

Textos Seleccionados sobre
Filosofia da Teologia II

Alison Vander Mandeli
Marcelo Magalhães
(Organizadores)

TEXTOS SELECIONADOS SOBRE FILOSOFIA DA TEOLOGIA II

SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

TEXTOS SELECIONADOS SOBRE FILOSOFIA DA TEOLOGIA II

Alison Vander Mandeli
Marcelo Marconato Magalhães
(Organizadores)



Pelotas, 2024.



Editora UFPel

Chefia:

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

Seção de Pré-produção:

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Seção de Produção:

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Seção de Pós-produção:

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© **Série Investigação Filosófica, 2024.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2024 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados sobre filosofia da teologia II.
[recurso eletrônico] Organizadores: Alison Vander Mandeli, Marcelo Marconato
Magalhães – Pelotas: NEPFIL Online, 2024.

132p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998643-0-8

1. Filosofia. 2. Teologia I. Mandeli, Alison Vander. II. Magalhães, Marcelo Marconato.

COD 100



Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel e do **Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP) / Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Alison Vander Mandeli (UENP)

Marcelo Marconato Magalhães (UNESP)

TRADUTORES E REVISORES

Adilson Koslowski (UFS)

Alison Vander Mandeli (UENP)

Delvair Custódio Moreira (UFM)

Guilherme Gregório Arraes Fernandes (UNESP)

Gyordano Montenegro Brasilino (UFPB)

Marcelo Marconato Magalhães (UNESP)

Rodrigo Jungmann de Castro (UFPE)

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA. Disponível em:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:William_Hogarth_-_Satan,_Sin_and_Death_\(A_Scene_from_Milton%27s_%60Paradise_Lost%27\)_-Google_Art_Project.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:William_Hogarth_-_Satan,_Sin_and_Death_(A_Scene_from_Milton%27s_%60Paradise_Lost%27)_-Google_Art_Project.jpg)



GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluizio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Luisa Luze Brum Genuncio
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Rosi Leny Morokawa
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

Sumário

Introdução	10
(I) Criação e Conservação	12
1. Distinguindo teses sobre a conservação divina	13
2. Argumentos para a conservação como criação contínua	14
2.1 Da atemporalidade divina	14
2.2 Da redundância de uma distinção	15
2.3 Da incapacidade das coisas criadas sustentarem sua própria existência	16
3. Argumentos para uma distinção entre criação e conservação	18
3.1 Da causalidade secundária	18
3.2 Da persistência das coisas criadas	20
3.3 Da natureza do tempo	22
3.4 Das diferenças no paciente causal e o tempo de ocorrência	23
Referências	25
(II) Presciência e Livre-Arbitrio	28
1. O argumento do fatalismo teológico	29
2. Respostas compatibilistas ao fatalismo teológico	32
2.1 A negação de verdade futura contingente	32
2.2 O conhecimento de Deus de verdades futuras contingentes	34
2.3 A solução da eternidade	36
2.4 Os pressentimentos de Deus como “fatos suaves” sobre o passado	38
2.5 A solução de dependência	40
2.6 A transferência da necessidade	43
2.7 A necessidade e o fechamento causal do passado	45
2.8 A rejeição do Princípio de Possibilidades Alternativas (PAP)	48
3. Respostas incompatibilistas ao argumento do fatalismo teológico	52
4. Fatalismo lógico	54
5. Para além do fatalismo teológico	55
Referências	58

(III) Oração Peticionária	72
1. O conceito de oração atendida.....	72
2. Imutabilidade e impassibilidade divina	73
3. Onisciência divina	74
4. Perfeição moral divina.....	76
5. Epistemologia.....	77
Referências	79
 (IV) O Pecado no Pensamento Cristão	 82
1. Abordando o Pecado dentro de uma tradição religiosa.....	83
1.1 Teoria do valor religiosamente neutra e o Pecado	83
1.2 Pecado em relação a outras doutrinas cristãs	84
2. O Pecado como Ação.....	85
2.1 O Pecado Primordial	89
2.2 O Pecado como ação, o Problema do Mal e <i>O Felix Culpa</i>	93
3. O Pecado como disposição.....	101
4. O Pecado como estado.....	103
4.1 O Pecado como impureza.....	103
4.2 O Pecado Original.....	104
4.3 Falha Constitucional e Culpa Original	106
4.4 Pena Justa	107
4.5 Inevitabilidade das ações pecaminosas	108
5. Efeitos noéticos do pecado	111
6. Pecado Estrutural.....	114
Referências	119
 Organizadores, tradutores e revisores.....	 129

Introdução

É notório nos dias atuais o ressurgimento e a consolidação da teologia filosófica como uma área específica e vigorosa de pesquisa e debates. Dentre outras coisas, dois acontecimentos chave ocorridos no século XX foram cruciais para tal ressurgimento, a saber, a derrocada do positivismo lógico e a quebra da hegemonia da, assim chamada, filosofia linguística. Tais fatos proporcionaram, em um primeiro momento, o retorno da reflexão sobre questões metafísicas, incluindo aquelas ligadas à filosofia da religião. Por fim, os filósofos (adeptos de alguma religião ou não) focaram a atenção nos dogmas e doutrinas religiosas, buscando verificar sua coerência, analisar sua plausibilidade, descortinar implicações filosóficas e etc. Para proporcionar uma boa introdução à teologia filosófica contemporânea nos propomos a tarefa de organizar alguns volumes de artigos com os principais temas dessa interessante área da filosofia. O primeiro volume já está publicado e agora, com satisfação, apresentamos aos leitores o segundo. Os artigos pertencentes ao presente volume são sumarizados abaixo.

O artigo que abre este segundo volume é “Criação e Conservação”, de David Vander Laan. Em linhas gerais, a criação é a ação pela qual Deus traz um objeto à existência, enquanto a conservação é a ação através da qual Deus mantém a existência de um objeto ao longo do tempo. Nos principais monoteísmos é predominante a ideia de que Deus criou o mundo e é responsável pela sua conservação. Contudo, não é claro se criar e conservar devem ser concebidas como uma única ação divina ou como tipos distintos de ações. O mote do artigo de Laan é justamente esse debate, iniciado na idade média e retomado nas últimas décadas. Após algumas distinções conceituais introdutórias, o artigo explora, em um primeiro momento, os argumentos que consideram a conservação uma criação contínua. Depois disso, discute as possíveis razões para distinguirmos a criação da conservação. É interessante notar de que modo uma discussão pontual sobre criação e conservação leva a debates sobre a natureza do tempo, da causalidade, da identidade dos objetos e ainda outros temas centrais da metafísica.

No segundo capítulo temos o artigo “Presciência e Livre-Arbítrio”, assinado por David Hunt e Linda Zagzebski. O artigo discute as principais tentativas de solução do problema do fatalismo teológico. Como é sabido, o fatalismo é a tese segundo a qual os atos humanos ocorrem por necessidade e, portanto, não são livres. Por sua vez, o fatalismo teológico é a tese de que a presciência divina infalível de um ato humano torna o ato necessário, de modo que este ato não será livre. Dito de outro modo, se há um Deus que

conhece o futuro infalivelmente, então (em tese) não há livre-arbítrio. Os autores explicam os detalhes dessa argumentação, analisando quais são as premissas pressupostas. Depois disso, o texto segue discutindo as principais respostas compatibilistas e incompatibilistas ao fatalismo teológico. As duas últimas seções, intituladas, “fatalismo lógico” e “além do fatalismo”, mostram que o debate envolve muito mais do que a coerência do teísmo, implicando questões relevantes de várias áreas da filosofia.

“Oração peticionária”, de Scott Davison, é o terceiro capítulo do presente volume. A oração é uma prática corrente das mais diferentes religiões. Como observa Davison, as pessoas oram por inúmeras razões: para agradecer, para pedir perdão, para oferecer louvores e adoração, para fazer pedidos... O foco deste artigo é a oração peticionária, na qual alguém faz um pedido a Deus. São discutidos os mais proeminentes problemas filosóficos que surgem em decorrência deste tipo de oração. Mais especificamente, o autor apresenta uma definição de oração peticionária eficaz e, depois disso, aborda problemas filosóficos relacionados a imutabilidade e a impassibilidade divinas, a onisciência divina, a perfeição moral divina e, por fim, questões epistemológicas ligadas à oração.

O quarto e último artigo, de autoria de Kevin Timpe, é “O pecado no pensamento cristão”. Timpe nos mostra as diferentes maneiras que o conceito de pecado pode ser compreendido dentro da tradição cristã. Começa relacionando a doutrina do pecado com teorias do valor e com outras doutrinas do cristianismo. Após este momento, explicita três formas de compreender o pecado, a saber, como uma ação, como uma disposição ou vício e como um estado decaído da natureza humana. Através do artigo discute temas clássicos da teologia filosófica relacionados à temática, como a doutrina do pecado original, o problema do mal, a doutrina da expiação, a encarnação da segunda pessoa da trindade, dentre outros. As duas últimas seções discutem, respectivamente, os efeitos noéticos do pecado e as consequências sociais do pecado.

Estes são os quatro artigos que fazem parte do segundo volume de textos sobre filosofia da teologia. Agradecemos aos tradutores e revisores que participaram conosco deste projeto. Esperamos que este segundo volume auxilie ainda mais nas pesquisas e debates na filosofia, na teologia e em outras áreas que se relacionam de algum modo com os temas tratados. Boa leitura.

*Alison Vander Mandeli
Marcelo Marconato Magalhães
(Organizadores)*

Criação e Conservação

Autor: David Vander Laan

Tradutor: Adilson Koslowski

Revisão: Alison Vander Mandeli

Na filosofia da religião, a *criação* é a ação pela qual Deus traz um objeto à existência, enquanto a *conservação* é a ação pela qual Deus mantém a existência de um objeto ao longo do tempo. Os principais monoteísmos afirmam de forma inequívoca que Deus criou o mundo e o conserva. É menos claro, entretanto, se a criação e a conservação devem ser concebidas como tipos distintos de ações. A questão tem suas raízes nas caracterizações da ação divina, medievais e do início da modernidade, e tem recebido atenção renovada nas últimas décadas.

Na visão tradicional predominante a conservação é uma criação contínua. Os adeptos dessa visão costumam dizer, com Francisco Suárez, que a criação e a conservação das coisas por Deus são apenas “conceitualmente distintas” (SUÁREZ 1597, p. 120). Jonathan Edwards, por exemplo, diz: “[a ação de] Deus, sustentado a substância criada ou causando sua existência em cada momento sucessivo, é totalmente equivalente a uma produção imediata do nada, a cada momento [...]. De modo que este efeito não difere em nada da primeira criação, mas apenas circunstancialmente” (EDWARDS, 1758, p. 402). Em outras palavras, não há diferença real entre o ato de criação e o ato de conservação, embora palavras diferentes possam ser usadas para eles. Descartes, Malebranche, Leibniz e Berkeley expressam opiniões semelhantes. Mais recentemente, Philip Quinn trata igualmente a criação e a conservação de Deus como espécies de realização da existência de uma coisa. Chamamos o ato de “criação” se ocorre na primeira vez em que a criatura existe e chamamos de “conservação” se ocorre em um momento posterior; porém, a ação é a mesma (por exemplo, QUINN 1988, p. 54).

A alternativa a essa visão é aquela que considera o ato de conservar seres que já existem diferente da ação de trazê-los à existência a partir do nada. Alguns argumentam que cada criatura persistente desempenha um papel causal em sua existência contínua, de modo que Deus não é o único agente, como ocorre em uma criação *ex nihilo*. Alguns também argumentam que a conservação deve ser um ato contínuo, enquanto a criação ocorre em apenas um instante.

Grande parte do que está em jogo no debate é a relação entre a ação divina e a ação das criaturas. Os teóricos da criação contínua podem rejeitar uma distinção entre

criação e conservação, como uma tentativa de atribuir uma prerrogativa divina às coisas criadas. Por outro lado, aqueles que endossam a distinção podem considerar a teoria da criação contínua como (para usar uma frase emprestada) “uma daquelas nobres depreciações filosóficas das obras de Deus que vêm disfarçadas de elogios à pessoa divina” (VAN INWAGEN, 1988, p. 46). O debate também levanta uma série de questões interessantes sobre causalidade, tempo e suas relações.

1. Distinguindo teses sobre a conservação divina

Será útil distinguir algumas teses.

- Tese da conservação: a existência contínua das coisas criadas depende da atividade de Deus.
- Tese da mesma ação: a ação de Deus ao criar coisas é a mesma ação de Deus ao conservar as coisas.
- A tese da fonte única: somente Deus faz com que as coisas criadas continuem existindo.
- Ocasionalismo: Deus é a única causa genuína de qualquer efeito.

A tese da conservação é inconsistente com a compreensão deísta da relação de Deus com o mundo, na qual a existência e operação do mundo não requerem envolvimento divino depois que o mundo é trazido à existência. De uma maneira diferente, a tese da conservação é inconsistente com qualquer visão que negue que as coisas criadas realmente persistem ao longo do tempo. Se nenhuma coisa criada existe por mais de um instante, Deus pode muito bem estar criando continuamente, mas Deus não está conservando o que foi criado. Dentro da teologia tradicional judaica, cristã e islâmica, a tese da conservação é relativamente incontroversa, em parte porque a tese está aparentemente implicada nos textos sagrados. (Um exemplo bíblico é Hebreus 1, 3: “[O Filho] é o reflexo da glória de Deus e a expressão do próprio ser de Deus, e ele sustenta todas as coisas por sua palavra poderosa”. Um exemplo do Alcorão é Al-Baqarah 2: 255: “Seu poder eterno cobre os céus e a terra, e sua sustentação não o cansa”. Para um desafio à tese da conservação, veja BEAUDOIN, 2007).

Quem afirma que a conservação é uma continuação da criação vai além da mera afirmação da conservação para uma teoria sobre a natureza da conservação. Essa pessoa pode ter em mente ou a tese da mesma ação ou a tese da fonte única. A tese da mesma

ação implica que a conservação é uma criação continuada (ou “contínua”) no sentido de que a existência contínua das coisas criadas ao longo do tempo é um efeito da própria ação que fez com que elas existissem no primeiro momento. A ação em si pode ser atemporal, então é o efeito que realmente continua.

A tese da fonte única implica que a conservação é criação contínua, no sentido de que Deus conserva exatamente da maneira que Deus cria, ou seja, sem o auxílio das coisas criadas, sejam como coagentes causais ou como pacientes. Como a criação, a conservação é um ato *ex nihilo*. A visão que Edwards expressa acima é um exemplo representativo dessa afirmação.

Tanto a tese da mesma ação quanto a tese da fonte única têm um papel proeminente na discussão histórica da conservação, mas são afirmações distintas. Normalmente, a ‘teoria da criação contínua’ nomeia a tese da fonte única, que passou a ser a ideia saliente, mas a linguagem da criação contínua também se referiu às vezes à tese da mesma ação (por exemplo, veja o verbete ‘*continuata creatio*’ em MULLER, 1985).

Ainda outra tese é o ocasionalismo, segundo a qual Deus não é apenas a única causa da existência contínua das coisas criadas, mas também de todos os outros eventos em que elas possam estar envolvidas, incluindo aqueles em que as coisas criadas aparentam afetar outras. Alguns se opuseram à teoria da criação contínua, alegando que ela implica ocasionalismo (Veja a seção 3.1).

2. Argumentos para a conservação como criação contínua

2.1 Da atemporalidade divina

Por causa da ambiguidade observada acima, tanto os defensores quanto os críticos da criação contínua podem encontrar alguma inspiração no pensamento de Tomás de Aquino. Na *Suma Teológica*, ele diz: “A preservação das coisas por Deus é uma continuação daquela ação pela qual Ele dá existência, ação essa que não tem movimento nem tempo; assim também a luz no ar provém da influência contínua do Sol”. (Ia. 104.1, resposta a obj. 4).

Neste ponto a doutrina da atemporalidade divina apoia a tese da mesma ação. Por meio de uma ação imutável, Deus traz a existência das criaturas (isto é, coisas criadas) em todos os momentos em que existem. (Malebranche ecoa essa visão, por exemplo, em *Diálogos sobre Metafísica*, VII.7).

No artigo seguinte, entretanto, Tomás de Aquino argumenta explicitamente que isso não implica que Deus preserve as coisas criadas imediatamente (isto é, sem uma causa intermediária). Algumas criaturas dependem de outras criaturas para sua preservação, bem como de Deus como sua causa principal (Ia. 104.2). A afirmação de Tomás de Aquino implica que a preservação das coisas criadas difere de sua criação e que a tese da fonte única é falsa.

Os filósofos contemporâneos Jonathan Kvanvig e Hugh McCann defendem a teoria da criação contínua com base na imutabilidade divina. Eles defendem sua tese contra questões de dois tipos: (1) tentativas de limitar o objeto da criação divina de modo a excluir a existência contínua de criaturas (enquanto garantem a imutabilidade divina), e (2) objeções à imutabilidade. Como Kvanvig e McCann reconhecem, a noção de imutabilidade divina enfrenta um desafio não trivial do argumento de que um ser onisciente deve saber que horas são e, portanto, deve mudar (ver KRETZMANN, 1966). Por esta razão, eles sugerem reforçar a tese da teoria da criação contínua com argumentos adicionais.

2.2 Da redundância de uma distinção

Francisco Suárez endossa a tese da mesma ação, atribuindo a visão a Tomás de Aquino e outros. Para Suárez, criação e conservação são o mesmo ato e não diferem “exceto do ponto de vista conceitual ou por causa de alguma conotação e relação” (SUÁREZ, 1597, p. 121). Ele conclui que a conservação não tem paciente; Deus não faz nada a uma criatura já existente para preservá-la. Em vez disso, sua preservação é um exemplo de criação *ex nihilo*. Portanto, a posição de Suárez inclui também a tese da fonte única.

Suárez apoia sua posição argumentando que qualquer distinção entre criação e conservação seria supérflua. Ele argumenta, por exemplo, que se a criação e a conservação fossem duas ações distintas, então a segunda teria que durar todo o tempo em que a criatura fosse conservada. Mas se assim for, a primeira ação do mesmo modo poderia durar por aquele tempo, e não haveria sentido em postular duas ações.

Suárez também enfatiza que o efeito da criação e da conservação é o mesmo: a existência da criatura.

Uma ação tem sua unidade de seu término e seu princípio – ou também de seu paciente, se for uma ação sobre um paciente. Mas a produção e a conservação têm exatamente o mesmo término; portanto, se o princípio é o mesmo, como

estamos pressupondo, então a ação que estamos discutindo aqui será a mesma, uma vez que a criação não tem sujeito [isto é, nenhum paciente]. (*Ibid.*, p. 122)

Os argumentos de Tomás de Aquino, Suárez e outros, foram influentes o suficiente para que Descartes pudesse mais tarde descrever a tese da mesma ação como “uma opinião comumente aceita entre os teólogos” (*Discurso do Método*, V, p. 133).

2.3 Da incapacidade das coisas criadas sustentarem a própria existência

Vários pensadores defenderam a tese da fonte única não (ou não apenas) com base na natureza da ação divina, mas com base na incapacidade das criaturas de se auto preservarem. Em *Princípios da Filosofia*, Descartes defendeu a existência de Deus a partir da persistência dos objetos ao longo do tempo. Seu raciocínio deixa claro que ele considerava a conservação como uma recriação contínua.

Nada poderá obscurecer a clareza desta prova, se atentarmos para a natureza do tempo ou da duração das coisas. Pois a natureza do tempo é tal que suas partes não são mutuamente dependentes e nunca coexistem. Assim, do fato de que agora existimos, não se segue que existiremos daqui a um momento, a menos que haja alguma causa – a mesma causa que nos produziu originalmente – que nos reproduz continuamente, por assim dizer, isto é, que nos mantém existindo. Pois facilmente compreendemos que não há poder em nós que nos capacite a continuar existindo. Também entendemos que aquele que tem um poder tão grande que pode nos manter na existência, embora sejamos distintos dele, deve ser ainda mais capaz de manter a si mesmo na existência; ou melhor, ele não requer nenhum outro ser para mantê-lo em existência e, portanto, em suma é Deus. (*Princípios da Filosofia*, p. 200)

Se as coisas criadas fossem capazes de contribuir causalmente para sua existência contínua, então Deus cooperaria com as criaturas para conservá-las. Isso tornaria a criação e conservação distintas na suposição de que as contribuições causais das criaturas não

são redundantes. Mas Descartes afirma que, dada a natureza do tempo, as criaturas não têm poder para se auto conservar, e que somente Deus causa sua existência continuada.

Jonathan Edwards, um zeloso defensor da majestade e soberania divinas, oferece um argumento semelhante em prol da dependência das criaturas em relação à Deus para a sua existência atual.

[A causa da existência atual de uma substância criada] não pode ser a existência antecedente da mesma substância. Por exemplo, a existência do corpo da Lua neste momento presente, não pode ser o efeito de sua existência no último momento anterior. Pois, o que existia no último momento, não era apenas nenhuma causa ativa, mas uma coisa totalmente passiva; mas, isso também deve ser considerado, nenhuma causa pode produzir efeitos em um *tempo* e *lugar* em que ela mesma não é. É claro que nada pode efetivar-se, ou operar, quando e onde não existe. Mas a existência passada da Lua não estava *onde* nem *quando* sua existência presente está. (1758, p. 400)

Posteriormente, Edwards acrescenta que o mesmo raciocínio mostra que nenhuma parte do efeito se deve à existência antecedente da substância em questão (*ibid.*, p. 402). Ele conclui: “O fato de Deus conservar as coisas criadas no ser é perfeitamente equivalente a uma criação contínua, ou seja, ao fato de criar essas coisas a partir do nada em cada momento da sua existência” (*ibid.*, p. 401).

Enquanto o argumento de Descartes, como afirmado, assume que as coisas criadas persistem ao longo do tempo, Edwards chega perto de afirmar que as coisas criadas não persistem de forma alguma. Dada a teoria da criação contínua, ele diz, “não existe tal coisa como identidade ou unidade nos objetos criados, existindo em tempos diferentes, mas sim aquilo que depende da *ordenação soberana de Deus*” (*ibid.*, 404). No entanto, ele fundamenta isso afirmando que existem diferentes tipos de identidade e unidade, e que a constituição de Deus – isto é, o decreto ou ordenação de Deus – é o que faz verdades desse tipo.

A visão de Edwards tem duas desvantagens com respeito ao caso da teoria da criação contínua. Uma é que o argumento implica que as coisas criadas não são causas genuínas, uma posição explicitamente rejeitada pela maioria dos pensadores na tradição (um assunto ao qual retornaremos abaixo). A outra é que, como as criaturas provavelmente não persistem nessa visão, seria incorreto dizer que elas são conservadas. Deus realmente

cria continuamente, mas os objetos assim criados são novos objetos. Assim entendida, a visão implica que nada é conservado, propriamente falando.

Edwards considerava a incapacidade das criaturas de se sustentarem como “óbvia”. Kvanvig e McCann tentam reforçar esta posição minando várias potenciais razões para pensarmos o contrário. Por exemplo, pode-se pensar que o caráter diacrônico das leis físicas mostra que os objetos físicos têm uma capacidade inata de persistir. Do contrário, o que tornaria as leis preditores confiáveis do comportamento dos objetos? Kvanvig e McCann acham que esse pensamento falha com base no fato de que as leis físicas pressupõem a existência contínua do mundo. Elas são confiáveis porque a pressuposição é correta, mas não porque os objetos que caracterizam são autossustentáveis.

A ideia de uma qualidade autossustentável inata é defensável? Kvanvig e McCann consideram uma série de interpretações possíveis e argumentam que são de coerência duvidosa. Eles também apresentam um argumento com sabor edwardsiano. O poder de perpetuar a própria existência seria a capacidade de fazer com que algo ocorresse em um momento futuro, um momento em que o exercício do poder não mais existiria. Nenhuma sequência física de eventos poderia ser a base para tal poder de salto no tempo, uma vez que esta própria sequência física de eventos dependeria de um poder desse tipo. Portanto, o poder precisaria produzir um efeito futuro sem a ajuda de quaisquer eventos intermediários para conectá-los. Mas aquilo que não existe mais não pode ser causalmente operativo, portanto, não pode haver tal poder (KVANVIG e MCCANN, 1988, p. 42-3).

3. Argumentos para uma distinção entre criação e conservação

3.1 Da causalidade secundária

Uma preocupação persistente em relação à tese da fonte única tem suas raízes no debate medieval sobre se há ou não causalidade secundária (isto é, causalidade genuína entre as coisas criadas). Suponha que as coisas criadas sejam causas: o fogo realmente faz a água ferver e o gelo realmente a faz esfriar. Se as criaturas podem afetar eventos futuros dessa maneira, por que não deveriam ao menos auxiliar a criar sua própria existência futura? Por que seus poderes causais deveriam ser limitados a afetar as qualidades das coisas sem contribuir para sua própria presença no mundo? Em contraposição, se as coisas criadas não podem manter sua própria existência futura, elas também são incapazes de realizar qualquer efeito no futuro?

Ocasionalismo é a teoria de que não existe uma causa segunda genuína, uma vez que Deus não é apenas a causa primeira, mas a única. Podemos ser tentados a considerar o fogo sob uma panela de água como uma causa criada, mas sua presença é apenas uma ocasião para Deus causar a fervura da água. A preocupação com a tese da fonte única, então, é que ela implica o ocasionalismo. William Lane Craig, por exemplo, diz que a teoria da criação contínua “corre o risco de cair no ocasionalismo radical de certos teólogos islâmicos medievais” (CRAIG, 1998, p. 183)¹. Ele se refere aos Mutakallims, que resistiram à afirmação aristotélica de que os objetos têm poderes causais por natureza (FAHRY, 1958, p. 30). Sua preocupação era de que os poderes causais naturais (e, portanto, essenciais) nas coisas criadas seriam uma limitação inadequada ao poder divino. Deus não seria capaz de remover o poder do fogo de queimar, exceto eliminando o fogo (cf. FEDDOSO, 1988, p. 94-6).

No entanto, o ocasionalismo tem sido uma opinião minoritária entre os teístas. Tomás de Aquino e Suárez afirmam que a conservação é, em certo sentido, uma criação contínua, mas rejeitam fortemente o ocasionalismo. Esta é uma posição típica entre os teístas, para a maioria dos quais a proposição de que a teoria da criação contínua implica ocasionalismo constituiria uma objeção à primeira.

É fácil produzir argumentos para a teoria da criação contínua que também apoiam o ocasionalismo. Em particular, argumentos movidos pela incapacidade das coisas de afetar o futuro parecem ter o ocasionalismo como corolário (como os de Descartes e Edwards, acima, e argumentos semelhantes de Malebranche). Se nenhuma causa pode ter um efeito em um momento em que não existe, então as coisas criadas não afetam seus estados futuros, nem os de outras coisas criadas. As mudanças no mundo só podem ser causadas por Deus. Malebranche e Edwards teriam aceitado alegremente este resultado; o caso de Descartes é menos claro. Em contraste, Kvanvig e McCann (1988, p. 43-44) negam que seu argumento semelhante implique ocasionalismo.

Independentemente de qualquer argumento particular para a teoria da criação contínua, Philip Quinn argumenta que a visão em si não implica ocasionalismo (QUINN, 1988). Quer as relações causais sejam entendidas como regularidades humeanas, dependências contrafactuais lewsianas ou conexões necessárias, a proposição de que Deus é a única causa da existência de seres contingentes não implica que Deus seja a única causa dos eventos. Ainda assim, é possível que seres contingentes tenham influência causal sobre as qualidades e o comportamento de outros seres semelhantes. O resultado

¹ Louis E. Loeb considera o ocasionalismo uma consequência direta da teoria da ação continuada. Veja, LOEB, 1981, p. 220.

é uma imagem cooperativa do estado em evolução do mundo. “Deus e o fósforo colaboram para produzir a água aquecida: Deus fornece a água e o fósforo aceso fornece o calor” (QUINN, 1988, p. 70).

Andrew Pavelich apresenta o que podemos chamar de objeção do primeiro momento a tal visão. Se considerarmos o momento em que Deus cria um universo de objetos em movimento, parece que os poderes causais dos objetos criados não poderiam explicar as características dos outros objetos, incluindo seus movimentos. No primeiro momento, apenas o poder criativo de Deus poderia afetar seu estado. Mas, se cada tempo posterior é algo por meio do qual Deus cria o mundo *ex nihilo*, então cada tempo é de forma relevante semelhante ao primeiro. Não há momento no qual uma coisa criada será capaz de exercer seus poderes causais (PAVELICH, 2007, p. 12-13).

Uma possível réplica (discutida por Pavelich) concede que uma coisa criada no tempo t não tem efeito sobre outras coisas em t , mas ainda assim afeta coisas em momentos posteriores (se as coisas afetadas são idênticas às coisas que existiam em t ou distintas delas). Tempos posteriores diferem dos primeiros pelo menos porque são precedidos por tempos anteriores, e isso abre a possibilidade de que coisas existentes em tempos posteriores sejam afetadas por poderes causais exercidos anteriormente. Tal resposta não está disponível para alguém que, como Jonathan Edwards, assume que nenhum objeto pode ter um efeito em um lugar ou tempo no qual ele não existe. No entanto, para aqueles que afirmam relações causais ao longo do tempo, uma posição que inclui a criação contínua, mas rejeita o ocasionalismo, é uma opção teórica.

3.2 Da persistência das coisas criadas

Uma razão para pensar que a persistência dos objetos criados deve depender de algum exercício dos poderes causais desses objetos - e não apenas do poder criativo de Deus, é que um objeto que não dependesse de sua existência anterior não poderia realmente ser o mesmo objeto. Para persistir, a existência posterior de um objeto deve ser devida (ao menos em parte) à sua própria existência anterior. A persistência, por sua vez, é condição necessária da conservação, uma vez que um mundo sem objetos persistentes não seria conservado no ser, mas antes ocorrido no ser.

Já observamos (na seção 2.3) que o caso de Edwards para a criação contínua chega perto de negar que as coisas criadas, estritamente, persistem no tempo. Alguém pode muito bem perguntar, então, se a tese da fonte única exclui a identidade das criaturas ao longo do tempo. A intuição de que a persistência requer (pelo menos) dependência

causal é amplamente compartilhada. Peter van Inwagen, por exemplo, aceita isso como uma restrição nas respostas aceitáveis à questão de como as pessoas físicas podem persistir entre a morte e a ressurreição. Nesse contexto, ele escreve:

No final das contas, parece não haver como contornar o seguinte requisito: se sou uma coisa material, então, se um homem que vive em algum momento no futuro for eu, terá que haver algum tipo de continuidade material e causal entre esta matéria que agora me compõe e a matéria que então irá compor aquele homem. (VAN INWAGEN, 1995, p. 486)

A maioria dos fiscalistas que desde então abordaram esse quebra-cabeças compartilham a suposição de van Inwagen, apesar do fato de que negar a exigência causal tornaria muito mais fácil fornecer uma solução. Isso sugere que o requisito causal tem considerável força intuitiva.

A tese da fonte única pode até ameaçar a persistência das criaturas independentemente do requisito causal. Craig questiona se a falta de um paciente em conservação tem esse resultado.

É mesmo coerente afirmar que Deus cria uma entidade persistente nova a cada instante? Se a cada t Deus cria *ex nihilo*, é realmente x que existe em instantes sucessivos ao invés de uma série de simulacros? Visto que não há sujeito paciente sobre o qual o agente atua na criação, como é que é o sujeito idêntico que é recriado a cada instante do nada, ao invés de um sujeito numericamente distinto, mas semelhante? (CRAIG, 1998, p. 184).

Uma maneira de defender a teoria da criação contínua da objeção da persistência é argumentar que é possível criar o mesmo objeto mais de uma vez. Quinn distingue entre criar algo (trazer a sua existência) e introduzir algo (trazer a sua existência pela primeira vez). É claramente impossível introduzir algo mais de uma vez, porém, Quinn argumenta, não é claro que seja impossível criar algo mais de uma vez. Quinn, portanto, questiona o requisito causal (QUINN, 1983)².

² Pavelich (2007), por sua vez, desafia os fundamentos da intuição de Quinn.

A teoria das partes temporais pode sugerir outra linha de defesa. William Vallicella diz que um ocasionalista pode afirmar a persistência das coisas criadas sustentando que o tempo é um contínuo e que os objetos persistentes são compostos de um *continuum* de numerosas partes temporais (VALLICELLA, 1996, p. 353 n. 20). Se isso estiver correto, então, um teórico da criação contínua pode presumivelmente fazer o mesmo. David Vander Laan considera a estratégia das partes temporais e acha-a problemática. Dada uma teoria da composição suficientemente inclusiva, ele argumenta, uma série de objetos pode de fato compor um objeto que existe em vários momentos e, portanto, persiste, mas se não houver relações causais entre esses objetos, não parece que sua soma poderia ser, por exemplo, uma pessoa humana. As somas intertemporais arbitrárias não precisam ser unidas por relações causais internas, mas uma pessoa sim.

Vander Laan explora uma gama de opções para resolver a tensão entre a teoria da criação contínua e o requisito causal. O teórico da criação contínua deve explicar o que, senão a continuidade causal, poderia distinguir um caso de persistência de um caso de substituição por duplicatas qualitativas. Das opções que considera, Vander Laan sugere que a mais viável localiza a diferença em um decreto divino que está presente no caso da persistência e ausente no caso da reposição (2006, p. 165-6). Por outro lado, quem afirma a exigência causal deve explicar em que sentido Deus mantém as coisas na existência. Vander Laan identifica duas possibilidades: (1) uma teoria da suficiência conjunta em que a contribuição causal de Deus e a contribuição causal da criatura são ambas necessárias para a persistência da criatura e (2) uma teoria da suficiência cooperativa por meio do qual o ato de Deus deve fazer com que a criatura de continuidade à sua existência (2006, p. 172-4).

3.3 Da natureza do tempo

Uma objeção recente à teoria da criação contínua afirma que ela implica que o tempo não é real (PALEVICH, 2007, p. 16-19). Pavelich argumenta que, para o tempo ser real, ele deve ter uma espécie de “inércia temporal”, uma tendência natural de se mover de cada momento para os momentos seguintes. Essa inércia incluiria uma tendência natural das coisas que existem em determinado tempo para continuarem a existir. Mas é exatamente esse tipo de inércia que a teoria da criação contínua nega, uma vez que afirma que a existência de tempos e objetos no tempo depende unicamente de atos divinos.

Pavelich sugere que a tensão entre o tempo e a criação contínua é ainda mais profunda. Dada a teoria da criação contínua, os tempos só estão em relação de antes e

depois por causa da atividade criativa de Deus. Mas então não podemos dizer que Deus cria um momento antes ou depois do outro, visto que as relações temporais só se mantêm após esses atos de criação.

Uma resposta possível a essas reivindicações é que o tempo pode ser real sem “inércia temporal”. Alguns rejeitarão a intuição de que o tempo deve passar ou mover devido à sua própria disposição natural. Alguns rejeitam inteiramente a passagem do tempo. Outros dirão que a passagem temporal é real e que ocorre precisamente por causa da atividade criativa de Deus. (Lembre-se do argumento de Descartes citado na seção 2.3).

