

A procura de conciliação entre *emanação e criação* no diálogo entre a Patrística e a Filosofia Islâmica medieval

The search for conciliation between emanation and creation in Patristics and Medieval Islamic Philosophy

SAMUEL DIMAS

FCH da Universidade Católica Portuguesa

sdimas@fch.lisboa.ucp.pt

Resumo: A reflexão clássica grega acerca do trânsito do Uno ao múltiplo recebe, por via das religiões do Livro, o nome de *criação*. Quer isto dizer que num contexto neoplatónico a noção de *criação* começa por ser o conceito religioso para dizer o movimento de *emanação* da realidade plural da realidade primigénia do Uno originário, conquistando progressivamente um outro sentido com a introdução judaico-cristã da ideia de criação a partir do nada (*ex nihilo*), desenvolvida por autores como, Gregório de Nissa, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Na filosofia medieval islâmica do Oriente e do Ocidente al-Andalus, que herda da patrística a procura de harmonização do pensamento grego com a teologia judaico-cristã, desenvolve-se um profundo debate acerca da procura de conciliação da noção de *emanação* com a noção de *criação*. Este esforço de conciliação manifesta-se pelo recurso à noção neoplatónica da *emanação* e à noção aristotélica da *causa primeira*, para explicar a existência da pluralidade do Cosmos a partir da unidade do Ser divino primeiro.

Palavras Chave: criação, emanação, panteísmo, transcendência, patrística, al-Andalus, neoplatonismo.

Abstract: Classical Greek reflection about the transition from the One to the multiple received, by means of the religions of the Book, the name of *creation*. This correspondingly conveys how, within a neo-platonic context, the notion of *creation* starts out being the religious concept for identifying the movement of *emanation* of the plural reality to the primogenous reality of the original One, progressively gaining another meaning with the introduction of the Judaic-Christian idea of creation based upon nothing (*ex nihilo*), as advanced by authors such as Gregory of Nyssa, Saint Augustine and Saint Thomas of Aquino. The Islamic medieval philosophy of Orient and al-Andalus, which inherited the Patristic within its search for the harmonisation

of Greek thinking with Judaic-Christian theology, developed a profound debate about the search to reconcile the notion of *emanation* with that of *creation*. This attempt at conciliation becomes clear in the recourse to the Neo-platonic notion of *emanation* and the Aristotelian concept of first cause in order to explain the existence of plurality in the Cosmos as deriving from the unity of the first divine Being.

Keywords: creation, emanation, pantheism, transcendence, Patristic, al-Andalus, neoplatonism.

1. Introdução: há uma procura de conciliar a noção grega de emanação com a noção judaico-cristã de criação *ex nihilo* na filosofia islâmica medieval do Oriente e do Ocidente no al-Andalus?

A reflexão clássica grega acerca do trânsito do Uno ao múltiplo recebe, por via das religiões do Livro, o nome de *criação*. Quer isto dizer que num contexto neoplatónico a noção de *criação* começa por ser o conceito religioso para dizer o movimento de *emanação* da realidade plural da realidade primigénia do Uno originário, conquistando progressivamente um outro sentido com a introdução judaico-cristã da ideia de criação a partir do nada (*ex nihilo*), desenvolvida por autores como Gregório de Nissa, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

A noção de *criação* estará associada à recusa da noção platónica da preexistência das almas, à recusa da noção aristotélica de eternidade do mundo e à recusa da noção plotiniana de emanação, mas no contexto da patrística desenvolvem-se tentativas de conciliar a posição grega com a nova visão bíblica, tal como acontece com Orígenes (n. 184-186 - m. 254) com o recurso à teoria da dupla criação: a primeira criação corresponde ao reino da pré-existência das almas e a segunda criação corresponde ao mundo material, que tem por objetivo punir e educar os espíritos que se separaram da unidade divina originária. Mas ideia da segunda criação não está associada ainda a uma visão gnóstica de cisão no ser originário que apenas será desfeita com a instauração absoluta da pura realidade espiritual?

Por outro lado, e no contexto do desenvolvimento da filosofia neoplatónica, é legítimo afirmar que a filosofia islâmica medieval do Oriente e do Ocidente no al-Andalus vai herdar da patrística esta procura de conciliação da filosofia grega com a filosofia judaico-cristã, harmonizando a significação das noções de *emanação* e *criação* usadas de forma abundante para explicar a relação entre o divino e o humano, o princípio originário e a realidade plural do Mundo?

Iremos procurar responder as estas questões, analisando brevemente o debate da Patrística à Escolástica e as suas repercussões na filosofia islâmica medieval que, em diálogo com a filosofia grega, desenvolve-se em duas grandes tendências: a) numa orientação gnóstica e hermético-pitagórica em que se fundamenta a tradição ortodoxa da corrente mística ou sufi dos *as'aríes*, na qual podemos destacar Ibn Masarra (n. 883 - m. 931), Ibn Qasi de Silves (m. 1151), Ibn al-'Arabi de Murcia (n.1165 - m.1240) de Oriente ao Ocidente; b) numa orientação filosófica em sentido estrito, como ciência racional, em que se fundamenta a denominada *Falsafa* continuadora da tradição grega de Platão e Aristóteles e do neoplatonismo, na qual podemos destacar

Al-Kindi (n. 796 - m. 873), Al-Farabi (n. 870 - m. 950), Avicena (n. 980 - m. 1037), no Oriente, e Ibn Bajja ou Avempace (m. 1138), Ibn Tufayl (n. 1110 - m. 1185) e Averróis (n. 1126 - m. 1198), no al-Andalus¹.

2. A distinção entre a criação e a emanação e a procura de conciliação entre sentido cíclico e o sentido linear do movimento cósmico: da Patrística à Escolástica

A presença determinante do platonismo e do estoicismo na antropologia e cosmologia de Orígenes leva a conceber a eternidade das substâncias racionais, o que não é conciliável com a ideia de uma criação a partir do nada. A partir da doutrina platónica do *Fedro*, considera Orígenes que o mundo sensível resulta da queda das substâncias intelectuais que estavam no mundo das ideias, isto é, na comunhão divina. Criadas livres, estas substâncias, ao não praticarem o bem, provocaram a sua própria queda.

Opondo-se ao gnosticismo que concebia o mundo como resultado de uma cisão misteriosa e necessária no ser, negadora da liberdade humana, Orígenes explica que a consequência da queda é a transformação das inteligências ou substâncias puramente racionais em almas destinadas a revestirem-se de um corpo material mais obscuro ou mais claro de acordo com a gravidade da culpa. Para as resgatar e impedir de se aniquilarem no nada, Deus criou o mundo sensível, sujeito ao mal e à morte, e cuja restauração contará agora com a colaboração da ação humana na liberdade do seu esforço e mérito: tal como a queda foi resultado de um ato de liberdade, também a salvação o será. Assim, o fim ou o τέλος da criação do Mundo material, que é uma segunda criação, consiste em restaurar a condição originária da primeira criação através do retorno de todas as criaturas racionais à unidade perdida da condição anterior à queda, por via da pedagogia e do auxílio da providência de Deus (ἀποκατάστασις)².

A filosofia da saudade da tradição filosófica portuguesa de autores como Leonardo Coimbra, irá apropriar-se desta teoria, desenvolvendo uma antropologia em que o homem tem como destino a *universal ressurreição*³ e uma cosmologia em que o mundo tem como fim a restauração integral com a espiritualização total da realidade corpórea⁴.

Como defende Orígenes, o mundo sensível é resultado de uma queda do mundo inteligível por via de uma degeneração moral, mas tenderá a retornar à condição originária⁵, porque graças ao poder salvífico de Cristo e à vontade das criaturas inteligentes tudo será redimido e regenerado, incluindo os demónios, mesmo que isso implique passar por outros sucessivos estádios e mundos até se conseguir a perfeição adequada que significa saber fazer as escolhas segundo a reta razão⁶.

