



TRADUÇÃO

Sobre a eternidade *a parte post* do mundo na *Incoerência dos filósofos*, de Al-Ghazali: tradução da Discussão II

On world's eternity a parte post in Al-Ghazali's Incoherence of the Philosophers: translation of the Discussion II

Sobre la eternidad a parte post del mundo en La incoherencia de los filósofos de Al-Ghazali: traducción de la Discusión II

Tadeu Mazzola Verza¹

orcid.org/0000-0003-1448-6833
verza@ufmg.br

Recebido em: 01 mar. 2024.

Aprovado em: 13 ago. 2025.

Publicado em: 05 dez. 2025.

Resumo: A Discussão II da *Incoerência dos Filósofos*, de Al-Ghazali, trata do tema da eternidade *a parte post* do mundo, ou seja, sobre sua existência infinita no futuro. O tema é uma sequência da Discussão I, que trata da pré-eternidade do mundo. Nesta Discussão, a finalidade de al-Ghazali é mostrar que os argumentos dos filósofos em favor da pós-eternidade do mundo não são demonstrativos.

Palavras-chave: eternidade do mundo; poder divino; vontade divina.

Abstract: The Discussion II of Al-Ghazali's *Incoherence of the Philosophers* deals with the theme of the eternity *a parte post* of the world, that is, about its infinite existence in the future. The topic is a sequel to Discussion I, which deals with the pre-eternity of the world. In this Discussion, al-Ghazali's aim is to show that the philosophers' arguments in favor of the post-eternity of the world are not demonstrative.

Keywords: world eternity; divine power; divine will.

Resumen: La Discusión II de la *Incoherencia de los Filósofos* de Al-Ghazali trata el tema de la eternidad *a parte post* del mundo, en otras palabras, su existencia infinita en el futuro. El tema es una secuencia de la Discusión I, que trata de la preeternidad del mundo. En esta Discusión, el objetivo de al-Ghazali es mostrar que los argumentos de los filósofos a favor de la eternidad a parte posto del mundo no son demostrativos.

Palabras clave: eternidad del mundo; poder divino; voluntad divina.

Introdução

A Discussão I da *Incoerência dos filósofos*² (*Tahāfut al-falāsifa*), de Al-Ghazali³, assim como a correspondente na *Incoerência da incoerên-*



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

² Doravante TF. Usa-se a edição de Bouyges (Algazel, 1927), seguida da edição de Marmura (Al-Ghazali, 2000; doravante M). Sobre o sentido do termo *tahāfut*, ver Asin Palacios (1906) e Treiger (2012, p. 108-115). Sobre a natureza do TF, cf. Verza (2017). Salvo indicação em contrário, todas as traduções são minhas.

³ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (1058-1111). Al-Ghazali foi um importante pensador muçulmano e as avaliações sobre seu papel no mundo islâmico são conflitantes, porém ele é conhecido na história da filosofia por ser um crítico dos filósofos e da capacidade deles de demonstrar as teses que sustentam. Porém, "[...] o consenso acadêmico emergente sustenta que, longe de ser apenas um crítico da filosofia, al-Ghazālī desempenhou um papel central na perpetuação e expansão da atividade filosófica islâmica no Islã na forma de um *kalām* avicenizado. Em outras palavras, o que é importante sobre al-Ghazālī não é tanto seu ataque aos filósofos, mas sua incorporação assídua, porém amplamente velada, de elementos básicos da filosofia aviceniana na teologia sunita dominante e das partes não modais do silogismo aristotélico na jurisprudência sunita dominante" (Wisnovsky, 2012, p. 11). Sobre as alterações promovidas por al-Ghazali na compreensão da filosofia, ver Griffel (2021, p. 77-107). Para uma visão geral de seu pensamento, ver Griffel (2024).

⁴ Doravante TT. Usa-se a edição de Bouyges (Averroes, 1930).

*cia*⁴ (*Tahāfut al-tahāfut*), de Averróis⁵, é um texto amplamente conhecido e bastante discutido⁶. Tal Discussão trata da pré-eternidade (*qidam*) do mundo, ou seja, se o mundo teve um começo ou se existe desde sempre. Trata-se de um problema fundamental pois não envolve apenas o estatuto do mundo como tal, ou o poder e a vontade de Deus, mas a defesa da pré-eternidade do mundo por parte dos filósofos⁷, assim como a negação deles da ressurreição dos corpos e do conhecimento de Deus dos particulares, que fez com que fossem acusados de infidelidade por Al-Ghazali⁸ por este julgar que as referidas teses violam as bases da religião islâmica⁹.

A Discussão II, por sua vez, trata da pós-eternidade (*abad, a parte post*) do mundo, ou seja, se o mundo deixará de existir em algum momento no futuro. Ela recebeu pouca ou nenhuma atenção dos comentadores, primeiro porque se trata de um tema desenvolvido quase que como um apêndice da Discussão I e se desenvolve em parte no terreno do *kalām*, a teologia islâmica¹⁰, mas, diferentemente da Discussão I, a negação por parte dos filósofos de que o mundo tenha um fim não viola, para Al-Ghazali, as bases da religião.

