

Sobre a anterioridade de Deus com relação ao mundo no *Tahafut* de Averróis*

Tadeu Mazzola Verza

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia

* Desenvolvido no interior do projeto CNPq 401241/2006-8: “O uso da *Física* de Aristóteles na discussão sobre a eternidade do mundo na Antiguidade tardia e na Idade Média”. Agradeço aos integrantes do Grupo de Estudos Aristóteles e Aristotelismo as sugestões.

discurso 40

O *Tahafut al-tahafut* de Averróis pode ser considerado um comentário refutatório¹ ao *Tahafut al-falasifa* de Al-Ghazali², no qual este acusa a filosofia de inovação (*bid'a*)³ e os filósofos, principalmente Farabi, Avicena e Aristóteles⁴, de infidelidade⁵ por defenderem, entre outras teses, a da pré-eternidade do mundo⁶.

1 Sobre a estrutura e caráter do *Tahafut* de Averróis e Al-Ghazali, ver Verza 38, p. 25-55.

2 Citar-se-á o *Tahafut al-tahafut* de Averróis (doravante TT) pela edição crítica de Bouyges (Averróis 9), discussão em algarismos romanos, parágrafo e página, seguido pela tradução de Van den Bergh (*idem* 7, B; B II indica notas). Foram também usadas as traduções de Puig Montada (*idem* 8) e Campanini (*idem* 10). Quanto ao *Tahafut al-falasifa* de Al-Ghazali (TF), será citado pela edição crítica de Bouyges (Al-Ghazali 4), discussão em algarismos romanos, parágrafo e página, seguido da tradução (*idem* 6) de Marmura (M), cujo texto árabe é o da edição crítica com algumas variantes, porém reproduzido sem aparato, com nova paginação, paragrafação e pontuação. Ressalta-se que, por motivos técnicos, a transliteração dos termos árabes foi simplificada.

3 Questão elaborada pela primeira vez, tendo como referência a Tradição e o *hadith*. A inovação (*bid'a*) pode ser boa ou má. A boa é aquela obtida por *ijma'*, consenso, unanimidade. A má é aquela que rompe com os costumes dos primeiros tempos do Islã, ou seja, é uma questão que não pode ser discutida do ponto de vista teológico, pois não foi em nenhum momento mencionada pela Tradição ou pelo *hadith* e, portanto, pode comprometer os princípios da fé. Ainda que haja uma inovação boa, esta normalmente possui o sentido pejorativo de “inovação perigosa ou reprovável” (cf. Gardet & Anawati 18, p. 438-9; Bello 11).

4 “Restrinjamo-nos a mostrar as contradições nas posições de seu líder, aquele que é o filósofo (*faylasuf*) por excelência e o ‘primeiro mestre’, pois ele, segundo eles [filósofos], organizou e refinou suas ciências, removeu a redundância de suas posições e selecionou o que está mais próximo aos princípios de suas crenças caprichosas, qual seja, Aristóteles. [...] Os mais confiáveis transmissores e defensores (*tahqiq*) [de Aristóteles] entre os filósofos (*mutafalsafa*) no Islã são Farabi e Avicena. Restrinjamo-nos a refutar o que estes dois selecionaram e consideraram verdade das doutrinas dos que os conduziram ao erro, pois o que abandonaram e desprezaram ninguém duvida que está errado e não se precisa de maiores investigações para refutá-las. Que se saiba que nos restringimos à doutrina [dos filósofos] de acordo com a transmissão desses dois homens, de modo que a discussão não se propagasse com a propagação das doutrinas” (TF § 8-9, p. 8; M, § 9-11, p. 4). O alvo de Al-Ghazali no TF não são, especificamente, Farabi e Avicena (este principalmente), como se acredita (cf., p. ex., Fakhry 14, p. 222; Van den Bergh 37, p. xiv; Bello 11, p. 15). Ambos são os que melhor representam a filosofia em seu viés aristotélico, conforme pode ser observado na citação acima, e, portanto, são as doutrinas que sustentam, sob essa perspectiva, ou seja, enquanto representantes das *falsafa*, as que serão atacadas. Uma prova disso é que as obras consideradas “orientais”, ou místicas de Avicena não são sequer mencionadas. Assim, o alvo principal é, antes, o aristotelismo, não enquanto modo de proceder, mas em aspectos de sua doutrina que, segundo Al-Ghazali, atentam contra a Lei revelada. Sobre esse ponto e as fontes de Al-Ghazali, ver Janssens 27, p. 1-17; *idem* 28, p. 39-66; *idem* 25, p. 163-77; *idem* 26, p. 27-55; e Frank 15.

5 “Tachar de infiel é um pronunciamento legal que envolve confisco da propriedade, pena capital e sentença à eterna residência no fogo do inferno” (Al-Ghazali 5, p. 129). Sobre esse ponto, ver Bello 11 e Frank 16.

6 “Chamar os filósofos de infiéis é necessário em três questões. Uma delas é a questão

O *Tahafut al-tahafut* é composto de dezesseis discussões, que tratam, entre outras coisas, da eternidade do mundo, dos atributos divinos, do conhecimento de Deus e da causalidade. A primeira discussão é a respeito da pré-eternidade do mundo, e esta, por sua vez, divide-se em quatro provas, cada uma das quais versando sobre as questões que, segundo Al-Ghazali, sustentam a posição dos filósofos sobre a eternidade do mundo⁷: a) que é absolutamente impossível o contingente advir do eterno (TT I, § 1-114, p. 4-63; B, p. 1-36); b) que a prioridade de Deus com relação ao mundo e a posterioridade do mundo com relação a Deus não podem ser senão essenciais (TT I, § 115-177, p. 64-97; B, p. 37-56), nunca temporais; c) que a existência do mundo é possível antes de sua existência mesma, ou seja, que é absurdo que sua existência seja impossível e depois seja possível, pois o que é eternamente possível é eternamente existente (TT I, § 178-182, p. 97-100; B, p. 57-58); d) que tudo o que vem a ser é precedido pela matéria (TT I, § 183-219, p. 100-117; B, p. 58-69).