¹ Cf. GOODRICH, D. R., *A Šūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal ‘al-na ‘layn*, Columbia University, PhD, 1978, p. 25.

² Cf. ORÍGENES, *In Joannem Commentarii*, I, XVI, 90, in *Commentaire sur saint Jean*, texte grec avant-propos trad. et notes par Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 120, Paris, Cerf, 1966, p. 106.

³ Cf. COIMBRA, L., *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, pp. 257-258 [316-317].

⁴ Cf. COIMBRA, L., “O Dia da Saudade”, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 204.

⁵ Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, IV 67-68.

⁶ Cf. *Ib.*, *Peri Archon*, III, 6, 3.

Surtem muitas desconfianças acerca das teses de Orígenes, não só em relação à sua teologia trinitária que aponta para Cristo como uma divindade inferior e para a encarnação do Logos como um momento de um ciclo cósmico necessário, perdendo-se o seu caráter histórico de ato redentor, mas também em relação à passagem da eterna substância espiritual e racional para a alma ligada ao corpo, que é vista como uma queda metafísica que reduz o pecado original a mero símbolo e põe em causa a revelação bíblica acerca da criação do nada.

Neste sentido, sua proposta é muitas vezes identificada com a mesma corrente neoplatônica em que se vai situar a filosofia de Plotino (n. 205 – m. 270), que desenvolve a noção de emanção como a forma de uma divindade difundir e propagar a sua própria essência, dando origem ao Universo, pela ampliação constante da sua própria natureza, prevendo o retorno da alma à sua fonte última e originária de ser eterno⁷.

Também Gregório de Nissa (n. 333 - m. 395) desenvolve a noção de regresso da humanidade ao modelo divino, restaurando a imagem e semelhança perdida pelo pecado e pela morte, mas afasta-se das posições de Platão, Orígenes e Plotino, porque não concebe o homem como realidade inteligível surgindo na realidade sensível apenas por causa de uma queda ou degradação, mas concebe-o como resultado do processo evolutivo da realidade material criada, destinado a unificá-lo e completá-lo no exercício da sua razão e da sua liberdade, através do projeto histórico providencialmente assistido pelo dinamismo da própria natureza e pela graça redentora do Espírito de Cristo.

Assim, Gregório de Nissa recusa a teoria das ideias de Platão, que aponta para um ser uno perfeito e eterno que por sucessivas degradações dá origem aos seres múltiplos, e defende a teoria bíblica da Criação, que apresenta a transcendência de Deus absoluto em relação às criaturas criadas a partir do nada. Da mesma maneira, recusa a noção de uma matéria preexistente e eterna e defende que Deus cria os seres logo no momento em que os pensa, numa projeção imediata da operação divina, no sentido em que pelo impulso criador são originadas, em conjunto, as causas e as potências de todos os seres⁸.

Recusando a ideia de emanção como um movimento degradativo necessário, Gregório de Nissa defende que o Universo é uma exteriorização livre da imanência interior contida na transcendência plena do mistério trinitário de Deus. Para evitar a anulação da liberdade criadora de Deus, que sendo imaterial deu origem a uma realidade material, defende que a matéria é constituída pela combinação de qualidades imateriais e espirituais. À semelhança das ideias platônicas, os princípios imateriais são dinamicamente atuantes na realidade sensível, dando origem aos seres individuais. O substrato existente nas coisas materiais, aquilo que permanece idêntico para além das mutações, é a palavra de Deus, força viva que atua no cosmos de forma imanente⁹.

Evitando a noção de emanção plotiniana e a noção de um qualquer princípio material coeterno a Deus, o autor afirma que a criação cósmica é a concretização do impulso criador da vontade divina, única realidade subsistente. Nesse sentido, Gregó-

⁷ Cf. PLOTINO, *Enéada* VI, 7 (38).

⁸ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *In Hexaëmeron explicatio apologetica*, in PG 44, 72 A.

⁹ Cf. *Ib.*, in PG 44, 73 A.

rio de Nissa defende a teoria da *criação simultânea*, típica da Escola de Alexandria: o impulso criador está fora do tempo, numa unidade imediata e total de vontade e ação, e dá origem a uma existência indistinta de todos os elementos¹⁰. Esta unidade imediata não nos é compreensível: Deus vive o presente eterno, mas o homem só o pode compreender na pluralidade do instante temporal. Como realça Maria Cândida Pacheco, nesta perspetiva, o ato único da criação engloba, na sua unidade, o início e a evolução total do mundo, pelo que são as nossas categorias de espaço e tempo que nos levam a distinguir a criação e a providência e nos levam a interpretar como sucessiva e evolutiva essa ação intemporal de Deus¹¹.

Na procura de salvaguardar a transcendência divina, Gregório de Nissa defende que antes da existência dos seres individuais, todas as coisas estavam de forma indistinta e virtual no impulso criador, naquilo que apelida de uma espécie de potência espermática¹². Assim, Deus, puro espírito, não cria diretamente os seres materiais, mas cria os princípios espirituais, causas e potencialidades, dando-lhes um dinamismo intrínseco que se atualizará na produção ordenada e progressiva de seres cada vez mais perfeitos até ao aparecimento do homem. A vontade divina é a força constitutiva dos componentes espirituais dos seres, atuando continuamente no cosmos de forma imanente: pela criação há uma diferenciação entre o mundo e a vontade divina, mas esta mantém-se atuante no dinamismo com que dotou as causas primordiais. Quer isto dizer que os princípios, formas e potencialidades dos seres se realizam totalmente no primeiro impulso criador, no momento em que são pensados por vontade de Deus, mas depois surgem no tempo de forma ordenada de acordo com uma lei progressiva e teleológica que provocará uma organização cada vez mais complexa da matéria inerte, vida vegetativa, animal e finalmente racional ou consciente¹³.

Deste modo, ao contrário da perspetiva grega tradicional, o tempo não é concebido como imperfeição ou decadência, mas como possibilidade de realização das naturezas individuais, pois, na medida em que as criaturas têm uma carência de ser, ou seja, têm um princípio e um fim, precisam de um tempo para o seu desenvolvimento fecundo e criativo, por contraposição com a plenitude de Deus Criador sempiterno. É neste plano que se enquadra a história da salvação em que Cristo surge como a plenitude da Criação, redimindo-a das suas carências e possibilitando que as almas, libertas dos corpos na morte ou purificadas em vida pela fé e pela ascese contemplativa, possam ascender da realidade dos seres cósmicos à realidade paradisíaca dos seres hipercósmicos, seres angélicos ou seres inteligíveis, que têm corpos iguais aos corpos ressuscitados¹⁴.

Considera Gregório de Nissa, ainda, de modo distinto de Orígenes, que a queda pecaminosa dos anjos e dos homens rompeu a possível unidade do hipercosmos e do cosmos, uma unidade que nunca foi realidade na condição histórica existencial, mas apenas intencionalidade na mente divina, que só se realizará escatologicamente

¹⁰ Cf. *Ib.*, in PG 44, 72 D-73 A.

¹¹ Cf. PACHECO, M. C., *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 111.

¹² Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *In Hexaëmeron explicatio apologetica*, in PG 44, 77 D.

¹³ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, in PG 44, 184 C.

