

# QUANDO O FOGO NÃO QUEIMA, QUANDO A DECAPITAÇÃO NÃO MATA: CAUSALIDADE NO *TAHAFUT AL-FALASIFA* XVII, DE AL-GHAZALI

Tadeu Verza

Universidade Federal de Minas Gerais

**Resumo:** Este artigo aborda se a discussão XVII do *Tahafut al-falasifa* pode fornecer elementos para se obter qual seria a noção ghazaliana de causalidade apesar da natureza eminentemente disputativa da obra. O artigo sugere uma leitura do texto em que al-Ghazali, ao considerar haver dois sistemas alternativos de explicação da causalidade no mundo (o dos filósofos e o que incorpora uma noção forte de vontade divina), ambos não demonstrados, defenderia que a participação divina na relação entre causa e causado seria preferível à um necessitarismo estrito ou mitigado dos filósofos devido à possibilidade do milagre.

**Palavras-chave:** Causalidade, ocasionalismo, necessitarismo.

**Abstract:** This article discusses whether the Discussion XVII of the *Tahafut al-falasifa* can provide elements of a ghazalian notion of causality despite the eminently disputative nature of the work. The article suggests a reading of the text in which al-Ghazali, when considering there are two alternative systems explaining causality in the world (that of philosophers and that incorporating a strong notion of divine will), both of them undemonstrated, would argue that divine participation in the relationship between cause and effect would be preferable to a strict or mitigated necessitarianism of the philosophers due to the possibility of the miracle.

**Keywords:** Causality, occasionalism, necessitarianism.

A discussão XVII do *Tahafut al-falasifah*<sup>1</sup> (*Incoerência dos filósofos*) de al-Ghazali é sem dúvida uma das partes das obras deste autor que mais recebeu a atenção dos comentadores ocidentais. Ousaria dizer que se trata talvez do texto mais comentado, até mesmo se comparado a textos de Avicena.

O *Tahafut*<sup>2</sup> é das obras de al-Ghazali a mais singular, pois difere muito quanto à terminologia, modo de proceder e comprometimento teórico em comparação a outras obras suas, o que torna compreensível a acusação de

---

<sup>1</sup> Uso a edição de Bouyges (Algazel 1927). Cito a edição de Bouyges (discussão, página e linhas) seguido da de Marmura (discussão e número de parágrafo). Não cito pela página pois a paginação da primeira (Al-Ghazali 1997) e da segunda edição (Al-Ghazali 2000) do texto muda, assim como as linhas, mas não a paragrafação. Todas as traduções são minhas, salvo quando indicação em contrário.

<sup>2</sup> Sobre o sentido do termo *Tahafut*, ver Algazel 1927, p. x-xi; Asin Palacios 1906, p. 185-203 e Treiger 2012, p. 108-115.

Averróis de que al-Ghazali, por não seguir apenas uma escola em suas obras é "com os ash'aritas, asharita, com os sufistas, sufi e com os filósofos, filósofo"<sup>3</sup>, assim como não é incompreensível, por esse motivo, que Lazarus-Yafeh<sup>4</sup> considere o *Tabafut* uma obra apócrifa e Jabre, no em seu léxico de al-Ghazali, não analise o *Tabafut*<sup>5</sup>.

Extremos à parte, que al-Ghazali é o autor do *Tabafut* é devidamente aceito pelos comentadores e também o foi pelos seus contemporâneos. Porém, o *Tabafut* põe dificuldades para os que o analisam pois sua peculiar natureza não apenas se coloca para os que querem dele extrair teses ghazalianas mas também como relacionar as posições defendidas nesta obra com as de suas outras obras.

No caso da Discussão XVII, muitas e diversas são as conclusões que dela os comentadores tiram, muitas e diversas são as estratégias de leitura<sup>6</sup>, e o que estas estratégias geralmente têm em comum é considerar que os "filósofos" do título da obra é de fato Avicena e al-Farabi e buscar, principalmente no primeiro, as referências para a análise do texto. Esta estratégia é adequada pois o próprio al-Ghazali reconhece que os "filosofantes" Avicena e al-Farabi seus alvos no *Tabafut*.

“Restrinjamo-nos a expor a inconsistência da opinião daquele que os antecedeu, aquele que é o filósofo por excelência<sup>7</sup> 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<sup>8</sup> deles. [...] Os mais confiáveis quanto à transmissão e

<sup>3</sup> Averroes 2001, §35, p. 22.

<sup>4</sup> Lazarus-Yafeh 1975, p. 254-255. A autora também afirma que, considerados autênticos (e refere-se ao *Tahafut al-tahafut* [A incoerência dos filósofos], *Maqasid al-falasifa* [Intenções dos filósofos], *Mihakk al-nazar fi fanni al-mantiq* [Critério da prova na arte da lógica], *Mi'yar al-'ilm* [Critério de conhecimento] e *Mizan al-'amal* [Balança da ação]) eles não teriam senão valor biográfico para o estudo de Al-Ghazali (idem, p. 253).

<sup>5</sup> Jabre 1970.

<sup>6</sup> A bibliografia secundária da Disc. XVII e da causalidade em al-Ghazali é longa. Destaco, no entanto: Abrahamov 1988, Alon 1980, Daiber 2015, Frank 1992, Goodman 1978, Griffel 2009, Lizzini 2002, Marmura 1981, Marmura 1985, McGinnis 2006, Perler & Rudolph 2000 e Riker 1996.

<sup>7</sup> Sigo aqui a tradução de Marmura.

<sup>8</sup> O termo *ahwa'* também tem o sentido de "tendências heréticas" (Wehr) e de "opiniões que se desviam da verdade" (Lane).

verificação<sup>9</sup> [de Aristóteles] entre os filosofantes (*mutafalsafa*)<sup>10</sup> no Islã são al-Farabi e Avicena. Restringamo-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.”<sup>11</sup>

No entanto, também é parte desta estratégia usar de outras obras de al-Ghazali para tentar estabelecer o que seria sua tese sobre a causalidade. Porém, há uma dificuldade nesta estratégia que reside em desinflacionar uma passagem da introdução do *Tahafut* na qual al-Ghazali descreve o objetivo da obra:

“Que se saiba que a intenção [desta obra] é a de alertar, pela demonstração dos aspectos da incoerência dos [filósofos], os que têm muita confiança neles e que consideram que seus métodos são incontaminados pela contradição. Em vista disto, eu não procedo fazendo objeção a eles mas procedo levantando questões para negar e não como quem tem pretensão de afirmar. Tornarei inequivocamente turvo para eles aquilo em que acreditam por meio de diferentes implicações [de seus métodos]. Então, vinculá-los<sup>12</sup>-ei às vezes à doutrina mu'tazilita, outras à doutrina dos karramitas, a ainda outras à doutrina dos waqifitas. Não me porei em defesa de uma doutrina específica, mas contra eles considerarei todos os grupos como um único grupo, pois o resto das seitas talvez possa diferir de nós no

---

<sup>9</sup> *Al-tahqiq*. O termo indica que o conhecimento aristotélico foi devidamente constatado via demonstração por estes autores e não meramente aceito por autoridade. Cf. Gutas 2014, p. 214.

<sup>10</sup> Plural de *mutafalsif*. Modo pejorativo (ainda que haja exceções) de se referir aos filósofos, mais especificamente, aquele que tem pretensão filosófica ou é considerado um filósofo dileitante. Cf. Nagel 2000, p. 192.

<sup>11</sup> TF *proemium*, §§8-9, p. 8-9; M. §9-11.

<sup>12</sup> I.é, os filósofos.

detalhe, mas esses [filósofos] se opõem aos princípios da religião.”<sup>13</sup>

Ou seja, o *Tabafut* visa argumentar com o objetivo de mostrar que a doutrinas defendidas pelos filósofos não são demonstrativas, e não defender ou argumentar em favor de uma tese própria. Assim, por exemplo, na Discussão IX, al-Ghazali acusa os filósofos de serem incapazes de demonstrar que Deus é incorpóreo, não porque ele próprio discorde que Deus seja incorpóreo, mas porque os argumentos dos filósofos não são demonstrativos. Porém, isso não significa que na acusação ele empregue argumentos que usaria em uma defesa da incorporeidade.<sup>14</sup> Uma outra passagem do final da Discussão I também é bastante elusiva quanto à função do *Tabafut*:

“[...] Não nos comprometemos neste livro senão a afrontar a doutrina [dos filósofos] e a cobrir de terra o propósito das provas deles, incluindo evidenciar os incoerências deles. Não buscamos defender uma doutrina particular e, com isso, não nos afastamos da intenção do livro. Não investigamos minuciosamente o discurso relativo às provas que indicam a origemação [do mundo], uma vez que o nossa finalidade é refutar a alegação deles de que conhecem [sua] preternidade. Quanto a afirmar a verdadeira doutrina, comporemos sobre ela um livro depois de completar este [...] e o chamaremos *Princípios da crença (Qawa'id al-'aqa'id)*. Nele nos devotaremos a afirmar como nos devotamos neste livro a destruir [...]”<sup>15</sup>

Como o *Tabafut* é, antes de tudo, uma desconstrução, seu papel no estabelecimento do que seria a tese ghazaliana da causalidade é, no mínimo problemático. Sobre isso, Frank escreve:

“O *Tabafut* apresenta alguns problemas peculiares. Nele ele afirma inequivocamente (pp. 130 e 179 [Ed. Bouyges]) que nesta obra ele não quer afirmar ou defender tese alguma, mas apenas mostrar a inabilidade dos *falasifa* para justificar a tese específica sob discussão. Claro que ele afirma várias proposições

<sup>13</sup> TF *proemium*, §11-12, p. 9-10; M. §22.