No entanto, esta discussão tem importância na economia da discussão sobre a eternidade do

mundo pois o mundo ser pós-eterno é, na leitura que Al-Ghazali faz da posição dos filósofos, uma consequência necessária da admissão de que o mundo é pré-eterno. Assim, Al-Ghazali visa mostrar que os filósofos não apenas foram incapazes de demonstrar que o mundo é pré-eterno, como também o foram naquilo que decorre da pré-eternidade, que é a pós-eternidade, e, portanto, a posição dos filósofos sobre a eternidade do mundo é insustentável.

Al-Ghazali inicia a Discussão II elencando as quatro provas¹¹ usadas pelos filósofos para provar a pós-eternidade do mundo que, segundo ele, decorrem das provas em favor da pré-eternidade do mundo, quais sejam: (a) é absolutamente impossível o contingente advir do eterno¹²; (b) a prioridade de Deus com relação ao mundo e a posterioridade do mundo com relação a Deus só pode ser essencial, nunca temporal¹³; (c) a existência do mundo é possível antes de sua existência uma vez que é seja impossível e depois se torne possível e, portanto, o que é eternamente possível é eternamente existente¹⁴; (d) todo originado é precedido pela matéria que está nele e, portanto, o originado não pode dispensar a matéria¹⁵.

Quanto aos argumentos dos filósofos em fa-

⁵ Abu al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rusḥd (1126-1198). Averróis é conhecido pelos medievais latinos por "O comentador" por antonomásia devido aos três tipos de comentários que ele escreveu a quase todas as obras do *corpus* aristotélico. No mundo islâmico, como filósofo Averróis teve um papel limitado pois, como bem observa Gutas (1998, p. 153), visava a uma retomada de Aristóteles em um momento em que a filosofia árabe-islâmica já era autônoma ainda que marcadamente avicenizada. Para uma visão geral de seu pensamento, ver Di Giovanni (2017) e Ben Ahmed e Pasnau (2024).

⁶ Destaco Kukkonen (2000), Marmura (1959) e Verza (2004).

⁷ Sobre quem são os filósofos, Al-Ghazali escreve: "Restringimo-nos a expor a inconsistência da opinião daquele que os antecedeu, aquele que é o filósofo por excelência e o primeiro mestre, pois ele organizou as ciências [dos filósofos] e as purificou, eliminou a digressão das opiniões deles e selecionou as que estão mais próximas aos princípios dos caprichos deles [...]. Os mais confiáveis quanto à transmissão e verificação [de Aristóteles] entre os filosofantes (*mutafalsafa*) no Islã são al-Farabi e Avicena. Restringimo-nos a invalidar o que escolheram e consideraram correto das doutrinas dos que os conduziram ao erro, pois o que deixaram de lado e se recusaram a perseguir não se duvida de sua imperfeição e não se precisa de exame mais profundo para as refutar. Que se saiba que nos restringimos à rejeição das doutrinas deles de acordo com a transmissão destes dois homens, de modo que não se propague o discurso de acordo com a propagação das doutrinas" (TF, prefácio, §8-9, p. 8; M, §9-11, p. 4). Sobre o sentido de "verificação", cf. Gutas (2014, p. 214).

⁸ Sobre a relação entre Al-Ghazali e os filósofos, cf. Griffel (2005, 2009). Sobre a acusação de infidelidade, cf. Griffel (2021).

⁹ "Se alguém disser: 'Você explicou a doutrinas destes filósofos. Você diria conclusivamente que eles são infiéis e matar aqueles que sustentam suas crenças é uma obrigação?'. Diremos: chamá-los infiéis é necessário em três questões. Uma delas é a questão da pré-eternidade do mundo e a afirmação deles de que todas as substâncias são pré-eternas. A segunda é a afirmação de que o conhecimento de Deus não engloba os particulares temporais entre os indivíduos [existentes]. O terceiro é a negação da ressurreição dos corpos e sua 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, conclusão, §1-2, p. 376; M, §1-2, p. 230).

¹⁰ Sobre a teologia islâmica, ou *kalām*, a bibliografia é vasta. Destaco: Al-Shahrastani (1934), Frank (2005), Wensinck (1932) e Wolfson (1976).

¹¹ Essas quatro provas que sustentam a posição dos filósofos são para Al-Ghazali as que "provocam um impacto na alma e que são capazes de levantar dúvidas nos melhores pensadores especulativos" (TF I, §2, p. 22; M, §4, p. 13).

¹² TF I, §1-55, p. 4-51; M, §6-77, p. 13-30. Esta prova é o foco da primeira prova da Discussão I. Cf. Verza (2007b).

¹³ TF I, §56-80, p. 51-66; M, §78-107, p. 30-39. Esta prova é o foco da segunda prova da Discussão I. Cf. Verza (2010).

¹⁴ TF I, §81-87, p. 66-68; M, §108-111, p. 39-40. Esta prova é o foco da terceira prova da Discussão I. Cf. Verza (2006).