Outra resposta possível é que há um tempo independente da criação no qual Deus opera e que pode conferir realidade ao tempo do mundo criado. Pavelich afirma que, mesmo que tal tempo fosse real, não teria sucesso em conferir realidade ao tempo do mundo criado. Os momentos do mundo criado ainda não estariam diretamente relacionados entre si de forma a tornar o tempo real. Deus poderia até mesmo criá-los fora da sequência ou mudar o passado, afirma Pavelich, sem causar nada de estranho que um ser criado pudesse observar.

3.4 Das diferenças no paciente causal e o tempo de ocorrência

De acordo com Craig, é intuitivamente claro que criação e conservação são ações distintas, uma vez que a conservação tem um paciente (ou objeto) e a criação não. Conservar uma coisa no ser é agir *sobre* essa coisa. Em contraste, criar uma coisa não é agir sobre ela ou sobre qualquer outra coisa, mas trazê-la à existência do nada. Assim, a distinção “circunstancial” entre criação e conservação (ou seja, causar a existência de algo que não existia antes vs. causar a existência de algo que existia anteriormente) requer uma distinção mais profunda entre as naturezas das próprias ações (CRAIG, 1998, p. 183). Podemos chamar isso de teoria da conservação agente-paciente (MILLER, 2009). Craig encontra essa distinção intuitiva expressa em Escoto, embora Timothy Miller conteste essa interpretação (2009, p. 475).

Essa diferença entre criação e conservação também deixa claro, argumenta Craig, que as duas ocorrem em momentos diferentes. A criação é instantânea; ocorre quando a coisa criada existe pela primeira vez. Embora a criação de uma coisa seja geralmente precedida pela inexistência da coisa, o ato em si não é um processo estendido de mover algo da inexistência para a existência. Até que exista, a coisa não está lá para ser afetada. Mas a conservação é o ato de preservar uma coisa existente de um tempo ao outro, então deve ocorrer durante um intervalo de tempo (CRAIG, 1998, p.186-7). Em outras palavras,

a criação é sincrônica, mas a conservação é diacrônica. De várias maneiras, então, a reflexão sobre as próprias noções de criação e conservação nos leva a ver que as duas devem ser distinguidas.

A teoria agente-paciente suscitou duas objeções relacionadas ao momento em que ocorre a conservação. Vallicella argumenta que nesta visão Deus não pode começar a conservar um objeto (VALLICELLA, 2002) e Miller argumenta que nesta visão Deus não pode conservar as coisas continuamente (2009, p. 478-48).

Vallicella observa primeiro que se a conservação tem um paciente, a conservação de Deus deve ser diacrônica. Se o ato de conservação fosse simultâneo com o efeito da existência do objeto, então o ato de Deus em um momento causaria e pressuporia a existência daquele objeto naquele momento. Portanto, o ato deve ocorrer em um momento anterior ou em um intervalo anterior. Em seguida, Vallicella argumenta que se Deus cria um objeto *ex nihilo* em t , Deus não pode conservá-lo em t , uma vez que ele ainda não existe. É claro que Deus não pode começar a conservar um objeto em um momento após sua criação, uma vez que o objeto só existira naquele momento se já tivesse sido conservado. Portanto, não há tempo em que Deus possa começar a conservar um objeto. Miller responde perguntando-se por que o objeto não poderia existir em t . A distinção de Vallicella entre o momento em que um objeto passa a existir e o primeiro momento em que existe é duvidosa, uma vez que um objeto inexistente não poderia passar por um processo de passagem à existência (Miller, 2009, 477).

A objeção do próprio Miller à teoria agente-paciente é que ela não permite que Deus conserve continuamente (2009, p. 478-483). Embora a conservação seja em geral diacrônica na teoria do agente-paciente, o ato inicial de conservação de Deus deve ocorrer quando o paciente existe pela primeira vez. Este ato provoca a existência do paciente em um momento posterior ou em um intervalo posterior. Se é em um momento posterior, então o paciente não existirá no tempo entre sua criação e o momento em questão. Se por um intervalo posterior³, então, durante esse intervalo, Deus não precisaria conservar o paciente, visto que sua existência nesse intervalo já teria sido assegurada pelo ato conservador de Deus em seu primeiro momento. Qualquer ato conservador durante o intervalo seria redundante. Além do intervalo, o dilema surge novamente, sugerindo que a conservação

³ Miller argumenta que tal intervalo necessitaria ser aberto em seu final anterior. Isso pode lembrar o argumento de Suárez segundo o qual se a criação e a conservação fossem ações distintas, “a segunda ação teria que começar com o último instante de inexistência, - algo que excede a natureza de tais ações” (SUÁREZ, 1597, p. 122).

na teoria do agente-paciente precisaria ser descontínua, algo como uma pessoa empurrando um carrossel a cada poucos segundos para mantê-lo girando.

Um outro problema da teoria agente-paciente, acrescenta Miller, é que se o ato de conservação pode trazer a existência de uma coisa durante um intervalo, então parece não haver razão para que qualquer ato de sustentação seja necessário após o momento de sua criação. O intervalo de existência causado em seu primeiro momento pode ser longo o suficiente para incluir todo o período da existência do objeto. Portanto, a conservação ao longo do tempo parece ser desnecessária. Vander Laan (2022) explora se a objeção de Miller à teoria agente-paciente pode ser contornada por teorias nas quais a ação conservadora de Deus provoca a existência posterior do paciente apenas em conjunto com atividade divina adicional e contínua.

Os argumentos levantados acima ilustram como a discussão histórica e o debate contemporâneo sobre a criação e conservação são multifacetados. Considerações sobre a natureza divina, natureza humana, causalidade e tempo são relevantes para saber se a conservação deve ser entendida como criação contínua. Uma tarefa-chave para aqueles que desejam tomar posição no debate, então, é avaliar quais desses variados argumentos são mais poderosos e quais podem ser enfrentados por objeções confiáveis.

Referências

AQUINAS, Thomas, 1274. *Summa Theologiae*. Fathers of the English Dominican Province (tr.), newadvent.org, 29, Aug 2017.

BEAUDOIN, John. "The World's Continuance: Divine Conservation or Existential Inertia?" *International Journal for Philosophy of Religion*, 2007, 61: 83–98.

CRAIG, William Lane. "Creation and Conservation Once More," *Religious Studies*, 1998, 34: 177–88.

DESCARTES, Rene, 1637. *Discourse on the Method* in *The Philosophical Writings of Descartes*, John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. 1644. *Principles of Philosophy*, in *The Philosophical Writings of Descartes*, John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

EDWARDS, Jonathan, 1758. *Original Sin* in *The Works of Jonathan Edwards* (Volume 3), Clyde Holbrook (ed.), New Haven: Yale University Press, 1970.

FAKHRY, Majid. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, London: George Allen & Unwin, 1958.

FREDDOSO, Alfred. "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature," in Thomas V. Morris (ed.), *Divine and Human Action*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988, 74-118.

_____. "God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough," *Philosophical Perspectives* (Volume 5), James E. Tomberlin (ed.), Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, 1991, 553-85.

KRETZMANN, Norman. "Omniscience and Immutability," *Journal of Philosophy*, 1966, 63: 409-21.

KVANVIG, Jonathan L. and McCann, Hugh J. "Divine Conservation and the Persistence of the World," in *Divine and Human Action*, Thomas V. Morris (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988, 13-49.

_____. "The Occasionalist Proselytizer: A Modified Catechism," *Philosophical Perspectives* (Volume 5), James E. Tomberlin (ed.), Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, 1991, 587-616.

MALEBRANCHE, Nicholas, 1688. *Dialogues on Metaphysics*, Willis Doney (tr.) in Steven Nadler (ed.), *Philosophical Selections*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1992.

MILLER, Timothy D. "On the Distinction between Creation and Conservation: A Partial Defense of Continuous Creation," *Religious Studies*, 2009, 45: 471-85.

_____. "Continuous Creation and Secondary Causation: The Threat of Occasionalism," *Religious Studies*, 2011, 47: 3-22.

MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985.

PAVELICH, Andrew. "On the Idea that God is Continuously Re-Creating the Universe," *Sophia*, 2007, 46: 7-20.

QUINN, Philip L. "Divine Conservation, Continuous Creation, and Human Action," in *The Existence and Nature of God*, Alfred J. Freddoso (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, 55-80.

_____. "Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism," in *Divine and Human Action*, Thomas V. Morris (ed.), Ithaca: Cornell University Press, 1988, 50-73.

_____. "Creation, Conservation, and the Big Bang," in *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds*, John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey, and Nicholas Rescher (eds.), Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1993, 589-612.

SUÁREZ, Francisco, 1597. *On Creation, Conservation, & Concurrence*: Metaphysical Disputations 20-22, Alfred J. Freddoso (tr.), South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2002.

VALLICELLA, William. "Concurrentism or Occasionalism?" *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1996, 70: 339–59.

_____. "The Creation-Conservation Dilemma and Presentist Four-Dimensionalism" *Religious Studies*, 2002, 38: 187–200.

VAN INWAGEN, Peter. "Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?" *Faith and Philosophy*, 1995, 12: 475–88.

_____. "The Place of Chance in a World Sustained by God," in *Divine and Human Action*, Thomas V. Morris (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988, 211–35.

VANDER LAAN, David. "Persistence and Divine Conservation," *Religious Studies*, 2006, 42: 159–76.

YANG, Eric Timothy. "Conservation, Discontinuous Time, and Causal Continuity," *Religious Studies*, 2009, 45: 85–93.

Presciência e Livre-Arbítrio

Autores: David Hunt; Linda Zagzebski

Tradutor: Marcelo Marconato Magalhães

Revisão: Guilherme Gregório Arraes Fernandes

O Fatalismo é a tese de que as ações humanas ocorrem por necessidade e, portanto, não são livres. O fatalismo teológico é a tese de que a presciência infalível de uma ação humana torna a ação necessária e, assim, não-livre. Se há um ser que conhece todo o futuro infalivelmente, então nenhuma ação humana é livre.

O fatalismo parece decorrer da presciência infalível na seguinte linha informal de raciocínio:

Para qualquer ato futuro que você realizará, se alguém no passado acreditasse infalivelmente que o ato ocorreria, não há nada que você possa fazer agora sobre o fato de que ele acreditou no que acreditou, pois ninguém tem controle sobre eventos passados, nem você pode fazê-lo errar em sua crença, dado que é infalível. Portanto, não há nada que você possa fazer agora sobre o fato de que ele acreditou de uma maneira que não pode ser confundida com que você faria o que você fará. Mas se assim for, você não pode agir diferentemente do que ele acreditava que você faria. E se você não puder fazer de outra forma, você não realizará o ato livremente.

O mesmo argumento pode ser aplicado a qualquer ato, de qualquer ser humano, de antemão conhecido infalivelmente. Se há um ser que infalivelmente sabe tudo o que ocorrerá no futuro, nenhum ser humano tem qualquer controle sobre o futuro.

Este argumento fatalista teológico cria um dilema para qualquer um que pense ser importante manter as duas seguintes coisas: (1) há uma divindade que infalivelmente conhece todo o futuro, e (2) os seres humanos têm livre-arbítrio no sentido forte do termo, usualmente chamado de libertismo. Mas o argumento também fascinou muitos que não compartilharam nenhum desses compromissos, porque tomar a medida completa do argumento exige repensar algumas das questões mais fundamentais da filosofia, especialmente aquelas relativas ao tempo, verdade e modalidade. Aqueles filósofos que

pensam haver um modo consiste de manter (1) e (2) são chamados de compatibilistas sobre a presciência infalível e o livre-arbítrio humano. Compatibilistas devem ou identificar uma premissa falsa no argumento para o fatalismo teológico ou mostrar que a conclusão não segue das premissas. Incompatibilistas aceitam a incompatibilidade da presciência infalível e o livre-arbítrio humano e negam ou a presciência infalível ou o livre-arbítrio no sentido almejado pelo argumento.

1. O argumento do fatalismo teológico

Há uma longa história de debates sobre a solidez do argumento do fatalismo teológico, de modo que sua solidez não deve ser óbvia. Nelson Pike (1965) tem o crédito de clara e forçosamente apresentar o dilema de modo a produzir um enorme corpo de trabalho por compatibilistas e incompatibilistas, conduzindo a formulações mais cuidadosas do argumento.

Uma versão precisa do argumento pode ser formulada como segue: escolha alguma proposição sobre uma ação futura que você pensa que fará livremente, se alguma ação for livre. Suponha, por exemplo, que amanhã o telefone irá tocar às 9 horas e você irá atendê-lo ou não irá atendê-lo. Então, ou é verdade que você irá atender o telefone às 9 horas amanhã ou é verdade que você não irá atender o telefone às 9 horas amanhã. A Lei do Terceiro Excluído exclui qualquer outra alternativa. Seja T a abreviação da proposição de que você irá atender o telefone às 9 horas amanhã e suponhamos que T é verdadeira. (Ao contrário, se $\text{não-}T$ é verdadeira, simplesmente substitua $\text{não-}T$ no argumento abaixo).

Seja “agora-necessário” a designação de necessidade temporal, o tipo de necessidade que supostamente o passado tem apenas porque é passado. Esse tipo de necessidade exerce um papel central no argumento e teremos mais a dizer sobre isso nas seções 2.4, 2.5, 2.7, e 5, mas podemos começar com a ideia intuitiva de que há um tipo de necessidade que a proposição tem agora, quando o conteúdo da proposição é sobre algo que ocorreu no passado. Dizer que é agora-necessário que o leite foi derramado é dizer que ninguém pode fazer alguma coisa agora sobre o fato de que o leite foi derramado.

Seja “Deus” a designação de um ser que tem crenças infalíveis sobre o futuro, de modo que dizer que Deus acredita em p infalivelmente é dizer que Deus crê em p e não é possível que Deus creia em p e p seja falso. Não é importante para a lógica do argumento que Deus seja o ser adorado por qualquer religião particular, mas o motivo de crer na existência de um ser com crenças infalíveis é comumente um motivo religioso.

Devemos considerar mais um ponto preliminar. O dilema da presciência infalível e do livre-arbítrio humano não repousa em qualquer assunção particular de *presciência* e não requer uma análise do conhecimento. A maior parte das abordagens contemporâneas sobre o conhecimento são falibilistas, o que significa que elas não requerem que uma pessoa creia de tal modo que não possa estar enganada para ter conhecimento. Ela tem conhecimento apenas no caso de que o que ela acredita é verdadeiro e satisfaz as outras condições para o conhecimento, tal como ter uma evidência suficientemente forte. Conhecimento ordinário não requer que a crença não possa ser falsa. Por exemplo, se eu acredito a partir de forte evidência de que as aulas começam em minha universidade em certa data, e quando o dia chega, as aulas realmente começam nesta data, nós normalmente diríamos que eu sabia de antemão que aulas começariam naquela data. Eu tinha presciência sobre a data em que as aulas começaram. Mas não há nada de problemático sobre esse tipo de presciência porque os eventos *poderiam* ter me provado errado, mesmo que, como os eventos realmente aconteceram, eles *não tenham* provado que eu estava errado. A presciência comum não ameaça tornar o futuro necessário, porque não exige necessariamente que, quando eu sei p , não seja possível que minha crença seja falsa. O problema chave, então, é a infalibilidade da crença sobre o futuro, e este é um problema mesmo se o agente com uma crença infalível satisfaz ou não as condições requeridas por alguma abordagem de conhecimento, tal como a evidência suficiente. Enquanto o agente tenha uma crença infalível sobre o futuro, o problema surge.

Usando o exemplo da proposição T , o argumento de que o conhecimento infalível de T implica que você não atende ao telefone livremente pode ser formulado como segue:

Argumento básico para o Fatalismo Teológico

- (1) Ontem Deus infalivelmente acreditou em T . [Suposição de conhecimento infalível]
- (2) Se E ocorreu no passado é agora-necessário que E ocorreu. [Princípio da Necessidade do Passado]
- (3) É agora-necessário que ontem Deus acreditou em T [1, 2]
- (4) Necessariamente, se ontem Deus acreditou em T , então T . [Definição de “infalibilidade”]
- (5) Se p é agora-necessário, e necessariamente $(p \rightarrow q)$, então q é agora-necessário. [Transferência do Princípio de Necessidade]
- (6) Então é agora-necessário que T . [3,4,5]
- (7) Se é agora-necessário que T , então você não pode fazer nada que não seja atender ao telefone amanhã às 9 horas. [Definição de “necessário”]

(8) Desse modo, você não pode fazer nada que não seja atender ao telefone amanhã às 9 horas [6, 7]

(9) Se você não pode fazer nada além disso quando você age, você não age livremente. [Princípio das Possibilidades Alternativas]

(10) Assim, quando você atende o telefone amanhã às 9 horas da manhã, você não o fará livremente. [8, 9]

Esse argumento é formulado de forma a tornar sua forma lógica a mais perspicua possível, e há um consenso de que esse argumento ou algo próximo a ele é válido. Isto é, se as premissas forem todas verdadeiras, a conclusão se segue. O compatibilista sobre presciência infalível e livre-arbítrio deve, portanto, encontrar uma premissa falsa. Existem quatro premissas que não são substituições diretas nas definições: (1), (2), (5) e (9). Todas essas quatro premissas foram atacadas na história da discussão do fatalismo teológico. A preocupação de Aristóteles com a verdade contingente futura motivou um número crescente de compatibilistas a desafiar a premissa (1). Boécio e Tomás de Aquino também negaram a premissa (1), mas sob o argumento de que Deus e suas crenças não estão no tempo, solução que sempre teve alguns adeptos. Guilherme de Ockham rejeitou a premissa (2), argumentando que a necessidade do passado não se aplica a todo o passado, e as crenças passadas de Deus estão na parte do passado à qual a necessidade do passado não se aplica. Essa abordagem do problema foi revivida no início do debate suscitado pelo artigo de Pike e provavelmente atraiu mais atenção, em suas várias aparições, do que qualquer outra solução. Há respostas mais radicais para (2) também. A premissa (5) raramente foi contestada e é um análogo de um axioma da lógica modal, mas pode ter sido negada por Duns Scotus e Luis de Molina. Embora as dúvidas sobre a premissa (9) tenham surgido relativamente tarde no debate, inspiradas nas discussões contemporâneas sobre a relação entre o livre-arbítrio e a capacidade de fazer o contrário, a negação de (9) é indiscutivelmente a chave para a solução proposta por Agostinho. Em adição às soluções compatibilistas anteriores, há duas respostas incompatibilistas ao problema do fatalismo teológico. Uma é negar que Deus (ou qualquer ser) tenha presciência infalível. A outra é negar que os seres humanos tenham livre-arbítrio no sentido libertista de livre-arbítrio. Essas respostas serão discutidas na seção 3. A relação entre fatalismo teológico e fatalismo lógico será discutida na seção 4. Na seção 5, consideraremos se o problema do fatalismo teológico é apenas uma versão teológica de um problema mais geral na metafísica que não é em última análise, sobre Deus, ou mesmo sobre o livre-arbítrio.

2. Respostas compatibilistas ao fatalismo teológico

2.1 A negação da verdade futura contingente

Uma resposta ao dilema da presciência infalível e livre arbítrio é negar que a proposição *T* possa ser verdadeira, com base em que *nenhuma* proposição sobre o futuro contingente é verdadeira: tais proposições são ou falsas (dada a Bivalência), ou nem verdadeiras nem falsas. Esta resposta rejeita os termos nos quais o problema é proposto. Já que Deus não cria em uma proposição a não ser que ela fosse verdadeira, a premissa (1) é, nessa proposta, um não-começo. A ideia por trás desta resposta é usualmente que as proposições sobre o futuro contingente se tornam verdadeiras quando e apenas quando ocorrem os eventos sobre os quais é a proposição. Se o evento não ocorre naquele tempo, então a proposição se torna falsa. Esta parece ser a posição de Aristóteles no famoso argumento da Batalha Naval em *De Interpretatione* IX, onde Aristóteles preocupa-se com as implicações da verdade de uma proposição sobre o futuro, não com o problema do conhecimento infalível do futuro. Mas alguns filósofos utilizaram-se do argumento de Aristóteles para resolver o dilema que aqui discutimos.

Essa abordagem ao problema já tinha sido proposta, três anos antes do artigo seminal de Pike, por A. N. Prior (1962), mas inicialmente recebeu pouca atenção. A primeira antologia de ensaios sobre o problema, de John Martin Fischer (1989), não contém um único artigo advogando esta solução. E não foi até a década de 1980, quando foi defendido por Joseph Runzo (1981), Richard Purtill (1988), e J.R. Lucas (1989), e assim começou a ganhar força no debate. Mais recentemente, Alan Rhoda, Gregory Boyd e Thomas Belt (2006) argumentaram pela semântica peirceana advogada por Prior (1967, 113-36), na qual o uso preditivo da palavra 'will' carrega força máxima causal e todos os futuros contingentes tornam-se falsos, enquanto Dale Tuggy (2007) defendeu a posição de que futuros contingentes não são nem verdadeiros nem falsos. Uma crítica de Rhoda *et al.* e Tuggy pode ser encontrada em Craig and Hunt (2013). Outro apoiador da solução de que todos-os-futuros-contingentes-são-falsos ao problema do fatalismo teológico é Patrick Todd (2016a), cujo livro recente (2021) oferece uma defesa vigorosa desta abordagem contra várias objeções. Muitos (mas não todos) destes que rejeitam verdades futuras contingentes baseiam suas posições, ao menos em parte, no presentismo, de acordo com o qual apenas o presente existe. Sentenças sobre o futuro, especialmente sobre o futuro contingente, não teriam o solo necessário para a verdade. D.K. Johnson (2009) tomou esta solução para o fatalismo lógico e o fatalismo teológico, assim como Dean Zimmerman (2008). Uma medida

sobre quanto o debate mudou nesta direção é a de que a segunda antologia de Fischer (Fischer and Todd 2015) contém uma seção inteira sobre “A Lógica de Futuros Contingentes”. A conexão entre esta solução e o “teísmo aberto” será discutida na seção 3.

Enquanto há um apelo *prima facie* considerável sobre a ideia de que as afirmações sobre o futuro contingente não são *ainda* verdadeiras, e que elas *se tornam* verdadeiras apenas quando o futuro chega, ambas justificações, a semântica e a metafísica, para esta ideia podem ser desafiadas. Uma semântica que reduz a verdade à necessidade, e a falsidade à impossibilidade, pelo menos para proposições sobre o futuro, pode parecer insuficientemente atenta ao uso real das pessoas da ‘vontade’ preditiva, para não mencionar logicamente problemática. A verdadeira teoria futurista (“a fina linha vermelha”), que permite a verdade futura contingente, é defendida por Øhrstrøm (2009) e por Malpass e Wawer (2012). Os oponentes presentistas da verdade futura contingente, por sua vez, precisam explicar como pode haver verdades contingentes sobre o passado, mas não sobre o futuro, dado que, no presentismo, o passado não é mais real do que o futuro. (Isso não é um problema na teoria do bloco crescente.) Rhoda (2009) e Zimmerman (2010), por exemplo, sugeriram independentemente que as verdades sobre o passado poderiam ser fundamentadas nas crenças presentes de Deus sobre o passado; mas se esse movimento for permitido, pareceria igualmente legítimo supor que Deus tem crenças presentes sobre o futuro e usar isso para fundamentar verdades sobre o futuro contingente. As questões semânticas e metafísicas que envolvem a verdade contingente futura são complexas e altamente contestadas, por isso não é possível fazer mais do que mencioná-las aqui.

Não é claro, porém, que a negação da verdade do futuro contingente é suficiente para evitar o problema do fatalismo teológico. Hunt (2020) sugere que futuros contingentes que falham em ser verdadeiros apenas por razões presentistas ainda podem se qualificar como “quase-verdadeiros” (Sider 1999, Markosian 2004), e argumenta que a quase-verdade das crenças de Deus sobre o futuro é suficiente para gerar o problema. A seguinte consideração tende na mesma direção. De acordo com a definição de infalibilidade usada no argumento básico, se Deus é infalível em todas as suas crenças, então não é possível que Deus acredite em T e T seja falso. Mas há uma extensão natural da definição de infalibilidade que permite o caso em que T não tem um valor de verdade mas irá obter um no futuro: Se Deus é infalível em todas as suas crenças, então não é possível que Deus acredite em T e T seja falso *ou* se torne falso. Se é assim, e Deus acredita em T , nós obtemos um argumento para o fatalismo teológico que faz paralelo ao nosso argumento básico. A premissa (4) precisaria então ser modificada do seguinte modo:

(4') Necessariamente, se ontem Deus acreditou em T , então T será verdadeira. [Definição de “infalibilidade”]

(6) torna-se: (6'') É agora-necessário que T se tornará verdadeira.

As modificações no restante do argumento são diretas. Está aberto ao defensor dessa solução sustentar que Deus não tem crenças sobre o futuro contingente porque ele não sabe infalivelmente como isso acontecerá, e isso é compatível com o fato de Deus ser infalível em tudo o que ele acredita. Também é compatível com a onisciência de Deus se a onisciência é a propriedade de conhecer o valor de verdade de toda proposição que tem um valor de verdade. Mas, claramente, esse movimento restringe o alcance do conhecimento de Deus, então há desvantagens religiosas além de suas desvantagens lógicas.

2.2 O conhecimento de Deus das verdades futuras contingentes

Se T é verdadeiro, há também a questão de como Deus poderia chegar a crer em T ao invés de não- T e crê-lo sem qualquer possibilidade de erro, dado que T versa sobre o futuro contingente. T é contingente apenas enquanto também é possível para você abster-se de atender ao telefone às 9 horas amanhã, embora estejamos supondo, em prol do argumento, que você *irá* atender ao telefone às 9h. Mas então, ainda é possível que T seja falsa (embora isso não ocorrerá), e ainda será possível que a crença de que T seja incorreta (embora não seja). Isso é difícil de conciliar com a afirmação da premissa (1) segundo a qual a crença em T de Deus era infalível.

Este problema para a crença infalível sobre um futuro contingente é paralelo a um problema para o conhecimento de Deus de um futuro contingente. Embora o argumento para o fatalismo teológico se baseie apenas na crença divina em vez do conhecimento (uma vez que as condições adicionais para o conhecimento, além da crença verdadeira, não desempenham nenhum papel no argumento), Deus não acreditaria sem conhecer. Mas não está claro o que poderia estar cognitivamente disponível para Deus ontem, quando seu atendimento ao telefone às 9h de amanhã ainda era futuro e contingente, para aumentar sua crença de que T , de um palpite correto para conhecimento genuíno. Prior (1962) sustentou que este é um problema adicional para a premissa (1), além da inexistência de futuras verdades contingentes. Para William Hasker (1989, 186–88), Richard Swinburne (2006, 22–26) e Peter van Inwagen (2008), que sustentam (ao contrário de Prior) que

existem verdades contingentes futuras, a impossibilidade de conhecê-las de antemão é o problema com a premissa (1). Essa visão de “presciência limitada” foi criticada por Arbor (2013) e Todd (2014a), entre outros.

Defensores da presciência divina precisam de algo para dizer em resposta a questões céticas sobre como tal conhecimento poderia estar disponível para Deus. Uma possível resposta é que é uma verdade conceitual que Deus seja onisciente, e seu conhecimento, incluindo seu conhecimento sobre verdades contingentes futuras, é simplesmente inato (Craig 1987). Céticos podem considerar esta resposta como mais próxima de uma não-resposta. Outros ofereceram respostas especulativas, embora detalhadas. Estas incluem Ryan Byerly (2014), cujo tratamento do tamanho de um livro (book-length treatment) da questão estabelece a presciência infalível de Deus em uma “ordeção dos tempos” divina que supostamente deixa o livre arbítrio humano intacto.

É relativamente fácil ver como Deus pode saber o que (contingentemente) “vai” acontecer se isso se referir à tendência atual das coisas. Basta um conhecimento exaustivo do presente. Mas o que “vai” acontecer pode mudar, conforme a tendência atual das coisas muda, e o que Deus sabe de antemão com base nisso (seu conhecimento do que vai acontecer) mudará junto com essa mudança nas tendências atuais. Essa posição de “futuro mutável”, defendida por Peter Geach, foi revivida por Patrick Todd (2011, 2016b). Na visão “geachiana”, as crenças de Deus sobre o futuro contingente constituem conhecimento genuíno, porque acompanham a mudança da verdade sobre para onde o futuro se dirige. O que essa visão não fornece é a infalibilidade exigida pela premissa (1).

Fischer (2016, p. 31-45) tenta preencher a lacuna com sua explicação “bootstrapping” sobre a presciência divina. Mesmo seres humanos encontram-se, às vezes, em uma “situação de conferência-de-conhecimento”, ou KCS (knowledge-conferring situation), com respeito ao futuro contingente. Já que Deus seria consciente de todas as evidências e outros fatores da “conferência-de-conhecimento” que os seres humanos são conscientes em tais situações, Deus está em uma posição de saber (alguns) futuros contingentes do mesmo modo que seres humanos podem conhecê-los: por estar na apropriada KCS. Mas isso pressupõe uma teoria falibilista de conhecimento. O que explica a infalibilidade das crenças de Deus? Fischer argumenta que Deus pode “bootstrap” seu caminho até a certeza ao combinar suas crenças sobre o futuro contingente com o auto-conhecimento de sua própria infalibilidade. Hunt (2017b) objeta que a explicação é circular, e que ela não poderia suportar qualquer coisa próxima a uma presciência exaustiva, já que a maioria das verdades contingentes não terão KCS’s em qualquer tempo dado. Fischer (2017, e seguintes) elabora e defende a visão.

A explicação mais direta do assunto, acomodando a infalibilidade das crenças de Deus, é que Ele simplesmente “vê” o futuro. Se Deus está no tempo, isso requer que Ele esteja equipado com algo como um “telescópio do tempo” que permite ver o que está distante temporalmente. Um obstáculo enfrentado pelos telescópios do tempo é que eles provavelmente envolvem retrocausação. Se Deus não estiver no tempo, entretanto, Ele não precisaria de um telescópio do tempo para ver o futuro junto com o presente e o passado. Isso nos leva à próxima solução.

2.3 A solução da eternidade

Um terceiro desafio à premissa (1), independente das duas primeiras, é a afirmação de que ela interpreta erroneamente a relação de Deus com o tempo. O que é negado de acordo com esta solução é não que Deus creia infalivelmente, e não que Deus creia no conteúdo da proposição *T*, mas que Deus creu em *T ontem*. Esta solução provavelmente se originou com o filósofo do século VI Boécio, que sustentava que Deus não está no tempo e não tem propriedades temporais, então Deus não tem crenças em determinado tempo. É, assim, um erro dizer que Deus tinha crenças ontem, ou tem crenças hoje, ou terá crenças amanhã. É também um erro dizer que Deus teve uma crença em uma certa data, tal como primeiro de junho de 2004. O modo como Boécio descreve a apreensão cognitiva de Deus da realidade temporal, é que todos os eventos estão perante a mente de Deus de uma só vez. Dizer “de uma só vez” ou “simultaneamente” é usar uma metáfora temporal, mas Boécio é claro ao sustentar que não faz sentido pensar no todo da realidade temporal estando perante a mente de Deus em um presente único *temporal*. É um presente atemporal no qual Deus tem uma apreensão singular completa de todos os eventos no completo alcance do tempo.

Tomás de Aquino adotou a solução boeciana como uma de suas saídas do fatalismo teológico, usando algumas das mesmas metáforas de Boécio. Uma é a analogia do círculo, na qual a forma como um Deus atemporal está presente em cada momento do tempo é comparada à forma como o centro de um círculo está presente em cada ponto de sua circunferência (SCG I, 66). Na filosofia contemporânea, uma importante defesa da ideia boeciana de que Deus é atemporal foi feita por Eleonore Stump e Norman Kretzmann (1981), que a aplicaram explicitamente ao dilema da presciência (1991). Recentemente, foi defendida por Katherin Rogers (2007a, 2007b), Kevin Timpe (2007), Michael Rota (2010), Joseph Diekemper (2013) e Ciro De Florio (2015).

A maior parte das objeções à solução atemporal ao dilema da presciência e liberdade foca na ideia da atemporalidade mesma, argumentando que ou ela não faz sentido ou que ela é incompatível com outras propriedades de Deus que são mais atraentes do ponto de vista da religiosidade, tais como a pessoalidade (e.g., Pike 1970, 121-129; Wolterstorff 1975; Swinburne 1977, 221). Zagzebski argumentou (1991, cap. 2 e 2011) que a solução da atemporalidade não evita o problema do fatalismo teológico já que um argumento estruturalmente paralelo ao argumento básico pode ser formulado para o conhecimento atemporal. Se Deus não está no tempo, a questão-chave não seria a da necessidade do passado, mas a da necessidade do reino atemporal. Então os primeiros três passos para o argumento seriam reformulados da seguinte forma:

- (1t) Deus sabe atemporalmente *T*.
- (2t) Se *E* está no reino atemporal, então é agora-necessário que *E*.
- (3t) É agora-necessário que *T*.

Talvez seja inapropriado dizer que eventos atemporais, tais como a atemporalidade do saber de Deus, são *agora*-necessários. Porém, não temos mais razões para pensar que podemos fazer qualquer coisa sobre o saber atemporal de Deus do que sobre o saber de Deus sobre o passado. O reino atemporal está tão fora de nosso alcance quanto o passado. Então o ponto de (3t) é que nós agora não podemos fazer nada sobre o fato de que Deus atemporalmente sabe *T*. O resto dos passos no argumento do dilema atemporal são paralelos ao argumento básico. O passo (5t) diz que se não há nada que nós podemos fazer sobre um estado atemporal, não há nada que nós podemos fazer sobre o que tal estado implica. Segue-se que nós não podemos fazer qualquer coisa sobre o futuro.

A solução boeciana não resolve o problema do fatalismo teológico por si mesma, mas já que a natureza do reino atemporal é obscura, a intuição da necessidade do reino atemporal é provavelmente mais fraca que a intuição da necessidade do passado. A necessidade do passado está profundamente arraigada em nossas intuições ordinárias sobre o tempo; não há intuições ordinárias sobre o reino da atemporalidade. Uma saída possível para este problema é dada por K.A. Rogers, que argumenta (2007a, 2007b) que o reino eterno é como o presente ao invés de como o passado, e então ele não tem a necessidade que atribuímos ao passado.

Se o conhecimento atemporal de Deus não ameaça o livre-arbítrio, ainda há a questão de saber se ele pode ser confinado ao reino atemporal; se não, ele ainda pode causar problemas para o livre arbítrio. Van Inwagen (2008) argumenta contra a solução

boeciana alegando que uma divindade atemporal ainda poderia trazer a existência no tempo de um “Objeto Profético negador-da-Liberdade” (Freedom-denying Prophetic Object), por exemplo, uma placa de pedra na qual estão inscritas as palavras “Peter van Inwagen atenderá ao telefone às 9 horas do dia 27 de maio de 2034”. Um quebra-cabeça interessante para os defensores cristãos da solução de Boécio é o problema de saber se o conhecimento de Jesus Cristo durante seu tempo na terra era infalível. O problema aqui é que o Cristo encarnado estava no tempo mesmo que Deus seja atemporal. Um problema particular discutido por Timothy Pawl (2014a, 2014b) é se Cristo tinha presciência infalível de suas próprias escolhas futuras e, em caso afirmativo, se sua vontade criada era livre. Pawl defende a compatibilidade da presciência infalível de Cristo e a liberdade de sua vontade criada.