da pré-eternidade [*qadim*] do mundo e da afirmação de que todas as substâncias são pré-eternas [*qadima*]. A segunda é a afirmação de que o conhecimento de Deus não engloba os particulares temporais entre os indivíduos [existentes]. A terceira é a negação da ressurreição dos corpos e sua reunião no dia do julgamento. Estas três doutrinas são incompatíveis com o Islã sob qualquer perspectiva. Aquele que crê nelas acredita que os profetas pronunciam falsidades e que disseram o que disseram de forma a [prestar um] serviço, para dar exemplos e explicações para a totalidade dos seres criados. Esta é uma manifesta infidelidade na qual nenhuma das seitas islâmicas acreditou” (TF § 1-2, p. 376; M, § 1-2, p. 230). A pré-eternidade do mundo é abordada na Discussão I; na XIII trata-se do conhecimento de Deus com relação aos particulares, e na XX da negação da ressurreição dos corpos e da reunião dos espíritos aos corpos no dia do juízo. Traduziu-se *qadim* por “pré-eternidade”, ainda que também possa designar eternidade em sentido amplo, com vistas a manter a divisão estabelecida por Al-Ghazali, na medida em que afirma que a Discussão II é parte da I, pois a I trata do mundo que não tem começo, e a II, do que não tem fim (cf. TF II, § 1-2, p. 79; M, § 1-2, p. 74 [TT II, § 1, p. 118; B, p. 69]). 7 “Os filósofos discordaram entre si com relação à pré-eternidade [*qadim*] do mundo. No entanto, a opinião da maioria deles, antigos e modernos, tende a sustentar sua pré-eternidade: que <o mundo> nunca deixou de existir com Deus, o Altíssimo, de ser causado por ele, de existir junto a ele, não sendo posterior a ele temporalmente, do modo que o efeito coexiste junto com a causa e que a luz coexiste com o Sol, que a anterioridade do criador com relação [ao mundo] é como a anterioridade da causa com relação ao efeito, que é uma anterioridade pela essência e pelo grau, não pelo tempo” (TF I, § 1, p. 21; M, § 1, p. 12).

Tratar-se-á aqui, da segunda prova⁸, mais propriamente, do primeiro modo pelo qual, segundo Al-Ghazali, os filósofos visam a demonstrar a pré-eternidade do tempo. Em termos gerais, a segunda prova desenvolve-se em vista da concepção aristotélica de tempo e de sua relação de dependência com o movimento, e visa a mostrar a eternidade daquilo que está em movimento, ou seja, o mundo. Isso porque, para os filósofos, e isso é válido para Aristóteles e Avicena (McGinnis 33)⁹, a existência do tempo depende da existência do movimento; portanto, do que se move. Se o tempo for eterno, segue-se que há algo que se move eternamente, isto é, o mundo (Hourani 23, p. 308). Tendo isso em vista, a segunda prova analisa a relação entre Deus e o mundo, principalmente no que concerne à anterioridade daquele diante deste.

Para Al-Ghazali, os filósofos têm dois modos pelos quais tentam demonstrar a pré-eternidade do tempo sob essa perspectiva. O segundo consiste em mostrar que os teólogos *mutakallimun*¹⁰, defensores da criação com base no nada, são obrigados a admitir que Deus, dado o seu poder, poderia criar outro mundo antes deste mundo; e, se as esferas deste mundo realizaram determinada quantidade de revoluções, as do mundo criado antes deste teriam realizado mais, e essas possibilidades, quantitativamente determináveis, só são determináveis pelo tempo, e não por outra coisa; e, se forem quantidades, necessitam de algo para existir, algo que não é outra coisa que o movimento; assim, os *mutakallimun* são obrigados a admitir que o tempo existia antes do mundo. As objeções de Al-Ghazali consistem em comparar tempo e lugar, e

8 Sobre a Primeira Prova, cf. Verza 39, p. 197-264. Para uma análise dessa prova no *Tahafut* de Al-Ghazali, ver Hourani 23, p. 183-91, 308-14; Kukkonen 30, p. 479-502; Goodman 20.

9 Avicena define tempo na *Física da Shifa* como “o número do movimento quando [este] é diferenciado em anterior e posterior, não pelo tempo mas pela magnitude espacial” (*Shifa, al-Sama’ al-Tabiy’* II, 11, p. 157, 6-7). Esta definição não difere muito da de Aristóteles, *Física* IV, 11 219b; no entanto, ainda que as definições sejam semelhantes, diferentemente de Aristóteles, Avicena oferece o que ele mesmo denomina uma prova (*athbath*) da realidade da natureza (*mahiyya*) do tempo.

10 Sobre o *kalam*, ver Verza 40.

mostrar que, ao se admitir que Deus poderia criar o mundo maior do que é, implicar-se-ia necessariamente ou num vazio além do mundo ou no lugar ocupado; ambos, vazio ou lugar, têm determinação. Segundo Al-Ghazali, a única resposta possível, para os filósofos, seria argumentar pela ilusão da imaginação ao supor um lugar além do mundo, a mesma resposta que os *mutakallimun* dariam com relação à suposição de um tempo antes da criação do mundo (TT I, § 151-176, p. 83-97; B, p. 48-56), premissa do primeiro modo de os filósofos desenvolverem a eternidade do mundo.

Quanto ao primeiro modo pelo qual, segundo Al-Ghazali, os filósofos tentam demonstrar a pré-eternidade do tempo, este consiste em supor a anterioridade temporal de Deus com relação ao mundo¹¹. Nesse caso, haveria antes da criação um tempo que teria fim, mas não início, o que é impossível, pois o que tem começo tem fim, e o que tem fim tem começo. Sua refutação desse argumento consiste em determinar o modo da anterioridade divina, cujo sentido é a singularidade da essência divina: existia Deus e não existia o tempo nem o mundo, e, então, existia Deus e existia o tempo e o mundo (TT I, § 118-150, p. 65-83; B, p. 38-48). Al-Ghazali não rejeita a concepção aristotélica de que o tempo é a medida do movimento, nem questiona a legitimidade de inferir-se a eternidade do movimento da eternidade do tempo (e, portanto, a eternidade daquilo que está em movimento), mas limita-se a argumentar que tempo e mundo foram criados juntos: Deus precedeu o mundo num sentido não temporal de “antes” (TF I, § 58, p. 52-3; M, § 82, p. 31. [TT I, § 118, p. 65-6; B, p. 38], cf. Marmura 31, p. 306).

11 A impossibilidade da prioridade temporal, ainda que receba aqui seu argumento definitivo, é defendida em outros momentos, nas provas anteriores da Discussão I. Os principais argumentos são: a) prioridade temporal implica a existência de infinitos princípios determinantes que levam à criação do mundo (TT I, § 1, p. 4; B, p. 1; I, § 72, p. 41; B, p. 23 e ss.); b) implica retardo do efeito, ou seja, que a possível criação do mundo no tempo por uma vontade eterna implica que um efeito possa ser retardado após a causa, ou seja, a decisão de Deus de criar o mundo e sua efetiva criação (TT I, § 8, p. 7; B, p. 3); c) implica mudança em Deus (TT I, § 11, p. 8-9; B, p. 3-4; I, § 61, p. 34; B, p. 18 e ss.); d) a prioridade temporal implica a escolha entre momentos idênticos de tempo quando nada haveria para diferenciá-los (TT I, § 88, p. 52; B, p. 30 e ss.) (Marmura 31, p. 313).

