Schmidt, 2023, pp. 289-311.

termo francês “*chose*” (coisa), como será abordado em seguida. Nesse sentido, seguindo o CMA de Tomás, tanto o sujeito da cosmologia (física), o *ens mobile* (ente móvel), quanto o sujeito da metafísica, o *ens simpliciter* (ente enquanto ente, ente simplesmente, ente absolutamente),¹⁸ são redigidos respectivamente por Christine como “*chose mobile*” (coisa móvel) e “*chose simple*” (coisa simples). Eis um texto de Tomás que possivelmente inspirou Christine:

Porém as ciências particulares são posteriores, conforme a natureza, com relação às ciências universais, uma vez que acrescentam seus sujeitos aos das ciências universais, como é manifesto no ente móvel abordado pela filosofia natural que adiciona ao ente simples abordado pela metafísica e ao ente quantificado abordado pela matemática, razão pela qual a ciência que aborda o ente [simples] é maximamente universal e certíssima.¹⁹

Tomás referencia a filosofia especulativa no excerto em tela: a filosofia natural (física/cosmologia), a matemática e a metafísica.²⁰ Todas abordam o *ens*, mas sob perspectivas distintas. Na ordem de investigação sobre o *ens*, sobretudo no contexto da relação entre a

¹⁸ Tomás também emprega outras expressões para se referir ao sujeito da metafísica, por exemplo, *ens inquantum est ens* (ente enquanto é ente). Ver ST, Ia, q. 5, a. 3, resp.; ST, Ia, q. 44, a. 2, resp.

¹⁹ CMA I, 2: “Sed scientiae particulares sunt posteriores secundum naturam universalibus scientiis, quia subiecta earum addunt ad subiecta scientiarum universalium: sicut patet, quod ens mobile de quo est naturalis philosophia, addit supra ens simpliciter, de quo est metaphysica, et supra ens quantum de quo est mathematica: ergo scientia illa quae est de ente, et maxime universalibus, est certissima”.

²⁰ Para uma leitura da passagem citada numa perspectiva da classificação das ciências, ver Custódio, 2007, pp. 149-170.

filosofia natural e a metafísica, a noção de ente móvel (*ens mobile*) contribui significativamente com a investigação metafísica sobre o ente enquanto ente (*ens simpliciter*), isto é, na medida em que a filosofia natural esclarece sua noção de ente móvel, aliás, alcançando efetivamente uma noção de ente imóvel no final do processo, a metafísica também torna sua noção de ente enquanto ente menos complexa para a razão humana; é isso que Tomás quer dizer com o emprego do verbo “adiciona” (*addit*) quando vincula as abordagens natural e metafísica a respeito do *ens*.²¹ Assim sendo, conforme Tomás, não parece haver investigação metafísica prescindido da investigação natural sobre o ente móvel.

Christine refletiu bastante sobre a noção de ente móvel considerada por Tomás quando redigiu LAC II, cc. 6-14, como pode ser atestado resumidamente por uma palavra que aparece no título do capítulo 6, qual seja: mundo (*monde*): “Aqui a sombra discursa sobre as opiniões dos filósofos a respeito dos princípios do mundo”.²² O mundo (cosmo) entendido como o conjunto das primeiras entidades móveis é a noção central estudada pela filosofia natural, a cosmologia ou física. Discursar sobre os princípios do mundo equivale a discursar sobre os princípios dos primeiros entes móveis, a forma e a matéria. Dito com a terminologia de Christine presente no LAC II, c. 12, os princípios do mundo, para a cosmologia, são os princípios das coisas naturais (*choses naturelles*), notadamente, as coisas simples (*choses simples*) entendidas como corpos simples, isto é, os corpos que não

²¹ Sobre o sentido do verbo “adicionar” na teoria do conhecimento de Tomás, ver Pazos, 2016, pp. 185-214.

²² LAC II, 6: “Ci dit lombre les oppinions des filosofes sus les principes du monde”. A expressão “princípios do mundo”, com o termo “princípio” no singular, também aparece no LAC II, 12: “Cest assavoir au principe du monde quilz attribuassent avec souveraine simplicité souveraine perfection”. (“Assim, para conhecer o princípio do mundo foi preciso que lhe atribuissem a soberana simplicidade e a soberana perfeição”).

possuem outros corpos como constituintes, os céus e os quatro elementos. É nesse sentido, ademais, que aparece também a noção cosmológica de tempo entendida a partir do vínculo entre as noções de matéria, forma e locomoção atribuídas aos corpos simples, como veremos. O tempo cósmico, em suma, é a simultânea duração da locomoção celeste e elementar.

2 Christine, leitora de Tomás: a noção de *ens*

Além de não traduzir o termo latino de Tomás “*ens*”, Christine também não traduz o termo latino “*actus*” pelo correspondente direto em francês “*acte*”, um termo, ademais, utilizado pela autora noutras partes de sua obra.²³ Christine opta em traduzir “*actus*” por “feito” (“*fait*”), um termo complexo porque é predicado das coisas e da divindade, esta que, segundo Christine, como veremos, é ontologicamente separada das coisas. Além disso, também há complexidade no uso do gerúndio “*estant*” (sendo) e da partícula “*estre*” (ser). O primeiro porque retoma a noção de *ens* e a segunda pelo vínculo com a ideia de potência.

Vejamos os textos. Tomás escreve:

Mas se deve observar que difere investigar o que é anterior em um e no mesmo, e o que é anterior de modo absoluto. Se, pois, for investigar o que é anterior de modo absoluto, é preciso que o perfeito seja anterior ao imperfeito, tal como o ato é anterior à potência. Com efeito, nada se

²³ Ver LAC II, 14.

reduz de imperfeito a perfeito, ou de potência ao ato, exceto por algum *ens* perfeito em ato. E, por isso, se discorreremos primeiro sobre o universo, é preciso que ele seja perfeitíssimo. Mas, com relação a um particular, que procede da potência ao ato perfeito, a potência é anterior ao ato no tempo, embora lhe seja posterior por natureza. Consta, também, que o primeiro de todos deve ser simplíssimo, e o que é composto depende do simples e não o contrário. Portanto, foi necessário que os antigos filósofos da natureza atribuissem a um primeiro princípio de todo o universo (*primo principio totius universi*) duas noções, a saber, suma simplicidade e máxima perfeição. Mas essas duas noções não podem ser simultaneamente atribuídas a algum princípio corporal. De fato, nos corpos que se geram e se corrompem, são simplíssimos os imperfeitos. Por isso, foram impelidos a propor diversas razões contrárias entre si. Elegiam, antes, porém, a noção de simplicidade, porque não consideravam as coisas senão no segundo modo, à qual algo sai da potência para o ato, em cuja ordem não é preciso aquilo que é o princípio mais perfeito. Mas, desse modo, não se pode ter a dissolução da contrariedade, exceto colocando o primeiro princípio dos entes como incorpóreo porque esse seria simplíssimo, como mais abaixo Aristóteles provará isto.²⁴

²⁴ CMA I, 12. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga, com modificações: “Est autem attendendum quod differt quaerere illud quod est prius in uno et eodem, et illud quod est prius simpliciter. Si enim quaeratur quid est prius simpliciter, oportet perfectum esse prius imperfecto, sicut et actum potentia. Nihil enim reducitur de imperfecto ad perfectum, vel de potentia in actum, nisi per aliquod perfectum ens actu. Et ideo, si

Christine, por sua vez, assim procede:

É preciso saber, ademais, que há uma diferença entre investigar o que é primeiro [numa coisa] e investigar o que é primeiro simplesmente. Pois se há a procura sobre o primeiro simplesmente, não há dúvida de que o primeiro é perfeito, precedendo ao imperfeito, e que o feito é anterior à potência. Pois nenhuma coisa é reduzida da imperfeição à perfeição ou da potência ao feito senão por algum *ens* perfeito, isto é, por alguma coisa sendo de modo efetivo perfeita. E é preciso saber que eu nomeio a potência na medida em que a diferencio do feito, a potência de qualquer efeito, isto é, de qualquer coisa que pode ser produzida e mudada em alguma natureza, seja boa ou má, que ainda não é, mas pode ser. E por isso é dito sobre a potência como capaz de ser ou não-ser. Porém, quando ela é, ela é nomeada como feita, com a diferença de poder ser. E, por isso, parece que o feito é o mais

loquamur de primo universi, oportet ipsum esse perfectissimum. Sed respectu unius particularis, quod procedit de potentia in actum perfectum, potentia est prius tempore actu, licet posterius natura. Constat etiam quod primum omnium oportet esse simplicissimum, eo quod composita dependent a simplici et non e converso. Necessarium ergo erat antiquis naturalibus quod utrumque attribuerent primo principio totius universi, scilicet cum summa simplicitate maximam perfectionem. Haec autem duo non possunt simul attribui alicui principio corporali. Nam in corporibus generabilibus et corruptibilibus sunt simplicissima imperfecta; ideo cogebantur quasi rationibus contrariis diversa principia ponere. Praelegebant autem rationem simplicitatis, quia non considerabant res nisi secundum modum, secundum quem aliquid exit de potentia in actum; in cuius ordine non oportet id quod est principium esse perfectius. Huiusmodi autem contrarietatis dissolutio haberi non potest, nisi ponendo primum entium principium incorporeum: quia hoc erit simplicissimum, ut de eo inferius Aristoteles probabit”.

excelente. Nesse sentido, se discorreremos sobre a perfeição de Deus, Deus é o mais perfeito e, conseqüentemente, o mais primário porque em sua essência não há possibilidade não efetivada anterior ao feito. Todavia, as coisas particulares, que procedem em seu ser da potência ao efeito, nelas a potência precede ao efeito temporalmente e, portanto, a imperfeição precede à perfeição, embora o feito seja o primeiro por natureza [...].²⁵

O *ens* perfeito, segundo Christine, é “alguma coisa sendo de modo efetivo perfeita” (*aucune chose estant de per fait parfaite*), ou seja, “alguma coisa sendo de modo efetivo perfeita” é uma explicação sobre o *ens* perfeito. Não é e não pode ser uma tarefa simples entender como a junção dessas palavras explicam o *ens*, ainda mais se lembrarmos que a expressão de Christine “*ens* perfeito” (*ens parfait*) retoma e/ou traduz a expressão de Tomás “*perfectum ens actum*” (*ens*

²⁵ LAC II, 12: “Car ainsi la terre qui est plus espesse et plus depense sera premiere dyaue et leaue que lair et lair que le feu si est pour ce assavoir quil ya difference entre querir ce qui est premier et a parler simplement. Car son enquier de premier simplement nest pas double que premier est parfait dimparfait et fait que nest poissance. Car nulle chose nest ramenee dimparfait a parfait ou de poissance en fait se non par aucun ens parfait cest a dire par aucune chose estant de per fait parfaite. Et est cy assavoir que iappelle poissance en tant que ie la distingue contre fait. la poissance de quelconques effect le quel nest. Cest a dire de quelconques chose produisible. Et menable en aucune nature soit bonne ou mauaise ycelle nature non estre oremais povoir estre. Et pource la nomme lenpoissance de pooir estre ou non. Mais quant elle est nommee fait a difference de povoir estre. Et parce il appert que fait est le plus noble. Dont pource se nous parlons de la perfection de dieu dieu si est tres parfait. Et donques tres premier. Car en son essence nulle possibilite ne fut aincois que fait. Mais es particulieres choses qui precedent en leur estre de poissance en effect. la poissance en ycelles quant atemps si precede leffait et ainsi limparfett le perfett. Combien toutefois qua nature leffett soit le premier [...]”.

perfeito em ato). Nesse sentido, é preciso, por assim dizer, atenção separada para cada palavra empregada.

É dito por Christine que o *ens* perfeito é “alguma coisa sendo de modo efetivo perfeita”. É possível entender que “alguma coisa sendo de modo efetivo perfeita” é uma maneira extensa de dizer “ser em ato” ou “ente em ato”, embora Christine não empregue a palavra “ato” (*acte*) em nenhum momento no LAC II, 12, empregando-a no LAC II, 14. Nesse mesmo contexto, precisamos questionar o significado da sentença “o *ens* sendo a coisa efetiva (em ato)”, mais precisamente, precisamos perguntar se o gerúndio “sendo” indica ou não ausência de potencialidade no *ens*, isto é, se o *ens* é simplesmente efetivo ou em ato.

Conforme já afirmado, é preciso entender a frase “alguma coisa sendo de modo efetivo perfeita” a partir do significado de cada palavra separadamente para depois entendê-la no contexto da passagem citada de LAC II, 12. Para tanto, como pode parecer óbvio, é necessário questionar o sentido de cada uma das palavras. O termo “coisa” possui três sentidos, conforme LAC II, 6-14: natural, separada e divina. Quanto ao gerúndio “sendo” (*estant*), precisamos perguntar: ele é usado por Christine em sentido metafísico? A pergunta pode ser formulada de outro modo: uma vez que o LAC II, 12 é baseado no CMA I, 12, de Tomás, então o gerúndio “sendo” possui conotação existencial conforme a metafísica do ser de Tomás? Se a resposta é positiva, segue-se que o gerúndio “sendo” pode ser entendido como “existindo” e a sentença de Christine poderia ser parafraseada deste modo, a saber: “coisa existindo aqui e agora perfeitamente”? Seja como for, parece razoável admitir que a expressão “coisa sendo” (*chose estant*) pode ser entendida como “coisa que é”, aliás, a coisa age ou opera na medida em que ela é ou existe, quer dizer, a operação segue o ser (ou a existência).

É justamente porque possui a operação ou causalidade como referencial que Christine escreve a parte do texto que antecede a

expressão “*ens* perfeito”: “nenhuma coisa é reduzida da imperfeição à perfeição ou da potência ao feito senão por algum *ens* perfeito”. A “redução” (*ramenee*) é um termo muito importante nesse excerto: ele evoca a causalidade, sobretudo a causa eficiente. A causa eficiente só é exercida pela coisa que é efetivamente, que é em ato, ou seja, a potência a ser efetivada no efeito se encontra efetivamente ou em ato na coisa que é, na causa, razão pela qual a coisa é dita “perfeita”, isto é, feita plenamente, aliás, é interessante notar que o termo “feito” (*fait*) compõe a palavra “perfeito” (*parfait*), “per” e “feito” (*parfait*).

A palavra “perfeito”, ademais, em determinado contexto denota ato sem potência, por exemplo, se certa pessoa humana é humana, então ela é humana plenamente, quer dizer, deixando de lado o referencial da operação criadora da divindade, a humanidade desta pessoa humana individual não se encontra em nenhum aspecto em potência nesta pessoa humana individual, mas plenamente efetivada ou em ato, muito embora em outros aspectos pode ser dito que há potência nesta pessoa humana individual.

A própria Christine aborda a noção de potência na passagem já citada de LAC II, 12. A potência é a capacidade que há no efeito para a produção (*produisible*) e mudança (*menable*), capacidade, segundo a própria autora, que “pode ser ou não ser” (*pooir estre ou non*). Se a potência é efetivada, então, segundo Christine, ela é dita “feita” (*fait*), diríamos nós, atualizada. Porém, e aqui surge uma discussão intrigante, mesmo a potência efetivada, atualizada, é dita “poder ser” (*pooir estre*) em algum aspecto. Ora, se o efeito sempre poderá ser em algum aspecto, então ele sempre necessitará de uma causa que possa efetivar sua possibilidade de ser, sua potencialidade, causa que sempre possuirá efetivamente a potência que há no efeito, razão pela qual Christine conclui “o feito é o mais excelente” (*fait est le plus noble*).

Até a escrita da frase “o feito é o mais excelente” (*fait est le plus noble*) Christine estava abordando os termos técnicos, especialmente a noção geral de potencialidade, tendo como referencial as entidades

cosmológicas, as criaturas, o que inclui as entidades materiais e imateriais. Surpreendentemente, após a escrita da frase mencionada, a autora introduz a discussão sobre a perfeição divina: “se discorremos sobre a perfeição de Deus, Deus é o mais perfeito e, conseqüentemente, o mais primário porque em sua essência não há possibilidade não efetivada anterior ao feito” (*se nous parlons de la perfection de Dieu Dieu si est tres parfait. Et doncques tres premier, car en son essence nulle possibilite ne fut aincois que fait*).

Dulac e Reno leram cuidadosamente o excerto citado e entenderam de modo preciso o procedimento de Christine:

Christine às vezes toma algumas liberdades com sua fonte para mudar argumentos ou introduzir novos. Na passagem que acabamos de citar [referência a LAC II, c. 12], Christine resume a conclusão do *Comentário à Metafísica* e modifica o espírito e o alcance da frase latina *Et ideo, si loquamur de primo universi, oportet ipsum esse perfectissimum*,²⁶ ao introduzir a ideia de Deus, o primeiro princípio absoluto que preexiste a toda potencialidade.²⁷

²⁶ “E, por isso, se discorremos primeiro sobre o universo, é necessário que ele seja o mais perfeito [dentre os entes]”.

²⁷ Dulac & Reno, 1995, p. 168. Ao se referir ao estudo de Dulac; Reno, Richards faz considerações interessantes sobre a noção de *ens* em Christine: “A glosa de Christine sobre *ens* como *chose estant de fait* [a coisa sendo efetiva] revela um treinamento filosófico profundamente sofisticado, embora o Tomismo da Dama Opinião não represente a posição de Christine, pois ela conversa com Christine de fora da grande sombra e Christine se identifica como a filha da Ignorância. Ela [Dama Opinião] desperta o intelecto nos indivíduos, fazendo com que queiram buscar a verdade, mas sem alcançá-la. Talvez por essa razão, Christine coloque em sua boca longas seleções do *Comentário à Metafísica de Aristóteles* de Tomás, como mostraram Liliane Dulac e

Preexistir a toda potencialidade (passiva) significa precisamente ser eterno, ou seja, existir de modo absoluto. Ademais, segundo as comentaristas, Christine modificou a compreensão da discussão quando, por assim dizer, substituiu o termo latino de Tomás “*universus*” pelo termo francês “*dieu*”, um procedimento, aliás, repleto de significado, sobretudo porque é possível averiguar se contradiz ou não a filosofia de Tomás. Aqui, com efeito, é necessário questionar se a noção de divindade introduzida por Christine tem como referência a noção de divindade de Aristóteles, tal como aparece no LAC II, 14, ou a noção de divindade de Tomás, uma vez que o LAC II, 12, é uma tradução e adaptação do CMA I, 12. Mais precisamente, é preciso questionar a respeito do referencial de Christine para o excerto “em sua essência não há possibilidade não efetivada anterior ao feito” (*en son essence nulle possibilite ne fut aincois que fait*), quer dizer, é a noção de ato puro de Aristóteles ou a noção de ser por si subsistente (*ipsum esse per se subsistens*) de Tomás?

Christine Reno. Todavia, Christine tinha realmente habilidade nas complexidades da filosofia medieval? Meu ponto não é comentar sobre a validade de sua interpretação sobre o conceito de *ens* enquanto tal, mas demonstrar sua familiaridade e desacordo com a visão de Tomás a respeito da criação da mulher na *Summa*. A questão para Christine não era a construção muito moderna de uma identidade sexual, mas a criação da identidade sexual por Deus e as ramificações desse ato divino para o ser intelectual e moral do indivíduo. Em seu *Livre de la mutacion de fortune* (1401-1403), a identidade sexual surge da competição entre a semente masculina e feminina no útero – a posição Escolástica padrão – e da intervenção da Fortuna. Esta última reviravolta é a contribuição original de Christine e a modificação da especulação Escolástica sobre a origem da identidade sexual. A identidade sexual deriva da serendipidade e não da vontade individual. A definição de *ens* de Christine mostra como ela mistura identidades biológicas masculinas e femininas quando examina como a criação das mulheres e dos homens corresponde à imagem de Deus” (Richards, 2001, pp. 239-240).

O que está em discussão na passagem supracitada de LAC II, 12, ademais, é o significado metafísico destas duas sentenças, isto é, (1) a divindade é feita; (2) a divindade é perfeita. É razoável admitir, nesse contexto, que a diferença conceitual é muito significativa se o referencial de Christine é Aristóteles ou Tomás quanto aos predicados “feito” e “perfeito” enquanto atributos da divindade. Se o referencial é Tomás, então o excerto “em sua essência não há possibilidade não efetivada anterior ao feito” quer dizer que a essência divina consiste em simplesmente ser ou existir, uma vez que a essência cuja natureza não admite possibilidade de ser ou não ser simplesmente é ou existe, aliás, é uma tese metafísica imprescindível para a afirmação também metafísica sobre a criação do cosmo. A essência divina, nesse sentido, é ser ou existência, uma conclusão da metafísica de Tomás, como bem apontaram Gilson e Owens,²⁸ que não se encontra em nenhum sentido na filosofia de Aristóteles.²⁹

Talvez Christine a partir de sua compreensão da noção de divindade enquanto ser ou existência redige a expressão “mais

²⁸ Ver Santos, 2018, pp. 283-305.