¹⁵ TF I, §88-102, p. 68-78; M, §112-134, p. 40-46. Esta prova é o foco da quarta prova da Discussão I. Cf. Verza (2007a).

vor da pós-eternidade que delas decorrem, são estes: (a) que como a causa do mundo é tanto pré-eterna quanto pós-eterna, o mundo também seria tanto pré-eterno quanto pós-eterno, já que a causa não muda e o efeito coexiste com a causa; (b) se o mundo passasse a não existir isso implicaria que ele teria um depois e, portanto, que estaria, como um todo, sujeito ao tempo, o que não é o caso pois é pré-eterno; (c) que o mundo não deixaria de ser um existente possível; (d) que tudo o que passa a inexistir o faz não por uma alteração de sua natureza de existente possível para existente impossível, mas porque deixa de existir sua forma, sendo que a matéria permaneceria.

Al-Ghazali julga que, uma vez que os argumentos em favor da pós-eternidade decorrem dos da pré-eternidade e que estes tiveram sua natureza não demonstrativa evidenciada na Discussão I, não há necessidade de se voltar para os argumentos em favor da pós-eternidade.

Ele se dedica, na sequência, ao que entende serem duas outras provas dos filósofos. A primeira, cuja origem é Galeno, diz que, se o mundo não fosse pós-eterno, ele mostraria sinais de deterioração. Usando como exemplo o Sol, Galeno, dado à larga experiência de observações astronômicas, diz que não se observa nele nenhuma deterioração, e que, portanto, ele é incorruptível.

Al-Ghazali fornece duas refutações a essa prova: a primeira passa por mostrar que ela pressupõe que toda corrupção se dá por deterioração, ao que alega que a corrupção pode se dar de imediato; a segunda, concedendo à tese de Galeno ser verdadeira, também fica no âmbito da observação, pois, dada a magnitude do Sol, como de fato perceber se ele está sofrendo deterioração? Ademais, lembra Al-Ghazali, as pedras preciosas também são corruptíveis, mas não se percebe nelas deterioração.

A segunda prova dos filósofos vai dominar

todo o resto da Discussão II. Esta prova tem duas partes. A primeira, retomando a primeira prova da Discussão I, consiste em afirmar que supor uma causa para a inexistência do mundo é algo ininteligível pois pressuporia uma mudança na vontade de Deus, que passaria de um agente que causa existência para um que causa inexistência. A segunda parte, classificada como sendo um problema maior (ou mais difícil) pelos filósofos, diz respeito à própria ação de tornar inexistente. Esta ação, ao ser fruto de uma vontade, é ação de um agente dotado de vontade e, portanto, era uma ação que não existia e passou a existir. Isso por si só é um problema para os filósofos, pois, como defendem a pré-eternidade do mundo, a ação de Deus necessariamente existe e não é algo que vem a existir. Ademais, a inexistência não seria uma coisa, pois, no limite, ser coisa demanda um substrato. Qual seria o substrato da inexistência? Além disso, para os filósofos, "o menor dos graus [para ser objeto de uma ação é ser existente" (TF II, §11, p. 85; M, §15, p. 50). Portanto, causar a inexistência não pode ser um ato de um agente.

Apesar disso, os filósofos dizem haver entre os teólogos quatro grupos (mutazilitas, karamitas e dois ramos asharitas) que defendem que o mundo passe a ser inexistente. Assim, a sequência do texto consiste na descrição que Al-Ghazali faz 1) da exposição dos filósofos das teses desses grupos e 2) da refutação de tais posições por parte dos filósofos. A finalidade é mostrar que, uma vez que as possíveis explicações para o passar a inexistir do mundo não são sólidas, não haveria como sustentar outra possibilidade que não a pós-eternidade do mundo. Após essa descrição e essa refutação, Al-Ghazali passa a criticar a refutação dos filósofos e a tese deles da pós-eternidade, dizendo que ela sofre dos mesmos males dos quais eles acusam os teólogos.

No que concerne à posição dos mutazilitas¹⁶,

¹⁶ A bibliografia sobre o mutazilismo é ampla. Destaco: Adamson (2003), Bennet (2016), Dhanani (1984), EL-Omari (2016), Frank (1978, 2007), Nader (1956), Schmidtke (2016) e Schwarb (2011). O mutazilismo não é uma corrente teológica homogênea, porém pode-se dizer que se caracteriza por defender cinco princípios: "1. unicidade de Deus (*al-tawhīd*); 2. justiça de Deus (*al-adl*); 3. 'a promessa e a ameaça' (*al-wād wa l-wā'id*), pela qual [...] se entende que, devido à 'ameaça' proferida contra [um pecador que não se arrepende] no Corão, todo muçulmano culpado de uma ofensa grave que morrer sem se arrepender sofrerá para sempre os tormentos do Inferno; 4. a teoria de um 'estado intermediário' (*al-manzila bayna l-manzilatayn*) [...], segundo a qual o mesmo muçulmano pecador não pode ser classificado aqui na Terra como 'crente' (*mumin*) ou como 'incrédulo' (*ka'fir*), mas pertence a uma categoria separada, a dos 'malfeitores' (*fāsi*); 5. final-

a aniquilação do mundo seria um ato de Deus, que a criaria; o mundo passaria a “inexistir em” por ser um ato, ele passaria a inexistir por si só, pois de outro modo a aniquilação precisaria ser aniquilada por outro ato de aniquilação e, assim, *ad infinitum*. Os filósofos fazem duas críticas a esta posição, mas basicamente o ponto é que, se a aniquilação fosse uma coisa, ela demandaria uma aniquilação posterior para deixar de existir. Se ela não é uma coisa, não pode ser um ato de Deus.