A discussão inicia a exposição de Al-Ghazali (TF I, § 56-57, p. 51-2; M, § 78-80, p. 30-31. [TT I, § 115, p. 64; B, p. 37]) sobre o modo pelo qual os filósofos defendem ser essencial a anterioridade de Deus com relação ao mundo (*bi-al-dhat*), nunca temporal (*bi-al-zman*). Segundo ele, com o intuito de indicar qual o sentido de essencial no tocante a essa anterioridade, os filósofos fornecem dois exemplos. O primeiro é o da prioridade natural (*mutaqadim bi-al-taba'*) do número um com relação ao dois¹², ou seja, uma prioridade não temporal, podendo ambos existir simultaneamente. O segundo exemplo é o da prioridade do movimento do homem com relação ao de sua sombra, ou da mão com relação ao anel, ou da mão na água com relação ao movimento da água, visto que tais movimentos são simultâneos, porém o movimento do homem é causa do movimento de sua sombra e o movimento da mão é causa dos outros movimentos¹³ que só existem em função do movimento da mão. Como a anterioridade de Deus com relação ao mundo implica simultaneidade, segue-se que seriam eternos (*qadim*) ou contingentes (*hadith*), pois seria absurdo supor que um fosse eterno e o outro contingente¹⁴. Al-Ghazali limita sua exposição a esse ponto, porém, está implícito que Deus não pode ser senão eterno, e que também será eterno o mundo.

12 Sobre os sentidos de prioridade e o exemplo da prioridade natural do um com relação ao dois cf. Aristóteles, *Metafísica* V, 11, e *Categorias* 12. Em 14a30-b5 (trad. J. L. Ackrill): “[...] o um é anterior ao dois porque, se há dois, segue-se necessariamente que há um, enquanto, se há um, não há necessariamente o dois, de forma que a implicação da existência de um não acarreta reciprocidade da existência de outro, e aquilo do qual a implicação de existência não implica reciprocidade é dito ser anterior”. Conforme se verá, certamente no que diz respeito aos filósofos, este exemplo é inadequado, pois, para eles, a existência de Deus implica necessariamente a existência do mundo, e, como são simultâneos, se Deus é eterno, o mundo também o é. Por meio desse exemplo, poder-se-ia ter Deus, e não o mundo, ainda que não o mundo sem Deus, o que certamente é mais próximo da posição de Al-Ghazali. O dois não existe necessariamente em decorrência do um, mas o mundo sim em decorrência de Deus.

13 Não se podem inferir desse exemplo, com exceção do exemplo da sombra, as consequências do anterior, pois anel e água existem independentemente da mão. No entanto, o caráter da prioridade essencial é claro.

14 Ressalta-se que subjaz ao argumento o princípio por meio do qual toda a primeira prova da Discussão I visa a dar conta de que o contingente não pode proceder do eterno (cf. TT I, § 1, p. 4; B. 1 e ss.; Verza 39).

Na sequência, Al-Ghazali expõe o argumento dos filósofos por meio do qual visam a mostrar a impossibilidade de considerar-se temporal a prioridade de Deus com relação ao mundo, ou seja, Deus sendo anterior ao mundo e ao tempo, haveria antes da existência do mundo e do tempo um tempo no qual o mundo seria não existente, e tal tempo antes do tempo não teria um começo, mas teria um fim, ou seja, a criação do mundo, o que é impossível¹⁵. Nesse sentido, afirmar que o movimento tem início também é absurdo. Como o tempo é a medida do movimento e o tempo não tem início, mas é eterno, o movimento também é eterno, e a necessidade da eternidade do movimento implica a necessidade da eternidade do que está em movimento¹⁶.

Portanto, os filósofos, na exposição de Al-Ghazali, visam a demonstrar a prioridade de Deus com relação ao mundo pela im-

15 Convém ressaltar que está implícita no argumento a discussão sobre o retardo do efeito com relação à causa discutido na primeira prova da Discussão I (cf. TT I, § 8-24, p. 7-16; B, p. 3-8).

16 Al-Ghazali expõe da seguinte forma o argumento dos filósofos: “[Os filósofos] afirmam que quem quer que afirme ser o mundo posterior a Deus e Deus anterior ao mundo pode com isso querer dizer apenas duas coisas. Ele pode querer dizer que a prioridade de Deus é essencial, não temporal, como a prioridade do um com relação ao dois, que é a prioridade por natureza, embora um e dois possam coexistir no mesmo tempo, e como a prioridade da causa com relação ao efeito, como, por exemplo, a prioridade do movimento de uma pessoa com relação ao movimento de sua sombra, que a segue, o movimento da mão com relação ao anel e o movimento da mão na água com relação ao movimento da água. Todos esses são exemplos de movimentos simultâneos, mas alguns são causas, outros efeitos, e, por isso, é dito que a sombra move-se pelo movimento da pessoa e a água pelo movimento da mão, e não é dito que uma pessoa move-se pelo movimento da sombra e a mão pelo movimento da água, embora esses movimentos sejam simultâneos. Se isso é o que se quer dizer da prioridade de Deus com relação ao mundo, então, segue-se necessariamente que são ou ambos temporais ou ambos eternos, e seria impossível que um fosse eterno e o outro temporal. Se, por outro lado, se quer dizer que Deus é anterior ao mundo e ao tempo, não essencialmente, mas no tempo, então antes da existência do mundo e do tempo teria existido um tempo no qual o mundo não existisse, visto que a não existência precederia a existência, e Deus teria precedido o mundo por uma longa duração, limitada na direção de seu fim, porém não tendo limite na direção de seu começo. Assim, antes da existência do tempo, um tempo eterno teria existido, e isto é contraditório, e, pela mesma razão, a afirmação da finitude do tempo é repugnante. Portanto, quando o tempo, que é a expressão da medida do movimento, é necessariamente eterno, o movimento é necessariamente eterno, e aquilo que está em movimento e por cuja duração no movimento o tempo perdura é necessariamente eterno” (TF I § 56, p. 51; M. § 79, p. 30 [TT I, § 115, p. 64; B, p. 64]).

possibilidade de o mundo ser contingente. Para tanto, usam do argumento baseado na noção de tempo a fim de mostrar que Deus não pode ser anterior ao mundo temporalmente. E, para isso, suas premissas são a eternidade de Deus e a definição do tempo como medida do movimento¹⁷.