<sup>14</sup> Cf. TF *proemium* §23, p. 16; M §26.

<sup>15</sup> TF I, §101-2, p. 77-8; M. §134.

que defende serem verdadeiras e que são importantes para sua teologia, mas a obra é habilmente composta e deve-se ser cuidadoso em recorrer a ela como testemunha quer para o que ele nega quer para o que afirma.”<sup>16</sup>

É importante se ter em mente a efetiva intenção do *Tabafut* para que não incorrer no risco de, como fazem Giacaman e Bahlul<sup>17</sup>, se perguntar por que al-Ghazali precisa negar a conexão necessária entre causa e causado, como se a negação fosse uma necessidade para o sistema que ele quer defender no *Tabafut*. O ponto para Al-Ghazali é argumentar com vistas a levantar dúvidas ou negar que as teses dos filósofos foram devidamente provadas.

Nesta mesma linha, quando se discute se al-Ghazali no *Tabafut* defende esta ou aquela posição (ou seja, se rejeita a causalidade, se adota a causalidade apenas divina, se subscreve uma posição ash'arita ou se se aproxima da posição dos filósofos), como se vê em autores como Fakhry, Wensink, Gyekye, Courtenay, Wolfson, se esquece, também, que a natureza do *Tabafut* é disputativa, refutatória. O ponto é que extrair do *Tabafut* a real posição de al-Ghazali é buscar aquilo que o *Tabafut* não pode nos dar, é ignorar o valor nominal da intenção da obra claramente exposta pelo autor<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Frank 1992, p. 11, n. 3. Um argumento diferente, mas na mesma linha, encontra-se em Halevi: "Geralmente, referir-me-ei à voz na primeira pessoa do plural como a dos teólogos, e não como a de al-Ghazali para evitar a impressão de que Ghazali representou suas intenções por meio desta voz de alguma maneira simples e direta. A idéia não é que Ghazali estava retirando sua presença autoral do texto como um todo, nem que ele estava mascarando seus pensamentos por trás dos personagens de um diálogo, como Hume encantadoramente fez com Cleantes e Filo. Mas Ghazali certamente estava distanciando suas crenças das daquelas dos filósofos. De fato, ele diz isso no terceiro prefácio do *Tahafut al-falasifa* onde ele declarou que refutaria os filósofos com um misto de ferramentas teológicas, algumas não suas." (Halevi 2002, p. 23). Faço apenas uma observação quanto à primeira pessoa do plural: acredito que o "nós" de al-Ghazali não signifique "nós teólogos". Antes, ou se trata de um plural majestático, o que pode ser o caso se se considera que na Primeira introdução ele começa a falar na primeira pessoa e depois passa à terceira, ou, do ponto de vista mais doutrinário, são aqueles que como ele não seguem os filósofos cegamente, *taqlid*. Sobre *taqlid*, cf. Frank 1991, Griffel 2005, Frank 1989, Lazarus-Yafeh 1971, Calder 2000.

<sup>17</sup> Giacaman & Bahlul 2000, p. 44.

<sup>18</sup> Cabe aqui uma observação sobre a natureza do *Tahafut*. Treiger recentemente (2012) defendeu que o *Tahafut* não tem uma natureza refutatória. Segundo ele, ainda que al-Ghazali critique as *provas* dos filósofos, isso não significa que ele negue a *conclusão* deles (p. 93). Ele escreve: "É neste sentido que a *Precipitação* [i.é, o *Tahafut*] de al-Ghazali pode ser descrita como uma "pseudo-refutação", uma espécie

Uma segunda possibilidade de abordagem do tema da causalidade seria por meio do *Iqtisad fi al-i'tiqad*<sup>19</sup> (*Moderação na crença*), obra esta que seria a "dedicada a afirmar" da Introdução do *Tabafut*. O *Tabafut* e o *Iqtisad* foram as duas últimas obras de "teologia racional" que al-Ghazali escreveu antes de sua famosa crise e conseqüente virada mística<sup>20</sup>. A identificação do *Qawa'id al-'aqa'id* (*Os princípios da crença*), com o *Iqtisad* foi estabelecido por Marmura e aparentemente não há divergências. Assim, ali seria o lugar adequado para se encontrar a doutrina ghazaliana da causalidade. Ocorre, no entanto, que nesta obra, a qual possui o mais extenso tratamento da causalidade que não o *Tabafut*<sup>21</sup>, al-Ghazali defende um ocasionalismo nos moldes asharitas, defendendo a teoria da aquisição (*kashf*)<sup>22</sup>. O problema, com bem nota Abrahamov<sup>23</sup>, é que a teoria defendida no *Iqtisad* é estritamente asharita, o que não se observa em outras obras, principalmente no *Ihya 'ulum al-din* (*Revivificação*

de exercício de retórica desconstrucionista e dialética, em que al-Ghazali aparentemente nunca acreditou por completo. O *Precipitação* opera no nível da *i'tiqad* (opinião) ao invés de *ma'rifa* (cognição) e é escrito para os *mutakallimun*, uma classe de estudiosos sobre quem al-Ghazali sempre fala com desdém, enumerando-os entre as "pessoas comuns" (*'awamm*). O *Precipitação* é, portanto, essencialmente uma obra de kalam, visando salvaguardar o credo das pessoas comuns (*'aqdat al-'awamm*), nada mais e nada menos. Ele não tem nada a ver com as próprias idéias esotéricas de al-Ghazali, que vão muito além disso (e pode frequentemente contradizer) o credo das pessoas comuns. Essas idéias, como o próprio al-Ghazali sugeriu, devem ser procuradas em seus outros livros [...]. Além de ser uma "pseudo-refutação", escrita para os *mutakallimun* e no nível deles e visando salvaguardar o credo das pessoas comuns sem revelar as reais posições de al-Ghazali, o *Precipitação* também forneceu a al-Ghazali um "álibi" útil de que ele havia rejeitado os ensinamentos filosóficos mais extremos, dissociado-se dos filósofos e, portanto, estava livre da influência perniciosa deles. Esta é a principal razão pela qual al-Ghazali se refere ao *Precipitação* em seus trabalhos posteriores (notavelmente o *Libertador* [do erro, i.é, *Maqasid*]). No entanto, apesar das tentativas de al-Ghazali para esconder isto, o fato de que ele estava sob a influência filosófica não foi ignorado em seus contemporâneos." (Treiger 2012, p. 95-96). Este talvez seja mais um elemento para que as teses que Al-Ghazali supostamente defende no *Tabafut* não devem ser tomadas pelo seu valor nominal mas sempre tendo em vista o contexto disputativo no qual elas operam.

<sup>19</sup> Esta obra conta com uma tradução integral recente (Al-Ghazali 2014) e três parciais (Abu Zayd 1968 - publicada em livro em Abu Zayd 1970, Marmura 1994 e Davis Jr. 2005). Sobre o livro, ver Marmura 2002, p. 100

<sup>20</sup> Madelung 2015, p. 26.

<sup>21</sup> Dutton 2001, p. 35.

<sup>22</sup> Sobre a teoria da aquisição, ver Abrahamov 1989 e 2018, Frank 1966 e Schwarz 1972.

<sup>23</sup> Abrahamov 1988, p. 97

da religião)<sup>24</sup> e certamente não no *Tabafut*. Ademais, é digno de nota que o tema é tratado no contexto da discussão sobre o poder de Deus.

Uma vez que se abra mão de buscar a real tese de al-Ghazali sobre causalidade via *Tabafut*, abordar o texto por meio do *Maqasid al-falasifa*<sup>25</sup> (Intenção dos filósofos) pareceria promissor. Esta obra, cuja finalidade é alvo de debate, apresenta o que seria a posição dos filósofos segundo al-Ghazali, e consiste em uma reelaboração do *Danesbname-ye 'Alai*, Livro das ciências, com adições da *Isharat* e da *Shifa'*, todos de Avicena<sup>26</sup>. Assim, novamente voltariamos ao uso de Avicena, filósofo este que é o mesmo que, segundo o *Tabafut*, se lança desavisadamente para a própria destruição. Porém, ter-se-ia agora a síntese que o próprio al-Ghazali fornece do pensamento dele. Por ter esta íntima vinculação com as obras avicenianas, o *Maqasid* nada tem de ocasionalista. Assim, a obra tem certa utilidade para a compreensão do sistema de mundo dos filósofos que al-Ghazali tem como referência, mas no caso da causalidade ela não é determinante para a análise do *Tabafut*.

Tendo isto em vista, a leitura que passo a apresentar tem o *Tabafut* como foco central e o objetivo não é a tese ghazaliana sobre a causalidade, mas a análise da refutação dedicada aos filósofos e sua consistência.