²⁹ Como sabemos, a noção de divindade de Aristóteles em hipótese alguma pode ser dita causa formal do cosmo, embora em algum sentido vago pode ser dita causa eficiente do cosmo. Diferentemente, em Tomás a divindade é de modo próprio a causa formal e eficiente do cosmo. Nesse sentido, ao que parece, a noção metafísica de primeiro princípio de Christine está mais próxima de Tomás do que de Aristóteles. Se for razoável tal admissão, então é possível que o referencial de Christine para o excerto “em sua essência não há possibilidade não efetivada anterior ao feito” (*en son essence nulle possibilite ne fut aincois que fait*), seja a noção de ser por si subsistente (*ipsum esse per se subsistens*) de Tomás. Aqui, todavia, surge um obstáculo muito significativo para nossa leitura, a saber: precisamos admitir que Christine conhecia a metafísica da existência (*esse*) de Tomás, especialmente a relação de identidade entre essência e existência em Deus e a relação de desigualdade entre essência e existência nas criaturas, temas não abordados por Tomás no *Comentário à Metafísica*, mas sim no *O ente e a essência*, na *Suma de teologia* e na *Suma contra os gentios*. Em suma, mostrar textualmente que Christine teve acesso a esses textos de Tomás não é uma tarefa simples, se é que é possível.

primário” (*tres premier*) significando que a divindade é o ser primeiro, isto é, na hierarquia do ser a divindade se encontra no ápice. Ora, se a divindade se encontra no ápice da hierarquia do ser, ela é a causa das outras entidades que se encontram no ser:

É, portanto, manifesto que o primeiro princípio de todas as coisas deve ser muito simples porque todas as coisas são compostas de [constituintes] simples e não o contrário.³⁰

A expressão “todas as coisas” (*toutes choses*) significa o cosmo ou criatura, isto é, tudo o que é ontologicamente distinto da divindade. Nesse sentido, é preciso averiguar o que significa afirmar (i) a divindade é o primeiro princípio de todas as coisas e (ii) a divindade é muito simples. A divindade é o primeiro princípio de todas as coisas no sentido estrito de locomover o cosmo, ou além de locomover o cosmo, a divindade é princípio do ser do cosmo, o criador? A simplicidade divina quer dizer que a divindade é ser sem potencialidade (passiva), ou seja, é puro ser?

Ao que parece, é preciso responder positivamente as duas questões. Ademais, é preciso notar também que a afirmação sobre a simplicidade divina decorre da admissão destas duas asserções: (I) as coisas são compostas e (II) as coisas são compostas pelos componentes simples. Ou seja, é a reflexão filosófica sobre a coisa e sua composição que conduz a razão humana ao postulado metafísico segundo o qual há um primeiro princípio do ser do cosmo. Além disso, “primeiro”, para Christine, nesse contexto, quer dizer incausado e único princípio sem princípio, razão pela qual ele é absolutamente simples, “muito simples” (*tres simple*), na expressão de Christine.

³⁰ LAC II, 12: “Il est donc manifeste que ainsi le premier principe de toutes choses il faut estre tres simple pour ce que toutes choses sont composees des simples et non e converso”.

O uso do advérbio “muito” (*tres*) na expressão “muito simples” visa diferenciar a simplicidade absoluta da divindade da simplicidade relativa dos constituintes simples que compõem as coisas e o cosmo, ou seja, o primeiro princípio não é imanente enquanto constituinte das naturezas das coisas e das entidades cósmicas. Porém, o primeiro princípio, a despeito de não ser constituinte das coisas, é a máxima causa eficiente e formal das coisas:

Eu te pergunto, o que é mais nobre, o autor que é o princípio da primeira coisa na forma ou a obra que depende e vem do poder do autor, o primeiro princípio? Eu disse a ela: certamente, Dama, eu sustento que, como Deus deve ser o princípio de todas as coisas – e também como diz Aristóteles o Entendimento é o bem supremo, pois todos os outros devem submeter-se a ele – o primeiro princípio das coisas eu confesso ser mais perfeito na ação da obra, como foi suficientemente provado antes.³¹

A “obra” (*euvre*) é a criatura ou cosmo enquanto efeito do primeiro princípio, a divindade. Nesse contexto, duas expressões vinculadas à palavra “obra” são empregadas por Christine com elevada erudição, a saber: “na forma” (*en fourme*) e “na ação” (*en action*). A criatura ou cosmo, a obra, age ou opera, é causa, pois a causalidade segue o ser de cada coisa. Mesmo sendo da natureza de cada coisa ser causa, o bem e a eficácia da causalidade não é mérito apenas da coisa

³¹ LAC II, 14: “Je te demande le quel est plus noble. Ou lacteur qui est prince de la chose premierement mise en fourme ou loeuvre qui depent et vient de la poissance de lacteur premier principe. Et moy a elle certes Dame ie tiens que comme Dieu soit principe de toutes choses. Et aussi comme dit Aristote lentendement est le souverain des biens car a lui tous les autres obeissent le premier principe des choses je confesse le plus pariait en action doeuvre comme cy devant est assez prouve”.

que realiza a ação causal, mas também do primeiro princípio que confere a possibilidade para toda causalidade cósmica, ou seja, que é causa eficiente primeira e formal.

3 A duração do mundo: filosofia, teologia, poesia

Se o ser do cosmo depende da divindade, também sua duração dependerá. Christine refletiu atentamente sobre a duração do mundo, isto é, se o tempo cósmico tem início e terá fim ou não e se é finito ou infinito.³² À luz do criacionismo escolástico, que é a posição de Christine, com a noção de duração do mundo busca-se entender a ideia de tempo enquanto criatura, ou seja, enquanto efeito do criador, razão pela qual não se pergunta por uma hipotética temporalidade da causa: não há. Ademais, a noção de duração enquanto atributo do mundo é entendida em três perspectivas, se seguirmos os textos de Christine, quais sejam: filosófica, literária e teológica (bíblica/cristã), aliás, tais perspectivas nem sempre são didaticamente separadas pela autora, o que ocorre tanto em sua descrição da história de tais perspectivas quanto em sua própria posição como pensadora.

Há um recorte textual que resume muito bem a complexidade das perspectivas mencionadas. Trata-se de LAC II, cc. 6-7, texto no qual Christine designa os representantes das perspectivas como “filósofos” (pré-socráticos), “alguns” e “eles” (cristãos) e “poetas teólogos”. Aqui, é importante lembrar o título do capítulo 6: “A

³² A temporalidade cósmica sempre estava presente nas reflexões de Christine especialmente devido ao seu intenso apreço pela astronomia. Ver Laird, 1990, pp. 167-176; Laird, 1997, pp. 35-48; Weber, 1997, pp. 34-50; Santos, 2022, pp. 17-26.

sombra discursa sobre as opiniões dos filósofos que dizem respeito aos princípios do mundo (*les principes du monde*). Como o título do capítulo 7 simplesmente diz “Mais sobre esses assuntos” (*Encore de ce mesmes*) infere-se que também o foco desse capítulo é a essência do mundo.

Os filósofos (*philosophes*) que primeiro investigaram a essência do mundo foram os pré-socráticos, os “antigos investigadores das coisas naturais” (*anciens investigateurs des choses naturelles*),³³ ou seja, a noção de mundo é estabelecida na medida em que se estabelecem as ideias sobre as coisas naturais. Nesse contexto, Christine também se vale direta ou indiretamente da *Física* de Aristóteles para sua reflexão sobre os significados que os antigos investigadores das coisas naturais conferiam para a expressão “coisas naturais” e para o termo “natureza”.³⁴

A essência do mundo para os pré-socráticos é a matéria, ela mesma incausada. Ora, se a matéria é incausada, então, para os pré-socráticos, parece impossível haver um primeiro instante absoluto que inicia o tempo:

³³ LAC II, c. 6. É importante observar que, para Christine, também os poetas teólogos são “antigos investigadores das coisas naturais”.

³⁴ Christine menciona a *Física* de Aristóteles em dois momentos no LAC II, cc. 6-14: “Dont combien que Anaxagoras fust ainsne de Empedocles en temps/toutefois fu il plus novice en savoir. Car comme un chacun abrigier doye a son povoir les principes des choses par quoy moins en deubst avoir mis que ne fist Empedocles le quel en mettoit trop sicomme plus plainement il appert ou premier de *Phisiques*”. (“Por conseguinte, embora Anaxágoras fosse mais antigo do que Empédocles, ele ainda era muito iniciante no conhecimento. Pois, como cada um deve limitar os princípios das coisas na medida do possível, ele deveria propor menos do que Empédocles, que propôs muitos como aparece no primeiro livro da *Física*”) (LAC II, 8). “Toutefois est a noter que tant avons eu deulx que par leurs ditz ne causes ne principes oultre yceulz quanons mis en *Phisiques* [...]”. (“Entretanto, deve-se notar que, a partir do que temos de seus escritos, não há causas ou princípios além daqueles propostos na *Física* [...]”) (LAC II, 10).

E, ademais, toda coisa é feita primeiro da matéria enquanto princípio porque a matéria precede à formação da coisa. Além disso, não de modo accidental, a matéria é principalmente o substrato das formas, razão pela qual parece que ela deve ser o verdadeiro princípio. Segue-se, portanto, que a matéria é o princípio das coisas.³⁵

É muito interessante perceber que o mundo, para os pré-socráticos, na leitura de Christine, deve ser entendido pelo hilemorfismo, um hilemorfismo no qual a matéria precede a forma: “[...] eles concluíram que a matéria é o elemento e o primeiro princípio da natureza das coisas. Portanto, eles afirmam que nada pode ser simplesmente corrompido ou gerado [...]”.³⁶

A conclusão que Christine atribui aos pré-socráticos é bastante técnica: *“Ainsi disoient que riens ne puet estre simplement corrompu nengendre”*. Ora, se nada pode ser corrompido ou gerado de modo absoluto, então, para os pré-socráticos, o conjunto, o todo, isto é, o mundo, necessariamente é eterno, com o termo “eternidade” aí denotando dupla ausência, a saber: ausência de início e fim temporal e ausência de uma causa eficiente incausada do todo.

Não deixa de ser surpreendente que a conclusão filosófica dos pré-socráticos sobre a eternidade do mundo também é uma conclusão literária de alguns poetas teólogos (*pouetes theologizans*) da Grécia Antiga, especialmente Orfeu, Museu e Lino, os três que, segundo Christine, viveram por volta de cinco séculos antes de Tales de

³⁵ LAC II, 6: “Et toutefois de matiere premierelement comme de son principe chascune chose est faitte. Car la matiere precede la fourmacion. Et aussi la matiere premierelement non pas accidentelment est le suppost des fourmes par quoy encore appert quelle soit vray principe il sensuit que matere soit principe des choses”.

³⁶ LAC II, 6: “[...] ilz concluioient que la matiere est le element et le premier principe des natures des choses. Ainsi disoient que riens ne puet estre simplement corrompu nengendre”.

Mileto.³⁷ A própria Christine, além disso, esclarece o significado da expressão “poetas teólogos”, ou seja, “poetas” pelo discurso imaginativo e certo apelo à sensibilidade, “teólogos”, por sua vez, porque o objeto de seus discursos era a divindade e as coisas divinas.³⁸ Christine resume a discussão:

Esses três poetas mencionados ao discursarem sobre as coisas da natureza de modo ficcional e metafórico, disseram que o oceano, o mar ou o abismo, que é uma grande agregação de águas, e Tétis, a quem designavam como deusa dos líquidos, eram os pais de geração. Com isso, como por uma metáfora particular, eles davam a entender que a água era o princípio da geração para as coisas.³⁹

Christine entende que os primeiros poetas teólogos da Grécia estabeleceram um tipo de ciência (*science*)⁴⁰ na medida em que investigaram “as coisas da natureza” (*des choses de nature*). Nesse sentido, a cosmologia poética e a teologia poética dos poetas teólogos são consequências de suas investigações sobre as entidades naturais e a natureza. Aqui, ademais, importa observar que, embora Christine não aborde a razão pela qual os três poetas teólogos escolheram o mar

³⁷ Cf. LAC II, 7.

³⁸ Cf. LAC II, 7.

³⁹ LAC II, 7: “Ces.iii. poetes dis par maniere de ficcions et de paroles transsumptives parlans des choses de nature, disoient que ocean cest a dire le mer ou labysme ou a tres grant inondacion dyaues. Et Thetis quilz disoient la deesse dumeur sont parens de generacion. Et par ce dist il comme par singuliere similitude ilz donnoient entendre que yaue fust le principe de la generacion des choses”.

⁴⁰ “Or est cy assavoir que come les premiers en grece renommez de science fussent appelez pouetes theologizans [...]”. (“Ademais, é preciso saber que os primeiros na Grécia famosos na ciência foram designados como poetas teólogos [...]”) (LAC II, 7).

como ponto de partida da reflexão sobre as entidades naturais e a natureza, é possível conjecturar que, para a autora, a escolha ocorreu pela impressão que causa no ser humano a observação do mar enquanto a máxima agregação das águas que a visão pode alcançar.

A observação do mar, portanto, é um passo para nomear o princípio feminino e o princípio masculino da geração universal, a deusa Tétis e o deus Oceano, como pais do cosmo, quer dizer, a água é a divindade compartilhada pelos deuses, é a deidade dos deuses e a própria essência do cosmo. Nesse sentido, à luz da poesia, não há alternativa, ou seja, sendo a água a essência dos deuses e do cosmo, o todo só pode ser eterno. Christine, assim sendo, precisa encontrar razões filosóficas para recusar a conclusão sobre a noção poética de água:

Além disso, essa sentença eles esconderam por outra narrativa fabulosa, dizendo que o sacramento ou juramento dos deuses era feito pela água que eles designavam de Estige, que é um rio do inferno. E por causa disso, eles disseram que os deuses fizeram seus juramentos e sacramentos sobre a água; como um sacramento é sempre feito com o que há de mais digno, porque o perfeito precede o imperfeito na natureza e no tempo, eles mesmos deram a entender que a água era a mais honrável e digna dentre os deuses. E assim, como parece que eles podem ter acreditado, a água era o primeiro e mais antigo dos deuses, deuses que talvez eles entendessem como corpos celestes ou outros corpos sensíveis, pois eles ainda

desconheciam as coisas separadas; ele diz que não conhecia opinião mais antiga sobre as coisas da natureza.⁴¹

Dentre outras, seis (6) informações são bastante significativas na passagem citada. Primeira (i), a noção poética de água segundo Orfeu, Museu e Lino, tanto na cosmologia poética quanto na teologia poética, se constitui como o registro mais antigo sobre a investigação racional humana a respeito das coisas da natureza e da própria natureza. Segunda (ii), Christine traduz e se vale de uma sentença de Tomás para discutir a respeito da cosmologia poética e teologia poética de Orfeu, Museu e Lino. No francês medieval de Christine: “*Car le parfait precede limparfect de nature et de temps*”. No latim de Tomás: “*Perfectum enim praecedat imperfectum natura et tempore simpliciter*”.⁴² Terceira (iii) e quarta (iv), tem sentido afirmar, por um lado, que (iii) os deuses são os corpos celestes e, por outro lado, que (iv) os deuses são corpos sensíveis. Quinta (v), os deuses estão submetidos ao tempo, mas não causam o tempo, pois há “antiguidade” entre os deuses, isto é, temporalidade: “a água era o primeiro e mais antigo dos deuses” (*premiere et plus ancienne des dieux*). O tempo dos deuses, como o tempo cósmico, por conseguinte, é sem início e sem fim. A sexta (vi), enfim, e a mais importante no sentido de ser uma observação pessoal

⁴¹ LAC II, 7: “Encore ceste sentence par autre fabuleuse narracion ilz couvroient disant que le sacrement et le serement des dieux estoit par leaue quilz appellent stix, laquelle est un fleuve denfer. Et par ce quilz disoient les dieux faire leurs seremens et leurs sacremens de lyaue. Pour ce que sacrement se fait tousiours par ce qui est plus digne. Car le parfait precede limparfect de nature et de temps ilz se donnoient a entendre que lyaue fust plus honnourable et plus digne des dieux. Et donc comme il appere quilz guidassent liaue premiere et plus ancienne des dieux, lesquelx dieux puet estre ilz entendoient estre les corps du ciel ou autres corps sensibles. Car encore des choses separees navoient cognoissance. Il dist que nulle plus ancienne opinion de ceste na este es choses de nature la quelle soit cogneue”.

⁴² CMA I, 4.

de Christine: os poetas teólogos “ainda desconheciam as coisas separadas” (*encore des choses separees navoient cognoissance*).

A expressão de Christine “coisas separadas” (*choses separees*) possui o sentido escolástico e cristão de “substâncias separadas”, o que inclui, a depender do contexto, a noção escolástica e cristã de divindade. Na verdade, é possível acrescentar que não somente os poetas teólogos desconheciam as substâncias separadas, mas também os pré-socráticos que concebiam a matéria como essência do mundo:

No entanto, esta opinião foi recentemente renovada por alguns (*daucuns*), não que eles tenham dito que a água é a mais nobre ou tão nobre como Deus, como os antigos disseram, mas eles [alguns] dizem e afirmam sem qualquer ficção que Ele é o primeiro e o último dentre as coisas deste mundo. Eles até propõem que Ele é primeiro em relação ao céu. Pois, a primeira esfera, isto é, aquela que eles [alguns] imaginam como denotando a nona esfera, consideram ser de água, como o irmão Roger Bacon relata mais claramente em seu *Livro sobre o céu* no décimo segundo capítulo. E talvez eles [alguns] tenham sido movidos a acreditar que os antigos poetas concordaram com eles [alguns] ou talvez porque os ditos dos filósofos mencionam em vários lugares que as águas estão acima do céu. Todavia, tanto os filósofos quanto os poetas, na medida em que foram conduzidos pelo bom senso em pelo menos na maioria dessas coisas, falaram de maneira velada e obscura, não os novos, mas os antigos. Na medida

em que abriram as portas das ciências para você, é preciso desculpar, amar e suportar.⁴³

Quais seriam os referenciais de Christine quando emprega o termo “alguns” (*aucuns*) e a expressão “os novos” (*les nouveaulx*)? Ela poderia ter em mente professores das escolas catedráticas? Professores universitários? Eruditos que frequentavam a corte francesa e a biblioteca real de sua época? São questões muito complexas. Seja como for, é certo que a autora tem em mente que se trata de cristãos, filósofos, teólogos e poetas, sobretudo, como veremos, pela menção ao *Livro sobre o céu* (*De celestibus*) de Bacon.

Os cristãos (*aucuns*) recepcionaram o pensamento antigo sobre a noção de água e vincularam essa noção com as ideias de divindade e de nona esfera, uma esfera que, seguindo a leitura de *Gênesis* 1,6-7, pode ser de água.⁴⁴ Nesse contexto, Christine afirma haver semelhanças e diferenças entre os postulados dos cristãos (*aucuns*) e dos antigos, pré-socráticos e poetas teólogos.

A menção de Christine ao *Livro sobre o céu* (*De celestibus*), capítulo 12, não encontra correspondência com a edição crítica do

⁴³ LAC II, 7: “Meismement encore ceste opinion a este nagaires daucuns renouvellee non pas quilz deissent leaue plus noble ne si noble que Dieu comme yceulx premiers firent mais sanz ficcion aucune ilz la disoient et affermoient estre premiere, et aussi la desreniere des choses de ce monde. Car meismes il la mettent premiere que le ciel. Car la premiere espere cest assavoir une que ilz ymagent comprendre la.ix e. ils la mettent estre yaue. Sicomme plus piaillement frere Rogier Bacon le recite en son *Livre du Ciel* on oxii e. chapitre. Et puet estre ad ce ilz se mouvoient cuidans les vieux pouetes accorder avecques eulx, ou puet estre pour les ditz des philosophes nommans en pluseurs lieux les yaues sur le ciel. Toutefois tant yceulx philosophes que aussi les pouetes, en tant que a bon sens se puissent ramener au moins le plus des choses en envelopement et soubz ombre parlerent non les nouveaulx mais yceulx anciens en tant que des sciences les portes vous ouvrent les devez excuser amer et supporter”.

⁴⁴ Tomás resume muito bem a discussão escolástica sobre a possibilidade de um céu aquoso, ver ST, Ia. q. 68, aa. 2-3. Ver também Long, 2011, pp. 41-62.

texto publicada em 1913.⁴⁵ Entretanto, pelo contexto preciso da discussão de Christine no momento que precede à menção a Bacon, isto é, a quantidade de céus e, especialmente a natureza do nono céu, que é de água, uma afirmação feita pelos anônimos, é possível aproximar a menção de Christine a Bacon com *De celestibus* IV, 3.⁴⁶

4 Temporalidade do mundo em Roger Bacon

Os proponentes da noção de esfera aquosa, a nona esfera, conforme *De celestibus* IV, 3, são os teólogos cristãos (*theologi*) e os filósofos cristãos (*philosophi fideles*).⁴⁷ A nona esfera, além disso, numa

⁴⁵ O *De celestibus* encontra-se na obra *Communium naturalium* editada por Robert Steele em três volumes, os Fascículos II, III e IV. O *De celestibus* pertence ao Fascículo IV (pp. 309-456), sendo composto de cinco partes (*pars*). São elas: Parte I, cc. 1-4; Parte II, cc. 1-5; Parte III, 1-3; Parte IV, cc. 1-10; Parte V, cc. 1-19. É interessante mencionar os títulos da Parte III, cc. 1-2: “*de finitate mundi*”; “*de unitate mundi*”.

⁴⁶ Cujo título reza: “*Capitulum tercium: an sit decimum celum*” (“Capítulo terceiro: se há o décimo céu”), na edição de Steele pp. 388-393, especialmente as pp. 391-392 quando Bacon discute a noção de céu de água “*celum aqueum*”.