Tendo em vista o argumento dos filósofos exposto por Al-Ghazali, Averróis, ainda que concorde com o que tal argumento conclui, ou seja, que o mundo é pré-eterno, discorda do modo pelo qual os filósofos concluem. Os filósofos dizem, sobre a prioridade de Deus com relação ao mundo, que esta só pode ser uma anterioridade como a do movimento da mão e o do dedo, e que, portanto, como o efeito segue sempre a causa, é impossível supor que um seja eterno e o outro temporal, ou seja, ou Deus e o mundo são eternos ou Deus e o mundo são temporais (TF I, § 56, p. 51; M, § 79, p. 30 [TT I, § 115, p. 64; B, p. 64]). Como não podem ser temporais, são eternos. Para Averróis, este procedimento para obter a eternidade do mundo não é correto.

Esta prova não é correta, pois não é da natureza do criador estar no tempo, enquanto é da natureza do mundo estar no tempo¹⁸, e não é verdade que haja medida entre o eterno e o mundo, <o eterno> sendo simultâneo ou anterior <ao mundo> pelo tempo e como causa, pois o eterno não é simultâneo por natureza pelo tempo e o mundo por natureza está no tempo (TT I, § 117, p. 65; B, p. 37-8)¹⁹.

17 Segundo Marmura, o argumento é circular: “[...] A eternidade do mundo é deduzida da conclusão de que a prioridade de Deus com relação ao mundo é uma prioridade essencial. A prioridade essencial de Deus com relação ao mundo é, porém, deduzida apenas da eternidade do mundo. Se Deus é eterno e se o mundo é eterno, então a prioridade de Deus é essencial, não temporal, e se a prioridade de Deus é essencial, o mundo é eterno” (Marmura 32, p. 104).

18 Por “no tempo” Averróis não quer dizer que o mundo é medido pelo tempo: “A relação entre o tempo e o mundo é da mesma natureza da relação entre o lugar e o mundo, isto é, o mundo é condição para a existência do lugar, e não é o lugar uma condição para a existência do mundo. Se o tempo não mede a existência do mundo em sua totalidade, visto que não é da natureza do mundo estar no tempo, mas, antes, o tempo existe quando o mundo existe, então é claro que o mundo não existe no tempo que mede sua existência” (Goldstein 19, p. 6, Questão III; Kogan 29, p. 208; Worms 42, p. 67).

19 Tradução modificada. Van den Bergh ignora as duas últimas linhas do texto.

Com essa passagem, Averróis define o sentido de eternidade quando aplicada a Deus e ao mundo, ou seja, ao se designar Deus eterno, indica-se que ele não tem nem começo nem fim e que está fora do tempo. Aplicado ao mundo, faz-se referência a algo que não tem começo nem fim, mas cuja existência se dá no tempo, pois o tempo é a medida do movimento, e o mundo está em movimento, diferentemente de Deus, que é imóvel.

Se o mundo fosse por si mesmo eterno e existente, não enquanto movido, pois cada movimento é composto de partes que são produzidas, então o mundo não teria um agente. Se o sentido de eterno for, porém, aquilo que está em contínua produção e que esta produção não tem começo nem fim, certamente o termo produzido é mais bem aplicado para aquilo que sofre uma produção contínua do que para aquilo que procura uma produção limitada. Nesse sentido, o mundo é produto de Deus, e o termo produzido é mais adequado que o termo eternidade, e os filósofos chamam o mundo eterno apenas para se salvaguardarem contra a palavra produto como algo produzido após <um estado de> não-existência, a partir de algo e no tempo (TT III, § 34, p. 162; B, p. 96-7).

No que concerne ao mundo, esse é eterno e está no tempo, tempo este também eterno. Este mesmo sentido de eternidade é também tratado por Averróis num opúsculo chamado *Discurso sobre o modo de existência do mundo* (Worms 42, p. 203-35; Goldstein 19, p. 4-7, texto correspondente à Questão III), no qual explica em que sentido os filósofos entendem o tempo não ter começo. Averróis escreve:

Os filósofos dizem que o tempo não tem começo pela seguinte razão: visto que o tempo é consequência de um círculo, segue-se que ele mesmo é um círculo²⁰. Assim como qualquer ponto assumido em um círculo é tanto o começo quanto o fim de algum arco assumido no círculo, qual-

²⁰ “Porque os *mutakallimun* assumem que o que ocorreu [de tempo] no passado chegou a um fim, segue-se necessariamente que ele teve um começo” (Goldstein 19, p. 6, Questão III; Kogan 29, p. 209; Worms 42, p. 68).

quer instante assumido no círculo do tempo é tanto começo quanto fim de algum tempo assumido nesse círculo, por exemplo, o fim do passado e o começo do futuro. Por esse motivo, é verdade que o tempo, como um todo, não tem começo, assim como é verdade que o círculo não tem começo, na medida em que o tempo é um círculo, pois o tempo está confinado por um círculo [*i.e.*, a esfera celeste], e este círculo o contém. Conseqüentemente, o tempo não deve ser considerado como uma linha reta que não tem começo, nem se pode considerar que as coisas criadas estejam em linhas retas que não têm começo; antes, a criação é circular. Se o tempo for imaginado como algo abstrato, fora do círculo, é imaginado como algo distinto do que realmente é. De acordo com esse tipo de suposição, seguir-se-ia que o tempo é uma linha reta e que tem tanto começo quanto fim. Quando o tempo é imaginado como o que realmente é, um círculo semeado entre as esferas, porém, não se segue que o que passou do tempo chegou a um fim, pois, se tivesse um fim, teria um começo [...]. Portanto, as partes dos movimentos da esfera que podem ser imaginadas não têm começo nem fim, pois tudo o que tem um fim necessariamente tem um começo, mas o que não tem começo não tem fim nem limite (Goldstein 19, p. 6, Questão III; Kogan 29, p. 209; Worms 42, p. 68).

O argumento de Averróis estabelece uma relação que não foi avalizada no *Tahafut* – ainda que estivesse implícita quando da refutação do argumento da impossibilidade do infinito por sucessão da revolução das esferas celestes, no qual se defendia a possibilidade de estabelecerem-se proporções entre os números das rotações das esferas (cf. TT I, § 24-41, p. 16-25; B, p. 8-13) –, que é a relação entre a característica contínua e discreta do tempo.