2.4 Os pressentimentos de Deus como “fatos suaves” [soft facts] sobre o passado

A próxima solução é atribuída ao filósofo do século XIV William de Ockham, e foi revivida na literatura contemporânea por Marilyn Adams (1967). Esta solução rejeita a premissa (2) do argumento básico em sua completa generalidade. Seguindo Ockham, Adams argumenta que a premissa (2) aplica-se apenas estritamente ao passado, ou ao passado “duro”. Um fato “suave” sobre o passado é aquele que é em parte sobre o futuro. Um exemplo de um fato suave sobre o passado seria o de que era verdadeiro ontem que um certo evento ocorreria um ano depois, ou o fato de que você viu Paris pela primeira vez. Adams argumenta que a existência de Deus no passado e as crenças de Deus sobre o futuro não são estritamente passado porque eles são fatos que são em parte sobre o futuro.

O argumento de Adams não teve sucesso, pois, entre outras coisas, seu critério para ser um fato duro teve como consequência que nenhum fato é um fato duro (Fischer 1989, introdução), mas levou a uma série de tentativas de reforçá-lo, fornecendo definições mais refinadas de um “fato duro” e o tipo de necessidade que tais fatos teriam – o que Ockham chamou de “necessidade accidental” (necessidade *per accidens*). As formulações resultantes tornaram-se tão refinadas e elaboradas, no esforço de evitar possíveis contra-exemplos, que correram o risco de se desprender da simples intuição que pretendiam captar. Discussões recentes sobre a distinção fato duro/fato suave podem ser encontradas em Todd (2013) e Pendergraft e Coates (2014). Plantinga (1986) argumentou que uma resposta ockhamista bem-sucedida ao fatalismo teológico não precisa esperar a formulação definitiva das condições necessárias e suficientes para a factualidade suave, porque

exemplos paradigmáticos de fatos suaves – fatos que certamente são suaves, se é que algum fato é suave – são suficientes para o trabalho. Está claro que a proposição *T*, por exemplo – que você atenderá o telefone amanhã às 9 horas – não expressa um fato concreto sobre o passado. (Isso não expressa um fato sobre o passado de forma alguma.) Mas se Deus é necessariamente existente e essencialmente onisciente, esse fato sobre o que você fará amanhã tanto implica, como é implicado por, Deus ontem crendo em *T*. Assumindo que factuaisidades suaves e duras são tomadas sob equivalência lógica, segue-se que o fato de Deus ter acreditado em *T* não é um fato duro sobre ontem, uma conclusão que não depende de nenhuma resposta particular para a questão geral de como a distinção de fato duro/fato suave deva ser articulada. Respostas a essa defesa do ockhamismo podem ser encontradas em Brant (1997) e Hunt (2002).

Havia debate considerável sobre o ockhamismo nos séculos XVIII e XIX. Algumas das defesas deste período aparecem em Freddoso (1983), Kvanvig (1986), Plantinga (1986), Wierenga (1989) e Craig (1990). Alguns dos criticismos aparecem em Fischer (1983, 1985a, 1991), Hasker (1989), Widerker (1990), Zagzebski (1991), e Pike (1993). A estratégia ockhamista, repousando na distinção entre fatos sobre o passado que são realmente sobre o passado e fatos sobre o passado que são realmente (pelo menos em parte) sobre o futuro, está entrelaçada com o trabalho sobre a realidade do passado e do futuro. Finch e Rea (2008) argumentaram que a solução ockhamista requer a rejeição do presentismo.

Talvez o obstáculo mais difícil à solução ockhamista é que é muito difícil prover uma explicação da necessidade do passado que preserve a intuição de que o passado tem um tipo especial de necessidade em virtude de ser passado, mas que tem a consequência de que as crenças passadas de Deus não têm esse tipo de necessidade. O problema é que as crenças passadas de Deus parecem ser candidatas para algo que é estritamente passado tão boas quanto quase qualquer coisa que nós possamos pensar, tal como uma explosão que ocorreu a semana passada. Se as crenças passadas de Deus sobre o futuro são fatos suaves, mas a explosão passada é um fato duro, deve ser por conta de algo especial sobre as crenças passadas de Deus que é intuitivamente plausível à parte da tentativa de evitar o fatalismo teológico. Talvez os estados doxásticos de Deus são melhor entendidos em termos de um “conteúdo amplo” ou em uma explicação funcionalista do mental (Zemach e Widerker 1987); talvez a onisciência divina é disposicional ao invés de ocorrente (Hunt 1995), ou não envolve crenças de nenhum modo (Alston 1986). Se a presciência de Deus é especial em qualquer um desses modos, a premissa (2) é indiscutivelmente falsa. Mas há custos teológicos a essas concepções de onisciência divina.

O apelo ao ponto de Putnam de que “significados não estão na cabeça” conflita com a “limitação incompatibilista” em Fischer (1983); veja também Hasker (1988) para uma resposta a Alston, e Hughes (1997) para uma resposta a Hunt. Já que essas explicações da presciência divina não são independentemente plausíveis, embora possam ser interessantes teoricamente, é difícil evitar a conclusão de que a solução ockhamista é *ad hoc*.

2.5 A solução da dependência

Uma das propostas ockhamistas mais bem conhecidas após Adams foi feita por Alvin Plantinga (1986), que definiu a necessidade accidental em termos de falta de poder contrafactual. Para alguém, Jones, ter poder contrafactual sobre as crenças passadas de Deus, o seguinte deve ser verdadeiro:

(CCP) Estava dentro do poder de Jones em t_2 fazer alguma coisa tal que se ele a fizesse, Deus não teria sustentado a crença que Ele de fato sustentou em t_1 .

Plantinga argumentou que o poder contrafactual em relação as crenças passadas de Deus sobre as escolhas livres humanas é coerente e, se ocorre, estas crenças não são accidentalmente necessárias, isto é, elas não têm o tipo de necessidade que alega-se que o passado tenha na premissa (2) do argumento básico.

Note que o poder contrafactual sobre o passado não é a mesma coisa que mudar o passado. Sob a pressuposição de que há apenas uma linha do tempo, mudar o passado é incoerente já que se remete a ter havido um passado anterior a t_2 no qual Deus tem certa crença em t_1 , e então Jones faz algo para tornar um passado diferente. Isso requer dois passados anteriores a t_2 , e isso presumivelmente não faz sentido. O que (CCP) afirma, ao contrário, é que há apenas um passado atual, mas que haveria um passado diferente se Jones agisse diferente em t_2 . (CPP) também não requer a assunção de que o que Jones faz em t_2 causa Deus ter a crença que ele tem em t_1 . Há muito mais debate sobre o modo de analisar a relação causal, mas é geralmente pensado que a causação não reduz-se a uma dependência contrafactual de um efeito sobre sua causa. A dependência da crença de Deus no ato de Jones em t_2 causa a crença de Deus em t_1 . Uma discussão da dependência contrafactual da crença passada de Deus em atos humanos futuros é dada em Zagzebski (1991, cap. 4).

A ideia de que as crenças passadas de Deus dependem de nossos atos livres futuros foi avivada por Trenton Merricks (2009), que argumenta que a ideia aparece em Molina (ver seção 2.6). Há alguma questão sobre o quão diferente a abordagem de Merricks é em relação ao ockhamismo clássico: Fischer e Todd (2011, 2013) argumentam que a solução de Merricks é simplesmente uma forma de ockhamismo e sofre dos mesmos defeitos, enquanto Merricks (2011) responde que a relação de dependência entre as crenças passadas de Deus e os atos humanos é diferente daquele em ação na abordagem de Ockham. A ideia, em qualquer caso, é que a dependência da presciência de Deus sobre os contingentes futuros dos próprios eventos pré-conhecidos, incluindo exercícios futuros do livre-arbítrio humano, juntamente com a independência das ações humanas da presciência de Deus sobre elas, é a chave para defender a compatibilidade da presciência divina com a liberdade humana. Essa “Solução da Dependência” ganhou aceitação suficiente para merecer uma seção própria, independentemente de sua relação com a estratégia ockhamista original.

A *Urtext* para esta abordagem é a seguinte passagem em *Comentário sobre a Epístola aos Romanos* de Orígenes de Alexandria:

não será porque Deus sabe que um evento irá ocorrer que ele ocorrerá; mas, porque algo que ocorrerá é algo conhecido por Deus antes que aconteça.

A relação-porquê em questão é mais forte que a dependência contrafactual, pois pode estar ausente mesmo quando a dependência contrafactual está presente, como no caso da presciência divina. (Embora você não atenderá ao telefone amanhã às 9 horas *porque* Deus pré-sabia que você assim o faria; você atender o telefone amanhã às 9 horas é, não obstante, contrafactualmente dependente da presciência de Deus: se Deus tivesse crido ontem que você não irá atender ao telefone às 9 horas amanhã, você não responderia o telefone às 9 horas amanhã, e se Deus acreditasse que você irá atender às 9 horas, você atenderia às 9 horas). O que é necessário é a relação mais forte de dependência *explanatória*.

Fischer e Tognazzini (2014), em resposta a Merricks (2009, 2011), McCall (2011) e Westphal (2011), perguntam como o ponto de dependência por si só mostra que o passado duro não é fixo. Isso exigiria que o agente de cuja ação depende o passado realmente pudesse agir de outra forma, e isso é apenas afirmado em vez de argumentado. Afinal, esse é exatamente o ponto em questão, então simplesmente assumi-lo é ignorar a

questão. Cyr e Law defendem a adequação dialética da suposição de que fazer e abster-se estão ambos abertos ao agente.

Todd (2013) desafia a coragem das convicções dos teóricos da dependência com um cenário no qual, ao invés de simplesmente pré-saber que você irá realizar uma certa ação amanhã, Deus te pré-puniu por ela ontem. As relações explanatórias são as mesmas nos dois casos, mas sua punição ontem é certamente um fato fixo sobre o passado, e sua realização daquela ação amanhã é certamente inevitável. Nós não temos menos razão para pensar que a presciência de Deus pertence ao passado fixo e que as ações pré-sabidas são inevitáveis. Sweson (2016) e Law (2020) disputam a moral que Todd extrai deste caso de pré-punição, apelando para cenários de viagem no tempo nos quais algum fato sobre o passado dependa do que pode acontecer no futuro, onde nossas intuições são supostamente mais abertas à possibilidade que o passado não seja inteiramente fixado.

Swenson (2016) argumenta que o que está fixado não é o passado *in toto*, mas o suficiente para que ele não dependa do futuro. Ao invés de modificar o princípio de fixidez do passado, Law (2020) advoga trocá-lo pelo princípio de fixidez do independente. Law (2021) continua o caso por trocar a fixidez do passado com a fixidez do independente ao argumentar que o anterior, enquanto o passado é fixo, é derivativo do posterior. Em dois artigos recentes, Ryan Wasserman aposta em posições que diferem da maior parte de outros defensores da solução de dependência. Após revisar análises modais, contrafactuais, metafísicas e lógicas da dependência explanatória, e tomar lições de casos de viagem no tempo, Wasserman (2021) conclui que a dependência *causal* é o melhor modelo para entender como Deus pode pré-saber que você irá agir *porque* você irá agir, e em Wasserman (prelo) ele argumenta que a defesa da liberdade libertista contra o fatalismo teológico é melhor servida ao enfatizar a independência das ações futuras da presciência de Deus ao invés da dependência da presciência de Deus em ações pré-sabidas.

A solução da dependência redireciona a atenção da ordem temporal para a explicativa, na qual a presciência divina depende de eventos futuros enquanto os eventos futuros não dependem da presciência divina. Em seguida, propõe que o que é relevante para avaliar a agência libertária é a ordem explanatória – a ordem temporal é relevante apenas na medida em que segue a ordem explicativa e (quando a segue) *porque* a segue. Assim, um fato sobre o passado, como Deus acreditar ontem que *T*, é irrelevante para o estatuto libertista de uma ação futura se esse fato não explicar e, ao invés disso, for explicado por essa ação futura. Isso é consistente com o passado sendo fixo e necessário exatamente da maneira que a premissa (2) exige e consistente com a solução que veremos em 2.8. O que a solução da dependência acrescenta é que a abertura na ordem

explanatória substitui a necessidade do passado: quaisquer fatos sobre o passado que ainda não foram fixados explicativamente também não foram fixados temporalmente. Então (2) não é verdade em sua generalidade, e a presciência divina é uma das exceções, bloqueando a inferência para (3).

Se essa proposta adicional é plausível, depende da força das intuições sobre a necessidade do passado. Se a polícia já está a caminho, chamada pelo sistema de alarme que o bancário está prestes a ativar, nem todos irão compartilhar a intuição de que o bancário ainda tem a opção de não apertar o botão de alarme.

2.6. A transferência da necessidade

A próxima premissa no argumento é (5), o princípio que autoriza a “transferência” da necessidade de (3) para (6) via (4). Ockhamistas e teóricos da dependência permitem que a necessidade do passado, quando aplicável a eventos passados, transfira-se para o futuro. Se este princípio é válido ou não, tudo depende da modalidade ser transferida e da modalidade efetuar a transferência. Necessidade lógica, por exemplo, é validamente transferida por implicação: $\Box p, \Box(p \supset q), \therefore \Box q$. Mas algumas modalidades, como a não-acidentalidade (Slote 1982), não são tomadas por implicação. E a necessidade do passado? Um muito discutido princípio de transferência, desempenhando o mesmo papel no Argumento da Consequência de Peter Van Inwagen que (5) desempenha no argumento do fatalismo teológico, é a regra β (van Inwagen 1983). O operador-necessidade encontrado neste princípio é **N**, onde **Np** deve ser lido, “p, e ninguém tem, ou jamais teve, qualquer escolha sobre se p.” A regra β afirma que, dados **Np** e **N(p $\supset$ q)**, segue que **Nq**. Contra-exemplos para a regra β foram logo descobertos, por exemplo, por McKay e Johnson (1996). Mas foi fácil emendar o Argumento da Consequência para repousar em **Np**, $\Box(p \supset q)$, $\therefore$ **Nq**, e esse princípio parece não ter contra-exemplo. O princípio paralelo para o fatalismo teológico é $\Box tp, \Box(p \supset q), \therefore \Box tq$, onde $\Box tp$ deve ser lido, “p é fixo, acidentalmente necessário, não mais evitável, etc., relativo ao tempo t.” Este princípio também parece não ter contra-exemplo.

Duns Escoto (KENNY, 1979, p. 56-58) parece ter desafiado este princípio. Fischer (1985b) responde ao desafio. Mas a teoria da onisciência divina que mais proximamente foi associada à negação de (5) é a doutrina do Conhecimento Médio. Esta doutrina foi veementemente debatida no século XVI, com a versão de Luis de Molina, referida como “Molinismo”, conseguindo maior atenção na literatura contemporânea. Recentemente a doutrina recebeu forte apoio por Thomas Flint (1998) e Eef Dekker (2000). Contrariamente

às outras soluções compatibilistas que estamos considerando, que mira apenas em mostrar que presciência infalível e liberdade humana são compatíveis, o Molinismo provê uma explicação sobre *como* Deus sabe o futuro contingente, juntamente com uma forte doutrina de providência divina. Conhecimento Médio é chamado “médio” porque é dito permanecer entre o conhecimento de Deus de verdades necessárias e Seu conhecimento de Sua própria vontade criadora. Os objetos do Conhecimento Médio são chamados de contrafactuais de liberdade:

Se a pessoa S estivesse nas circunstâncias C, S faria livremente X.

Conhecimento Médio requer que haja verdadeiros contrafactuais, desta forma correspondendo a cada possível criatura livre e toda circunstância possível na qual aquela criatura possa agir livremente. Estas proposições devem ser contingentes (uma proposta disputada por alguns objetores), mas são anteriores à vontade criativa de Deus. Deus as usa para decidir o que criar. Ao combinar Seu Conhecimento Médio com o que Ele decide criar, Deus conhece a história inteira do mundo.

Há uma série de objeções ao Conhecimento Médio na literatura contemporânea. Robert Adams (1991) argumenta que o Molinismo está comprometido com a posição de que a verdade de um contrafactual da liberdade é explicativamente anterior à decisão de Deus de nos criar. Mas a verdade de um contrafactual no sentido de que se eu estivesse na circunstância C eu faria A é estritamente inconsistente com minha abstenção de A em C, e assim minha abstenção de A em C é impedida por algo anterior na ordem de explicação para meu ato em C. Isso é inconsistente com minha atuação livre em C. Climenhaga e Rubio (prelo) esclarecem a natureza da prioridade explicativa e, ao fazê-lo, afirmam a correção essencial da análise de Adams. Há uma série de outras objeções ao Conhecimento Médio na literatura, bem como respostas de seus defensores. William Hasker (1989, 1995, 1997, 2000) ofereceu uma série de objeções e respostas a William Craig, que defende o Conhecimento Médio (1994, 1998). Ainda outras objeções foram propostas por Walls (1990) e Gaskin (1993). Discussões críticas recentes sobre o molinismo aparecem em Fischer (2008), Guleserian (2008) e Fales (2010). As defesas do Molinismo aparecem em Brüntrup & Schneider (2011) e Kosciuk (2010), e uma crítica em Shieber (2009). Perszyk (2011) é uma coleção de ensaios que examinam o molinismo e sua direção futura, enquanto Perszyk (2013) fornece uma pesquisa da literatura recente.

Assumamos, em prol do argumento, que a doutrina do Conhecimento Médio é defensável. Como ela evita a conclusão do argumento do fatalismo teológico?

Conhecimento Médio não implica a falsidade de nenhuma premissa do argumento básico. Freddoso (1988, 53-50) argumenta que Molina rejeita o fechamento da necessidade accidental sob vinculação, mas por razões próximas àquelas que inspiram a Solução de Dependência (embora Molina não dispute a necessidade do passado). Flint (1988) rejeita alguns dos passos do argumento fatalista em adição à defesa do Conhecimento Médio, e mais recentemente junções de Ockhamismo e Molinismo foram defendidas (Kosciuk, 2010). Sugerem que embora a teoria do Conhecimento Médio seja uma teoria poderosa do conhecimento divino e da providência, não é nem necessária nem suficiente para evitar o fatalismo teológico por si mesma.

2.7 A necessidade e o fechamento causal do passado

Dúvidas sobre as premissas (2) e (5) podem ser combinadas em uma crítica mais radical ao argumento. Já discutimos a resposta ockhamista, que aceita (2) quando aplicada ao que é estritamente passado, mas a rejeita quando aplicada àquela parte do passado que não é completa ou estritamente passado. Vale perguntar, porém, se existe alguma coisa como a necessidade do passado. O que nós queremos dizer quando dizemos que o passado, o passado estrito, é *necessário*? Quando as pessoas dizem “Não é útil chorar sobre o leite derramado”, elas presumivelmente querem dizer que não há nada que alguém possa fazer agora sobre o leite derramado; o derramar do leite está fora de nosso controle causal. Mas não é completamente claro que o passado *per se* coloca algo fora de nosso controle causal. Ao invés, é esse passado *per se* (pastness) em conjunção com a lei metafísica de que causas devem preceder seus efeitos. Se decidimos que efeitos podem preceder suas causas, é bem possível que nós não mais podemos falar da necessidade do passado.

Assim, a necessidade do passado pode simplesmente ser o princípio de que eventos passados estão fora da classe de eventos causáveis. Há uma assimetria temporal na causalidade porque tudo o que é causável está no futuro. Mas parte do futuro é não-causável também. Seja o determinismo verdadeiro ou não, há alguns eventos no futuro que são causalmente necessários. Se um evento futuro *E* é necessário, é causável, e não *E* é não causável. Mas se a necessidade do passado é a não-causabilidade do passado, seria estranho distinguir a classe de proposições sobre o passado como possuindo um alegado tipo distinto de necessidade já que alguma parte do futuro tem o mesmo tipo de necessidade.

Isso leva a um problema profundo na ideia da necessidade do passado. Zagzebski (2014) argumenta que a interpretação da necessidade do passado como uma modalidade

puramente temporal é confusa. O que as pessoas geralmente significam pela necessidade do passado é que o passado é causalmente fechado, significando que o passado não é nem causável nem evitável. Entendido desta forma, a necessidade do passado não é uma modalidade puramente temporal e não é uma forma de necessidade. As categorias de causalidade e não-causalidade não correspondem às categorias modais padrão: necessário, possível e impossível. A tentativa de assimilar as categorias causais a categorias modais é um erro.

Vejamos o que acontece com o argumento do fatalismo teológico se a necessidade do passado é entendida como um fechamento causal do passado. Começemos com uma *definição de fechamento causal*:

E é causalmente fechado =df Não há nada agora que possa causar *E*, e não há nada agora que possa causar não *E*.

Para usar este princípio em um argumento pelo fatalismo, o princípio da necessidade do passado precisará ser substituído pelo seguinte princípio:

Princípio do Fechamento Causal do Passado: Se *E* é um evento no passado, *E* é causalmente fechado.

Nós então precisamos substituir a transferência do princípio de necessidade pelo seguinte:

Transferência do Princípio Causal de Fechamento: Se *E* ocorre e é causalmente fechado, e necessariamente (se *E* ocorre então *F* ocorre), então *F* é causalmente fechado.

Para reformular o argumento pelo fatalismo teológico, consideremos novamente a proposição de que você irá atender ao telefone amanhã às 9 horas e chamá-la de *T*:

- (1) Ontem Deus infalivelmente acreditou em *T*. [Suposição de conhecimento infalível]
- (2) Se *E* é um evento no passado, *E* é causalmente fechado. [Princípio do fechamento do passado].
- (3) Deus acreditar em *T* ontem é agora causalmente fechado [1, 2]
- (4) Necessariamente, se ontem Deus acreditou que *S* irá atender ao telefone amanhã às 9 horas, então *S* irá atender ao telefone amanhã às 9 horas. [Definição de “infalibilidade”]

(5) Se E ocorre e é causalmente fechado, e necessariamente (se E ocorre então F ocorre), então F é causalmente fechado. [Transferência do princípio de fechamento causal]

(6) O ato de S de atender ao telefone amanhã às 9 horas é agora causalmente fechado. Não há nada agora que possa causar S a atender o telefone amanhã e não há nada agora que possa causar S não atender ao telefone amanhã. [1,4,5]

Mas (6) nega que há causas do futuro. Certamente nós acreditamos que alguma coisa agora, sejam agentes ou eventos, pode causar eventos futuros e o fatalista não nega isso. O que o fatalista nega é que nós podemos causar algo *diferente* do que já causamos. Então a metade relevante do princípio do fechamento causal do passado é como se segue:

Princípio da Inevitabilidade do Passado: Se E é um evento no passado, nada agora pode causar não E .

Para usar este princípio em um argumento fatalista, nós precisamos do seguinte:

Transferência do Princípio de Inevitabilidade: Se E ocorre e não é agora causável que E não ocorra, e necessariamente (se E ocorre, então F ocorre), então não é agora causável que F não ocorra.

Este princípio é virtualmente idêntico à transferência do princípio da inevitabilidade proposto por Hugh Rice (2005), e é similar à forma fortalecida do princípio Beta primeiramente proposto por Peter van Inwagen (1983). Usando este princípio, nós obtemos o seguinte argumento pelo fatalismo teológico:

(1) Suponha que ontem Deus infalivelmente creu em T .

Pelo Princípio da inevitabilidade do passado nós obtemos:

(2) Não há nada agora que pode causar Deus não crer T ontem.

Da definição da infalibilidade divina nós obtemos:

(3) Necessariamente, se Deus creu ontem que S irá atender ao telefone às 9 horas amanhã, então S irá atender ao telefone às 9 horas amanhã.

De 2, 3, e da transferência do princípio de inevitabilidade nós obtemos:

(4) Não há nada agora que possa causar S não atender ao telefone às 9 horas amanhã.

De uma variação do Princípio de Possibilidade Alternativas, nós obtemos:

(5) Se nada pode causar S não atender ao telefone às 9 horas amanhã, então S não atenderá ao telefone livremente.

De (4) e (5), nós obtemos:

(6) S não atende ao telefone livremente.

Este argumento pelo fatalismo teológico é melhor do que o argumento padrão se uma necessidade puramente temporal for problemática. A segunda premissa do argumento acima é apenas o princípio de que o passado é inevitável, não uma premissa questionável de que o passado tem um tipo de necessidade distinta da estrutura causal do universo simplesmente em virtude de ser passado. Mas já que a inevitabilidade do passado não é uma forma de necessidade no sentido formal, então o princípio de transferência permitindo a inferência crucial a (4) não é uma transferência de necessidade. Diferentemente da transferência do princípio da necessidade temporal em nosso argumento original, não é uma variação do axioma da lógica e é longe de ser discutível. Isso sugere que a ideia da necessidade do passado pode ser confusa. Por um lado, herdamos de Ockham a ideia de que o passado tem um tipo de necessidade pela qual nós podemos formular uma analogia dos princípios formais da necessidade lógica. Mas as intuições apoiando tal forma de necessidade são largamente intuições sobre causalidade, e as modalidades de causalidade/não-causalidade não são paralelos à necessidade, à possibilidade e à impossibilidade. Se isso estiver correto, então, se houver uma verdadeira transferência do princípio de causalidade ou não-causalidade, não é porque é como uma necessidade lógica em sua estrutura formal. De tal modo, o problema é que o argumento fatalista precisa de um tipo de necessidade que o passado tem e que é também transferido ao futuro via uma transferência válida do princípio de necessidade. Na seção 5 nós veremos como este é um problema geral que se estende além da questão do fatalismo.

2.8 A rejeição do Princípio das Possibilidades Alternativas (PAP)

Compatibilistas que sustentam que é possível para um agente agir de outro modo, no sentido requerido para o livre arbítrio, mesmo se a sua ação for causalmente determinada, irão provavelmente ser imperturbados por um argumento que pretenda mostrar que ninguém pode agir de outro modo, dada a presciência divina. Os interlocutores relevantes para o argumento do fatalismo teológico são aqueles que sustentam uma concepção libertista de livre arbítrio (Alston 1985).

Com isso em mente, vejamos agora a premissa (9). Esta é a forma do Princípio de Possibilidades Alternativas (PAP), um princípio que se tornou bem conhecido na literatura sobre o livre arbítrio desde que foi atacado por Harry Frankfurt (1969) em alguns experimentos de pensamento interessantes. O ponto do artigo de Frankfurt foi inserir uma cunha entre a responsabilidade e as possibilidades alternativas, e então inserir uma cunha entre a responsabilidade e a liberdade libertista. Em geral, aqueles defendendo a liberdade libertista também defendem PAP, e aqueles atacando PAP, como Frankfurt, defendem o determinismo, mas alguns filósofos argumentaram que PAP é falso mesmo se nós tivermos livre arbítrio libertista. A literatura que claramente distingue a afirmação de que o livre arbítrio requer possibilidades alternativas da afirmação de que o livre arbítrio requer a falsidade do determinismo é contemporânea. A primeira é a tese sobre eventos em circunstâncias contrafactuais, e a última é a tese sobre o local do controle causal nas circunstâncias atuais. À parte da literatura sobre a presciência, suporte à rejeição do PAP da perspectiva de uma incompatibilidade entre livre arbítrio e determinismo pode ser encontrada em Stump (1990, 1996), Hunt (1999b), Zagzebski (1991, 2000), Pereboom (2000), e Shabo (2010). Esta visão foi originariamente chamada de hiper-compatibilismo, por John Martin Fischer, mas recentemente foi chamada de incompatibilismo de fonte. Para uma crítica recente desta versão do incompatibilismo para resolver o problema da presciência, veja Werther (2005) e Talsma (2013).

Aqui está um exemplo de um típico caso de Frankfurt que pretende mostrar que um agente pode agir livremente mesmo quando carece de possibilidades alternativas:

Black, um *neurocirurgião* malvado, deseja ver Smith morto mas não está disposto a matá-lo por si mesmo. Sabendo que Mary Jones também não gosta de Smith e terá uma boa oportunidade para matá-lo, Black insere um mecanismo no cérebro de Jones que permite Black monitorar e controlar a atividade neurológica de Jones. Se a atividade no cérebro de Jones sugerir que ela está no limite de decidir não matar Smith quando a oportunidade surgir, o mecanismo de Black irá intervir e causar Jones decidir cometer o assassinato. Por outro lado, se Jones decidir assassinar Smith por conta própria, o mecanismo não intervirá. O mecanismo irá meramente monitorar mas não afetará a sua função neurológica. Agora suponha que mesmo quando a ocasião surgir, Jones decida matar Smith sem nenhuma “ajuda” do mecanismo de Black. No julgamento de Frankfurt e muitos outros, Jones é moralmente responsável por seu ato. Apesar disso, parece que ela não será capaz de agir de outro modo já que, se ela tentasse fazê-lo, ela seria frustrada pelo mecanismo de Black.

Muitos comentadores concordam, sobre exemplos como este, que o agente é simultaneamente moralmente responsável por seu ato e age livremente em qualquer sentido de liberdade que eles sustentam. Eles diferem sobre se o agente pode agir de outro modo ao tempo do ato. Deterministas geralmente interpretam o caso como um no qual o agente exercita livre-arbítrio compatibilista e não tem possibilidades alternativas. A maioria dos libertistas o interpretam como aquela em que o agente exerce o livre arbítrio e tem possibilidades alternativas, ao contrário das aparências. Conforme mencionado acima, alguns filósofos o interpretaram como um caso no qual o agente exercita o livre arbítrio mas não tem possibilidades alternativas. Se casos de Frankfurt podem ser interpretados de modo bem sucedido deste terceiro modo, então eles podem ser usados para mostrar a compatibilidade da presciência infalível e da liberdade libertista. Hunt (1999a) argumenta que esta é essencialmente a solução proposta por Agostinho em *Sobre o Livre Arbítrio* III.1–4, embora a própria posição de Agostinho não fosse libertista.

Mas há outro modo em que casos de Frankfurt podem ser usados para argumentar pela compatibilidade entre presciência e liberdade. Há uma importante desanalogia entre um caso Frankfurt e a presciência infalível que pode levar alguém a duvidar se um agente realmente carece de possibilidades alternativas quando seu ato é infalivelmente pré-sabido. Um componente crucial do caso Frankfurt padrão não está em disputa. O mecanismo de Black é confractualmente manipulativo, mesmo se não é atualmente manipulativo. Em contraste, presciência infalível não é nem mesmo contrafactualmente manipulativa. Não há mundo possível próximo no qual a presciência previne o agente de agir livremente. É claro, se o fatalismo teológico é verdadeiro, ninguém nunca age livremente, mas o ponto é que não há manipulação ocorrendo em outros mundos possíveis no cenário de presciência. A relação entre presciência e atos humanos não é diferente em um mundo do que em qualquer outro. Mas é precisamente o fato de que a relação entre a máquina de Frankfurt e os atos de Mary diferem no mundo atual do que está em outros mundos próximos que deve supostamente fazer o exemplo Frankfurt funcionar em mostrar a falsidade de PAP.

Para esclarecer este ponto, vejamos como o caso Frankfurt padrão seria emendado para fazê-lo uma analogia próxima à situação da presciência infalível. Como Zagzebski argumentou (1991, cap. 6, sec. 2.1), o mecanismo implantado no cérebro de Mary deveria ser implementado de modo que não importa o que Mary fizesse, ele nunca interviria. Não é nem mesmo verdadeiro que ele *poderia ter* intervisto. Qualquer mundo em que Mary decida cometer o assassinato é um mundo em que o dispositivo é montado para fazê-la cometer o assassinato caso ela não decida fazê-lo, e qualquer mundo em que ela decida não cometer o assassinato é um mundo no qual o dispositivo está configurado para

impedi-la de decidir se ela estiver prestes a decidir fazê-lo. É claro que isso pode ser um dispositivo impossível, mas teria que ser como descrito para ser uma analogia próxima ao cenário de presciência. E nossas reações a este caso alterado de Frankfurt são muito diferentes das reações típicas ao caso padrão de Frankfurt. No caso padrão, pelo menos parece ser verdade que o agente não pode agir de outra forma, enquanto no caso alterado para ser paralelo ao caso de presciência, há um sentido muito direto no qual o agente pode agir de outra forma porque sua vontade não é frustrada por Black em qualquer mundo possível razoavelmente próximo. A máquina está pronta para manipulá-la, mas não a manipula, nem poderia tê-la manipulado, pois nem mesmo em circunstâncias contrafactuais. Podemos pensar na máquina como um acidente metafísico – uma adição estranha à história que não desempenha nenhum papel na sequência de eventos em qualquer mundo possível. Possivelmente não está claro na história corrigida se Mary tem ou não possibilidades alternativas. O que a história mostra, então, é que possibilidades alternativas nem sempre são relevantes para a posse da liberdade.

Desanalogias entre os casos são relevantes, contudo, apenas se as perspectivas de isentar a presciência divina do PAP dependerem de quão próximo ela imita os contraexemplos de tipo Frankfurt. Tal assunção pode ser injustificada. O contraexemplo de Agostinho ao PAP era a presciência divina mesma, não um experimento mental proto-Frankfurtiano apresentando um interventor contrafactual. Já que Deus infalivelmente creu ontem que você irá atender ao telefone às 9 horas amanhã, não há possibilidade alternativa na qual você falha em atender ao telefone às 9 horas na manhã de amanhã; mas já que “um homem assim não peca *porque* Deus pré-sabia que ele pecaria” (CG V.10) e, de modo mais geral, “a presciência de Deus não força o futuro a acontecer” (FCW III.4), nós ainda podemos considerar a sua ação como livre, mesmo no sentido libertista. Então o PAP é falso pelas mesmas razões que Frankfurt o considerou falso em sua história sobre Black, Smith e Jones: a presciência de Deus, não menos do que o mecanismo de Black, não exerceu nenhum papel em levar o agente a performar a ação, poderia ter sido subtraída da situação sem fazer nenhuma diferença ao que aconteceu ou por que aconteceu, e é completamente irrelevante ao entendimento do por que o agente agiu como agiu (Frankfurt 1969, 836-7). A presciência divina constitui seu próprio contraexemplo ao PAP (Hunt 2003).

Se isso for correto, o seguinte dilema crítico ao fatalismo teológico se torna disponível (Hunt 2017a): Ou o argumento falha em algum lugar durante o caminho para (8), ou é bem sucedido até (8). Se falha em um desses passos iniciais, falha completamente. Esse é o problema óbvio do dilema. Mas se alcança o passo (8) satisfatoriamente, e o atinge *por aquelas razões*, nós temos um caso no qual você não pode agir de outro modo do que

atender ao telefone amanhã pela manhã, mas você é presumivelmente livre para fazê-lo, já que você está agindo por conta própria, e as circunstâncias que privam você de alternativas de nenhum modo explicam a sua ação. Então (9) é falso, e é falsificado por (8). Se (1)-(8) sucede ou falha, então, a inferência fatalista a (10) é bloqueada.