⁴⁷ Há correspondência entre as expressões “*philosophi fideles*” (filósofos fiéis) e “*respublica fidelium*” (república dos fiéis) em Bacon. A expressão “*respublica fidelium*”, por exemplo, no *Compendium studii philosophiae*, c. 1, inclui a ideia de cristianismo enquanto acolhimento interior da mensagem de Cristo presente nos Evangelhos e, também, a ideia de cristianismo enquanto organização estatal e sócio-política, a cristandade. (A expressão “*reipublicae fidelium*” também aparece no *Opus tertium*, c. 24, [p. 81]). Sobre a ideia de cristandade em Bacon, ver Gilson, 1965, p. 73-99). O termo “*fidelis*” (fiel) que compõe a expressão “*philosophi fideles*” pode ser traduzido como “cristão” ou, no mínimo, compreendido como “cristão”. Isso se justifica, dentre outros modos, porque quando quer se referir ao ato de filosofar que julga consistente por um

perspectiva ascendente, seria a penúltima esfera celeste, uma vez que os cristãos admitiriam que necessariamente o céu é composto de dez esferas, a saber: as setes esferas planetárias, a esfera das estrelas, a esfera aquosa e a última esfera.⁴⁸ Nesse contexto, Bacon é categórico ao enfatizar que não pode haver contradição entre a noção de esfera de água e a noção de cosmo de Aristóteles entendida como unidade e diversidade na relação entre a região supralunar e sublunar.⁴⁹ Dito

filósofo não fiel no sentido de não cristão, pagão ou gentil, Bacon usa a palavra “*perfectus*” (perfeito) no *De celestibus* IV, 3, por exemplo, Aristóteles e Avicena. Bacon também usa a palavra “nobre” (*nobilis*) para se referir a Aristóteles no mesmo contexto em que emprega a expressão “*fidelium philosophorum*” no *Opus tertium*, c. 13 [p. 44]. Há ainda outra expressão muito esclarecedora em Bacon, isto é, “*philosophi infideles*” (filósofos não cristãos) presente também no *Opus tertium*, c. 24 [p. 80], aliás, todo esse capítulo é muito importante para entender a diferença entre filosofia e teologia em Bacon, bem como para entender a própria natureza da filosofia, seja a filosofia cristã seja a filosofia não cristã. Quanto à filosofia cristã, sua origem precede à filosofia não cristã: “Deinde probro quod tota sapientia philosophiae data est a Deo, quia sancti patriarchae et prophetae a principio mundi eam receperunt a Deo; quibus Deus dedit longitudinem vitae; et haec est valde notanda consideratio”. (“Ademais, provo que toda sabedoria filosófica é conferida por Deus, porque os santos patriarcas e profetas a receberam de Deus desde o princípio do mundo”) (*Opus tertium*, c. 24 [pp. 79-80]). Quanto à filosofia não cristã, Bacon resume bem a questão das tradições e das regiões: “Atque philosophi infideles, Arabes, Hebraei, et Graeci, qui habitant inter Christianos, ut in Hispania, et in Aegypto, et in partibus Orientis, et multis aliis mundi regionibus [...]”. (“E os filósofos infiéis, Árabes, Hebreus e Gregos, que vivem entre os Cristãos, como na Espanha e no Egito, e em partes do Oriente, e em muitas outras regiões do mundo [...]”) (*Opus tertium*, c. 71 [p. 295]).

⁴⁸ O próprio título já mencionado do *De celestibus* IV, 3 indica isso.

⁴⁹ Embora Aristóteles não seja um matemático puro e transmita dúvidas sobre se pertence à matemática ou à física dizer o número dos céus: “Dicendum est quod philosophus naturalis est sensibilis et considerat naturam sensibilem et corpus sensibile, et quia sensus non dicit aliquid esse ultra octavum celum, ideo Aristoteles in naturalibus non debuit | facere mencionem de pluribus. Quod vero Avicenna dicit, intelligendum est de mathematicis puris, quia nullus eorum ante Ptholomeum posuit

com outras palavras, para Aristóteles, segundo Bacon, a região supralunar é constituída de apenas nove céus e,⁵⁰ além disso, a matéria dos nove céus é a quinta essência (éter) que nem é pesada nem leve, distinta, portanto, da região sublunar das quatro esferas elementares pesadas e leves, fogo, ar, água e terra. Ora, se é admitido que há uma esfera aquosa, segundo Bacon, a quinta essência é a matéria de tal esfera. Haveria, então, uma diferença entre a noção de água enquanto elemento e a ideia de esfera celeste aquosa.⁵¹

Bacon não emprega a palavra “deus” (e seus derivados) no *De celestibus* IV, 3, muito embora indique noutra parte do texto que há em Aristóteles uma noção de divindade.⁵² Um possível sinônimo pode ser encontrado no *De celestibus* IV, 2, com a introdução da ideia de primeiro motor simplíssimo, ou seja, “que se encontra no último grau da simplicidade” (*est in fine simplicitatis*) e que, por conseguinte, causa

novem celos. Set Aristoteles non fuit purus mathematicus set naturalis et mathematicus, et per vias mathematice posuit plures, et ideo mathematica non posuit tantum octo”. (‘É preciso dizer que o filósofo natural é sensível e considera a natureza sensível e o corpo sensível, e como o sentido não diz que existe algo além do oitavo céu, segue-se que, enquanto um dentre os físicos, Aristóteles não deveria fazer menção aos vários céus. Nesse sentido, o que Avicena diz deve ser compreendido a respeito dos matemáticos puros, porque nenhum deles antes de Ptolomeu havia estabelecido os nove céus. Porém, Aristóteles não foi um matemático puro, mas sim físico e matemático, e por meio da matemática ele estabeleceu muitos céus, e, portanto, mediante a matemática não estabeleceu somente oito céus”) (*De celestibus* IV, 3 [p. 390]).

⁵⁰ “Quod etiam sit nonum celum dicit Aristoteles in principio *Methaphisice* expresse, secundum quod ex pluribus apparet translationibus”. (“Aristóteles diz também expressamente que existe o nono céu no início da *Metafísica*, conforme aparece nas diversas traduções”) (*De celestibus* IV, 2 [p. 388]). Também para Avicena: “Quod etiam sint novem, dicit Avicenna 9 *Methaphisice*”. (“No livro IX da *Metafísica*, Avicena também diz que são nove céus”) (Idem).

⁵¹ CF. *De celestibus* IV, 3 [pp. 390-391].

⁵² Ver *De celestibus* I, 4 [p. 331].

a locomoção mais simples possível, que é a locomoção da décima esfera.⁵³

Se o cosmo é entendido como o conjunto das esferas, as quatro elementares e as dez celestes, como Bacon admite, então, em alguma medida, a relação do primeiro motor com a primeira esfera, a décima, também é uma relação com o próprio cosmo: a primeira esfera é a causa movente natural mais universal de tudo o que se encontra na concavidade e convexidade de sua superfície. Num contexto criacionista, por conseguinte, em algum sentido, é possível afirmar que a temporalidade do cosmo depende da potência ativa do primeiro motor se este for entendido como criador, quer dizer, a causalidade do tempo é íntima e precedida pela causalidade da existência da entidade temporal. Ocorre, porém, que no mesmo contexto Bacon informa que a eternidade e a temporalidade (infinita) do mundo são questões provenientes dos textos de Aristóteles e dos comentários de Averróis e que seus defensores foram excomungados em Paris por volta de 1237.⁵⁴ A eternidade do mundo aí denota um mundo incriado, isto é, um mundo que não tem causa de ser. A temporalidade eterna do mundo, por seu turno, significa uma duração sem início e sem fim. Além da excomunhão, a eternidade cósmica e a infinitude temporal são equívocos filosóficos: negam a noção de criação, uma hipótese levantada por Averróis, segundo Bacon.⁵⁵

⁵³ "Item arguit illud idem propter simplicitatem motoris primi qui est in fine simplicitatis, ergo movebit aliquod corpus motu simplici et unico". ("Igualmente ele argumentou que o mesmo se deve à simplicidade do primeiro motor, que se encontra no último grau da simplicidade, portanto moverá qualquer corpo com um movimento simples e único") (*De celestibus* IV, 2 [p. 391]).

⁵⁴ Cf. *Compendium studii theologies* I, c. 2 [p. 33].

⁵⁵ "[...] Averroes super principium coeli et mundi, qui ponit mundum esse infinitum, aut mundos plures, non potest ponere ipsum habere aliquod principium, neque aeternum, neque non aeternum. Quia si esset infinitus tunc haberet potentiam

A posição intelectual crítica sobre a negação da criação é tarefa simultânea da filosofia cristã e da teologia cristã. Para tanto, a reflexão deve mirar em duas noções, a saber: unidade do tempo e unidade da locomoção.⁵⁶ O tempo, diz Bacon: “é uno enquanto é o número de todas as locomoções que existem simultaneamente” (*tempus est unum numero omnium motuum simul existentium*),⁵⁷ sobretudo quando se tem como referência a simplicidade da locomoção do primeiro céu, isto é, a volta ao redor da Terra de oriente a ocidente que, em alguma medida, é compartilhada por todos os céus e, de maneira ínfima, pelas esferas elementares.⁵⁸ É, pois, a locomoção cósmica, um estado, aliás, mantido pela mesma causa que confere o ser (*esse*) ao cosmo e que, mesmo que de modo limitado, pode ser conhecida pelo ser humano por um processo de redução que é tanto física como matemática.⁵⁹

infinitam, et esset Deus, et non haberet principium. Si plures, tunc essent plures dii secundum pluralitatem mundorum; quod est impossibile. Et ideo non haberent Deum creatorem, nec principium”. (“[...] no início de seu *Comentário ao De caelo*, Averróis estabelece que o mundo é infinito ou que existem muitos mundos, sendo impossível estabelecer que o próprio mundo tenha algum início, nem eterno nem não-eterno. Porque se o mundo fosse infinito, então possuiria potência infinita, e seria Deus, e não possuiria início. Se fossem muitos mundos, então haveria muitos deuses, conforme a pluralidade dos mundos; o que é impossível. E, portanto, não possuiria o Deus criador, nem início”) (*Opus Tertium*, c. 41 [p. 140]).

⁵⁶ Além da unidade da matéria e da unidade do mundo, segundo *Opus tertium*, c. 41. Quanto à matéria, Bacon sintetiza: “Alii, ut theologi, aestimant quod tempus habet unitatem a materia, quia debetur rebus ex parte materie; et quia materia est una numero secundum eos, ideo tempus”. (“Outros, como os teólogos, consideram que o tempo possui unidade na matéria, porque depende das coisas da parte da matéria; e como a matéria é uma em número, segundo eles, portanto, também é o tempo”) (*Opus tertium*, c. 41 [p. 142]).

⁵⁷ *Opus tertium*, c. 41 [p. 142].

⁵⁸ Cf. *Opus tertium*, c. 41 [p. 142]).

⁵⁹ Cf. *Opus tertium*, c. 23-24.

5 Mundo, divindade, céu: os anônimos

Muito possivelmente Christine não conheceu outras obras de Bacon, além da parte do *Livro sobre o céu* que ela menciona no LAC II, 7. Não é razoável aqui, portanto, relacionar todos os aspectos que tentamos resumidamente estabelecer sobre Bacon com Christine. Todavia, podemos esperar que algumas noções estivessem disponíveis para ela, sobretudo pela consideração do excerto que segue a menção ao *Livro sobre o céu*: “E talvez eles tenham sido movidos a acreditar que os antigos poetas concordaram com eles ou talvez porque os ditos dos filósofos mencionam em vários lugares que as águas estão acima do céu”.

É curioso que, pelo texto de Christine, os anônimos possivelmente se vinculam com os poetas antigos e/ou com os filósofos que de algum modo fizeram referência ao céu aquoso. Como é de se esperar, precisamos questionar (i) os referenciais para “eles”; se (ii) “eles” dizem respeito ao *Livro sobre o céu* e, enfim, (iii) quais filósofos postulam o céu aquoso. De antemão é importante notar que Bacon não se refere aos poetas no *De celestibus* e, ademais, os nomes próprios que aparecem no *De celestibus* IV, cc. 1-10, são os nomes de Pitágoras, Aristóteles, Ptolomeu, Avicena, Averróis e Alpetrágio. Bacon, ademais, não nomeia os teólogos cristãos e os filósofos cristãos.

Dadas às dificuldades de sabermos os referenciais de Christine, podemos ao menos, na medida do possível, entender algumas teses defendidas pelos anônimos, segundo Christine. A autora afirma que eles, que são cristãos, é importante relembrar, renovaram as opiniões

dos poetas teólogos sobre a noção poética de água, claro com os adendos necessários, dentre os quais três se destacam.

Primeiro, (i) a água não é mais nobre ou tão nobre como a divindade em sentido cristão (*l'eau plus noble ne si noble que Dieu*), quer dizer, a água, mesmo constituindo o nono céu, acima da esfera das estrelas, é criatura, logo ela não é por natureza divina, como os antigos entendiam (*comme yceulx premiers firent*). Além disso, os anônimos (cristãos) afirmam sem ficção (*sans fiction*), ou seja, sem poesia que, segundo (ii), a divindade em sentido cristão é a primeira e a última dentre as coisas deste mundo (*estre premiere et aussi la derreniere des choses de ce monde*) e, terceiro (iii), a divindade é a primeira em relação ao céu (*premiere que le ciel*).

Se entendermos “coisas” (*choses*) como “*entia*” (entes), como abordado anteriormente, então a afirmação (ii) significa que a noção cristã de divindade é entendida como o *ens* máximo, isto é, se encontra no ápice da hierarquia do *ens* (ser), o que significa também que, além de existir por si mesma, a divindade é íntima dos demais *entia* (coisas) na medida em que sua presença causa a entidade de cada *ens* criado, sendo ela a causa eficiente e final do *ens* criado.⁶⁰

A afirmação (iii), enfim, quer dizer que o divino é a causa do céu no sentido técnico segundo o qual ao conferir o *ens* celeste ele também confere, na mesma operação, o início da locomoção celeste, ou seja, o divino é o criador e o primeiro motor não natural da locomoção da última esfera celeste e, por causa disso, em alguma medida é também motor do conjunto dos céus e das quatro esferas elementares, em suma, é o motor do cosmo.

⁶⁰ Bem verdade, é preciso registrar, aqui já não sabemos o que é de Christine e o que seria dos anônimos.

6 Considerações finais: a ideia cosmográfica de tempo

Vincular a noção de tempo aos conceitos de matéria, corpo e locomoção, em alguma medida, também é estabelecer uma representação cosmográfica do tempo, uma vez que, na escolástica, o cosmo era imaginado como uma unidade geocêntrica finita de esferas com extremidades côncavas e convexas em constante locomoção natural, ato imagético, além disso, realizado pelos três autores mencionados neste estudo, a saber: Tomás, Bacon e Christine.⁶¹

A imaginação cosmográfica dos autores, como sabemos, em algum grau, possuía vínculo com o sentido da visão, aliás, é justamente porque é invisível, além de imóvel, que o céu empíreo não pode ser investigado pela filosofia, como afirma Tomás: “[...] a razão não pode investigar o céu empíreo porque tudo o que conhecemos sobre os céus é adquirido pela visão ou pelo movimento”.⁶² O céu empíreo, por conseguinte, embora um dado da fé, era imaginado pelo próprio Tomás estando acima da décima esfera:

Assim, este céu aquoso é a nona esfera sobre a qual os astrólogos reduzem o primeiro movimento de ocidente a oriente, o movimento que é do orbe dos signos e que é comum a todas as estrelas; e ulteriormente foi estabelecida

⁶¹ Para a cosmografia de Tomás, ver Santos, 2019a.

⁶² *In Sent.*, II, d. 2, q. 2, a.1, resp.: “[...] caelum Empyreum ratione investigari non potest: quia quidquid de caelis cognoscimus hoc est aut per visum aut per motum”. Sobre o céu empíreo em Tomás, ver Santos, 2017, pp. 85-90.

a décima esfera sobre a qual [os astrólogos] reduzem o movimento diurno, que é de oriente a ocidente.⁶³

A temporalidade da locomoção que é comum ao céu aquoso e ao conjunto das estrelas, a locomoção de ocidente a oriente, depende da locomoção da décima esfera. Como o céu empíreo é artigo de fé, Tomás veta a hipótese da afirmação filosófica segundo a qual há causalidade natural do céu empíreo sobre a décima esfera.⁶⁴ Portanto, o referencial filosófico para a noção de tempo no domínio do cosmo é principalmente a décima esfera: “o tempo é causado a partir da locomoção do primeiro corpo do cosmo”.⁶⁵

A partir do primeiro corpo do cosmo, a décima esfera, as demais esferas giram ao redor da Terra. Pode parecer intuitivo entender que tais esferas possuam um primeiro instante causado naturalmente pela locomoção natural da esfera superior. Porém, o mesmo não pode ser dito a respeito do início da locomoção da última esfera, isto é, se o início é ou não natural e se há ou não um primeiro instante para ela, razão pela qual Tomás enfatiza que a razão humana jamais estabelecerá definitivamente se o tempo cósmico é finito ou infinito.⁶⁶

Em certo sentido, a cosmografia em Bacon é um pouco mais flexível se comparada a Tomás, por exemplo, ao se referir ao “lugar de Deus” e ao “lugar dos espíritos” segundo a cosmografia de Aristóteles e dos pré-socráticos, Bacon escreve:

⁶³ *In Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 1, resp. “Hoc autem caelum aqueum est nona sphaera, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphaeram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem”.

⁶⁴ Cf. *In Sent.*, II, d. 2, q. 1, a. 3.

⁶⁵ *In de caelo* II, 1, n. 2: “tempus causatur ex motu primi corporis mundi”.

⁶⁶ Ver o opúsculo *Sobre a eternidade do mundo* e o texto de *In Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 5.

Do mesmo modo, no primeiro livro do *De caelo*, mediante o testemunho de todos os filósofos antigos, Aristóteles ensina que o lugar de Deus e dos espíritos é o [nono] céu devido à nobreza, e a nobreza do [nono] céu é a máxima dentre os corpos, portanto, não pode haver um corpo além do [nono] céu e mais nobre que esse.⁶⁷

A expressão “lugar de Deus” (*locus Dei*) e as ideias de nobreza (*nobilitas*) do nono céu e limite da corporeidade celeste (*non potest esse corpus ultra celum*) atribuídas a Aristóteles e aos pré-socráticos,⁶⁸ indicam a união entre metafísica, cosmologia e cosmografia na Grécia antiga.⁶⁹ Indicam também que a noção de tempo no âmbito do todo sempre possui alguma representação cosmográfica:

Portanto, o vulgo diz a partir das entidades naturais que o tempo é uno enquanto é o número de todas as locomoções que existem simultaneamente; e isso é verdade. Porém, os que buscam a causa dizem que a unidade depende

⁶⁷ *De celestibus* I, 4 [p. 331]: “Item, Aristoteles docet primo *Celi et Mundi* per testimonium omnium philosophorum antiquorum quod locus Dei et spirituum est celum propter nobilitatem eorum et nobilitatem celi maximam inter corpora, ergo non potest esse corpus ultra celum nobilius eo”.

⁶⁸ No caso pontual das cosmografias de Anaximandro e Empédocles, ver Santos, 2019a; Santos, 2016.

⁶⁹ Uma noção de divindade possuindo um lugar no cosmo, independentemente do sentido de lugar, de algum modo, é uma ideia cosmográfica cuja consequência é o postulado segundo o qual a divindade é a alma do mundo (*anima mundi*). Para uma discussão sobre a noção de alma do mundo em Tomás e, por este, em Platão e Aristóteles, ver Santos, 2019b.

primeiramente da locomoção celeste. E porque essa primeira locomoção é una, o tempo é uno.⁷⁰

São duas maneiras de se obter a noção de unidade do tempo, para Bacon, a saber: (i) pela observação das entidades naturais e (ii) pela busca intelectual da causa da unidade temporal, aliás, a segunda humanamente bem mais complexa do que a primeira porque envolve um grau de abstração maior. Pelas duas maneiras, todavia, é possível o estabelecimento de representação cosmográfica sobre o tempo cósmico: o referencial primeiro sempre será a noção de esfera celeste.

Christine, por sua vez, além do aspecto filosófico da cosmografia, também recorre ao aspecto poético do ato da visão quando, inspirada na *Divina comédia* de Dante,⁷¹ escreve poeticamente a respeito de sua peregrinação celeste ao redor da Terra.⁷² Diferente de Tomás e de Bacon, Christine não se reconhecia como teóloga no sentido escolástico, muito embora escrevesse textos de teologia.⁷³ Ela se reconhecia como poetisa e como pensadora autônoma, filósofa para nós.⁷⁴ A filosofia de Christine sempre está em

⁷⁰ *Opus Tertium*, c. 41 [p. 142]: “Vulgus igitur naturalium dicit quod tempus est unum numero omnium motuum simul existentium; et hoc est verum. Sed causani unitatis dicunt esse motum caeli cui primo debetur. Et quia ille motus primus est unus, tempus est unum”.

⁷¹ A respeito da presença da *Divina omédia* e de Dante nos escritos de Christine, vide: Richards, 1985, 1992, 2007.

⁷² O que ocorre na obra *Le Livre du chemin de longue estude*.

⁷³ Por exemplo, *La Passion de Jhesu nostre Sauveur* (1398) e *Les Heures de contemplation de la Passion* (1420). Sobre tais textos, ver Patterson, 2019, pp. 85-96.

⁷⁴ Sempre houve dificuldade quanto ao reconhecimento de Christine como uma filósofa no sentido próprio do termo. O grande historiador da ciência Lynn Thorndike é um exemplo. Para o autor, Christine é historiadora e poetisa: “Na segunda metade do século XIV, residia na França um médico de origem italiana, Tomás de Bolonha, pai da historiadora e poetisa, Christine de Pizan (1363 ou 1364 por volta de 1431), que

íntima relação com sua literatura e, caso se queira, podemos substituir o nome “filosofia” pelas expressões “pensamento abstrato” ou “pensamento teórico”: a escolha do nome importa sim, porém, importa menos do que perceber a consistente atividade intelectual da autora.