Al-Ghazali inicia a discussão XVII nos seguintes termos:

A conexão entre o que por hábito se crê ser uma causa e o que se crê ser um causado não é, segundo nós, necessária. Ao contrário, [em] quaisquer duas coisas<sup>27</sup> [onde] esta não é aquela e aquela não é esta e [onde] a afirmação de uma delas não implica a outra nem a negação [de uma delas] implica a negação da outra, a necessidade de existência de uma delas não [implica] a existência da outra nem a necessidade da inexistência de uma delas [implica] a inexistência

<sup>24</sup> "Já sabemos por tudo [o que foi dito] que todos os originados (*khaditha*), todos eles, suas substâncias, seus acidentes, o originado dotado de vida e os inanimados, ocorrem pelo poder de Deus, exaltado seja. Ele se ocupa exclusivamente da originação deles e não ocorre que algumas criaturas advenham de outras, mas todas ocorrem pelo poder [de Deus]. E isto é o que queremos mostrar ao afirmar o atributo de poder de Deus, exalado seja: a abrangência da aplicação dele e o que está relacionado a ele quanto a [suas] derivações e requisitos." (Al-Ghazali 1962, p. 99, ll. 3-6; Al-Ghazali 2014, p. 103).

<sup>25</sup> Esta obra tem uma tradução integral, Algazel 1963. A parte da lógica foi traduzida por Tony Street, ainda não publicada.

<sup>26</sup> Sobre o debate quanto à natureza do *Maqasid*, ver, entre outros: Janssens 1993, 2001 e 2003; Shihadeh 2011; Reynolds 2002; Treiger 2012 e MacDonald 1936.

<sup>27</sup> I.é, causa e causado.

da outra<sup>28</sup>. Por exemplo, saciar [a sede] e beber, fartar-se e comer, queimar e contato com o fogo, iluminar e nascer do sol, morrer e degolar<sup>29</sup>, curar e beber o remédio, purgar o intestino e usar purgante, e assim por diante relativamente a todas as coisas observáveis<sup>30</sup> nas conexões [que ocorrem] na medicina, astronomia, técnicas e ofícios.

A primeira afirmação de al-Ghazali, a de que a conexão entre o que se toma por hábito ser causa e causado não é necessária<sup>31</sup>, é uma afirmação que pode ser lida como uma crítica à concepção determinista<sup>32</sup> de mundo, quer decorrente de uma concepção de criação via emanção ou não<sup>33</sup>. Ocorre, no entanto, que dizer que a conexão entre causa e causado é necessária não implica apenas determinismo, ou seja, que as coisas não apenas não podem ser de outro modo mas que necessariamente são do modo que são por intermédio de uma causa ou causas, sem espaço para a ação divina que não o puro transbordamento da existência, mas também pode se referir a todo sistema que

---

<sup>28</sup> Para esta passagem, cf. Goodman 1978, p. 86; Marmura 1989, p. 286; Griffell 2009, p. 158 e Perler & Rudolph 2000, p. 98.

<sup>29</sup> Lit.: "cortar o pescoço".

<sup>30</sup> Lit.: "[os sentidos] testemunham a conexão".

<sup>31</sup> A relação causa e causado expressa em termos de necessidade pode ser vista em Avicena, *Metafísica* IV.1: "Antes disso, a essência [da coisa que age como causa] é o sujeito do ser causa, e é isso que pode se tornar uma causa; aquela [sua] existência, no entanto, não é a existência da causa, mas uma existência tal que, se se adiciona outra existência, a soma dos dois constitui a causa. Quando isso acontece, o causado se torna necessário a partir da causa, quer a coisa [que se soma à essência da causa] seja uma vontade, um desejo, uma aversão, ou uma nova disposição natural, e semelhantes, quer seja uma realidade externa que deve ser aguardada a fim de que a causa exista. Se, de fato, a causa é tal que o causado derive dela adequadamente, sem que haja qualquer outro requisito [à existência do causado], neste caso a existência do causado é necessária." (Avicenna 2008, p. 371)

<sup>32</sup> Uma discussão sobre o conceito de determinismo pode ser encontrado em Belo 2007, p. 2 et seq. Adoto, como ela, uma definição ampla de determinismo que engloba os aspectos físicos e metafísicos. Ainda que se defenda que o sistema emanacionista de Avicena não é determinista, não deixa de ser paradigmático uma passagem da *Najat*: "Se um homem conhecesse todos os eventos (*hawadith*) do céu e da terra e a natureza deles, compreenderia o modo de ser (*kayfiyya*) do que ocorrerá no futuro" (Avicenna 1938, p. 302; Avicenna 1982, p. 337. Cf. Goodman 2013, p. 86; Gardet 1951, p. 45-46 e Belo 2007, p. 14).

<sup>33</sup> Cf. Griffel 2009, p. 149-150. Segundo ele, Ghazali alerta para as indesejáveis consequências do ocasionalismo em pelo menos duas ocasiões no *Tahafut*: TF XVII, §11-12, p. 283-285 e §24, p. 292-293.

pressupõem que as coisas são dotadas de natureza<sup>34</sup>. Portanto, em última instância, negar a necessidade da conexão entre causa e causado é rejeitar *toda* e qualquer explicação de mundo que pretenda encontrar no mundo natural causas naturais, o que parece ser claro pelos exemplos apresentados: se o fogo não necessariamente queima e a decapitação não necessariamente mata, não há naturezas dotadas de potência ativa nem de potência passiva, pois como poderia haver a atualização da potência ativa de queimar sem a queima e a atualização da potência passiva de ser queimado sem ser queimado?

Esta primeira afirmação de al-Ghazali coloca de imediato um problema. A Discussão XVII pertence à segunda parte do *Tabaḥfut* relativa às coisas naturais (*al-tabīy'iyat*). Esta segunda parte tem uma introdução e nela ele descreve o que chama de princípios destas coisas, assim como seus ramos<sup>35</sup>. Na descrição dos princípios, ele os relaciona às tradicionais ciências naturais do aristotelismo: *Física, De caelo, Sobre a geração e corrupção, Meteorológicos, Mineralogia, De plantis, Natureza dos animais* (provavelmente o *Al-hayawan*, de Avicena), De anima. Segundo ele, estas ciências não se opõem à lei revelada a não ser em quatro questões, que correspondem às quatro discussões desta segunda parte: a conexão necessária causa e causado, que as almas humanas são substâncias que subsistem por si mesmas (Disc. XVIII), que elas são eternas (Disc. XIX) e que não retornam aos corpos (Disc. XX). A questão que se coloca é: como defender que há ciências naturais, pois são tais que não se opõem senão excepcionalmente à lei, quando se nega as naturezas? E há de se destacar que ele coloca entre os ramos da ciências naturais a medicina (que trata das causas e sintomas da saúde e da doença), e a magia ("mistura de poderes das substâncias terrestres para a produção de coisas maravilhosas<sup>36</sup><sup>37</sup>), que claramente dependem de uma relação de causalidade que pressupõem naturezas.

Outro ponto a ser observado nesta passagem diz respeito à extensão da negação de al-Ghazali. Na Introdução à Segunda parte do *Tabaḥfut*, a relativa às ciências naturais, ao indicar as quatro questões sobre as quais vai se opor aos

---

<sup>34</sup> No *Maqasid*, as causa são distinguidas entre por si e por acidente, sendo que a necessidade é a característica da causa por si, que é identificada à natureza. Cf. Al-Ghazali 1961, p. 192; Algazel 1963, p. 88.

<sup>35</sup> Seus ramos são: medicina, "determinação astral" (astrologia), fisionomia, interpretação dos sonhos, ciência dos talismãs, magia e alquimia.

<sup>36</sup> *Gharibah*. O termo também pode significar "estranhas".

<sup>37</sup> TF *Phys.*, §3, p. 270; M. §16.

filósofos, al-Ghazali resume o conteúdo da Discussão XVII nos seguintes termos:

“[...] a conexão que se observa na existência entre causas (*'asbab*) e causados (*musabbabat*) é uma conexão de concomitância necessária, pois não está sob o poder [de Deus] nem a possibilidade da produção da causa sem o causado nem a existência do causado sem a causa.”<sup>38</sup>

Pode-se perceber que nesta passagem al-Ghazali explica o que significa a conexão necessária entre causa e causado, ou seja, que causa e causado estão mutuamente implicados e que um não pode se dar sem o outro sob nenhuma circunstância, mais especificamente, que é impossível que uma causa se dê sem o causado, que o causado se dê sem a causa e, mais ainda, Deus não poderia fazer com que a causa se dê sem o causado ou que o causado se dê sem a causa. Cabe destacar que a conexão a qual ele se refere é das causas e causados *observáveis em existência*, ou seja aquelas conexões que observamos pela experiência.

Tal extensão também é sugerida pela terminologia usado por al-Ghazali<sup>39</sup>. Ele usa os termos *sabab* e *musabbad* para se referir à causa e ao causado tanto na Introdução quanto no início da Discussão XVII. Na filosofia árabe há dois termos principais para designar causa, *'illa* e *sabad*. Apesar de *sabab* e *'illa* serem sinônimos, *sabab* teria um sentido mais fraco, não de referindo a causas essenciais, mas aos motivos ou causas secundas:

“O termo *sabab* (mais frequente no plural, *'asbab*) é usado para denotar o elemento em uma cadeia ou uma concatenação de causas ou de fatores em uma sequência causal que leva de algum ato ou evento inicial a um evento resultante em um sujeito diferente daquele em que a sequência foi iniciada. A relação de *sabab* com seu resultado (*musabbab*) não precisa ser necessária; isto é, o termo, *per se*, não implica que o resultado se segue imediata e inevitavelmente do *sabab* ou da sequência de *'asbab*, nem o *sabab* é necessariamente a causa de um único efeito [...]. *'Illa*, por outro lado, é usado, quando em sentido estrito, mais comumente como a causa determinante direta ou primária que

<sup>38</sup> TF *Phys.*, §5, p. 270-1; M. §16.