¹⁴ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Oratio catechetica magna*, in PG 45, 28 B.

quando anjos e homens louvarem a Deus no espírito de Cristo encarnado e ressuscitado¹⁵, isto é, quando se der a restauração universal em Deus (*ἀποκατάστασις*) de toda a Criação¹⁶. Por influência de Filon de Alexandria o próprio Gregório de Nissa faz referência à teoria origenista da *dupla criação* e à necessidade da restauração da *imagem* pelo afastamento das paixões, teoria segundo a qual, à criação da nossa natureza que nos torna à imagem e semelhança Deus, acrescenta-se uma segunda criação que estabelece a divisão dos sexos¹⁷, mas tendo em consideração a sua antropologia otimista das últimas obras e a sua conceção de movimento cósmico linear, é interpretada da seguinte maneira: a primeira criação é a criação à imagem, intencional, na mente divina e corresponde historicamente à sua realização escatológica e a segunda criação, segundo o sexo, é a da ordem existencial dos condicionalismos temporais em que o pleroma da humanidade se vai realizando¹⁸.

Na ordem do cosmos, o ser humano faz a união entre o mundo espiritual e o mundo material, reunindo em si os reinos nutritivo, sensitivo e intelectual da natureza, correspondendo à divisão paulina de corpo, alma e espírito. Mais que um microcosmos, o homem é um *microtheos*, pois com a sua criação conclui-se a perfeição do Universo na sua variada harmonia¹⁹: o homem é imagem da Trindade, não só enquanto alma, mas também enquanto corpo, nele se manifestado toda a dimensão relacional da pessoa²⁰. Mas a sua condição efêmera de materialidade e a necessidade de restauração exige uma explicação que não é a da preexistência das almas de Plotino nem a da dupla criação de Filon de Alexandria, mas sim a noção de que alma e corpo têm uma origem simultânea: por via da vontade divina como causa última e criação genérica não imediata e por via da geração humana como causa próxima, secundária e instrumental²¹.

No mesmo sentido de afastamento da teoria platónica acerca da relação entre o Uno e o múltiplo, o Ser e os seres, o Ser e a mudança, o ser e o não ser, que no melhor esforço concebe a intervenção de um demiurgo numa ação livre e racional motivada pela causa do bem, mas que se limita à ordenação de realidades preexistentes, Agostinho de Hipona (n. 354 - m. 430) defende a noção de criação *ex nihilo*, concebendo que Deus na sua suprema sabedoria fez tudo a partir daquilo que não tem nenhuma espécie e nenhuma forma e que não é outra coisa senão o nada, pelo que mesmo a realidade informe ou com forma exígua, a partir da qual se produziu o mundo, foi feita completamente a partir do nada por benefício de Deus²². No mesmo sentido, recusa a teoria neoplatónica da realidade sensível como uma degradação e recusa a teoria das coisas mutáveis como realidades malignas, explicando que também a mínima espécie é boa porque provem de Deus que é o supremo Bem: ainda que a morte e a corrupção sejam um mal, todas as coisas que se corrompem e morrem são boas²³.

¹⁵ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *De anima et resurrectione dialogus*, in PG, 46, 69 C.

¹⁶ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, in PG, 44, 209 B-209 C.

¹⁷ Cf. *Ib.*, in PG, 44, 181 A -181 B.

¹⁸ Cf. PACHECO, M. C., *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo, o. c.*, p. 189.

¹⁹ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, in PG 44, 16, 180 A.

²⁰ Cf. *Ib.*, in PG 44, 8-10, 145B - 148 C.

²¹ Cf. *Ib.*, in PG 46, 125-126.

²² Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De vera religione*, XVIII, 35-36.

²³ Cf. *Ib.*, XIX, 37.

Recusando a noção de matéria eterna e a noção de formação do mundo por emanação de um princípio imanente supremo, Agostinho considera que também o caos ou a matéria informe de que o mundo foi feito não é eterna, mas foi criada por Deus que é o autor tanto do mundo material como do mundo espiritual. Os seres materiais não provêm da substância divina nem de algo pré-existente, mas foram feitos a partir do nada (*ex nihilo*) segundo o modelo das ideias que estão na mente de Deus. Numa conciliação entre a teoria platônica e a cristã, defende Agostinho, por via da teoria da participação, que o pensamento arquetipo de Deus não possui apenas o universal dos géneros e espécies, mas também o singular dos indivíduos concretos: tudo aquilo que existe participa da razão eterna²⁴. Assim, a criação é a materialização no tempo das ideias divinas. A criação deu-se fora do tempo, pois este começou a existir no mesmo momento em que foi feito o Universo. Deus é o autor do que existe no tempo e é o autor do próprio tempo: o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo²⁵. Os seres criados enquanto cópias e imagens das ideias de Deus têm uma realidade própria que não se reduz a mera aparência, mas, no entanto, há uma prevalência dos modelos ideais de origem platônica: no processo da criação participam dois princípios parciais que não têm o mesmo nível ontico: a criatura intelectual e a realidade material que é a possibilidade da mudança. Mas uma vez que a matéria não pode ter sido criada sem forma, é definida de um modo negativo como “informe quase nada” (*informe prope nihil*) ou “ser não-ser”²⁶.

É preciso distinguir os seres que desde a sua origem foram criados na sua forma perfeita e aqueles que foram criados como sementes e que adquiriram a sua perfeição de uma forma gradual através de um desenvolvimento natural no espaço e no tempo. Esta ideia de desenvolvimento dinâmico herdado dos estoicos introduz a noção de evolução no processo cósmico. Entre os seres que foram criados em plenitude desde o princípio, podemos citar os anjos, a alma humana e os astros. Ao contrário, o corpo humano e o corpo dos demais seres viventes foram criados apenas potencialmente como gérmen. Neste contexto, o homem na sua existência faz a experiência da finitude e da mutabilidade, mas sente a tensão para a transcendência e infinitude das realidades eternas e imutáveis. O homem foi criado por Deus e o seu coração não des-cansa enquanto não regressar ao seu amor, isto é, ao estado de perfeição e harmonia, que está no desígnio criador de Deus para a humanidade e que aparece prefigurado no paraíso bíblico²⁷. Mas este regresso não significa o sentido cíclico grego de voltar para a condição da existência pré-existente das almas após a libertação do corpo, mas significa o regresso ao futuro no sentido bíblico linear de ascensão à plenitude da vida gloriosa da ressurreição em corpo espiritual, um corpo que não muda de natureza, mas muda de qualidade de modo a poder habitar no paraíso celestial sem sofrer de fome e de doença e sem estar sujeito à morte²⁸.

Também Máximo Confessor (n. 580 – m. 662) procura conciliar o sentido cíclico grego com o sentido linear da tradição judaico-cristã, mas afastando-se da posição de

²⁴ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De diversis quaestionibus*, 46, 2.

²⁵ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, XI, 6.

²⁶ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Confessiones*, XII 6, 6.

²⁷ Cf. *Ib.*, I, 1.

²⁸ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, XIII, 23.

Orígenes e seguindo a tese de Santo Agostinho, na medida em que parte, não de um estado paradisíaco preexistente do homem junto de Deus, mas sim da ideia que Deus tem de todos os entes e de cada homem futuro. Para Confessor há uma história linear que se inicia com a criação, após a qual o homem de imediato se afasta de Deus, pelo que Cristo, humano e divino, vem ao mundo para trazer a eternidade ao tempo, revelando a ideia original e conferindo-a através da água e do Espírito (batismo), pelo que o caminho da plenitude é o esforço por retomar a nossa ideia presente em Deus (logos), mediante a qual fomos criados²⁹.

Esta ideia do regresso das criaturas ao Criador no sentido de restauração da imagem como realização escatológica ou como ideal a atingir progressivamente no tempo, pelo exercício da liberdade, vai ser acolhida mais tarde por São Tomás de Aquino (n. 1225 - 1274) para quem a criação não ocorre por necessidade natural, mas por vontade e ciência divina³⁰: a multiplicidade dos seres criados preexiste, não na realidade espiritual de uma primeira criação, mas sim na inteligência divina. As formas das coisas que existem fora das próprias coisas preexistem em Deus enquanto ideias como exemplares ou modelos dessas coisas e como princípios que nos permitem conhecê-las, tal como a forma da casa preexiste de modo inteiramente inteligível na mente do arquiteto³¹.