Christine, diferente de Tomás e de Bacon, às vezes filosofa e poetiza simultaneamente, inclusive em temas altamente complexos, como é o caso da temporalidade cósmica, um dos tópicos centrais do texto em verso *Le Livre du chemin de longue estude* (1402-3):

A terra abaixo, o ar acima,
Jamais, pois, ficam no mesmo lugar
Nem foram juntos estabelecidos
Quando Deus os tirou do caos.⁷⁵

A ideia de “caos”, além de mitológica e bíblica, é filosófica e poética, aliás, por ser poética, é cosmográfica. É óbvio que a liberdade poética permite a ideia de caos enquanto substrato cósmico. Entretanto, à luz da filosofia, a possibilidade do caos nega a possibilidade da criação em sentido estrito, isto é, a doação do ser (*ens*) a absolutamente tudo. Christine sabe muito bem disso. Com efeito, noutro texto, também escrito em verso no mesmo período do *Le Livre du chemin de longue estude*, o *Le Livre de la mutacion de Fortune* (1403), Christine intitula a seção 18,⁷⁶ da parte IV, nos seguintes termos: “Aqui

escreveu uma história do reinado de Carlos V, o Sábio, e defendeu a causa do feminismo em sua *Cité des dames* (1405)”. Thorndike, *The Alchemical Correspondence of Thomas of Bologna and Bernard of Treves*, p. 611.

⁷⁵ *Le Livre du chemin de longue estude*, versos 409-412: “La terre en bas, li air amont./Ne oncques puis tout en un mont/Ne furent ne ensamble trais,/Que Dieux les ot de chaos trais”.

⁷⁶ Versos 8071ss.

é dito sobre o começo do mundo” (*Cy dit commencement du monde*).⁷⁷ Em seguida ela escreve: “Deus formou o céu e a terra” (*dieu forma ciel et terre*).⁷⁸

São duas noções que se apresentam para a reflexão, a partir da leitura dos versos de Christine, a saber: a operação divina, a causa, e o surgimento do efeito, o mundo com suas partes constituintes. O efeito, o mundo, ademais, não pode ser eterno no sentido de incriado, para Christine, como também para Tomás e Bacon. Resta afirmar, por conseguinte, que o mundo pode ser dito eterno no sentido de duração eterna, com início e sem fim ou sem início e sem fim: “começo” significa primordialmente instituição no ser (*ens*), sendo a duração do mundo ou a temporalidade cósmica uma consequência da criação. A noção metafísica de criação, portanto, viabiliza o emprego do termo “eternidade” ou da expressão “duração sem fim”. No primeiro caso, tem sentido afirmar, por exemplo, que a “vida eterna” é uma promessa para a prática virtuosa.⁷⁹ No segundo caso, por sua vez, a própria Christine afirma que o intelecto humano durará sem fim, numa duração que é análoga à duração divina.⁸⁰

⁷⁷ A parte IV, seção 18 do *Le Livre de la mutacion de Fortune* lembra bastante o gênero medieval “*Hexameron*”, ou seja, o tratamento sobre o primeiro capítulo do *Gênesis* ou obra dos seis dias.

⁷⁸ *Le Livre de la mutacion de Fortune*, verso 8072.

⁷⁹ “Je croy la résurrection de toute char humaine et la vie eternele. Amen”. (“Eu creio na ressurreição de toda a carne humana e na vida eterna. Amém”) (*Epistre Othea*, XXXIV, allegorie).

⁸⁰ “[...] Dieu n’avoit pas lors pris corps humain, ains est a entendre de l’ame qui est esprit intellectuel et qui durera sanz fin a la semblance de la deité”. (“[...] Deus ainda não havia assumido um corpo humano, mas a alma é entendida como espírito intelectual e que durará sem fim semelhante à divindade”) (*Le Livre de la cité des dames* I, 9).

Referências

Fontes primárias

- Christine de Pizan. (1892) *Le Livre des Faits et Bonnes Moeurs du Sage Roi Charles V*. Bruges: Desclée de Brouwer.
- _____. (1932) *L'Avison Christine. Introduction and Text*. Éd. Mary Louise Towner. Washington: Catholic University Press.
- _____. (1975) *The Livre de la Cité des Dames of Christine de Pisan: A critical edition*. Maureen C. Curnow, PhD thesis, Nashville: University of Vanderbilt.
- _____. (1999) *Epistre Othea*. Édition critique par Gabriella Parussa. Genève: Droz.
- _____. (2000) *Le chemin de longue étude*. Édition critique, traduction, présentation et notes par Andrea Tarnowski. Paris: Librairie Générale Français.
- _____. (2017) *Othea's Letter to Hector*. Edited and translated by Renate Blumenfeld Kosinski and Earl Jeffrey Richards. Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- _____. (2021) *La Città delle Dame*. A cura di Patrizia Caraffi. Edizione di Earl Jeffrey Richards. Milano: Luni Editrice.
- Roger Bacon. (1909) *Opus tertium: Fragment*. Ed. Pierre Duhem. Florentiam: Quarrachi.
- _____. (1911) *Compendium Studii Theologies*. Aberdoniae: Typis Academicis.
- _____. (1913) *Opera hactenus inedita. Fasc. IV. Liber Secundus. Communium Naturalium. De Celestibus*. Ed. Robert Steele. Oxford: The University of Oxford.
- _____. (2012) *Opus Tertium*. In: *Opera quaedam hactenus inedita*. Ed. J. S. Brewer. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. (2018) *Compendium of the Study of Philosophy*. Edited and Translated by Thomas S. Maloney. Oxford: Oxford University Press.
- Tomás de Aquino. (1886) *In libros Aristotelis De caelo et mundo*. Commissio Leonina, vol. 3, Roma: Typographia Polyglotta.
- _____. (1888-1906) *Summae Theologiae*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta.
- _____. (1929) *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet, Vol. 1-2, Parisiis: P. Lethielleux.
- _____. (1950) *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. M.-R. Cathala, Raimundo Spiazzi. Taurini: Marietti.
- _____. (1980) *Suma de Teologia*. Trad. Alexandre Correia. Porto Alegre: Sulina Editora.
- _____. (2016) *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial.
- _____. (2019) *Sobre a Eternidade do Mundo*. Trad. Márcio A. D. Custódio e Tadeu M. Verza. In: Évora, F. R. R.; Marques, T. R. (orgs.). *Do mundo hierarquicamente ordenado à uniformidade material*. Campinas: Editora Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- _____. (2019) *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, Livro II, distinção 1, questão 1, artigo 5*. Trad. Tadeu M. Verza. *Ideação*, n. 40, pp. 105-119.

Fontes secundárias

- Cooper-Davis, C. (2021) *Christine de Pizan: Life, Work, Legacy*. London: Reaktion Books, 2021.
- Custódio, Marcio Augusto Damin. (2007) A Classificação das Ciências no Comentário aos Segundos Analíticos I, L. 41, de Tomás de Aquino. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 17, pp. 149-170.

- Cropp, G. M. (2005) Philosophy, the Liberal Arts, and Theology in Le Livre de la mutacion de Fortune and Le Livre de l'advision Cristine. In: Green, K. (ed.). *Healing the Body Politic: The Political Thought of Christine de Pizan*. Turnhout: Brepols, pp. 137-159.
- Dulac, L. ; Reno, C. (1995) L'Humanisme vers 1400, essai d'exploration a partir d'un cas marginal: Christine de Pizan, traductrice de Thomas D'Aquin. In: Ornato, M.; Pons, N. (eds.). *Pratiques de la Culture Écrite en France au XVe siècle*. Louvain: La Neuve, pp. 161-178.
- Gilson, Etienne. (1965) *A Evolução da Cidade de Deus*. Trad. João C. O. Tôres. São Paulo: Herder.
- Green, M. H. (1998) "Traittié tout de mençonges": The Secrés des dames, "Trotula," and Attitudes toward Women's Medicine in Fourteenth-and Early-Fifteenth-Century France. In: Desmond, M. (ed.). *Christine de Pizan and the Categories of Difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 146-178.
- Holderness, J. S. (2003) Compilation, Commentary, and Conversation in Christine de Pizan. *Essays in Medieval Studies*, v. 20, pp. 47-55.
- Joel, B. (1990) Christine de Pizan: tradition, expérience et traduction. *Romania*, t. 111, nn. 441-442, pp. 200-235.
- Laird E. (1990) Astrology in the Court of Charles V of France, as reflected in Oxford St John's Collefe, MS 164. *Manuscripta*, n. 34, pp. 167-176.
- . (1997) Christine de Pizan and Controversy Concerning Star Study in the Court of Charles V. *Culture and Cosmos*, v. 1, n. 2, pp.35-48.
- Long, J. James. (2011) The division of the Waters (Gen 1, 6-7): The History of a Conundrum and its Resolution by the Early Oxford Master. In: Emery, Kent; Friedam Jr., Russell L.; Speer, Andreas (eds.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: a tribute to Stephen F. Brown*. Leiden, Brill, pp. 41-62.

- Mews, C. J. (2005) Latin Learning in Christine de Pizan's *Livre de paix*. In: Green, K. (ed.). *Healing the Body Politic: The Political Thought of Christine de Pizan*. Turnhout: Brepols, pp. 61-80.
- Patterson, J. (2019) Christine de Pizan, translator and translation critic. In: Beer, J. (ed.). *A Companion to Medieval Translation*. Amsterdam: ARC, Amsterdam University Press, pp. 85-96.
- Pazos, Matheus Barreto. (2016) Resolução e apreensão de princípios em Tomás de Aquino. *Princípios*, v. 23, pp. 185-214.
- Pernoud, R. (1995) *Christine de Pisan*. Paris: Calmann-Lévy.
- Richards, E. J. (1982) "Introduction". In: *Christine de Pizan. The Book of the City of Ladies*. Trad. Earl Jeffrey Richards. New York: Persea Books, pp. XIX-LI.
- _____. (1985) Christine de Pizan and Dante: A Reexamination. *Archiv fur das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, v. 222, n. 137, pp. 100-111.
- _____. (1992) Christine de Pizan, the Conventions of Courtly Diction, and Italian Humanism. In: _____. (ed.). *Reinterpreting Christine de Pizan*. Athens and London: The University of Georgia Press, pp. 250-271.
- _____. (1994) Christine de Pizan and Sacred History. In: Zimmermann, M.; De Rentiis, D. (eds.). *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*. Berlin et New York: De Gruyter, pp. 15-30.
- _____. (1995) In Search of a Feminist Patrology: Christine de Pizan and les Glorieux Docteurs of the Church. *Mystics Quarterly*, v. 21, n. 1, pp. 3-17.
- _____. (1996) Rejecting Essentialism and Gendered Writing: the Case of Christine de Pizan. In: Chance, J. (ed.). *Gender and Text in the Later Middle Ages*. Florida: University Press of Florida, pp. 96-131.
- _____. (1998) Glossa Aurelianensis est quae Destruit Textum: Medieval Rhetoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the Roman de la Rose. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, v. 5, pp. 248-263.

- _____. (1999) From Christianity to Paganism: The New Middle Ages and the Values of 'Medieval' Masculinity. *Cultural Values*, v. 3, n. 2, pp. 213-234.
- _____. (2001) Virile Woman and Womanchrist. The Meaning of Gender Metamorphosis of Christine. In: Muhletahler, J.-C.; Billotte, D. (eds.). *Riens ne m'est seur que la chose incertaine. Études sur l'art d'écrire au Moyen Âge offertes à Eric Hicks par ses élèves, collègues, amies et amis*. Genève: Slatkine, pp. 239-252.
- _____. (20002) Christine de Pizan and Medieval Jurisprudence. In: Kennedy A. J. et al. *Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 July 2000)*. Glasgow: University of Glasgow Press, pp. 747-766.
- _____. (2003) Somewhere between Destructive Glosses and Chaos: Christine de Pizan and Medieval Theology. In: Altmann, B. K.; McGrady, D. L. (eds.). *Christine de Pizan: A casebook*. New York: Routledge, pp. 43-55.
- _____. (2007) Ernst Robert Curtius and Dante as a Reader of Medieval Latin Authors. In: Smarr J. L. (ed.). *Writers Reading Writers, Intertextual Studies in Medieval and Early Modern Literature*. Newark: University of Delaware Press, pp. 133-148.
- _____. (2008) Justice in the Summa of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan. In: Dor, J.; Henneau, M.-E.; Ribémont, B. (eds.). *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*. Paris: Champion, pp. 95-113.
- Rodriguez, Juliana Eva. (2022) *El Rey arquitecto: Clasificación y Operatividad de las Ciencias en el Modelo Político de Christine de Pizan*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IMHICIHU.
- Santos, Evaniel Bras. (2016) Vestígios da cosmologia de Empédocles em fontes latinas dos séculos XII-XIII. *Dissertatio*, v. 44, pp. 131-150.

- _____. (2017) Tomás de Aquino contra Averróis: uma defesa cosmológica da hipótese real do vacuum in natura. *Analytica*, v. 21, n. 2, pp. 83-111.
- _____. (2018) Filosofia natural e imaterialidade em Tomás de Aquino. *Síntese Revista de Filosofia*, v. 45, pp. 283-305.
- _____. (2019a) A cosmologia e cosmografia de Anaximandro no In de Caelo de Tomás de Aquino. *Kriterion*, v. 60, pp. 43-63.
- _____. (2019b) Tomás de Aquino e a crítica à cosmologia de Varrão: notas sobre a relação entre anima mundi e idolatria. *Ideação*, n. 40, pp. 38-55.
- _____. (2020) A relação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, v. 43, pp. 17-38.
- _____. (2021) Feminino, sexualidade e intelecção: um estudo introdutório sobre Tomás de Aquino e Christine de Pizan. *Araripe*, v. 2, pp. 6-32.
- _____. (2022) A noção escolástica de cosmo: uma breve reflexão sobre Sacrobosco, Alberto Magno, Boaventura e Christine de Pizan. *Philosophos*, v. 27, pp. 1-37.
- Schmidt, Ana Rieger. (2018) Christine de Pizan contra os filósofos. In: _____; Secco, D.; Zanuzzi, I. (orgs.). *Vozes femininas na Filosofia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 15-36.
- _____. (2021) Christine de Pizan e o humanismo francês: elementos para contextualização histórica. *DoisPontos*, v. 18, n. 1, pp. 247-263.
- _____. (2023) Christine de Pizan e o subiectum da Metafísica: uma apropriação filosófica em meio laico. In: Levy, Lia et. al. *Substância na História da Filosofia*. Pelotas: Editora da UFPel, pp. 289-311.
- _____. (2024) Etenidade. In: Nascimento, Carlos Artur Ribeiro; Savian-Filho, Juvenal. (orgs.). *Tomás de Aquino: chaves de leitura*. São Paulo: Paulinas, pp. 192-195.

- Thorndike, Lynn. (1923) The Alchemical Correspondence of Thomas of Bologna and Bernard of Treves. In: _____. *History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth Centuries* (v. III). New York: Columbia University Press, pp. 611-627.
- Torrell, Jean-Pierre. (2015) *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola.
- Walter, L. (2003) Christine de Pizan as Translator and Voice of the Body Politic. In: Altmann, B.; Mcgrady, D. (eds.). *Christine de Pizan: A Casebook*. New York: Routledge, pp. 25-41.
- Weber, A. S. (1997) Changes in Celestial Journey Literature: 1400-1650. *Culture and Cosmos*, v. 1, n. 1, pp. 34-50.
- Willard, C. C. (1984) *Christine de Pizan: Her Life and Works*. New York: Persea Books.

Sobre a eternidade *a parte post* do mundo em Averróis: tradução da *Incoerência da incoerência*, discussão II

Tadeu M. Verza

A tradução desta discussão II da *Incoerência da incoerência*¹ (*Tahāfut al-tahāfut*), doravante TT, foi feita a partir da edição crítica de Bouyges (Averroès, 1930). Ela foi comparada com as traduções de Van den Bergh (Averroes 1954; doravante B), Meriane (Averroes, 2022; doravante Me) e Campanini (Averroè, 1997; doravante C). Uma vez que no TT II se transcreve a totalidade do texto da *Incoerências dos filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*) de Al-Ghazali, doravante TF, consultou-se as traduções de Marmura (Al-Ghazali, 2000; doravante M) e Catarina Belo (Al-Ghazali, 2023; doravante Be).

DOI: 10.5281/zenodo.16697651

¹ Em todos estes casos se cita a página da tradução entre parêntesis. Sobre a natureza do TF e do TT e a relação entre eles, cf. Verza, 2017. Uma tradução do TF II, com introdução, será publicada na *Veritas*.

تهافت التهافت

مسئلة

في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة

[118.4] (§1) قال أبو حامد لتعلم أن هذه المسئلة فرع الأولى فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فناؤه وفساده بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضاً كذلك.

[118.7] وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق. فإنهم يقولون: إن العالم معلول علته أزلية أبدية فكذلك المعلول مع العلة. وتقول: إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول. وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع. وهذا مسلكتهم الأول.

[118.11] ومسلكتهم الثاني أن العالم إذا عدم فيكون عدمه

Incoerência da incoerência

[Segunda] discussão

*Sobre a refutação da doutrina [dos filósofos] quanto à
pós-eternidade do mundo, do tempo e do movimento*

[118.4, §1] Diz al-Ghazali:²

Saiba que esta discussão é derivada da primeira pois, o mundo, segundo [os filósofos], do mesmo modo que é pré-eterno, sem um começo de existência, também é pós-eterno, infinito quanto a seu término. Não se concebe seu aniquilamento (*fanāū*) e sua corrupção;³ antes, não deixou de existir como é nem deixará de existir como é.

[118.7] As quatro provas [dos filósofos] sobre a pré-eternidade⁴ que mencionamos são análogas às [provas] sobre a pós-eternidade e a objeção [à pós-eternidade] é como a objeção [à pré-eternidade], sem diferença. Eles dizem que o mundo é causado (*ma'lūl*) cuja causa é pré-eterna e pós-eterna, dando-se⁵ o causado com a causa. Dizem Também que se a causa não muda, o causado (*ma'lūl*) [também] não muda. Sobre isto, erigiram a negação da originação [do mundo], ela mesmo sendo análoga à [negação] da cessação [da existência do mundo]. E este é o primeiro método deles.

[118.11] O segundo método deles [consiste em dizer] que se o mundo passa a inexistir (*ūdima*), então seu passar a inexistir se daria

² Esta passagem corresponde a TF II, 79.4-81.4. Há discrepâncias textuais entre o texto do TF II (a discussão II do TF) conforme a edição de Bouyges e o mesmo texto citado no TT II. Não se anotará aqui estas discrepâncias, mas se traduzirá considerando-as.

³ A ordem destes dois últimos termos está invertida no TF II, 79.5-6.

⁴ I.e., as provas descritas e refutadas na Discussão I.

⁵ M (p. 47): “coexiste”.

بعد وجوده فيكون له بعد ففيه إثبات الزمان. ||

[119.1] ومسلّم الثالث إن إمكان الوجود لا ينقطع. فكذلك الوجود

الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان. إلا أن هذا الدليل لا يقوى فإننا نحيل أن يكون أزلياً ولا نحيل أن يكون أبدياً لو أبقاء الله تعالى أبداً إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول. ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل وهو فاسد لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوياً والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوياً. وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل بل نجوز

depois de sua existência, havendo para ele um depois e, portanto, neste [depois]⁶ a afirmação do tempo. ||

[119.1] O terceiro método deles [consiste em dizer] que a possibilidade da existência [do mundo] não cessa. Do mesmo modo, [dizem que] é admissível⁷ que a existência possível esteja de acordo com a possibilidade.⁸ No entanto, esta prova não é sólida pois declaramos impossível que [o mundo] seja pré-eterno⁹ mas não declaramos impossível que seja pós-eterno se Deus, louvado seja, o conservar [em existência] para sempre, pois não é necessário que o originado tenha um término, mas é necessário que o ato seja originado e que tenha um início.

E certamente não é necessário que o mundo tenha um término, o que não é o caso (*ilā*) para Abū al-Hudayl al-‘Allaf,¹⁰ que diz que assim como é impossível que no passado tenha havido infinitas rotações [dos planetas], o mesmo ocorre quanto ao futuro. Mas isto é falso, pois o futuro como um todo de modo algum entra em existência, quer sucessiva quer concomitantemente,¹¹ mas o passado, todo ele, já entrou em existência sucessiva, mas não concomitantemente. Se nos é evidente não ser improvável a conservação do mundo pós-eternamente do ponto de vista do intelecto, e consideramos ser

⁶ Segue-se aqui a sugestão de Me (p. 163).

⁷ Ou seja, que é possível admitir que o mundo tenha existido desde sempre, mas que mesmo assim seja um existente possível. A referência é Avicena, para quem a diferença entre existente necessário e possível consistia na causa, ou seja, que o necessário era incausado.

⁸ M (p. 47) traduz: “De modo similar, a existência possível pode ser [eterna] em conformidade com a [incessante] possibilidade”. C (p. 165): “pelo que é preciso que a existência possível seja conforme à [ideia] de possibilidade”. Me (p. 163): “Assim, é permitido [se pensar] que sua existência possível corresponde à sua possibilidade”.

⁹ Cf. TF I.

¹⁰ Teólogo mutazilita, fundador da escola de Basra. Cf. Al-Shahrastani, 1984 e Nyberg, 1979.

¹¹ Me (p. 164): “simultaneamente”.

بقاءه وإفناءه فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول.

[119.10] (§2) قلت أما قوله إنما يلزم عن دليلهم الأول من أزلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني. (§3) وأما قوله إنه ليس يلزم الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فانا نحيل ان يكون العالم أزليا فيما مضى ولسنا نحيل ان يكون أزليا فيما يستقبل إلا أبو الهذيل العلاف فإنه يرى ان كون العالم أزليا من الطرفين محال فليس كما قال.

