

A teoria da causalidade em O livro sobre o Puro Bem (Liber de causis)

The theory of causality in the Discourse on the Pure Good (Liber de causis)



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID34545

Meline Sousa

(UFLA)

meline.sousa@ufla.br

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar como o autor de O livro sobre o Puro Bem, conhecido pelos filósofos latinos como Liber de causis (LdC), desenvolve uma metafísica da causalidade ao propor uma abordagem das causas em um domínio diferente da filosofia natural. Seguindo a linha interpretativa mais recente que toma o conteúdo do LdC como um modelo filosófico original, buscarei apresentar e explicar os critérios que fundamentam a distinção causal (Causa Primeira, intelecto e alma) e a primazia absoluta da Causa Primeira: universalidade, autonomia, anterioridade e eternidade. Na sequência, mostrarei como, a partir da distinção entre a Causa Primeira e o intelecto, decorrem dois tipos de causalidade, a criação (causa de ser) e a informação (causa de

forma). Por fim, introduzo brevemente um dos problemas centrais da teoria da causalidade do LdC, a dizer, se a atividade criadora da Causa Primeira depende de um intermediário.

Palavras-chave: Filosofia árabe-islâmica. Filosofia Medieval. Causalidade. Criação. Intelecto.

Abstract: The aim of this article is to show how the author of the Discourse on the Pure Good, or Liber de causis (LdC) according to the Latin philosophers, develops a metaphysics of causality by proposing an investigation into the causes in a domain other than the natural philosophy. Following the most recent studies which understand the content of the LdC as an original one, I present and explain the criteria that support the causal distinction (First Cause, intellect, and soul) and the ultimate primacy of the First Cause: universality, autonomy, priority and eternity. Then, I indicate how two types of causality arise from the distinction between the First Cause and the intellect, namely, creation (cause of being) and information (cause of form). Finally, I introduce one of the main problems related to LdC's theory of causality: does the creative activity of the First Cause depend on an intermediary?

Keywords: Arabic-Islamic Philosophy. Medieval Philosophy. Causality. Creation. Intellect.

Introdução

O tratado apócrifo intitulado em árabe *Kalām fī maḥd al-ḥayr* (*Livro sobre o Puro Bem*)¹ também ficou conhecido como *Livro sobre as causas* (*Liber de causis*) devido ao modo como os filósofos latinos passaram a se referir

¹ De agora em diante, utilizarei a sigla LdC seguida do capítulo, da página e das linhas conforme à edição árabe de Badawi (1977) e, nas notas, fornecerei o texto latino conforme à edição latina de Pattin (1966). Todas as traduções portuguesas do LdC são de autoria de Verza e Sousa (2024)..

ao texto². A versão latina da obra, posterior à versão árabe, é uma tradução do original árabe feita no século XII³. Bardenhewer⁴ (1882 *apud* Bedoret, 1938, p. 519) considera que o original árabe teria sido escrito entre o século IX e meados do século X, cuja tradução latina foi elaborada por Gerardo de Cremona entre 1167 e 1187. Contudo, como Bedoret (1938, p. 524) aponta, nenhum manuscrito informa o nome de Gerardo de Cremona como o tradutor da obra. O estudioso reconhece, baseando-se nas obras atribuídas a Gerardo de Cremona, que este “traduziu do árabe para o latim uma obra intitulada *Liber Aristotelis*⁵ *de expositione* (ou

² “O que temos aqui é uma imagem vibrante da vida intelectual nas universidades europeias e outras instituições de ensino porque o *Liber de causis*, com sua atribuição errônea a Aristóteles e com sua ambição de descrever a hierarquia do cosmos desde a Primeira Causa até o âmbito sublunar exigiu de seus comentadores explicar suas próprias posições doutrinárias em praticamente cada uma das proposições. Isso é ainda mais interessante considerando o fato de que entre os textos aqui editados [cf. CALMA, 2016] alguns remontam a um período em que as condenações de 1270 e 1277, por parte do bispo parisiense Étienne Tempier, ditou a agenda do debate filosófico.” (D’ANCONA, 2019, p. 70-71)

³ Segundo Taylor (1981, p. 46), todos os manuscritos latinos que atribuem o tratado a Proclo seriam posteriores a 1268 d.C, quando da publicação da tradução latina de Guilherme de Moerbeke dos *Elementos de teologia* de Proclo. Quanto ao texto árabe, sua autoria não é clara; o que afeta diretamente a datação da obra.

⁴ Pattin (1961, 1966) também assume ser de Gerardo de Cremona a autoria da tradução latina. Contudo, Pattin (1966, p. 98) assume que Gerardo de Cremona e Domenico Gundissalinus teriam combinado esforços na elaboração da versão latina.

⁵ “[...] infere-se claramente que desde antes de 1250, o *Liber de causis* era, entre os latinos, atribuído a Aristóteles e que, por isso, nenhum filósofo latino poderia dispensar-se de ter lido este livro” (ALONSO, 1945, p. 347 [3]). Segundo Taylor (1981, p. 46), todos os manuscritos latinos que atribuem o tratado a Proclo seriam posteriores a 1268 d.C, quando da publicação da tradução latina de Guilherme de Moerbeke dos *Elementos de teologia* de Proclo. Quanto ao texto árabe, sua autoria não é clara; o que afeta diretamente a datação da obra. Embora o manuscrito Leiden seja do século XII, não se sabe exatamente qual a sua origem,

essentia) bonitatis purae” (Bedoret, 1938, p. 528), identificando-o, pelo título, ao *Livro sobre o Puro Bem*.

Os inúmeros comentários⁶ ao texto produzidos em ambiente latino-cristão nos séculos posteriores à sua tradução mostram tratar-se de uma obra bastante conhecida pelos filósofos latinos. Ao tentar traçar uma genealogia do tratado, Tomás de Aquino (*Super De causis*, pr.⁷) parte da distinção entre três obras: a versão grega dos *Elementos de teologia* de Proclo, o texto árabe do LdC e a tradução latina. Para o filósofo, o LdC latino teria tido sua origem em um texto original árabe inspirado nos *Elementos de teologia* de Proclo. Nesta tentativa de buscar suas origens, Tomás nega que se trate de uma tradução árabe de uma obra originalmente grega. Assim, o LdC não seria uma tradução árabe dos *Elementos de teologia*, mas um texto cujo conteúdo dialoga diretamente com o texto procliano ao retomar, de modo abreviado, o conteúdo que aparece nos *Elementos* de modo “mais completo e difuso (*multo plenius et diffusius*)” (*Super De causis*, pr).

ou seja, se se trata de uma tradução de um texto grego ou siríaco perdido ou de um original árabe.

⁶ Sobre os comentários latinos ao LdC, ver Calma (2016). Segundo Taylor (1989, p. 76), “Referências ao *Liber de causis* podem ser encontradas em obras de praticamente todos os principais filósofos e teólogos ocidentais do século XIII e entre outros autores adentrando ao período do Renascimento. Muitos, incluindo Roger Bacon, Albertus Magnus, Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Giles de Roma, dentre outros, acharam por bem compor vários tipos de comentário ao *Liber de causis*. Para eles, a discussão da obra sobre Deus, a criação e as criaturas servia para completar a discussão de Aristóteles sobre o universo e sua divindade transcendente encontrada no livro *Lambda* de sua *Metafísica*. Esse entendimento resultou na adoção do *Liber de causis* como parte oficial do currículo na Faculdade de Letras da Universidade de Paris [...]”.