Nesta perspectiva, Deus criou todas as coisas de acordo com o seu modelo ou exemplar, tendo como intenção a ordem total do Universo³² e, por isso, as criaturas não são mais que modos particulares de participação na própria essência divina. As coisas criadas são imitações ou cópias de Deus, cuja essência é causa exemplar: assim como o artista produz as suas obras conforme a sua sabedoria e entendimento, também Deus fez as criaturas em conformidade com o seu entendimento³³. Da mesma maneira que o artista cria na matéria uma determinada forma de acordo com o exemplar concebido anteriormente na sua mente, Deus é a causa exemplar de toda a realidade: na sabedoria divina estão as razões de todas as coisas, ou seja, na mente divina estão as formas exemplares de todas as coisas³⁴. De acordo com esta doutrina exemplarista de origem platónica (ideias subsistentes em si mesmas) e augustiniana (ideias divinas), as coisas existentes são reflexo das ideias eternas de Deus. Todas as coisas participam em graus diversos do ser perfeito e verdadeiro de Deus³⁵, que é a sua causa eficiente, exemplar e final: de acordo com esta participação, todos os seres que existem, ao desejarem algum bem, desejam a Deus como fim³⁶.

Análoga ao criador, a criatura encerra a insuficiência de não se bastar a si mesma, encontrando-se em permanente dependência ontológica. O mundo não é absoluto, mas procede de Deus por criação. Neste sentido, criar significa fazer algo do nada,

²⁹ Cf. MÁXIMO CONFESSOR, *Ambigua liber*, in PG 91, 1080 C.

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, 1, II, c. 19.

³¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q.15, a.1.

³² Cf. *Ib.*, I, q.15, a.2.

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, 1, II, c. 23.

³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 44, a.3.

³⁵ Cf. *Ib.*, I, q. 44, a.1.

³⁶ Cf. *Ib.*, I, q. 44, a.4.

sem matéria prévia³⁷. Deus produziu para fora de si *ad extra* possíveis participações particulares e múltiplas da sua essência criadora, porque o bem enquanto bem é difuso de si, comunicando-se a outros seres semelhantes a si³⁸. A natureza dos entes criados depende desta contínua participação e comunicação de ser pela presença constante do *Ipsum Esse Subsistens*, de forma a não voltarem ao nada. À origem e emanação de todo o ser da causa universal que é Deus, Tomás de Aquino chama de criação, explicando que se faz a partir do *não ser* que é o nada³⁹. Recusando a tese aristotélica de que do nada, nada se faz, explica que, enquanto causa universal de todos os seres, Deus produz as coisas no seu ser a partir do nada⁴⁰. Só a produção de efeitos particulares por causas particulares pressupõe algo preexistente, o que não acontece no caso das coisas que procedem do princípio universal⁴¹, que são feitas, não por movimento e mudança, mas por relação racional e real com o criador enquanto princípio do seu ser⁴².

Neste contexto, a emanação dos seres da sua causa universal é definida como criação, no sentido em que não corresponde ao significado neoplatónico de identificação entre o que emana e a natureza daquilo de que é emanado, em que o efeito emana da causa por uma necessidade inevitável, mas corresponde à emanação universal do efeito que tem como origem a causa universal de Deus que, na qualidade de *Ipsum Esse Subsistens*, tem o poder de livremente conceder o ato de ser àquilo que não é ainda de nenhuma forma, ou seja, o não-ser que é o nada⁴³. A criação é o ato pelo qual o *Ato Puro* de existir tem a iniciativa de produzir a totalidade dos atos finitos de existir a partir do nada, em que o nada não significa um substrato ou uma matéria pré-existente, mas sim o não-ser: a proposição *de* não designa a causa material, mas sim uma ordem⁴⁴. A criação a partir do nada não se dá no plano físico do movimento, que implica algo preexistente, mas sim no plano metafísico da relação.

Deus está presente no mundo, não apenas como princípio subsistente e criador, mas também como ideia suprema e como Logos, em que se encontram todas as ideias do particular e sua finalidade intrínseca. Todos os seres e acontecimentos históricos particulares se integram neste projeto hierárquico, em que tudo procede do princípio originante divino e tudo regressa a ele. Por isso, o fim para que tendem as criaturas com inteligência e vontade, à semelhança do Criador, é a plenitude eterna do bem na comunhão universal de fraterna relação. Pelo movimento livre e dinâmico para o bem que, de acordo com o plano divino, encerra uma dimensão temporal, toda a criação caminha para a sua maturação escatológica na procura da imagem perfeita que só existe na intencionalidade divina. De acordo com a teoria teleológica da redenção de Tomás de Aquino, sob a influência explícita de Aristóteles, todas as coisas estão orientadas para o fim último da bondade divina, de acordo com a razão de ordem ou providência

³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, 1, II, c. 16.

³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q.19, a.2.

³⁹ Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.1.

⁴⁰ Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.2.

⁴¹ Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.2.

⁴² Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.3.

⁴³ Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.1.

⁴⁴ Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.3.

existente nelas e que preexiste na mente divina⁴⁵. Todas as coisas estão submetidas à providência divina que consiste em ordenar as coisas a um fim que ultrapassa a natureza criada, que é a vida eterna, e que consiste em ver a Deus⁴⁶.

Mas ao contrário de São Gregório de Nissa, para quem Deus conhece o movimento pelo qual o anjo caído e o homem regressariam ao Bem, concebendo, assim, o fim como o regresso ou a restauração da humanidade universal à imagem da criação espiritual na intencionalidade divina⁴⁷, Tomás de Aquino considera que, embora Deus ame todos os homens e todos estejam ordenados à vida eterna, também pertence à providência divina permitir que alguns homens não alcancem a vida eterna, isto é, permitir que alguns homens caiam em culpa e recebam a pena da condenação eterna⁴⁸. Para os dois autores a humanidade só existe como imagem perfeita na intencionalidade divina e não numa suposta primeira criação de mundos espirituais antes da criação da existência cósmica, concebendo que será nesta existência real que progressivamente se atualizará o pensamento divino, mas ao contrário de Gregório de Nissa para quem, através da Encarnação, o bem vai atingindo progressivamente toda a humanidade até eliminar o mal de forma completa na plenitude da nova criação ou paraíso celestial, Tomás de Aquino admite que pelo exercício da liberdade algumas homens se condenem eternamente ao inferno.

3. A procura de conciliação entre *emanação* e *criação* e de harmonização entre a doutrina platônica da *participação* e a doutrina aristotélica da *causalidade* na filosofia islâmica do Oriente

Um dos maiores debates acerca da procura de conciliação da noção de *emanação* com a noção de *criação* dá-se na filosofia medieval islâmica do al-Andalus, que herda da patrística a procura de harmonização do pensamento grego com a teologia judaico-cristã. Este esforço de conciliação manifesta-se pelo recurso à noção neoplatônica da *emanação* e à noção aristotélica da *causa primeira*, para explicar a existência da pluralidade do Cosmos a partir da unidade do Ser divino primeiro. Este labor filosófico-teológico chegará até à contemporaneidade, no reconhecimento de que Deus criador é a realidade absoluta de que toda a criatura depende, de forma natural e essencial, numa misteriosa tensão de proximidade e distância, que encerra uma relação que não pode ser descrita de forma adequada, porque está para além da imanência e da transcendência e para além da condição de ser criatura⁴⁹.