Note que esta solução divide uma intuição com a resposta da dependência discutida em 2.5, a saber, que a presciência de Deus é explicativamente dependente de eventos futuros, e não o contrário. A diferença é que a Solução de Dependência retém o PAP ao negar a necessidade geral do passado, enquanto a abordagem Agostiniana/Frankfurtiana é abandonar o PAP e permanecer com a necessidade do passado.

3. Respostas incompatibilistas ao argumento do fatalismo teológico

Desde que o dilema deste artigo foi identificado, houve filósofos que pensaram que algo como o argumento básico é bem sucedido ao demonstrar que a presciência infalível é incompatível com o livre arbítrio. Se são incompatíveis, um deles deve ser deixado de lado. É possível desistir de ambos, é claro, mas isso é mais do que o argumento requer, e uma razão porque o dilema atraiu tanta atenção na história da filosofia é que tanto a crença em um ser com presciência infalível quanto a crença na existência do livre arbítrio libertista são fortemente arraigados na visão de mundo de muitos filósofos. Desistir de uma dessas crenças é difícil e frequentemente tem muitas ramificações.

A negação da liberdade libertista sempre teve muitos apoiadores. A ideia de fazer o determinismo causal o ponto focal das discussões sobre o livre arbítrio é moderna na sua origem, e alguns filósofos pensam que o moderno enquadramento da questão é confuso. Filósofos que negam a liberdade libertista podem afirmar um tipo de livre arbítrio compatível com o determinismo, ou podem, ao contrário, simplesmente aceitar a consequência de que seres humanos carecem de livre arbítrio. Vale a pena mencionar, porém, que teístas que negam a liberdade libertista são tipicamente *deterministas* teológicos ao invés de *fatalistas*; são primariamente as considerações da divina onipotência ou soberania, ao invés da presciência, que os motiva. Quando Agostinho, por exemplo, rejeitou a liberdade humana à parte do controle divino – “Eu muito tentei manter a decisão livre da vontade humana, mas a graça de Deus foi vitoriosa” (*Retractationes* 2.1) – não foi por conta do argumento fatalista da presciência divina, a qual (como vimos) ele considerava como uma falha completa. Jonathan Edwards, por outro lado, baseou sua negação

Calvinista da liberdade libertista, em parte, em uma versão sofisticada do argumento pelo fatalismo teológico (FW II.12).

A outra posição incompatibilista é afirmar o livre-arbítrio libertista juntamente com o princípio das possibilidades alternativas (premissa 9) e negar a possibilidade da presciência infalível. Essa posição ganhou destaque recentemente por meio de sua associação com o “teísmo aberto” (Pinnock *et al.* 1994). Os teístas abertos rejeitam a atemporalidade e a imutabilidade divinas, juntamente com a presciência infalível, argumentando que não apenas a presciência deve ser rejeitada por causa de suas consequências fatalistas, mas também a visão de um Deus que assume riscos e pode se surpreender e até se decepcionar com o resultado das coisas, é mais fiel às Escrituras do que a noção clássica de uma divindade essencialmente onisciente e presciente (Sanders 1998, Boyd *et al.* 001, 13–47). Ver Rhoda *et al.* (2006) para um argumento de que a questão chave no debate do teísmo aberto é a natureza do futuro, e Tuggy (2007) para uma visão geral das diferentes posições que os teístas abertos podem assumir sobre esta questão. Uma resposta a Rhoda *et al.* e Tuggy pode ser encontrada em Craig e Hunt (2013). Fischer, Todd e Tognazzini (2009) oferecem uma ampla avaliação das respostas ao argumento de Pike, prestando atenção especial ao teísmo aberto e às questões da filosofia do tempo. Para um argumento de que o teísmo aberto necessita da visão de que as proposições sobre o futuro carecem de valor de verdade, veja Arbour (2013). Todd discorda em nome do teísta aberto, defendendo (mas sem endossar) a mutabilidade do futuro (2016a) e argumentando que os contingentes futuros são todos falsos em vez de sem valor de verdade (2016b). Boyd (2015) tenta virar a mesa contra os críticos nos fundamentos de que o conhecimento aberto de Deus de todos os caminhos que o futuro *pode* seguir representa *mais* conhecimento do que o conhecimento teísta clássico de Deus sobre como o futuro *irá* acontecer. Arbour (2019) tem uma coleção recente de ensaios que criticam o teísmo aberto por motivos filosóficos.

Um argumento influente que teístas abertos usam contra defensores da presciência que também não aceitam o Molinismo é que a presciência sem o conhecimento médio é inútil para a providência divina. Em vários artigos (1993, 1997, 2009), David Hunt defendeu a utilidade providencial da presciência sem o conhecimento médio, descrevendo casos nos quais a presciência aumenta os prospectos providenciais de Deus sem gerar o “problema metafísico” de círculos explanatórios, e argumentando que o “problema doxástico” da impotência agencial quando alguém já sabe o que irá agir repousa sobre um princípio que é, de fato, falso. Respostas a Hunt incluem Kapitan (1993), Basinger (1993), Robinson (2004a, 2004b), e Hasker (2009). Zimmerman (2012) é mais amistoso à posição de Hunt.

Uma objeção relacionada à presciência sem o conhecimento médio é que profecia requer conhecimento médio. Ver Pruss (2007) para uma defesa de uma explicação de presciência- apenas da profecia. Outra questão relacionada à providência divina é a eficácia de orações dirigidas-ao-passado. Kevin Timpe (2005) argumenta que aderentes à simples presciência ou conhecimento atemporal e Molinistas têm os recursos para explicar a eficácia de orações sobre o passado, mas o teísmo aberto os não tem.

4. Fatalismo lógico

Uma forma de fatalismo que é ainda mais antiga do que o fatalismo teológico é o fatalismo lógico, a tese de que a verdade passada de uma proposição sobre o futuro implica fatalismo. Aristóteles discute esta forma de fatalismo em seu famoso Argumento da Batalha Naval, mencionado na seção 2.1 acima. Uma mais clara e mais sofisticada forma do argumento foi proposta por Diodorus Cronus, cujo argumento é consideravelmente similar em forma ao nosso argumento básico pelo fatalismo teológico. O argumento do fatalismo lógico é paralelo ao nosso argumento do seguinte modo:

Argumento pelo fatalismo lógico

Seja S = a proposição de que haverá uma batalha naval amanhã.

(1L) Ontem era verdade que S . [assunção]

(2L) Se alguma proposição era verdadeira no passado, é agora-necessário de que ela era verdadeira. [Forma da Necessidade do Passado]

(3L) É agora-necessário que S era verdadeiro ontem. [1, 2]

(4L) Necessariamente, se ontem era verdadeiro que S , então agora é verdade que S . [onitemporalidade da verdade]

(5L) Se é agora-necessário que p e se necessariamente (p então q), então é agora-necessário que q . [Transferência do Princípio da Necessidade]

(6L) Assim, é agora-necessário que agora é verdade que S . [3L, 4L, 5L]

(7L) Se é agora-necessário que agora é verdade que S , nenhuma alternativa à verdade de S é agora-possível. [definição de “necessário”]

(8L) Então nenhuma alternativa à verdade de S é agora-possível [6L, 7L]

(9L) Se nenhuma alternativa à verdade da proposição sobre o futuro é agora-possível, então o que a proposição é sobre não será acarretado pela livre escolha humana. [Versão do Princípio das Possibilidades Alternativas]

(10L) Portanto, a batalha naval amanhã não será acarretada pela livre escolha humana. [8L, 9L]

Ao contrário do argumento pelo fatalismo teológico, o argumento pelo fatalismo lógico tem poucos defensores. Uma razão é que (2L) é menos plausível que (2). (3L) é um fato suave sobre o passado, se é que existe. Mesmo assim, alguns filósofos, como Susan Haack (1974) e William Lane Craig (1987), sustentaram que o fatalismo teológico é apenas uma versão enfeitada do fatalismo lógico, e que o primeiro não é mais impressionante do que o último se olharmos além da vestimenta teológica. Essa parece ser a posição de Merricks (2009), já que ele sustenta que o fatalismo teológico falha essencialmente pela mesma razão que o fatalismo lógico. Warfield (1997) argumentou pela equivalência das duas formas de fatalismo, se Deus é necessariamente existente e essencialmente onisciente. Respostas foram dadas por Hasker (1998) e Brueckner (2000), e Warfield (2000) oferece uma tréplica a ambos. Hunt (2002) liga o argumento de Warfield com o de Plantinga (1986), discutido em 2.4, na medida em que ambos exploram a equivalência lógica de proposições sobre o futuro contingente com a crença de Deus nestas proposições, e argumenta que ambos são presas da mesma *reductio*: os princípios de fechamento que evocam (fechamento de consistência sob a equivalência lógica para Warfield, fechamento de faticidade dura/suave sob equivalência lógica para Plantinga) iriam igualmente apoiar a compatibilidade do livre-arbítrio com o determinismo divino, um resultado inaceitável para um libertista. Peter Graham (2008) argumenta que o consenso sobre a consistência ao qual Warfield apela emergiu contra o pano de fundo de uma suposição de que não há um ser necessariamente existente, e comete, então, uma petição de princípio.

5. Para além do fatalismo teológico

Há mais em jogo aqui do que a coerência do teísmo libertista, como evidenciado por muitos não-libertistas e não-teístas que contribuíram com o debate. Uma comparação pode ajudar. Há mais em jogo no paradoxo de Aquiles de Zenão do que a velocidade de Aquiles e o entorpecimento das tartarugas. Se isso fosse tudo, a descoberta de que Aquiles era, de fato, um quadriplégico, ou que tartarugas da Grécia antiga eram tão rápidas quanto lebres, resolveria o enigma. Mas isso iria simplesmente excetuar Aquiles e/ou a tartaruga da cumplicidade no problema; não faria nada em identificar as questões reais apresentadas pelo argumento de Zenão. A situação é indiscutivelmente a mesma quando se trata do argumento pelo fatalismo teológico (Hunt 2017a). Se o argumento coloca Deus

erroneamente, assumindo que está no tempo quando não está, o problema possivelmente desaparece uma vez que o erro for corrigido, porém é facilmente reestabelecido substituindo Deus por Dius (God with Gud), um ser infalivelmente onisciente que existe no tempo. Se o argumento tomar os seres humanos erroneamente ao assumir que eles têm livre arbítrio (libertista) quando não o têm, o problema pode ser reformulado em termos das crenças infalíveis de Dius sobre as ações futuras dos Eleutérios, uma raça de extraterrestres estipulada para possuir a liberdade libertista. Isso é entender o argumento do fatalismo teológico como um experimento mental. Sejam a presciência divina e a liberdade libertista reais ou não, nós somos questionados, e se? Poderia a liberdade realmente ser incompatível com a presciência divina *pelos razões dadas no argumento*? A resposta a esta questão pode envolver repensar mais do que Deus e o livre-arbítrio.

Zagzebski argumentou que o dilema do fatalismo teológico é mais amplo do que um problema sobre o livre-arbítrio. A assimetria modal ou causal do tempo, uma transferência do princípio de necessidade, e a suposição da presciência infalível são mutuamente inconsistentes (1991). Se há um tipo distinto de necessidade que o passado tem *qua* passado, e que não é uma referência implícita à carência de causalidade do passado, então é ela temporalmente assimétrica. O passado a tem e o futuro não. A necessidade do passado e a contingência do futuro são dois lados da mesma moeda. Dizer que o futuro é contingente no sentido de modalidade temporal não implica que nós temos controle causal sobre o futuro inteiro, é claro. Nós não temos controle sobre parte do futuro porque parte dele (ou mesmo todo ele) é necessário causalmente. Mas se a necessidade do passado é distinta da carência de causalidade, e é um tipo de necessidade que o passado tem apenas porque é passado, o futuro deve carecer daquele tipo particular de necessidade.

A ideia de que há uma modalidade assimétrica temporal é inconsistente com a transferência do princípio de necessidade e a suposição da presciência infalível de uma deidade essencialmente onisciente. A inconsistência pode ser demonstrada como segue:

Dilema da Presciência e Assimetria Modal Temporal

Novamente, seja T = a proposição que você irá atender ao telefone amanhã às 9 horas da manhã.

(1f) Há (e havia antes de agora) um pré-conhecedor essencialmente onisciente (EOF) [pressuposição do dilema]

(1f) e o Princípio da Necessidade do Passado nos diz que
 (2f) Ou é agora-necessário que a EOF creu T antes de agora ou é agora-necessário que a EOF creu não T antes de agora.
 De (1f) e a definição de um EOF segue-se que:
 (3f) Necessariamente (EOF creu antes de agora que $T \rightarrow T$), e necessariamente (a EOF creu antes de agora que *não* $T \rightarrow \text{não } T$).

Pela Transferência do Princípio de Necessidade (TNP), (2f) e (3f) implica

(4f) Ou é agora-necessário que T ou é agora-necessário que *não* T .
 (4f) é logicamente equivalente a
 (5f) Ou não é agora-possível que T ou não é agora-possível que *não* T .
 Do Princípio da Contingência do Futuro nós obtemos
 (6f) É agora-possível que T e é agora-possível que *não* T .
 Mas (6f) contradiz (5f).

A inconsistência mostrada neste argumento não tem nada a ver com o livre-arbítrio ou o fatalismo. De fato, o problema é ainda mais geral do que o argumento ilustra. A razão de porque a onisciência essencial conflita com a modalidade temporal e o princípio de transferência é que a existência de um EOF requer que a proposição sobre o passado implique uma proposição sobre o futuro. Mas segue-se diretamente de TNP que uma proposição que é agora-necessária não pode implicar uma proposição que não é agora-necessária. Então se o passado é agora-necessário e o futuro não é, uma proposição sobre o passado não pode implicar uma proposição sobre o futuro. A conclusão é que se a modalidade assimétrica temporal é coerente, ela pode obedecer TNP, ou ela pode permitir uma proposição sobre o passado implicar uma proposição sobre o futuro, mas não ambas.

A raiz do problema, então, é que é impossível que haja um tipo de modalidade que tenha as seguintes características:

- (a) O passado e o futuro são assimétricos no sentido de que o passado *qua* passado é necessário com respeito a este tipo de modalidade, e o futuro *qua* futuro é contingente com respeito a este tipo de modalidade.
- (b) Há proposições sobre o passado que implicam proposições sobre o futuro.
- (c) Obtém-se TNP.

Então, o problema da alegada incompatibilidade da presciência infalível e do livre-arbítrio é um caso especial de um problema mais geral sobre o tempo e a necessidade. Foi sugerido na seção 2.6 que o problema pode ser (a) acima. Não há necessidade temporal assimétrica. Mas indiferentemente ao que se pense sobre argumentos fatalistas, o problema geral na lógica do tempo e da causação precisa ser tratado. A alegada assimetria modal do tempo e a assimetria causal deveriam ser examinadas em mais detalhes.

O problema da presciência e do fatalismo está presente por um longo período de tempo, mas o tamanho da atenção filosófica que ele atraiu desde 1965 é realmente notável. A literatura sobre este problema é enorme e continua a crescer.

Referências

ADAMS, Marilyn. "Is the Existence of God a 'Hard' Fact?". *Philosophical Review*, 76(4): 1967, 492–503.

ADAMS, Robert Merrihew, 1991, "An Anti-Molinist Argument". *Philosophical Perspectives*. (Volume 5: Philosophy of Religion), James Tomberlin (ed). Atascadero, CA: Ridgeview, pp. 343–354.

ALSTON, William P., 1985, "Divine Foreknowledge and Alternative Conceptions of Human Freedom,". *International Journal for Philosophy of Religion*, 18(1): 19–32.

_____. 1986, "Does God Have Beliefs?", *Religious Studies*, 22 (Sept/Dec): 287–306.

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, Ia, q. 14, art 13.

_____. *Summa Contra Gentiles* I, chap. 66.

ARBOUR, Benjamin H., 2013, "Future Freedom and the Fixity of Truth: Closing the Road to Limited Foreknowledge Open Theism". *International Journal for Philosophy of Religion*, 73(3): 189–207.

_____. (ed.), 2019. *Philosophical Essays Against Open Theism*, London: Routledge.

AUGUSTINE. *The City of God*, trans. Henry Bettenson, intro. G.R. Evans, Penguin, 2003.

_____. *On Free Choice of the Will*. trans., with introduction and notes, by Thomas Williams, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1993.

BASINGER, David, 1986, "Middle Knowledge and Classical Christian Thought", *Religious Studies*, 22(3/4): 407–22.

BAKER, D., 2005, "Divine Foreknowledge-So What?" *Heythrop Journal*, 46(1): 60–65.

_____. 1993, "Simple Foreknowledge and Providential Control". *Faith and Philosophy*, 10(3): 421–427.

BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy*, Book V, Prose vi.

BOYD, Gregory, 2010, "Two Ancient (and Modern) Motivations for Ascribing Exhaustively Definite Foreknowledge to God: A Historic Overview and Critical Assessment". *Religious Studies*, 46(1): 41–59.

_____. 2015, "The Open Future, Free Will and Divine Assurance: Responding to Three Common Objections to the Open View". *European Journal for Philosophy of Religion*, 7(3): 207–22.

BOYD, Gregory A., David Hunt, William Lane Craig, and Paul Helm, 2001, *Divine Foreknowledge: Four Views*, James K. Beilby and Paul R. Eddy (eds.), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

BRANT, Dale Eric, 1997, "On Plantinga's Way Out". *Faith and Philosophy*, 14(3): 378–387.

BROWN, Robert F., 1991, "Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will". *Religious Studies*, 27(3): 285–295.

BRUECKNER, Anthony. 2000. "On an Attempt to Demonstrate the Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom". *Faith and Philosophy*, 17(1): 132–134.

BRÜNTRUP, Godehard and Ruben Schneider, 2011, "How Molinists Can Have Their Cake and Eat It Too". in *The Ways Things Are: Studies in Ontology*, Christian Kanzian, Winfried Löffler, and Josef Quitterer (eds.), Frankfurt, Paris, Lancaster, and New Brunswick: Ontos Verlag, pp. 221–40.

BYERLY, T. Ryan. 2014, *The Mechanics of Divine Foreknowledge and Providence: A Time-Ordering Account*. New York & London: Bloomsbury Press.

CLIMENHAGA, Nevin, and Daniel Rubio, forthcoming, "Molinism: Explaining Our Freedom Away". *Mind*, doi:10.1093/mind/fzab042.

CRAIG, William Lane. 1987, *The Only Wise God*, Grand Rapids, MI: Baker Book House.

_____. 1990, *Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Brill's Studies in Intellectual History 19), Leiden: E.J. Brill.

_____. 1994, "Robert Adams's New Anti-Molinist Argument," *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4): 857–861.

_____. 1998, "On Hasker's Defense of Anti-Molinism". *Faith and Philosophy*, 15(2): 236–240.

_____. 2005, "Divine Eternity and the General Theory of Relativity," *Faith and Philosophy*, 22(5): 543–57.

CRAIG, William Lane, and David P. Hunt, 2013, "Perils of the Open Road". *Faith and Philosophy*, 30(1): 49–71.

CYR, Taylor W., 2020. "Atemporalism and Dependence". *International Journal for Philosophy of Religion*, 87(2): 149–64.

CYR, Taylor W., and Andrew Law, forthcoming, "Freedom, Foreknowledge, and Dependence: A Dialectical Intervention", *American Philosophical Quarterly*.

DAVENPORT, John. 2007, "Augustine on Liberty of the Higher-Order Will: Answers to Hunt and Stump". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 81: 67–89.

DE FLORIO, Ciro, and Aldo Frigerio, 2015. "In Defense of the Timeless Solution to the Problem of Human Free Will and Divine Foreknowledge". *International Journal for Philosophy of Religion*, 78(1): 5–28.

_____. 2019, *Divine Omniscience and Human Free Will: A Logical and Metaphysical Analysis*, London: Palgrave Macmillan.

DIEKEMPER, Joseph. 2013, "Eternity, Knowledge, and Freedom" *Religious Studies*, 49(1): 45–64.

DUMMETT, Michael, 1964, "Bringing About the Past". *Philosophical Review*, 73: 338–359; reprinted in his *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978.

EDWARDS, Jonathan, *Freedom of the Will*, ed. Paul Ramsey, Yale University Press, 2009.

FALES, E., 2010, "Is Middle Knowledge Possible? Almost" *Sophia*, 50(1): 1–9.

FINCH, Alicia, and Michael Rea, 2008, "Presentism and Ockham's Way Out". *Oxford Studies in Philosophy of Religion* (Volume 1), Jonathan Kvanvig (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 1–17.

FINCH, Alicia and Ted Warfield, 1999, "Fatalism: Logical and Theological", *Faith and Philosophy*, 16(2): 233–238.

FISCHER, John Martin, 1983, "Freedom and Foreknowledge". *Philosophical Review*, 92 (January): 67–79.

_____. 1985a, "Ockhamism". *Philosophical Review*, 94 (January): 81–100.

_____. 1985b, "Scotism". *Mind*, 94 (April): 231–43.

_____. (ed.) 1989. *God, Freedom, and Foreknowledge*, Stanford, CA: Stanford University Press.

_____. 1991, "Snapshot Ockhamism". *Philosophical Perspectives* (Volume 5: Philosophy of Religion), Atascadero: Ridgeview, 355–372.

_____. 1992, "Recent Work on God and Freedom". *American Philosophical Quarterly*, 29(2): 91–109.

_____. 1994, *The Metaphysics of Free Will*, Oxford: Blackwell.

- _____. 2008, "Molinism". *Oxford Studies in Philosophy of Religion* (Volume 1), Jonathan KVANVIG (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 18–43.
- _____. 2016. *Our Fate: Essays on God and Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2017, "Book Symposium on Our Fate: Replies to My Critics". *Science, Religion, and Culture*, 4: 79–101.
- _____. forthcoming, "The Frankfurt-style Cases: Extinguishing the Flickers of Freedom," *Inquiry*, doi:10.1080/0020174X.2021.1904640.
- FISCHER, John Martin, and Patrick Todd, 2011, "The Truth about Freedom: A Reply to Merricks", *Philosophical Review*, 120(1): 97–115.
- _____. 2013, "The Truth about Foreknowledge", *Faith and Philosophy*, 30(3): 286–301.
- _____. 2015, "Introduction". *Freedom, Fatalism, and Foreknowledge*, John Martin Fischer and Patrick Todd (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 1–38.
- FISCHER, John Martin, and Neal A. Tognazzini, 2014. "Omniscience, Freedom, and Dependence". *Philosophy and Phenomenological Research*, 88(2): 346–67.
- FISCHER, John Martin, Patrick Todd, and Neal A. Tognazzini, 2009. "Engaging with Pike: God, Freedom, and Time". *Philosophical Papers*, 38(2): 247–70.
- FITZGERALD, J., 2008, "Timeless Troubles: The Challenge of Prophecy to the Eternity Solution to the Foreknowledge/Freedom Dilemma", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 82: 203–15.
- FLINT, Thomas. 1990. "Hasker's God, Time, and Knowledge", *Philosophical Studies*, 60: 103–115.
- _____. 1991, "In Defense of Theological Compatibilism". *Faith and Philosophy*, 8: 237–243.
- _____. 1997, "Praying for Things to Have Happened". *Midwest Studies in Philosophy* (Volume XXI), Peter French, et al., (eds.), pp. 61–82.
- _____. 1998, *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- FORREST, Peter, 1985, "Backwards Causation in Defence of Free Will". *Mind*, 94 (April): 210–217.
- FRANKFURT, Harry, 1969, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*, 46 (December): 829–839.
- FREDDOSO, Alfred, 1982, "Accidental Necessity and Power Over the Past". *Pacific Philosophical Quarterly*, 63: 54–68.

- _____. 1983, "Accidental Necessity and Logical Determinism". *Journal of Philosophy*, 80: 257–78.
- _____. 1988, Trans. and introduction to Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge* (Part IV of Concordia), Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GASKIN, R., 1993, "Conditionals of Freedom and Middle Knowledge", *The Philosophical Quarterly*, 43(173): 412–430.
- _____. 1994, "Molina on Divine Foreknowledge and the Principle of Bivalence", *Journal of the History of Philosophy*, 32(4): 551–571.
- GORIS, Harm J.M.J., 1996, *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Foreknowledge and Irresistible Will*, Utrecht/Louvain: Thomas Instituut/Peeters.
- GRAHAM, P.A., 2008, "Warfield on Divine Foreknowledge and Human Freedom", *Faith and Philosophy*, 25(1): 75–8.
- GRIFFIN, David, and John B. Cobb, 1976, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press.
- GRÖSSL, Johannes, and Leigh Vicens, 2014, "Closing the Door on Limited-Risk Open Theism", *Faith and Philosophy*, 31(4): 475–85.
- GULESERIAN, T., 2008, "Ontological Determination and the Grounding Objection to Counterfactuals of Freedom", *Faith and Philosophy*, 25(4): 394–415.
- HAACK, Susan, 1974, "On a Theological Argument for Fatalism", *Philosophical Quarterly*, 24 (April): 156–59.
- HARTSHORNE, Charles, 1941, *Man's Vision of God*, New York: Harper and Bros.
- _____. 1967, *A Natural Theology for Our Time*, Lasalle: Open Court Pub.
- HASKER, William, 1988, "Yes, God Has Beliefs!" *Religious Studies*, 24(3): 385–94.
- _____. 1989, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- _____. 1993, "Zagzebski on Power Entailment", *Faith and Philosophy*, 10(2): 250–255.
- _____. 1995, "Middle Knowledge: A Refutation Revisited", *Faith and Philosophy*, 12(2): 223–236.
- _____. 1997, "Explanatory Priority: Transitive and Unequivocal, a Reply to William Craig". *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(2): 389–393.
- _____. 1998, "No Easy Way Out – A Response to Warfield", *Noûs*, 32: 361–363.
- _____. 2000, "Anti-Molinism is Undefeated!", *Faith and Philosophy*, 17(1): 126–131.
- _____. 2009. "Why Simple Foreknowledge Is Still Useless (In Spite of David Hunt and Alex Pruss)", *Journal of the Evangelical Theological Society* 52(3): 537–44.
- HAWKING, Stephen, 1988, *A Brief History of Time*, New York: Bantam Books.

HESS, Elijah, 2020, "Contra Tooley: Divine Foreknowledge Is Possible", *International Journal for Philosophy of Religion*, 87(2): 165–72.

HOFFMAN, Joshua and Gary Rosenkrantz, 1984, "Hard and Soft Facts". *Philosophical Review*, 93 (July): 419–34.

HUGHES, Charles T., 1997, "Belief, Foreknowledge, and Theological Fatalism". *Faith and Philosophy*, 14(3): 378–87.

HUNT, David P., 1993, "Divine Providence and Simple Foreknowledge", *Faith and Philosophy*, 10(3): 394–414.

_____. 1995, "Dispositional Omniscience". *Philosophical Studies*, 80 (December): 243–78.

_____. 1997, "Two Problems with Knowing the Future". *American Philosophical Quarterly*, 34 (April): 273–85.

_____. 1999a, "On Augustine's Way Out". *Faith and Philosophy*, 16(1): 3–26.

_____. 1999b, "Moral Responsibility and Unavoidable Action". *Philosophical Studies*, 97(2): 195–227.

_____. 2002, "The Compatibility of Divine Determinism and Human Freedom: A Modest Proposal". *Faith and Philosophy*, 19 (October): 485–502.

_____. 2003, "Freedom, Foreknowledge, and Frankfurt", in *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, David WIDERKER and Michael McKenna (eds.), Burlington, VT: Ashgate Publishing Co., pp. 159–83.

_____. 2009, "The Providential Advantage of Divine Foreknowledge". in *Arguing about Religion*, Kevin Timpe (ed.), New York: Routledge, pp. 374–85.

_____. 2017a, "Theological Fatalism as an Aporetic Problem", in *Free Will and Classical Theism: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*, Hugh McCann (ed.), pp. 23–41.

_____. 2017b, "John Martin Fischer on the Puzzle of Theological Fatalism", *Science, Religion and Culture*, 4: 15–26.

_____. 2020, "Fatalism for Presentists", in *The Metaphysics of Time: Themes on Prior*, Per HASLE, David Jakobsen, and Peter Øhrstrøm (eds.), Aalborg University Press, pp. 299–316.

ISHTIYAQUE, H., 2005, "Foreknowledge, Freedom, and Obligation". *Pacific Philosophical Quarterly*, 86(3): 321–39.

JOHNSON, David Kyle, 2009, "God, Fatalism, and Temporal Ontology". *Religious Studies*, 45(4): 435–54.

- KANE, Robert, 1996, *The Significance of Free Will*, New York: Oxford University Press.
- KAPITAN, Tomis, 1993, "Providence, Foreknowledge, and Decision Procedure", *Faith and Philosophy*, 10(3): 415–420.
- KENNY, Anthony, 1969, "Divine Foreknowledge and Human Freedom", in Kenny, *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- _____. 1979, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
- KOSCIUK, Christopher J., 2010, *Human Freedom in a World Full of Providence: An Ockhamist-Molinist Account of the Compatibility of Divine Foreknowledge and Creaturely Free Will*, University of Massachusetts Amherst, Open Access Dissertations.
- KVANVIG, Jonathan, 1986, *The Possibility of an All-Knowing God*, New York: St. Martin's Press.
- LAW, Andrew, 2020, "The Dependence Response and Explanatory Loops". *Faith and Philosophy*, 37(3): 294–307.
- _____. 2021, "From the Fixity of the Past to the Fixity of the Independent," *Philosophical Studies*, 178(4): 1301–14.
- LEFTOW, Brian, 1991a, *Time and Eternity*, Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1991b, "Timelessness and Foreknowledge," *Philosophical Studies*, 63: 309–325.
- LEWIS, David, 1979, "Counterfactual Dependence and Time's Arrow". *Noûs*, 13 (November): 455–476.
- LINVILLE, Mark D., 1993, "Divine Foreknowledge and the Libertarian Conception of Freedom", *International Journal for Philosophy of Religion*, 33(3): 165–186.
- LUCAS, J.R., 1989, *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*, London: Blackwell.
- MALPASS, Alex, and Jacek Wawer, 2012, "A Future for the Thin Red Line". *Synthese*, 188(1): 117–42.
- MARKOSIAN, Ned, 2004, "A Defense of Presentism". in *Oxford Studies in Metaphysics* (Volume 1), Dean Zimmerman (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 47–82.
- MASSIE, P., 2006, "Time and Contingency in Duns Scotus", *The Saint Anselm Journal*, 3(2): 17–31.
- MAVRODES, George, 1984, "Is the Past Preventable?". *Faith and Philosophy*, 1 (April): 131–146.
- MCCALL, Storrs, 2011, "The Supervenience of Truth: Freewill and Omniscience", *Analysis*, 71(3): 501–6.

- MCCANN, Hugh, 1995, "Divine Sovereignty and the Freedom of the Will". *Faith and Philosophy*, 12(4): 582–598.
- MCKAY, Thomas J., and David Johnson, 1996, "A Reconsideration of an Argument against Compatibilism", *Philosophical Topics*, 24(2): 113–22.
- MCKENNA, Michael, 1997, "Alternate Possibilities and the Failure of the Counterexample Strategy". *Journal of Social Philosophy*, 28(3): 71–85.
- MELE, Alfred, and David Robb, 1998, "Rescuing Frankfurt-Style Cases", *Philosophical Review*, 107(1): 97–112.
- MERRICKS, Trenton. 2009, "Truth and Freedom". *Philosophical Review*, 118(1): 29–57.
- _____. 2011, "Foreknowledge and Freedom". *Philosophical Review*, 120(4): 567–86.
- MONGKIN, Charles, and Menachem Kellner (eds.), 2000, *Free Will and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, College Park, MD: University of Maryland Press.
- MOONEY, Justin, 2018, "Does Molinism Reconcile Freedom and Foreknowledge?", *European Journal for Philosophy of Religion*, 10(2): 131–48.
- MURRAY, Michael J., 1995, "Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom". *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1): 75–108.
- O'CONNOR, Timothy, 2000, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- OCKHAM, William, 1983, *Predestination, Foreknowledge, and Future Contingents*, 2nd ed & trans. by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann, Indianapolis: Hackett.
- OTSUKA, Michael, 1998, "Incompatibilism and the Avoidability of Blame". *Ethics*, 108 (July): 685–701.
- ØHRSTRØM, Peter, 2009, "In Defence of the Thin Red Line: A Case for Ockhamism". *Humana Mente*, 8: 17–32.
- PADGETT, Alan, 1992, *Eternity and the Nature of Time*, New York: St. Martin's Press.
- _____. 2002. "Divine Foreknowledge and the Arrow of Time: On the Impossibility of Retrocausation," in *God and Time: Essays on the Divine Nature*, Gregory E. Ganssle and David M. Woodruff (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 65–74.
- PENDERGRAFT, Garrett, and D. Justin Coates., 2014, "No (New) Troubles with Ockhamism". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, 5: 185–208.
- PAWL, Timothy, 2014a, "The Freedom of Christ and Explanatory Priority", *Religious Studies*, 50: (2): 157–73.
- _____. 2014b, "The Freedom of Christ and the Problem of Deliberation". *International Journal for Philosophy of Religion*, 75(3): 233–47.

- PEREBOOM, Derk, 2000, "Alternate Possibilities and Causal Histories"; *Philosophical Perspectives* (Volume 20), James Tomberlin (ed.), Atascadero: Ridgeview.
- PERSZYK, Ken. 2011, *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford University Press.
- _____. 2013, "Recent Work on Molinism". *Philosophy Compass*, 8: 755–70.
- PIKE, Nelson, 1965, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review*, 74(1): 27–46.
- _____. 1970, *God and Timelessness*, New York: Schocken.
- _____. 1993, "A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem". *International Journal for Philosophy of Religion*, 33 (June): 129–164.
- PINNOCK, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger, 1994, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- PLANTINGA, Alvin, 1973, *The Nature of Necessity*, New York: Oxford University Press.
- _____. 1977, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, MI: Eerdmans
- _____. 1986, "On Ockham's Way Out," *Faith and Philosophy*, 3(3): 235–269.
- PRIOR, Arthur N., 1962, "The Formalities of Omniscience", *Philosophy*, 37 (April): 114–29.
- _____. 1967, *Past, Present, and Future*, Oxford: Clarendon Press.
- PURTILL, Richard, 1988, "Fatalism and the Omnitemporality of Truth". *Faith and Philosophy*, 5(2): 185–192.
- PRUSS, A., 2007, "Prophecy Without Middle Knowledge", *Faith and Philosophy*, 24(4): 433–57.
- _____. 2011, "From Restricted to Full Omniscience", *Religious Studies*, 47(2): 257–64.
- RAUF, M.A., 1970, "The Qur'an and Free Will". *The Muslim World*, 60(4): 289–299.
- REA, Michael, 2006, "Presentism and Fatalism", *Australasian Journal of Philosophy*, 84(4): 511–24.
- REICHENBACH, Bruce, 1987, "Hasker on Omniscience". *Faith and Philosophy*, 4 (January): 86–92.
- _____. 1988, "Fatalism and Freedom", *International Philosophical Quarterly*, 28 (September): 271–85.
- RHODA, Alan R., 2009, "Presentism, Truthmakers, and God". *Pacific Philosophical Quarterly*, 90: 41–62.
- RHODA, A.R., G.A. Boyd, and T.G. Belt, 2006, "Open Theism, Omniscience, and the Nature of the Future". *Faith and Philosophy*, 23(4): 432–59.