⁷ Cf. tradução de D’Ancona (1986, p. 168-69).

Deste modo, o procedimento adotado por Tomás de Aquino para estabelecer a relação entre as obras vale-se das semelhanças entre os *Elementos* e o LdC latino⁸. Contudo, essa mesma metodologia comparativa indica diferenças significativas entre os textos, aproximando o LdC de outros tratados elaborados no mesmo período⁹ pelo círculo de al-Kindi

Os novos ensinamentos do *Plotiniana Arabica* também são fundamentais para o autor desconhecido do *De causis* árabe. Isso é assim porque, embora o *De causis* árabe empregue traduções de textos dos *Elementos de teologia* de Proclo, muitas vezes eles são esculpados para se encaixarem no vocabulário e na doutrina encontrados no *Plotiniana Arabica* tal como para se encaixarem no raciocínio que o autor do *De causis* árabe está construindo em seus contextos argumentativos próprios. (TAYLOR, 2021, p. 213)

Os problemas apontados em seguirmos a abordagem proposta por Tomás de Aquino dizem respeito às diferenças entre as obras, as quais não se limitam apenas à estrutura dos textos, mas também ao modelo filosófico criado pelo autor do LdC. Assim, D'Ancona (2006, p. 21)¹⁰ e Taylor (2021, p. 213)

⁸ “[...] as abordagens modernas, às vezes, têm focado a fonte grega [do LdC] nos Elementos de Teologia de Proclo como se [o texto árabe] fosse pouco mais que Proclo em árabe. Sem dúvida, alguns têm sido influenciados pelas observações de Tomás de Aquino que foi o que primeiro escreveu que a fonte não era Aristóteles, mas Proclo, em seu *Comentário sobre o Liber de causis* de 1272 [...] em seu próprio contexto, no entanto, o *De causis árabe* não é, de forma alguma, apenas uma coleção de trechos de Proclo a partir do que estava disponível dos *Elementos de teologia* no corpus *Procleana Arabica*.” (TAYLOR, 2021, p. 212-213)

⁹ A data de elaboração do original árabe também é objeto de debate. Contudo, os estudos mais recentes indicam que o texto teria sido elaborado na mesma época do Círculo de Al-Kindi.

¹⁰ “[...] o papel do neoplatonismo grego parece ser crucial: o fato de as *Eneadas* de Plotino e os *Elementos de teologia* de Proclo estarem entre os primeiros textos traduzidos para o árabe teve consequências a longo prazo para todo o desenvolvimento da *falsafa*. Esses dois textos básicos do neoplatonismo grego foram traduzidos para o árabe pelo mesmo grupo que também produziu as

veem no estudo da recepção do neoplatonismo grego um modo de estabelecer novas relações textuais que forneçam indícios sobre a autoria e datação da obra. Neste sentido, a investigação se torna mais complexa e meticulosa uma vez que as relações se ampliam, estendendo-se as obras que compõem o *Plotiniana Arabica*¹¹.

A teoria da causalidade no LdC I e II

O primeiro capítulo do LdC¹² é uma espécie de proêmio à obra, no qual o autor apresenta e explica a teoria da causalidade que fundamentará as distinções assumidas nos outros capítulos. A partir de uma diferenciação universal entre dois tipos de causa, a causa primeira e a causa segunda¹³, o autor buscará constatar¹⁴ a existência de uma causa primeira em sentido absoluto.

primeiras traduções para o árabe da Metafísica de Aristóteles e do De Caelo: o círculo de al-Kindi (século IX)”. (D’ANCONA, 2006, p. 21)

¹¹ Alguns dos textos que compõem o *Plotiniana Arabica* são: a Teologia de Aristóteles, a Epístola sobre a ciência divina e as Máximas do sábio grego. Sobre o *Plotiniana Arabica*, ver Adamson (2002).

¹² “O famoso capítulo de abertura do *De causis* árabe emprega os textos de Proclo, *Elementos de teologia*, Proposições 56 e 70, para elaborar uma doutrina da causalidade primária que explica a maneira pela qual a presença da Causa Primeira é considerada primária com respeito a todos os efeitos e causas de toda a realidade abaixo dela. Aí encontramos argumentado o princípio filosófico de que “a primeira causa universal” é mais causalmente eficaz do que qualquer causa secundária, uma vez que a sua causalidade em relação a qualquer efeito é pressuposta por todas as causas secundárias e anterior a qualquer uma delas.” (TAYLOR, 2021, p. 222)

¹³ Boulnois (2022, p. 341) entende que, aqui, a expressão causa segunda se refere apenas a uma única causa, a qual ela considera tratar-se da “causa de todas as coisas”. Contudo, o contexto do LdC I parece indicar que tanto a inteligência quanto a alma são causas segundas universais uma vez que dependem da ação da causa primeira.

¹⁴ Este procedimento, como será discutido mais adiante, deve-se à impossibilidade de se demonstrar a Causa Primeira absoluta (Deus) por si mesma uma vez que ela não é objeto do pensamento. Assim, partindo da relação causal e

Toda causa primeira (*kull 'illa 'awwaliyya*) emana mais (*'aktar fayḍān*) sobre seu efeito (*ma'lūl*) do que a causa universal segunda (*al-'illa al-kullīyya al-tāniyya*). Assim, quando a <causa> universal segunda remove sua potência sobre algo, a causa universal primeira não remove sua potência sobre ele. Isto porque <a causa> universal primeira atua sobre o efeito da causa segunda antes que atue sobre ele a causa universal segunda que lhe é adjacente (*waliya*¹⁵). Então, quando a causa segunda, que é adjacente ao efeito, atua, sua atividade não é independente da causa primeira a qual está acima dela. E quando a <causa> segunda se separa do efeito que lhe é adjacente, dele não se separa a causa primeira que está acima dela, uma vez que a causa primeira é causa da causa [do efeito]. A causa primeira, portanto, é mais intensamente causa de algo do que a sua causa próxima, que lhe é adjacente.¹⁶ (LdC I, 3.5-10)

A distinção entre a causa primeira (*al-'illa al-'awwaliyya*; *causa prima*) e a causa universal segunda (*al-'illa al-kullīyya al-tāniyya*; *causa universalis secunda*) é o ponto de partida da obra e se baseia na primazia da causa primeira. Boulnois (2022, p. 340) aponta os três os princípios¹⁷ que caracterizam essa prioridade causal: “1) a causa primeira age

suas propriedades, o autor do LdC entende conseguir aproxima-la do conhecimento humano.

¹⁵ Sobre os problemas relativos à tradução latina deste termo, ver Taylor (1978, p. 170-171).

¹⁶ “*Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea. Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam. Et quando separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei [...]*” (LdC I.1-15).