Neste contexto, podemos começar por referir o pensamento do árabe Al-Kindi (m. 873), que considera Deus como criador, não apenas enquanto causa direta dos fenómenos e da realidade cósmica, mas também enquanto causa indireta, no sentido aristotélico de motor imóvel do mundo, como causa do movimento, que dá forma à

⁴⁵ Cf. *Ib.*, I, q. 22, a.1.

⁴⁶ Cf. *Ib.*, I, q. 23, a.1.

⁴⁷ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Oratio catechetica magna*, in PG, 45, 69 C.

⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 23, a.3.

⁴⁹ Cf. BALTHASAR, H. U. von, *Escatología en nuestro tiempo: Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, trad. de Antonio Murcia Santos, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., 2008, p. 32.

matéria e transforma toda a potência, ou tudo aquilo que está destinado a ser, em ato⁵⁰. Causa indireta na medida em que Deus se serve de agentes mediadores, como os corpos celestes, no sentido das teses expostas por Proclo no livro *De causis*. De acordo com Miguel Spinelli, a ideia de Deus em Al-Kindi não encerra qualquer atributo e tem o mesmo significado da ideia grega de *phýsis*, isto é, como princípio do movimento que é inerente à realidade cósmica. Deus é criador neste sentido de princípio único e ativo da realidade cósmica material⁵¹.

A reflexão metafísica de Al-Kindi encerra a preocupação de conjugar a doutrina platónica da *participação* com a doutrina aristotélica da *causalidade*, defendendo que Deus é o Uno vivo e é a Causa Primeira incausada, que dá a totalidade do ser a partir do não ser e que estabelece umas coisas como causas de outras⁵². Mas para tal, recorre a termos cuja significação precisa é a da emanação, no sentido da linguagem utilizada no livro de Proclo, levando-nos a concluir que esta criação a partir do nada deve ser entendida como uma emanação hierarquizada procedente do Uno⁵³. Por via da conjugação destes discursos da emanação e da criação, o autor apresenta o Deus do Alcorão como eterno e necessário, causa única e eficiente (transcendente), exterior ao Universo contingente e finito, sem semelhança alguma com os seus efeitos e, por isso, não possuindo nenhuma propriedade que o homem possa conhecer, apenas podendo ser entendido como unidade pura⁵⁴. No entanto, não se compreende muito bem, como se processa essa paradoxal relação simultânea de transcendência e imanência, criação e emanação, de impossível cognoscibilidade que, no entanto, se reconhece num plano de procedência pela imanência que não reconhece a revelação pessoal. Radica aqui uma das principais diferenças em relação ao Deus da Bíblia, que pela Encarnação se revela como entidade pessoal, próximo do mundo sem se confundir com ele.

O pensamento neoplatónico também está presente na antropologia de Al-Kindi, ao considerar a alma como substância simples, separada do corpo e imortal, que procede da mesma substância do Criador⁵⁵, apresentando-se este mundo sensível como transitório e como meio de ascensão para o mundo verdadeiro da divindade em que a alma tem a sua morada permanente e verá a Deus, não de forma sensível, mas de forma intelectual. A alma, que está unida ao corpo de forma accidental, tem de purificar-se das impurezas do corpo para que depois da morte, quando se separar, possa regressar ao mundo inteligível onde tudo é revelado, onde pode conhecer tudo do Universo sem que nada esteja oculto. Na luz do Criador do mundo da eternidade, as almas podem conhecer tudo de forma evidente⁵⁶.

⁵⁰ Cf. FERNÁNDEZ, C., *Los Filósofos Medievales. I Filosofía Patrística. Filosofía árabe y Judía*, Madrid, BAC, 1979, p. 567.

⁵¹ Cf. SPINELLI, M., “Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n. 55, fasc. 1-2, janeiro – junho (1999), p. 62.

⁵² Cf. AL-KINDI, *Sobre a explicação da causa eficiente próxima da geração e da corrupção*, in *Obras filosóficas de al-Kindi*, trad. cast. De R. Ramón Guerrero e E. Tornero Proveda, Madrid, Coloquio, 1986, p. 102.

⁵³ Cf. GUERRERO, R. R., *Filosofías Árabe y Judía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, p. 105.

⁵⁴ Cf. *Ib.*

⁵⁵ Cf. AL-KINDI, “Discurso sobre a alma”, in *Obras filosóficas de al-Kindi*, o. c., p. 134.

⁵⁶ Cf. *Ib.*, pp. 135-136.

No mesmo sentido, de harmonização da filosofia platónica com a aristotélica, situa-se o médico e matemático Al-Farabi (n.870 - m. 950), que identifica o Uno de Plotino com o Deus aristotélico do Motor Imóvel, mas com a diferença de que esse Uno também é Intellecto. A partir da noção de que Deus não cria o mundo do nada, porque este está submetido a um processo de eterna criação, defende Al-Farabi que Deus é vontade pura com liberdade absoluta e é Intellecto Primeiro, ou seja, é o *nous* universal e o *logos* que se pensa a si mesmo e que, ao pensar-se, cria a multiplicidade de todas as coisas, boas e más, por via da emanação (gradação ontológica)⁵⁷. Para Al-Farabi, Deus é a Inteligência, a Unidade, a Harmonia e a Ordem, de onde flui toda a realidade cósmica e de que o homem participa, permitindo que se organize em sociedade e que aspire a regressar a essa condição originária ou a essa alma, sede do Intellecto ou da razão cósmica que tudo governa. O cosmos é uma ordem inteligente, que de forma providente é intrínseca ao movimento criador e da qual participamos na forma de microcosmos. Para alcançar a perfeição e a felicidade da cidade ideal do mundo superior, os homens têm de se organizar em comunidade e para que se realize a harmonia dessa ordem social precisam da justiça que é o princípio de conservação⁵⁸.

De acordo com a teoria da emanação, que se encontra nas *Enéadas* de Plotino, o Uno encontra-se acima do ser e do intelecto. Do Uno emana intemporalmente uma inteligência que contém todos os inteligíveis e que produz um *logos* que constitui a alma universal, a qual encerra as formas e a matéria, sendo esta o último efeito da emanação proveniente do Uno. À semelhança de Al-Farabi, a teoria da emanação de Avicena pressupõe, não a ideia plotiniana de que o Uno está acima do intelecto, mas a ideia aristotélica de Deus ou primeiro motor, como pensamento de si mesmo ou ato-reflexão. Tudo o que provém de Deus, único ser necessário e puro intelecto, possui carácter racional. Tudo está submetido ao controlo, determinação, conhecimento e vontade de Deus altíssimo que é causa primeira e Ser necessário que é razão de todos os demais seres⁵⁹. A relação entre o Ser Necessário e a existência dos seres possíveis é entendida como um processo causal que é conhecido pelo nome de criação, a qual, neste contexto, não significa a criação a partir do nada, mas significa, à maneira neoplatónica, o movimento de emanação. A criação acompanha necessariamente a essência divina, no modo de um fluxo permanente que emana dela.

Os seres possíveis são, por isso, criados, mas isso não implica temporalidade, porque não há prioridade na relação causa-efeito. Quando se dá uma causa, dá-se, simultaneamente, o seu efeito, pelo que a existência do ser possível é coeterna com o ser necessário que é sua causa. Este processo emanativo, pelo qual é afirmada a eternidade do Universo criado, realiza-se por via intelectual. Ao pensar-se a si mesmo, Deus produz um segundo intelecto e cada intelecto gera outro intelecto, bem como a sua própria alma e esfera ou corpo, assim se explicando a existência dos planetas. Através da auto-reflexão divina todas as coisas são geradas: Deus cria um primeiro e único efeito, a partir do qual se geram todos os efeitos e substâncias do mundo sobrelunar.

⁵⁷ Cf. GUERRERO, R. R., *Filosofías Árabe y Judía, o. c.*, p. 123.