<sup>39</sup> Ertuck 2001.

produz seu efeito (*ma'lul*) imediata e necessariamente, sem a intervenção de qualquer outro fator causal; a existência do '*illa*' necessita o do *ma'lul* e um único '*illa*', em contraste com *sabab*, não pode produzir senão um efeito.”<sup>40</sup>

Assim, ao usar *sabab* e *musabbab*, al-Ghazali estaria sugerindo que os filósofos defenderiam que a necessidade da relação entre causa e causado se dá no tocante às causas segundas, o que, novamente, se confirma pelos exemplos utilizados.

Na sequência à afirmação, ao estabelecer a dessemelhança entre causa e causado, Marmura<sup>41</sup> nota que a ressalva feita por al-Ghazali<sup>42</sup> tem dois objetivos: o primeiro é excluir concomitantes necessários não causais, como, por exemplo, a disposição espacial de duas coisas (pois quando se diz que uma está acima da outra necessariamente a outra está abaixo da primeira), e o segundo é para excluir a relação entre os atributos divinos, pois ainda que o atributo de vontade implique o de conhecimento<sup>43</sup>, ou que o de vida seja condição para o de vontade e conhecimento, não se pode dizer que o atributo de vida seja causa dos atributos de vontade e conhecimento. A

interpretação de Marmura não se sustenta porque, em primeiro lugar, o que a passagem da Discussão XVII faz é descrever como se entender a relação de necessidade, ou seja, há uma relação de necessidade entre duas coisas quando a afirmação ou negação de uma implica ou não implica a outra, e vice-versa, que é o que a passagem da Introdução faz em outros termos. Em segundo lugar, o problema é de ordem de amplitude: a Discussão XVII não se ocupa, conforme vimos, com a divindade, mas sim das causas e dos causados observáveis em existência, como apresentado na Introdução.

Goodman tem uma leitura desta passagem que contempla a natureza disputativa da discussão. Segundo ele,

“[...] afirmando que a afirmação dos filósofos é que a causa não pode existir sem o efeito nem o efeito sem a causa, ele está dizendo que ela repousa em um relação lógica, especificamente uma relação de implicação mútua, entre causa e efeito. Ao

---

<sup>40</sup> Frank 1957, p. 251.

<sup>41</sup> Marmura 1989, p. 286; Griffell 2009, p. 158 e Perler; Rudolph 2000, p. 98 também tratam deste aspecto.

<sup>42</sup> “[...em] quaisquer duas coisas [onde] esta não é aquela e aquela não é esta [...]”.

<sup>43</sup> TF III, §9, p. 99; M. §9.

colocar o tema dessa maneira, Ghazali estabelece para os filósofos um ônus da prova muito mais difícil do que sobre si mesmo. Pois eles devem mostrar, de acordo com os critérios de demonstração que Ghazali estabelece, que é evidentemente impossível que uma causa ocorra sem o seu efeito e vice-versa, ou que algum mecanismo de raciocínio logicamente necessário exija que seja assim. E, claro, Ghazali acredita que nenhum dos dois pode ser o caso. Ghazali, por sua vez, tem apenas que mostrar que as relações entre causas e efeitos empíricos não são de estrita implicação lógica - uma tarefa muito mais fácil. E o motivo de ser mais fácil é que a posição de Ghazali aqui é muito menos estrita do que a posição que os filósofos são chamados a defender. No entanto, não se deve pensar que ninguém tenha mantido a posição que Ghazali atribui aos filósofos, e que ele está simplesmente refutando um espantalho. Pelo contrário, a doutrina de que as relações causais eram em última instância lógicas quanto a sua necessidade pode ser remetida a Aristóteles, e é uma característica indelével do sistema físico e metafísico concebido por Ibn Sina [...].”<sup>44</sup>

Não está no âmbito deste artigo buscar as origens desta tese ou avaliar a correção da atribuição dela a Avicena ou Aristóteles. O ponto é que uma vez que al-Ghazali não reconhece a necessidade da concomitância porque segundo ele ela não foi demonstrada, ele pode explicá-la por outra via:

A conexão entre [as coisas observáveis] no que antecede deve-se a um decreto de Deus - exaltado seja - que as cria lado a lado, [e] não porque a existência [da conexão se deve a ser] necessária por si, não passível de separação. Antes, está sob o poder [de Deus] criar o faltar-se sem o comer, o criar a morte sem degola, e [criar] a continuação da vida com a degola, e assim por diante quanto a todas as conexões. Porém, os filósofos rejeitam sua possibilidade e afirmam sua impossibilidade.<sup>45</sup>

Ter-se-ia, portanto, segundo esta afirmação de al-Ghazali, quatro características relativas aos processos ditos naturais: a não necessidade da

---

<sup>44</sup> Goodman 1978, p. 84-85.

<sup>45</sup> TF XVII, §2, p. 278; M §1.

relação entre causa e causado, serem consequência de um decreto de Deus, causa e causado serem criados lado a lado e causa e causado poderem existir separadamente<sup>46</sup>. Assim, no caso dos fenômenos observáveis que geram em nós o hábito da causalidade, de fato causa e causado são elementos distintos que não se implicam reciprocamente, e, portanto, a conexão entre eles é decretada por Deus e eles mesmos são criados concomitantemente por ele.

Al-Ghazali, na sequência, passa a analisar três posições (*maqamat*) que seriam paradigmáticas na assunção de uma real relação entre causa e causado, quais sejam: 1) o caráter natural e exclusivo da ação da causa, 2) a suposição de causalidade segunda e naturezas (esta posição tem duas vias, *maslak*) e 3) tendo em vista o poder de Deus, o que deve ser considerado impossível. Quanto à primeira posição, al-Ghazali escreve:

“A primeira posição [é aquela em que] o oponente sustenta que o agente da queima é exclusivamente o fogo, que ele é o agente por natureza, não por escolha, pois não é possível para ele se abster [de fazer] o que é de sua natureza após seu contato com um receptáculo que o receba. E isto é o que negamos.”<sup>47</sup>

Note que a tese apresentada defende que o fogo é o agente exclusivo da queima e o faz por meio de uma natureza que o necessita agir deste modo, sendo esta, portanto, a causa dos eventos do mundo. Para al-Ghazali, este certamente não pode ser o caso, pois ele deixou claro na abertura da Discussão XVII que Deus cria lado a lado a queima e o contato com o fogo. Se este era o caso quando a relação entre a queima e o contato com o fogo era descrita como necessária, não menos será o caso quando o fogo é dito ser o único agente. Assim, al-Ghazali buscará argumentos que se não refutam esta opção, ao menos torne plausível uma teoria alternativa<sup>48</sup>, e o foco para tanto será a

---

<sup>46</sup> Cf. Griffel 2009, p. 149. Griffel elenca estes pontos considerando-os as condições postas por al-Ghazali para explicar os processos naturais. Ocorre que a criação de dois eventos (causa e causado) lado a lado parece-me não ser uma condição que valha para todas as posições que al-Ghazali adota na crítica aos filósofos, já que ele mesmo acata a possibilidade de causas segundas.

<sup>47</sup> TF XVII, §3, p. 278; M §4.

<sup>48</sup> Cf. Perler & Rudolph 2000, p. 78.

observação. O que segundo ele leva alguns filósofos<sup>49</sup> a pensar deste modo é a observação da recorrência dos eventos, ou seja, sempre que o algodão entra em contato com o fogo o algodão se queima, da qual extraem uma necessidade. Porém, dela posso extrair apenas concomitância: "A observação mostra<sup>50</sup> a ocorrência com [o contato com o fogo] mas não prova a ocorrência [da queima] pelo [contato com o fogo] nem que não há uma [outra] causa que não ele".<sup>51</sup>

Que a observação nos proporciona apenas concomitância é uma das razões que faz Avicena dispensar as causas como sujeito da metafísica, já que, segundo ele, antes de se admitir que há causas é necessário se provar a existência delas<sup>52</sup>. Este argumento remonta a Baqilani<sup>53</sup>, e talvez para escapar dele Avicena tenha colocado em suspeição em primeiro momento a causalidade e a tenha procurado posteriormente defendê-la<sup>54</sup>. Porém al-Ghazali, segundo Perler & Rudolph, confere uma nova dimensão ao argumento já que não apenas coloca em dúvida que a observação de uma concomitância pressupõe uma relação causal, mas também coloca em dúvida a própria percepção que temos das coisas. Neste caso, o exemplo que usa é o do cego que volta a enxergar durante o dia e conclui que a cor é devida a seus olhos, mas que a noite ao não ver cores conclui que a causa delas é a luz do sol<sup>55</sup>.

---

<sup>49</sup> Segundo Griffel (2009, p. 151) al-Ghazali atribui esta tese aos *dahriyyun* (eternalistas), que defendem um mundo eterno sem algo que o tenha produzido. Sobre a *dahriyya*, cf. Goldziher [Goichon] 1991, p. 95-97; Biesterfeldt 2016 e Crone 2016.

<sup>50</sup> Opto por traduzir *tada* não por seu sentido mais forte de provar, donde *dalil*, prova, mas por mostrar, o que parece mais apropriado ao contexto.

<sup>51</sup> TF XVII, §5, p. 287; M §5.