¹⁷ Nomeei os três princípios, respectivamente, de critério da universalidade (ela age para além das causas segundas e sobre um número maior de causados), critério da autonomia (a causa primeira age sem a causa segunda) e critério da prioridade (a causa primeira produz seus efeitos antes da causa segunda).

para além das causas segundas [critério da universalidade¹⁸]; 2) ela pode produzir seus efeitos sem elas [critério da autonomia] e 3) ela os produz antes delas [critério da anterioridade]”. Segundo o critério da universalidade, a amplitude da causalidade apresenta-se como um aspecto que torna a causa primeira mais atuante se comparada às causas segundas. Assim, a caracterização da causa primeira é construída em vista da relação com o tipo de ser causado por ela. Ela é causa de ser (*'anniyya*¹⁹) e, por isso, causa nos seres aquilo que há de mais simples e, ao mesmo tempo, por se tratar do que é mais simples, estende-se a tudo que existe. Deste modo, trata-se de uma universalidade que se diz de diferentes modos, a dizer, qualitativamente, pelo valor daquilo que é causado por ela, e quantitativamente, pelo número de seres que recebem a sua causalidade.

O autor do LdC tentará demonstrar que a causa primeira é independente da causa segunda (critério da autonomia) já que ela atua sobre o causado antes mesmo da atividade da causa segunda (critério da anterioridade). O argumento utilizado para defender a autonomia e a anterioridade pauta-se no fato de a interrupção da atividade da causa primeira implicar na interrupção imediata da atividade da causa segunda. Contudo, a interrupção na atividade da causa segunda não implica na interrupção da atividade da causa primeira. Assim, a causa primeira não seria afetada pela ausência de atividade da causa segunda uma vez que ela é autônoma e anterior à atividade dela.

¹⁸ Proclo, nos *Elementos de teologia* 57 (trad, DODDS, 1963, p. 55), indica que quanto mais perfeita e poderosa uma causa é, maior número de causados sofrem a sua ação.

¹⁹ Como aponta Frank (1956, p. 187) a partir da comparação entre as ocorrências do termo ser no LdC e nos *Elementos de teologia*, nota-se que essas ocorrências estariam relacionadas ao grego *τὸ ὄν* e *τὰ ὄντα*. Para uma comparação entre a terminologia grega e árabe, ver Kiladze (1988, p. 73).

São apresentadas quatro justificativas para o fato de a causa primeira não ser afetada pela remoção da causa segunda: 1) a atividade da causa primeira acontece antes da atividade da causa segunda e 2) a causa primeira participa da atividade da causa segunda, 3) a causa segunda não participa da atividade da causa primeira e 4) por meio de sua potência mais intensa, a causa primeira se vincula e mantém a atividade da causa segunda. Tendo em vista o efeito produzido pela atividade das causas primeira e segunda, a atividade da causa primeira sobre o causado mesmo sendo concomitante à atividade da causa segunda, é independente da atividade desta. Por este motivo, a causa primeira é “mais fundamental que todas as outras causas” (BOULNOIS, 2022, p. 341). A simples existência da causa primeira é suficiente para garantir que ela possua todos os elementos necessários para realizar sua causalidade própria.

Os exemplos do LdC I²⁰ para ilustrar o modelo são o ser (*al-ʿanniyya*), a racionalidade (*al-nuṭq*), o vivente (*al-ḥayy*) e o homem (*al-ʿinsān*). Tomando o homem como causado, tanto

²⁰ Embora eu tenha colocado todos os termos (ser, racionalidade, vivente e homem) em um único exemplo, o autor se vale de dois exemplos distintos. O primeiro estabelece uma relação entre ser, vivente e homem. O segundo relaciona ser, racionalidade e homem. Formulei em um único exemplo, pois é desta passagem que serão deduzidas as três causas universais do restante da obra (Causa Primeira, intelecto e alma). Segue a passagem do LdC I: “Citamos como exemplo disso o ser, o vivo e o homem. E isto porque é necessário que algo tenha um ser, depois <seja> um vivente e, então, um homem, pois o vivente é causa próxima do homem, e o ser é causa remota dele. Portanto, o ser é mais intensamente causa de homem do que o vivente, pois é causa do vivente, o qual é causa do homem. Da mesma maneira, quando tomas a racionalidade [como] causa do homem, o ser é mais intensamente causa do homem do que a racionalidade, pois [o ser] é causa da causa do [homem]. Indicação disso é <que> se removes a potência racional do homem, ele não permanece homem, mas permanece vivente, respirador e sensitivo. Porém, se removes dele o vivente, ele não permanece vivente, mas permanece ser, pois ser não é dele removido ao ser removido vivente. Porque a causa não é removida com a remoção de seu efeito, homem permanece ser. Quando o indivíduo não é homem, é animal, e, quando não é animal, é apenas ser.” (LdC I, 3.12-4.3)

o ser quanto a racionalidade e o vivente são causas responsáveis pela sua existência enquanto ser humano. O ser é a causa remota (primária) e a racionalidade e o vivente são as causas próximas (secundárias). Se retirada a racionalidade, tem-se apenas um ser vivo animado que realiza as ações características das potências vegetativas e animais da alma; se retirada a vida, resta apenas o seu ser. O ser exerce uma causalidade mais abrangente²¹ sobre o homem do que o vivente, pois o ser é causa da causa do homem. Se for acrescentada outra causa nesta hierarquia, a racionalidade, de modo que homem seria o efeito da racionalidade, do vivente e, por fim, do ser, a racionalidade seria menos abrangente dentre as três causas, pois há viventes que não são racionais. Ainda que fossem removidas as duas primeiras causas (racionalidade e vivente) o homem continuaria um ser. Segundo Tomás de Aquino, quando o indivíduo não é um homem, isto é, não existe segundo o ato próprio humano, a dizer, a racionalidade, ele é animal, pois permaneceria nele o movimento e a sensação; quando não é nem mesmo animal, é apenas ser, pois “permanece um corpo inanimado (*remanet corpus penitus inanimatum*)” (*Super De causis I.1*)²².

Na sequência do LdC I, o autor afirma

Ficou, então, claro e evidente que a causa primeira remota é mais abrangente e intensamente causa de algo do que sua causa próxima. Por este motivo, a atividade dela se vincula mais intensamente a algo do que a atividade de sua causa próxima. Isto somente vem a ser assim porque, primariamente, algo sofre a ação da potência remota [para], então, secundariamente, sofrer a ação da potência que está abaixo da [causa] primeira. Ademais, a causa <primeira> auxilia a causa segunda em sua atividade, pois todo efeito da causa é produzido pela causa segunda e também pela

²¹ Segundo D’Ancona (1989, p. 13), a afirmação da superioridade do ser em vista do intelecto e da alma é extraída dos *Elementos de teologia* 138.