⁵⁸ Cf. SPINELLI, M., "Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval", *o. c.*, pp. 63-64.

⁵⁹ Cf. AVICENA, *Al-Sifā'. Ilāhiyyāt (La Métaphysique)*, ed. MOUSSA, M.Y., DUNYA, S. Y ZAYED, S., revisión e introducción de I. Madkour, El Cairo, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960, pp. 13-15.

O primeiro intelecto criado, ao ter capacidade de pensar, é também criador, mas diferencia-se do Ser necessário pela sua essência que é apenas possível, embora a sua existência seja necessária por doação do Ser primeiro. Ao pensar-se como necessário produz a alma de uma esfera e ao pensar-se como possível produz o corpo dessa esfera. No plano antropológico, este sistema significa que a alma é independente do corpo e não necessita dele. Averróis irá criticar esta conceção de ser necessário e ser possível, defendendo que não se pode separar essência e existência, porque a única ação que há é que Deus atualiza as potências que estão no mundo (matéria e forma), sendo este, na sua totalidade, um puro possível que recebe a existência. Para Averróis, a noção de criação significa fazer passar uma coisa do ser que está em potência ao ser que está em ato, partilhando com Aristóteles a noção da eternidade do Mundo⁶⁰.

Para Avicena o mundo não é contrário nem igual ao seu criador, mas é o *outro*⁶¹. O Criador não se identifica com o Universo, mas é a fonte da sua existência e está presente nele, porque é causação cósmica e dele emana o ser de todas as coisas. Por um ato livre da sua vontade e por necessidade de *Ser Primeiro*, Deus produz o mundo. A Criação no sentido da emanação, manifesta este ato, ao mesmo tempo livre e necessário, em que o agir do Bem Supremo é um ato de amor da sua própria perfeição. A criação não se esgota no tempo e o seu processo é administrado indiretamente mediante uma Providência divina presente na *alma do mundo*, no sentido em que do Ser primeiro e uno emana, no respeito por uma ordem cósmica hierárquica, o Intelecto que é agente ou causa eficiente direta do movimento criador do mundo.

Deus é entendido aqui no sentido platónico como Aquele que dá forma a tudo o que existe, o Ser primeiro, que pela sua Bondade infundiu nas criaturas através da Inteligência, que é uma faculdade da alma, um amor natural que as faz tender para o seu próprio bem. Ao contrário da perspetiva grega da *phýsis*, as criaturas por si mesmas não são nada e Deus não carece de nenhuma delas para a sua perfeição: as criaturas, na sua essência não são necessárias, mas possíveis e contingentes. A autonomia que possuem deve-se a uma sabedoria providencial que ordena a sua existência. Essa sabedoria é uma emanação do Uno necessário e absoluto. Esta conceção da criação parece incompatível com a fé num Deus transcendente apresentado pela religião, na medida em que o Universo seria uma manifestação divina resultante do monismo inerente ao sistema neoplatónico onde não seria possível distinguir os seres criados do Ser Necessário e primeiro. Considera Rafael Ramón Guerrero que Avicena parece ter escapado a este monismo radical pela distinção ontológica entre ser necessário e ser possível, que é também uma diferença de natureza e não apenas de grau, como ocorre num puro sistema emanatista⁶². Ao contrário da perspetiva clássica grega, nesta visão o que há de intrínseco na natureza advém de uma forma extrínseca a ela mesma: a única forma das criaturas concretizarem em ato a sua potência valiosa e necessária é pela adesão a Deus mediante a fé no Alcorão⁶³.

⁶⁰ Cf. AVERRÓIS, *Fasl Al- Maqāl (Doctrina Decisiva y Fundamento de la Concordia entre la Revelación y la Ciencia)*, II parte, in ALONSO, M., (Ed.) *Teología de Averroes*, Sevilla, Universidad de Córdoba, Universidad de Sevilla, Universidad de Málaga, 1998, pp. 174-184.

⁶¹ Cf. SPINELLI, M., “Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval”, *o. c.*, p. 68.

⁶² Cf. GUERRERO, R. R., *Filosofías Árabe y Judía*, *o. c.*, p. 159.

⁶³ Cf. SPINELLI, M., “Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval”, *o. c.*, p. 69.

4. A criação do Mundo e a ressurreição dos corpos como atos livres de Deus na filosofia islâmica do Ocidente em Algazel e Averróis

No entanto, é difícil conceber este movimento imanente degradativo sem pôr em causa a liberdade divina no ato da criação e a diferença de natureza entre Deus e as criaturas, tal como adverte o teólogo Al-Ghazzali (m. 111), conhecido dos latinos como Algazel, o qual considera que este modelo da emanação é incompatível com a teoria islâmica da onnipotência divina e com a teoria da criação a partir do nada. Este pensador acusa de hereges todos aqueles que, a partir da filosofia grega, afirmem a eternidade do mundo, que contradiz a teoria islâmica de que o mundo teve um início no tempo, de acordo com o decreto de Deus, e acusa de hereges todos aqueles que neguem a ressurreição do corpo após a morte⁶⁴.

Invocando que Cristo ressuscitou na sua carne e com a sua carne ascendeu à morada celeste⁶⁵ e recusando a tese de Porfírio sobre a transmigração das almas que vão passando por vários corpos até à libertação definitiva⁶⁶, Agostinho de Hipona desenvolve esta ideia da ressurreição do corpo, explicando que neste processo redentor tudo o que pereceu dos corpos vivos após a morte será restituído de forma perfeita, passando do corpo animal para a novidade do corpo espiritual e ressuscitado, revestido de incorruptibilidade e imortalidade, de acordo com a vontade do Criador Onnipotente⁶⁷. Recorrendo à linguagem paradoxal também usada por São Paulo para dizer o mistério indizível desta transfiguração, explica o filósofo que a carne será submetida ao espírito sem deixar de ser carne, opondo-se assim às correntes gnósticas que defendiam a ideia de um espírito puro. Assim, o corpo animal ressuscitará um corpo espiritual (1.^a Cor 15, 42)⁶⁸.

Para Algazel, a teoria da emanação encerra vários problemas, pois dessa maneira Deus produziria o mundo automaticamente através da auto-reflexão, do mesmo modo que o sol irradia luz. O mundo seria resultado de uma necessária manifestação divina e não de uma escolha. De acordo com a filosofia grega, Deus não passaria de um autómato sem vontade e sem poder. Para Algazel não se pode pôr em causa os atributos divinos da onnipotência e da onisciência. O processo da criação não pode ser alheio à vontade de Deus. Nesse sentido, critica o necessitarismo implícito nas teorias de Al-Farabi e Avicena, recusando a noção de eternidade do mundo e recuperando a noção de Al-Kindi de que o mundo teve um começo temporal, isto é, que foi criado do nada, porque Deus o quis. Para este pensador, a criação é um ato plenamente livre que procede da vontade Deus que não é apenas um ser intelectual⁶⁹.

⁶⁴ Cf. BELO, C., “O aristotelismo de Averróis e o problema da emanação”, in *Philosophica*, Lisboa, n. 26 (2005), pp. 218-219.

⁶⁵ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei [A Cidade de Deus]*, XXII, 5, trad. de PEREIRA, J. D., vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, pp. 2254.

⁶⁶ Cf. *Ib.*, XXII, 12, pp. 2297.

⁶⁷ Cf. *Ib.*, XXII, 21, pp. 2323.

⁶⁸ Cf. *Ib.*, XXII, 21, pp. 2323.

Cf. *Ib.*, XXII, 21, pp. 2324.

⁶⁹ Cf. ALGAZEL, *Confesiones: El salvador del error*, trad. TORNERO, E., Madrid, Alianza, 1989, p. 50.