Na passagem acima, Averróis defende a posição de que o tempo não possui um começo ou um fim em si mesmo. Para explicar essa característica, compara o tempo com uma circunferência: qualquer ponto de seu perímetro pode ser o começo e o fim. Ademais, desenhada a circunferência, esta pode ser dividida em vários arcos. O mesmo vale para o tempo: dado qualquer momento, este é o fim do que foi e o começo do que será; sob essa perspectiva é possível determiná-lo. Segundo observa Kogan, “precisamente

porque o tempo é contínuo e circular é que se pode afirmar também o tempo discreto” (Kogan 29, p. 224). No que concerne a entender o tempo como uma linha reta, segundo Averróis, essa é a posição dos *mutakallimun*²¹, e dela decorre a impossibilidade de atravessar-se uma série infinita e o fato de que, para chegar-se ao momento atual, o infinito passado teria de chegar a um fim; e, se chega a um fim, tem começo.

Al-Ghazali, por sua vez, refuta o argumento dos filósofos sobre a anterioridade de Deus com relação ao mundo e a pré-eternidade deste, afirmando que o tempo é gerado e criado, e que antes do tempo não havia tempo.

O tempo é criado e produzido e antes dele certamente não havia tempo. O sentido de nossas palavras “que Deus é anterior ao mundo e ao tempo” é: havia <Deus> e não havia mundo, e então havia Deus e com ele havia o mundo²². E o sentido de nossas palavras “de que havia <Deus> e não havia o mundo” é: a existência da essência do criador e a não existência da essência do mundo; e nada mais (TF I, § 58, p. 52; M, § 82, p. 31. [TT I, § 118, p. 65-6; B, p. 38]).

Para Al-Ghazali, a anterioridade de Deus com relação ao mundo não pode ser temporal, pois o tempo foi criado junto com o mundo. Desse modo, o “antes” do mundo não implica tempo. Apesar de não estar explícito, certamente Deus é causa do mundo, criado do nada por um ato de vontade que não implica, em Deus, qualquer mudança ou pluralidade. Para ilustrar o argu-

21 Sobre o emprego dessa fórmula nas discussões teológicas no Islã, ver Shahrastani 35, p. 1-24.

22 *Tawahhumika*, de *wahn*, designa a potência estimativa. Segundo Marmura, “Al-Ghazali usa uma terminologia aviceniana. Para Avicena, a estimativa é uma potência intelectual cuja função, diferentemente do pensamento teórico, é fazer julgamentos particulares em vista dos particulares dos sentidos, sendo, entretanto, incapaz de abstração e de universalização. Quando tenta fazer julgamentos sobre particulares não sensíveis, tende ao erro. Está implícito na passagem que *wahn*, incapaz de seguir o argumento de que Deus não está nem fora nem dentro do mundo, erra quando sustenta que ele possui existência espacial” (Marmura 32, p. 232-3, n. 9). Sobre o papel da imaginação e sua definição, ver Black 12, p. 59-75; Wolfson 41, p. 250-314.

mento, Al-Ghazali fornece o seguinte exemplo: se se compara o mundo com um indivíduo, no caso, Jesus, e se se diz que havia Deus e não havia Jesus, e depois este existia com Deus, o que se tem é a existência de uma essência e, depois, a existência de duas essências, não sendo necessário assumir-se outra, no caso, o tempo, no que diz respeito à passagem de um momento para outro. Para Al-Ghazali, assumi-lo é incorrer nos erros da imaginação (TF I, § 58, p. 53; M, § 82, p. 31. [TT I, § 118, p. 66; B, p. 38])²³. O exemplo mostra que, se a anterioridade de Deus com relação a um indivíduo não é temporal, e Ele é causa desse indivíduo, isto é possível no que concerne à série, obviamente finita, de eventos temporais que constituem o mundo (Marmura 32, p. 106)²⁴.

A refutação dessa argumentação de Al-Ghazali produzida por Averróis dá-se, primeiro, esclarecendo o sentido da anterioridade de Deus com relação ao mundo, visto haver refutado a posição dos filósofos (TF I, § 56, p. 51; M, § 79, p. 30. [TT I, § 115, p. 64; B, p. 64]), os quais, conforme se viu, tinham afirmado que a anterioridade só poderia ser como a do movimento da mão em relação ao movimento do dedo. Como o efeito segue sempre a causa, é

23 Segundo Marmura, a teoria de Al-Ghazali de que Deus cria o tempo com o mundo é fruto da doutrina atômica asharita, visto que os asharitas afirmam que Deus cria a substância e os átomos de tempo, e o mundo é um conglomerado de tais átomos (*id.*, *ibid.*, p. 107).

24 Averróis pressupõe a discussão levada a cabo na segunda objeção à primeira prova da Discussão I (TT I, § 97-114, p. 56-36; B, p. 32-6), na qual afirma que Al-Ghazali não compreendeu o modo pelo qual o eterno causa o contingente. Segundo Averróis, cada contingente tem como causa accidental a série infinita de contingentes que o precede; porém, a totalidade da série tem como causa essencial um eterno que age sobre esta totalidade. Como o eterno não é causa do contingente enquanto contingente, é impossível, ao contingente, advir do eterno, conforme defendem os filósofos; o contingente advém do eterno não enquanto contingente, mas enquanto eterno, ou seja, enquanto é eterna a sucessão de contingentes depois de contingentes. Convém ressaltar o que Averróis denomina erro em Al-Ghazali: trata-se, na verdade, de uma consequência de seu ocasionalismo. Para Al-Ghazali, Deus é o único agente do mundo, até mesmo para os eventos da natureza, sobre os quais intervém diretamente. Para os filósofos, assim como para Averróis, Deus é causa, mas não a única, visto existirem também as causas naturais (cf. Goodman 20, p. 172). Sobre o ocasionalismo de Al-Ghazali, ver Fakhry 13; Vallicella 36, p. 3-18; Ivry 24, p. 143-56; Freddoso 17, p. 74-118; Aftab 2; Abrahamov 1, p. 75-98; Gyekye 22, p. 83-91; Al-Allaf 3; Ricker 34, p. 315-24; Goodman 21, p. 83-120 e Frank. 15.

impossível supor que um seja eterno e o outro, temporal, ou seja, ou Deus e mundo são eternos ou Deus e mundo são temporais; como não podem ser temporais, são eternos. Estabelecido o sentido do termo, Averróis rejeita o exemplo de Al-Ghazali, pois o que é válido para o indivíduo não é válido para o mundo.

No que diz respeito ao primeiro momento da argumentação, Averróis parte da noção de existência. Segundo ele, há dois tipos de existência: uma em cuja natureza há movimento e não pode estar separada do tempo; outra em cuja natureza não há movimento, é eterna e separada do tempo.