[119.15] لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل إمكانه وان إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك الحال [120] وكان يظهر من هذا الامتداد انه ليس له اول صح لهم ان الزمان ليس له أول اذ ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسمية من سماه دهرًا لا معنى له واذا كان الزمان مقارنا للإمكان والامكان مقارناً للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له.

admissível a conservação e a aniquilação dele, então apenas se conhece qual dos dois tipos de possibilidade ocorrem por meio da Lei Revelada, pois a investigação sobre isso não é objeto de apreensão intelectual (*ma'qūl*).

[119.10, §2] Digo que quanto à fala de [Al-Ghazali] de que da primeira prova [dos filósofos] da pré-eternidade do mundo quanto ao passado se segue que é [eterno] quanto ao futuro, ela é correta. [§3] O mesmo quanto à segunda prova deles. Quanto à fala dele de que, segundo a opinião [dos filósofos], não se segue da terceira prova quanto ao futuro o mesmo que se segue quanto ao passado¹² e nós¹³ declaramos impossível que o mundo seja eterno quanto ao passado mas não declaramos que seja impossível quanto ao futuro, o que não é o caso para Abū al-Huḍayl al-‘Allaf, cuja opinião é a de que o mundo eterno nos dois sentidos é impossível, [a fala] não é tal como ele diz.

[119.15] Isto porque se se concede [aos filósofos] que a possibilidade do mundo não deixou de existir e que sua possibilidade se liga a uma condição extensa que ele possui pela qual esta possibilidade é medida, do mesmo modo que [a condição extensa] se liga ao existente possível quando passa ao ato desta condição, || e sendo evidente que esta extensão não tem um início, é válido para [os filósofos dizerem] que o tempo não tem um início se esta extensão não é outra coisa senão o tempo, e chamar [esta extensão] de eterna¹⁴ (*dahr*) não tem sentido. Se o tempo é medido pela possibilidade e a possibilidade é medida pela existência em movimento,¹⁵ então a existência em movimento não tem início.

¹² I.e., não se segue que o mundo não ter começo necessariamente implica não ter fim.

¹³ I.e., Al-Ghazali.

¹⁴ O termo *dahr* designa uma duração temporal eterna e dá origem a *dahriyya*, materialistas, nome pelo qual eram chamados os filósofos antigos que defendiam a eternidade do tempo. Sobre os materialistas, ver Goldziher, 1956; Goichon, 1991 e Biesterfeldt, 2016.

¹⁵ Literalmente: *mutaḥarrik*, que se move.

[120.4] (§4) وأما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله أول فقضية باطلة لان الاول يوجد في الماضي أزليا كما يوجد في المستقبل واما تفريقهم في ذلك بين الاول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير الازلي هو متناه من الطرفين أعنى ان له ابتداء وانقضاء.

[120.10] وأما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض ولذلك كانت هذه القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء.

[120.14] (§5) واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح الا لو انقلب الممكن أزليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن. وأما ان يكون شيء يمكن ان [121] يقبل الفساد ويقبل الازلية فشيء غير معروف وهو مما يجب ان يفحص عنه وقد فحص عنه الأوائل فابو الهذيل موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشد التزاما لاصل القول بالحدوث.

[121.3] (§6) واما من فرق بين الماضي والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في

[120.4] (§4) Quanto à fala dos [teólogos] de que tudo que existe no passado tem início, é uma proposição vã, pois o primeiro existiu no passado pré-eternamente do mesmo modo em que existirá no futuro. Quanto à divisão que eles fazem quanto a isto entre o primeiro e seu ato é uma alegação que necessita de demonstração pois a existência do que ocorre no passado que não é pré-eterno é distinta da existência do que é pré-eterno que ocorre no passado. Isto porque o que não é pré-eterno que ocorre no passado é finito nos dois extremos, quer dizer, tem começo e fim.

[120.10] Quanto ao pré-eterno que ocorre no passado, ele não tem fim começo nem fim. Portanto, porque os filósofos não estabeleceram para o movimento circular um começo, não segue ser necessário que [estabeleçam] para ele um fim, já que não estabeleceram que a existência dele no passado fosse uma existência sujeita à geração e corrupção. Quem dentre eles concede isto¹⁶ entra em contradição. Portanto, esta proposição é válida, [ou seja, a de que] tudo o que tem começo tem fim.

[120.14, §5] Quanto a haver algo que tenha um começo, mas não tenha fim, [esta proposição] não é válida a não ser se o possível se converta em pré-eterno, pois tudo o que tem começo é um possível. Quanto a haver algo que é possível que || sofra¹⁷ corrupção e receba a pré-eternidade, é algo incompreensível. Isto é o que se deve investigar, [ainda que] os primeiros [filósofos] já o tenham investigado. Abū al-Hudayl [al-‘Allaf] está de acordo com os filósofos quanto a que todo originado é corruptível e se atém à implicação [que decorre do] princípio desta fala quanto à originação.¹⁸

[121.3, §6] Quanto à distinção entre o passado e o futuro, que o que estava no passado já entrou todo ele em existência e o que estará

¹⁶ Isto é, que o movimento circular tenha uma existência sujeita à geração e corrupção.

¹⁷ Literalmente: receba.

¹⁸ B (p. 71); C (p. 167); Me (p. 165).

المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وانما يدخل منه شيء فشيء فكلام
مُؤمَّهٌ وذلك ان ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في
الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل
في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل
هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية وليس له كل وانما الكل لاجزائه.

[121.10] (§7) وذلك ان الزمان إن لم يوجد له مبدأً اول حادث في
الماضي لان كل مبدأً حادث هو حاضر وكل حاضر قبله ماض فما يوجد
مساوقاً للزمان والزمان مساوقاً له فقد يلزم ان يكون غير متناه والا يدخل منه
في الوجود الماضي الا اجزائه التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل
في الوجود [122] المحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن ولا من الحركة إلا
كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال

[122.3] فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيها مضى لسنا نقول إن ما
سلف من وجوده قد دخل الان في الوجود لأنه لو كان ذلك لكان وجوده له
مبدأً ولكان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيها كان مع الزمان لا فيه
فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان
واما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي كما لم يدخل
في الوجود الماضي ما لم يزل موجوداً ذا كان لا يحصره الزمان.

no futuro não entrou todo ele em existência, mas apenas entrará nela pouco a pouco, é uma afirmação falsa. Isto porque tudo o que em realidade esteve no passado já entrou no tempo - e o que entrou no tempo o tempo ultrapassa seu limite -, tem uma totalidade e é necessariamente finito. Quanto ao que não entrou no passado como o originado entra não [pode ser dito] que entra no passado a não ser por homonímia (*ištirāk al-ism*). Antes, ele é uma extensão sem fim com o passado, e não é [ele mesmo] uma um todo, mas apenas suas partes são um todo.

[121.10, §7] Isto porque se o tempo não tem um princípio primeiro originado no passado, pois todo princípio originado é um presente, e antes de todo presente há um passado, então o que existe concomitantemente com o tempo, e o tempo concomitantemente com ele, segue-se necessariamente que seja infinito, caso contrário dele entraria na existência passada apenas as partes limitadas pelo tempo quanto ao limite, do mesmo modo que do tempo não entra na existência || do móvel na realidade senão o instante e do movimento senão a existência do móvel conforme a magnitude que se move no instante que é fluído.

[122.3] Assim como do existente que não deixou de existir no passado não dizemos que sua existência passada entrou agora na existência, pois, se assim fosse, sua existência teria tido um princípio e o tempo a limitaria quanto ao seu limite, do mesmo modo, dizemos que ele está *com* o tempo e não *no* [tempo], pois as rotações passadas [dos planetas]¹⁹ apenas entram na [existência] na existência imaginária que foi limitada pelo tempo. Quanto às [rotações] que estão *com* o tempo, ainda não entraram na existência passada, do mesmo modo que não entrou na existência passada o que não deixou de existir porque não é limitado pelo tempo.

¹⁹ Cf. TF I e TT I.

[122.8] (§8) وإذا تصور موجود أزلي أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده ان يكون بهذه الصفة فإنه إن كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورة الا تدخل أفعاله في الزمان الماضي لأنها لو دخلت لكانت متناهية فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادما الفعل وما لم يزل عادما الفعل فهو ضرورة ممتنع والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان [123] ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي.

[123.4] (§9) فليس كل ما نقول فيه أنه لم يزل يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولا أنه قد انقضى لأن ما له نهاية فله مبدأ أيضا فإن قولنا فيه لم يزل نفي لدخوله في الزمان الماضي ولأن كان له مبدأ والذي يضع انه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدأ فهو يصادر على المطلوب فإذا ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود إلا لو دخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي.

[123.10] (§10) فإذا قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم منه

معنيان

[122.8, §8] Quando se concebe um existente pré-eterno, seus atos não são retardados,²⁰ como é o caso de todo existente perfeito cuja existência tem este atributo, pois se é pré-eterno e não entra no tempo passado segue-se necessariamente que seus atos não entram no tempo passado, pois se entrassem seriam finitos, logo este existente pré-eterno estaria sempre privado da ação e o que sempre está privado da ação é necessariamente impossível. O que convém mais ao existente cuja existência não entra no tempo || nem é limitado pelo tempo é que seus atos são tais que não há diferença entre a existência e as ações do existente. Então, se o movimento dos corpos celestes e o que se segue dele são ações de um existente pré-eterno cuja existência não entra no tempo passado, é necessário que as ações dele não entrem no tempo passado.

[123.4, §9] De tudo aquilo que dissemos que não deixou de existir, não é admissível que se diga que entrou no tempo passado nem que chegou ao fim, pois o que tem fim também tem um princípio. Quando dissemos que não deixou de existir, negamos sua entrada no tempo passado pois tem um princípio. Aquele que assumindo [algo] ter entrado no tempo passado assume que tem um princípio comete uma petição de princípio.²¹ Portanto, não é verdade que o que não deixou de existir [junto] com a existência pré-eterna tenha entrado em existência, a menos que o existente pré-eterno tenha entrado em existência com sua entrada no tempo passado.

[123.10, §10] Portanto, nossa afirmação de que tudo que passou já entrou em existência compreende-se como tendo dois sentidos. O

²⁰ Me (p. 166) traduz erroneamente: "dont les actes ne sont pas différés par rapport à lui".

²¹ *Yusadir 'ala al-mathlub. Al-musadira 'ala al-matlub* é a expressão que em árabe designa a falácia da petição de princípio. Segundo B II (p. 55) Averróis está aqui possivelmente fazendo referência aos maturiditas que consideravam os atributos de ação de Deus como coeternos a Ele ou mesmo dos asháritas, que sustentavam que Deus diria "sê" eternamente, tanto para as coisas criadas quanto para as a criar.

حدهما ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح وإما ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه فليس يصح أن نقول قد دخل في الوجود لان قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا عنه مقارن للوجود الأزلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود أعني [124] من سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغي أن يسلم أن ههنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت في الوجود كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين كما ترى.

[124.4] (§11) وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود إذ كل موجود فعله مقارن له في الوجود فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجود أزليا وذلك غاية الخطأ.

[124.8] (§12) لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع أخص به من اطلاق الأشعرية لأن الفعل ما هو فعل محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس أول ولا آخر. قلت ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى

primeiro deles é o de que tudo que entrou no tempo passado já entrou em existência, e ele é verdadeiro. Por outro lado, [o segundo] é o de que o que passou está associado à existência que não deixou de existir, ou seja, não está separado dela. Portanto, não é verdadeiro dizermos *já entrou em existência*, pois nossa afirmação *já entrou* é contrária à nossa afirmação que está associado à existência pré-eterna.²² Não há aqui diferença entre a ação e a existência, quer dizer, || aquele que admite a possibilidade de existência de um existente que não deixou de existir no passado deve admitir haver aqui ações que antes não deixaram de existir no passado.²³ Não decorre [disso] que suas ações tenham entrado em existência, assim como não decorre que a perpetração de sua essência no passado tenha já entrado em existência. Tudo isso é evidente, como podes ver.

[124.4, §11] Com isso, é possível que existam para este existente primeiro atos que não deixaram de existir nem cessarão [de existir]. Se isso for impossível quanto aos atos, seria impossível quanto à existência, pois o ato de todo existente está associado a ele na existência. Porém, algumas pessoas²⁴ consideram impossível que seu ato seja pré-eterno, mas [consideram] sua existência pré-eterna. Este é um erro extremo.

[124.8, §12] No entanto, a aplicação do termo originado ao mundo, assim como o aplica a Lei Revelada é mais conveniente do que a aplicação [do termo ao mundo feita] pelos asharitas, pois o ato enquanto ato é originado e somente se representa a eternidade no [mundo]²⁵ pois esta origemação e o ato originado não tem início nem fim. Digo que é por isso que é difícil para os muçulmanos admitirem

²² Nesse caso, “pré-eterno” é sinônimo de “não deixou de existir”.

²³ B (p. 72): “que não tiveram começo no passado”. C (p. 168) e Me (p. 166): “atos eternos no passado”.

²⁴ I.e., os teólogos.

²⁵ Sigo a sugestão de C (p. 167)

العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال الى هذا الرأي

[124.14] (§13) قال ابن حامد وأما مسلكتهم الرابع فهو جار لأنهم يقولون: إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً وهو وصف إضافي. فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة [125] سابقة وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها. فالمواد والأصول لا تنعدم وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها.

[125.3] (§14) قلت أما إذا وضع تعاقب الصور دوراً على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يلزم فليس يلزم عن وضع ذلك محال وإما أن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها في النوع فهو محال وكذلك أن وضع ذلك من غير فاعل أزلي أو من فاعل غير أزلي لأنه كانت هناك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل وأبعد من ذلك أن يكون هذا التعاقب عن فاعلات محدثة

[125.3] (§14) ولذلك لا يصح على هذه الجهة أن إنساناً يكون ولا بد عن إنسان إن لم يوضع ذلك متعاقباً على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين ووجود بعض المتقدمين أيضاً يجري مجرى

que o mundo é eterno e que Deus é eterno, pois não compreendem por eternidade senão o que não tem causa. Notei que há alguns sábios do Islã inclinados a esta opinião.

[124.14, §13]) Diz Al-Ghazali:²⁶

Quanto ao quarto argumento [dos filósofos], ele segue [o curso do quarto argumento em favor da pré-eternidade do mundo],²⁷ pois dizem que, se o mundo passasse a inexistir,²⁸ a possibilidade de sua existência permaneceria uma vez que o possível não se transforma em impossível já que ele é um atributo relacional. Portanto, eles alegam que todo originado requer uma matéria || que [o] preceda e tudo que passa a inexistir requer uma matéria a partir da qual passe a inexistir. Portanto, as matérias e os princípios não passam a inexistir, mas apenas passam a inexistir as formas e os acidentes que inerem nelas.

[125.3, §14] Digo que se se admite a sucessão das formas em um mesmo substrato circularmente e se se admite que o agente desta sucessão é um agente que não deixou de existir, então não se segue que a admissão disto seja impossível. Porém, se se admite esta sucessão em infinitas matérias ou que haja formas infinitas quanto à espécie, isto é impossível. Da mesma maneira se se admite isto de um não-agente pré-eterno ou de um agente não pré-eterno, porque ali haveria infinitas matérias e existiria o infinito em ato, isto [também] é impossível. E isto estaria mais distante [da verdade] se esta sucessão se desse por agentes originados.

[125.9] Portanto, sob este aspecto, não seria verdade que um homem necessariamente adviria de [outro] homem se não se admitir esta sucessão [se dar] a partir de uma mesma matéria, de modo que a corrupção de alguns homens precedentes seja matéria dos posteriores e que também a existência de alguns anteriores desempenhe o papel

²⁶ Esta passagem corresponde a TF I, 81.5-9.

²⁷ Segue-se aqui a sugestão de M (p. 48). Me (p. 167): “semelhante ao terceiro”.

²⁸ M (p. 48): “fosse aniquilado”; Me (p. 167): “desaparecesse”.

الفاعل والآلة للمتأخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالألة للفاعل الذي لم يزل يكون إنسانا بوساطة إنسان ومن مادة إنسان.

[125.14] (§15) وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك الناظر في هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين [126] بلغوا منتهى الحقيقة الجائز من أفعاله والواجب التي لا تنهى وكلما قلته من هذا كله فليس يبين ههنا ويجب ان يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشتروا في الفحص ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان الأقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه إن كان يجب أن يكون من أهل الحق

[126.6] (§16) قال ابن حامد الجواب عن الكل ما سبق. وانما أفرنا

هذه المسئلة لهم فيها دليلين آخرين.

de agente e instrumento dos posteriores, e tudo isso por acidente, pois a geração destes são como instrumento para o agente que não deixou de engendrar um homem por intermédio de [outro] homem e a partir da matéria de homem.

[125.14, §15] Se não se distingue tudo isso nestas minúcias,²⁹ aquele que examina esta coisa não deixará de cometer erros nem escapará deles. Possa Deus fazer com que tu e nós estejamos entre aqueles que alcançam o grau de sábios, as quais || alcançaram o ponto mais alto da verdade do que é possível e do que é necessário a partir de suas ações, as quais não tem fim.³⁰ O quanto eu disser aqui sobre tudo isto não será explicado aqui, mas é necessário que sejam examinados com cuidado sob as condições explicadas pelos antigos. Eles estabeleceram condições para o exame. Certamente, o homem prestar atenção nos ditos discordantes em toda coisa examinada por ele é um requisito para ser uma daquelas pessoas que possuem a verdade.

[126.6, §16] Diz Al-Ghazali:³¹

A resposta a todos [estes argumentos] está no que precede.³² Apenas destacamos esta discussão dos [filósofos] sobre isso³³ por haver nela duas outras provas.

²⁹ Me (p. 168), C (p. 171), B (p. 74)

³⁰ Me (p. 168), C (p. 171), B (p. 74)

³¹ Esta passagem corresponde a TF I, 81.10-83.6.

³² Isto é, na Discussão I.

³³ I.e., a pós-eternidade do mundo.

الأول ما تمسك به جالينوس إذ قال: لو كان الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل إلا على هذا المقدار فلما لم تدبّل في هذه الآماد الطويلة دل أنها لا تفسد.

[126,12] الاعتراض عليه من وجوه - الأول إن شكل هذا الدليل أن يقال: إن كان الشمس تفسد فلا بد وأن يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقدم غير صحيح ما لم يُضَف إليه شرط آخر وهو قوله: إن كان تفسد فلا بد وأن تدبّل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا [127] بزيادة شرط وهو أن يقول: إن كان تفسد فساداً ذبولياً فلا بد وأن تدبّل في طول المدة. أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم. ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد. ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله.

Primeira [prova]

[A primeira prova] é a sustentada por Galeno³⁴ quando diz que se, por exemplo, o Sol fosse suscetível a passar a inexistir (*in'idām*),³⁵ certamente apareceria nele uma deterioração durante um longo tempo. Porém, as bem conhecidas observações de sua dimensão por centenas de anos não indicam senão esta medida [que ele tem]. Portanto, ele não decaiu durante este longo período, indicação de que o [Sol] não é corruptível.

[126.12] As objeções a esta [prova] se dão de muitos modos. A primeira concerne à forma desta prova, que diz: se o Sol fosse corruptível, então certamente sofreria deterioração. Porém, a consequente é impossível; portanto, a antecedente é impossível. Este é um silogismo chamado pelos [filósofos] de conjuntivo condicional.³⁶ Esta conclusão não se segue pois a antecedente não é verdadeira a não ser que outra condição seja somada a ela, a qual diz: se [algo] é corruptível || certamente se deteriora. Esta consequente não se segue da antecedente a não ser pelo acréscimo de uma condição, a qual diz: se [algo] é corruptível por uma corrupção por deterioração, então certamente deteriora-se por um longo período. Ou [a não ser que] se mostre que não há corrupção a não ser por meio da deterioração, de modo que a consequente se segue da antecedente. Porém, não admitimos que uma coisa não se corrompe senão por deterioração; antes, a deterioração é uma das formas de corrupção. Não é improvável que algo se corrompa de imediato estando em seu estado de perfeição.

³⁴ Aparentemente, os argumentos de Al-Ghazali contra Galeno foram tirados do *Dúvidas sobre Galeno*, de Al-Razi, que transcreve o livro IV do *Sobre a demonstração*. Cf. Koetschet, 2015 e 2019; Me (p. 168, n. 2).

³⁵ O termo é *in'idām*, da raiz '*adima*.

³⁶ *Sarṭī munfaṣīl*.

[127.5] (§17) قلت الذي عاند به هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين المتقدم والتالي غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم أن يذبل إذا كان فاساد قد يقع للشيء قبل الذبول واللزوم الصحيح إذا وضع الفساد على مجرى الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم أيضا ان الجرم السماوي حيوان وذلك أن كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل قبل ان يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان فلذلك كان قول جالينوس اقناعيا.

[127.12] (§18) والأوثق من هذا القول إن السماء لو كانت تفسد لفسدت إما إلى الاسطقسات التي تركبت منها واما إلى صورة أخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البسائط بان يتكون بعضها من بعض أعنى الاسطقسات الأربعة ولو فسدت إلى الاسطقسات لكانت جزءًا من عالم آخر لانه لا يصح أن تكون من [128] الاسطقسات المحصورة فيها لأن هذه الاسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها بل منها نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو لا سماء ولا أرض ولا ماء ولا هواء ولا نارا وذلك كله مستحيل.

[128.5] (§19) وأما قوله أنه لم يذبل فهو قول مشهور وهو دون الأوائل اليقينية وقد قيل من أي جنس هي هذه المقومات في كتاب البرهان.