Tal como salienta Catarina Belo, na mesma linha do pensamento de Algazel, o filósofo Averróis, depois de num primeiro momento (*Pequeno Comentário à Metafísica*) aceitar o esquema da emanação de Al-Farabi e Avicena, acaba, na sua fase de maturidade, por seguir a noção aristotélica de que a causalidade divina é formal e final, permitindo vários efeitos ao mesmo tempo e permitindo a criação de modo imediato, num só ato, de eterno e presente instante (*Comentário Médio à Metafísica de Aristóteles*)⁷⁰. Deus cria ao mover os intelectos e as esferas ou os corpos, não de forma direta, porque a natureza divina é imaterial, mas de forma indireta através do desejo que os intelectos sentem por Deus na procura de assimilação do divino. Afirmando que a causalidade é, essencialmente, final ou suprema, Averróis apresenta a teoria do motor imóvel, citando versículos do Alcorão que apresentam as esferas celestes como parte do plano da providência divina e rejeita a teoria da emanação, que concebe a criação como progressiva degradação do efeito em relação à causa até se chegar à matéria inerte. A criação significa a passagem de uma determinada realidade do ser que está em potência ao ser que está em ato. A harmonia existente na natureza resulta, não de um processo necessário e casual, mas sim da sabedoria e da vontade da providência divina, que por meio de causas extrínsecas deu existência às esferas ou corpos celestes e por meio de causas intrínsecas deu existência às almas e potências naturais⁷¹.

No entanto, o pensamento de Averróis não parece completamente livre do dualismo ontológico e antropológico da interpretação platónica da revelação cristã e islâmica, o que se reflete na sua reflexão escatológica, considerando que todas as religiões ensinam a imortalidade da alma e a sua libertação do cárcere do corpo e das suas paixões⁷². Sabemos, no entanto, que o Islão, através do conteúdo revelado do Alcorão e pela voz de teólogos como Algazel, e o Cristianismo, pela voz de São Paulo e dos teólogos de influência augustiniana e tomista, ensinam a ressurreição dos mortos em corpo e alma, após a sua criação no tempo, por distinção com a noção grega da pré-existência eterna das almas e da desvalorização da realidade sensível, que não é concebida como comunicação de Deus criador, mas como realidade ilusória e aparente. Na sua reflexão sobre a felicidade e infelicidade humana da outra vida e sobre a ideia da ressurreição dos mortos que aparece no texto sagrado do Alcorão, Averróis identifica nos crentes do Islão três correntes de interpretação das imagens e parábolas usadas para descrever os estados da vida futura.

Uns defendem que o modo de ser nessa vida futura é idêntico ao modo atual de ser quanto ao bem-estar e prazeres paradisíacos, diferenciando-se apenas em relação à duração, porque aquela é permanente e esta é provisória. Outros defendem que são modos de ser diferentes, mas também entre eles há duas posições. A primeira delas sustenta que a realidade, representada pelas imagens sensíveis do Paraíso e do Inferno, é espiritual e que unicamente se apresenta assim para poder ser explicada de alguma maneira. Podemos situar Averróis entre estes, de acordo com a sua interpretação acerca do uso das imagens sensíveis do Paraíso e do Inferno como meio mais eficaz de

⁷⁰ Cf. BELO, C., “O aristotelismo de Averróis e o problema da emanação”, *o. c.*, p. 223.

⁷¹ Cf. AVERRÓIS, *Kashf ‘an manāhij al-adilla fi ‘aqā'id al-milla (Revelação dos métodos da demonstração relativamente às doutrinas da comunidade religiosa)*, cap.V, art. 1, §2, in ALONSO, M. (Ed.), *Teología de Averroes*, *o. c.*, pp. 298-299.

⁷² Cf. *Ib.*, cap. V, art. 5, §1, p. 343.

mover os corações para as coisas divinas e afastá-los das coisas malignas⁷³? À partida assim parece, mas ao explicar a segunda posição, o autor identifica uma solução que não contradiz os princípios da razão e vai ao encontro da revelação divina. No nosso entender, essa perspectiva identifica-se com a preocupação do seu pensamento em conciliar os dados do conteúdo da revelação com as exigências dos princípios racionais. Trata-se da posição que sustenta que essa realidade da vida humana após a morte é corpórea, mas que os corpos são distintos daqueles que temos agora, porque estes são corruptíveis e aqueles são imortais.

De acordo com Averróis, entre os partidários desta posição, que nega a ressurreição dos mesmos corpos (desta existência terrena), situa-se Ibn 'Abb s, ao defender que das coisas do outro mundo não temos mais que apenas o nome⁷⁴. No entender de Averróis esta posição não contradiz a ideia da imortalidade da alma e, ao defender que as almas vão para outros corpos distintos daqueles que tiveram na vida terrena, evita o absurdo da ideia de regressarem aos mesmos corpos consumidos na materialidade⁷⁵. Neste sentido, apesar das suas considerações acerca deste assunto encerrarem alguma ambiguidade, consideramos que Averróis acaba por se identificar também com esta posição, já adotada pelos padres cristãos da Igreja, pois, embora negue as descrições da outra vida com imagens de ordem sensível e sentimental, não nega a ressurreição, explicando que a única forma de não cair no absurdo é admitir uma outra forma de ser com outro corpos, espirituais e não materiais⁷⁶.

Averróis opõe-se ao materialismo alexandrino, que concebia a morte da alma, para defender a imortalidade da alma, mas ao longo da sua obra *De Anima* nega que as faculdades inferiores da sensibilidade, memória, amor e ódio possam ter exercício depois da morte na outra vida, reconhecendo que só as faculdades superiores (razão) sobrevivem à dissolução do corpo material⁷⁷. Afirmando, por um lado, que o princípio de individualidade é a matéria, sem o qual o corpo não pode ser indivíduo nem pode ter as faculdades emocionais, e afirmando, por outro lado, a imortalidade individual das almas que se salvam ou se condenam em diferentes graus de pureza e impureza de acordo com os méritos e deméritos da existência terrena⁷⁸, o filósofo islâmico não sabe explicar o modo de ser e de estar da alma sem o corpo. Parece, no entanto, afastar-se da posição da imortalidade genérica de Avicena que, também ao não admitir outro princípio de individuação que não seja a matéria, é conduzido a admitir que as almas separadas do corpo não constituem número e não formam senão uma substância em que desaparece toda a disposição individual, posição comum entre algumas religiões orientais, mas que não é partilhada pelas religiões monoteístas que valorizam a noção relacional da identidade pessoal.

⁷³ Cf. *Ib.*, cap. V, art. 5, §2, p. 346.

⁷⁴ Cf. *Ib.*, cap. V, art. 5, §2, p. 347.

⁷⁵ *Ib.*

⁷⁶ Cf. *Ib.*, cap. V, art. 5, §2, p. 347

⁷⁷ Cf. AVERRÓIS, *I De Anima*, c. 4.

⁷⁸ Cf. AVERRÓIS, *Kashf 'an man hij al-adilla f 'aq 'id al-milla (Revelação dos métodos da demonstração relativamente às doutrinas da comunidade religiosa)*, cap.V, art. 5, §1, o. c., p. 343.