A primeira é conhecida pelos sentidos e pela razão; a existência da segunda, cuja natureza não tem movimento ou mudança, é conhecida por demonstração por todos os que reconhecem que cada movimento necessita de um motor e cada efeito uma causa e que as causas que movem não regressam infinitamente, mas terminam em uma causa primeira que é absolutamente imóvel. Demonstrou-se também que aquilo cuja natureza não implica movimento é causa daquilo cuja natureza implica movimento (TT I, § 120, p. 66-7; B, p. 38).

A posição de Averróis é aristotélica; no que concerne ao tempo, este está implicado, por definição, no movimento, e, portanto, aquilo que é sem movimento é separado do tempo, sendo causa daquilo que é sujeito ao movimento e não está separado do tempo.

Dado que a natureza de um implica tempo e a de outro não, a prioridade de Deus com relação ao mundo não pode ser temporal nem essencial, como a da causa com relação ao efeito, “pois esta pertence à natureza das coisas em movimento, como a prioridade do homem com relação à sua sombra” (TT I, § 120, p. 67; B, p. 38). Para Averróis, a única prioridade possível de Deus em relação ao mundo “é a prioridade da existência imóvel e atemporal com relação à existência móvel e temporal” (TT I, § 121, p. 67; B, p. 39). Apesar de a passagem parecer obscura, ela se esclarece

quando se recorda o modo pelo qual Deus é causa do mundo²⁵ e o mundo, causa dos contingentes; ou seja, existe uma relação de dependência do mundo para com Deus, mas esta relação não se estabelece senão pelas leis naturais. Esta passagem é reforçada quando Averróis afirma, no que diz respeito à posterioridade de Deus com relação ao mundo, que esta também não deve ser entendida em função do tempo, ainda que “anterioridade e posterioridade <sejam> opostos que estão necessariamente em um gênero” (TT I, § 124, p. 68; B, p. 39; cf. Aristóteles, *Categorias* II, 14a 15). Certamente a relação entre Deus e o mundo é entre causa e causado, mas nela não está implicado tempo.

Quanto ao exemplo empregado por Al-Ghazali, Averróis afirma que a posterioridade do indivíduo em relação a Deus só pode ser accidental, nunca essencial, pois o indivíduo depende necessariamente do tempo: um tempo antes de sua geração, o tempo em que vive e gera outro indivíduo, que continuará a existir quando ele perecer. Todas essas etapas são movimentos, e o tempo é sua medida, motivo pelo qual estão intrinsecamente unidos. Neste sentido, isto não é válido para o mundo, pois este não tem a necessidade do tempo que o indivíduo tem, já que o mundo, como um todo, não é precedido por nada, visto ser eterno, apenas partes de sua duração são precedidas ou antecedidas pelo tempo (TT I, § 124, p. 69; B, p. 40; cf. B II, p. 40, n. 2).

A relação de anterioridade e posterioridade continua a ser discutida por Al-Ghazali na exposição da crítica dos filósofos ao seu argumento: “havia Deus e não havia o mundo” e “há Deus e há o mundo” não implica tempo. Para os filósofos há uma diferença entre dizer “havia”, “há” ou “haverá”, diferença esta que repousa num terceiro elemento além de Deus e do mundo, que é o tempo. Do contrário, “havia”, “há” e “haverá” seriam sinônimos.

25 Segue-se, aqui, a sugestão de leitura de Puig Montada (Averróis 8, p. 121), mais precisa que as de Marmura (p. 31), Campanini (*idem* 10, p. 129) e Van den Bergh (*idem* 7, p. 41).

Assim, “segue-se necessariamente que, antes do mundo, havia um tempo que chegou a seu termo com a existência do mundo” (TF I, § 59, p. 53-4; M, § 84, p. 32 [TT I, § 127, p. 70; B, p. 40]), provando-se o oposto do afirmado por Al-Ghazali, quanto aos usos dessas expressões.

Novamente, Averróis concorda com as implicações do argumento, mas discorda do modo pelo qual os filósofos o estabelecem. Certamente os termos “havia”, “há” e “haverá” implicam uma outra entidade; no entanto, o equívoco está em supor esta outra entidade na relação entre Deus e o mundo. Ela é válida apenas para aquilo que, por natureza, está no tempo (TT I, § 129, p. 71; B, p. 41).

Se não fosse o tempo, a palavra “é” e semelhantes não indicariam na proposição senão a cópula entre o predicado e o sujeito, quando dizemos, por exemplo, Deus é indulgente e misericordioso, e o mesmo ocorre quando o predicado ou o sujeito não estão no tempo, por exemplo, quando dizemos Deus estava sem o mundo, então Deus estava com o mundo. Portanto, para tais existentes, a relação <entre a anterioridade e a posterioridade> não é válida (TT I, § 130, p. 71; B, p. 41).

Para Averróis, o argumento teria a mesma efetividade se se supusesse a não existência do mundo, sua existência e uma segunda não existência. Pois, se o mundo está no tempo, sua não existência também está; e como esta precede aquela, está implicado aí o tempo, o que também é válido quando se supõe a corrupção do mundo e sua posterior não existência (TT I, § 130, p. 71-2; B, p. 41).

Para Al-Chazali, no entanto, a relação não implica tempo, do modo suposto pelos filósofos. Sua crítica ao argumento destes comporta duas partes. No que concerne à primeira, a afirmação dos filósofos de que decorre uma terceira entidade, tempo, das expressões “havia Deus e não havia o mundo” e “há Deus e há o mundo” é verdadeira para Al-Chazali. No entanto, apenas com relação a “nós”; não para com o tipo real de relação entre Deus e o mundo, uma vez que o passado e o futuro são relativos, isto é, o

futuro pode tornar-se passado. Segundo Al-Ghazali, isso é claro ao supor a destruição do mundo e sua existência. Então, “havia Deus e havia o mundo” seria verdade quer se aplicasse à primeira quer à segunda não existência do mundo.

Um indicativo de que isto é relativo [a nós]²⁶ é que o futuro, por si mesmo, pode tornar-se passado e é expresso pelo verbo no passado. Tudo isso é devido à incapacidade da imaginação de compreender uma existência que tem um início sem supor um “antes” para ela. Este “antes”, do qual a imaginação não se separa, acredita-se ser algo realizado, existente, ou seja, tempo. Isto é similar à incapacidade da imaginação de supor a finitude do corpo acima <de nós>, senão, por exemplo, a superfície que tem algo acima, desse modo imaginando que além do mundo não há lugar, quer ocupado ou vazio. Assim, se é dito que não há “acima” acima da superfície do mundo e não há nada mais distante que ela, a imaginação reluta em reconhecer isso, assim como se é dito que antes da existência do mundo não há “antes” [...] (TT I, § 113, p. 72; B, p. 41; TF I, § 60-2, p. 54-5; M, § 86, p. 32-3; trad. modificada).