<sup>52</sup> "Quanto à sensação, ela não conduz senão à concomitância, e quando duas coisas são concomitantes não é necessário que uma delas seja causa da outra. A convicção que ocorre à alma é devido à abundância daquilo que a sensação e a experiência apresentam, mas não é segura, como você sabe, a não ser pelo conhecimento de que as coisas que existem são, em sua maior parte, naturais ou voluntárias. Isto verdadeiramente depende do estabelecimento da causa e da confirmação da existência da causa e dos motivos, o que não é evidente de imediato, ainda que comumente aceite" (Avicena 2019, I.1.8.11-14.)

<sup>53</sup> Perler & Rudolph 2000, p. 79 et seq.

<sup>54</sup> Kukkonen 2002, p. 33.

<sup>55</sup> "De fato, esclareceremos isto por meio de um exemplo, qual seja, um cego de nascença, se tem em seus olhos uma cobertura e não fica sabendo por ninguém a diferença entre a noite e o dia, se tem removida a cobertura de seus olhos de dia e abrisse suas pálpebras, e então visse cores, suporia que a percepção obtida por seus olhos das formas das cores [teve como] agente o descobrir da visão, e

Cabe observar que ao dizer que os sentidos nos dão apenas a concomitância, não significa que al-Ghazali negue que possamos obter conhecimento por meio deles, mas apenas que eles não nos fornecem conhecimento da efetiva natureza da relação que ele nos apresenta, ou seja, seria indiferente para os sentidos que o fogo queime o algodão porque Deus faz com que um queime e outro seja queimado ou porque a natureza de um é queimar e a de outro ser queimado. Destaque-se, no entanto, que sendo a relação entre o fenômeno e os sentidos também uma relação aparentemente entre causa e causado, no limite teríamos que afirmar que também Deus criaria a experiência da concomitância (a concomitância seria a causa e as sensações o causado), o que implicaria que o pode fazer sem que haja de fato concomitância entre as sensações e a experiência da queima do algodão pelo fogo. Assim, colocar em dúvida a observação e os próprios sentidos seriam dois lados da mesma moeda, i. é, a negação da causalidade, e é por isso que ambos serão salvaguardados adiante pela concepção de *'ada*, a ordem habitual dos eventos determinada por Deus.

A atitude cética é apenas um dos vários elementos que configuram a tentativa de al-Ghazali<sup>56</sup> de colocar sob suspeita a posição daqueles filósofos. Ele lembra que o fogo é um ente inanimado e que, portanto, não teria por si qualquer ação, já que não há evidência de que seja um agente. Aqui ele retoma uma tese defendida na Discussão III sobre a incapacidade dos filósofos de demonstrar que Deus produtor do mundo:

“Pois o agente não é chamado agente e artesão apenas por ser uma causa, mas por ser uma causa sob um aspecto especial, que é o aspecto relativo à vontade e à escolha. De modo que se

---

[suporia que] todas as vezes que sua visão estivesse sã e descoberta, o véu levantado, e uma pessoa frente [a ele] dotado de cor, então seguir-se-ia inevitavelmente que veria e não consideraria nunca que não veria [dadas estas condições]. [Isto] até quando o sol se puser e o ar escurecer. [Então,] fica ciente de que a luz do sol é a causa da impressão das cores na visão. Portanto, a partir de quê o oponente crê que há nos princípios de existência causa (*'illa*) ou causas (*asbab*) das quais emanam estas coisas que são originadas com a ocorrência do contato entre elas, senão [do fato de] que [os princípios de existência] são estáveis, não deixam de existir, que não são corpos em movimento que desaparecem, mas se deixam de existir ou desaparecem percebemos a separação e compreendemos que ali há uma causa (*sabab*) além daquela que observamos? Não se escapa disto tendo em vista o raciocínio [baseado no] fundamento [dos filósofos].” (TF XVII, §6, p. 280-281; M §6-7)

<sup>56</sup> Sobre o ceticismo de al-Ghazali, cf. Griffel 2007, Kukkonen 2010, Halevi 2002, Moad 2009 e Heck 2014.

alguém disser que o muro não é um agente, a pedra não é um agente, o inanimado não é um agente, mas a ação cabe aos animais, isto não seria negado e a afirmação não seria falsa. Mas a pedra tem uma ação segundo [os filósofos], que é o cair, o peso, a inclinação para o centro [da Terra], assim como o fogo tem uma ação, que é o aquecer, e a parede tem uma ação, que é a inclinação para o centro e a ocorrência da sombra, pois tudo isto procedem da [parede]). Mas isso é impossível.”<sup>57</sup>

O exemplo que al-Ghazali fornece para essa tese é ilustrativo: se se joga uma pessoa no fogo e se o fogo é dito agente, então pode ser dito que é o fogo que mata, não o assassino<sup>58</sup>. O objetivo aqui é claramente abrir espaço para a ação divina, pois já que Deus age por escolha e por vontade, não é constrangido pelo suposto curso natural dos eventos.

Este aspecto da crítica está vinculado à admissão de que a ação divina pode ser realizada via causalidade segunda, no caso anjos. Isto é importante para o argumento pois al-Ghazali vai lembrar que até os filósofos admitem que as coisas ocorrem via causalidade segunda. Um dos exemplos é o da relação pai e filho. Basicamente entende-se que o pai é causa do filho, porém de fato para que o pai gere o filho não basta colocar o esperma no útero, mas são necessárias a atuação de várias outras causas, como a infusão do espírito.

A referência aqui remete à crítica que Avicena faz à concepção comum<sup>59</sup> de causalidade eficiente na *Metafísica* da *Shif'a* VI.2. Ali o foco era mostrar que o pai não pode ser dito causa do filho pois como, segundo ele, toda causa é simultânea ao causado e o filho permanece existindo sem o pai, o pai é necessário mas não suficiente. Porém, Avicena também afirma que a forma do animal que o filho recebe não se deve ao pai, mas a outras causas, subentendendo-se os intelectos celestes, o que será discutido em IX.5 e X.1. Ora, uma vez que os filósofos também admitem causalidade segunda, e Deus

<sup>57</sup> TF III, §4, p. 97; M. §4.

<sup>58</sup> “[...] A ação verdadeira é aquela que existe pela vontade. Prova disto é que se supusermos que o originado depende para sua ocorrência de duas coisas, uma voluntária e outra não voluntária, o intelecto vincula a ação à [coisa] voluntária. O mesmo ocorre com a linguagem, pois se alguém lança um homem ao fogo e ele morre, se diz que [quem lança] é o agente, e não o fogo. Quando se diz que quem o matou não foi senão fulano, quem o diz fala a verdade. Se o termo agente diz respeito ao voluntário e ao não voluntário do mesmo modo [...] por que o matar está relacionado com o voluntário segundo a linguagem, o hábito e o intelecto, sendo que o fogo é a causa próxima do matar [...]?” (TF III, §13-14, p. 101; M §13)

<sup>59</sup> Cf. Verza 2010.

também age deste modo, o ponto é que aquilo que os filósofos atribuem a uma natureza que sistematicamente age em vista de um fim (produzir o filho), al-Ghazali julga lícito que seja atribuído a um Deus que age por vontade. Logo, não apenas é falso que o fogo seja o único agente da queima, mas a amplitude do argumento de al-Ghazali relativamente à observação da concomitância também abrange a suposição de que as causas agem sobre os causados, o que no limite é negar que haja causas em sentido real<sup>60</sup>, já que se a causa não causa, é antes uma coisa qualquer.

Ainda que aparentemente este seja o caso, a segunda posição apresentada por al-Ghazali descreve uma explicação da relação entre causa e causado necessária, mas que pressupõem causalidade segunda e naturezas (e, portanto, uma ação que é sempre a mesma em iguais circunstâncias). Nela, as causas são preparatórias, tornando as coisas dispostas para receber as formas via emanção<sup>61</sup>. Eis a passagem:

“A segunda posição pertence àqueles que admitem que esses eventos temporais emanam dos princípios dos eventos temporais, mas que a preparação para a recepção das formas se dá através dessas causas presentes, observadas - exceto que esses princípios também são [tais que] as coisas procedem deles necessariamente e por natureza, não por meio de deliberação e escolha [...]. [Em tudo isto, eles sustentam que] o princípio é um, mas que os efeitos diferem por causa das diferenças das disposições no receptáculo. Da mesma forma, os princípios da existência estão sempre inundando com o que provém deles, não tendo nem restrição de concessão nem mesquinhez: a deficiência é devida apenas aos receptáculos. Sendo este o caso [eles argumentam] então, desde que suponhamos que um fogo tenha a qualidade [própria dele] e suponhamos que dois pedaços similares de algodão entrem em contato com ele da mesma maneira, como seria concebível que um deva queimar e o outro não, quando não há escolha [por parte do agente]? Baseados nesta noção, eles negaram a queda de Abraão no fogo sem que a queima ocorresse, o fogo permanecendo fogo, e alegaram que isso só é possível tirando o calor do fogo - o que faz que não seja mais fogo - ou transformando a essência e o corpo de

---

<sup>60</sup> Cf. Griffel 2009, p. 152.

<sup>61</sup> Cf. Marmura 1989, p. 287; 1981, p. 89-90; McGinnis 2006, p. 448.

Abraão em uma pedra ou algo sobre o qual o fogo não tem efeito. Mas nem o [último] é possível, nem o primeiro é [possível].”<sup>62</sup>

O problema dessa posição para al-Ghazali, ainda que ela admita um agente externo - no caso, o doador das formas<sup>63</sup> - repousa não apenas no fato de que ela ainda mantém a necessidade da relação entre causa e causado, mas que ela nega dois modos de considerar o milagre, ou seja, pela alteração de uma natureza (o calor do fogo) ou pela alteração da substância (essência do corpo de Abraão).