Quanto aos karamitas¹⁷, estes também tomam a aniquilação como um ato de Deus, porém entendem que seja um ato que subsiste na essência de Deus, assim como o ato de criação, e que é por meio deste subsistir que as coisas são criadas ou aniquiladas. A crítica dos filósofos consiste em dizer que a essência de Deus é eterna e imutável e, portanto, não está relacionada a coisas temporais, o que seria o caso ao se supor dar origem a esses atos. Ademais, seria ininteligível, pois o conferir existência é o ato por excelência da divindade.

Quanto aos dois grupos asharitas¹⁸, ambos defendem que os acidentes, no caso a aniquilação – e aqui a aniquilação também não é uma coisa –, não subsistem por si mesmos. A diferença é que no primeiro grupo a explicação repousa em supor inconcebível que subsistam, pois de outro modo seria inconcebível que deixassem de existir. Ou seja, se a aniquilação não deixasse de existir por si mesma, a aniquilação não deixaria de existir. No segundo grupo, a explicação consiste em dizer que os acidentes se apresentam em pares, quente-frio, movimento-repouso. Se Deus deixa de criar um desses pares, a coisa deixa de existir. Se Deus deixa de criar acidentes no mundo, o mundo passa a inexistir. A crítica dos filósofos a essas posições, em suma, “é como se os dois grupos de asharitas se inclinasse[m] a acreditar[em] que o passar a inexistir não é um ato na medida

em que é apenas se abster de um ato, pois não entendem que a produção da inexistência é um ato” (TF II, §16, p. 89; M, §21, p. 52).

Apesar de Al-Ghazali dizer que essas posições dos teólogos são todas defensáveis, implicando com isso que haveria várias opções explicativas para tomar a pós-eternidade do mundo como uma possibilidade, ele se limita a defender que a aniquilação, o mundo passar a inexistir, é um ato relativo ao poder de Deus, e que isso não tem nada de ininteligível. Mais especificamente, ele mostra que a inexistência é algo inteligível, pois vemos coisas que deixaram de existir; e, se a inexistência é inteligível, por que não seria inteligível ela ser resultado do poder de Deus?

Sobre a tradução

Traduzo a Discussão II a partir da edição de Boyges (Algazel, 1927, doravante B), comparando-a com a de Marmura (Al-Ghazali, 2000, doravante M). Ambas as edições estão referidas no começo dos parágrafos por página e linha. A indicação dos parágrafos é aquela de B. Uso barras duplas para indicar quebra de página. Consultei as traduções de Marmura (Al-Ghazali, 2000, doravante M), e de Catarina Belo (Al-Ghazali, 2023, doravante C) e as traduções do *Tahafut al-tahafut*, de Averróis, na qual o TF é transcrito, de Van der Bergh (Averroës, 1954, doravante Bt para tradução e Bn para notas), Campanini (Averroè, 1997, doravante Ci) e Meriane (Averroës, 2002, doravante Me). As respectivas páginas estão entre parêntesis.

Tradução

Segunda [discussão]

Sobre a refutação da doutrina [dos filósofos] quanto à pós-eternidade do mundo, do tempo e do movimento

mente, a obrigação imposta a todos os crentes (de acordo com o Alcorão, iii, 104 e 110; vii, 157; ix, 71, etc.) de ‘ordenar o bem e proibir o mal’ (*al-amr bi-l-marūf wa l-nahy an al-munkar*), ou seja, intervir nos assuntos públicos para defender a Lei e se opor à impiedade” (Gimaret, 2012).

¹⁷ Sobre os karamitas, cf. Bosworth (1979), Daftary (1998), Hatoum (1991) e Zysow (2016). De modo geral, os karamitas defendiam que a fé necessitava ser apenas expressa por palavras, ou seja, bastava a profissão externa de fé para que alguém fosse um membro da comunidade muçulmana. Eles também eram literalistas e antropomorfistas, defendendo que termos que implicam corporeidade poderiam ser aplicados a Deus, com isso pretendendo garantir a existência Dele.

¹⁸ A bibliografia sobre o asharismo é vasta. Destaco: Frank (1994, 2008), Marmura (2020), Shihadeh (2012), Shihadeh e Thiele (2020).

[B79.1/M47.1] (§1) Saiba que esta discussão é derivada da primeira, pois o mundo, segundo los 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 a corrupção e o deixar de existir dele (*fanāū*); antes, não deixou de existir como ele é nem deixará de existir como ele é.

[B79.7/M47.4] (§2) As quatro provas [dos filósofos] sobre a pré-eternidade¹⁹ 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; conseqüentemente, o causado dando-se²⁰ com a causa. Também dizem 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.