RICE, Hugh, 2005, "Zagzebski on the Arrow of Time". *Faith and Philosophy*, 22(3): 363–369.

ROBINSON, Michael D., 1995, *Eternity and Freedom: A Critical Analysis of Divine Timelessness as a Solution to the Foreknowledge/Free Will Debate*, Lanham, MD: University Press of America.

_____.2004a, "Divine Providence, Simple Foreknowledge, and the 'Metaphysical Principle' ". *Religious Studies*, 40(4): 471–83.

_____.2004b, "Divine Guidance and an Accidentally Necessary Future: A Response to Hunt". *Religious Studies*, 40(4): 493–98.

ROGERS, Katherin A., 2007a, "Anselmian Eternalism". *Faith and Philosophy*, 24(1): 3–27.

_____. 2007b, "The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism". *Religious Studies*, 43(1): 25–47.

_____.2006, "Anselm on Eternity as the Fifth Dimension". *The Saint Anselm Journal*, 3(2): 1–8.

ROTA, Michael, 2010, "The Eternity Solution to the Problem of Human Freedom and Divine Foreknowledge". *European Journal for Philosophy of Religion*, 2(1): 165–186.

ROWE, William L., 1999, "Problem of Divine Sovereignty and Human Freedom". *Faith and Philosophy*, 16(1): 98–101.

RUNZO, Joseph, 1981, "Omniscience and Freedom for Evil". *International Journal for Philosophy of Religion*, 12: 131–147.

SANDERS, John, 1997, "Why Simple Foreknowledge Offers No More Providential Control Than the Openness of God". *Faith and Philosophy*, 14(1): 26–40.

_____.1998, *The God Who Risks: A Theology of Providence*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

SANSBURY, T., 2007, "The False Promise of Quantum Mechanics". *Zygon*, 42(1): 111–22.

SARTORIO, Carolina, 2016, "PAP-Style Cases". *Journal of Philosophy*, 113(11): 533–49.

SHABO, Seth, 2010, "Uncompromising Source Incompatibilism". *Philosophy and Phenomenological Research*, 80(2): 349–83.

SHANLEY, B., 1997, "Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71: 197–224.

_____.1998, "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72: 99–122.

SHIEBER, Joseph., 2009, "Personal Responsibility and Middle Knowledge: A Challenge for the Molinist," *International Journal for Philosophy of Religion*, 66(2): 61–70.

SIDER, Ted, 1999, "Presentism and Ontological Commitment". *Journal of Philosophy*, 96(7): 325–47.

SLEIGH, Robert, 1994, "Leibniz and Divine Foreknowledge". *Faith and Philosophy*, 11(4): 547–571.

SLOTE, Michael, 1982, "Selective Necessity and the Free-Will Problem", *Journal of Philosophy*, 79(1): 5–24.

STUMP, Eleonore, 1990, "Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities". in *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Michael D. Beaty (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 254–85.

_____.1996, "Libertarian Freedom and the Principle of Alternate Possibilities", in *Faith, Freedom, and Rationality*, Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder (eds.), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, pp. 73–88.

STUMP, Eleonore, and Norman Kretzmann, 1981, "Eternity". *Journal of Philosophy*, 78 (August): 429–58.

_____. 1991, "Prophecy, Past Truth, and Eternity". *Philosophical Perspectives* (Volume 5: Philosophy of Religion), James Tomberlin (ed.), Atascadero: Ridgeview Press, pp. 395–424.

_____.1992, "Eternity, Awareness, and Action". *Faith and Philosophy*, 9: 463–82.

SWENSON, Philip, 2016, "Ability, Foreknowledge, and Explanatory Dependence". *Australasian Journal of Philosophy*, 94(4): 658–71.

SWINBURNE, Richard, 1977, *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press.

_____.2006, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press.

Talbott, Thomas, 1986, "On Divine Foreknowledge and Bringing About the Past". *Philosophy and Phenomenological Research*, 46: 455–469.

_____.1993, "Theological Fatalism and Modal Confusion". *International Journal for Philosophy of Religion*, 33 (April): 65–88.

TALSMA, Tina., 2013, "Source Incompatibilism and the Foreknowledge Dilemma". *International Journal for Philosophy of Religion*, 73(3): 209–19.

TANIS, J., 2004, "Free Will and Foreknowledge". *Dialogue*, 46(2–3): 95–103.

TIMPE, Kevin, 2005. "Prayers for the Past". *Religious Studies*, 41(3): 305–322.

_____.2007. "Truth-making and Divine Eternity". *Religious Studies*, 43(3): 299–315.

- TODD, Patrick, 2011, "Geachianism". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, 3: 222–51.
- _____. 2013a, "Soft Facts and Ontological Dependence". *Philosophical Studies*, 164(3): 829–44.
- _____. 2013b, "Prepunishment and Explanatory Dependence: A New Argument for Incompatibilism about Foreknowledge and Freedom". *Philosophical Review*, 122(4): 619–39.
- _____. 2014a, "Against Limited Foreknowledge", *Philosophia*, 42(2): 523–38.
- _____. 2014b, "Fatalism" *Oxford Bibliographies in Philosophy*, Duncan Pritchard (ed.), available online.
- _____. 2016a, "Future Contingents Are All False! On Behalf of a Russellian Open Future". *Mind*, 125(499): 775–98.
- _____. 2016b, "On Behalf of a Mutable Future". *Synthese*, 193(7): 2077–95.
- _____. 2021, *The Open Future: Why Future Contingents Are All False*, Oxford University Press.
- TOOLEY, Michael, 2000, "Freedom and Foreknowledge". *Faith and Philosophy*, 17 (April): 212–224.
- _____. 2010, "Time, Truth, Actuality, and Causation: On the Impossibility of Divine Foreknowledge". *European Journal for Philosophy of Religion*, 2(1): 143–163.
- TUGGY, Dale, 2007, "Three Roads to Open Theism". *Faith and Philosophy*, 24(1): 28–51.
- VAN INWAGEN, Peter, 1983, *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2008, "What Does an Omniscient Being Know About the Future?". *Oxford Studies in Philosophy of Religion* (Volume 1), Jonathan Kvanvig (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 216–30.
- VICENS, Leigh C., and Simon Kittle, 2019, *God and Human Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALLS, Jerry L., 1990, "Is Molinism as Bad as Calvinism?". *Faith and Philosophy*, 7(1): 85–98.
- WARFIELD, Ted, 1997, "Divine Foreknowledge and Human Freedom Are Compatible". *Noûs*, 31(1): 80–86.
- _____. 2000, "On Freedom and Foreknowledge: A Reply to Two Critics". *Faith and Philosophy*, 17 (April): 255–259.
- WASSERMAN, Ryan, 2021, "Freedom, Foreknowledge, and Dependence". *Noûs* 55: 603–622.

_____. forthcoming, "The Independence Solution to the Problem of Theological Fatalism". *Philosophy and Phenomenological Research*, doi:10.1111/phpr.12743

WERTHER, D., 2005, "Divine Foreknowledge, Harry Frankfurt, and 'Hyper-Incompatibilism'". *Ars Disputandi*, 5: 1–7.

WESTPHAL, P., 2011, "The Compatibility of Divine Foreknowledge and Free-will". *Analysis*, 71(2): 246–52.

_____. 2012, "The Logic of the Compatibility of God's Foreknowledge and Human Freewill". *Analysis*, 72(2): 746–8.

WHITEHEAD, A. N., 1978, *Process and Reality*, D. R. Griffin and D. Sherburne (eds.), New York: Macmillan Press.

WIDERKER, David, 1990, "Troubles with Ockhamism", *Journal of Philosophy*, 87(9): 462–80.

_____. 1991, "A Problem for the Eternity Solution". *International Journal for Philosophy of Religion*, 29: 87–95.

_____. 1995a, "Libertarian Freedom and the Avoidability of Decisions". *Faith and Philosophy*, 12: 112–118.

_____. 1995b, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternate Possibilities". *Philosophical Review*, 104 (April): 247–261.

_____. 1996, "Contra Snapshot Ockhamism". *International Journal for Philosophy of Religion*, 39(2): 95–102.

_____. 2000, "Theological Fatalism and Frankfurt Counterexamples to the Principle of Alternate Possibilities". *Faith and Philosophy*, 17 (April): 249–254.

Wierenga, Edward, 1989, *The Nature of God*, Ithaca: Cornell University Press.

_____. 1991, "Prophecy, Freedom, and the Necessity of the Past". *Philosophical Perspectives* (Volume 5: Philosophy of Religion), James Tomberlin (ed.), Atascadero: Ridgeview, pp. 425–446.

WOLTERSTORFF, Nicholas, 1975, "God Everlasting". In: *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, C. Orlebeke and L. Smedes (eds.), Grand Rapids: Eerdmans.

WYCKOFF, J., 2010, "On the Incompatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom", *Sophia*, 49(3): 333–41.

ZAGZEBSKI, Linda, 1991, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York: Oxford University Press.

_____. 1993, "Rejoinder to Hasker". *Faith and Philosophy*, 10(2): 256–260.

_____. 1997, "Foreknowledge and Freedom". *Companion to Philosophy of Religion*, Philip Quinn and Charles Taliaferro (eds.), Oxford and New York: Blackwell.

- _____. 2000, "Does Libertarian Freedom Require Alternate Possibilities?" *Noûs* Vol. 34, Supplement: Philosophical Perspectives, 14 (Action and Freedom): 231–248.
- _____. 2002a, "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will". *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 45–64.
- _____. 2002b, "Omniscience and the Arrow of Time". *Faith and Philosophy*, 19(4): 503–519.
- _____. 2004, "Omniscience, Time, and Freedom". *Guide to Philosophy of Religion*, William Mann (ed.), Oxford and New York: Blackwell.
- _____. 2011, "Eternity and Fatalism". in *God, Eternity, and Time*, Christian Tapp (ed.), Aldershot: Ashgate Press.
- _____. 2014, "Divine Foreknowledge and the Metaphysics of Time", in *God: Reason, and Reality* (Philosophia Series: Basic Philosophical Concepts), A Ramelow (ed.), Munich: Philosophia Verlag.
- ZEMACH, Eddy M., and David Widerker, 1987, "Facts, Freedom, and Foreknowledge", *Religious Studies*, 23 (March): 19–28.
- ZIMMERMAN, Dean, 2008, "The Privileged Present: Defending an 'A-Theory' of Time", in *Contemporary Debates in Metaphysics*, Theodore Sider, John Hawthorne, and Dean W. Zimmerman (eds.), Oxford: Blackwell, pp. 211–25.
- _____. 2010, "The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism", in *Science and Religion in Dialogue*, vol. 2, Melville Y. Stewart (ed.), Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- _____. 2012, "The Providential Usefulness of 'Simple Foreknowledge' ", in *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, Kelly James Clark and Michael Rea (eds.), Oxford: Oxford University Press.

Oração Peticionária

Autor: Scott A. Davison

Tradutor: Alison Vander Mandeli

Revisão: Delvair Custódio Moreira

A oração é, ao que parece, uma característica proeminente de todas as religiões. As pessoas quando rezam visam contato ou comunicação com entidades ou pessoas especiais, tais como Deus, deuses, antepassados, ou ainda seres humanos exemplares, os quais possuiriam, segundo se crê, algum estatuto especial.

As pessoas rezam por diversas razões. Algumas vezes para agradecer, outras para oferecer louvores e adoração, outras vezes para pedir perdão, outras ainda para fazer pedidos. O foco deste artigo é a oração peticionária, na qual o orante pede alguma coisa. Historicamente, os enigmas filosóficos relacionados à oração peticionária, que receberam maior atenção, têm surgido em conexão com o monoteísmo tradicional, compartilhado pelo Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. De acordo com o monoteísmo tradicional, Deus conhece tudo o que pode ser conhecido, é perfeitamente bom, impassível (não pode ser afetado por causas externas), imutável e livre. Deus também é capaz de fazer qualquer coisa compatível com a posse dessas qualidades que acabamos de enumerar. Neste artigo trataremos dos principais enigmas filosóficos que surgem ligados à ideia de oferecer orações peticionárias a Deus - compreendido conforme as linhas acima descritas - juntamente com as tentativas mais influentes de resolvê-los.

1. O conceito de oração atendida

O que significa dizer que uma petição a Deus foi atendida? Orações peticionárias, com frequência, fazem muita diferença, de forma positiva ou negativa, para aqueles que as oferecem (cf. PHILLIPS, 1981; BRUMMER, 2008), contudo, a questão filosoficamente mais interessante é se essas orações fazem ou não alguma diferença para Deus. E a questão não é simplesmente se Deus ouve ou percebe tais orações - afinal, assumimos que Deus sabe tudo o que ocorre no mundo e que é perfeitamente bom. Normalmente, quando filósofos discutem a eficácia da oração peticionária, eles questionam se essas orações podem alguma vez mover Deus a agir. O que significaria afirmar isso?

Em geral, os filósofos assumem que uma oração foi atendida, se e somente se, Deus realiza o que foi solicitado, ao menos em parte, por causa da oração, de modo que,

se a oração não tivesse sido feita, o solicitado poderia não ter ocorrido. Assim, se você ora a Deus pedindo para que chova amanhã e, de fato, amanhã chover, isso por si só não é suficiente para dizermos que a oração por chuva foi atendida. Também deve ser o caso que Deus realmente ocasione a chuva, ao menos em parte, devido a oração. Se chovesse de qualquer modo, mesmo sem o oferecimento da oração, a prece pela chuva, ao que parece, não foi eficaz. Portanto, uma oração eficaz seria aquela que faz alguma diferença, influenciando Deus a agir. (Para aprofundar essa questão, consultar: Flint (1998, cap.10), Davison (2017, cap. 2), Pruss (2013), Johnson (2020) e Davison (2022, cap. 3))

2. Imutabilidade e impassibilidade divina

Como mencionado anteriormente, teístas tradicionais crêem que Deus é imutável (não pode mudar) e impassível (não pode ser afetado por algo externo). Essas ideias se relacionam, mas não são idênticas: se Deus é imutável, então Deus é impassível. Porém, do fato de ser impassível não segue que Deus é imutável: Deus poderia ser capaz de mudar, sem ser afetado por quaisquer fontes externas. Se Deus é ao mesmo tempo imutável e impassível, então, ao que parece, nenhuma oração peticionária seria eficaz.

Uma série de respostas estão abertas aos teístas tradicionais neste ponto. Alguns teístas argumentam que existem razões independentes para dizer que Deus não é imutável nem impassível. Por exemplo, muitos têm afirmado que Deus é compassivo e misericordioso. Contudo, ser compassivo e misericordioso, ao que parece, requer sensibilidade às ações dos outros. Assim, no fim das contas, talvez não devêssemos dizer que Deus é imutável ou impassível.

Uma resposta diferente ao presente enigma envolve a caracterização dos conceitos de imutabilidade e impassibilidade divina, de um modo que se apliquem a Deus sem excluir a eficácia das orações peticionárias. Este é, por si só, um interessante projeto filosófico, mas suas perspectivas de sucesso ultrapassam o âmbito deste artigo. (Para aprofundar o tema, consultar: Creel (1985)).

Finalmente, uma terceira resposta envolveria afirmar que, nos casos em que a oração pareceu eficaz, Deus não estaria realmente respondendo à oração, mas, ao invés disso, realizando os eventos como parte de um plano providencial, um plano que inclui simultaneamente a oração e a aparente resposta à ela. Tal posição é sugerida pela seguinte anotação de Santo Tomás de Aquino: “Não oramos para mudar a disposição divina, mas para adquirir, através da oração peticionária, aquilo que Deus dispôs para ser adquirido pela oração” (Citado e discutido de forma pormenorizada em Stump (1979)). No entanto, dada a

maneira como caracterizamos acima a oração eficaz, esta abordagem parece negar que as orações peticionárias sejam eficazes, portanto, não resolve o problema em questão.

3. Onisciência divina

Um outro enigma relacionado a eficácia da oração peticionária surge em conexão com a onisciência divina, a ideia de que Deus conhece tudo o que pode ser conhecido. Se Deus já conhece o futuro, por exemplo, como pode uma oração peticionária fazer alguma diferença? No fim das contas, o futuro é somente o conjunto das coisas que acontecerão. Se Deus conhece o futuro em todos os seus detalhes, então, ao que parece, não há espaço para que as orações peticionárias sejam efetivas: o pedido requerido na oração ou é algo que Deus sabe que será realizado ou é algo que ele sabe que não será realizado; aparentemente, nos dois casos, a oração não faz nenhuma diferença. Como muitas outras questões em teologia, este enigma levanta um problema interessante sobre os limites do conhecimento de Deus. É possível que alguém, incluindo Deus, conheça o futuro em todos os seus detalhes? Filósofos discordam fortemente sobre este assunto. Abaixo iremos explorar brevemente três respostas possíveis para esta questão. (Mais sobre este assunto pode ser visto em: Borland (2006, [outros recursos da internet]) e também nos verbetes “Onisciência” e “Profecia”).

Primeiro, de acordo com a visão conhecida como “teísmo aberto”, Deus não pode conhecer aquelas partes do futuro que ainda estão por determinar, tais como as futuras ações livres dos seres humanos, ou porque ainda não existem verdades para serem conhecidas ou porque não existem maneiras para que alguém, incluindo Deus, as conheça (cf. Hasker (1989); Rissler (2006, [outros recursos da internet])). Isto não significa que Deus não seja onisciente, pois Deus ainda sabe tudo aquilo que pode ser conhecido (e é isso que significa ser onisciente, de acordo com os teístas abertos). Portanto, os teístas abertos têm uma maneira de solucionar o enigma da oração peticionária envolvendo onisciência em relação ao futuro: se nossas orações são livres, ou se a decisão de Deus ao atendê-las ou não atendê-las é livre (ou ambas), então tais coisas não podem ser parte de um futuro determinado e Deus não pode saber sobre elas com antecedência. Porém, o teísmo aberto é controverso na medida em que, dentre outras coisas (cf. RISSLER, 2006), parece negar algo que tradicionalmente os teístas têm afirmado, a saber, que Deus conhece o futuro em todos os seus pormenores.

Segundo, existe algo conhecido como visão do “conhecimento médio”. Essa posição sustenta que Deus conhece o futuro em todos os seus detalhes como resultado de

conhecer duas coisas: (1) o que tudo e todos podem fazer em qualquer situação possível; (2) quais situações serão efetivamente instanciadas por tudo e todos (cf. FLINT, 1998). De acordo com essa visão, Deus conhece o futuro de forma pormenorizada, mas aquilo que ele sabe sobre as futuras ações livres dos seres humanos, depende das escolhas destes - e isto é algo que compete aos seres humanos em questão e não a Deus. Deste modo, mesmo que Deus saiba o que você fará no futuro, isto ainda dependerá de você. Na verdade, quando se faz uma escolha livre, tem-se a capacidade de fazer algo tal que, se o fizesse, Deus sempre saberia algo diferente daquilo que de fato sabe. (Isto é frequentemente chamado de ter “poder contrafactual” em relação ao conhecimento de Deus (cf. FLINT, 1998)).

De acordo com os defensores do conhecimento médio, então, é possível que a oração peticionária faça alguma diferença, pois Deus pode considerar as orações que serão oferecidas no futuro, quando planeja como criar o mundo ao longo do tempo. O simples fato de que Deus sabe o futuro em todos os seus detalhes, não implica que o futuro esteja determinado. Assim, os proponentes do conhecimento médio têm uma maneira de solucionar o problema relativo à onisciência. Contudo, a teoria do conhecimento médio é muito controversa; críticos questionam se existem verdades sobre aquilo que tudo e todos poderiam fazer em cada situação e, mesmo se houvesse, como Deus poderia conhecer tais coisas (Consultar: Zagzebski (2011) e o verbete “profecia”).

Defensores da visão chamada “eternidade atemporal”, sustentam que Deus conhece toda a história de uma só vez, de um ponto de vista completamente exterior ao tempo (cf. o verbete “Eternidade”). Assim como os proponentes do conhecimento médio, os defensores da eternidade atemporal dirão que do fato de Deus conhecer o futuro não se segue que Deus o determine. Dirão também que o único ato de criação de Deus, provindo de fora do tempo, produz muitos efeitos no tempo, incluindo, talvez, respostas às orações que Deus prevê do ponto de vista da eternidade. Desta forma, os defensores da eternidade atemporal podem responder ao enigma relativo à onisciência. No entanto, assim como o teísmo aberto e a teoria do conhecimento médio, a ideia de que Deus é atemporalmente eterno também é controversa; citando um problema, se Deus pode prever, do ponto de vista da eternidade, o que as pessoas irão rezar no futuro, Deus também deve ser capaz de prever o que ele mesmo fará (se alguma coisa) nesse mesmo futuro, por isso é difícil perceber como tal conhecimento poderia informar as escolhas divinas. (Conferir: Hasker (1989), Flint (1998), Pruss (2007), Hunt (2009), e Zagzebski (2011)).

Vale a pena notar, nesta seção, a visão conhecida como “determinismo teológico”, segundo a qual Deus determina cada detalhe de todas as coisas e, portanto, conhece o

passado, o presente e o futuro devido a isso. Ainda que o determinismo teológico levante outras questões relacionadas à responsabilidade das criaturas e ao problema do mal, a visão certamente explica como Deus poderia saber das orações futuras de um modo que permite a ele responde-las. (Para aprofundar essas questões ver Hasker (1989), Timpe e Speak (2016), White (2019) e Furlong (2019)).

Também vale ressaltar, ainda nesta seção, a argumentação de alguns filósofos, segundo a qual, se Deus existir, não fará sentido somente a oração pelo futuro, mas também a oração pelo passado. Tais orações serão eficazes, a depender da extensão do conhecimento divino. Por exemplo, dada a forma como descrevemos a oração peticionária eficaz, pode ser possível que uma oração para que algo tenha ocorrido ontem seja eficaz, desde que a coisa em questão de fato tenha acontecido ontem. Isto porque Deus poderia saber que eu ofereceria a oração no futuro e poderia levar isso em conta, contanto que ele conheça o futuro. Assim, defensores do conhecimento médio e da eternidade atemporal podem dizer que orações pelo passado podem ser eficazes (porém, teístas abertos, ao que parece, não podem dizer isso: para aprofundar essa questão cf. Timpe, (2005)).

4. Perfeição moral divina

Tradicionalmente os teístas têm reconhecido vários limites às ações de Deus. Por exemplo, é comum sustentar que a onipotência divina não implica que Deus possa fazer coisas impossíveis, como criar pedras tão pesadas que ele mesmo não consiga carregar. Também é comum insistir que Deus não pode fazer aquilo que é intrinsecamente mau, uma vez que Deus é moralmente perfeito. (Para uma discussão sobre orações peticionárias em prol de coisas más, cf. Smilansky, (2012)). Sendo que Deus é providente, pode-se também suspeitar que Deus não atenderia as orações que interferem nos planos providenciais que ele tem para o mundo. Dentro desses limites, é possível questionar se entre as razões de Deus existiria espaço suficiente para que as orações peticionárias façam alguma diferença, e que tipos de razões tais orações poderiam fornecer à Deus.

Alguns têm argumentado que a perfeição moral de Deus implica que as orações peticionárias não fazem diferença, pois Deus fará o que é melhor para todos, independente do oferecimento ou não oferecimento de tais orações. Se as coisas forem assim, pode ser o caso que orações peticionárias nunca sejam respondidas no sentido descrito acima.

Em resposta a esse problema, vários autores sugeriram que, em alguns casos, poderia ser melhor para Deus realizar certas coisas em resposta às orações peticionárias do que realizá-las independentemente de tais pedidos. Para explorar essa ideia, será útil

traçarmos uma distinção. Algumas vezes as pessoas rezam por si mesmas e outras vezes elas rezam pelos outros. Vamos chamar o primeiro tipo de oração de “auto-dirigida” e o segundo tipo de oração de “dirigida-aos-outros”.

Primeiro, consideremos as orações auto-dirigidas. Eleonore Stump argumenta que, em alguns casos, Deus espera que peçamos algo antes de nos conceder, a fim de não nos estragar ou sobrecarregar. Poderíamos ser estragados por Deus se ele respondesse todas as nossas preces automaticamente e poderíamos ser sobrecarregados se ele nos providenciasse todo o bem, sem esperar que peçamos primeiro (cf. STUMP, 1979). De forma similar, Michael Murray e Kurt Meyers argumentam que ao tornar a provisão de certas coisas dependente da oração peticionária, Deus nos ajuda a evitar a idolatria, a qual se caracteriza por um senso de completa auto-suficiência que erra ao não reconhecer Deus como fonte de todos os bens. Dizem também que a exigência de oração peticionária em alguns casos nos ajuda a aprender sobre a vontade divina, na medida em que reconhecemos padrões nas orações respondidas e não respondidas (cf. Murray e Meyers, (1994); cf. tb. Seção 5, abaixo).

Segundo, considere as orações dirigidas-aos-outros. Murray e Meyers argumentam que se Deus faz a provisão de certas coisas aos outros depender das nossas orações, é porque isto pode auxiliar a construir interdependência e comunhão (cf. Murray e Meyers, (1994)). Por outro lado, Richard Swinburne, Daniel e Frances Howard-Snyder, sustentam que ao exigir orações peticionárias em alguns casos, Deus nos dá mais responsabilidade pelo bem-estar de nós próprios e dos outros do que se não exigisse tais orações (cf. Swinburne, (1998); Howard-Snyder, (2011)). Críticos dessa abordagem questionam se isso envolve Deus utilizar as pessoas como meios para um fim (cf. Basinger (1983)) ou se nossa responsabilidade pelos outros realmente se amplia em tais casos (cf. Davison, (2017, cap. 7)).

Por fim, alguns filósofos (p. ex. Basinger (2004)) observam que existem várias maneiras de compreender as obrigações de Deus para com as pessoas criadas e somente algumas sugerem que a bondade divina ficaria comprometida se Deus negasse as coisas devido a orações peticionárias não oferecidas. Portanto, há uma série de respostas que os teístas podem dar ao enigma da oração peticionária decorrente da perfeição moral divina. (Para aprofundar essa questão consultar: Davison (2017, cap. 6) e Davison (2022, cap. 4)).

5. Epistemologia

Seria possível saber ou crer razoavelmente que Deus respondeu à determinada oração peticionária? Como era de se esperar, filósofos discordam sobre essa questão. Alguns teístas pensam que, dado aquilo que sabemos, para qualquer ocorrência particular de um evento, Deus poderia ter razões independentes para realizá-lo, de modo que não podemos saber se Deus o causou ou não causou devido a uma oração, ao invés de o realizar por quaisquer outros motivos (para mais sobre esse argumento consultar Basinger (2004), Davison (2017, cap.4), Choi (2016) e Davison (2022, cap. 4)). Essa linha de raciocínio é interessante, de forma especial, à luz da recente popularidade do assim chamado teísmo cético, o qual responde ao problema do mal declarando que nunca podemos saber exatamente como determinados eventos estão conectados uns com os outros e com boas ou más consequências, algumas das quais podem estar além de nossa compreensão (cf. MCBRAYER (2010) [*outros recursos da internet*]). Outros argumentam que, se as pessoas estiverem justificadas em acreditar, em termos gerais, que Deus algumas vezes responde às orações, então é possível crer razoavelmente que uma oração peticionária específica foi atendida, quando se sabe que aquilo que foi pedido se concretizou (cf. Murray e Meyers (1994), Murray (2004) e Choi (2016)).

Várias pessoas tentaram realizar estudos estatísticos para determinar se a oração peticionária é ou não eficaz. Tais estudos buscam mensurar as diferenças entre dois grupos de pessoas, nos quais um dos grupos é objeto de oração peticionária e o outro não. Embora alguns estudos anteriores sugeriram uma correlação positiva entre a recuperação do paciente e a oração peticionária (cf. Byrd (1998), Harris, *et al.* (1999) e Leibovici, (2001)), estudos mais recentes sugeriram que o oferecimento de oração peticionária (e o conhecimento [por parte do paciente] de que tais orações eram oferecidas) não está positivamente correlacionado com a recuperação (cf. Benson, *et al.* (2006)).

Alguns têm sugerido, no entanto, que este tipo de estudo é falho desde o início (cf. Brümmer (2008), Davison (2017, cap. 5)). É difícil assegurar que algum grupo de pessoas não seja objeto de oração peticionária, por exemplo, uma vez que é impossível impedir as pessoas de orarem por aqueles que conhecem. Ademais, assume-se normalmente que Deus é uma pessoa livre, não uma força natural que age automaticamente em todos os casos similares, portanto, não podemos assumir que Deus irá simplesmente ignorar aquelas pessoas pelas quais orações peticionárias não foram oferecidas. Isso significa que mesmo que um estudo mostrasse alguma diferença estatisticamente significativa entre os dois grupos de pessoas, não poderíamos ter certeza de que tais diferenças se deviam apenas ao oferecimento de orações peticionárias, em oposição a algum outro fator ou fatores.

Referências

BASINGER, David. 'Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God?' *Religious Studies*, 19: 25-42, 1983.

_____. 'God Does Not Necessarily Respond to Prayer'. In: Michael L. Peterson (ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Malden, MA: Blackwell Publishing: 255–264, 2004.

BENSON, Herbert; *Et Al.* 'Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients: A multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer'. *American Heart Journal*, 151(4):934–42, 2006.

BYRD, R. C. 'Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in a Coronary Care Unit Population'. *Southern Medical Journal*, 81: 826–9, 1988.

BRUMMER, Vincent. *What Are We Doing When We Pray? On Prayer and the Nature of Faith*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2008.

CHOI, Isaac. 'Is Petitionary Prayer Superfluous?'. In: Jonathan Kvanvig (ed.). *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 168–195, 2016.

CREEL, Richard. *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

DAVISON, Scott A. 'Prophecy'. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/prophecy/>>, 2010.

_____. 'On the Puzzle of Petitionary Prayer: Response to Daniel and Frances Howard-Snyder'. *European Journal for Philosophy of Religion*, 3: 227–37, 2011.

_____. *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

_____. *God and Prayer*. Cambridge: Cambridge University Press (Elements Series), 2022.

FLINT, Thomas P. *Divine Providence: The Molinist Account*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

FURLONG, Peter. *The Challenges of Divine Determinism: A Philosophical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

HARRIS, W. S; *et al.* 'A Randomized, Controlled Trial of the Effects of Remote, Intercessory Prayer on Outcomes in Patients Admitted to the Coronary Care Unit'. *Archives of Internal Medicine*, volume, 159: 2273–8, 1999.

HASKER, William. *God, Time and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

HELM, Paul. 'Eternity'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/eternity/>>, 2010.

HOFFMAN, Joshua. 'On petitionary prayer'. *Faith and Philosophy*, 2(1): 21–29, 1985.

HOWARD-Snyder, Daniel and Frances. 'The Puzzle of petitionary prayer'. *European Journal for Philosophy of Religion*. 3: 43–68, 2011.

HUNT, David P. 'The Providential Advantage of Divine Foreknowledge'. In: Kevin Timpe (ed.), *Arguing About Religion*. London and New York: Routledge Press, 374–385, 2009.

JOHNSON, Daniel. 'How Puzzles of Petitionary Prayer Solve Themselves: Divine Omnipotence, Interest-Relative Explanation, and Answered Prayer'. *Faith and Philosophy*, 37(2): 137–57, 2020.

LEFTOW, Brian. "Immutability", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/immutability/>>, 2011.

LEIBOVICI, L. 'Effects of Remote, Retroactive Intercessory Prayer on Outcomes in Patients with Bloodstream Infection: Randomised Controlled Trial'. *British Medical Journal*, 323: 1450–1, 2001.

MURRAY, Michael; MEYERS, Kurt. 'Ask and It Will be Given to You'. *Religious Studies*. 30: 311–30, 1994.

_____. 'God Responds to Prayer'. In.: Michael L. Peterson (ed.): *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Malden, MA: Blackwell Publishing: 242–254, 2004.

PHILLIPS, D. Z. *The Concept of Prayer*. New York: Seabury Press, 1981.

PRUSS, Alexander R. 'Prophecy Without Middle Knowledge'. *Faith and Philosophy*, 24(4), 433–57, 2007.

_____. 'Omnipotence'. *Res Philosophica*, 90(1), 1–21, 2013.

SMILANSKY, Saul. 'A Problem About the Morality of Some Common Forms of Prayer', *Ratio*, 25(2):207–215, 2012.

STUMP, Eleonore. 'Petitionary Prayer'. *American Philosophical Quarterly*, 16: 81–91, 1979.

SWINBURNE, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

TIMPE, Kevin. 'Prayers for the Past'. *Religious Studies*. 41.3: 305–322, 2005.

TIMPE, Kevin; SPEAK, Daniel. *Free Will and Theism: Connections, Contingencies, and Concerns*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

VINEY, Donald. 'Process Theism'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/process-theism/>>, 2020.

WAINWRIGHT, William. 'Concepts of God'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/concepts-god/>>, 2010.

WHITE, Heath. *Fate and Free Will: A Defense of Theological Determinism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2019.

WIERENGA, Edward. 'Omniscience'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/omniscience/>>, 2010.

ZAGZEBSKI, Linda. 'Foreknowledge and Free Will'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>>, 2011.

O Pecado no Pensamento Cristão

Autor: Kevin Timpe

Tradutor: Gyordano Montenegro Brasilino

Revisão: Rodrigo Jungmann de Castro

Enquanto alguns procuraram dar descrições naturalistas do pecado (Ruse, 2002), este verbete trata o pecado como um conceito religioso. O pecado desempenha um papel central em muitas das grandes religiões do mundo (Graham, 2007), e este papel é, possivelmente, sua conotação central (M. Adams, 1991). Um tratamento completo do pecado como um tópico na filosofia da religião precisaria, portanto, examinar uma ampla gama de tradições religiosas, como o judaísmo e islamismo (Watt 2009; McGinnis 2018). Uma vez que o cristianismo se desenvolveu a partir do judaísmo, uma discussão histórica dos entendimentos cristãos do pecado também precisaria prestar atenção cuidadosa ao pecado como entendido no judaísmo A.E.C. (Anderson 2009; Katz 2006; Graves 2016 e Bashevkin 2019). O presente artigo concentra-se especificamente em tratamentos do pecado dentro da tradição teológica analítica cristã contemporânea.