²² Cf. tradução de D’Ancona (1986, p. 174).

causa primeira, embora [a causa primeira] o produz de outro modo, o mais excelso e o mais elevado. Quando a causa segunda é removida <de> seu efeito, dele não se separa a causa primeira uma vez que a atividade da causa primeira é mais poderosa e está mais intensamente vinculada a algo do que a atividade de sua causa próxima. O efeito da causa segunda somente é estabelecido por meio da potência da causa primeira. E isto porque quando a causa segunda realiza algo, a causa primeira, que está acima dela emana, <sobre este algo, a partir de sua potência, vinculando-se a ele> intensamente e o conservando. Ficou, portanto, claro e evidente que a causa primeira é mais intensamente causa de algo do que sua causa próxima, a qual lhe é adjacente, e que ela emana sua potência sobre ele, conserva-o, e dele não se separa com a separação de sua causa próxima, mas permanece com ele e a ele se vincula intensamente, tal como esclarecemos e explicitamos.²³ (LdC I, 4.1-15)

Os termos primeiro (*'awwal*) e anterior (*qabla*) indicam uma prioridade que não consiste em uma anterioridade temporal, mas essencial ou de natureza. A causa primeira é descrita como mais causa que a causa segunda porque ela acompanha a ação da causa segunda, realiza sua

²³ “*Iam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua. Et propter illud fit eius operatio vehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinquae. Et hoc quidem non fit secundum hoc, nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute longinqua; deinde patitur secundo a virtute quae est sub prima. Et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima causa efficit; verumtamen efficit eam per modum alium, altiorem et sublimiorem. Et quando removetur causa secunda a causato suo, non removetur ab eo causa prima, quoniam causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua. Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae. Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam. Iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam super eam et servat eam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus.*” (LdC I.39-70)

potência sobre o causado independentemente da causa segunda, conserva o ser do causado e não se separa dele quando a causa segunda se separa. Uma vez estabelecida a distinção entre os tipos de causa (primária e secundária), encontraremos, no segundo capítulo, uma hierarquia causal na qual há uma Causa Primeira diferente das causas segundas universais (o intelecto e a alma). Assim, as três causas que compõem a teoria da causalidade são apresentadas no LdC II²⁴ conforme o critério da eternidade. A Causa Primeira é o ser verdadeiro que existe acima da eternidade ou “transcende a eternidade” (TAYLOR, 1981, p. 286). Enquanto tal, ela não tem o seu ser adquirido de outro ser. O intelecto (*al-‘aql*), que se encontra na eternidade, tem seu ser adquirido de outro ser, a dizer, da Causa Primeira. Quanto à alma (*al-nafs*)²⁵, ela também se encontra na eternidade. Contudo, por se vincular aos corpos materiais, tal como eles, ela carrega certa temporalidade.

A causalidade criadora da Causa Primeira

Se retomarmos a teoria da causalidade presente no LdC I e as caracterizações da Causa Primeira e do intelecto ao longo da obra²⁶, veremos que: a) cada causa realiza um tipo único de causalidade (LdC I) uma vez que o tipo de causalidade realizado pela Causa Primeira é diferente do tipo

²⁴ “Todo ser verdadeiramente tal [(a)] ou existe acima da eternidade e antes dela, [(b)] ou [existe] com a eternidade, [(c)] ou [existe] depois da eternidade e acima do tempo.” (LdC II, 4.17)

²⁵ Segundo D’Ancona (1992, p. 57), essa tese segundo a qual a alma não seria temporal pois está em posição superior ao tempo marcaria uma distinção relativo aos Elementos de teologia. Segundo a proposição 191 (trad. DODDS, 1963, p. 166-168 apud D’Ancona, 1992, p. 57), a alma seria eterna quanto à sua substância, mas temporal quanto à sua operação.

²⁶ Os tipos de atividades atribuídos à Causa Primeira encontram-se descritos em LdC IV, V, VIII, XV, XVII, XIX, XX, XXI, XXIII; as atividades do intelecto são descritas em LdC IV, VI, VII, VIII, IX, X, XII, XVII, XVIII, XXII.

de causalidade realizado pelo intelecto; b) há um tipo mais fundamental de causalidade do qual as outras causas dependem (LdC I), a dizer, a “causalidade criadora” (SWEENEY, 1959, p. 279); c) a causa primeira é puro ser, logo, não tem forma (LdC VIII) e, por isso, não pode informar os seres; e d) o intelecto é causa de forma (LdC XVII). Riggs (2017, p. 292) entende que a teoria da individuação do LdC se fundamenta na distinção entre dois tipos de atividades, cada uma atribuída a um princípio diferente. Se, por um lado, a causa primeira cria e, por isso, é causa de ser, o primeiro intelecto informa e, por isso, é causa de forma. Ao compatibilizar esses dois tipos de causalidade, causa de ser e causa de forma, o autor do LdC será capaz de justificar a origem da multiplicidade dos seres sem comprometer a unidade absoluta do primeiro princípio.

No LdC IV²⁷, encontra-se uma descrição detalhada da hierarquia causal em termos de criação (*al-'ibdā'*)²⁸ a partir do primeiro princípio. A especificidade do ato se justifica pelo tipo de causalidade em questão. O autor afirma que o ser é aquilo que primeiro é criado pelo ser puro ou uno verdadeiro, não havendo nada que tenha sido criado antes do ser, nem mesmo o intelecto, a alma, ou os sentidos²⁹. Assim, dentre

²⁷ Para uma comparação entre o LdC IV e os *Elementos de teologia* 138, ver Riggs (2017, p. 298-299).

²⁸ Segundo a análise de Riggs (2017, p. 299) do LdC IV, “[em comparação aos *Elementos de teologia*] a primeira modificação a ser observada é a substituição, pelo Adaptador, da linguagem da participação de Proclo pela linguagem criacionista: o Adaptador chama o Ser (*anniyya*) de ‘criado’ (*muḅtad' ā*), o qual é o participio passivo da raiz b-d-‘ (criar); esse termo denota uma doutrina da criação a partir do nada. O Ser (*to on*) para Proclo, primeiramente, é designado das coisas que participam (*metechontōn*).”

²⁹ “A primeira das coisas criadas é o ser, e não há, antes dele, outra [coisa] que seja criada. Isto porque o ser está acima da sensação, acima da alma e acima da inteligência, e não há, depois da causa primeira, algo mais amplo e que tenha mais efeitos do que ele. Portanto, ele vem a ser a mais excelsa de todas as coisas criadas e a de unicidade mais intensa. Isto somente vem a ser assim por sua

todos os criados, o ser é a “mais excelsa de todas as coisas [...] e de unicidade (*ittihāda*) mais intensa³⁰” (LdC IV, 6.10). Como a única causa de ser é a Causa Primeira³¹, apenas ela é capaz de criar. Os outros princípios, a dizer, os intelectos e as almas, não têm a criação como uma atividade própria, pois a cada princípio compete uma atividade proporcional à sua natureza. No caso do intelecto, sua atividade própria é informar³², dar forma, a tudo que ganhou o ser da causa primeira.

A causa primeira governa³³ (*tadabbara*) todas as coisas criadas sem se misturar com elas. Isto porque governar não debilita sua unicidade, que é superior a todas as coisas, nem a exaure, e sua unidade, que é diferente das coisas, não a impede de as governar. Isto porque a causa primeira, por sua unidade pura, é perpetuamente estável [e] subsistente, e ela governa todas as coisas criadas e emana sobre elas a potência da vida e os bens de acordo com suas potências e suas capacidades [...]³⁴ (LdC XIX, 20.10-14)

proximidade com o ser puro, o uno verdadeiro, no qual não há multiplicidade de modo [algum]” (LdC IV, 6.8-11)

³⁰ “Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum” (LdC IV.42-43).