A segunda parte da crítica de Al-Ghazali ao argumento dos filósofos, de que a relação entre Deus e o mundo não implica tempo, consiste em dizer que, da mesma forma que a imaginação engana-se ao admitir uma extensão vazia infinitamente extensa além do mundo²⁷, também se engana ao admitir um tempo infinito. Pois, assim como a extensão é concomitante ao corpo, a extensão temporal é concomitante ao movimento, e, o movimento

26 A imaginação engana-se, pois “o vazio em si mesmo é incompreensível” (TF I, § 62, p. 55, l. 9; M, § 87, p. 33, l. 6), visto que, como a extensão, é um concomitante do corpo (Aristóteles, *Física* III, 5, 204a5); dado o corpo ser finito, a extensão também o será e, no caso do mundo, não pode haver extensão para além da última esfera.

27 Averróis tem em mente aqui a *Física* (IV, 14, 223a16-28): “Se a alma não existisse, existiria tempo ou não, é uma questão que legitimamente pode ser feita, pois, se não há quem conte, também não pode haver algo que possa ser contado, de forma que evidentemente não pode haver número, pois número é o que foi ou o que pode ser contado. Se nada além da alma está, porém, qualificado para contar, é impossível haver tempo, a não ser que haja alma, mas apenas aquilo do qual o tempo é um atributo, isto é, se o movimento pode existir sem a alma. O antes e o depois são atributos do movimento, e o tempo são estes enquanto contáveis”.

sendo finito (note-se que Al-Ghazali parte do princípio de que o movimento é criado), não pode haver tempo, nem antes de seu começo, nem depois de seu fim. Nesse sentido, conclui:

Não há diferença entre a extensão temporal que, em relação <a nós>, divide-se entre “antes” e “depois” e a extensão espacial que, em relação <a nós>, divide-se entre “acima” e “abaixo”. Se, então, é legítimo afirmar um “acima” que não tem acima, é legítimo afirmar um “depois” que não possui um depois real, exceto pela imaginação, como no caso do “acima”. Esta é uma consequência necessária. Que seja então contemplada, pois <os filósofos> concordam que além do mundo não há nem vazio nem lugar ocupado (TF I, § 63, p. 56; M, § 86, p. 33, l. 12-17 [TT I, § 132, p. 73; B, p. 42]; trad. modificada).

A refutação de Averróis ao argumento de Al-Ghazali dirige-se mais propriamente à segunda parte do argumento, a mais importante no contexto, ainda que, segundo ele, sofisticada e maliciosa (TT I, § 136, p. 75, l. 5; B, p. 43). Quanto à primeira parte do argumento, a resposta de Averróis à afirmação de Al-Ghazali de que o passado e o futuro são produtos da alma, e que, findo o movimento, as relações entre eles não teriam mais sentido, é afirmar que a conexão entre tempo e movimento é real, ainda que o tempo seja algo que o espírito (*dhihn*) constrói²⁸. Para justificar essa posição, Averróis novamente lança mão da distinção dos dois tipos de existência: aquela em cuja natureza há movimento e não pode estar separada do tempo e aquela em cuja natureza não há movimento, é eterna e separada do tempo; tipos estes que não são, segundo ele, conversíveis, pois, “se o movimento fosse impossível e, então, ocorresse, a natureza das coisas que não são sujeitas ao movimento teria se alterado na natureza das coisas sujeitas ao movimento, e isto é impossível” (TT I, § 134, p. 74, l. 8-10; B, p. 42-3). O movimento só é possível naquilo que está em repouso (cf. Aris-

²⁸ “[...] movimento e repouso estão sempre no tempo...” (Aristóteles, *Física* VI, 8, 239a20-239a23).

tóteles, *Física* III, 2, 202a5)²⁹, não naquilo que não existe, e, dada a impossibilidade de os dois tipos de existência serem conversíveis, não pode haver um movimento que fosse a passagem da absoluta não existência para a existência (Aristóteles, *Física* VI, 1, 222a25 [B II, p. 42, n. 2]). Nesse sentido, supor que a relação entre tempo e movimento não faria sentido se o movimento fosse aniquilado não se põe, pois sempre haveria movimento.

No que concerne à segunda parte do argumento de Al-Ghazali, seu erro foi “tratar a quantidade que não tem posição e não forma uma totalidade, isto é, tempo e movimento, como a quantidade que possui posição e totalidade, isto é, corpo” (TT I, § 137, p. 76, l. 2-5; B, p. 43), e considerar que a impossibilidade da infinitude da segunda implica a impossibilidade da infinitude da primeira. Não pertence à substância (*jauhar*) e à definição (*hadd*) de magnitude³⁰ (*izam*) terminar em outra magnitude: imaginar isso é imaginar o que não existe. Imaginar, porém, anterioridade e posterioridade com relação ao movimento é imaginar o que faz parte da essência do movimento, que só ocorre no tempo.

Por esse motivo, diz Averróis, é que o tempo não pode ser tomado como um início, a não ser de outro tempo, exatamente o sentido de “instante” (*al-an*), residindo aí o erro em comparar-se a magnitude com o tempo, ou seja, erra-se pois compara-se o instante com o ponto (TT I, § 138, p. 77, l. 5; B, p. 44). O ponto não pode ser comparado com o instante, pois o ponto é o limite da linha (Aristóteles, *Tópicos* VI, 4, 141b20-21 [B II, p. 44, n. 7]), ao passo que o instante é o fim do passado e o início do futuro (Aristóteles, *Física* IV, 13, 222a33-b6). Nesse sentido “pode imaginar-se

29 “Com as magnitudes ocorre o contrário. O que é contínuo é divisível infinitamente, mas não há infinito na direção do acréscimo, pois o tamanho que pode potencialmente ter pode ter em ato. Assim, visto que nenhuma magnitude sensível é infinita, é impossível exceder toda magnitude definida, pois, se fosse possível, haveria algo maior que os céus” (Aristóteles, *Física* III, 7, 207b16-207b21).

30 Está implícita na passagem a noção de que anterioridade e posterioridade são relativas ao movimento, daí derivando para o tempo.

um ponto que é começo de uma linha sem ser o fim de outra linha; já o instante não pode existir sem o passado e o futuro” (TT I, § 139, p. 77; B, p. 44). Assim, diferentemente do que diz Al-Ghazali, o tempo não pode ter um início, mas todo movimento deve ser precedido por um tempo, o que faz o mundo eterno. Convém notar que, ainda que Deus e o mundo compartilhem eternidade, apenas por homonímia, tal relação é fundamental para Averróis, já que a pré-eternidade do mundo é consequência da prioridade essencial de Deus. Essa prioridade também implica que não apenas os atos de Deus são coextensivos ao seu ser, como também que o mundo deve coexistir com ele. Tal é para Averróis o sentido de criação.