Mesmo limitado apenas à tradição cristã contemporânea, o “pecado” denota uma categoria ampla que pode ser subcategorizada de várias maneiras. É possível, por exemplo, classificar os pecados em termos de ofensas contra diferentes indivíduos ou grupos, como quando se distingue entre pecados contra Deus, pecados contra os outros e pecados contra si mesmo (Sweeney 2018, p. 351; para outras subcategorizações de pecado nestes termos, veja Couenhoven 2013; McCall 2019, cap. 5). Pode-se também diferenciar entre o erro moral que foi feito por um ato de pecado (às vezes chamado “o problema do pecado passado”), e o erro moral ou pecado que uma pessoa provavelmente cometerá (às vezes chamado “o problema do pecado futuro”; Stump 1988, p. 64). Os pecados futuros ainda podem ser divididos entre os erros morais que alguém cometeria em virtude de suas inclinações pessoais ou disposições, e erros morais que alguém cometeria em virtude de possuir uma natureza humana caída ou pecaminosa. O presente artigo explorará o pecado como ação (seção 2), o pecado como disposição ou vício (seção 3) e o pecado como um estado ou “a condição de estar em pecado” (seção 4; ver Plantinga 2000; p. 207).

É importante notar que o compromisso com uma dessas três categorias de pecado não implica um compromisso com um ou ambos os outros; um compromisso com a existência de atos pecaminosos, por exemplo, não implica um compromisso com disposições pecaminosas ou vícios. Há alguns na tradição cristã que pensam que ser

vicioso não implica ser pecaminoso (por exemplo, William de Ockham; Sweeney 2018). Ademais, pode-se afirmar a existência tanto de ações pecaminosas quanto de disposições pecaminosas sem se comprometer com a existência de pecado como um estado de ser, isto é, sem se comprometer com a doutrina do pecado original. Immanuel Kant, por exemplo, afirma as duas primeiras categorias enquanto rejeita a última (Kant, *A Religião nos Limites da Razão Pura* [1793]; ver também Quinn 1990). Além de considerar o pecado como ação, disposição e estado, o presente artigo também aborda os efeitos noéticos do pecado (seção 5) e a ideia de pecado estrutural (seção 6), segundo o qual o pecado pode estar entranhado nas estruturas de vários sistemas sociais.

1. Abordando o Pecado dentro de uma tradição religiosa

1.1 Teoria do valor religiosamente neutra e o Pecado

A maior parte da filosofia da religião contemporânea adota ou uma estrutura de teísmo genérico ou a estrutura do cristianismo. (Embora o presente tratamento reflita amplamente esse foco da literatura na qual se baseia, deve-se notar que esse foco já foi criticado em várias frentes. (Knepper 2014; Draper & Nichols 2013; Schilbrack 2014; Simmons 2019a; Timpe & Hereth 2019).) Discussões que adotam a estrutura do teísmo genérico geralmente procedem conforme o que Marilyn McCord Adams chama de “uma teoria de valor religiosamente neutra”. As teorias do valor neutras à religião procuram tanto evitar a dependência de valores específicos de uma tradição religiosa particular quanto incluir apenas as premissas de valor que também seriam aceitáveis para um ateuólogo (M. Adams 1988, p. 127; para uma crítica de tal abordagem, veja Moser 2019). Os filósofos que adotaram tais teorias tenderam “a não falar de pecado, mas de agência e responsabilidade morais, de bondade moral ou torpeza” (M. Adams, 1991, p. 1).

No entanto, a própria McCord Adams pensa que esta suposição de neutralidade é injustificada, mencionando a significativa diferença de compromisso ontológico entre teístas e ateólogos, e as implicações dessa diferença para sua teorização moral:

Diferentes compromissos ontológicos com suas diferentes reservas de valores ampliam ou estreitam a variedade de opções para superar males com bens. As teorias de valor seculares podem oferecer apenas pacotes de bens imanentes; algumas teorias religiosas postulam uma bondade transcendente infinita e convidam à relação com ela;

enquanto o cristianismo acredita que o bem infinito é pessoal, e localiza a felicidade das pessoas finitas na intimidade pessoal amorosa com as pessoas divinas. (M. Adams 1988, p. 129; ver também Plantinga 1985, p. 36)

Em suma, o grau no qual um sistema de crenças pode dar sentido a uma afirmação ou teoria particular depende dos recursos existentes no sistema de crenças (ver Hasker, 2008, pp. 17–19, 120).

Uma abordagem do pecado neutra ao valor religioso, em particular, seria restringida pelo número relativamente pequeno de valores compartilhados entre teístas e ateólogos sobre os conceitos centrais em jogo, incluindo a natureza dos danos envolvidos e as oportunidades de reparação. Como sugerido por Plantinga 2000, M. Adams 1988, e Stump 2010, o simples fato de que diferentes tradições religiosas têm diferentes restrições para trabalhar e diferentes recursos para usar não pesa a favor ou contra a plausibilidade dessas tradições. Nesse caso, o cristianismo contemporâneo estabelece o sistema de valores dentro do qual as concepções do pecado serão examinadas.

1.2 Pecado em relação a outras doutrinas cristãs

Dentro da tradição cristã, o pecado é tipicamente visto como uma privação, em linha com a visão geral do mal como privação (Mann 2001, Stump 2003 e Couenhoven 2013). Do contrário, o pecado e o mal se tornam reificados. Se o pecado fosse uma entidade positivamente existente em si mesma, então, na medida em que Deus é o criador e sustentador de todas as coisas, Deus seria responsável por criar e sustentar o pecado. No entanto, como observa Copan, tal posição vai diretamente contra a bondade fundamental do ato criador de Deus:

Prestamos um desserviço à doutrina cristã da antropologia ao enfatizar a maldade humana a tal ponto que obscurecemos a bondade da criação de Deus... Enquanto filósofos cristãos não devem ignorar o fato dolorosamente óbvio da depravação humana, eles devem colocá-la contra o pano de fundo da bondade da criação de Deus. (Copan 2003, p. 522; veja também Hasker 2008, p. 75; Sweeney 2018, p. 366)

Este exemplo demonstra como as doutrinas cristãs do pecado não podem ser totalmente entendidas se isoladas de outras doutrinas teológicas relacionadas (veja Timpe, a ser publicado, para críticas metodológicas da teologia analítica cristã). Ao contrário, as concepções de pecado devem ser entendidas no contexto da vida humana e da criação como um todo, “em relação às intenções originais de Deus para a humanidade na criação e aos efeitos da misericórdia, purificação e perdão de Deus” (Johnson e Lauber 2016b, p. xi).

Uma exploração completa da doutrina teológica do pecado, ou *hamartologia*, na tradição cristã exigiria, assim, um envolvimento prolongado não apenas com textos bíblicos específicos, mas também com outras doutrinas cristãs centrais às quais a doutrina do pecado está intimamente ligada, como a criação, a cristologia, a antropologia, expiação, os sacramentos, redenção e escatologia (Bauerschmidt, 2016, p. 199).

O Novo Testamento, assim como as Escrituras Hebraicas, usa uma ampla variedade de termos para pecado (a literatura aqui é imensa; Veja McCall 2019, capítulo 1; Green 2017; e os ensaios em Johnson e Lauber 2016a), bem como emprega uma série de metáforas extraídas da tradição judaica anterior. A mais proeminente dentre essas metáforas é a ideia do pecado como uma mácula, um fardo ou uma dívida. Essas metáforas ajudam a estabelecer os contornos em que uma hamartologia cristã deve ser elaborada, mas nenhuma delas encapsula totalmente o ensinamento das Escrituras sobre o pecado (Bashevkin, 2019, p. 6). Como essas metáforas diferem, também difere o que parece ser a resposta adequada ao pecado. As manchas precisam ser limpas. Os fardos precisam ser dispensados. Dívidas precisam ser pagas ou quitadas. (Veja o livro *Sin: A History*, de Anderson, para uma descrição dos diferentes usos dessas metáforas e como a metáfora dominante muda ao longo de vários textos bíblicos.) Metáforas usadas para descrever o pecado têm assim um grande impacto em seu tratamento filosófico na tradição cristã.

2. O Pecado como Ação

Uma das maneiras mais comuns de caracterizar ações pecaminosas é como ações em conflito com os comportamentos e padrões de vida aos quais Deus chama a humanidade. O termo “ações” deve aqui ser interpretado amplamente, incluindo tanto omissões quanto comissões: pecamos quando deixamos de amar nosso próximo como a nós mesmos, por exemplo, mesmo que não os prejudiquemos ativamente. Ações pecaminosas são, em suma, ações que falham em cumprir a vontade ou os mandamentos de Deus (ver Stump, 2018).

Muitas ações pecaminosas serão deliberadamente escolhidas ou intencionais. De fato, é comum em algumas partes da tradição cristã tomar o “pecado propriamente dito” como uma transgressão deliberada de uma lei conhecida de Deus. Ruth Groenhout, por exemplo, descreve o pecado como: “a escolha deliberada de um bem menor em preferência a um maior, escolhido apesar e contra a vontade amorosa, criativa e totalmente boa de Deus” (Groenhout 2006, p.135).

Groenhout aqui está se baseando em uma tradição que remonta pelo menos a Agostinho, segundo a qual o pecado necessariamente envolve um desejo desordenado por um bem menor. Agostinho tinha a visão do pecado como privação, segundo a qual — na medida em que o mal é a ausência do bem — as ações pecaminosas envolvem “não um desejo por coisas naturalmente más, mas um abandono de coisas melhores” (como citado em Mann 2001, p. 45; ver também Agostinho, *O Livre Arbítrio*).

Pecamos, então, se conscientemente fazemos o que sabemos que não devemos, e se conscientemente não fazemos o que sabemos que devemos. Segundo muitas perspectivas, também pecamos quando endossamos internamente uma ação pecaminosa, quer consumemos esse endosso e realizemos a ação ou não. Essas perspectivas frequentemente apelam para a seguinte passagem do Sermão da Montanha:

Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás; e: Quem matar estará sujeito a julgamento. Eu, porém, vos digo que todo aquele que [sem motivo] se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um insulto a seu irmão estará sujeito a julgamento do tribunal; e quem lhe chamar: Tolo, estará sujeito ao inferno de fogo... Ouvistes que foi dito: Não adulterarás. Eu, porém, vos digo: qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela. (Mateus 5:21–22,27–28)

Em algumas visões, o cristianismo também vislumbra pecados involuntários ou não-intencionais, defendendo que algumas emoções e desejos podem ser pecaminosos mesmo que eles não estejam diretamente sob nosso controle voluntário. De acordo com Robert Adams, por exemplo, não assumir a responsabilidade por nossas emoções e motivos é auto-alienante e culpável, mesmo quando essas emoções e motivos são involuntários, embora a resposta apropriada aos pecados involuntários seja diferente daquela para pecados voluntários e a voluntariedade possa afetar o grau de erro (R. Adams, 1985). William Wainwright também defende a visão de que às vezes podemos ser culpados por

ações involuntárias, elaboradas em termos amplos de modo a incluir desejos e crenças (ver Wainwright, 1988, p. 40).

Ademais, alguns filósofos pensam que existem ações pecaminosas que não violam nenhuma restrição normativa. Aqui, a distinção de Richard Swinburne entre pecados “objetivos” e “subjetivos” pode ser útil. Os pecados objetivos ocorrem quando uma pessoa faz o que é objetivamente errado, quer ela perceba ou não que é errado. Os pecados subjetivos ocorrem quando uma pessoa faz o que acredita ser errado, agindo contra sua concepção do bem (Swinburne, 1989, p. 124). Nessa diferenciação, é possível que uma ação seja objetiva e subjetivamente pecaminosa, apenas objetivamente pecaminosa (como no caso de pessoas que pecam acreditando que estão agindo corretamente), e apenas subjetivamente (como no caso de uma pessoa que age contra uma consciência errada). Segundo Philip Quinn,

Os teístas que acreditam que a consciência errante deve ser obedecida darão espaço a casos em que, por causa de uma crença equivocada sobre o erro moral de uma ação, alguém faça o que é subjetivamente, mas não objetivamente, errado e, portanto, peque subjetivamente, mas não objetivamente. (Quinn, 1986, p.542; veja também Stump 2003, p. 90)

No entanto, podemos pensar também que o que é pecaminoso nos “pecados subjetivos” é agir contra a própria consciência e, assim, pecar “objetivamente” na medida em que não segue a própria consciência, mesmo quando essa consciência está em erro. Mesmo nesta interpretação, no entanto, a classe de pecados é mais ampla do que “transgressões voluntárias de uma lei de Deus conhecida”.

Muito do trabalho filosófico abordando ações pecaminosas na filosofia contemporânea da religião tem se conectado com o problema do mal, entendido como uma família de argumentos aparentados que tomam entre suas premissas fatos sobre o mal e procuram concluir que Deus (entendido como tendo uma natureza particular) não existe ou que é irracional acreditar que tal ser exista. Atos pecaminosos e mal moral são muitas vezes considerados coextensivos ou quase isso (ver Hasker 2008, p. 160), e assim as versões do problema do mal que se concentram no problema do mal moral também falam frequentemente sobre o pecado. O ponto principal da maioria das versões é que um Deus todo-poderoso, onisciente e todo-bondoso não permitiria que os seres humanos perpetuassem ou sofressem males horrendos. Como os seres humanos perpetuam e sofrem males horrendos, ou Deus não deve ser todo-poderoso, onisciente e/ou todo-

bondoso, ou Deus não deve existir. A questão do pecado não se limita, entretanto, às discussões do problema lógico do mal moral; também surge em discussões de versões evidenciais do problema do mal e até mesmo do problema dos males naturais (ver, por exemplo, Swinburne 2009 e 1978; van Inwagen 2006, palestra 7; O'Connor 1991).

Uma das respostas mais famosas a esta versão do problema do mal é o que Alvin Plantinga nomeou “A Defesa do Livre-Arbitrio”. Segundo essa resposta, Deus ter criado seres humanos com livre-arbitrio (abstendo-se de perturbar a liberdade dessa vontade) torna a existência de males morais/ações pecaminosas pelo menos possível – e talvez até provável:

Para qualquer criatura livre que Deus crie, essa queda no pecado é claramente uma possibilidade; Deus não pode criar criaturas significativamente livres [ou seja, uma pessoa que seja livre em relação a uma ação moralmente significativa cuja realização seria moralmente errada e cuja abstenção seria moralmente correta, ou vice-versa] que não possa cair em pecado. E talvez uma alta probabilidade de tais quedas seja atribuída a criaturas livres (criaturas com uma área de autonomia) que sejam criadas à imagem de Deus. Deus se põe a criar seres à sua própria imagem: eles se assemelham a ele por terem vontade e intelecto, e eles reconhecem a lustrosa beleza, a glória e a desejabilidade da posição de Deus. O próprio Deus é o centro do universo; suas criaturas veem o esplendor e a desejabilidade maravilhosa dessa condição. Talvez, na medida em que alguém seja livre e veja tanto a glória dessa posição quanto sua enorme desejabilidade, haja uma forte tendência a desejá-la para si mesmo. Talvez haja uma grande probabilidade de que seres criados à imagem de Deus também acabem se assemelhando a ele nisto: que eles querem se ver e se veem como o centro do universo. Talvez uma probabilidade substancial de cair nessa condição esteja incorporada na própria natureza das criaturas livres que tenham conhecimento da posição gloriosa de Deus e o vejam como realmente glorioso e desejável. (Plantinga 2000, p. 212; veja também Plantinga 1974; Plantinga 1977; M. Adams 1999)

Como esse argumento deixa claro, a visão que se tenha sobre a natureza do ato pecaminoso estará intimamente relacionada à visão sobre a natureza da liberdade humana (ver McFadyen 2016, Timpe 2014a; Couenhoven 2013). Plantinga aqui assume uma compreensão libertista e, portanto, incompatibilista do livre-arbítrio. Embora todas as visões cristãs tenham que explicar como Deus não é cúmplice do pecado, dadas as doutrinas de conservação e concorrência (Kvanvig 2009; Vander Laan 2017; e McCall 2019, capítulo 7), a questão da relação de Deus para com os atos humanos pecaminosos é especialmente urgente para visões compatibilistas, que sustentam que Deus poderia ter feito agentes humanos nunca pecarem livremente, e visões teológicas deterministas, que sustentam que Deus causa todos os eventos (ver McCall 2019, capítulo 3; Bignon 2018, parte 2; White 2016; Bruce 2016; McCall 2016; Rogers 2008; McCann 2005; Crisp 2005, particularmente o capítulo 3).

Abordagens da natureza dos atos pecaminosos estão intimamente relacionadas às abordagens da necessidade teológica de perdão, redenção e expiação. Enquanto alguns filósofos afirmam que a compreensão correta dessas doutrinas vem como um pacote (ver Copan, 2003, p. 525f), há um desacordo significativo sobre a melhor forma de entendê-las, tanto individualmente quanto entre si. (Existe, por exemplo, uma ampla gama de pontos de vista sobre a melhor forma de entender a expiação; veja, entre outros, Stump 2018; S. Porter 2004; Swinburne 1989 e 1988; Lewis 1997; Quinn 1986. Para uma discussão diretamente sobre como o pecado se relaciona com a expiação, veja Crisp 2009.)

2.1 O Pecado Primordial

Entre os atos individuais de pecado, uma importância especial é afixada ao primeiro pecado temporal, que é chamado de “pecado primordial”. (A maioria considera este o primeiro pecado temporalmente, independentemente de ter sido cometido por um ser humano ou angelical, embora alguns considerem que seja o primeiro pecado humano cometido.) Scott MacDonald descreve o pecado primordial da seguinte forma:

A queda dos anjos constitui o caso paradigmático [da escolha livre originadora do mal], uma vez que, ao contrário do pecado de Adão e Eva no jardim, o primeiro pecado angélico é totalmente sem precedentes. Podemos pensar nessa primeira escolha livre má como constituindo o pecado primordial. O primeiro pecado merece ser chamado de primordial, porém, não apenas porque seja temporalmente

primeiro, mas também por ser algo radicalmente novo na criação: o primeiro mal aparece contra um pano de fundo de bondade extrema. Todas as coisas criadas por Deus, incluindo as criaturas racionais cujas escolhas livres são os males originais, são inteiramente boas e sem falhas... Não pode haver nenhum contexto de defeito ou corrupção no qual o primeiro pecado caiba. Criaturas boas com boa vontade voluntariamente introduzem o mal em um mundo onde não havia antes. O pecado primordial não é apenas sem precedentes, mas também aparentemente imprevisto e não incitado. (MacDonald 1998, pp. 110–111; veja também Rogers 2008; Couenhoven 2013, capítulo 1)

A própria noção de pecado primordial implica que houve um tempo em que a criação era sem pecado. Enquanto um pecado temporalmente primeiro pareça ser exigido por um passado finito, as discussões sobre o pecado primordial geralmente pressupõem que houve um tempo de criação perfeita antes de uma queda, o que é mais controverso. Como argumenta Craig A. Boyd, dado que conflita com a ciência contemporânea

a alegação de que a criação era originalmente perfeita em todos os aspectos – a ideia de que um paraíso idílico existiu sem morte, doença, veneno ou ervas daninhas antes do primeiro pecado humano [ou angélico] — é especialmente problemática. (Boyd 2009, p. 111)

Mas não é preciso tomar a história da queda literalmente para pensar que houve um pecado primordial. (Para uma discussão da historicidade da queda no que se refere ao pecado, veja McLeod-Harrison 2019; Smith 2017; e McCall 2019, apêndice). Mesmo se se rejeitar a noção de uma queda histórica, ainda assim o cristianismo sustenta que tudo o que Deus cria é bom. Mas se tanto os humanos quanto os anjos foram criados bons, como é que ao menos alguns deles fazem o mal? (Isso é o que John Hick trata como o problema da “origem do mal *ex nihilo*”; veja Hick 1968, p. 595.) A resposta a essa pergunta, é claro, é que um agente faz o mal porque *quer* fazer o mal. Mas esta resposta imediatamente levanta outra questão: como a vontade para o mal surge nos agentes livres? Essa questão é especialmente urgente, dado que muitas tradições cristãs sustentam que agentes livres foram criados capazes tanto de pecar quanto de se abster de pecar, um estado às vezes chamado de *status integritatis*. Embora uma criatura ter livre-arbítrio no *status integritatis*

possa explicar a possibilidade do mal, não é suficiente para explicar por que essa possibilidade foi atualizada por uma criatura que, apesar disso, era moralmente imaculada. O pecado primordial pode, assim, ser visto como um exemplo específico do que Peter Kivy chama de “o problema secular do mal”: “casos de maldade em que o perpetrador parece não buscar nenhum bem real ou aparente” (Kivy, 1980). Pode-se dizer que a escolha inicial de pecar envolveu um bem percebido, talvez a afirmação da própria independência em relação a Deus em um ato de orgulho, amor próprio ou inveja. O que é desconcertante é como esse pecado pode acontecer em um ser não pecador — por que um agente não pecador conceberia errada, mas culposamente, tal ato como bom? Como poderia um agente não pecaminoso ser atraído para uma ação pecaminosa em primeiro lugar?

Em geral, foram oferecidas duas abordagens diferentes para explicar o pecado primordial. Como o trabalho filosófico sobre o pecado primordial é conduzido em grande parte em diálogo com figuras medievais, valendo-se de uma psicologia moral complexa na qual as faculdades do intelecto e vontade desempenham um papel essencial, também discuto essas duas abordagens nesses termos. Em termos simples, não pode haver pecado sem o envolvimento do intelecto e da vontade (ver McCluskey 2017, pp. 21, 100); a diferença entre as duas abordagens é se elas localizam tal pecado primariamente na vontade ou no intelecto. Os voluntaristas, por um lado, sustentam que os seres humanos agem livremente principalmente em virtude da faculdade da vontade e, assim, explicam o pecado primordial principalmente no mau uso dessa faculdade. (Robert Brown observa que na história da teologia cristã, o voluntarismo é a visão dominante; ver Brown 1978). O intelectualismo, por outro lado, sustenta que os seres humanos agem livremente principalmente em virtude do papel do intelecto e, portanto, que o pecado primordial deve ser explicado principalmente em termos intelectuais.

No que se segue, concentro-me em dois dos relatos existentes mais desenvolvidos sobre o pecado primordial na literatura contemporânea: o relato de Katherin Rogers sobre a visão voluntarista de Anselmo e o relato de Scott MacDonald sobre o intelectualismo de Agostinho. Deixando de lado a questão de saber se as interpretações de Rogers e MacDonald sobre seus temas históricos são precisas, ambas as interpretações apresentam relatos libertistas na medida em que pressupõem que a verdade do determinismo teológico tornaria o diabo não livre e, portanto, não responsável, em sua queda. (Vale a pena notar que, embora Anselmo seja amplamente considerado um libertista [ver Visser & Williams 2008 e Rogers 2008], há discordância sobre a melhor forma de interpretar a visão do livre-arbítrio de Agostinho [compare Stump 2001 e Couenhoven 2017].)

Na apresentação de Rogers, Anselmo sustenta que uma vontade livre envolve duas inclinações (ou *affectiones*): o desejo de benefício e o desejo de justiça. O desejo de benefício é o desejo de coisas cuja posse se pensa que levará à sua felicidade. O desejo de justiça, ao contrário, é um desejo de “retidão de vontade preservada como uma finalidade em si mesma”. Portanto, é um desejo de segunda ordem que os desejos de primeira ordem sejam adequadamente ordenados, que sejam como devem ser (Rogers, 2008, p. 67).

Anselmo não pensa que alguém queira a injustiça, ou qualquer outro pecado, por si mesmo; em vez disso, eles o querem sob a descrição de algo benéfico. Por que alguém escolheria o bem menor do benefício em vez do bem maior da justiça? A resposta de Anselmo não pode ser “ignorância”, mas simplesmente “porque foi assim que o agente formou sua vontade”. Essa escolha é explicável? De acordo com Rogers, em certo sentido ela não é:

“Mas por que ele quis o que não deveria?” pergunta o aluno. “Nenhuma causa precedeu essa vontade, a não ser a de que ele pudesse querer”. Mas essa capacidade em si não é realmente a causa, pois os anjos bons foram igualmente capazes de desertar da justiça. “Por que então ele quis?” ‘ O professor responde: “Só porque ele quis. Pois essa escolha não teve outra causa pela qual foi de algum modo impelida ou puxada, mas foi sua própria causa eficiente, e efeito, se tal coisa puder ser dita”. Aqui temos o libertarianismo da variedade de auto-causação afirmado com clareza brutal e sem nenhuma tentativa de minimizar seu problema central... Anselmo não continua tentando mitigar o problema da inteligibilidade. (Rogers, 2008, p. 97)

Nesse tipo de visão, qualquer tentativa de entender completamente o pecado primordial fica aquém e deve, em última análise, permanecer “misterioso e irracional. Aqueles que foram feitos para amar a Deus não deveriam ter achado atraente o plano de desafiar Deus, e o orgulho não deveria aparecer naturalmente neles”. (Couenhoven, 2016, p. 189).

Na interpretação de MacDonald de Agostinho, em contraste, o pecado primordial envolve a vontade do agente, mas esse ato da vontade é precedido por um ato do intelecto. Como MacDonald descreve a situação:

O que os pecadores primitivos poderiam ter feito para se protegerem contra o pecado? Acho que a resposta deve ser

que eles não prestaram atenção à razão que tinham para amar a Deus acima de todas as coisas, a saber, seu conhecimento de que Deus é o bem maior... Se tivessem atentado para as razões que possuíam, teriam visto que a racionalidade exigia que eles amassem a Deus acima de todas as coisas... Os pecadores primordiais, então, devem ter feito suas más escolhas em algum sentido sem pensar, sem deliberar suficientemente, sem levar em conta informações relevantes que, todavia, estavam em sua posse. (MacDonald 1998, pp. 120–121)

Em outras palavras, a falha do intelecto em alcançar ou ponderar as razões normativas em primeiro lugar é a causa primária do pecado primordial. A volição da vontade no pecado primordial, portanto, não é uma vontade de agir contrariamente ao que o agente sabe que não deve ser feito, mas resulta antes da ignorância ou falha em dar às razões certas o peso certo (para mais, ver Timpe 2014a, capítulo 3).

O intelectualismo de Tomás de Aquino se baseia, mas difere, do de Agostinho (ver Stump 2001). Jonathan Edwards parece ter um tipo diferente de abordagem intelectualista. Na visão de Edwards, a vontade deve seguir sua motivação mais forte (Crisp, 2005, p. 41), que é um produto do intelecto. E, mais recentemente, Alvin Plantinga também endossa uma abordagem intelectualista. Ele sugere que, embora o pecado primordial envolva elementos afetivos e intelectuais, deve originar-se de “um defeito intelectual; deve ser por adquirir de algum modo uma falsa crença” (Plantinga, 2000, p. 211). Em outras palavras, deve haver uma “falta intelectual prévia” (Plantinga, 2000, p. 212) antes de qualquer falha afetiva.

2.2 O Pecado como ação, o Problema do Mal e *O Felix Culpa*

Como dito acima, atos de pecado se relacionam intimamente àquelas versões do problema do mal que focam em males morais, nas quais se tenta explicar criaturas livres fazendo o que é errado. É comum nessas discussões diferenciar uma defesa de uma teodiceia. Alvin Plantinga descreve uma teodiceia como “a tentativa de especificar a razão de Deus para permitir o mal”, enquanto uma defesa é a tentativa de especificar não qual é, mas qual “*poderia ser*” a razão de Deus (Plantinga 1977, p. 27f; ver também van Inwagen 2006). Versões da teodiceia baseadas no livre-arbítrio argumentam que a existência do livre-arbítrio é o bem que justifica Deus permitir o mal, enquanto as defesas baseadas no livre-arbítrio argumentam que a existência do livre-arbítrio *pode ser* essa razão. Tanto as

teodiceias quanto as defesas baseadas no livre-arbítrio normalmente pressupõem entendimentos libertistas do livre-arbítrio e, portanto, da possibilidade do mal moral, embora elas não precisem ser assim (ver, por exemplo, Almeida 2016 e Turner 2013). Dado o foco aqui no pecado, uma resposta particular ao problema do mal moral merece atenção estendida: uma resposta conhecida como “*O Felix Culpa*”, segundo a qual Deus não apenas permite, mas até deseja o mal na medida em que promove seus planos.

Enquanto tanto John Hick (1966) quanto Paul Helm (1994) discutem as teodicéias do tipo *O Felix Culpa*, o trabalho de Alvin Plantinga tem sido especialmente influente nas discussões filosóficas contemporâneas, e por isso vou me concentrar em Plantinga. Em trabalhos anteriores (ver Plantinga 1977; 1985), Plantinga estava interessado em apenas dar uma defesa, rejeitando explicitamente as teodicéias. De fato, a certa altura, ele afirmou que

a maioria das tentativas de explicar por que Deus permite o mal — teodicéias, como podemos chamá-las — me parece morna, superficial e, em última análise, frívola. (Plantinga 1985, p. 35)

Seu trabalho posterior *Warrant and Christian Belief* (2000) é uma resposta estendida aos derrotadores da crença cristã, mas também contém os elementos de sua teodiceia posterior do tipo *O Felix Culpa*. Como comenta Kevin Diller,

este argumento de Plantinga é uma nova espécie no gênero de respostas ao problema do mal. Ela é uma teodiceia, não apenas uma defesa, não apenas um derrotador de um derrotador, mas uma explicação de por que Deus permite o mal — uma razão para o mal, que não remove toda a perplexidade, mas em um nível geral nos dá uma compreensão de por que existe. (Diller, 2008, p. 90)

Ele continua:

Diferente de uma teodiceia do livre-arbítrio, em uma teodiceia [*O Felix Culpa*, Deus *deseja* o mal [talvez não por si mesmo, mas] como um meio para seus bons propósitos. Esse movimento tem um impacto moral e teológico perigosamente desfigurador. Não podemos mais condenar o mal e a injustiça

como totalmente antitéticos ao que é bom. O mal é, em última análise, a vontade de Deus... Em uma teodiceia do livre arbítrio é a *permissão* do mal que é essencial para o bem maior que Deus pretende, na teodiceia de *Felix Culpa* é o *próprio mal* que é essencial para o bem maior. O mal se torna razoável como um bem funcional. (Diller, 2008, p. 96)

Nessa visão,

há também uma característica beneficente contingente de nosso mundo – uma que não está presente em todos os mundos – que se eleva enormemente acima de todos os demais estados de coisas contingentes incluídos em nosso mundo: o bem inimaginavelmente grande da encarnação e expiação divinas. (Plantinga, 2004, p. 7)

Dados seus outros compromissos, incluindo o que Marilyn McCord Adams chama de “efeito inundante” (swamping effect) da bondade de Deus (M. Adams. 2008, p. 126), Plantinga pensa que todo mundo possível é um mundo muito bom. A existência de Deus não é apenas necessária, mas também infinitamente boa, a existência de Deus supera qualquer mal, e todo mundo possível é, portanto, infinitamente bom. Mas nem todos os infinitos são iguais. Em alguns mundos, há bens adicionais que superam o mal do pecado, ou seja, os bens da encarnação e da expiação. Uma vez que a encarnação e a expiação, na visão de Plantinga, seguem apenas após o pecado, que é contingente, o bem (infinito) da encarnação e expiação também é contingente. A vontade de Deus da encarnação e expiação é logicamente anterior às decisões de Deus de permitir o pecado, e assim o pecado se torna o meio para esse bem justificador. Tal posição é chamada de “supralapsarianismo”. A forma como Plantinga entende o supralapsarianismo, “o decreto [divino] para salvar [pelo menos] alguns dos caídos [através da encarnação e expiação] precede o decreto para permitir o pecado” (Plantinga, 2004, p. 1). (Diller critica Plantinga por caracterizar o debate supralapsário/infralapsariano dessa maneira; ver Diller 2008, p. 94).

Plantinga dá três versões diferentes do argumento, cada uma baseada em uma suposição diferente sobre valor. Como Plantinga endossa a mais forte delas, que Hudson Hudson chama de “*A Suposição de Valor Forte*” (Hudson, 2019, p. 269), vou me concentrar nesta versão. (Vale a pena notar que Plantinga pensa que apenas a mais fraca das três suposições de valor é necessária para a teodiceia *O Felix Culpa*, embora Hudson 2019 argumente o contrário.) *A Suposição de Valor Forte* é a seguinte:

Qualquer mundo com encarnação e expiação é um mundo melhor do que qualquer outro sem ela — ou pelo menos melhor do que qualquer mundo em que Deus não faz nada comparável à encarnação e expiação. (Plantinga 2004, p. 1)

De modo mais completo:

Não importa quanto pecado, sofrimento e mal [o mundo] W contenha, ele é amplamente superado pela bondade de Deus, de modo que W é um mundo bom e, de fato, um mundo muito bom. Segue-se, mais uma vez, que todo mundo possível é um mundo muito bom. Mas isso não significa que nenhum seja mais valioso do que outros. O fato é: alguns mundos possíveis são muito melhores que outros. Pois há uma característica a ser encontrada apenas em alguns e não em todos os mundos possíveis. Este é o bem grandioso e magnífico da encarnação e expiação divinas... Não importa quanto mal, quanto pecado e sofrimento um mundo contenha, a maldade agregada seria superada pela bondade da encarnação e expiação, superada de tal maneira que o mundo em questão seja muito bom. Nesse sentido, portanto, qualquer mundo com encarnação e expiação é de valor infinito em virtude de conter dois bens de valor infinito: a existência de Deus e encarnação e expiação. (Plantinga, 2004, p. 9f)

Plantinga pensa que, como todos os mundos possíveis que contêm os bens da encarnação e da expiação também contêm o mal moral, a introdução do pecado no mundo é justificada por esses bens. (Para preocupações sobre como a teodicéia *O Felix Culpa* de Plantinga pode entrar em conflito com sua defesa ao problema lógico do mal, veja Davis e Franks 2018; M. Adams 2008.)

Há uma série de objeções à teodicéia *O Felix Culpa* de Plantinga. A primeira envolve Plantinga tratar a encarnação e a expiação juntas como um pacote contido em todos os melhores mundos. Enquanto ele considera a possibilidade de que possa haver outros mundos que não envolvam encarnação e expiação que sejam igualmente bons, ele diz que é difícil imaginar esses mundos e sugere que os ignoremos. Mas há razões para

pensar que o conjunto de mundos que contém a encarnação e o conjunto de mundos que contém a expiação não são idênticos. Marilyn McCord Adams, por exemplo, escreve:

De fato, como os grandes teólogos medievais reconheceram, Encarnação e expiação são logicamente independentes: todos concordaram que teria sido metafísica ou logicamente possível que Deus se encarnasse, mesmo que as criaturas nunca tivessem pecado; e que Encarnação sem expiação ainda teria aumentado a excelência cósmica. (M. Adams 2008, p. 131)

Anselmo parece ter pensado que Deus não poderia ter se reconciliado conosco de outra maneira, tornando a encarnação não apenas adequada (*Cur Deus Homo* I.1, em Anselmo BW; veja também as discussões em Flint 2009; M. Adams 2004), mas também tem uma relação de condicionalidade necessária com a pecaminosidade humana (*Cur Deus Homo* II.6-7, em Anselmo BW; veja também Williams, a ser publicado). Mas vários outros teólogos depois dele no período medieval pensaram que ele estava errado sobre isso, incluindo Alexandre de Hale, Boaventura e Tomás de Aquino. Boaventura, por exemplo, acredita que a capacidade de Deus de realizar a expiação sem encarnar decorre do poder divino. E de acordo com Thomas Williams, a não necessidade da encarnação para a expiação era “a visão medieval dominante” (Williams, a ser publicado).