[B80.3/M47.9] (§3) O segundo método [dos filósofos] consiste em dizer] que, se o mundo passa a inexistir (udima), então seu passar a inexistir se daria depois de sua existência, havendo então para ele um depois e, portanto, neste [depois]²¹ a afirmação do tempo.

[B80.5/M47.11] (§4) O terceiro método deles [consiste em dizer] que a possibilidade da existência [do mundo] não cessa. Do mesmo modo, [dizem que] é admissível²² que a existência possível esteja de acordo com a possibilidade²³. No entanto, esta prova não é sólida pois declaramos impossível que [o mundo] seja pré-eterno²⁴, 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-‘Allaf²⁵, o qual 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 concomitantemente²⁶, 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 admissível a conservação e a destruição dele, então apenas se conhece qual dos dois tipos de possibilidade ocorre por meio da Lei Revelada, pois a investigação sobre isso não se baseia no que é passível de ser inteligido (*ma'qūl*).

[B81.5/M48.7] (§5) 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 inexistir²⁸, 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] precede e toda coisa 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 acidentais que inerem nela.

[B81.10/M48.12] (§6) A resposta a todos [estes argumentos] está no que precede²⁹. Apenas destacamos esta discussão dos [filósofos] sobre

¹⁹ *I.e.*, as provas descritas e refutadas na Discussão I.

²⁰ M (47): [coexistel].

²¹ Segue-se aqui a sugestão de Me (163).

²² 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.

²³ M (47) traduz: "De modo similar, a existência possível pode ser [eterna] em conformidade com a [incessante] possibilidade". C (165): "pelo que é preciso que a existência possível seja conforme à [ideal] de possibilidade". Me (163): "Assim, é permitido [se pensar] que sua existência possível corresponde à sua possibilidade".

²⁴ Cf. TF I.

²⁵ Teólogo mutazilita, fundador da escola de Basra. Cf. Al-Shahrastani (1984) e Nyberg (1979).

²⁶ Me (164): "simultaneamente".

²⁷ Segue-se aqui a sugestão de M (48). Bt (73) e Me (167): "semelhante à terceira".

²⁸ Bt (73) e M (48): "fosse aniquilado"; Me (167): "desaparecesse".

²⁹ Isto é, na Discussão I.

isso³⁰ por haver nela duas outras provas.

[Primeira prova]

[B82.1/M48.15] (§7) A primeira [prova] é a sustentada por Galeno³¹ quando diz que se, por exemplo, o Sol fosse suscetível a passar a inexistir (*inidām*)³², 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.

[B82.6/M48.18] (§8) 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 [premissa] consequente é impossível; portanto, a [premissa] antecedente é impossível. Este é um silogismo chamado pelos [filósofos] de conjuntivo condicional³³. 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.

[B83.7/M49.5] (§9) 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 sentidos³⁴ 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.

[B84.10/M49.5] (§10) Abstemo-nos de citar as muitas provas deste gênero que os inteligentes consideram fracas, mas mencionamos esta única || para servir de advertência e exemplo àquelas que deixamos [de citar]. Limitamo-nos às quatro provas que demandam esforço de análise semelhante às [provas] precedentes.

[Segunda prova]

[B84.11/M49.19] (§11) A 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 seu passar a inexistir, e aquilo que não era coisa inexistente [e] depois passa a ser inexistente é preciso que se torne [inexistente] 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

³⁰ *I.e.*, a pós-eternidade do mundo.

³¹ 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 (168, n. 2).

³² O termo é *inidām*, da raiz *adima*.

³³ *Sarṭi munfaṣil*.

³⁴ No singular no original.

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 Dele teriam uma descrição única em todos os estados, mas o objeto da vontade mudaria da inexistência para a existência e depois da existência para a inexistência. Porém, o que mencionamos³⁵ quanto à impossibilidade da existência de um originado [se dar] por uma vontade eterna³⁶ prova a impossibilidade [do mundo passar à] inexistência.

[B85.7/M50.6] (§12) Aqui se soma 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 inexistente || 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 inexistência do mundo? Mas a inexistência do mundo não é uma coisa de modo a ser uma ação, pois o menor dos graus [para ser objeto de uma]³⁷ ação é ser existente. Mas a inexistência do mundo não é uma coisa de modo a se dizer que é aquilo que o agente executa ou que é um Criador³⁸ que faz existir. Quanto a este problema, [os filósofos] alegam, para se livrar dele, que os teólogos³⁹ dividem-se em quatro grupos, e que cada grupo irrompe em absurdidade.||

[B86.7/M50.17] (§13) 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.

[B86.9/M50.20] Mas ele 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 inexistente (*mu'adim*). Ademais, por que o mundo passaria a inexistir? Se [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 aniquilação] não fosse criada 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 não é capaz de tornar inexistentes algumas partes do mundo sem [fazer o mesmo com] as outras. Antes, seria capaz apenas de originar uma aniquilação tornaria o mundo todo inexistente, pois, se [a aniquilação] não estiver em um receptáculo, sua relação com a totalidade do mundo seria de um [único] modo.||

[B87.5/M51.7] (§14) O segundo grupo é o dos karamitas, os quais dizem que a ação [do agente] é o passar à inexistência e o passar à existência, segundo o argumento deles, consiste em um existente originado por Ele em Sua essência, louvado seja, o mundo vindo então a ser por Ele uma coisa inexistente. O mesmo, segundo eles, [ocorre com] a existência, que pelo conferir existência⁴⁰ é originada por Ele em Sua essência, o existente passando então a ser por Ele um existente. Esta [posição] também é errônea porque torna o Eterno um receptáculo de originados. Ademais, sai do [âmbito] da inteligibilidade, pois não se compreende o conferir existência⁴¹ senão como

³⁵ Isto é, filósofos.