³¹ No LdC VIII, a causa primeira é caracterizada do seguinte modo: não é inteligência, não é alma, não é natureza; está acima da inteligência, está acima da alma, está acima da natureza; é criadora de todas as coisas, cria a inteligência sem intermediários, cria a alma e a natureza por intermédio da inteligência.

³² Segundo D’Ancona (1995, p. 121) a “Causa Primeira, ser puro, guarda em si a capacidade de produzir por criação enquanto os outros princípios apenas produzem por informação”.

³³ Segundo a tradução de Taylor (1981, p. 315), “a causa primeira exerce [sua] providência sobre todas as coisas originadas”.

³⁴ “*Causa prima régít res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis. Quod est quia regimen non débilitât unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit earn; neque prohibet earn essentia unitatis eius seiuncta a rebus quin regat eas. Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa régít res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilium] et possibilitatem earum [...]*” (LdC XIX.97-07)

Por influência do vocabulário dos *Elementos de teologia*³⁵, a partir do LdC XIX³⁶, há uma mudança na escolha dos termos que se referem à atividade do primeiro princípio. Agora, além de sabermos que ele cria todos os seres, sabemos também que ele “governa (*tadabbara; regit*)³⁷ todas as coisas criadas e emana sobre elas a potência da vida e os bens de acordo com suas potências e suas capacidades” (idem). O ato de governar todos os seres diz respeito ao fato de a permanência (*al-tabāt*) e subsistência (*al-qiwām*)³⁸ de cada um deles ser resultante da Causa Primeira. Enquanto princípio absoluto do universo, compete a ela criar e governar todos os seres, os quais dependem ontologicamente dela quanto ao ser.

Embora todas essas atividades possam sugerir algum tipo de multiplicidade na Causa Primeira, a passagem acima é clara quanto ao fato de nenhuma dessas atividades comprometer a sua unidade e unicidade uma vez que ela não se mistura com os seres criados. Sua unidade não se desfaz nem se multiplica na medida em que a ela mantém-se substancialmente separada de todos os seres mesmo sendo a responsável por os reger e ordenar. Há, portanto, uma distinção substancial entre ela e os seres que se mantém mesmo sendo ela a causa de ser de todos eles. Deste modo, a Causa Primeira é a única criadora (*mubdi ‘a; creans*)³⁹ que

³⁵ Segundo os *Elementos de teologia* 122 (trad. Dodds, 1963, p. 109), “tudo que é divino realiza providência para com as existências secundárias [...] sua providência não envolve um comprometimento na sua pura e unitária transcendência (ὑπεροήν)”. Embora haja semelhança quanto ao vocabulário, Proclo, em seu modelo politeísta, refere-se aos deuses, não à Causa Primeira.

³⁶ O mesmo vocabulário aparecer no LdC XXII.

³⁷ Cf. LdC XIX.

³⁸ Cf. LdC VIII. D’Ancona (1995, p. 81) analisa este capítulo a partir de a *Teologia de Aristóteles*.

³⁹ Cf. LdC XXXI.

governa e emana bens (*yufīḍu al-ḥayrāt; influere bonitates*)⁴⁰ a todos os seres segundo uma única atividade. Como sublinha Sweeney (1959, p. 278), sua causalidade criadora se estende a “absolutamente tudo que existe”. Por isso, ela é o “Primeiro Ser Criador” que dá origem ao “Primeiro Ser Criado *seu* a Primeira Inteligência que também é anterior a todas as outras criaturas em eminência, poder, simplicidade e unidade” (idem).

Um dos problemas relativos a esse modelo de causalidade criadora é a dependência de um intermediário na criação. Ainda que, na passagem supracitada, o autor do LdC diga que a Causa Primeira não se vale de intermediários, o único ser diretamente criado por ela é o primeiro intelecto. Por mais que ela seja a causa de ser de todos os seres eternos e temporais, na medida em que é a única causa de ser, sua causalidade não se realiza do mesmo modo para todos os seres. No LdC III (5.14), encontramos que “a Causa Primeira criou o ser da alma com a mediação do intelecto”, pois é através dele que os seres adquirem sua forma. Antes de discutirmos essa aparente inconsistência, cabe analisar a “causalidade formativa” (SWEENEY, 1959, p. 279) realizada pelos intelectos.

A causalidade formativa do intelecto

A primeira distinção entre o intelecto e a Causa Primeira encontra-se no LdC II⁴¹, quando o intelecto é caracterizado como o ser que existe com a eternidade. Isso significa que, de algum modo, ele se mantém sempre do mesmo modo. No LdC IV, o intelecto é descrito como o primeiro ser criado pela Causa Primeira: “o primeiro ser criado é todo ele intelecto,

⁴⁰ Cf. LdC XIX.

⁴¹ Ver nota 24.

embora o intelecto nele se diferencie no modo que mencionamos. Quando o intelecto foi diferenciado, passou a existir ali formas intelectivas diversas” (LdC IV, 6.12-7). Embora haja um primeiro intelecto criado, os intelectos se distinguem em dois tipos: os intelectos primários, dentre os quais se encontram o primeiro intelecto criado, e os intelectos secundários. Por meio desta hierarquia dos intelectos, é explicada a origem dos diferentes tipos de formas⁴².

Os intelectos primários emanam sobre os intelectos secundários as virtudes que são obtidas da Causa Primeira, <e> introduzem as virtudes nelas até atingir o último deles. Os intelectos superiores primeiros que são adjacentes à Causa Primeira imprimem as formas estáveis subsistentes, as quais não se destroem, então não sendo necessária a repetição delas outra vez. No que concerne aos intelectos secundários, <elas imprimem as formas declinantes, transitórias, [tais] como a alma, porque [as formas] provêm da impressão dos intelectos segundos>, que são adjacentes à parte de baixo do ser criado.⁴³ (LdC IV, 8.1-12)

Assim, a causalidade realizada pelos intelectos primários se volta para infundir nos intelectos secundários as virtudes (*al-faḍā'il*⁴⁴) adquiridas da Causa Primeira, produzindo as “formas estáveis subsistentes” (LdC IV, 7.10).

⁴² “No entanto, embora diferenciadas, as [formas intelectivas] não se diferem umas das outras como se diferem os indivíduos.” (LdC IV, 7.5)

⁴³ “Et intelligentiae primae influunt super intelligentias secundas bonitates quas recipiunt a causa prima, et intendunt bonitates in eis usquequo consequuntur ultimam earum Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima. Ipsa namque est exb impressione intelligentiae secundae quae sequitur esse creatum inferius.” (LdC IV.82-93)

⁴⁴ D’Ancona (1995, p. 6) traduz por “perfeições”.

No caso dos intelectos secundários, a causalidade atua sobre as almas⁴⁵, produzindo as “formas declinantes transitórias” (LdC IV, 7.11). Os critérios para distinguir o tipo de forma originado de cada intelecto são a proximidade da Causa Primeira e a substância de cada intelecto. Quanto mais próximo o intelecto for da Causa Primeira, mais estável será a forma ou a virtude emanada nele. Em consequência, haverá uma maior estabilidade na substância do intelecto uma vez que a forma contida nele é a sua própria essência.