A encarnação e a expiação também podem se separar na outra direção: Deus poderia ter se encarnado mesmo na ausência do pecado. O filósofo e teólogo escolástico Roberto Grosseteste lista nada menos que dezenove razões pelas quais Deus poderia ter se encarnado mesmo sem pecado (ver M. Adams 2004, p. 143). Tomás de Aquino sustentou (*Summa theologiae* III.1.3) que, embora Deus *pudesse* ter se encarnado mesmo que não houvesse pecado, Deus não teria escolhido fazê-lo. (Vale a pena notar que outros teólogos notáveis, como Agostinho e o Papa Leão, discordaram; ver M. Adams 2004, p. 147). Duns Escoto também achava que o pecado não era necessário para a decisão de Deus se tornar encarnado.

Como Kevin Diller entende a teodicéia *O Felix Culpa* de Plantinga, a encarnação e a expiação desempenham papéis diferentes:

O sofrimento não é apenas um subproduto necessário do plano para efetuar a encarnação e a expiação, mas também nos permite ter um tipo de intimidade e solidariedade com

Cristo que de outra forma não seria possível. (Diller 2008, p. 90)

Diller argumenta que a intimidade e a solidariedade são possibilitadas pela encarnação. Mas esses bens poderiam ser alcançados mesmo sem pecado e necessidade de expiação:

a encarnação por si só não requer o sofrimento e o mal, então nem tampouco o mal é necessário para aumentar a intimidade do relacionamento humano com Deus. Se não é um aprimoramento em nosso relacionamento com Deus que exige o mal, então o argumento de Plantinga se baseia apenas na primeira afirmação: que o valor da expiação, que prevalece sobre o mal e o sofrimento exigidos, é ser uma exibição imponente do amor de Deus, de outra forma impossível. (Diller, 2008, p. 96)

Para que sua teodiceia funcione, Plantinga precisaria argumentar que é o bem da expiação em particular que assegura a bondade relevante, revisando assim a *Suposição de Valor Forte* para algo como

qualquer mundo com expiação é um mundo melhor do que qualquer outro sem ela — ou pelo menos melhor do que qualquer mundo em que Deus não faz nada comparável à expiação (veja também Hudson 2019, p. 282).

Além disso, em relação ao valor da expiação, Diller sugere que não é a expiação em si que é necessária para o bem, mas sim a disposição ou vontade de Deus de se envolver na expiação:

Mesmo em mundos sem pecado – se tais mundos são realmente possíveis – os contrafactuais do amor de Deus são os mesmos. Talvez a visão de Plantinga não seja que faltaria algo no amor de Deus por nós sem expiação, mas que faltaria algo em nossa percepção desse amor. É razoável pensar que faz parte dos propósitos amorosos de Deus que os amados entendam o quanto são amados. O argumento, neste caso, seria que a promulgação do amor de Deus na redenção nos dá uma visão da natureza desse amor que de outra forma

não teríamos. Mas como podemos saber quais são as limitações de Deus com respeito a nos comunicar o conhecimento da profundidade de seu amor? O peso da teodiceia repousa nessa suposição, mas não nos é dada uma boa razão para aceitá-la. (Diller 2008, p. 92; citações omitidas)

Marilyn McCord Adams rejeita todo o arcabouço do valor instrumental dos males que a teodiceia *O Felix Culpa* assume. Para ela, “horrores” são definidos como “males tais que neles participar (fazendo ou sofrendo) constitui razão *prima facie* para duvidar que a vida do participante possa (dada a sua inclusão nela) ter um significado positivo para ele como um todo”. (M. Adams 2006, p. 32). Ela elabora em outro lugar:

Minha própria conclusão é que as conexões meio/fim entre bens maiores e os piores males (os que identifiquei como horrores) não ajudam o projeto da teodiceia cristã. É preciso haver conexões significativas de outro tipo. No que diz respeito aos horrores, também não será suficiente sugerir — como Plantinga faz — que o bem maior supera o mal. Pois precisamente porque os horrores ameaçam tirar a possibilidade de um significado pessoal positivo, eles exigem recontextualização para que se lhes seja conferido algum significado positivo. (M. Adams 2008, p. 137)

Os horrores, na visão de Adams, precisam ser derrotados em vez de simplesmente equilibrados ou superados. E a derrota deve acontecer na vida da pessoa que sofreu ou perpetrado o horror, não de outra pessoa; ou seja, devemos restringir a derrota ao agente envolvido no horror. Sem essa restrição centrada no agente, não é possível para Plantinga argumentar que

não apenas o amor e a misericórdia perfeitos são compatíveis com a exigência do sofrimento de uma pessoa para fins que não estão ligados ao seu próprio bem, mas que esses traços também são compatíveis com aquele sofrimento que inclui ser destruído e arruinado, condenável e (talvez em alguns casos) condenado. (Hudson 2019, p. 283)

Diller segue no mesmo tópico:

Para que a teodiceia de Plantinga seja bem-sucedida, ele deve sustentar que um mundo incluindo todas as mesmas pessoas estaria melhor com uma queda do que sem uma queda, mesmo que não pudesse ser melhor para aqueles que sofrem um relacionamento eternamente rompido com Deus. O bem de ter participado para tornar o mundo um lugar melhor não compensaria individualmente o custo bastante pessoal de entrar no inferno ou mesmo ser aniquilado. Exceto em caso de um compromisso com o universalismo, parece mais uma vez, deste ângulo, que, na visão *Felix Culpa*, o valor da extravagância do sacrifício de Deus se torna mais valioso do que o relacionamento correto com Deus que o sacrifício deve restaurar. (Diller 2008, p. 94)

McCord Adams argumenta que é realmente pior do que Diller pensa. Plantinga não endossa claramente a dupla predestinação que às vezes é emparelhada ao supralapsarianismo. Mas, dada sua rejeição ao universalismo, Deus conscientemente escolhe criar algumas criaturas livres que serão condenadas:

O supralapsarianismo “*Felix Culpa*” de Plantinga faz com que Deus decida sobre quais carreiras as criaturas livres incompatibilistas terão anteriormente na ordem de explicação para sua existência. Mais uma vez, para Plantinga, criaturas livres incompatibilistas, consideradas meramente possíveis, não são validadoras (truth-makers) para os contrafactuais de liberdade sobre elas. (M. Adams 2008, p. 134)

O culpado aqui é na verdade o Molinismo de Plantinga, mas não necessariamente o O *Felix Culpa*. (Para preocupações sobre o Molinismo neste ponto, veja Perszyk 2011a, p. 8f; Wierenga 2011, pp. 131–135; e Timpe 2018. Para uma rejeição desta preocupação, veja Merricks 2011, p. 66).

William Hasker pensa que a objeção mais séria à teodicéia O *Felix Culpa* de Plantinga é que “Deus, nesta teodiceia, está *usando* suas criaturas, tratando-as como meios e não como fins em si mesmas, colocando-as em grande perigo para obter a glória de salvá-las”. (Hasker, 2008, p. 168f).

Mas essa glória pode nem ser para salvar aqueles indivíduos que pecam, já que Plantinga pensa que nem todos os que pecam são salvos. Esse benefício da expiação pode se estender apenas a alguns dos que sofrem, novamente levantando a restrição centrada

no agente de Adams. Como Hasker observa, Deus usar ou instrumentalizar as pessoas dessa maneira para algum outro bem parece entrar em conflito com Romanos 3:8, que rejeita explicitamente o pensamento de que devemos fazer o mal “para que o bem venha”.

Finalmente, Hud Hudson levanta outra objeção à teodiceia de Plantinga que ele considera decisiva como objeção à teodiceia em geral. Plantinga escreve que

qualquer mundo com encarnação e expiação é melhor do que qualquer mundo sem ela — ou pelo menos melhor do que qualquer mundo em que Deus não faz nada comparável à encarnação e expiação. É difícil imaginar o que Deus poderia fazer que seja de fato comparável à encarnação e à expiação; mas talvez isso seja apenas uma limitação de nossa imaginação. Mas como isso é tão difícil de imaginar, proponho que ignoremos esses mundos possíveis, se houver algum, nos quais Deus não providencia a encarnação e a expiação, mas faz outra coisa de excelência comparável. (Plantinga, 2004, p. 10)

Hudson acha que essa linha de argumento falha porque é uma “inferência não-os-veja simples e direta”, em que a ausência de evidência não equivale a uma evidência de ausência (Hudson, 2019, p. 285). E Hudson acha que não temos motivos para endossar tal inferência neste caso. (Para outra crítica a Plantinga neste assunto, veja também Hasker 2008.)

3. O Pecado como disposição

Além de ser uma categoria de ação, o pecado também pode ser entendido como uma inclinação ou disposição a se engajar na ação pecaminosa. Como Plantinga coloca,

o pecado é também e talvez principalmente uma desordem ou defeito *afetivo*. Nossos afetos são torcidos, direcionados aos objetos errados; amamos e odiamos as coisas erradas. Em vez de buscar primeiro o reino de Deus, estou inclinado a buscar primeiro minha própria glorificação e engrandecimento pessoal, direcionando todos os meus esforços para me fazer parecer bem. Em vez de amar a Deus acima de tudo e ao próximo como a mim mesmo, estou

inclinado a amar a mim mesmo acima de tudo e, de fato, a odiar a Deus e ao próximo. (Plantinga, 2000, p. 208)

A relação entre atos pecaminosos e disposições pecaminosas é complexa. Ter uma disposição pecaminosa certamente pode tornar mais fácil cometer um tipo específico de pecado (por exemplo, ser guloso torna mais fácil para mim beber outro café além do que deveria), mas uma disposição pecaminosa não é necessária nem suficiente para cometer um ato pecaminoso. Não pode ser necessário, uma vez que o pecado primordial não é explicado pela presença de uma disposição pecaminosa. E não pode ser suficiente, já que não fazemos todas as ações pecaminosas para as quais um vício nos predispõe.

Como também é o caso ao examinar atos individuais de pecado, um relato completo das disposições pecaminosas dependerá da estrutura normativa mais ampla que se tenha. As disposições pecaminosas entendidas como inclinações para certos tipos de atos pecaminosos podem ser entendidas como disposições desordenadas a não seguir a lei natural ou os mandamentos divinos, ou na moldura de um relato deontológico de inspiração kantiana. No entanto, talvez seja mais natural pensar em tais disposições como vícios dentro da estrutura normativa geral da ética da virtude (J. Porter 1997, p. 466; McCluskey 2017, p. 7). Os vícios, nessa abordagem, são hábitos da alma que são contrários ao florescimento dos indivíduos e se opõem a uma determinada virtude ou envolvem a privação dela. Segundo Colleen McCluskey (2017), Tomás de Aquino sustenta que somente as ações podem ser pecaminosas, estritamente falando, enquanto os vícios são maus hábitos sem que essas disposições sejam pecaminosas. Há uma longa tradição dentro do cristianismo, no entanto, de tratar o pecado em termos de disposições, bem como ações. Hoje, em parte por causa da influência de eticistas como Anscombe, Foot, Murdoch e MacIntyre, muitos filósofos e teólogos cristãos contemporâneos lançam mão da tradição medieval da ética da virtude e seu retrato dos vícios como disposições pecaminosas.

Grande parte do trabalho relevante sobre disposições pecaminosas concentra-se em categorias particulares de vício (por exemplo, vícios opostos às virtudes cardeais, ou os sete vícios capitais) ou em vícios individuais. (Para exemplos, veja DeYoung 2020; Sweeney 2018; McCluskey 2017.) Como observa Rebecca DeYoung, uma resposta cristã comum ao vício é se concentrar na santificação, que é a mudança ou transformação de caráter necessária para remover disposições pecaminosas (DeYoung, 2020, viii; para diferentes modelos da natureza da santificação, veja Alston, 1988; S. Porter e Rickabaugh 2018; Yeo 2014.) De modo importante, a santificação inclui disciplinas espirituais no processo de formação da virtude (ver DeYoung 2020; Smith 2016).

4. O Pecado como estado

4.1 O Pecado como impureza

Além de pensar o pecado em termos de ação e/ou disposições, partes da tradição cristã também pensam no pecado em termos de um estado ontológico. Marilyn McCord Adams, por exemplo, pensa no pecado, em seu nível mais básico, como “impureza” ontológica. Nesta visão, o pecado é fundamentalmente uma

impropriedade na relação entre Deus e a pessoa criada... O pecado é a impureza que surge da incomensurabilidade das naturezas divinas e criadas, na incapacidade de qualquer ser finito fazer ou ser algo, natural ou intrinsecamente, digno de Deus. (M. Adams, 1991, p. 20)

Essa incomensurabilidade é “uma consequência metafisicamente necessária do que Deus e as criaturas são, não o resultado do exercício livre e contingente da agência de ninguém”. (M. Adams, 1991, p. 21).

Noutro lugar, McCord Adams o descreve como um produto da “lacuna metafísica” entre os humanos e Deus, em virtude das diferenças em suas naturezas:

Não temos lugar mais legítimo na casa de Deus do que vermes e larvas têm nas nossas (Jó 24:4-6); nada que pudéssemos ser ou fazer naturalmente nos tornaria adequados para a companhia divina. Porque as naturezas divina e criada são incomensuráveis, Deus será inclassificável em relação a qualquer ordem meramente humana (social, política, internacional) ou a qualquer percepção humana da ordem natural. Uma vez que somos incapazes de encaixá-lo em alguma de nossas categorias, experimentamos Deus como... totalmente outro e, portanto, inteiramente imprevisível. (M. Adams 1999, p. 94)

Esse estado de impureza, em sua opinião, não é um resultado das ações pecaminosas, mas, em vez disso, é simplesmente uma função da limitação e finitude radicais das naturezas criadas em comparação com Deus.

Por causa da diferença de tamanho, nada que pudéssemos ser ou fazer poderia contar — simplesmente em virtude do que é — como um movimento apropriado em relação a Deus. (M. Adams, 1999, p. 95)

Como o pecado é principalmente uma função de nosso estado criado, e não um resultado de ações humanas, essa visão não retrata a liberdade ou o perdão humanos como desempenhando um papel fundamental na superação do estado de pecado. Em vez disso, a lacuna é atravessada pela aliança e, em nível último, pela encarnação.

4.2 O Pecado Original

A doutrina cristã do pecado original também pode ser entendida como uma espécie de estado ou “condição” (ver Mann, 2001, p. 47). Enquanto, como discutido na seção 2.1, o pecado primordial se refiria ao primeiro pecado temporalmente, o pecado original é original no sentido de que “é um mal nas origens da agência humana, e do qual a agência humana flui” (Couenhoven, 2016, p. 193). Fala-se do pecado original às vezes se como os seres humanos possuísem uma “natureza pecaminosa”. Essa visão leva a certas preocupações cristológicas, no entanto: se a Segunda Pessoa da Trindade se encarna e assume uma natureza humana, então se a natureza humana é de alguma forma pecaminosa, Cristo também seria pecaminoso. Mas todas as teorias cristãs sustentam que o Cristo encarnado é totalmente humano e também totalmente divino, mas sem pecado original. (Para discussões sobre a relação entre a natureza divina de Cristo e a natureza humana assumida na Encarnação, veja Pawl 2019 e 2016). Algumas tradições cristãs também sustentam que Maria, a mãe de Jesus, também foi livre do pecado através da imaculada concepção. Como tal linguagem sobre a própria natureza humana se tornar pecaminosa pode ser enganosa (ver Copan 2003, p. 523) e também estar potencialmente em conflito com a convicção de que todas as coisas criadas por Deus são boas, o pecado original talvez seja melhor descrito em termos de distorção da natureza humana. Em virtude de seus efeitos de distorção, o pecado original assim “torna-se a origem dos pecados reais” (Blocher, 1997, p. 19), e talvez até uma condição que quase inevitavelmente leva a ações pecaminosas (ver Franks, 2012, p. 3).

Embora a doutrina do pecado original não seja explicitamente ensinada nas escrituras cristãs, ela “foi desenvolvida a partir de garantias bíblicas” (Green, 2017, p. 115). Também é uma doutrina distintamente cristã (Quinn, 1997, p. 541), rejeitada tanto pelo judaísmo quanto pelo islamismo. Agostinho desempenhou um papel central no

desenvolvimento histórico da doutrina do pecado original. Em contraste com Pelágio e Celéstio, que negaram que os humanos herdaram o pecado original através da queda (ver Timpe 2014a, capítulo 4, e Couenhoven, 2013), Agostinho sustentou que através do pecado de Adão, toda a raça humana é agora “presa pela corrente da morte e justamente condenada... conduzida por uma sucessão de misérias desde sua origem depravada, como de uma raiz corrupta”. (Agostinho, *A Cidade de Deus*, XIII.14)

A visão de Agostinho nesse debate foi codificada pelos Concílios de Cartago (418) e Orange (529), sendo a visão de Pelágio declarada heresia no Ocidente, e assim os componentes dessa visão merecem um olhar mais atento. (Para uma discussão da história da doutrina, ver Vanneste, 1971).

No que se segue, seguirei Jesse Couenhoven, que argumenta que a doutrina do pecado original de Agostinho tem cinco partes e as distingue da seguinte forma:

1. o pecado primordial;
 2. a participação do resto da raça humana (exceto Jesus e, em algumas tradições, Maria) nesse pecado por causa de sua solidariedade com aqueles que cometeram o primeiro pecado humano;
 3. culpa comum involuntária e herdada a que todos os seres humanos (exceto Jesus e, em algumas tradições, Maria) estão sujeitos por causa dessa solidariedade;
 4. pena à natureza humana por causa do pecado primordial;
 - e
 5. a transmissão do pecado herdado e sua penalidade.
- (Couenhoven 2013, p. 46; para categorizações ligeiramente diferentes, veja Blocher 1997 e Crisp 2019, capítulo 7)

Destes, (1) já foi tratado acima na seção 2.1. (2) é uma afirmação sobre o alcance daqueles que são afetados pelo pecado original, e no que segue assumirei a restrição que exclui Jesus e, no catolicismo e em partes da tradição ortodoxa, sua mãe Maria. Abordo as alegações (3) e (4), respectivamente, na seção 4.3 e na seção 4.4. Exceto pelo fato de notar que há uma gama de opções sobre como o pecado original (que às vezes é chamado de pecado hereditário, ou *erbsünde* em línguas germânicas) é transmitido, desde a visão de Agostinho de que essa transmissão ocorre via sêmen como parte da relação sexual até sua ocorrência através da participação na comunidade humana pecaminosa (ver Couenhoven 2013, capítulo 7), também não vou focar na afirmação 5 no que segue.

4.3 Falha Constitucional e Culpa Original

Couenhoven descreve o terceiro componente da doutrina do pecado original como seu centro conceitual, com as outras partes da doutrina fornecendo “um pano de fundo que nos ajuda a entender o centro da doutrina” (Couenhoven, 2013, p. 47). Este terceiro componente é em si a conjunção de duas alegações: a primeira sendo sobre a falha constitucional, que Couenhoven às vezes também chama de “o pecado original em si” (Couenhoven, 2013, p. 23), e a segunda sendo que se é moralmente culpado ou se sofre de culpa original em virtude dessa falha constitucional. Embora Couenhoven possa estar certo ao pensar que grande parte da reflexão histórica sobre o pecado original envolve esses dois elementos, a segunda dessas afirmações é controversa no âmbito do trabalho filosófico contemporâneo sobre o pecado original.

Couenhoven descreve a falha constitucional como uma espécie de “funcionamento impróprio enquanto ser humano” (Couenhoven, 2013, p. 12), de natureza moral, que envolve “um estado herdado de desejo desordenado e ignorância” (Couenhoven, 2013, p. 30). Esse elemento também foi descrito como uma desordem dos desejos humanos, de modo que eles “estão agora congenitamente afastados de Deus” e em sujeição ao pecado (McFarland, 2016, p. 308). Há duas maneiras principais de entender a distorção ou corrupção envolvida na falha constitucional. A primeira é como uma perda da retidão original ou “uma privação da santidade e justiça originais” (*Catecismo da Igreja Católica*, 2003, parte I, seção 2, parágrafo 7). A segunda é como uma perversão de fato da natureza moral da humanidade (ver McCall, 2019, p. 159).

A culpa original, por outro lado, é defendida por muito poucos filósofos, embora William Wainwright sugira que a culpa original é essencial para a doutrina do pecado original (Wainright, 1988, p. 31). Thomas McCall refere-se a essas visões que rejeitam a culpa original como “doutrinas de corrupção apenas” (McCall, 2019, p. 156). A negação da culpa original é encontrada na tradição católica (ver *Catecismo da Igreja Católica*, 2003, parte I, seção 2, parágrafo 7) e muitas das tradições ortodoxas (ver Louth 2020). Entre os filósofos contemporâneos, as visões apenas de corrupção são endossadas por Crisp 2020a, McFarland 2016, McFadyen 2016, Hudson 2014, Wyma 2004, Plantinga 2000, Quinn 1997, Morris 1992 e Swinburne 1989.

De acordo com Michael C. Rea (2007), grande parte da oposição à ideia de culpa original vem de seu conflito *prima facie* com o seguinte “princípio de prevenção possível”:

(MR) Uma pessoa P é moralmente responsável pelo acontecimento de um estado de coisas E somente se E acontece (ou aconteceu) e P poderia ter impedido E de acontecer.

Rea argumenta que nenhuma parte da doutrina do pecado original, incluindo a culpa original, contradiz (MR). Em vez disso, obtém-se uma contradição quando a doutrina do pecado original é conjugada com a seguinte suposição plausível:

(A1) Nenhum ser humano nascido após o primeiro pecado de Adão poderia ter feito algo para evitar o primeiro pecado de Adão; e nenhum humano nascido corrupto poderia ter feito algo para impedir sua própria corrupção.

Rea então desenvolve duas teorias diferentes de culpa original que são inconsistentes com (A1), uma baseada no realismo e no perdurantismo (grosso modo, a visão de que objetos comuns como humanos persistem através do tempo em virtude de terem partes temporais) e a outra baseada em premissas molinistas. (Para críticas às propostas de Rea, consulte Hudson 2014, capítulo 4.)

4.4 Pena Justa

Intimamente ligada ao conceito de falha constitucional está a ideia de punição justa para essa falha. De acordo com aqueles pontos de vista que rejeitam a culpa original, somos punidos com justiça apenas por nossas ações e disposições pecaminosas estritas. Para aqueles pontos de vista que afirmam a culpa original, surge uma questão sobre de onde vem essa culpa, visto que não parece que a pessoa pós-Adão em questão cometeu o pecado ao qual a culpa original se associa. Existem duas famílias principais de visões que buscam abordar essa questão: o federalismo e o realismo. De acordo com o federalismo, que às vezes também é chamado de representacionalismo, somos considerados culpados pelo pecado original e por nossa falha constitucional em virtude de Adão (ou Adão e Eva) ser nosso cabeça “federal” ou “representativo”. Resumidamente,

somos condenados porque Adão assumiu por nós como representante de toda a raça humana; devido ao seu relacionamento conosco como nosso “chefe federal” ou “representante legalmente indicado”, sua culpa conta como nossa culpa. (McCall, 2019, p. 162)

O federalismo envolve um “tratar como se”, ou uma “ficção legal”, onde a culpa é imputada por considerar Adão um representante da raça humana (ver Madueme 2020; para uma crítica a tal imputação, ver Crisp 2009).

Em contraste, o realismo sustenta que existe uma unidade real entre todos os que são punidos com justiça pela culpa original e Adão (ou, novamente, Adão e Eva). Como diz Agostinho,

Os primeiros seres humanos... tendo se tornado os primeiros pecadores, foram então punidos com a morte de tal forma que tudo o que brotou de seu estoque também deveria estar sujeito à mesma penalidade. Pois nada poderia nascer deles que não fosse o que eles mesmos haviam sido... de modo que o que surgiu como punição nos primeiros seres humanos que pecaram também segue como consequência natural nos demais que nasceram deles. (Agostinho, Cidade de Deus, XIII.3)

Por causa de nossa natureza humana comum, todos os humanos têm uma unidade orgânica em virtude da qual a punição pelo pecado original é justa (para discussão e crítica, consulte Crisp 2020b). No entanto, Agostinho “nunca explica realmente como todos existiram e agiram em Adão, deixando o assunto bastante misterioso” (Couenhoven, 2013, p. 27).

A visão realista mais conhecida talvez seja a de Jonathan Edwards, que sustentava que todos os humanos são um só simplesmente porque Deus nos declara como tais: “não há identidade ou unidade [que não] dependa da constituição *arbitrária* do Criador. [...] A *constituição divina* [Deus tratar todos os humanos como uma entidade] é o que *faz a verdade*”. (Edwards 1758, parte 4, cap. III [1970, p. 404])

Influenciados por Jonathan Edwards, vários filósofos sugeriram que a teoria do perdurantismo poderia fornecer uma base para o realismo. (Veja as discussões em Wainwright 1988, Wyma 2004, Crisp 2005 e 2009, Rea 2007 e Hudson 2014.)

4.5 Inevitabilidade das ações pecaminosas

Mesmo a rejeição da culpa original não resolve todas as preocupações relacionadas ao terceiro componente da doutrina do pecado original: a culpa constitucional também enfrenta desafios filosóficos e teológicos. Enquanto alguns argumentam que a

falha constitucional meramente inclina alguém a cometer atos pecaminosos (ver Swinburne, 1989, p. 138), a maioria sustentou que atos de pecado são inevitáveis devido ao estado de pecado original (Crisp 2019, p. 150). Como diz Paul Copan,

embora não pequemos necessariamente (isto é, não é certo que devemos cometer este ou aquele pecado em particular), pecamos inevitavelmente (isto é, além de nossa propensão a pecar, dada a vasta gama de oportunidades para pecar, eventualmente nós pecamos em algum momento (Copan, 2003, p. 531)

Paul Franks levanta o seguinte problema para visões como as de Copan (e de Plantinga e Wyma), que afirmam a inevitabilidade do pecado sem culpa original. Nessas visões, a seguinte afirmação é verdadeira:

- (1) Em um mundo maculado pelo pecado original, necessariamente (a) todo ser humano subsequente a Adão e Eva [onde esses nomes são entendidos como se referindo a quem quer que tenham sido os primeiros pecadores em qualquer mundo maculado pelo pecado] nasce em uma condição tal que é inevitável que ela peque (dado que ela realize pelo menos uma ação moralmente significativa), mas (b) não é inevitável que ela peque em nenhuma dada ocasião específica. (Franks, 2012, 6f, citações omitidas)

(Esta afirmação parece implicar que todo mundo contaminado pelo pecado original inclui pecadores que dão à luz outras criaturas capazes de pecar. Isso parece ser falso se houver um mundo onde os primeiros pecadores são aniquilados imediatamente depois e novos seres humanos são criados, mas Franks não considera essa possibilidade.) Agora, considere um mundo possível no qual um ser humano realize apenas uma ação moralmente significativa em sua vida. Isso significaria que:

- (2) Possivelmente, algum ser humano realiza apenas uma ação moralmente significativa em sua vida. (Franks 2012, p. 7)

Franks pensa que a verdade de (2) “parece garantida” e não encontra “nenhuma razão que se possa dar para pensar que seja falsa” (Franks 2012, p. 7 e 11). No entanto, de acordo

com (1a) acima, é verdade que o ser humano em questão peca inevitavelmente nessa ação específica. Ou seja, segue-se de (1a) e (2) que

- (3) Se algum ser humano realiza apenas uma ação moralmente significativa em [sua] vida, então essa ação é inevitavelmente pecaminosa. (Franks, 2012, p. 7)

No entanto, de (1b) segue que:

- (4) Se algum ser humano realiza apenas uma ação moralmente significativa em [sua] vida, então essa ação não é inevitavelmente pecaminosa. (Franks, 2012, p. 7)

(3) e (4) juntos implicam uma contradição.

Uma maneira de rejeitar (1b) é aceitar uma visão compatibilista segundo a qual pelo menos algumas ações humanas livres, ou seja, aquelas em que se peca, são determinadas por Deus. Mas aqueles com compromissos libertistas parecem estar comprometidos com (1b). Como Franks é um libertista, ele rejeita que a falha constitucional do pecado original exija ações pecaminosas: “somos influenciados por um mundo caído para pecar, mas somos livres a qualquer momento para abster-nos de pecar” (Franks, 2012, p. 370). Como foi mencionado acima, Swinburne também rejeita a inevitabilidade do pecado com base no pecado original:

A responsabilidade de Adão por nossa pecaminosidade está confinada à responsabilidade de iniciar a transmissão social da moralidade (como tal, uma coisa boa) que tornou o pecado possível, mas uma moralidade que, como resultado de seu próprio exemplo pecaminoso e talvez de falsas crenças morais, era, sem dúvida, uma moralidade corrupta e, assim, tornou mais fácil para os sucessores de Adão nossa propensão ao pecado herdada geneticamente. (Swinburne, 1989, p. 143)

De acordo com Swinburne, atos pecaminosos são “quase inevitáveis”, mas não inevitáveis. Aqueles incompatibilistas que querem sustentar que cometer pelo menos uma ação pecaminosa é inevitável enquanto evitam a inevitabilidade (e, portanto, a não-

responsabilidade) de cada ação pecaminosa em particular precisam fornecer uma explicação do que garante a ação pecaminosa.

5. Efeitos noéticos do pecado

Acredita-se que a depravação trazida pelo pecado afeta todas as partes da natureza humana. Além do pecado como ato, disposição e estado decaído, os filósofos cristãos também fizeram um trabalho significativo sobre os efeitos noéticos do pecado, incluindo, mas não se limitando especificamente, aos seus efeitos epistêmicos. A tradição reformada, em particular, enfatiza os efeitos do pecado não apenas sobre a vontade, mas sobre o intelecto humano. Alvin Plantinga, por exemplo, afirma que “O pecado original envolve tanto o intelecto quanto a vontade; é ao mesmo tempo cognitivo e afetivo” (Plantinga, 2000, p.207). Na visão de Plantinga, a dimensão afetiva do pecado – particularmente a inclinação das afeições para o pecado do orgulho – talvez seja “a raiz mais profunda da condição do pecado”, mas uma explicação completa do pecado também deve incluir seu impacto em nossas faculdades epistêmicas:

Por um lado, [o pecado] carrega consigo uma espécie de *cegueira*, uma espécie de imperceptibilidade, obtusidade, estupidez. Esta é uma limitação cognitiva que, antes de tudo, impede sua vítima de conhecer adequadamente Deus e sua beleza, glória e amor; ela também o impede de ver o que vale a pena amar e o que vale a pena odiar, o que deve ser buscado e o que deve ser evitado. Portanto, compreende tanto o conhecimento do fato quanto o conhecimento do valor. (Plantinga, 2000, p. 207)

Plantinga desenvolve uma visão influente de garantia que ele chama de modelo estendido de Aquino/Calvino (A/C). Embora seja uma perspectiva sobre garantia (*warrant*) em geral, ele foi desenvolvido especificamente para mostrar como as crenças religiosas podem ser justificadas (tanto interna quanto externamente), racionais e, se essas crenças forem verdadeiras, como poderiam ser avalizadas (*have warrant*).

A característica central desse modelo é a estipulação de que Deus nos criou como seres humanos com um processo de produção de crenças ou fonte de crenças, o *sensus divinitatis*; essa fonte trabalha sob várias condições para produzir

crenças sobre Deus, incluindo, é claro, crenças que implicam imediatamente a sua existência. (Plantinga, 2000, p. 199)

Para Plantinga, a crença religiosa pode ser imediata e básica; uma crença religiosa pode ser garantida (warranted) mesmo que não seja sustentada com base em argumentos, desde que seja produzida seguramente pelo *sensus divinitatis*. O modelo A/C é construído explicitamente para ser capaz de explicar os efeitos noéticos do pecado:

Nossa queda no pecado teve consequências cataclísmicas, tanto afetivas quanto cognitivas. Quanto às consequências afetivas, nossos afetos estão distorcidos e nossos corações agora abrigam um mal profundo e radical: amamos a nós mesmos acima de tudo, em vez de a Deus. Houve também consequências *cognitivas* ruins. Nosso conhecimento original de Deus e de sua maravilhosa beleza, glória e amabilidade foi severamente comprometido; dessa forma a imagem estrita de Deus em nós foi destruída e a imagem ampla foi danificada e distorcida. Em particular, o *sensus divinitatis* foi danificado e deformado; por causa da queda, não conhecemos mais a Deus da mesma maneira natural e sem problemas em que conhecemos uns aos outros e o mundo ao nosso redor. Ademais, o pecado induz em nós uma *resistência* aos elementos fornecidos pelo *sensus divinitatis*, silenciados como são pelo primeiro fator; não *queremos* prestar atenção aos seus elementos fornecidos. Somos incapazes por nossos próprios esforços de nos desenredar desse charco. (Plantinga, 2000, p.205)

Plantinga pensa que “os efeitos noéticos mais sérios do pecado” (Plantinga, 2000, p. 214) são os efeitos deletérios que o pecado tem em nosso conhecimento de Deus:

Nosso conhecimento original de Deus e de sua glória é abafado e debilitado; foi substituído (em virtude do pecado) pela estupidez, obtusidade, cegueira, incapacidade de perceber Deus ou percebê-lo em sua obra. Nosso conhecimento de seu caráter e de seu amor por nós pode ser sufocado: pode até ser transformado em um pensamento ressentido de que Deus deve ser temido e suspeito; podemos

vê-lo como indiferente ou mesmo maligno... A consequência cognitiva mais importante do pecado, portanto, é a falha em conhecer a Deus. E essa falha pode ter outras consequências cognitivas... Se não sabemos que existe uma pessoa como Deus, não sabemos a primeira coisa (a coisa mais importante) sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre o mundo. (Plantinga, 2000, pp. 215 e 217)

Os efeitos noéticos do pecado não se limitam simplesmente ao conhecimento de Deus, no entanto. Eles se estendem ao nosso conhecimento das demandas morais em nossas vidas, dado nosso relacionamento com Deus, nossas emoções, imaginação e até funções mentais não epistêmicas (ver McMartin, 2016).

Apesar dos efeitos epistêmicos do pecado, Plantinga pensa que o conhecimento de Deus ainda é possível de duas maneiras. Primeiro, o conhecimento de Deus é possível através da teologia natural (veja Walls e Dougherty 2018). Segundo, o conhecimento de Deus é possível, apesar dos efeitos noéticos do pecado, dado o papel do Espírito Santo em produzir a fé. A fé, para Plantinga, tem elementos afetivos e cognitivos. Central para a dimensão cognitiva da fé é “um conhecimento firme e certo de Deus” (Plantinga, 2000, p. 206; ver também Diller 2014) e o conhecimento de outros aspectos centrais da crença cristã. O *sensus divinitatis* é consertado pela ação do Espírito Santo. “Sem alguma atividade especial da parte do Senhor, não acreditaríamos” (Plantinga, 2000, p. 269). Enquanto o pecado danificou o *sensus divinitatis*, o Espírito Santo pode regenerá-lo, permitindo que ele funcione novamente corretamente e remova os derrotadores da crença religiosa avalizada.