A crítica se dará por duas vias: primeiro, por meio de uma argumentação pautada na vontade divina cuja finalidade é defender que nada escapa a ela, segundo, por meio de uma concessão aos filósofos sobre um pretenso caráter natural dos milagres que explicaria até mesmo as mudanças substanciais.

Quanto à primeira via, ainda que isso possa ser aplicado a toda a Discussão XVII, cabe observar que não é infrequente entre comentadores<sup>64</sup> identificar a posição de al-Ghazali como ocasionalista. Um dos motivos para isso repousa no fato de que se entende que nesta discussão al-Ghazali seria um porta-voz do ash'arismo, defendendo o poder divino sobre todos os mínimos aspectos do mundo. Ocorre, no entanto, que ainda que al-Ghazali defenda a absoluta onipotência divina, elementos básicos para uma teoria ocasionalista nos moldes ash'aritas não estão presentes no texto, como o atomismo e a teoria da aquisição (*kasb*). Estes não são em nenhum momento mencionados no texto, nem se encontra uma descrição ou vaga referência a estes conceitos. Al-Ghazali usa o termo *murajjih*, o que fornece preponderância, que é um termo muito usado pelo *kalam* para designar a ação divina quando as opções de agir são indiferenciáveis, como o momento antes da criação a partir do qual mundo foi criado. Porém, este termo não é de uso exclusivo do *kalam*. Avicena o usa na *Metafísica da Shib'a*<sup>65</sup> em duas ocasiões para fazer referência a atuação de Deus e Maimônides também o uso no *Guia dos perplexos*<sup>66</sup> para solucionar o que ele considera insuficiências explicativas do sistema aristotélico. Assim, cabe cautela nesta afirmação e, ademais, ela não é operativa

<sup>62</sup> TF XVII, §9, p. 282-283; M §9.

<sup>63</sup> McGinnis 2006, p. 446.

<sup>64</sup> Griffel 2009, p. 153.

<sup>65</sup> VI.5 e IX.5.

<sup>66</sup> II.21 et seq.

explicativamente na Discussão XVII nem na primeira via da segunda posição, pois os elementos argumentativos presentes no texto prescindem desta identificação. Pode-se argumentar que uma vez que quem faz queimar e quem faz ser queimado é Deus, e que há a negação de naturezas, dado o contexto o ocasionalismo é a teoria que melhor se adéqua a essas características. No entanto, cabe ter em mente a afirmação de al-Ghazali na qual ele afirma que Deus opera com ou sem causas segundas. Ora, o ocasionalismo nega a causalidade segunda. Assim, ainda que a ação divina se dê nos termos descritos, como ele opera não é algo determinado no texto.<sup>67</sup>

Tendo isto em vista, a refutação de al-Ghazali da segunda posição consistem em dizer:

“[...] não admitimos que os princípios não ajam por escolha e que Deus não haja por vontade, pois já resolvemos a questão quando da refutação da alegação [dos filósofos] acerca disto na discussão da originação do mundo<sup>68</sup>. Se se estabelece que o agente produz a queima por sua vontade quando o algodão entra em contato com o fogo, é possível se pensar<sup>69</sup> que não produza queima com a existência do contato.”<sup>70</sup>

A refutação de al-Ghazali remete à Discussão I do *Tabafut* onde a noção de vontade divina foi extensamente debatida tendo em vista o argumento dos filósofos de que a criação do mundo no tempo implica haver infinitos possíveis instantes de criação, o que é impossível. Al-Ghazali visa resolver essa crítica afirmando que vontade deve ser definida como "um atributo cuja função é diferenciar uma coisa de seu igual"<sup>71</sup>. Já se tratou disso em outro lugar<sup>72</sup>. O ponto, no entanto, é: se Deus faz por que quer, pode querer não fazer ou fazer diferente. Se este é o caso, e tudo depende da vontade de Deus, o mundo passaria a ser incompreensível para o homem.

---

<sup>67</sup> Sobre o modo pelo qual al-Ghazali dispõe do ocasionalismo e da causalidade segunda, cf. Griffel 2009, p. 183 et seq.

<sup>68</sup> i.é, TF I.

<sup>69</sup> Literalmente, "no intelecto". Cf. Goodman 2013, p. 455.

<sup>70</sup> TF XVII, §10, p. 283; M §11.

<sup>71</sup> TF I, §30, p. 37; M §41.

<sup>72</sup> Verza 2007.

Eis a resposta que al-Ghazali coloca na boca dos filósofos. Ela é uma caricatura, como bem definiu Ormsby<sup>73</sup>, revestida de ironia (ainda que talvez sarcasmo seja mais adequado), porém é uma dupla ironia: ela retrata ironicamente a crítica também irônica que os filósofos fariam contra aqueles que negam a causalidade.

“E alguém que deixe um livro em casa, que se admita que se transforme, no seu retorno à casa, em um escravo imberbe, inteligente e desembaraçado ou que se transforme em um animal. Ou, se deixa um escravo em casa, que se admita que se transforme em um cão; se deixa cinza, que se admita que se transforme em almíscar ou que a pedra se transforme em ouro e o ouro em pedra. Se for perguntado sobre isto deveria dizer: não sei o que há em casa agora. O que sei é que deixei em casa um livro e que talvez agora seja um cavalo que tenha sujado a biblioteca da casa com sua urina e suas fezes. E [também] deixei em casa um jarro d'água e talvez ele tenha se transformado em uma macieira, pois Deus tem poder sobre todas as coisas e não é necessário (*daruri*) que o cavalo tenha sido produzido a partir do sêmen, nem é necessário que a árvore tenha sido produzida a partir da semente. Antes, não é necessário que tenha sido produzido a partir de algo. Talvez [Deus] produza coisas que antes não tinham existência. Certamente, se ele<sup>74</sup> olha para um homem que não viu senão agora e lhe for perguntado se este foi gerado, que hesite e diga que é concebível que seja uma das frutas do mercado que tenha se transformado em homem, e que ele é este homem, pois Deus tem o poder sobre todas as coisas possíveis, e isto é possível. Portanto, é inevitável /5/ que ele hesite.”<sup>75</sup>

O texto também faz referência a estarmos defronte a bestas predadoras e a inimigos com armas em punho prontos para nos atacar e Deus não criar em nós a visão das bestas e dos inimigos. A resposta de al-Ghazali a esta passagem terá como foco principal o que pode ser considerado possível

<sup>73</sup> Cf. Ormsby 2015, p. 133 et seq.

<sup>74</sup> Isto é, aquele que não tem certeza se vai encontrar um cavalo em casa tendo lá deixado um livro.

<sup>75</sup> TF XVII §12, p. 284-285; M §13.

para Deus e o que seria possível para nós<sup>76</sup>. Al-Ghazali afirma que a existência do possível implica que não seja criado no homem o conhecimento de sua inexistência, o que não é o caso do livro tornar-se um escravo imberbe, pois Deus cria em nós o conhecimento de que isto não é uma possibilidade, e o criar este conhecimento decorre do hábito das recorrentes ocorrências em que ao voltar para casa você não encontrou sua biblioteca transformada em estábulo.

Porém, al-Ghazali é muito claro em dizer que isso não significa que seja necessário que isso não ocorra, pois isso significaria dizer que tudo que é possível é necessário que ocorra. O exemplo do profeta é paradigmático: é possível que alguém chegue de uma viagem amanhã, mas os profetas conhecem que esta possibilidade não ocorrerá. Este exemplo é importante pois os filósofos aceitam este tipo de profecia<sup>77</sup> e, portanto, aceitariam que seria uma possibilidade que não ocorreria, o que implicaria que eles mesmos reconheceriam que nem toda possibilidade ocorre.

Este exemplo do profeta também tem outra função: encontrar um lugar para o milagre. Isto porque está pressuposto no exemplo que o profeta sabe que alguém não chegará quando as outras pessoas conhecem como possibilidade criada que chegará. Caso contrário, que diferença haveria entre o conhecimento do profeta e do homem comum? Como os filósofos reconhecem esta possibilidade, eles também teriam que reconhecer que Deus poderia não criar o conhecimento de uma possibilidade no homem de modo que sua ocorrência para o homem pareceria impossível (ou pelo menos improvável), visto que seu conhecimento estaria condicionado pelo hábito da ação divina.

Sendo este o caso, a redução ao absurdo da negação da causalidade por parte dos filósofos estaria resolvida na medida em que não apenas não se observa nem se ouve falar de livro se transformar em escravo, mas porque Deus não o quer fazer. Ocorre, no entanto, que al-Ghazali também vai fornecer outra resposta, agora no terreno do adversário, usando as próprias armas deles. Ele suporá, à título de argumento, que há naturezas. Esta é a segunda via da segunda posição, e nela, ainda reconhecendo "que o fogo é produzido com uma constituição [tal que] quando entram em contato com ele dois algodões similares, [o fogo] queima os dois e não distingue se são

---

<sup>76</sup> Lizzini 2002, p. 173-174 fala de possível em absoluto, mas isso depende de uma concepção de natureza, o que me parece não ser o caso.