[127.5, §17] Digo que aquilo a que [Al-Ghazali] se opõem fortemente em sua fala sobre este argumento é que nele a implicação entre a consequente e a antecedente não seria verdadeira porque a corrupção não implica que se deteriore, uma vez que a corrupção pode ocorrer a algo antes da deterioração. Porém, a implicação seria verdadeira se se admite que a corrupção segue o curso da natureza e não se admite [que ocorra] por força. Mas [Al-Ghazali] também concede que o corpo celeste é um animal porque todo animal se corrompe conforme o curso da natureza e, então, ele se deteriora antes de se corromper necessariamente. Mas estas premissas relativas ao céu não são aceitas pelos adversários [dos filósofos] sem demonstração. É por causa disto que tudo o que diz Galeno é [apenas] persuasivo.

[127.12, §18] O que é mais sólido deste argumento [de Galeno] é [dizer] que se o céu fosse corruptível, corromper-se-ia quer nos elementos pelos quais é composto quer em outra forma, despiendo-se de sua forma e recebendo outra forma como ocorre com as formas simples, isto é, os quatro elementos quando engendram-se uns aos outros. E se [o céu] se corrompesse nos elementos, eles seriam parte de um outro mundo pois não seria verdade que seria engendrado pelos || elementos contidos nele, pois estes elementos são partes que não têm magnitude em relação ao [céu]. Antes, a relação delas com ele é como a relação do ponto com o círculo. E se [o céu] se despiisse de sua forma e recebesse outra forma, haveria ali um sexto corpo contrário a ele, não sendo céu, terra, água, ar ou fogo. Mas tudo isto é absurdo.

[128.5, §19] Porém, quanto ao argumento de [Al-Ghazali] de que [o céu] não se deteriora, é um argumento comumente aceito e inferior às certezas primeiras. Foi dito de qual gênero são estas premissas nos *Segundos analíticos*.³⁷

³⁷ I.3.

[128.8] (§20) قال ابن حامد الثاني انه لو سلم له هذا وانه لا فساد إلا بالذبول فمن أين عرف أنه ليس يعترئها الذبول وأما التفاته إلى الأرصاد فمحال لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب. والشمس التي يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يبين للحس فلعلها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال وأكثر. والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك لأن تقديره في علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوته مائة سنة لم يكن نقصانها محسوساً فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة. وذلك لا يظهر للحس فدل أن دليله في غاية الفساد.

[128.16] وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يستركها العقلاء وأوردنا هذا الواحد [129] ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي يحتاج إلى تكلف في حل شبهها كما سبق

[129.3] (§21) قلت لو كانت الشمس تذبل وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد غير محسوس لعظم جرمها لكان ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الإجماع له قدر

[128.8] (§20) Diz Al-Ghazali:³⁸

A segunda [objeção] é que se se concede [a Galeno] que não há corrupção sem deterioração. Como [Galeno] sabe que a deterioração não afeta [o Sol]? Voltar-se para as observações astronômicas é impossível, pois elas não dão a conhecer o tamanho dele senão aproximadamente. Porém o Sol, do qual se diz ser cento e setenta vezes maior do que a Terra, ou [algo] próximo a isso, se ele diminuísse [o equivalente ao] tamanho de uma montanha, por exemplo, [essa diminuição] não seria perceptível aos sentidos. Talvez ele esteja em deterioração agora e já tenha diminuído [o equivalente] ao tamanho de [várias] montanhas ou mais. || Mas os sentidos³⁹ não são capazes de perceber isto, pois a estimativa [do tamanho do Sol] na Ótica é conhecida apenas aproximadamente. O mesmo [vale] para a safira e o ouro, que são, segundo [os filósofos] compostos de elementos que sofrem corrupção. Por este motivo, se se deixa de lado uma safira uma centena de anos, ela não diminuirá perceptivelmente. Talvez a proporção da diminuição do Sol ao longo da história das observações astronômicas seja como a proporção da diminuição da safira [durante] centena de anos, e isto não é evidente aos sentidos. Então, fica evidente que a prova [de Galeno] é extremamente falha.

[128.16] Nos abstermos de citar as muitas provas deste gênero que os inteligentes consideram fracas, mas mencionamos esta única || para servir de advertência e exemplo para aquelas que deixamos [de citar]. Limitamo-nos às quatro provas que demandam esforço de análise semelhante às [provas] precedentes.

[129.3, §21] Digo que se o Sol se deteriorasse e o que dele se desintegrasse ao longo [da história] das observações astronômicas não fosse perceptível devido ao tamanho de seu corpo, o que ocorre nos corpos que estão aqui [no mundo] durante sua deterioração poderia

³⁸ Esta passagem corresponde a TF II, 83.7-84.10.

³⁹ No singular no original.

محسوس وذلك ان ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحل ولا بد في تلك الاجسام المتحلل من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم او تتحلل إلى أجزاء أخر وأي ذلك كان يوجب في العالم تغيراً بينا إما في عدد أجزائه وإما في كيفيتها ولو تغيرت كميات الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتغير ما ههنا من العالم فتوهم ان الاضمحلال على الاجرام السماوية منحل بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان [130].

[130.1] (§22) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا: العالم لا تنعدم جواهره لأنه لا يعقل سبب لذلك وما لم يكن منعماً ثم انعدم فلا بد وأن يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو إما من أن يكون إرادة القديم وهو محال لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ثم صار مريداً فقد تغير أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم. وما

ser perceptível. Isto porque toda deterioração daquilo que se deteriora se dá apenas pela corrupção de suas partes, que se desintegram. É preciso que estes corpos desintegrados [resultantes] da deterioração [do Sol] permaneçam, na totalidade, neste mundo ou se desintegram em outras partes. O que quer que seja, é necessário que haja neste mundo uma mudança evidente, quer quanto à quantidade de partes, quer quanto à qualidade delas. Se a quantidade das partes muda, mudam suas ações e afecções. Se as ações e afecções mudam, e particularmente a dos planetas, muda o que está aqui no mundo. Imaginar a diminuição dos corpos celestes é incompatível com a ordem divina que, segundo os filósofos, existe aqui [no mundo]. Este argumento não alcança o nível de demonstração. ||

Segunda prova

[130.1, §22] [Diz Al-Ghazali]:⁴⁰

[quanto à segunda prova dos filósofos] sobre a impossibilidade de o mundo passar a inexistir é [a que] dizem que as substâncias do mundo não passam a inexistir pois não é inteligível uma causa para isto,⁴¹ e aquilo que não era coisa não-existente [e] depois passa a ser não-existente é preciso que se torne [não-existente] por uma causa, e esta causa não poderia ser senão ou a vontade do Eterno – o que é impossível pois se ele não fosse o querente da inexistência [do mundo] e depois passasse a ser o querente [da inexistência do mundo], sofreria uma mudança –, ou se seria conduzido a que o Eterno e a vontade Ddele teriam uma descrição única em todos os estados,⁴² mas o objeto da vontade mudaria da inexistência para a existência e depois da existência para a inexistência. Porém, o que [nós, filósofos]

⁴⁰ Esta passagem corresponde a TF II, 84.11-86.6.

⁴¹ Ou seja, seu passar a inexistir. Em TT II, 130.2 se lê “*lidalika*”, para isso. Em TF II, 84.13 se lê “*mu’dim lihi*”

⁴² Ou seja, seria o mesmo ter ou não ter vontade.

ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة العدم.
[130.8] ويزيد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك وهو أن المراد فعل
المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً فإن لم يتغير هو في
نفسه فلا بد وأن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً. فإنه لو بقي كما
كان لم يكن له فعل والآن أيضاً لا فعل له فإذا لم يفعل شيئاً. والعدم ليس
بشيء فكيف يكون فعلاً. وإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فما ذلك
الفعل أهو وجود العالم وهو محال إذا انقطع الوجود أو فعله عدم العالم وعدم
العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً
وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً حتى يقال: هو الذي فعله الفاعل وأوجده
الموجد. ولإشكال هذا زعموا: افتراق المتكلمون في التقصي عن هذا أربع
فرق وكل فرقة اقتحمت محالاً. [131].

[131.1] (§23) قلت أما ما حكاه الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم في
هذا القول يجوز أن عدم العالم أن يكون لتقديم وهو المحدث يلزم عنه فعل
حادث وهو الاعداد كما ألزمهم في الحدوث فقد تم القول فيه

mencionamos quanto à impossibilidade da existência de um originado [se dar] por uma vontade eterna⁴³ prova a impossibilidade da inexistência.

[130.8] Soma-se aqui um outro problema, maior do que este, que é o de que o objeto da vontade é certamente uma ação do querente, e todos que não são agentes e depois se tornam agentes, mesmo que não sofram mudança em si, inevitavelmente a ação deles passa a ser existente depois de não ser existente, pois se [o agente] permanecesse como estava não teria tido uma ação e também agora não teria uma ação e, portanto, não executaria nada. A inexistência não sendo uma coisa, como seria uma ação? Se o [querente] tornasse o mundo não-existente e surgisse nele uma ação que [antes] não existia, qual ação seria? A existência do mundo? Isto é impossível uma vez que a existência [do mundo] foi cessada. Ou sua ação seria a tornar o mundo não-existente? Mas tornar o mundo não-existente não é uma coisa de modo a ser uma ação, pois o menor dos graus [para ser objeto de uma]⁴⁴ ação é ser existente. Mas tornar o mundo não-existente não é uma coisa de modo a se [possa] dizer que é aquilo que o agente executa ou que é um Criador⁴⁵ que faz existir. Quanto a este problema, [os filósofos] alegam, para se livrar dele, que os mutakalimun dividem-se em quatro grupos, e que cada grupo irrompe em absurdidade. ||

[131.1, §23] Digo que quanto ao que [Al-Ghazali] relata sobre os filósofos, [a saber], que eles requerem que seus adversários que neste argumento admitem a inexistência do mundo, [também admitam] que do eterno, que é o originador, decorra um ato que é originado, que é o de inexistencialização, do mesmo modo que requereram [um ato] na origem [do mundo].⁴⁶ O argumento sobre isto foi concluído no

⁴³ A primeira prova do TF I.

⁴⁴ Seguindo a sugestão de M (p. 50).

⁴⁵ *Mūjid*: algo que faz existir.

⁴⁶ Isto é, o ato de criar.

عند القول في حدث العالم وذلك ان الشكوك الواقعية في ذلك في الأحداث هي بعينها الواقعة في الإعدام فلا معنى لإعادة القول في ذلك.

[131.5] (§24) وأما ما يخص الموضوع من ان كل من قال بحدوث

العالم يلزمه إن يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل إنما فعل عدما فهو امر قد شنع على جميع الفرق تسلميه فلبجأوا إلى الأقاويل التي تذكر عنهم بعد.

[131.9] (§25) وهذا أمر يلزم ضرورة من قال إن الفاعل إنما يتعلق فعله

بإيجاد مطلق أعنى بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل بل اختراعه اختراعا وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة إلى ان يصير بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين أما في اليجاد فبنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه وأما

discurso sobre a originação do mundo,⁴⁷ pois os problemas que ocorrem quanto a isso acerca da originação⁴⁸ [do mundo] são os mesmo que ocorrem quanto à inexistencialização.⁴⁹ Não tem sentido repetir o argumento sobre isso.

[131.5, §24] Quanto ao que destaca a questão de que é indispensável que todos os que defendem a originação do mundo [admitam] haver um ato do agente que esteja relacionado à inexistência de modo que de fato caiba ao agente um ato de [fazer] inexistir, isto é uma questão repugnante para todos os grupos [de mutakalimun] para ser admitida. Então, eles recorreram a doutrinas as quais posteriormente [Al-Ghazali] mencionará.

[131.9, §25] E esta é uma questão que se segue necessariamente para quem fala que o agente apenas está relacionado à sua ação pela existencialização⁵⁰ absoluta, quer dizer, pela existencialização de algo que antes não existia nem em potência e nem era um possível que o agente fizesse passar da potência ao ato; mais que isso, que a criação dele é uma inovação.⁵¹ Isto porque, o ato do agente, para os filósofos, não é senão tirar o que está em potência e torná-lo em ato, [o ato do agente] estando ligado, segundo eles, a um existente de dois modos: quer na existencialização, pela transferência da existência em potência para a existência em ato, eliminando sua inexistência, quer

⁴⁷ Isto é, na Discussão I.

⁴⁸ *Iḥdāt*

⁴⁹ *Iḏām*

⁵⁰ “Existencialização” traduz *iḡād*.

⁵¹ *Ihtira’hu ihtira’an*: O termo *ihtira’a* tem o sentido de inventar, criar, dando a ideia de dar origem a algo novo, tanto que é o termo que também designa invenção. Me (p. 172), B (p. 77) e C (p. 175) entendem a expressão indicando criação a partir do nada. Porém, este nada mais é do que sinônimo de existencialização absoluta. Entende-se que aqui Averróis não apenas está dizendo que Deus cria, mas que ele cria algo que nunca tinha existido antes.

في الإعدام فبنقله من الوجود بالفعل إلى الوجود [132] بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه.

[132.1] وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فإنه يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعني في الإيجاد والإعدام إلا أنه لما كان في الإعدام أئين لم يقدر المتكلمون ان ينفصلوا عن خصوصهم.

[132.4] (§26) وذلك أنه ظاهر أنه يلزم القائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة وذلك ان حدوث العدم يكون في النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد إلا أنه أخفى وذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس إيجاد شيئا إلا قلب عدم الشيء إلى الوجود إلا انه لما كان غاية هذه الحركة هي إيجاد كان لهم أن يقولوا ان فعله إنما يتعلق بالإيجاد ولم يقدروا أن يقولوه في الإعدام إذا كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم.

na inexistencialização, pela transferência da existência em ato para a existência || em potência, originando sua inexistência.

[132.1] Quanto a quem não considera o ato do agente deste modo, segue-se para ele este problema, quer dizer, que o ato [do agente] está ligado à inexistência de ambos os modos, ou seja, na existencialização e na inexistencialização. No entanto, uma vez que a inexistencialização é mais evidente, os *mutakallimun* não foram capazes de se separarem de seus adversários.⁵²

[132.4, §26] E isto porque é evidente que aquele que apresenta este argumento requer que o agente execute a inexistência⁵³ porque quando ele faz uma coisa passar da existência para a pura inexistência, executou a pura inexistência por uma intenção primeira oposta àquela de quando faz passar da existência em ato para a existência em potência. Isto porque a originação da inexistência é, [neste] fazer passar, algo posterior. E é exatamente isto que para eles é necessário⁵⁴ quanto à existencialização, exceto que é menos óbvio,⁵⁵ pois quando uma coisa passa a existir necessariamente cessa sua inexistência e quando isso é assim, a existencialização de algo não é senão a mudança da inexistência de algo em existência, exceto que uma vez que a finalidade deste movimento é uma existencialização, os [*mutakallimun*] podem dizer que o ato [do agente] está ligado apenas à existencialização, mas não podem dizer [isso] quanto à inexistencialização se a finalidade deste movimento é [somente] a inexistência.⁵⁶

⁵² I.e., os filósofos.

⁵³ B (p. 77), Me (p. 172)

⁵⁴ Me (p. 172) traduz: "A mesma consequência deve se aplicar ao ato de fazer existir", B (p. 78), C (p. 176).

⁵⁵ Literalmente: mais obscuro.

⁵⁶ Me (p. 172), C (p. 176), B (p. 78)

[132.13] ولذلك ليس لهم ان يقولوا أن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم وإنما يتعلق بالإيجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة ان يتعلق فعله بالعدم.

[132.16] (§27) وذلك أن الموجود على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيما معدوم [133] بإطلاق وحال هو فيها موجود بالفعل فاما إذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا إذا كان عدما فقد بقي أحد امرين إما إلا يتعلق به فعل الفاعل وإما ان يتعلق بالعدم فيقلب عينه إلى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما وان يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلتين إلى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود.

[133.8] (§28) فهؤلاء القوم أنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظل بظل الشيء أنه الشيء فهذا كما ترى أمر لازم لمن لم يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل وفي الإعدام عكس هذا وهو تغييره من الفعل إلى القوة ومن هنا يظهر ان الإمكان والمادة لازمان لكل حادث وأنه إن وجد

[132.13] Por isso não podem dizer que o ato [do agente] não está ligado à anulação da inexistência⁵⁷ mas está ligado somente à existencialização pois se segue [da existencialização] a invalidação da inexistência. Portanto, [os *mutakallimun*] são necessariamente compelidos [a aceitar] que o ato [do agente] se liga à inexistência.

[132.16, §27] Isto porque o existente, segundo a doutrina deles, não possui senão um estado no qual é um não-existente || absoluto e um estado no qual é um existente em ato. No entanto, se é um existente em ato, então não se liga a ele uma ação do agente, nem [se liga] se é um não-existente [absoluto]. Resta, então, somente duas alternativas: ou o ato do agente não se liga a ele ou ele se liga à inexistência, ela mesma mudando para existência. Quem compreende o agente ser assim, necessariamente admite a mudança da própria inexistência em existência e a mudança da própria existência em inexistência e que o ato do agente está ligado à mudança própria de cada um destes dois contrários para o outro.⁵⁸ Tudo isso é impossível no limite da impossibilidade nos outros contrários, sem falar da inexistência e da existência.

[133.8, §28] Estas pessoas apenas percebem o agente como aqueles dotados de visão fraca percebem a sombra de algo no lugar da coisa verdadeira, até mesmo passando [a crer] que a sombra da coisa é a coisa [mesma].⁵⁹ Pois isto, com podes ver, é o que está implicado para quem não compreendeu a existencialização [como um] levar a coisa da existência que está em potência para a existência que está em ato. Mas na inexistencialização é o contrário disto: ele muda do ato para a potência. E daí torna-se evidente que a possibilidade e a matéria são estão implicados em tudo o que é originado e que, se existe um

⁵⁷ Me (p. 172).

⁵⁸ Me (p. 173), C (p. 176).

⁵⁹ B (p. 78).

موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث.

[133.15] (§29) وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من أنهم يجوزون

حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب في غاية الضعف لأن

ما [134] يلزم في الإعدام يلزم في الإيجاد لكنه في الإعدام أبين ولذلك ظن
أنهما يفترقان في هذا المعنى.

[134.3] (§30) ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم

في الإعدام.

[134.5] فقال أما المعتزلة فإنهم قالوا: فعله الصادر منه موجود وهو الفناء

يخلقه لا في محل فيعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق

بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية.

[134.8] (§31) ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك قال

[134.9] وهذا فاسد من وجوده أحدها أن الفناء ليس موجوداً معقولاً

حتى يقدر خلقه ثم إن كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم

يعدم العالم فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو مُحال لأن الحال

يلاقى المحلول فيجتمعان ولو في لحظة فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدّاً

فلم يفنّه.

existente subsistente por si mesmo, então não é possível a ele nem a inexistência nem a originação.

[133.15, §29] Quanto ao que relata Al-Ghazali dos asharitas, de que eles admitem a originação de uma substância subsistente por si mas não admitem sua inexistência, [esta] doutrina é fraca ao extremo pois o que || está implicado na inexistencialização é o que se está implicado na existencialização. No entanto, na inexistencialização é mais evidente. É por isso que [al-Ghazali] considera que ambos [os casos] diferem neste sentido.

[134.3, §30] Depois que mencionou a resposta do grupo [dos mutakallimun] sobre este problema sobre a inexistencialização para o qual se voltam, diz:⁶⁰

[134.5] Quanto aos mutazilitas, eles dizem que o ato que emana [do agente] é existente, que é a aniquilação, e ele a cria [mas] não em um receptáculo, passando a inexistir o mundo todo de um só golpe. A aniquilação criada passa a inexistir por si mesma de modo que não tenha necessidade de outra aniquilação, sucessivamente até o infinito.

[134.8] (§31) E uma vez que mencionou esta resposta [dos mutazilitas] sobre o problema, [Al-Ghazali] diz:⁶¹

[134.9] Isto é falso de muitos modos. Um deles é que a aniquilação não é um existente inteligível de modo que se possa [supor] sua criação. Ademais, se fosse existente, não passaria a inexistir por si sem algo que o tornasse não-existente (*mu'adim*). Ademais, por que o mundo se tornaria não-existente? Se [a aniquilação] fosse criada no próprio mundo e fosse inerente a ele, isso seria impossível, pois o que inere encontraria aquilo em que inere unindo-se, ainda que por um instante. Se fosse possível se unirem, não seriam contrários, e então não aniquilaria [o mundo]. E se [a

⁶⁰ Esta passagem corresponde a TF II, 86.7-9.

⁶¹ Esta passagem corresponde a TF II, 86.9-87.4.

وإن خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم.
ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام
بعض اجزاء هذا العالم دون بعض بل لا يقدر إلا على إحداث فناء يعدم
العالم كله لأنه إذا لم تكن في محل كان نسبته إلى الكل على وتيرة واحدة
[135].

[135.1] (§32) قلت هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه لان
الفناء والعدم اسمان مترادفان فإن لم يخلق عدما لم يخلق فناء ولو قدرنا الفناء
موجودا لكان أقصى مراتبه ان يكون عرضا ووجود عرض في غير محل
مستحيل وأيضا فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدما وهذا كله شبه
بقول المبرسمين.

[135.6] (§33) قال ابو حامد الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا: إن فعله
الإعدام والإعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير
العالم به معدوماً. وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته فيصير
الموجود به موجوداً. وهذا أيضاً فاسد إذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم
خروج عن المعقول إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة.
فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة

aniquilação] não fosse criada nem no mundo nem no substrato, onde estaria sua existência para ser contrária à existência do mundo?