Isso se torna mais claro ao compreendermos que a atividade autointelectiva é caracterizada pela identidade entre a substância e a essência do próprio intelecto. Essa identidade é decorrente do fato de nele a substância e essência se identificarem com a atividade uma vez que o intelecto é incorpóreo. Estabelecer este critério de identificação significa individuar e distinguir cada um dos intelectos sem ser necessário recorrer a nenhum elemento externo à sua substância⁴⁶. Deste modo, a causalidade que cada intelecto realiza deriva da sua natureza própria. Por isso, o autor afirma, na passagem supracitada, que as virtudes dadas ao intelecto pela Causa Primeira já estão nele de modo intelectual. Simplesmente ao realizar seu ato de autointelecção, o intelecto manifesta sua causalidade e se torna uma causa.

⁴⁵ Essa mesma subdivisão aplicada às inteligências também se aplica às almas. Distinguem-se, portanto, as almas que estão mais próximas da inteligência, ditas “completas, perfeitas, [pouco [propensas] ao declínio e ao desaparecimento]” (LdC IV, 8.1) das almas mais distantes dela. O critério utilizado para a distinção é a posição em relação àquilo que é superior, no caso, a inteligência. Assim, a alma inferior é menos perfeita e está mais propensa ao declínio. Tal como a inteligência superior emana virtudes para a inteligência inferior, a alma superior emana virtudes para a alma inferior. Essas virtudes são consideradas algo estável e permanente, cujo movimento é circular contínuo. As almas inferiores também emanam virtudes, contudo, elas realizam sua influência sobre as almas geradas com o corpo.

⁴⁶ A individuação dos intelectos é explicada no LdC IX e X à partir dos princípios da semelhança e proporcionalidade. Sobre a individuação dos intelectos, ver Riggs (2017).

Assim, da autointelecção decorrem: 1) o conhecimento de ser um intelecto que entende a si mesmo e, na medida em que o intelecto é eterno e imóvel, esse conhecimento também é eterno; 2) na medida em que ele entende a si mesmo ele se torna a causa da forma dos outros intelectos.

Contudo, não é simplesmente o ato de entender que caracteriza a causalidade já que há vários intelectos que igualmente se auto entendem. A peculiaridade de cada intelecto está em sua natureza única que contém, de modo único, causas que são entendidas na proporção de sua natureza. Como a autointelecção é proporcional e adequada à cada substância e essência, intelectos distintos têm atividades distintas.

[De acordo com o Adaptador, a hierarquia dos intelectos compartilha um único Ser a partir do qual eles são diversificados conforme sejam mais ou menos universais; [...] O exemplo de diversificação que o Adaptador oferece é altamente instrutivo. Os intelectos são diversificados a partir de um Ser criado, assim como as formas no mundo sensível são diversificadas a partir de uma forma universal: em outras palavras, os intelectos, como as formas sensíveis, são diversificados em virtude do seu substrato. Embora o substrato no caso das formas sensíveis seja presumivelmente a matéria, a matéria não pode sê-lo no caso da inteligência e, assim, o substrato intelectual permanece sem nome. O que poderia ser esse substrato? O candidato mais provável para substrato é a própria existência do intelecto individual, criado de uma só vez pela Causa Primeira em seu ato criador original. (RIGGS, 2017, p. 301-302)

Tanto Habermas quanto Hart falam sobre a ausência de uma norma vinculante no direito internacional. Mesmo que implicitamente, ao tratar sobre a necessidade de uma Constituição Civil, Habermas, em 1995, recoloca o problema que Hart, em 1961, em *O conceito de direito*, já havia colocado sobre o direito internacional se assemelhar a sistemas jurídicos simples, composto apenas por normas primárias.

Ambas as posições, no fundo, resgatam as proposições kantianas acerca de a constituição de um direito internacional ser o problema mais difícil a ser resolvido pela humanidade:

O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito. Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, consequentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação: assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento desta tarefa (KANT, 2011, p. 10, grifo do autor).

Seguindo a sugestão de Riggs, a compreensão do tipo de causalidade atribuído aos intelectos se torna mais clara quando comparada à atividade da alma, a qual doa formas para o âmbito sensível. Como as formas sensíveis são recebidas em substratos materiais, a relação com a matéria influencia a temporalidade e a individualidade da atividade da alma. No entanto, como não há uma matéria para o intelecto, ele é dito eterno e universal. Por um lado, a ausência de relação material salvaguarda a primazia do intelecto enquanto uma causa mais fundamental que a alma. Por outro, gera um problema para o autor do LdC na medida em que será necessário estabelecer um critério para explicar o que torna a causalidade de cada um dos intelectos única. A solução apontada por Riggs para esse problema é pensar a distinção

entre os intelectos a partir existência individual de cada um deles. Portanto, enquanto uma substância autossubsistente (*qā'im bi-Dātihi*)⁴⁷, cada intelecto tem em si mesmo todas as condições necessárias para realizar um ato único. Cada autointelecção é única na medida em que é semelhante e proporcional à essência do ser que a realiza.

Esta solução está diretamente associada aos princípios da semelhança e da proporcionalidade⁴⁸ apresentados nos LdC IX, X e XI. Da aplicação do princípio da semelhança entre causa e causado, as propriedades do intelecto (eterno, imóvel e inalterável) são deduzidas das propriedades dos conteúdos inteligíveis (eternos, imperecíveis, atemporais). No entanto, o conteúdo da autointelecção de cada intelecto varia conforme o tipo de intelecto. A diferença entre eles é explicada pelo fato de alguns intelectos conterem formas mais universais e pela natureza própria de cada intelecto. Assim, dado o critério de semelhança entre o que entende e o que é entendido, a natureza unitária própria de cada intelecto demandará um objeto inteligível que esteja mais próximo da sua unidade. Somado a isso, temos ainda o fato de cada coisa receber da sua causa apenas aquilo que ela é capaz de receber na proporção da sua natureza⁴⁹. Trata-se do princípio da proporcionalidade. Assim, a unicidade de cada intelecto está

⁴⁷ Cf. LdC XXIV.

⁴⁸ Sobre os princípios, cf. SOUSA, 2023, p. 8-11.

⁴⁹ Isso aparece nos *Elementos de Teologia* 103 e 173: “tudo está em tudo, mas em cada um ao modo que lhe é próprio” (*Elementos de Teologia* 103; trad. Dodds, 1963, p. 92-93). “Todo princípio participa dos seus superiores na medida da sua capacidade e não na medida do seu ser. Em última instância, aqueles deveriam ser participados da mesma maneira por todas as coisas; o que não acontece: por conseguinte, a participação varia com o caráter distintivo e a capacidade dos participantes” (*Elementos de Teologia* 173; trad. Dodds, 1963, p. 150-151).

diretamente relacionada à sua natureza única que age de modo único e na proporção da sua natureza.

Criação direta ou indireta?

Um dos pontos centrais da metafísica da causalidade do LdC é apresentar um modelo de causalidade que consiga explicar a origem da multiplicidade e que, ao mesmo tempo, conduza à necessidade de uma Causa Primeira absolutamente simples e una, adequada ao monoteísmo islâmico⁵⁰.