<sup>77</sup> Sobre os tipos de milagres que os filósofos aceitam, cf. TF *phys.* Introd.

similares sob todos os aspectos"<sup>78</sup>, al-Ghazali considerará possível "um profeta possa ser lançado ao fogo e não se queimar quer pela alteração de um atributo do fogo quer pela alteração de um atributo do profeta"<sup>79</sup>. O foco agora não é mais sobre a possibilidade de Deus fazer ou de a coisa ser feita, mas da interferência de Deus no fluxo da natureza alterando a qualidade das coisas ou o tempo em que elas ocorrem. Trata-se de uma outra defesa da ocorrência do milagre que nega que milagres possam ser explicados por processos eminentemente físicos, processos estes dos quais nada conhecemos pois ocorrem muito raramente<sup>80</sup>.

Vimos na primeira posição a possibilidade de Deus fazer com que o fogo não queimasse e que Abraão, aquele jogado à fomalha, não fosse queimado; porém, ali, a interferência de Deus era tal que o fogo deixava de ser fogo e Abraão deixava de ser Abraão, pois se tratava de uma alteração substancial<sup>81</sup>. Aqui, a ação divina é mais pontual e, no caso do fogo e de Abraão, a comparação que al-Ghazali faz é com a ação inibidora que o talco tem quando submetido ao fogo. O talco não altera nada no sujeito senão uma certa qualidade da pele pela qual a torna menos receptiva à queima, alteração esta que também Deus poderia fazer se quisesse, por si ou por intermédio dos anjos. Segundo ele:

“Quem não testemunha isto, nega-o. Assim, a negação do oponente de que o poder [de Deus] inclui estabelecer algum atributo no fogo ou no corpo [do indivíduo] que impeça a queima é como a negação daqueles que não testemunham o talco e sua influência. Entre as coisas que estão sob o poder de Deus estão coisas maravilhosas e prodigiosas e nós não testemunhamos nenhuma delas. Então, porque devemos negar a possibilidade delas e julgar serem impossíveis?”<sup>82</sup>

O mesmo vale para o cajado que se transforma em serpente por uma aceleração do processo natural por meio do qual os elementos constitutivos da matéria do cajado voltam a seu estado elementar e passam então a compor a matéria da serpente. Este argumento é importante para a segunda via pois,

---

<sup>78</sup> TF XVII, §15, p. 287; M §18.

<sup>79</sup> TF XVII, §15, p. 287; M §18.

<sup>80</sup> Griffel 2009, p. 157.

<sup>81</sup> Cf. Lizzini 2002, p. 177.

<sup>82</sup> TF XVII, §16, p. 287; M §18.

como na primeira posição, ele vai encontrar um paralelo entre o modo pelo qual os filósofos estabelecem o nexos causal de suas doutrinas e como a posição de al-Ghazali fundamenta sua crítica. Segundo a posição dos filósofos, as formas são emanadas pelas esferas e o são de tal modo que seguem a adequação da matéria, o que al-Ghazali chama de preponderância, ou seja, do cavalo nascem cavalos pois o esperma do cavalo é mas adequado para receber a forma de cavalo. Até ai não há maiores dificuldades. Porém, e no caso dos vermes, que são gerados espontaneamente a partir da terra? A disposição de receber formas nos é desconhecida, mas é certo que

“[...] formas não emanam dos anjos por desejo nem por acaso, nem emanam sobre todos os receptáculos, [mas] apenas [sobre] o que está predisposto por si a recebê-las. As predisposições variam, e seus princípios, segundo [os filósofos], são as configurações das estrelas e a variação da relação dos corpos celestes quanto a seus movimentos.”<sup>83</sup>

Assim como não conhecemos as causas da preponderância que levam à emanção das formas aos vermes, também não conhecemos as que causam os milagres; porém, assim como os vermes possuem uma explicação não imanente, também os milagres possuem: eles ocorrem devido à ordem do bem, ou seja, na medida em que o profeta necessita provar a profecia para propagar o bem, a preponderância é dada e o milagre ocorre pela vontade divina<sup>84</sup>, de modo que a lei revelada possa se conservar. Assim, no caso do cajado, o que confere à matéria a preponderância de receber a forma de serpente é esta ordem do bem, assim como no caso de um morto que volta à vida.

Viu-se que na segunda via da segunda posição a figura da possibilidade orientou a discussão: as consequências absurdas se se admite que tudo está sob o poder de Deus e a observação de al-Ghazali de que está sob o poder de Deus tudo o que é possível. Em ambos os casos, ambos reconhecem que Deus pode criar o que é possível<sup>85</sup>. Resta então saber o que seria impossível para Deus, e este é o tema que governa a terceira posição<sup>86</sup>. Al-

---

<sup>83</sup> TF XVII, §21, p. 290-291; M §24.

<sup>84</sup> TF XVII, §21, p. 291; M §24.

<sup>85</sup> Griffel 2009, p. 158

<sup>86</sup> Al-Ghazali não destaca explicitamente a discussão sobre o que se entende por impossível como "terceira posição". Há um consenso entre os comentaristas de o fazer, mas ela pode ser lida como uma continuação da segunda via da segunda discussão, o que provavelmente é o caso.

Ghazali não aceitará a noção de que o impossível é aquilo que viola o PNC, mas o definirá como tudo que "não está sob o poder [de Deus]"<sup>87</sup>. O impossível consistirá em afirmar uma coisa e ao mesmo tempo negá-la, afirmar o mais específico enquanto se nega o mais geral, ou afirmar duas coisas enquanto se nega uma delas.<sup>88</sup> Tendo em vista esta definição, al-Ghazali nega que possa haver vontade sem conhecimento, que seja possível criar conhecimento em matéria inanimada, que Deus possa alterar o gênero de algo. O que é digno de nota é que ao justificar a possibilidade de alterar o gênero, ele diz que é possível um cajado se transformar em serpente pois haveria entre eles uma matéria comum, mas que não seria possível que o negro se transformasse em um pote, pois não haveria entre eles matéria comum.

Assim, a terceira posição refina a segunda, mas o faz de modo a reconhecer naturezas, ou seja, há uma matéria comum à serpente e ao cajado, não há matéria comum entre cor e coisa pois as naturezas destas coisas assim as fazem. Deste modo, ele está reconhecendo a cognoscibilidade delas e fazendo uma não pequena concessão aos filósofos<sup>89</sup>, pois, no limite, esta terceira posição nasce, como ele mesmo afirma, "entre as coisas, há as que se sabe serem impossíveis, as que se sabe serem possíveis e as que o intelecto tem dúvidas, pois não decide ser impossível nem possível. Agora, qual a definição do impossível (*mahal*) segundo vocês [filósofos]?"<sup>90</sup> Ou seja, não se trata aqui do conhecimento criado por Deus, mas de conhecimento adquirido.

Pelo exposto, pode-se notar que o *Tabafut* não fornece uma tese sobre a causalidade, mas é consistente em fornecer argumentos contra uma efetiva relação entre causa e causado. Porém, ao fornecer estes argumentos, ele não nega a causalidade, pois, como vimos, reconhece que Deus pode se servir de intermediários e que percebemos as conexões entre causa e causado ainda que elas sejam criadas por Deus.

As possibilidades explicativas da ação causal arroladas por al-Ghazali pode ser tanto atribuída à natureza refutatória da obra quanto tomada como um sinal de que o *Tabafut* nos apresenta uma limitação de nossa capacidade de conhecer a real natureza do que se nos apresenta como causa e causado: se de fato há esta conexão ou se são criados por Deus segundo um hábito que se nos apresenta como causalidade. Cabe também observar, e esta é uma característica da Discussão XVII que, diferentemente de outras discussões em

---

<sup>87</sup> TF XVII, §24, p. 292; M. §27

<sup>88</sup> TF XVII, §27, p. 293; M. §29.

<sup>89</sup> TF XVII, §29, p. 293; M. §30.

<sup>90</sup> TF XVII, §24, p. 292; M. §27.

que al-Ghazali fornece a posição dos filósofos e na sequência passa a desconstruir o argumento, aqui a estrutura é outra: ele inicia com uma tese com a qual os filósofos não concordam e passa a defender esta tese frente a problemas que os filósofos levantariam contra ela.

Sendo assim, há no texto dois sistemas alternativos de explicação da causalidade no mundo, ambos não passíveis de demonstração. Sendo este o caso, a Discussão XVII poderia ser interpretada como expressando uma tese ghazaliana, a que defende a participação divina na relação entre causa e causado, sendo esta preferível à um necessitarismo estrito ou mitigado dos filósofos devido à possibilidade do milagre. Este é o procedimento que Maimônides adota quando defende a criação do mundo frente à eternidade nos moldes aristotélico-avicenianos: ele não defende a tese da criação do mundo por ela mesma, pois tanto criação quanto eternidade são indemonstráveis para ele, mas mostra a insuficiência explicativa do sistema de mundo eternalista, mostra que estas insuficiências podem ser superadas introduzindo a figura de um agente de preponderância, que é uma característica do sistema criacionista, e que a adoção deste implica em menos problemas do que aquele, no caso, adotá-lo implicaria em ter espaço para o milagre da revelação, o que não aconteceria supondo-se a eternidade. Acredito haver um paralelo e, havendo, ter-se-ia uma leitura nova da Discussão XVII.