³⁶ A primeira prova da Discussão I do TF.

³⁷ Seguindo a sugestão de M (50).

³⁸ *Mūid*: algo que faz existir.

³⁹ *Mutakalimūn*: isto é, os partidários do *kalām*; cf. nota 10.

⁴⁰ "Conferir existência" traduz *īḡād*.

⁴¹ Me (174) add: "ainsi que par annihilation".

uma existência relacionada a uma vontade e a um poder. Afirmar outra coisa além da vontade, do poder e da existência do objeto [resultante] do poder, isto é, o mundo, não é inteligível, o mesmo [relativamente] ao passar à inexistência. ||

[B88.1/M51.14] (§15) O terceiro grupo, o dos asharitas, diz que os acidentes se aniquilam por si mesmos e que não se [pode] conceber a subsistência deles, pois 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 não tivesse criado a subsistência, [a substância] passaria a inexistir devido à inexistência da coisa que a torna subsistente.

[B88.4/M51.18] Isto também é falso porque com isso se nega o perceptível [pelos sentidos dizendo] que o negro, assim como o branco, não subsiste, mas que a existência [deles] é renovada [a cada momento]. Mas 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. Além disso, há um outro problema que é que o subsistente, quando subsiste por uma subsistência acrescentada à sua existência, implica que os atributos de Deus subsistam por uma [outra] subsistência, e esta subsistência exista por uma [outra] subsistência, a subsistência tendo necessidade de [outra] subsistência, regredindo ao infinito.

[B88.12/M52.3] (§16) O quarto grupo é um outro ramo dos asharitas. Eles dizem que || os acidentes se aniquilam por si mesmos. Quanto às substâncias, elas se aniquilam à medida que Deus não cria nelas movimento, repouso, combinação ou divisão, sendo impossível que um corpo permaneça [em existência] sem estar em repouso ou estar em movimento, pois [sem isso] inexistiria. É como se os dois grupos de ashari-

tas se inclinassem [a acreditar] que o passar a inexistir não é um ato à medida que é apenas se abster de um ato, pois não entendem que a inexistencialização é um ato.

[B89.6/M52.8] [Os filósofos dizem que], se os métodos são inválidos, não [há porquê] continuar com a intenção de dizer que é admissível a inexistencialização do. (§17) [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. (§18) 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 ferve⁴² 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.

[B90.5/M52.18] (§19) [Nossa] resposta é a de 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 o passar a existir e o passar a inexistir se dão pela vontade do poderoso? [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

⁴² M (52) lê *ūqidat*: "sempre que se acende o fogo sob a água".

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. (§20) Se perguntardes⁴³ como procedeu dele ela não sendo uma coisa, (§21) 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, por que não seria inteligível a relação dela com o poder [Dele]?

[B91.5/M53.7] Qual a diferença entre eles 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 como [poderia] ser descrita como advindo ou ocorrendo?⁴⁴ Não duvidamos que a ocorrência da inexistência sobre os acidentes é concebível, 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. ||

[B92.1/M53.12] (§22) 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 pelo passar a inexistir 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 descrito pela ocorrência? Se o pelo 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.

[B92.7/M53.19] (§23) 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] disserem que não, desdenhariam o que é lógico⁴⁵. E, se disserem que sim, então o que está implicado é distinto daquilo que o implica⁴⁶ ou é o mesmo? Se disserem que é o mesmo, seria contraditório uma vez que a coisa se implica a si mesma. Se disserem que é distinto, isto que é distinto seria inteligível ou não? Se disserem não, perguntaríamos com o que sabeis que está implicado? Julgar estar implicado é reconhecer ser inteligível. Se disserem sim, então [perguntaríamos se] aquilo que está implicado, que é inteligível e que torna inexistente o preto || é eterno ou originado? Se disserem que é eterno, isso é impossível. E, se disserem originado, então como o que é qualificado pelo começar a existir (*ḥudūʿ*) não seria inteligível? Se disserem 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 inexistente, seria verdade, pois certamente [o branco] ocorreu. Logo, esta ocorrência é inteligível e deve ser relacionada ao poder do [Todo]-poderoso.

[B93.6/M54.10] (§24) O segundo aspecto [da objeção] é que, segundo os [filósofos], há entre os acidentes alguns que passam a inexistir não devido a seu contrário, pois o movimento não possui um contrário; antes, segundo eles, a oposição entre ele e o repouso é uma oposição da disposição e do inexistente⁴⁷. O sentido de repouso é privação⁴⁸ de movimento. Quando o movimento passa a inexistir, não ocorreu um repouso, que é seu oposto, antes, [o repouso] é privação pura. O mesmo ocorre com os atributos que pertencem à classe da perfeição, como a impressão da figura percebida no humor vítreo dos olhos; mais do que isso, [como] a impressão das formas dos inteligíveis na alma, pois começam a existir sem o desaparecimento de seu contrário. Quando

⁴³ Literalmente: disserdes.