Ademais, nesta doutrina há outra coisa abominável que é que Deus, louvado seja, não é capaz de tornar não-existentes algumas partes do mundo sem [fazer o mesmo com] as outras. Antes, não seria capaz senão de de originar uma aniquilação que tornaria o mundo todo não-existente, pois se [a aniquilação] não estiver em um receptáculo, sua relação com a totalidade do mundo se daria de um [único] modo.||

[135.1, §32] Digo que este argumento é muito ridículo para se ocupar a respondê-lo, pois aniquilação e inexistência são termos sinônimos. Se ele não cria a inexistência, não cria a aniquilação. Porém, se supusermos que a aniquilação é um existente, então no máximo será um acidente, mas a existência de um acidente sem um receptáculo é impossível. Do mesmo modo, como se conceber que a inexistência produz uma inexistência? Tudo isto se assemelha à fala de delirantes.

[135.6, §33] Diz Al-Ghazali:⁶²

O segundo grupo é o dos karamitas, uma vez que dizem que ato [do Agente] é a inexistencialização, e a inexistencialização, segundo o argumento deles, consiste em um existente originado por [Deus], louvado seja, em sua essência, o mundo vindo então a ser, por ele, não-existente. O mesmo, segundo eles, [ocorre com] a existência, que, pela existencialização, é originada por [Deus] em sua essência, o existente passando então a ser por ele um existente. Isto também é errôneo uma vez que o Eterno se torna um receptáculo de originados. Ademais, sai do [âmbito] da inteligibilidade, pois não se compreende a existencialização⁶³ senão como uma existência relacionada a uma vontade e a um poder. Afirmar outra coisa além da vontade, do poder

⁶² Esta passagem corresponde a TF II, 87.5-11.

⁶³ Me (p. 174) add: "ainsi que par annihilation".

ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذى الإعدام.

[135.11] (§34) قلت أما الكرامة فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه إيجاد ومفعول وهو الذي به تعلق الفعل وكذلك يرون أن ههنا معدما وفعلا يسمى إعداما وشيئا معدوما ويرون ان الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم [136] حدوث مثل هذه الحال في الفاعل ان يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والإضافة وحدث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محله وإنما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض إلى السواد.

[136.4] (§35) ولكن قولهم أن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول إذا نسبت إلى افاعل سميت فعلا وإذا نسبت إلى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم يفعل محدثا ولا أن يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الشعرية لكن الذي يلزمهم أن يكون هناك سبب أقدم من القديم وذلك أن الفاعل إذا لم يفعل ثم فعل من غير أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شروط من شروط وجود المفعول فهو بين أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله محدث فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ويمر ذلك إلى غير نهاية وقد تقم ذلك.

e da existência do objeto [resultante] do poder, isto é, o mundo, não é inteligível, o mesmo [relativamente] quanto à inexistencialização.

[135.11, §34] Digo que os Karamitas consideram haver aqui três coisas: um agente, um ato - que denominam de existencialização - e um efeito, o qual está associado ao ato. Do mesmo modo, consideram haver aqui um agente da inexistência (*mu'dim*) e um ato, que é denominado inexistencialização (*'i'dām*), e a coisa não-existente. E consideram que o ato é algo subsistente na essência do agente e que, segundo eles, || a originação de semelhante estado no agente não implica que [o agente] seja um originador,⁶⁴ pois este [estado] é do mesmo tipo que a proporção e a relação. Porém, a originação de uma proporção e de uma relação não implica originação de seu receptáculo; são apenas os originados que implicam alteração do receptáculo, [ou seja] os originados que alteram a essência do receptáculo, semelhante à alteração de algo [que passa da] brancura à negrura.

[136.4, §35] No entanto, o argumento deles de que o ato subsiste na essência do agente é errônea. Antes é somente uma relação que existe entre o agente e o efeito. Quando ela é atribuída aos agentes é chamada ato, [quando] atribuída ao efeito é chamada afecção. No entanto, os karamitas, com esta posição, não estão obrigados [a admitir] que o eterno produza um originado nem que o eterno não seja eterno, como creem os asharitas. No entanto, aquilo que estão obrigados [a admitir] aqui é haver uma causa anterior ao eterno, e isto porque se o agente não agiu e depois agiu, sem que faltasse a ele no estado em que não agia nenhuma das condições para a existência do efeito, então é evidente que é originado, no momento do ato, um atributo que não existia no agente antes de agir. E todo originado tendo um originador implica que antes da causa primeira havia uma [outra] causa, e isso segue infinitamente. Isto já foi dito.

⁶⁴ B (p. 80): O termo pode vocalizado *muḥḍat*, originado, ou *muḥḍit*, originador.

[136.14] (§36) قال ابو حامد الفرقة الثالثة الأشعرية إذ قالوا: أما الأعراض فإنها تفتنى بأنفسها ولا يتصور بقاءها إذ لو تصور بقاءها لم تصور فناؤها لهذا المعنى. وأما الجواهر فليست باقية [137] بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء انعدم الجوهر لعدم البقاء. وهو أيضاً فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك وأنه متجدد الوجود والعقل ينبوا عن هذا كما ينبوا عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في يوم هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله يقضي أيضاً بذلك في سواد الشعر. ثم فيه إشكال آخر وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء وذلك البقاء بكون باقيا ببقاء فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية.

[137.8] (§37) قلت هذا القول في غاية السقوط وإن كان قد قال به كثير من القدماء أعني أن الموجودات في سيلان دائم وتكاد لا تتناهي المحالات التي تلزمه.

[136.14, §36] Diz Al-Ghazali:⁶⁵

O terceiro grupo, o dos asharitas, diz que os acidentes se aniquilam por si mesmos e que não se [pode] conceber a subsistência deles. Se se [pudesse] conceber a subsistência deles, por este [mesmo] motivo não se [poderia] conceber a aniquilação deles. Também [dizem que] as substâncias não subsistem || por si mesmas, mas que subsistem por uma subsistência acrescentada à sua existência. Se Deus, louvado seja, não tivesse criado a subsistência [acrescentada à sua existência], a substância⁶⁶ passaria a inexistir devido à inexistência da subsistência.⁶⁷ Isto também é falso porque com isso se nega o perceptível [pelos sentidos dizendo] que o negro, assim como o branco, não subsistem, mas que a existência [deles] é renovada [a cada momento]. Porém, o intelecto repugna isso assim como repugna a fala que afirma que a existência que o corpo tem é renovada a cada momento. O intelecto julga que o cabelo que está sobre a cabeça do homem hoje é o [mesmo] cabelo que estará amanhã, e não [um cabelo] semelhante, e também julga do mesmo modo o negror do cabelo. Ademais, há um outro problema que é que o subsistente, quando subsiste por uma subsistência acrescentada à sua existência, implica que os atributos de Deus, louvado seja, subsistam por uma [outra] subsistência, e esta subsistência exista por uma [outra] subsistência, a subsistência tendo necessidade de [outra] subsistência, regredindo ao infinito.

[137.8, §37] Digo ser extremamente falha, embora professada por muitos dos antigos, este discurso, ou seja, de que as coisas existentes estão em um fluxo constante. Quase não tem fim as impossibilidades que se seguem disso.

⁶⁵ Esta passagem corresponde a TF II, 88.1-11.

⁶⁶ *Ġawhar*. Este termo não se encontra no TF II, 88.4.

⁶⁷ *Baqā'*. Em TF II, 88.4 se lê *mubqī*. Neste caso, a tradução seria "passaria a inexistir devido à inexistência da coisa que a torna subsistente".

[137.10] (§38) وكيف يوجد موجود ينفي بنفسه فينفي الوجود بفنائها فإنه إن كان ينفي بنفسه فسيوجد بنفسه وإن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشيء الذي به صار موجودا به بعينه كان فانيا وذلك مستحيل وذلك أن الوجود ضد الفناء وليس يمكن أن يوجد الضدان لشيء من جهة واحدة ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور [138] عليه فناء وذلك أن كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا معدوما في آن واحد وذلك مستحيل. [138.2] (§39) وأيضا فإن كانت الموجودات أنما تبقى بصفة باقية في نفسها فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة او معدومة ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ما هي موجودة فإذا كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم أمر طار عليه فما الحاجة ليت شعري أن تبقى الموجودات بقاء وهذا كله شبيه بالفساد الذي يكون في العقل ولنخل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم أيين من أن يحتاج إلى معاندة.

[138.10] (§40) قال ابو حامد الفرقة الرابعة طائفة الاشعرية قالوا إن الأعراض تنفي بأنفسها وأما الجواهر فإنها تنفي بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعاً ولا افتراقاً فيستحيل

[137.10, §38] Como [poderia] existir um existente que se aniquilaria por si mesmo sendo que a existência se aniquilaria devido à aniquilação dele?⁶⁸ Se se aniquilasse por si mesmo, passaria a existir por si mesmo. Se fosse assim, seria necessário que a coisa pela qual se tornaria um existente seria exatamente a mesma pela qual seria aniquilado, e isto é absurdo, pois a existência é o contrário da aniquilação. Não é possível que estes dois contrários existam em uma [mesma] coisa sob uma mesma perspectiva. Portanto, ao que é existente puro não se pode conceber || que sofra aniquilação,⁶⁹ pois se sua existência requeresse sua inexistência, seria um existente não-existente no mesmo instante, e isto é impossível.

[138.2, §39] Ademais, se houvesse coisas existentes que subsistissem por um atributo continuamente subsistente por si, sua passagem à inexistência [se daria] enquanto elas são existentes ou não-existentes? É impossível que elas tenham esta [passagem] enquanto não-existentes. Resta que tenham permanência [na existência] enquanto são existentes. Se se segue que todo existente tenha permanência enquanto é existente, e a inexistência é uma coisa nova [que recai] sobre ele, então qual a necessidade, que eu saiba, que as coisas existentes permaneçam por uma [outra] permanência? Tudo isto se parece a uma corrupção do intelecto. Abandonemos este grupo pois o absurdo da teoria deles é evidente, não sendo necessário fazer oposição [a ela].

[138.10, §40] Diz Al-Ghazali:⁷⁰

O quarto grupo é um ramo dos asharitas. Eles dizem que || os acidentes se aniquilam por si mesmos. Quanto às substâncias, elas se aniquilam na medida em que Deus, louvado seja, não cria nelas movimento, repouso, combinação ou divisão, sendo ser impossível

⁶⁸ Ou seja, se algo tem em si o princípio de sua própria aniquilação, ele não existiria.

⁶⁹ Me (p. 176).

⁷⁰ Esta passagem corresponde a TF II, 88.12-90.4.

أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن فينعدم. وكأن فرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً [139].

[139.1] قالت الفلاسفة وإذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم. هذا لو قيل بأن العالم حادث فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب مما ذكرناه. وبالجملّة فعندهم ان كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديماً أو حادثاً. وإذا قيل لهم فاذا أغلي النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخاراً ثم ماء. فالمادة الاولى وهي الهيولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت لصورة الماء وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية. وإذا أصاب الهواء برد كثف وانقلب ماء لا من مادة تجددت بل المادة مشتركة بين العناصر وإنما يتبدل عليها صورها. [139.9] (§41) قلت أما من يقول بان الإعراض لا تبقي زمانين وإن وجودهما في الجوهر هو شرط في بقاء الجوهر فهو لا يفهم ما في قوله من التناقض وذلك أنه عن كانت الجوهر شرطاً في وجودها أذ كان لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الإعراض

que um corpo permaneça [em existência] sem estar em movimento ou estar em repouso, e então inexistiria. É como se os dois grupos de asharitas se inclinassem [a acreditar] que a inexistencialização não fosse um ato na medida em que é apenas se abster de um ato, pois não entendem que a produção da inexistência é um ato.

[139.1] Os filósofos dizem que se os métodos são inválidos, não [há por que] continuar com a intenção de dizer que é admissível a inexistencialização do mundo. [E] isto mesmo se se diz ser o mundo originado, pois [os filósofos, mesmo] com a admissão da originação da alma humana, sustentam, por argumentos que se aproximam daqueles que mencionamos, que é impossível a inexistencialização dela. Em geral, segundo eles, tudo o que subsiste por si [e] não está em um substrato não é possível se conceber sua inexistencialização após ter existido, seja ele eterno ou originado. Se tivesse sido dito por eles que quando o fogo ferve⁷¹ a água, a água passa a inexistir, eles responderiam que ela não passou a inexistir, mas que foi transformada em vapor e depois [ele se torna] água. A matéria, que é || a *hyle*, permanece no ar [em que a água se transformou], e ela é a matéria que existe para a forma da água. A *hyle* apenas é liberada da forma da água [passando a] revestir-se da forma do ar. Quando o ar esfria, se condensa e se transforma em água, [e faz isso] não a partir de uma matéria renovada, mas [a partir] da matéria comum aos elementos. Apenas suas formas mudam nela.

[139.9, §41] Digo que quanto àqueles que dizem que os acidentes não subsistem por dois tempos [sucessivos] e que a existência deles nas substâncias é uma condição para a subsistência das substâncias, eles não compreendem a contradição que se encontra na própria fala, uma vez que se a substância fosse condição da existência [dos acidentes] – pois não seria possível que os acidentes existissem fora das substâncias nas quais subsistem, – então admitir que os acidentes

⁷¹ M (p. 52) lê *ūqidat*: “sempre que se acende o fogo sob a água”.

شرطا في وجود الجواهر يوجب ان تكون الجواهر شرطا في وجود أنفسها ومحال ان يكون الشيء شرطا في وجود نفسه.

[139.14] (§42) وأيضا فكيف تكون شرطا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن يكون [140] نهاية لعدم الموجود منها ومبدأ لوجود الجزء الموجود منها قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن الجوهر فان ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود.

وبالجملة أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السيل والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السيل شرطا في وجود الثابت او كيف يكون ما هو باق بالنوع شرطا في بقاء ما هو باق بالشخص هذا كله هذيان

[140.10] (§43) وينبغي ان يعلم ان من ليس يضع هيولي للشيء الكائن يلزمه ان يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه عدم لأن البسيط لا يتغير ولا يتقلب جوهره

são uma condição para a existência das substâncias implicaria haver substâncias que seriam uma condição para a existência de si mesmas. Porém, é impossível que haja algo que seja condição para a existência de si mesmo.

[139.14, §42] Ademais, como [os acidentes] seriam uma condição [para a existência das substâncias] sendo que eles não subsistem por dois tempos [consecutivos]? Porque o instante seria || tanto o fim da inexistência⁷² [do acidente] que se encontra na [substância] quanto o começo da existência [do acidente] que se encontra de [outra] parte dela, a substância deveria ser corrompida neste mesmo instante, pois não há neste instante uma coisa [que permanece] da parte não-existente nem uma coisa [que permanece] da parte existente. Isto porque se houvesse no [instante] uma parte da coisa não-existente, ele não teria fim; do mesmo modo, se houvesse nele uma parte da coisa existente, [ele não teria começo]. Em suma, fazer daquilo que não subsiste por dois tempos [sucessivos] uma condição para a subsistência da existência daquilo que subsiste por dois tempos é improvável, pois aquilo que subsiste por dois tempos é mais apropriado com relação à subsistência do que aquilo que não subsiste por dois tempos, porque aquilo que não subsiste por dois tempos, a existência dele está em um instante, que é fluído, mas aquilo que subsiste por dois tempos, a existência dele é estável. Como o que é fluído pode ser uma condição para a existência do que é estável? Ou como o que permanece quanto à espécie pode ser uma condição para a subsistência daquilo que permanece quanto ao indivíduo? Tudo isto é uma insanidade.

[140.10, §43] É preciso que se saiba que quem não admite uma *hyle* para uma coisa passível de geração, é obrigado a [admitir] que o existente é simples, pois não é possível que a inexistência recaia sobre ele uma vez que o simples não muda nem sua substância se transforma

⁷² *Adam*. O termo é o mesmo para privação e inexistência.

إلى جوهر آخر ولذلك يقول ابقراط لو كان الإنسان من شيء واحد لما كان يألم بدنه أي لما كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم أن لا يتكون بل كان يكون موجودا لم يزل ولا يزال [414].

[141.1] (§44) وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس لا معنى له.

[141.3] (§45) قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة الجواب أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نذب عن كل واحد ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتغال أصولكم على ما هو من جنسه ولكن لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول: بَمَ تنكرون على من يقول: الإيجاد والإعدام بإرادة الله تالي فإذا أراد الله أوجد وإذا أراد أعدم وهذا معنى كونه قادراً على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل. وأما قولكم: إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا: الصادر منه ما تجدد وهو العدم إذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه. فإن قلتم: إنه ليس بشيء فكيف صدر منه

قلنا: وهو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع مضاف إلى قدرته فإذا عقل وقوعه لم لا تعقل إضافته إلى القدرة.

em outra substância. Portanto, Hipócrates diz que se o homem se originasse de uma [única] coisa, seu corpo não seria afetado, ou seja, não sofreria corrupção nem se transformaria. Da mesma maneira, segue-se que [o homem] não seria gerado, mas seria um existente que não deixou nem deixará de existir. ||

[141.1, §44] Quanto ao que [Al-Ghazali] relata [ser dito] por Avicena quanto à diferença entre a origem e a corrupção acerca da alma, não tem sentido.

[141.3, §45] Diz Al-Ghazali, respondendo aos filósofos:⁷³

a resposta é que é possível defendermos cada um dos grupos mencionados por vós e evidenciar que vossa refutação, conforme vosso princípio, não é sólida porque vossos princípios estão inclinados ao [mesmo] gênero [de dificuldade]. Porém, não nos estenderemos sobre isso e nos restringiremos a um único grupo. Dizemos: com o que refutais aqueles que dizem que a existencialização e a inexistencialização se dão pela vontade de Deus, louvado seja?⁷⁴ [Que] se Deus quer, faz existir; se quer, faz inexistir. O sentido disto é que ele é perfeitamente poderoso. Entre outras coisas, ele não muda em si mesmo; apenas o ato muda. Dizeis que é inevitável que um ato tenha sua origem no agente; então, o que procede dele? Dizemos que o que procede dele é algo novo, que é a inexistência, porque não havia uma inexistência e depois houve a ocorrência da inexistência e ela é o que procedeu dele. Se perguntardes⁷⁵ como procedeu dele, ela não sendo uma coisa, dizemos que [de fato] ela não é uma coisa. Então, como ocorreu? O significado de sua processão a partir dele não é senão que aquilo que ocorreu é relativo ao poder dele. Se a ocorrência [da inexistência] é inteligível, porque não seria inteligível a relação dela com o poder [Dele]?

⁷³ Esta passagem corresponde a TF II, 90.5-91.7.

⁷⁴ Em TF II, 90.8 se lê "*al-qādir*", o poderoso.

⁷⁵ Literalmente: disserdes.

[141.13] (§46) قلت هذا كله قول سفسطاني خبيث فان الفلاسفة لا نكروا وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له لكن لا بان المفسد له تعلق [142] فعله بعدمه بما هو عدم وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقوة فتبعه وقوع عدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب عدم إلى الفاعل وليس يلزم من وقوع عدم إثر فعل الفاعل في الموجود أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات.

[142.4] (§47) فهو لما سلم له في هذا القول إنه يقع عدم ولا بد إثر فعل المفسد في الفاسد ألزم ان يقع عدم بالذات وأولا من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بعدم بما هو عدم أعني أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت إلا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بعدم وإنما يتعلق فعل الفاعل بعدم بالعرض وثانيا وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي بالفعل إلى وجود آخر فيلحق عن هذا الفعل عدم مثل تغير النار إلى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود عدم.

[142.13] (§48) قال ابو حامد وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان عدم أصلاً على الأعراض والصور ويقول: عدم ليس بشيء فكيف يطرأ

[141.13, §46] Digo que tudo isso é um argumento sofisticado malicioso, pois os filósofos não negam a ocorrência da inexistência a uma coisa pela corrupção por parte de seu corruptor, mas [negam] que o ato de seu corruptor esteja ligado || à inexistência enquanto inexistência, mas que seu ato está associado apenas a fazer passar de uma existência em ato para uma existência em potência, seguindo-se dele a inexistência e sua originação. É deste modo que a inexistência se relaciona com o agente, e da ocorrência da inexistência seguir-se à ação do agente sobre o existente não se segue que o agente é o agente dela primeira e essencialmente.

[142.4, §47] Quando foi concedido por [Al-Ghazali] neste argumento que a inexistência inevitavelmente ocorre após o ato do corruptor sobre o corrompido, ele está obrigado [a reconhecer] que a ocorrência da inexistência por si e primeiramente [se dá] a partir do ato [do agente]. Mas isso não é possível, pois o ato do agente não está ligado à inexistência enquanto inexistência, quer dizer, primeira e essencialmente. De mesmo modo, se as coisas existentes sensíveis fossem simples, não seriam engendradas nem corrompidas a não ser se um ato do agente primeira e essencialmente estivesse ligado à inexistência. Um ato do agente está somente ligado à inexistência accidental e secundariamente, e isto ao fazer passar o objeto da existência em ato para outra existência. Deste ato segue-se a inexistência, assim como o fogo muda para ar, disto se seguindo a inexistência do fogo. Esta é a questão, segundo os filósofos, acerca da existência e da inexistência.

[142.13, §48] Diz al-Ghazali:⁷⁶

Qual a diferença entre vós e aqueles que negam absolutamente a ocorrência da inexistência sobre os acidentes e as formas dizendo que a inexistência não sendo uma coisa, como ela [poderia] ocorrer e

⁷⁶ Esta passagem corresponde a TF II, 91.7-12.

وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا شك في أن العدم يتصور طريانه على الأعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه سمى شيئاً أو لم يسم فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول. [143]

[143.1] (§49) قلت طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي تضعه الفلاسفة انه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادراً أو معقولاً ان يكون بالذات وأولاً والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلاً وانما ينكرون وقوعه أولاً بالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولاً وبالذات وانما وقوع العدم عندهم تابعا لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من قال ان العالم يعدم إلى لا موجد أصلاً.