Bibliografia

1. ABRAHAMOV. “Al-Ghazali’s Theory of Causality”. In: *Studia Islamica*, 67, 1988.
2. AFTAB. “Primer on Islam and the Problem of Causation, Induction, and Skepticism”. In: *Journal of Islamic Philosophy*, 1, 2005.
3. AL-ALLAF. “Al-Ghaz I on Logical Necessity, Causality, and Miracles”. In: *Journal of Islamic Philosophy*, 2, 2006.
4. AL-GHAZALI. *Tahafut al-falasifa* (TF). Ed. crít. de Bouyges. Beirute: Imprimerie Catholique, 1927.
5. _____. “The Clear Criterion for Distinguishing between Islam and Godlessness”. In: GHAZALI. *Deliverance from Error (Five Key Texts Including his Spiritual Autobiography, Al-Munqidh Min Al-Dalal)*. Trad. de R. J. McCarthy. Louisville (KY): Fons Vitae, 1980.
6. AL-GHAZALI. *The Incoherence of the Philosophers*. Trad. de

- M. E. Marmura (M). Provo (UT): Brigham Young University Press, 1997.
7. AVERRÓIS. *The Incoherence of the Incoherence*. Trad. de Van den Bergh. Oxford (GB): Oxford University Press, 1954.
 8. _____. *Destrució de la "Destrució"*. Trad. de Puig Montada. Barcelona (Esp): Ediciones 62, 1991.
 9. _____. *Tahafut al-tahafut* (TT). Ed. crít. de Bouyges. *L'incoerence de l'incoerence*. Beirute: Dar el-Machreq, 1992 [Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Árabe, Tomo III].
 10. _____. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*. Trad. de Campanini. Turim (It): Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1997.
 11. BELLO. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between Al-Ghazali and Ibn Rushd*. Leiden (Hol): Brill, 1989.
 12. BLACK. "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations". In: *Topoi*, 19, 2000.
 13. FAKHRY. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. Londres: George Allen & Unwin, 1958.
 14. _____. *History of Islamic Philosophy*. Nova York: Columbia University Press, 1983.
 15. FRANK. *Creation and Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna*. Heidelberg (Al): Winter, 1992.
 16. _____. *Al-Ghazali and the Ash'arite School*. Londres: Duke University Press, 1994.
 17. FREDDOSO. Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature. In: MORRIS (ed.). *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1988.
 18. GARDET & ANAWATI. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris: Vrin, 1981.
 19. GOLDSTEIN. *Averroes' Questions in Physics*. Dordrecht (PB): Kluwer, 1990.
 20. GOODMAN. "Ghazali's Argument from Creation". In: *In-*

- ternational Journal of Middle East Studies*, 2, 1, 1971, p. 67-85 (Part I); 2, 2, 1971, p. 168-88 (Part II).
21. _____ . “Did Al-Ghazali Deny Causality?”. In: *Studia Islamica*, 47, 1978.
 22. GYEKYE. “Al-Ghazali on Action”. In: *Ghazali: la raison et le miracle*, 1987.
 23. HOURANI, G. E. The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World. In: *The Muslim World*, XLVIII, 1958.
 24. IVRY. “Averroes on Causation”. In: STEIN & LOEWE (eds.). *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. Tuscaloosa (AL): University of Alabama Press, 1979.
 25. JANSSENS. “Le *Danesh-Nameh* d’Ibn Sina: un texte à revoir”. In: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 28, 1986.
 26. _____ . “Le *Ma’arij al-quds fi madarij ma’rifat al-nafs*: un élément-clé pour le dossier Ghazzali-Ibn Sina?”. In: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 60, 1993.
 27. _____ . “Al-Ghazzali’s *Tahafut*: Is It Really a Rejection of Ibn Sina’s Philosophy?”. In: *Journal of Islamic Studies*, 12, 1, 2001.
 28. _____ . “Al-Ghazzali’s *Mi’yar al-’ilm fi fann al-mantiq*: sources avicenniennes et farabiennes”. In: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 69, 2002.
 29. KOGAN. *Eternity and Origination: Averroes’ Discourse on the Manner of the World’s Existence*.
 30. KUKKONEN, T. “Possible Worlds in the *Tahâfut al-Falasifa*: Al-Ghazali on Creation and Contingency”. In: *Journal of the History of Philosophy*, 38, 4, 2000.
 31. MARMURA, M. E. “The Logical Role of the Argument from Time in the *Tahafut*’s Second Proof for the World’s Pre-Eternity. In: *Journal of the American Oriental Society*, 1991.
 32. _____ . *The conflict*.
 33. MCGINNIS, J. *Time and Time Again: A Study of Aristotle’s and Ibn Sina’s Temporal Theories*. Tese de Ph. D. Filadélfia (PA): University of Pennsylvania, 2000.

34. RICKER. “Al-Ghazali on Necessary Casuality in *The Incoherence of the Philosophers*”. In: *The Monist*, 79, 3, 1996.
35. SHAHRASTANI. *Kitab nihayatu al-iqdam fi ‘ilm al-kalam*. Trad. de Guillaume. Oxford (GB): Oxford University Press, 1934.
36. VALLICELLA. “God Causation and Occasionalism”. In: *Religious Studies*, vol. 35, 1999.
37. VAN DEN BERGH. “Introduction”. In: AVERRÓIS. *The Incoherence of the Incoherence*. Trad. de Van den Bergh. Oxford (GB): Oxford University Press, 1954.
38. VERZA, T. M. *A discussão acerca da pré-eternidade do mundo no Tahafut al-tahafut de Averróis*. Tese de doutorado. Campinas (SP): Unicamp, 2005.
39. _____. “Sobre a pré-eternidade do mundo no *Tahafut al-tahafut*, de Averróis. Discussão I, Primeira Prova”. In: PEREIRA, R. H. de S. (org.). *Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã*. São Paulo: Paulus, 2007.
40. _____. “Kalâm: a escolástica islâmica”. In: PEREIRA, R. H. de S. (org.). *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva [no prelo].
41. WOLFSON, H. A. “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts”. In: TWERSKY & WILLIAMS (eds.). *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1973.
42. WORMS. “Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun)”. In: BAEUMKER (ed.). *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen*, Bd. 3, Heft 4. Münster (Al), 1900. Trad. de Kogan. *Eternity and Origination: Averroes’ Discourse on the Manner of the World’s Existence*. In: MARMURA, M. E. (ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Nova York: SUNY Press, 1984.