Do tipo de causalidade atribuído à Causa Primeira (criar, governar e doar bens) surgem dois problemas. Primeiramente, como não comprometer a unidade absoluta da Causa Primeira se assumirmos que ela é causa de ser da multiplicidade de seres? A resposta a este problema depende diretamente da compreensão das características da atividade da Causa Primeira, apresentada como um ato de emanação ou fluxo⁵¹. Segundo Lizzini (2011, p. 35), “o conceito de fluxo (*fayḍ, afāḍa*) – ou de influxo (*influxio, influere*) – regula a transmissão da causalidade e da potência da causalidade e é o centro sobre o qual gira a concepção da relação entre a Causa primeira e as causas sucessivas”. A emanação permite que se estabeleça uma relação causal entre a Causa Primeira

⁵⁰ Para as modificações monoteístas na metafísica de Proclo, ver Riggs (2017, p. 298-299). Taylor (2021, p. 225-228) propõe uma leitura comparativa entre a caracterização da Causa Primeira no LdC e a caracterização que Al-Kindi faz em sua obra *A filosofia primeira*. Ver também a explicação de D’Ancona (1993, p. 142) sobre a relação entre o vocabulário da criação no LdC e o uso teológico do termo.

⁵¹ Cf. LdC XIX. Proclo uso o verbo *προεῖναι* para se referir aos deuses, os quais “emanam/irradiam bens a todos os seres em virtude do seu próprio bem” (Elementos de teologia 122; trad. Dodds, 1963, p. 109). Além disso, os deuses agem sem qualquer tipo de relação com isso sobre o qual se dá a providência. A relação seria uma “qualificação de seu ser e, por isso, contrária à sua natureza” (idem).

e os causados sem comprometer a primazia e unidade da Causa Primeira dada a ausência de mistura ou união substancial entre eles. Se a causa primeira se misturasse com os seres, isso destruiria a sua unidade. Contudo, sua unidade não se compromete nem se multiplica na medida em que a causa primeira mantém-se separada substancialmente de todos os seres mesmo sendo a responsável por reger e ordenar todos eles. Ainda que não haja contato entre causa e causado, ela não deixa de reger ou governar todos os seres criados, mantendo-se o princípio regulador por meio da sua atividade emanativa única.

No entanto, como ela poderia ser causa da multiplicidade dos seres se a sua natureza é uma unidade pura? Como salvaguardar a unidade absoluta da Causa Primeira e, ao mesmo tempo, afirmar que dela emanam todos os seres criados? O autor do LdC enfatiza o caráter singular da atividade: “o bem primeiro [...] emana os bens sobre todas as coisas em uma única emanação” (LdC XIX, 20.15). Neste sentido, a multiplicação da emanação não se dá no ato de emanar, mas na recepção da emanação pelo ser causado. Cada ser recebe a emanação da Causa Primeira na proporção do seu ser. Isso é explicitado a partir do princípio da proporcionalidade⁵²: “toda e qualquer coisa obtém o que está acima dela somente no modo pelo qual é capaz de obter” (LdC IX, 13.12), ou seja, na proporção do seu modo de ser. Portanto, a multiplicidade não se relaciona ao ato criador, mas à recepção deste ato. Os seres eternos, por não virem a ser em um dado momento no tempo, sempre existiram. Deste modo, o procedimento adotado pelo autor do LdC é deduzir a existência de uma Causa Primeira criadora simples e única a partir das características dos causados eternos que sempre existiram.

⁵² Sobre o princípio da proporcionalidade, ver Sousa (2023, p. 8-11).

O segundo problema, diretamente relacionado ao primeiro, diz respeito à existência de um intermediário na criação. Como discutido anteriormente, a unidade e a simplicidade da Causa Primeira são as duas características fundamentais utilizadas pelo autor do LdC para distingui-la das causas segundas. Neste esforço, as suas atividades (criar, governar, doar virtudes) se restringem a um único ato, a dizer, dar ser. No entanto, a multiplicidade de seres não se reduz à unidade do ser, mas a criação apenas cria seres sem qualquer tipo de individuação. Seria necessário, portanto, acrescentar um intermediário, a dizer, o intelecto, de modo que ele completasse a atividade criadora da Causa Primeira com sua atividade formativa.

Embora no LdC III e VIII seja dito que “ela é criadora do intelecto sem intermediação, mas é criadora da alma, da natureza e das demais coisas por intermediação do intelecto”, mais à frente, no LdC XIX (8.1-2), o autor anônimo nega que seja possível haver tal intermediário: “todo agente que age apenas por meio de seu ser, entre ele e o causado por ele não pode haver um conectivo nem outra coisa intermediária. O conectivo entre o agente e o causado é um acréscimo ao ser [...]”⁵³. Assim, o argumento apresentado no LdC XIX para defender a autonomia da Causa Primeira se fundamenta na sua simplicidade absoluta. Se houvesse um intermediário entre ela e o causado, o intermediário seria um acréscimo ao seu ser, tornando-o um ser composto. Ao juntar-se à atividade da Causa Primeira, o intermediário a tornaria segunda e não primeira, o que comprometeria a primazia e independência da atividade e, em suma, todo a teoria da causalidade do LdC.

Outra consequência da dependência de um intermediário seria o fato de a substância da Causa Primeira

⁵³ “inter omne agens, quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuatorum neque res alia media.” (LdC XIX [XX].25-28)

diferir da sua atividade. Como, nas substâncias autossustentadas, essência e atividade se identificam, a simples existência da substância já produz o causado sem a necessidade de nenhum acréscimo. Por oposição, se essência e atividade não se identificassem, a simples existência da substância não produziria o causado, havendo a necessidade de um acréscimo.

A primeira das coisas criadas é o ser, e não há, antes dele, outra [coisa] que seja criada. Isto porque o ser está acima da sensação, acima da alma e acima da inteligência, e não há, depois da causa primeira, algo mais amplo e que tenha mais efeitos do que ele. Portanto, ele vem a ser a mais excelsa de todas as coisas criadas e a de unicidade mais intensa. Isto somente vem a ser assim por sua proximidade com o ser puro, o uno verdadeiro, no qual não há multiplicidade de modo [algum]. O ser criado, embora seja uno, multiplica-se, isto é, recebe a multiplicidade. Ele vem a ser múltiplo somente porque, embora seja simples, não havendo dentre as coisas criadas algo mais simples do que ele, é composto de finitude e infinitude. E isto porque tudo o que dele for adjacente à causa primeira é uma inteligência completa, perfeita, extrema quanto à potência e às demais virtudes, sendo as formas intelectivas nela mais amplas e mais intensamente universais. [O que] dele estiver mais abaixo [da causa primeira] é também uma inteligência, embora seja inferior àquela inteligência em completude, potência e virtudes, e as formas intelectivas nela não são tão amplos quanto o são naquela inteligência.” (LdC IV, 6.12-7.1)⁵⁴ (LdC IV, 6.8-11)

⁵⁴ “*Prima rerum creaturarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum. Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni et vero in quo non est multitudo aliquorum modorum. Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicatam. Et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicibus eo, tamen est compositum ex finito et infinito. Quod est quia s omne quod ex eo sequitur causam primam est achili l [id est] intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus. Et formae intellectibiles in ipso sunt latiores et*

A noção de ser (*'anniyya*)⁵⁵ é importante para compreendermos a criação, o ato de dar ser. Quando o autor do LdC afirma que o primeiro criado é o ser, a primazia em questão não é temporal como se o ser fosse um substrato para receber a forma. Partindo da existência dos seres eternos (em especial, dos intelectos) no LdC II, o autor deduz a necessidade de haver uma causa que garanta o ser eterno dos intelectos. Essa é, portanto, a Causa Primeira. Neste sentido, ela mantém salvaguardada todas as características atribuídas, no LdC I, à causa primeira dentre as quais se encontra a primazia ontológica⁵⁶: age para além das causas segundas, produz seus efeitos antes delas e sem elas.