Este problema da condição de ser no estado da ressurreição e da vida futura também é desenvolvido na teologia de Averróis no capítulo quarto da obra *Kashf 'an manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla* a propósito do conhecimento da transcendência e das questões relacionadas com a corporeidade divina, as relações espaciais em Deus e a visibilidade divina. A revelação divina do Alcorão nega a semelhança entre o Criador e as criaturas, pelos que os atributos das criaturas não podem ser atribuídos a Deus ou, pelo menos, de que Este os possui de modo diferente num modo perfeito e excelente que não pode ser concebido pelo entendimento humano⁷⁹. A lei revelada tende a considerar a corporeidade como um atributo que o Criador possui de modo perfeito e excelente, mas Averróis aconselha a que não se opte, nem pela afirmação categórica, nem pela negação deste atributo divino, pelas seguintes razões: não é possível demonstrar com evidência que todo o corpo é temporário; aquilo que não pode ser imaginado ou percebido pelos sentidos tende a ficar reduzido à categoria de não existência; a negação da corporeidade de Deus levantaria muitas dúvidas sobre o sentido dos textos revelados sobre a vida futura e a visão de Deus no Céu⁸⁰.

Negar de forma categórica a corporeidade de Deus implica negar o movimento e perante isso é difícil de entender os textos revelados acerca da ressurreição e do juízo final (Alcorão 89, 22-30). Submeter estes textos à interpretação alegórica ou à caracterização de obscuridade e ambiguidade conduziria à anulação do valor da revelação em si mesma⁸¹, pelo que a solução de Averróis está em dizer que Deus é luz, a mais nobre das realidades sensíveis, de acordo com a descrição da sua própria essência no Livro Sagrado, conciliando-se assim, por um lado, a ideia de que Deus é um ser sensível que os olhos humanos não podem compreender e, por outro lado, a ideia de que não é corpo material⁸².

Usando as categorias e imagens platónicas da alegoria da caverna, Averróis defende que a luz serve de imagem para representar o mais nobre dos seres à inteligência do senso comum e à inteligência contemplativa que procura a verdade, no sentido em que Deus é, não apenas a causa da existência dos seres, mas também a causa da nossa percepção dessa existência, não havendo motivo para duvidar da visão divina que a revelação promete para a outra vida após a morte terrena⁸³. Para que o senso comum melhor possa compreender as realidades da vida futura, a revelação recorre a representações de Deus que predicam atributos próximo da potência imaginativa, mas ao mesmo tempo adverte que Deus não é semelhante a coisa alguma que o homem possa imaginar. A posição de Averróis está próxima daqueles que, de acordo com a representação da luz como a mais elevada e nobre das coisas imagináveis, afirmam que a visão de Deus será um aumento de conhecimento na vida futura⁸⁴.

⁷⁹ Cf. *Ib.*, cap. IV, §1, p. 255.

⁸⁰ Cf. *Ib.*, cap. IV, §2, pp. 258-259.

⁸¹ Cf. *Ib.*, cap. IV, §2, p. 259.

⁸² Cf. *Ib.*, cap. IV, §2, p. 261.

⁸³ Cf. *Ib.*, cap. IV, §2, p. 262.

⁸⁴ Cf. *Ib.*, cap. IV, §4, p. 280.

5. Conclusão: A procura de conciliar o sentido de *emanação* do imanentismo panteísta com o sentido de *criação* teísta, elaborada na filosofia islâmica medieval, não salvaguarda a significação de Deus transcendente que está presente na teoria da criação *ex-nihilo*

A filosofia de autores como Al-Farabi e Avicena, influenciada por Aristóteles e pelo neoplatonismo, embora se fundamente no emanatismo, encerra a preocupação de evitar o panteísmo e de salvaguardar a dimensão transcendente de Deus de acordo com a tradição religiosa islâmica, que se fundou no diálogo com o pensamento judaico-cristão dos padres da Igreja orientais e se afastou da pura tradição clássica grega. Mas não terá conseguido esse objetivo, como bem advertem Algazel e Averróis, pois as categorias subjacentes à tese emanativa do real não são compatíveis com a significação da noção de criação *ex nihilo* e da noção de transcendência absoluta do Criador.

Se a teoria da criação concebe que o mundo é originado *ex nihilo sui et subiecti* por meio de um ato livre do Criador, a teoria da emanação concebe que o cosmos tem origem num processo natural necessário em que os seres fluem da plenitude e abundância do Primeiro Princípio. A teoria da criação no contexto judaico-cristão acentua a dimensão transcendente de Deus e nega a identidade de natureza entre Ele e o mundo, tal como se apresenta pela diferença entre ser necessário e ser contingente. De forma distinta, de acordo com a teologia cristã, a geração do Filho pelo Pai no seio da Trindade encerra a realidade da consubstancialidade, denotando que as processões divinas são imanentes. Só na relação *ad intra* das pessoas divinas se pode admitir a comunicação puramente imanente.

De acordo com as filosofias aqui identificadas no debate islâmico do Oriente e do Ocidente, nomeadamente no al-Andalus, a teoria da emanação parece querer conciliar a transcendência com as processões divinas: defende a transcendência divina ao afirmar que as emanações não são da mesma natureza do Primeiro Princípio, decrescendo em perfeição à medida que se afastam da origem; defende a imanência ao afirmar que os seres emanados derivam da substância divina. Talvez se possa admitir algum êxito nessa tentativa, se partirmos do princípio defendido por autores como Celestino Pires, para quem esta defesa da imanência não significa necessariamente a afirmação do panteísmo, como se pode verificar pela sua interpretação da teoria plotiniana em que o Espírito, a Alma e o Mundo estão em Deus, mas não são Deus (panteísmo), porque este tudo excede na sua essencialidade. De forma distinta da noção de evolução, para o processo emanatista do *exitus e reditus* de Plotino, que está na base da filosofia islâmica, os seres não seguem uma linha ascendente de complexificação e perfeição no ser, mas seguem um movimento de degradação e depois um movimento de reencontro com a sua Origem⁸⁵. Mas como admitir um movimento emanativo de degradação sem pôr em causa a transcendência de Deus e a autonomia do mundo criado, que na teologia judaico-cristã não resulta de uma queda na realidade pré-existente ou de uma necessária expansão do Ser originário, mas sim da livre vontade criadora e da super-abundância do Amor de Deus pessoal?

⁸⁵ Cf. PIRES, C., “Emanação”, in *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1999, col. 51-52.

A época contemporânea de autores como José Maria da Cunha Seixas e Leonardo Coimbra conserva o debate patrístico e medieval de autores como Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho de Hipona, Avicena, Al-Kindi, Averróis e São Tomás de Aquino acerca da distinção e conciliação entre a noção grega de *emanação* e a noção judaico-cristã de *criação*, com o objetivo de harmonizar o imanentismo panteísta grego com o transcendentalismo criacionista cristão. Recusando a perspectiva monista do panteísmo, que redundava no substancialismo de Espinosa de indiferenciação entre Deus e o mundo, e recusando a perspectiva dualista do teísmo e do deísmo, que redundava na cisão irreduzível de Kant entre o *númeno* divino e o fenómeno da criação, José Maria da Cunha Seixas parte da noção dialética hegeliana para propor um sistema, que apelida de *pantiteísmo*, de acordo com o qual *Deus está em tudo* mediante um movimento triádico, que não é o movimento hegeliano de fracionamento da *tese* (princípio), *antítese* (negação ou oposição do princípio) e *síntese* (complexo de ambas), mas sim o movimento de *Ser, Manifestação e Harmonia*⁸⁶:

Dei a este sistema o nome de pantiteísmo, palavra vinda de dois termos gregos, que significam *Deus em tudo*. // O pantiteísmo reconhece Deus, como centro de todas as coisas e nelas manifestado: declara elementos *universais* das coisas as leis lógicas da *razão*, tidas como condições das realidades, da existência e da possibilidade, sendo elementos particulares os fornecidos pela experiência⁸⁷.

Recibido: 25 de febrero de 2016
Aceptado: 11 de febrero de 2018

⁸⁶ Cf. DA CUNHA SEIXAS, J. M., *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Lisboa, INCM, 1995, p. 501.

⁸⁷ *Ib.*, p. 161.