## Referências

- ABRAHAMOV. A “Re-examination of al-Ash'ari's Theory of *kasb* according to *K. al-luma*”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 2, 1989: 210-21.
- \_\_\_\_\_. “Acquisition”. *Encyclopaedia of Islam, Thre*. Leiden: E. J. Brill, 2018. (Consultado online em 06/11/2018).
- \_\_\_\_\_. “Al-Ghazali's Theory of Causality”. *Studia Islamica* 67, 1988: 75-98.
- ABU ZAYD. *Al-Ghazali on Divine Predicates and their Properties: A Critical and Annotated Translation of These Chapters in Al-iqtisad fi-l-i'tiqad*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Ghazali on Divine Attributes: A Critical and Annotated Translation of the Chapters on Divine Attributes and their Properties in al-Iqtisad fi-l-I'tiqad of Iman Al-Ghazali*. Thesis, McGill University, 1968.
- AHMAD. *Al-Ghazali's View on Logic*. Thesis (Ph. D.), University of Edinburgh, 1981.
- ALGAZEL. *Maqasid al-falasifa o Intenciones de los filosofos*. Trad. Alonso Alonso. Barcelona: Juan Flores, 1963.

- \_\_\_\_\_. *Tabāfut al-falasīfat*. Texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'index par Maurice Bouyges. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1927.
- AL-GHAZALI. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Ed. Husayn Atay, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Maqasid al-falasīfa*. Ed. S. Dunya. Dar al-ma'arif bi-misr, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Moderation in Belief (al-iqtisad fi al-i'tiqad)*. Transl. and notes A. M. Yaqub. The University of Chicago Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *The Incoherence of the Philosophers*. A Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura. 2nd. Ed. Brigham Young University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Incoherence of the Philosophers*. A Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura. 1st. Ed. Brigham Young University Press, 1997.
- ALON. "Al-Ghazali on Causality". *Journal of the American Oriental Society* 100, 4, 1980: 397-405.
- ASIN PALACIOS. "Sens du mot *Tabāfut* dans les œuvres d'al-Ghazali et d'Averroès". *Revue Africaine*, 1906: p. 185-203. (Reproduzido em Asín Palacios. *Obras Escogidas II*, Madrid: Maestro, 1948: p. 243-271).
- AVERROES. *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*. Transl. C. E. Butterworth. Brigham Young Univ. Press, 2001.
- AVICENA. *Metafísica do livro da Cura (Kitab al-Shifa')*. Trad. Tadeu Verza. *Revista Reflexões* 8, 4, 2019: 233-250.
- \_\_\_\_\_. *Libro della guarigione. Le cose divine*. A cura di Amos Bertolacci. Torino UTET, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Al-Najat*. Ed. Muhyi Al-Kurdi, Cairo, 1938.
- \_\_\_\_\_. *Kitab al-najat*. Ed. N. Fakhry, Beirut, 1982.
- BELO. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroës*. Leiden: E. J. Brill, 2007.
- BIESTERFELDT. "Reflection: "Eternalists" and "Materialists" in Islam: A Note on the Dahriyya". In: Melamed (Ed.). *Eternity: a history*. New York, NY: Oxford University Press, 2016: 117-123.
- CALDER, T. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 10, Leiden: E. J. Brill, 2000: 137-138.
- CRONE. "The Dahris according to al-Jahiz". In: Siurua (Ed.). *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness*. Collected Studies in Three Volumes, Volume 3. E. J. Brill, 2016: 96-117.
- DAIBER. "God versus Causality Al-Ghazali's Solution and its Historical Background". In: Tamer (Ed.). *Islam and Rationality*. The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 2015.

- DAVIS JR. *Al-Ghazali on Divine Essence: A Translation from the Iqtisad fi al-Itiqad* with Notes and Commentary. Thesis, University of Utah, 2005.
- DUTTON. "Al-Ghazali on Possibility and the Critique of Causality". *Medieval Philosophy and Theology* 10, 2001: 23-46.
- FABRE. *Essai sur le lexique de Ghazali*: contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du *Tabafut* 1970.
- FRANK. "Al-Ghazali, on taqlid. Scholars, Theologians, and Philosophers". *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7, 1991-2: 207-252. Frank. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism". *Journal of the American Oriental Society* 109, 1, 1989: 37-62.
- \_\_\_\_\_. "The structure of created causality according to al-Aṣ'arī. An analysis of *Kitāb al-luma'*, §§82-164". *Studia Islamica* 25, 1966: 13-75.
- GARDET. *La pensée religieuse d'Avicenne* (Ibn Sinā). Paris: Librairie J. Vrin, 1951.
- Goldziher; [Goichon]. *Dabriyya. Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. E. J. Brill, 1991.
- GOODMAN. *Avicenna*. Cornell University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. Did al-Ghazālī Deny Causality? *Studia Islamica* 47, 1978: 83-120.
- GRIFFEL. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford Univ. Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. "Taqlid of the Philosophers: Al-Ghazali's Initial Accusation in His *Tabafut*". In: Günther (Ed.). *Ideas, Images, and Methods of Portrayal*. Insights into Arabic Literature and Islam. Leiden: E. J. Brill, 2005: 273-96.
- GUTAS. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, 2nd Ed. Leiden: E. J. Brill, 2014.
- HALEVI. "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali". *Journal of the History of Ideas* 63, 1, 2002: 19-39.
- HECK. *Skepticism in Classical Islam*. Moments of confusion. Routledge, 2014.
- JABRE. *Essai sur le lexique de Ghazali*: contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du *Tabafut*. Beirut: Université Libanaise, 1970.
- JANSSENS. Al-Ghazzali and His Use of Avicennian Texts. In: Maróth (Ed.). *Problems in Arabic Philosophy*. Piliscsaba, 2003.
- \_\_\_\_\_. Al-Ghazzali's *Tabafut*: Is It Really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy? *Journal of Islamic Studies* 12, n.1, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Le *Danesh-Nameh* d'Ibn Sina: um texte à revoir?" *Archives doctrinales et littéraires du moyen âge* 60, 1993.
- KUKKONEN. "Al-Ghazali's Skepticism Revisited". In: Lagerlund (Ed.). *Rethinking the History of Skepticism: the Missing Medieval Background*. Leiden: E. J. Brill, 2010: 29-60.

- \_\_\_\_\_. "Causality and Cosmology: the Arabic Debate". In: Martikainen (Ed.). *Infinity, Causality and Determinism*. Cosmological Enterprises and Their Preconditions. Peter Lang, 2002.
- LANE. *Arabic-English Lexicon*, 8 Vol. Beirut, Lebanon: Librairie du Liban, 1980/1997.
- LAZARUS-YAFEH. "Some Notes on the Term 'Taqlid' in the Writings of Al-Ghazzali". *Israel Oriental Studies* I, 1971: 249-256.
- \_\_\_\_\_. *Studies in Al-Ghazali*. Jerusalem: Magnes Press: 1975.
- LIZZINI. "Occasionalismo e causalità filosofica la discussione della causalità in al-Ghazali". *Quaestio* 2, 2002: 155-183.
- MADELUNG. "Al-Ghazali's Changing Attitude to Philosophy". In: Tamer (Ed.). *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Papers Collected on His 900th Anniversary, Vol. I. Leiden: E. J. Brill, 2015.
- MARMURA. "Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in the Tahafut and the Iqtisad". In: Marmura. *Probing In Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and other Major Muslim Thinkers*. Global Academic Publishing, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahafut". In: Morewedge (Ed.). *Islamic Philosophy and Mysticism*. Delmar: Caravan Books, 1997: 85-112.
- \_\_\_\_\_. Ghazali and Ash'arism Revisited. *Arabic Sciences and Philosophy* 12, 1, 2002: 91-110.
- \_\_\_\_\_. Ghazalian Causes and Intermediaries: Review Frank. Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna. *Journal of the American Oriental Society* 115, 1, 1995: 89-100.
- \_\_\_\_\_. Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtisad*. *Arabic Sciences and Philosophy* 4, 1994: 279-315.
- MCGINNIS. "Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazali". In: Montgomery (Ed.). *Arabic Theology Arabic Philosophy from Many to One*. Leuven: Peeters, 2006.
- MOAD. "Comparing Phases of Skepticism in al-Ghazali and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error". *Philosophy East and West* 59, 1, 2009: 88-101.
- NAGEL. *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present*. Markus Weiner Publishers, 2000.
- ORMSBY. "The Comedy of Reason Strategies of Humour in al-Ghazali". In: Tamer (Ed.). *Islam and Rationality*. The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 2015.

PERLER, R. *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

REYNOLDS. "A Philosophical Odyssey: Ghazzali's Intentions of the Philosophers". In: Inglis (Ed.). *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. London, Routledge, 2002: 30-41.

RIKER. "Al-Ghazali on Necessary Causality". *The Incoherence of Philosophers. The Monist* 79, 3, 1996: 315-324.

SCHWARZ. "Acquisition (*kasb*) in Early *Kalam*". In: Stern; Hourani; Brown (Eds.). *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Oxford, 1972: 355-87.

SHIHADDEH. "New Light on the Reception of al-Ghazali's Doctrines of the Philosophers (Maqasid al-Falasifa)". Adamson (Ed.). *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. London: The Warburg Institute, 2011: 77-92.

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

VERZA. "Do agente deriva apenas a existência": Avicena e a concepção comum de causa. *Analytica* 14, 2, 2010.

\_\_\_\_\_. "Sobre a pré-eternidade do mundo no *Tabafut al-Tabafut*, de Averróis". Discussão 1, primeira prova. In: Pereira (Org.). *Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã*. São Paulo: Paulus, 2007: 197-264.

WEHR. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: Harrap, 1976.

MacDonald. The Meaning of the Philosophers by al-Ghazali. *Isis* 25, 1, 1936.