Merold Westphal é outro filósofo cristão contemporâneo que explora os efeitos noéticos do pecado. Westphal afirma que levar São Paulo a sério é levar a sério a universalidade do pecado (Westphal 1990; ver também Westphal 1993), incluindo os efeitos do pecado sobre como pensamos sobre Deus. Westphal teme que grande parte da teologia filosófica seja otimista demais sobre a razão humana, ignorando o impacto do pecado em nossas capacidades e funcionamento epistêmicos. Por “pecado”, Westphal tem em mente tanto os atos pecaminosos quanto a disposição geral de cometer atos pecaminosos, e sustenta que tanto atos quanto disposições podem ser individuais e comunais. Seguindo Agostinho, Westphal também vê o pecado como melhor descrito em termos de orgulho, “a auto-afirmação que usurpa um papel na vida que não me é próprio, privando Deus e o próximo de seus lugares de direito como, respectivamente, meu superior absoluto e meu igual”. (Westphal, 1990, p. 200).

Em última análise, o pecado não é fraqueza, mas sim idolatria. A “Lei da Racionalidade Inversa” de Westphal sustenta que “a capacidade do pensamento humano de estar livre de distorção pelo desejo pecaminoso é inversamente proporcional à importância existencial do assunto” (Westphal 1990, p. 205; ver também Timpe 2014b).

Essa preocupação com os efeitos noéticos do pecado é uma das principais motivações para a crítica de Westphal à epistemologia reformada, pois não podemos ter certeza de que nossas faculdades epistêmicas, incluindo o *sensus divinitatis*, estão funcionando corretamente se forem distorcidas pelo pecado.

William Abraham sugere que a abordagem de Westphal aprecia insuficientemente o papel que a graça coloca como remédio para o pecado:

Se o *sensus divinitatis* estiver inteiramente e irreparavelmente danificado, é difícil ver como saberíamos qualquer coisa que realmente importasse sobre Deus ou sobre nós mesmos. Merold Westphal corre esse risco em seu ensaio muito perspicaz. Precisamos lembrar que tanto epistemicamente quanto espiritualmente, onde o pecado abunda, a graça é ainda maior. (Abraham 2006, p. 111 n. 17)

Abraham sugere uma visão mais robusta das capacidades e práticas cognitivas [humanas], como intuição, percepção, razão, memória, testemunho e afins com base no reconhecimento de que essas capacidades e práticas, mesmo quando afetadas pelo pecado, são “asseguradas pelo poder e bondade de Deus” (Abraham, 2006, p. 121).

As discussões sobre os efeitos noéticos do pecado não se limitam às mencionadas aqui, nem a tais tópicos. Para uma discussão sobre a compatibilidade dos efeitos noéticos do pecado com a epistemologia evolutiva, por exemplo, particularmente com um olhar voltado para a ciência cognitiva da religião, ver De Cruz e Smedt 2013 e Barrett 2009. Peter Harrison também argumenta que os efeitos noéticos do pecado ajudaram a moldar o método experimental na ciência (Harrison, 2007).

6. Pecado Estrutural

As discussões sobre pecado nas seções anteriores têm, todas elas, implicações sociais na medida em que o pecado enquanto ação, disposição, estado e fator epistêmico pode ferir a comunidade humana. Uma ação pecaminosa pode não apenas ferir os outros, mas também provocar ações pecaminosas retaliadoras por aquele contra quem se pecou

originalmente. Os efeitos noéticos do pecado impactam o aprendizado e a instrução sociais, com esses efeitos sendo passados de indivíduos e grupos para outros. A doutrina do pecado original também tem claramente implicações sociais: se todos os seres humanos sofrem do pecado original, então suas interações sociais serão impactadas por ele. Mesmo Swinburne, que rejeita que os humanos sofram do pecado original de modo a tornar o pecado inevitável para nós, sustenta que contribuimos para a propensão de nossas comunidades ao pecado de tal forma que estamos envolvidos nos pecados de nossas comunidades (Swinburne, 1989, p. 145). Essas formas de pecado afetam nossos relacionamentos, não apenas entre indivíduos e outros indivíduos, mas entre indivíduos e grupos e entre grupos e outros grupos. Em suma, o pecado corrompe a imaginação moral não apenas dos indivíduos, mas de comunidades inteiras.

Todavia, também podemos pensar no pecado, não apenas em termos de atos e atitudes individuais, mas em termos de estruturas sociais. Nesse caso, há uma “sociabilidade” adicional do pecado que não é captada pelas discussões anteriores. O monge e teólogo bizantino do século VI Máximo, o Confessor, por exemplo, sustentou que o pecado leva a um colapso na comunidade, levando ao individualismo e à fragmentação social. Ele chegou a comparar esse estado a uma espécie de bestialidade (Deane-Drummond 2017, p. 38). Henri de Lubac interpreta Máximo como entendendo o “pecado original como uma separação, uma individualização, como pode-se chamar no sentido depreciativo da palavra” (de Lubac 1988, p. 33).

Se isso estiver correto, então pensar no pecado apenas em termos individuais é, em si mesmo, um resultado do pecado.

Também pareceu plausível para muitos outros que o pecado possa estar embutido nas estruturas sociais de forma tal que seja cometido por grupos e não apenas por indivíduos. Escrevendo dentro da tradição reformada, Ruth Groenhout sugere que podemos pensar em “depravação total” como a convicção de que

a corrupção do pecado não se limita a pequenos bolsões de existência, mas, ao contrário, percorre todos os aspectos da criação que encontramos como uma fratura que afeta cada parte de nossa realidade humana. (Groenhout, 2006, p. 134)

O pecado, portanto, afeta não apenas indivíduos ou grupos, mas a natureza mesma de nossos próprios sistemas sociais:

Quando pecados como orgulho, ganância e cobiça infectam aqueles que legislam para a sociedade, como quase sempre o fazem, a legislação e as estruturas sociais resultantes são, elas mesmas, corruptas e produzirão patologias muitas vezes previsíveis na sociedade: pobreza, segregação racial, destruição de vidas e relacionamentos em nome do lucro. (Groenhout, 2006, p.138)

Nesta visão, as estruturas e sistemas humanos, bem como a natureza humana, são manchados ou distorcidos pelo pecado. Paralelamente aos relatos estruturais de injustiças, as abordagens estruturais do pecado sustentam que ele “cria e existe dentro de estruturas que moldam a realidade material de nosso planeta e toda a vida nele” (Ray, 2016, p.417). Essa abordagem do pecado é frequentemente encontrada nas teologias da libertação (ver McCall, 2019, p. 259).

Considere, por exemplo, o racismo. McCluskey 2017, capítulo 6, contém uma discussão sobre o racismo como envolvendo não apenas más ações, mas também maus hábitos:

Um hábito comum entre os brancos é checar se as portas do carro estão trancadas sempre que veem um afro-americano andando na rua enquanto dirigem. Ver uma pessoa branca andando não desencadeia a mesma resposta. Subjacente a esse hábito está o julgamento, não reconhecido pelo grupo privilegiado (branco) predominante em uma sociedade racista, de que os negros, especialmente os jovens negros, são criminosos e, portanto, devem ser temidos. O perfilamento racial pela polícia leva a deter pessoas de cor habitualmente simplesmente por causa de sua cor de pele e também se funda na crença explícita ou implícita de que membros desses grupos são mais propensos a cometer crimes. (McCluskey 2017, p. 176; citações omitidas)

Aqueles casos de racismo que são causados por ignorância voluntária ou resistência ao auto-escrutínio também refletirão a dimensão epistêmica do pecado. Mas, além disso, pode ser que o racismo seja um exemplo de pecado irredutivelmente estrutural, como Stephen Ray argumenta. O racismo, como a própria raça, em sua visão, é socialmente construído. Se o racismo não é apenas hábitos de indivíduos (reforçado, certamente, pelos hábitos e ações predominantes em sua comunidade ou sociedade), mas algo estrutural em si,

também pode ser útil pensar em algum pecado como estrutural em linhas semelhantes. Isso vale por duas razões importantes, uma das quais diz respeito à existência de estruturas opressoras e a segunda ao modo como sua existência é mascarada:

Primeiro... é a percepção de que o pecado se torna aparente nas estruturas através da consequência material de sua operação... A segunda razão é que, como a presença do pecado é normalmente inegável, ela efetivamente se blinda de escrutínio e intervenção construindo formações ideológicas que tomam a presença do mal-estar e da morte simplesmente como a ordem natural das coisas. (Ray, 2016, p. 424)

Este último é o que ele quer dizer ao dizer que o pecado estrutural é “mundano”.

Katie Walker Grimes argumenta que uma resposta ao racismo enquadrada predominantemente em termos de “privilegio branco” em vez de supremacia branca ou antinegitude é insuficiente porque tal abordagem é excessivamente individualista e não leva a natureza social do pecado suficientemente a sério (ver Grimes 2016, p. xxi). Grimes desenvolve um relato de anti-negritude construído na “teoria da virtude corporativa”, que se concentra na relação entre hábitos e caráter de corpos sociais ao invés de indivíduos. As forças que resultam em antinegitude são inerentemente sociais (por exemplo, a economia, o espaço segregado) e assim o racismo antinegro deve ser visto como também inerentemente social. Vários teólogos também exploram soteriologias orientadas para a vítima que se concentram principalmente na situação de indivíduos que são vítimas de opressão e injustiça institucionais, tentando articular como a reconciliação se dá nesses ambientes (ver Hunsinger 2016; Hieb 2013).

Várias acadêmicas feministas também argumentaram que o sexismo pode ser entendido nos termos do pecado estrutural. Elisabeth Schüssler Fiorenza, por exemplo, caracteriza o sexismo como

as tendências desumanizantes, injustiças e discriminação de instituições, a teologia e o sistema de símbolos que legitimam essas instituições, e a “falsa consciência” coletiva e pessoal criada por instituições e ideologias sexistas e internalizada na socialização e na educação. Essa “falsa consciência” permite que pessoas e grupos oprimidos aceitem sua opressão e internalizem os valores do opressor. Essa compreensão do

sexismo patriarcal como pecado estrutural e poder maligno institucionalizado na sociedade e nas estruturas eclesiais opressivas é semelhante à compreensão de [São] Paulo do pecado como poder transpessoal e destrutivo cuja expressão final é o poder desvivificador da morte. (Schüseller Fiorenza, 1993, p.140)

Muitos desses estudiosos veem as abordagens tradicionais do pecado como uma ação ou uma disposição individualista como problemáticas e danosas às mulheres (para exemplos historicamente influentes, ver, por exemplo, o trabalho de Saiving 1992; Plaskow 1980; Dunfee 1982). A obra de Rachel Sophia Baard é um exemplo dessa linha de crítica. Baard argumenta que a conversa sobre o pecado contribui para a práxis comunitária, moldando onde e como nossas práticas se reproduzem. Como ela coloca, nossa linguagem e compreensão do pecado criam um roteiro que as pessoas executam; por exemplo, se o pecado é simplesmente entendido como ações individuais, isso nos encorajaria a não ver as estruturas sociais envolvidas no patriarcado como pecaminosas, tornando assim mais provável que essas estruturas continuem em vez de tratá-las como problemáticas. Entendimentos tradicionais do pecado enraizados no orgulho, ela continua, que estão no coração de muitas instituições cristãs e crenças e práticas culturais,

criam um clima social em que a violência de gênero não é apenas imaginável, mas tolerada ou aceita como “normal”, de fato, simplesmente como parte da condição humana. (Baard 2019, p. 49; veja também Jones 2000)

Se todo pecado está em última análise enraizado no orgulho e no auto-empenho, a resposta apropriada ao pecado se acha na humildade e no auto-sacrifício. Mas em situações de opressão e violência baseada em gênero, tal resposta encoraja mais danos e uma negação da agência adequada:

em geral, a patologia feminina não está tipicamente enraizada na elevação do eu, mas na negação do eu – portanto, pedir a destruição do eu ou a humildade que “considera os outros como melhores do que nós mesmos” acabará agravando, ao invés de abordar, o pecado das mulheres. (Baard, 2019, p. 61)

Isso pode ser visto historicamente em como as mulheres foram culpadas pelo pecado, e em como essa culpa foi então usada para negar oportunidades ou justificar a violência contra as mulheres. Baard argumenta que uma mudança para uma retórica da natureza sistêmica da opressão em vez do orgulho é frequentemente necessária, mudando o foco da suposta falha moral do indivíduo para a retórica e práticas androcêntricas que perpetuam as estruturas que oprimem.

Além do racismo e do sexismo, outras formas sociais de opressão também podem ser entendidas como exemplos de pecados estruturais. Leigh Vicens sugere que podemos entender o viés implícito como um tipo de pecado estrutural de base social (Vicens 2018; para uma discussão recente sobre o estado da pesquisa sobre viés implícito, ver Brownstein, Madva e Gawronski 2020). Marjorie Suchocki argumenta que o pecado é “participação por intenção ou ação em violência desnecessária que contribui para o mal-estar de qualquer aspecto da terra ou de seus habitantes” (Suchocki, 1994, p. 12).

Essa participação seria parte de nossa herança através da solidariedade social com outros seres humanos pecadores. O pecado é “individual apenas na medida em que participamos de toda a sociedade” (Suchocki, 1994, p. 157). Ela usa essa perspectiva para iluminar a opressão, os sistemas econômicos e a homofobia. O patriarcado talvez possa ser entendido de maneira semelhante (ver Baard 2019; Ruether 1993). E Ruth Groenhout explora a relação entre o pecado sistêmico e os sistemas de saúde contemporâneos (Groenhout, 2006).

Referências

ABRAHAM, William J. 2006, *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

ADAMS, Marilyn McCord, 1988, “Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers”, *Faith and Philosophy*, 5(2): 121–143.

_____. 1991, “Sin as Uncleaness”, *Philosophical Perspectives*, 5: 1–27.

_____. 1999, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____. 2004, “Cur Deus Homo? Priorities Among the Reasons?”, *Faith and Philosophy*, 21(2): 141–158.

_____. 2006, *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____.2008, "Plantinga on 'Felix Culpa': Analysis and Critique", *Faith and Philosophy*, 25(2): 123–140.

ADAMS, Robert Merrihew, 1985, "Involuntary Sins", *The Philosophical Review*, 94(1): 3–31.

ALEXANDER, David E. and Daniel M. Johnson (eds.), 2016, *Calvinism and the Problem of Evil*, Eugene, OR: Wipf; Stock Publishers.

ALMEIDA, Michael, 2016, "Compatibilism and the Free Will Defense", in *Free Will and Classical Theism: The Significance of Free Will in Perfect Being Theology*, Hugh McCann (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 56–70.

ALSTON, William P., 1988, "The Indwelling of the Holy Spirit", in Morris 1988: 121–50.

ANDERSON, Gary A., 2009, *Sin: A History*, New Haven, CT: Yale University Press.

ANSELM, [BW], *Basic Writings*, edited by Thomas Williams, Indianapolis, IN: Hackett, 1997.

AQUINAS, *Summa theologiae*, translated by the Fathers of the English Dominican Province, second and revised edition, 1920.

AUGUSTINE, *On Free Choice of the Will (De libero arbitrio)*, translated and edited by Thomas Williams, Indianapolis, IN: Hackett, 1993.

_____.*The City of God Against the Pagans (De civitate Dei)*, translated and edited by R.W. Dyson, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BAARD, Rachel Sophia, 2019, *Sexism and Sin-Talk: Feminist Conversations on the Human Condition*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

BARRETT, Justin L., 2009, "Cognitive Science, Religion, and Theology", in *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Jeffrey Schloss and Michael J. Murray (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 76–99.

BASHEVKIN, David, 2019, *Sin*a*gogue*, Boston, MA: Cherry Orchard Books.

BAUERSCHMIDT, Frederick Christian, 2016, "Thomas Aquinas", in Johnson and Lauber 2016a: 199–216.

BIGNON, Guillaume, 2018, *Excusing Sinners and Blaming God: A Calvinist Assessment of Determinism, Moral Responsibility, and Divine Involvement in Evil*, Eugene, OR: Pickwick Publications.

BLACK, C. Clifton, 2016, "Synoptic Gospels", in Johnson and Lauber 2016a: 61–77.

BLOCHER, Henri, 1997, *Original Sin: Illuminating the Riddle*, Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.

BOYD, Craig A., 2009, "The Goodness of Creation and the Openness of God", in *Creation Made Free: Open Theology Engaging Science*, Thomas J. (ed.) Eugene, OR: Pickwick Publications, 111–24.

BROWN, Robert F., 1978, "The First Evil Will Must Be Incomprehensible: A Critique of Augustine", *Journal of the American Academy of Religion*, 46(3): 315–329.

BROWNSTEIN, Michael, Alex Madva, and Bertram Gawronski, 2020, "Understanding Implicit Bias: Putting the Criticism into Perspective", *Pacific Philosophical Quarterly*, 101(2): 276–307.

BRUCE, James E., 2016, "Not the Author of Evil: A Question of Providence, Not a Problem for Calvinism", in Alexander and Johnson 2016: 96–122.

BURGE, Gary M., 2016, "The Gospel and Epistles of John", in Johnson and Lauber 2016a: 79–96.

Catechism of the Catholic Church, 2003, New York: Doubleday, second edition.

CAVANAUGH, William T. and James K. A. Smith (eds.), 2017, *Evolution and the Fall*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.

COPAN, Paul, 2003, "Original Sin and Christian Philosophy", *Philosophia Christi*, 5(2): 519–541.

COUENHOVEN, Jesse, 2013, *Stricken by Sin, Cured by Christ: Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*, Oxford: Oxford University Press.

_____. 2016, "Augustine", in Johnson and Lauber 2016a: 181–198.

_____. 2017, "Augustine of Hippo", in *The Routledge Companion to Free Will*, Kevin Timpe, Meghan Griffith, and Neil Levy (eds.), New York: Routledge, pp. 247–257.

CRISP, Oliver D., 2005, *Jonathan Edwards and the Metaphysics of Sin*, New York: Routledge.

_____. 2009, "Original Sin and Atonement", in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds), Oxford: Oxford University Press, pp. 430–451.

_____. 2019, *Analyzing Doctrine: Toward a Systematic Theology*, Waco, TX: Baylor University Press.

_____. 2020a, "A Moderate Reformed View", in J. Stump and Meister 2020: 35–54.

_____. 2020b, "On Behalf of Augustinian Realism", *Toronto Journal of Theology*, 35(2): 124–133.

DAVIS, Brian and W. Paul Franks, 2018, "Plantinga's Defense and His Theodicy Are Incompatible", in *Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism*, Klaas Kraay (ed.), New York: Routledge, pp. 203–223.

DE LUBAC, Henri, 1988, *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*, San Francisco: Ignatius Press.

DE CRUZ, Helen and Johan De Smedt, 2013, "Reformed and Evolutionary Epistemology and the Noetic Effects of Sin", *International Journal for Philosophy of Religion*, 74(1): 49–66. doi:10.1007/s11153-012-9368-z

DEANE-DRUMMOND, Celia, 2017, "In Adam All Die? Questions at the Boundary of Niche Construction, Community Evolution, and Original Sin", in Cavanaugh and Smith 2017: 23–47.

DEYOUNG, Rebecca Konyndyk, 2020, *Glittering Vices: A New Look at the Seven Deadly Sins and Their Remedies*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, second edition.

DILLER, Kevin, 2008, "Are Sin and Evil Necessary for a Really Good World?: Questions for Alvin Plantinga's Felix Culpa Theodicy", *Faith and Philosophy*, 25(1): 87–101. doi:10.5840/faithphil20082516

_____. 2014, *Theology's Epistemological Dilemma: How Karl Barth and Alvin Plantinga Provide a Unified Response*, Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.

DRAPER, Paul and Ryan Nichols, 2013, "Diagnosing Bias in Philosophy of Religion", *Monist*, 96(3): 420–446.

DUNFEE, Susan Nelson, 1982, "The Sin of Hiding: Feminist Critique of Reinhold Niebuhr's Account of the Sin of Pride", *Soundings*, 65(3): 316–327.

EDWARDS, Jonathan, 1758 [1970], *The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended*, Boston, MA: S. Kneeland. Reprinted in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 3, edited by Clyde A. Holbrook, New Haven, CT: Yale University Press, 1970.

FLINT, Thomas P, 2009, "Fittingness and Divine Action in *Cur Deus Homo*", in Timpe 2009: 97–111.

FRANKS, W. Paul, 2012, "Original Sin and Broad Free-Will Defense", *Philosophia Christi*, 14(2): 353–371. doi:10.5840/pc201214230

GOMBIS, Timothy G., 2016, "Paul", in Johnson and Lauber 2016a: 97–110.

GRAHAM, Gordon, 2007, "Sin and Salvation", in *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Chad Meister and Paul Copan (eds), New York: Routledge, 576–584.

GRAVES, Michael, 2016, "Classic Rabbinic Perspectives", in Johnson and Lauber 2016a: 129–147.

GREEN, Joel B., 2017, "'Adam, What Have You Done?' New Testament Voices on the Origins of Sin", in Cavanaugh and Smith 2017: 98–116.

GRIMES, Katie Walker, 2016, *Christ Divided: Antiblackness as Corporate Vice*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

GROENHOUT, Ruth, 2006, "Not Without Hope: A Reformed Analysis of Sickness and Sin", *Christian Bioethics*, 12(2): 133–150.

HARRISON, Peter, 2007, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, New York: Cambridge University Press.

HASKER, William, 2008, *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.

HELM, Paul, 1994, *The Providence of God*, Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.

HICK, John, 1966, *Evil and the Love of God*, New York: Harper & Row.

_____. 1968, "The Problem of Evil in the First and Last Things", *The Journal of Theological Studies*, new series 19(2): 591–602.

HIEB, Nathan D., 2013, *Christ Crucified in a Suffering World: The Unity of Atonement and Liberation*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

HUDSON, Hud, 2014, *The Fall and Hypertime*, Oxford: Oxford University Press.

_____. 2019, "The Argument from Evil: Felix Culpa!" in Walls and Dougherty 2019: 277–289.

HUNSINGER, George, 2016, "The Sinner and the Victim", in Johnson and Lauber 2016a: 433–449.

JOHNSON, Keith L. and David Lauber (eds.), 2016a, *T&T Clark Companion to the Doctrine of Sin*, New York: T&T Clark Ltd.

_____. 2016b, "Introduction", in Johnson and Lauber 2016a: ix–xiv.

JONES, Serene, 2000, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

KANT, Immanuel, 1793 [1960], *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg. Translated as *Religion Within the Limits of Reason Alone*, translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, New York: Harper Torchbooks, 1960.

KATZ, Steven T., 2006, "Man, Sin, and Redemption in Rabbinic Judaism", in *The Cambridge History of Judaism, Volume 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Steven T. Katz (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 925–945.

KIVY, Peter, 1980, "Melville's *Billy* and the Secular Problem of Evil: The Worm in the Bud", *Monist*, 63(4): 480–493.

KNEPPER, Timothy D., 2014, "The End of Philosophy of Religion?", *Journal of the American Academy of Religion*, 82(1): 120–149.

- KVANVIG, Jonathan L., 2009, "Conservation, Concurrence, and Counterfactuals of Freedom", in Timpe 2009: 112–25.
- LEWIS, David, 1997, "Do We Believe in Penal Substitution?", *Philosophical Papers*, 26(3): 203–209.
- LOUTH, Andrew, 2020, "An Eastern Orthodox View", in J. Stump and Meister 2020: 78–100.
- MACDONALD, Scott, 1998, "Primal Sin", in *The Augustinian Tradition*, Gareth Mathews (ed.), Berkeley, CA: The University of California Press, pp. 110–139.
- MADUEME, Hans, 2020, "An Augustinian-Reformed View", in J. Stump and Meister 2020: 11–34.
- MANN, William E., 2001, "Augustine on Evil and Original Sin", in Stump and Kretzmann 2001: 40–48.
- MCCALL, T. H., 2016, "Divine Providence", in Johnson and Lauber 2016a: 319–336.
- _____. 2019, *Against God and Nature: The Doctrine of Sin*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- MCCANN, Hugh J., 2005, "The Author of Sin?": *Faith and Philosophy*, 22(2): 144–159.
- MCCLUSKEY, Colleen, 2017, *Thomas Aquinas on Moral Wrongdoing*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MCFADYEN, Alistair, 2016, "Freedom", in Johnson and Lauber 2016a: 337–350.
- MCFARLAND, Ian A., 2016, "Original Sin", in Johnson and Lauber 2016a: 303–318.
- MCGINNIS, Jon, 2018, "Islamic Ethics", in Williams 2018: 77–100.
- MCLEOD-HARRISON, Mark S., 2019, *Saving the Neanderthals*, Lanham, MD: Fortress Academic.
- MCMARTIN, Jason, 2016, "Reason", in Johnson and Lauber 2016a: 351–367.
- MERRICKS, Trenton, 2011, "Truth and Molinism", in Perszyk 2011b: 50–72.
- MOFFITT, David M., 2016, "Hebrews and the General Epistles", in Johnson and Lauber 2016a: 111–125.
- MORRIS, Thomas V. (ed.), 1988, *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- _____. 1992, *Making Sense of It All: Pascal and the Meaning of Life*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- MOSER, Paul, 2019, "Christian Philosophy and Christ Crucified: Fragmentary Theory in Scandalous Power", in Simmons 2019b: 209–228.
- O'CONNOR, David, 1991, "Swinburne on Natural Evil from Natural Processes", *International Journal for Philosophy of Religion*, 30(2): 77–87.

- PAWL, Timothy, 2016, *In Defense of Conciliar Christology: A Philosophical Essay*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2019, *In Defense of Extended Conciliar Christology: A Philosophical Essay*, Oxford: Oxford University Press.
- PERSZYK, Ken, 2011a, "Introduction", in Perszyk 2011b: 1–19.
- _____. 2011b, *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: Oxford University Press.
- PLANTINGA, Alvin, 1974, *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1977, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- _____. 1981, "Is Belief in God Properly Basic?", *Noûs*, 15(1): 41–51.
- _____. 1985, "Self-Profile", in *Alvin Plantinga*, James E. Tomberlin and Peter van Inwagen (eds.), Dordrecht: D. Reidel, 3–97.
- _____. 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2004, "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'", in van Inwagen 2004: 1–25.
- PLASKOW, Judith, 1980, *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, New York: University Press of America.
- PORTER, Jean, 1997, "Virtue Ethics", in Quinn and Taliaferro 1997: 466–472.
- PORTER, Steven L., 2004, "Swinburnian Atonement and the Doctrine of Penal Substitution", *Faith and Philosophy*, 21(2): 228–241.
- PORTER, Steven L and Brandon Rickabaugh, 2018, "The Sanctifying Work of the Holy Spirit: Revisiting Alston's Interpersonal Model", *Journal of Analytic Theology*, 6: 112–130.
- QUINN, Philip L., 1986, "Christian Atonement and Kantian Justification", *Faith and Philosophy*, 3(4): 440–462.
- _____. 1990, "Symposia Papers: Does Anxiety Explain Original Sin?", *Noûs*, 24(2): 227–244.
- _____. 1997, "Sin and Original Sin", in Quinn and Taliaferro 1997: 541–548.
- QUINN, Philip L. and Charles Taliaferro (eds.), 1997, *A Companion to Philosophy of Religion*, Malden, MA: Blackwell.
- RAY, Stephen, 2016, "Structural Sin", in Johnson and Lauber 2016a: 417–432.
- REA, Michael C., 2007, "The Metaphysics of Original Sin", in *Persons: Human and Divine*, Peter van Inwagen and Dean Zimmerman (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 319–356.
- ROGERS, Katherin, 2008. *Anselm on Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- RUETHER, Rosemary Radford, 1993. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.

RUSE, Michael, 2002, "Darwinism and Christianity Redux: A Response to My Critics", *Philosophia Christi*, 4(1): 189–194.

SAIVING, Valerie, 1992, "The Human Situation: A Feminine View", in *Womanspirit Rising: A Feminist Reading in Religion*, Carol P. Christ and Judith Plaskow (eds), San Francisco, CA: Harper & Row, pp. 5–27.

SCHILBRACK, Kevin, 2014, *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.

SCHÜSELLER Fiorenza, Elisabeth, 1993, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-Logos of Liberation*, Freiburg: Herder & Herder.

SIMMONS, J. Aaron, 2019a, "The Strategies of Christian Philosophy", in Simmons 2019b: 187–207.

_____. (ed.), 2019b, *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, Oxford: Oxford University Press.

SMITH, James K. A., 2016, *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit*, Grand Rapids, MI: Brazos Press.

_____. 2017, "What Stands on the Fall? A Philosophical Exploration", in Cavanaugh and Smith 2017: 48–64.

STUMP, Eleonore, 1988, "Atonement According to Aquinas", in Morris 1988: 61–91.

_____. 2001, "Augustine on Free Will", in Stump and Kretzmann 2001: 124–147.

_____. 2003, *Aquinas*, London: Routledge.

_____. 2010, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Oxford University Press.

_____. 2018, *Atonement*, Oxford: Oxford University Press.

STUMP, Eleonore and Norman Kretzmann (eds.), 2001, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.

STUMP, J. B. and Chad Meister (eds.), 2020, *Original Sin and the Fall: Five Views*, Downer's Grove, IL: IVP Academic.

SUCHOCKI, Marjorie Hewitt, 1994, *The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology*, New York: Continuum.

SWEENEY, Eileen C., 2018, "Sin and Grace", in Williams 2018: 348–372.

SWINBURNE, Richard, 1978, "Natural Evil", *American Philosophical Quarterly*, 15(4): 295–301.

_____. 1988, "The Christian Scheme of Salvation", in Morris 1988: 15–30.

_____. 1989, *Responsibility and Atonement*, Oxford: Clarendon Press.

_____. 2009, "Natural Evil and the Possibility of Knowledge", in *Arguing About Religion*, Kevin Timpe (ed), New York: Routledge, pp. 236–245.

TIMPE, Kevin (ed.), 2009, *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*, New York: Routledge.

_____. 2014a, *Free Will in Philosophical Theology*, London: Bloomsbury.

_____. 2014b, "'This Is Water' and Religious Self-Deception", in *Gesturing Towards Reality: David Foster Wallace and Philosophy*, Robert Bolger and Scott Korb(eds), London: Continuum, pp. 53–69.

_____. 2018, "'Upright, Whole, and Free': Eschatological Union with God", *TheoLogica*, 2(2): 60–76.

_____. forthcoming, "Toward an Account of Lamenting Well", in *Reaching for God: New Theological Essays on Prayer*, Oliver D. Crisp, James M. Arcadi, and Jordan Wessling (eds.), Oxford: Oxford University Press.

TIMPE, Kevin and Blake Hereth, 2019, "Introduction", in *The Lost Sheep in Philosophy of Religion: New Perspectives on Disability, Gender, Race, and Animals*, Blake Hereth and Kevin Timpe (eds), New York: Routledge, pp. 1–27.

TURNER, Jason, 2013, "Compatibilism and the Free Will Defense", *Faith and Philosophy*, 30(2): 125–137.

VANDER LAAN, David, 2017, "Creation and Conservation", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/creation-conservation/>>

VANNESTE, Alfred, 1971, *The Dogma of Original Sin*, Paris: Louvain.

VAN INWAGEN, Peter (ed.), 2004, *Christian Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

_____. 2006, *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.

VICENS, Leigh C, 2018, "Sin and Implicit Bias", *Journal of Analytic Theology*, 6: 100–111.

VISSER, Sandra and Thomas Williams, 2008, *Anselm*, Oxford: Oxford University Press.

WAINWRIGHT, William J., 1988, "Original Sin", in Morris 1988: 31–60.

WALLS, Jerry L., and Trent Dougherty (eds.), 2018, *Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project*, Oxford: Oxford University Press.

WATT, W. Montgomery, 2009, *Islamic Philosophy and Theology*, Piscataway, NJ: AldineTransaction.

WESTPHAL, Merold, 1990, "Taking St. Paul Seriously: Sin as an Epistemological Category", in *Christian Philosophy*, Thomas P. Flint (ed.), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 200–226.

_____. 1993, *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

WHITE, Heath, 2016, "Theological Determinism and the 'Authoring Sin' Objection", in Alexander and Johnson 2016: 78–95.

WIERENGA, Edward, 2011, "Tilting at Molinism", in Perszyk 2011b: 118–139.

WILLIAMS, Thomas (ed.), 2018, *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. forthcoming, "Atonement", in *The Routledge Companion to Medieval Philosophy*, Richard Cross and J.T. Paasch (eds), New York: Routledge.

WYMA, Keith D., 2004, "Innocent Sinfulness, Guilty Sin: Original Sin and Divine Justice", in van Inwagen 2004: 263–276.

Yeo, Ray S, 2014, "Towards a Model of Indwelling: A Conversation with Jonathan Edwards and William Alston", *Journal of Analytic Theology*, 2: 210–237.

Sobre os organizadores:

Alison Vander Mandeli: Professor colaborador no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui mestrado e graduação em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Suas principais áreas de interesse são: Filosofia da religião, Filosofia da linguagem, Metafísica e História da filosofia analítica.

Marcelo Marconato Magalhães: Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Suas principais áreas de pesquisa são: Metafísica, História da Filosofia, Filosofia Política.

Sobre os tradutores e revisores:

Adilson Koslowski: Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e da Pós-Graduação em Filosofia. Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em filosofia pela mesma universidade. Áreas de estudo e pesquisa: Epistemologia, Filosofia da Ciência e Filosofia da Religião.

Alison Vander Mandeli: Professor colaborador no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui mestrado e graduação em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Suas principais áreas de interesse são: Filosofia da religião, Filosofia da linguagem, Metafísica e História da filosofia analítica.

Delvair Custódio Moreira: Professor adjunto na Universidade Federal do Maranhão. Doutor em Lógica e Epistemologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2017). Mestre em Lógica e Epistemologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2013). Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2010). Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em epistemologia e epistemologia social. Seus principais temas de interesse são: epistemologia do testemunho, conhecimento coletivo e epistemologia da religião.

Guilherme Gregório Arraes Fernandes: Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Pós-graduação em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia pela Faculdade Católica Paulista. Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Graduando em Teologia pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA). Suas principais áreas de pesquisa incluem Filosofia da Religião, Filosofia da Mente, Antropologia Filosófica e Teológica e Escolasticismo Luterano.

Rev. Gyordano Montenegro Brasilino: clérigo anglicano, graduado em Direito (UFPB) e Teologia (FTSA), especialista em Novo Testamento (EST). Temas de interesse: Metafísica Clássica (antiga e medieval), Neoplatonismo, Literatura Apocalíptica, Estudos Paulinos.

Marcelo Marconato Magalhães: Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Suas principais áreas de pesquisa são: Metafísica, História da Filosofia, Filosofia Política

Rodrigo Jungmann de Castro: Mestre em Linguística pela UFPE e Doutor em Filosofia pela Universidade da Califórnia, Riverside. Atualmente, é professor de Filosofia da UFPE.



DISSERTATIO
FILOSOFIA