⁴⁴ Os termos *ṭarayān* e *taaddud* 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*.

⁴⁵ Literalmente: a que é inteligível.

⁴⁶ A referência aqui é provavelmente à cor, implicada, e ao substrato, o que a implica.

⁴⁷ No TF (§24, p. 9, n. 10), em aparato, consta a frase "e não uma oposição de existente com existente", acrescentada na sequência. Esta aparece no corpo texto do TT (145:7), não estando presente na edição de M do TF.

⁴⁸ O termo *adam* pode significar tanto inexistência quanto privação, um dos princípios, junto com forma e matéria, da ciência da natureza segundo Aristóteles. Al-Ghazali joga com essa variação de sentido nesse parágrafo.

passam a inexistir, o sentido de [passar a inexistir] é o desaparecimento da existência sem que seu contrário || se suceda. O desaparecimento delas equivale à privação pura que ocorreu. Portanto, a ocorrência da nova inexistência é inteligível, e o que é inteligido ocorrendo por si, mesmo não sendo uma coisa, é inteligido estar relacionado com o poder do [Todo]-poderoso.

[B94.5/M54.20] (§25) Portanto, fica claro a partir disso que, tão logo se conceba o originado ocorrendo por meio da vontade eterna, não há diferença de estado entre a ocorrência da inexistência ou da existência.

Bibliografia

ADAMSON. Al-Kindi and Mu'tazila: Divine Attributes, Creation, Freedom. *Arabic Science and Philosophy*, Cambridge, v. 13, n. 1, p. 45-77, 2003.

ALGAZEL. *Tahafot al-falasifat*. Texte arabe etabli et accompagne d'un sommaire latin et d'index par Maurice Bouyges. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1927.

AL-GHAZALI. *The Incoherence of the Philosophers*. A Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura. 2nd. ed. Provo: Brigham Young University Press, 2000.

AL-GHAZALI. *A incoerência dos filósofos*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 2023.

AL-SHAHRASTANI. *Muslim Sects and Divisions*. The Sections of Muslim Sects in *Kitâb al-Milal wa'l-Nihal*. Trad. A. K. Kazi and J. G. Flynn. London: Kegan Paul International, 1984. p. 46-48.

AL-SHAHRASTANI. *The Summa Philosophiae*: Kitab Nihayatu 'l-Iqdam fi 'l-mi 'l-Kalam. Trad. A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press, 1934.

ASÍN PALACIOS. Sens du mot *Tahāfut* dans les œuvres d'al-Ghazali et d'Averroes. *Revue Africaine*, Alger, p. 185-203, 1906.

AVERROË. *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.

AVERROES. *L'incoerence de l'incoerence (tahafot at-tahafot)*. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, Tome III, Texte Arabe Établi par Maurice Bouyges, S. J., Beirut: Dar el-Machreq Publishers, 1930.

AVERROËS. *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. 2 v. Trad. Van der Bergh. London: Luzac, 1954.

BEN AHMED, F.; PASNAU, R. Ibn Rushd [Averróis]. In: VERZA, T. M.; SOUSA, M. C. (org.). *Estudos em história da filosofia árabe e islâmica*. v. I, parte 2. Belo Horizonte: Ed. PPGFIL-UFMG, 2024.

BENNET, D. The Mu'tazilite movement (II): The Early Phase. In: SCHMIDTKE, S. (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 142-158.

BOSWORTH, C. E. *Karramiyya*. *Encyclopaedia of Islam*. v. 4. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1979. p. 664-669.

DAFTARY, F. *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

DHANANI, A. *The Physical Theory of Kalam Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1984.

DI GIOVANNI, M. *Averroè*. Rome: Carocci, 2017.

EL-OMARI, R. The Mu'tazilite Movement (I): Origins. In: SCHMIDTKE, S. (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 130-141.

FRANK, R. *Al-Ghazali and the Asharite School*. Durham: Duke University Press, 1994.

FRANK, R. *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period*. New York: Suny Press, 1978.

FRANK, R. *Classical Islamic Theology: The Ash'arites*. Texts and Studies on the Development and History of Kalam. v. III. Ed. D. Gutas. London: Routledge, 2008.

FRANK, R. *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari*. Texts and Studies on the Development and History of Kalam. v. II. Ed. D. Gutas. London: Routledge, 2007.

FRANK, R. *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam*. Texts and Studies on the Development and History of Kalam. v. I. Ed. D. Gutas. London: Routledge, 2005.

GIMARET, D. Mutazila. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Milwaukee: Marquette University, 2012. Disponível em: http://0referenceworks.brillonline.com.libus.csd.mu.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mutazilaCOM_0822. Acesso em: 11 jun. 2012.