[143.9] (§50) قال ابو حامد فان قيل هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له: ما الذي طرا وعندنا لا يعدم الشيء الموجود وإنما معنى بانعدام الأعراض طريان أضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان

como [poderia] ser descrita como advindo ou ocorrendo?⁷⁷ Não há dúvida que é concebível a inexistência ocorrer sobre os acidentes, pois o que é descrito pela ocorrência [sobre os acidentes] é inteligível, quer se chame de coisa quer não se chame. A relação desta ocorrência inteligível com o poder do [Todo]-poderoso é também inteligível. ||

[143.1, §49] Digo que a ocorrência da inexistência, segundo esta descrição, é correta, e é a que os filósofos assumem pois se origina a partir de um agente por uma intenção segunda e por acidente, mas não se segue [do fato de] se originar [de um agente] ou ser inteligível que ela seja por essência e primeira. A diferença entre os filósofos e entre os que negam a ocorrência da inexistência é que os filósofos não negam de modo absoluto a ocorrência da inexistência, mas apenas negam sua ocorrência primeiramente e por essência a partir de um agente, pois o ato do agente não está relacionado à inexistência necessariamente de modo primeiro e por essência, mas a inexistência apenas ocorre, segundo eles, como consequência do ato do agente no existente. Isto é o que se segue para aquele que diz que o mundo passa a inexistir por uma não existência absoluta.

[143.9, §50] Diz al-Ghazali:⁷⁸

Se é dito que isto se segue somente da doutrina de quem admite a inexistência de uma coisa depois de sua existência, então pergunta-se a ele o que é que ocorreu? Segundo nós, a coisa existente não passa a inexistir, mas entendemos pela inexistencialização dos acidentes apenas a ocorrência de seus contrários, os quais são existentes, e não a ocorrência da pura inexistência, que não é uma coisa, pois aquilo que não é uma coisa, como [pode] ser descrita pela ocorrência? Se o pelo

⁷⁷ Os termos *ṭarayān* e *tağaddud* são sinônimos, motivo pelo qual traduzo *wa* por “ou”. Aqui uso “advir” e “ocorrer” para os traduzir, respectivamente, mas na sequência uso “ocorrer” para *ṭarayān*.

⁷⁸ Esta passagem corresponde a TF II, 92.1-6.

فإذا ابيض الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطاري عدم السواد.

[143.14] (§51) قلت هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون ان عدم طار وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول كما يلزم من يضع ان الشيء ينتقل إلى عدم المحض بل عدم عندهم طار عند [144] ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد ولذلك كانت معاندة أبى حامد لهذا القول معاندة صحيحة.

[144.3] (§52) قال ابو حامد وهذا فاسد من وجهين: أحدهما أن طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فإن قالوا: لا فقد كابر المعقول. وإن قالوا: نعم فالمتضمن غير المتضمن أم عينه فإن قالوا: هو عينه كان متناقضاً إذ الشيء لا يتضمن نفسه. وإن قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فإن قالوا: لا قلنا: فبم عرفتم أنه متضمن والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً. وإن قالوا: نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث. فإن قالوا: قديم فهو محال. وإن قالوا: حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً وإن قالوا: لا قديم ولا حادث فهو محال لأنه قبل طريان البياض لو قيل: السواد معدوم لكان كذباً وبعده إذا قيل: إنه معدوم كان صادق فهو طار لا محالة.

se torna branco, então apenas se dá a ocorrência do branco, que é existente, e não se diz que se deu a ocorrência da inexistência do preto.

[143.14, §51] Digo que esta resposta em nome dos filósofos é falsa, pois os filósofos não negam que a inexistência ocorra nem que se dê a partir de uma agente – mas não por uma intenção primeira – como se segue daquele que assume que a coisa passa à inexistência pura. Porém, segundo [os filósofos], a inexistência ocorre pelo || desaparecimento de uma forma do não-existente e pela originação de uma forma que é contrária. Portanto, a objeção de al-Ghazali a este argumento é uma objeção correta.

[144.3] (§52) Diz al-Ghazali:⁷⁹

Isto é falso por dois motivos. O primeiro deles é: a ocorrência do branco [no pelo] incluiria a inexistência do preto ou não? Se [os filósofos] dissessem que não, desdenhariam o que é lógico.⁸⁰ E se dissessem que sim, então o que está implicado é distinto daquilo que o implica⁸¹ ou é o mesmo? Se dissessem que é o mesmo, seria contraditório uma vez que a coisa se implica a si mesma. Se dissessem que é distinto, isto que é distinto seria inteligível ou não? Se dissessem não, perguntaríamos com o que sabeis que está implicado? Julgar estar implicado é reconhecer ser inteligível. Se dissessem sim, então [perguntaríamos se] aquilo que está implicado, que é inteligível e que torna não-existente o preto é eterno ou originado? Se dissessem que é eterno, isso é impossível. E se dissessem originado, então como o que é qualificado pelo começar a existir (*ḥudūt*) não seria inteligível? Se dissessem que não é eterno nem originado, isto é impossível, pois antes da ocorrência do branco se se dissesse que o preto inexistiria seria uma mentira, e depois [da ocorrência do branco] se se dissesse que [o preto] é não-existente, seria verdade, pois certamente [o branco]

⁷⁹ Esta passagem corresponde a TF II, 92.8-93.5.

⁸⁰ Lit.: a que é inteligível.

⁸¹ A referência aqui é provavelmente à cor, implicada, e ao substrato, o que a implica.

فهذا الطاري معقول فيجب أن ينسب الى قادر.

[144.12] (§53) قلت هو طار معقول وينسب على قادر لكن بالعرض

لا بالذات لأنه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما لأنه ليس يقدر القادر ان يصير الموجود معدوما أولا وبذاته أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم.

[144.15] (§54) وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك أعني

انه يلزمه ان يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا وبالذات [145] وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه قالت الحكماء ان المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لأنه شرط في حدوث الحادث أعني ان يتقدمه فإذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد وقع العدم. [145.5] (§55) الوجه الثاني من الاعتراض ان من الأعراض ما يعدم عندهم لا بضده فإن الحركة لا ضد لها وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم أي تقابل الوجود والعدم

ocorreu. Logo, esta ocorrência é inteligível e deve ser relacionada ao poder do [Todo]-poderoso.

[144.12, §53] Digo que o que ocorre é inteligível e está relacionada ao [Todo]-poderoso, mas por acidente, e não por essência, pois o ato do agente não está relacionado à inexistência absoluta nem à inexistência de uma coisa qualquer pois o [Todo]-poderoso não tem o poder de tornar o existente não-existente primeiramente e por essência, ou seja, transformar a essência (*ʿayn*) da existência em essência da inexistência.

[144.15, §54] Todos aqueles que não assumem uma matéria não estão livres desta dificuldade, ou seja, que implica necessariamente que o ato do agente esteja relacionado à inexistência primeiramente e por essência. || Tudo isso é evidente e não há sentido se alongar nisso. Os sábios dizem que os princípios das coisas geráveis e corruptíveis são dois por essência, que são a matéria e a forma, e um por acidente que é a privação⁸² (*ʿadam*), pois é a condição da originação do temporal, ou seja, ela o precede. Logo, quando o temporal passa a existir, a privação⁸³ (*ʿadam*) é eliminada, e quando é corrompido, a privação⁸⁴ (*ʿadam*) tem lugar.

[145.5, §55] [Diz al-Ghazali]:⁸⁵

O segundo aspecto da objeção é que, segundo os [filósofos], há alguns acidentes que passam a inexistir não por seu contrário, pois o movimento não é um contrário e a oposição entre ele e o repouso, segundo eles, é uma oposição da disposição e do não-existente, ou seja, uma oposição da existência e da inexistência, e [certamente] não

⁸² Trata-se do mesmo termo usado durante todo o texto para designar inexistência.

⁸³ Ou inexistência.

⁸⁴ Ou inexistência.

⁸⁵ Esta passagem corresponde a TF II, 93.6-94.6.

لا تقابل وجود لوجود ومعنى السكون عدم الحركة. فإذا عدت الحركة لم يطر سكون هو ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات في النفس فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال ضده وإذا عدم كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده. فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ فعقل وقوع العدم الطارى وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً عقلاً ينسب إلى قدرة القادر فتبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً.

[145.15] (§56) قلت بل يفترق أشد الافتراق إذا وضع العدم صادراً عن الفاعل كصدور الوجود عنه وإما إذا وضع الوجود أولاً والعدم ثانياً أي وضع حادثاً عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصييره [146] الوجود الذي بالفعل إلى القوة بإبطال الفعل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا يتمنع عند الفلاسفة

uma oposição de existente com existente.⁸⁶ O sentido de repouso é privação⁸⁷ de movimento. Quando o movimento passa a inexistir não ocorreu um repouso que é seu oposto, antes, [o repouso] é pura privação.⁸⁸ O mesmo ocorre com os atributos que pertencem à classe da perfeição, como a impressão da figura percebida no humor vítreo dos olhos; mais que isso, a impressão da forma dos inteligíveis na alma, pois começam a existir sem o desaparecimento de seu contrário. Quando passam a inexistir, o sentido disso é o desaparecimento da existência sem que seu contrário se suceda. O desaparecimento deles equivale à privação pura que ocorreu. Portanto, a ocorrência da nova inexistência é compreendida, e o que é compreendido ocorrendo por si, mesmo não sendo uma coisa, é compreendido estar relacionado com o poder do [Todo]-poderoso. Portanto, fica claro que o que quer que seja representado como ocorrendo ao temporal pela vontade eterna não há diferença de estado entre ocorrer inexistência ou existência.

[145-15, §56] Digo que, ao contrário, há uma diferença maior quando se admite que a inexistência emana do agente em comparação a [quando se admite] a emanação da existência a partir dele. Porém, quando se admite a existência [dando-se] primeiramente e a inexistência [dando-se] secundariamente, ou seja, se admite uma originação [da inexistência] a partir do agente por intermédio de um [certo] tipo de existente, e que é o que faz passar || a existência que está em ato para a potência pela aniquilação do ato que é uma disposição no receptáculo, [isto] é verdadeiro. Para os filósofos, não é

⁸⁶ Esta última oração aparece apenas no texto do TT II (p. 145-7), não estando presente na edição de M, mas constando em aparato da edição de Bouyges do TT (p. 93, §24, n. 10).

⁸⁷ Ou inexistência.

⁸⁸ Não parece fazer sentido traduzir que repouso é “inexistência pura”, como fazem B (p. 86) e Me (p. 182), pois repouso não é o oposto de movimento, mas privação de movimento.

من الجهة ان يعدم العالم بان ينتقل إلى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعا وبالعرض وانما الذي يتمنع عندهم ان ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلا لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات.

[146.7] (§57) فهذا القول كله اخذ فيه بالعرض على أنه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق او تهافت ابى حامد لا تهافت الفلاسفة مكان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل.

impossível, sob esta perspectiva, que o mundo passe a inexistir mudando para outra forma, pois a inexistência é aqui uma consequência e [se dá] por acidente. Quanto ao que segundo eles é impossível, é que a coisa passa a inexistir passando à não-existência absoluta, pois se fosse assim o ato do agente estaria relacionado à inexistência primeiramente e por essência.

[146.7, §57] Em todo este discurso [al-Ghazali] tomou o acidente pela essência, forçando os filósofos [a dizer] o que dizem ser impossível. A maioria das afirmações no interior deste livro são deste tipo. É por esse motivo que este livro [de al-Ghazali] é mais merecedor do nome *Livro da incoerência absoluta* ou [*Livro da*] *incoerência de al-Ghazali*, e não *Incoerência dos filósofos*. Por sua vez, este [meu] livro é mais merecedor do nome *Livro da diferenciação entre a verdade e os argumentos incoerentes*.

Referências

- Algazel. (1927) *Tahafot al-falasifat*. Texte arabe etabli et accompagne d'un sommaire latin et d'index par Maurice Bouyges. Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- Al-Ghazali. (2023) *A incoerência dos filósofos*. Trad. Catarina Belo. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Al-Ghazali. (2000) *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. 2nd. Ed. Brigham Young University Press.
- Averroè. (1997) *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei Filosofi*. Trad. Massino Campanini. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1997.
- Averroes. *Destruction de la Destruction (Tahāfut al-tahāfut)*. Trad. Taieb Meriane. Paris: Vrin, 2022.
- Averroès. (1930) *L'incoherence de l'incoherence (tahafot at-tahafot)*. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, Tome III, Texte Arabe Établi par Maurice Bouyges, S. J., Beirut: Dar el-Machreq Publishers.
- Averroès. *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, 2 vols. Trad. Van der Bergh, London: Luzac, 1954.
- Biesterfeldt. (2016) Reflection: "Eternalists" and "Materialists" in Islam: A Note on the Dahriyya. In: Melamed (Ed.). *Eternity, a History*. Oxford.
- Goldziher; Goichon. (1965) Dahriyya. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., E. J. Brill, pp. 95-97.
- Koetschet. (2019) *Abu Bakr al-Razi, Doutes sur Galien*. Introduction, édition et traduction. Berlin: De Gruyter.
- Koetschet. (2015) Galien, Al-Rāzī, et l'éternité du monde. Les fragments du Traité sur la démonstration, IV, dans les Doutes Sur Galien. *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 25, pp. 167-198.

Verza, T. M. (2017) Sobre as Incoerências de al-Ghazali e Averróis: estruturas, conteúdos e projetos filosóficos. In: Matos, O.; Milan, D.; Amadeo, J. (Orgs.). *Diálogos das civilizações: cultura e passagens*. São Paulo: Editora UNIFESP, pp. 165-198.

Sobre os autores

Fátima Évora. É livre docente (Professora Associada III, MS5.3) do Departamento de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, onde desenvolve pesquisas desde 1987 nas áreas de história da filosofia e história da filosofia da natureza. Graduiu-se em Física pela USP, em 1980. Defendeu, em 1987, no IFCH-UNICAMP, o mestrado: *Revolução Copernicano-Galileana: Origem, significado e inserção na história do pensamento científico e filosófico antigo e medieval*. Doutorou-se em filosofia pela FFLCH-USP, em 1996, com a tese *A evolução do conceito de inércia: de Filopono a Galileo*. Em 2011, prestou concurso para Livre Docente na UNICAMP e foi aprovada, tornando-se Professora Associada. Foi editora, de 1993 a 2013, dos *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, e, desde 2006, é diretora associada da coleção de livros *Philosophia/Analytica*, publicada pela Discurso Editorial. Desde 2005 é um dos editores da *Revista de Filosofia Antiga* (ISSN 1981-9471); *Journal of Ancient Philosophy*. Desde 1997, é bolsista de produtividade de pesquisa do CNPq. Tem publicado livros e artigos nas áreas de história da filosofia e história da filosofia da natureza, com ênfase principalmente nos seguintes temas: Aristóteles, Filopono de Alexandria, história da filosofia antiga e medieval, história da física e da astronomia.

Evaniel Brás dos Santos. É Bacharel em Filosofia (UFBA), Mestre e Doutor em Filosofia (UNICAMP). Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Área e temas de interesses: filosofia da natureza e metafísica na escolástica dos séculos XIII-XV, assim como a filosofia elaborada pelas mulheres filósofas. Nos últimos dez

anos publicou diversos estudos sobre Tomás de Aquino e Christine de Pizan em livros e periódicos nacionais.

Francesco Omar Zamboni. Obteve seu doutorado em Filosofia em 2021 pela Scuola Normale Superiore (Pisa). Sua tese de doutorado enfocou a ontologia (teoria da existência) e a etiologia (teoria da causalidade) de Avicena, bem como a recepção dela na filosofia islâmica dos séculos XI, XII e XIII. Em 2021, como pesquisador bolsista no Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Nápoles), investigou as teorias islâmicas da ressurreição em relação à ontologia (a recriação do inexistente) e à antropologia filosófica (teorias materialistas da personalidade e da identidade). Em 2022 e 2023, trabalhou como pesquisador de pós-doutorado na Universidade de Jyväskylä (Finlândia). Sua pesquisa se concentrou na metafísica geral no período pós-avicenniano e, mais especificamente, na teoria das propriedades transcendentais desenvolvida por Fakhr al-Din al-Razi. Atualmente, é bolsista de pós-doutorado Alexander von Humboldt na Universidade de Tübingen. Sua pesquisa se concentra na epistemologia da metafísica de Fakhr al-Din al-Razi. Seu objetivo é desenvolver uma axiomática (teoria dos princípios) da metafísica de Razi. Em 2021, traduziu para o italiano a *Al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*, de Avicena.

Márcio Augusto Damin Custódio. Formou-se em Filosofia pela Unicamp em 1996, onde também concluiu o mestrado (2000) e o doutorado (2004), sob orientação da professora Fátima Regina Rodrigues Évora. Fez estágio doutoral na University of Chicago, sob a supervisão de Daniel Garber. Em 2017, obteve o título de livre-docente com a tese *A Matéria em Tomás de Aquino e Descartes*, e realizou dois pós-doutorados na Princeton University, em 2009 e entre 2013 e 2014. Sua atuação docente e acadêmica na Unicamp teve início em 2010, após passagens pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) e pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde também colaborou com

programas de pós-graduação. Na Unicamp, foi coordenador da graduação em Filosofia por oito anos (2010–2018) e da pós-graduação entre 2018 e 2022. Especialista em filosofia medieval e moderna, dedicou sua carreira ao estudo da metafísica escolástica, da relação entre ciência e filosofia e da recepção de autores clássicos como Tomás de Aquino, Descartes, Thomas Bradwardine e Filipe, o Chanceler. Nos últimos anos, aprofundava pesquisas sobre Margaret Cavendish. Contribuiu para a formação de gerações de pesquisadores e pesquisadoras, tendo orientado inúmeras dissertações e teses. Faleceu em 6 de maio de 2025.

Marco Aurélio Oliveira da Silva. Marco Aurélio Oliveira da Silva é Professor Associado IV do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É bolsista de produtividade do CNPq, nível 2, e desenvolve pesquisas na área de filosofia da ciência matemática, com ênfase na Escolástica latina.

Matheus Monteiro. Obteve o doutorado em Filosofia em 2024 pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), após um período de doutorado-sanduíche na Universidade de Princeton, com bolsa da CAPES. Sua reflexão abrange questões de cosmologia e metafísica, como a eternidade do mundo, a teoria do éter, a onipotência divina e a relação entre possibilidade e tempo, em diálogo com Aristóteles e sua recepção na Antiguidade Tardia e na Idade Média, com destaque para João Filopono e Tomás de Aquino. Atualmente, é pesquisador de pós-doutorado na Unicamp (2024-), além de membro do centro *Physis* e professor de História da Filosofia Medieval na mesma instituição. Sua pesquisa atual se concentra no debate medieval sobre a incorruptibilidade celeste, analisando a recepção das objeções de João Filopono à cosmologia aristotélica na obra de Tomás de Aquino e de seus interlocutores do século XIII.

Max Wade. Concluiu o doutorado na Boston College em 2025 e atualmente leciona filosofia na St. Joseph's University, na Filadélfia. Trabalha principalmente com história da filosofia, com especialização em metafísica e filosofia natural da Grécia e Roma antigas. Sua pesquisa explora o desenvolvimento da filosofia natural desde a Antiguidade até sua recepção na Idade Média. Em particular, está interessado na maneira como as pessoas compreendiam historicamente o mundo natural, especialmente a relação entre compromissos cosmológicos mais amplos e sua compreensão da biologia, física e tecnologia. Como tal, sua pesquisa trabalha na interseção entre a história e a filosofia da ciência e as humanidades ambientais mais amplas. Também se interessa pela história da metafísica, especialmente a ontologia dos artefatos e alguns tópicos da filosofia social e política. Atualmente tem um projeto de pesquisa sobre a metafísica e a teoria da adivinhação de Plotino.

Meline Costa Sousa. É professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Lavras e membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da mesma instituição. Realiza pesquisas em filosofia medieval árabe e recepção da filosofia antiga em língua árabe. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2013) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2016). Atualmente, é coordenadora do Núcleo de Estudos em Filosofia árabe da UFLA.

Roberta Miquelanti. É professora adjunta da Universidade Federal da Bahia, mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atua na área de História da Filosofia Medieval, com especial interesse em temas ligados à lógica, linguagem e filosofia da natureza na Idade Média, com ênfase nos séculos XII e XIV.

Shalom Sadik. É professor associado do Departamento de Pensamento Judaico Goldstein-Goren da Ben-Gurion University, em Israel. Graduiu-se em 2003 na Open University of Israel, concluiu o mestrado em 2006 e o doutorado 2011. É Co-editor, da revista *Jewish Thought*, parecerista de várias revistas, membro da Association for Jewish Studies e autor do livro *Maimonides: A Radical Religious Philosopher* (Gorgias Press, 2023), além de vários artigos focando em filosofia e pensamento judaico.

Tadeu M. Verza. É professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais desde 2009. Formou-se em Filosofia pela Unicamp em 1995, onde também concluiu o mestrado (1999) e o doutorado (2004). Foi professor da Universidade Estadual de Maringá (2001-2004) e da Universidade Federal da Bahia (2005-2009). Atualmente, dedica-se à tradução de textos de filosofia árabe medieval para o português. É organizador, junto com Meline Sousa, da coleção *Estudos em história da filosofia árabe e islâmica* (em seis volumes) e da coleção *Estudos em história da filosofia judaica* (em três volumes), em preparação.

Yā kabīkağ iḥfaẓ al-waraq