Novamente, o problema da relação entre a Causa Primeira e o intelecto quanto à atividade criadora se resolve quando entendemos que a criação não acontece aos moldes da geração natural. Uma vez assumido que a causalidade realizada pela Causa Primeira não pode ser separada dos seres causados, o causado deixa de ser um terceiro elemento temporalmente distinto na relação causa-ser-causado. O ser do causado não é criado no tempo pela Causa, uma vez que ele é eterno. Assim, a criação é “a natureza mesma da realidade criada enquanto criada” (D'ANCONA, 1993, p. 134).

vehementius universales. Et quod ex eo est inferius est intelligentia iterum, verumtamen est sub illa intelligentia in complemento et virtute et bonitatibus. Et non sunt formae intellectibiles in illa ita dilatatae sicut est earum latitudo in illa intelligentia.” (LdC IV.37-64)

⁵⁵ O ser é o primeiro criado, não havendo nada que tenha sido criado antes dele, nem mesmo o intelecto ou a alma. Assim, dentre todos, o ser é a “mais excelsa de todas as coisas [...] e de unicidade (*'ittihāda*) mais intensa⁵⁵” (LdC IV, 6.10).

⁵⁶ Assume-se, aqui, a distinção entre a primazia no tempo e a primazia quanto ao ser. Sobre a noção de primazia ontológica, ver Sousa (2018; 2023).

Como não há nenhum tipo de multiplicidade na Causa Primeira, o ser do qual ela é causa é o próprio ser causado.

A multiplicidade se inicia apenas com o intelecto que, por conter formas inteligíveis, multiplica-se juntamente com elas. No caso da Causa Primeira, há uma “implicação recíproca entre simplicidade e poder causal” (D’ANCONA, 1993, p. 134) de modo que a criação não implique nenhum tipo de multiplicidade no Criador.

Portanto, conclui-se que, para todo ser causado, há uma Causa Primeira que cria o seu ser de modo atemporal e uma causa segunda, o intelecto, que especifica o ser criado também de modo atemporal. A criação, assim, não se vale de intermediários na medida em que: a) a criação é causa de ser, não causa de forma; b) conforme o princípio da autonomia apresentado em LdC I, se retirada a causalidade formativa do intelecto, a atividade de criar o ser da Causa Primeira não seria interrompida; c) quando o intelecto age, já está pressuposta a atividade criadora da Causa Primeira, a qual é a condição de possibilidade da atividade formativa do intelecto.

Referências

ADAMSON, P. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth, 2002.

ALONSO, M. A. Las fuentes literárias del ‘Liber de Causis’. *Al-Andalus*, vol. 10, 1945, p. 345-382.

BADAWI, ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Aflaṭūniyah al-Muḥdathah ‘indā al-‘Arab*. Cairo, 1977 [1955].

BÉDORET, H. L’auteur et le traducteur du *Liber de causis*. *Revue Philosophique de Louvain*, 60, 1938, p. 519-533.

BOULNOIS, O. Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté: À propos de deux interprétations de la proposition i du Livre des causes, In: CALMA, D. (ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022, p. 338-370.

CALMA, D. (ed.) *Neoplatonism in the Middle Ages. I. New Commentaries on Liber de Causis (ca. 1250-1350)*. Belgium: Brepols Publishers NV, 2016.

D'ANCONA, C. Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation, In: ADAMSON, P., TAYLOR, R. C. (eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P., 2006, p. 10-31.

D'ANCONA, C. La dottrina della creazione nel *Liber de causis*. *Doctor Seraphicus* 40-41, 1993, p. 133-149.

D'ANCONA, C. Esse quod est supra eternitatem. La Cause première, l'être et l'éternité dans le *Liber de causis* et dans ses sources. *Arch Hist Doctrin Litt M-Âge*, 59, 1992, p. 41-62.

D'ANCONA, C. Le fonti e la struttura del *Liber de causis*. *Medioevo* 15, 1989, p. 1-38.

D'ANCONA, C. Medieval Neoplatonism. Remarks on hitherto Unknown Works on the *Liber de Causis* and the *Elementatio Theologica*, *The International Journal of the Platonic Tradition*, 13, 2019.

D'ANCONA, C. *Recherches sur le Liber de Causis*. J. Vrin, Paris, 1995.

D'ANCONA, C. The *Liber de Causis*, In: GERSH, S. (ed.) *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*. Cambridge: Cambridge U.P., 2014, p. 137-61.

FRANK, R. M. The Origin of the Arabic Philosophical Term *'annīya*. *Les Cahiers de Byrsa* 6. Carthage, Tunisia, 1956. *Liber de Causis*. Trad. O. P. Anawati, Université de Montréal, Institut d'Etudes Médiévales, 1950.

LIZZINI, O. *Fluxus (fayd)*. *Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicena*. Bari: Edizioni di Pagina, 2011. *O livro das*

causas: liber de causis. Tradução e introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

PATTIN, A. Le liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes. *Tijdschrift Voor Filosofie* 28 (1), 1966, p. 90 - 203.

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

PSEUDO-ARISTÓTELES. Livro das Causas. Livro da Maça. Trad. Tadeu Mazzola Verza e Meline Costa Sousa. Volume XII, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2024.

RIGGS, T. C. On the Absence of the Henads in the Liber de Causis: Some Consequences for Procline Subjectivity, In: LAYNE, D. A.; BUTORAC, D. D. (Eds.). *Proclus and his Legacy*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017: 289-310,

SWEENEY, L. Doctrine of Creation in Liber De Causis, In: O'NEIL, C. (Ed.) *An Etienne Gilson Tribute*. Milwaukee: Marquette University Press, 1959, p. 271-289.

SOUSA, M. C. A individuação dos seres incorpóreos no Liber de causis. *Filos. Unisinos*, 24 (1), 2023, p. 1-14.

SOUSA, M. C. A prioridade ontológica das substâncias imóveis segundo o livro *Lambda* da Metafísica de Aristóteles. *Archai*, n. 22, Jan.-Apr. 2018, p. 65-97.

TAYLOR, R. C. A Note on Chapter I of the Liber de causis. *Manuscripta* XII, 1978, p. 169-172.

TAYLOR, R. Contextualizing the *Kalām fī maḥḍ al-khair/Liber de causis*, In: CALMA, D. (Ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes* Volume 2: Translations and Acculturations. Leiden: E. J. Brill, 2021: 211-232.

TAYLOR, R. Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalam fi mahd al-khair/Liber de causis. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 31, 1989, p. 75-102.

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

TOMMASO D'AQUINO. *Commento al "Libro delle cause"*. A cura di C. D'Ancona Costa. Milano, Rusconi, 1986.

(Submissão: 01/02/24. Aceite: 29/02/24)