GOODMAN. Did al-Ghazâlî Deny Causality? *Studia Islamica*, Leiden, n. 47, p. 83-120, 1978.

GRIFFEL, F. Al-Ghazali. In: VERZA, T. M.; SOUSA, M. C. *Estudos em história da filosofia árabe e islâmica*. v. I, parte 1. Belo Horizonte: Ed. PPGFIL-UFMG, 2024. p. 301-360.

GRIFFEL, F. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GRIFFEL, F. *Taqlid of the Philosophers: Al-Ghazali's Initial Accusation in his Tahafut*. In: GUNTHER (ed.). *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005. p. 273-296.

GRIFFEL, F. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works. Leiden: E. J. Brill, 2014.

GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*. London: Routledge, 1998.

HATOUM, A. A. B. *An 11th-century Karrami Text: Abu Hafsa an-Nisaburi's 'Raunaq al-Majalis'*. Pd. D. Thesis. New York: Columbia University, 1991.

KOETSCHET, *Abu Bakr al-Razi, Doutes sur Galien*. Introduction, édition et traduction. Berlin: De Gruyter, 2019.

KOETSCHET, 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*, Cambridge, v. 25, p. 167-198, 2015.

KUKKONEN, T. Possible Worlds in the *Tahafut al-falāsifa*: Al-Ghazali on Creation and Contingency. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 38, n. 4, p. 479-502, 2000.

MARMURA, M. E. Al-Ghazali and Asharism Revisited. *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge, v. 12, n. 1, p. 91-110, 2020.

MARMURA, M. *The Conflict over the World's Pre-eternity in the Tahafuts' of al-Ghazali and Ibn Rushd*. Pd.D Thesis. Ann Arbor: University of Michigan, 1959.

NADER, A. N. *Le Système Philosophique des Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)*. Beyrouth: Éditions les Lettres Orientales, 1956.

NYBERG, H. S. Abu 'l-Hudhayl al-'Allaf. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1979. p. 131-132.

SANAEI, H.; JAFARPOUR, R. Karrāmiyya Relations with Other Islamic Sects in the Third to Sixth Centuries AH: A Glance on Its Relationship with Sufism. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Leiden, v. 33, p. 194-217, 2023.

SCHMIDTKE, S. The Mu'tazilite movement (III): The Scholastic Phase. In: SCHMIDTKE, S. (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 159-180.

SCHWARB, G. Mutazilism in the Age of Averroes. In: ADAMSON, P. (ed.). *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. London: The Warburg Institute, 2011. p. 221-258.

SHIHADDEH, A. Classical Ashari Anthropology Body, Life and Spirit. *The Muslim World*, Hartford, v. 102, p. 433-477, 2012.

SHIHADDEH, A.; THIELE, J. (ed.). *Philosophical Theology in Islam, Later Asharism East and West*. Leiden: E. J. Brill, 2020.

TRIEGER. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*. London: Routledge, 2012. p. 108-115.

VERZA, T. M. *A discussão (masala) acerca da pré-eternidade do mundo no Tahafut al-tahafut de Averróis*. 290 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – IFCH, Unicamp, 2004.

VERZA, T. M. A eternidade da matéria na discussão sobre a pré-eternidade do mundo no *Tahafut* de Averróis. In: Salles, J. C. (org.). *Pesquisa e filosofia*. Salvador: Editora Quarteto, 2007a. p. 359-383.

VERZA, T. M. O argumento da pluralidade dos mundos no *Tahafut al-tahafut* de Averróis. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 16, n. 2, p. 15-32, 2006.

VERZA, T. M. Sobre a anterioridade de Deus com relação ao mundo no *Tahafut* de Averróis. *Discurso*, São Paulo, v. 40, p. 237-259, 2010.

VERZA, T. M. 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, 2007b. p. 197-264.

VERZA, T. M. Sobre as Incoerências de al-Ghazali e Averróis: estruturas, conteúdos e projetos filosóficos. In: MATOS, O.; MILAN, D.; AMADEO, J. (org.). *Diálogos das civilizações: cultura e passagens*. São Paulo: Unifesp, 2017. p. 165-198.

WENSINCK, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

WISNOVSKY, R. Al-Ghazālī and Philosophy. In: SWANICK, Sean (ed.). *Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111): An Exhibition Held in the Humanities & Social Sciences Library, McGill University: August 15, 2011-March 31, 2012*. Montreal: McGill University Library, 2012.

WOLFSON, H. A. *The Philosophy of the Kalam*. Harvard: Harvard University Press, 1976.

ZYSOW, A. Karramiyya. In: SCHMIDTKE, S. (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 252-262.

Yā kabīkağ iḥfāz al-waraq

Tadeu Mazzola Verza

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Dedicou-se à área da Filosofia Medieval Árabe/Islâmica e Judaica. Atualmente dedica-se à tradução de obras do Pseudo-Aristóteles Árabe para o português para o projeto Obras Completas de Aristóteles promovido pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Endereço para correspondência**TADEU MAZZOLA VERZA**

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH)
Sala 4047
Av. Pres. Antônio Carlos, 6627, cep. 31270-901
Pampulha, Belo Horizonte
Minas Gerais, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.