



Editora
UFPel

Textos Seleccionados sobre Filosofia da Teologia III

Marcelo Magalhães
Alison Mandeli
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

TEXTOS SELECIONADOS SOBRE FILOSOFIA DA TEOLOGIA III

SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

TEXTOS SELECIONADOS SOBRE FILOSOFIA DA TEOLOGIA III

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 III.
[recurso eletrônico] Organizador: Alison Vander Mandeli, Marcelo Marconato
Magalhães – Pelotas: NEPfil Online, 2024.

94p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998643-9-1

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 precípua 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 (Editor-Chefe e Capista)

Marcelo Marconato Magalhães (Diagramador)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Alison Vander Mandeli (UENP)

Marcelo Marconato Magalhães (UENP)

TRADUTORES E REVISORES

Alison Vander Mandeli (UENP)

Marcelo Marconato Magalhães (UENP)

Delvair Custódio Moreira (UFMA)

Rodrigo Jungmann de Castro (UFPE)

Sérgio Miranda (UFOP)

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA. Disponível em:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/35/Cole_Thomas_Expulsion_from_the_Garden_of_Eden_1828.jpg?uselang=pt-br

Sumário

Introdução	10
(I) Conceitos de Deus	13
1. O interesse último e a grandeza máxima	13
2. A impassibilidade	18
3. O Vedanta teísta e a relação de Deus com o mundo	24
4. Deidades limitadas	27
Referências.....	29
(II) Deus e outros seres necessários	32
1. Colocando a questão	32
2. Por que alguém poderia acreditar que Deus fornece o fundamento da existência de objetos abstratos necessariamente existentes?	34
3. A fundamentação dos objetos abstratos por Deus I: Posições segundo as quais os objetos abstratos necessariamente existentes têm todos o seu fundamento em Deus	37
3.1 O voluntarismo teísta	37
3.2 O emanacionismo teísta	39
3.3 O mentalismo teísta (sem a Simplicidade Divina)	43
3.4 O mentalismo teísta (com a Simplicidade Divina)	45
4. Fundamentação dos objetos abstratos por Deus II: Posições segundo as quais não há objetos abstratos necessariamente existentes que tenham todos o seu fundamento em Deus	46
4.1 O platonismo teísta	46
4.2 O nominalismo teísta	48
4.3 Posição mista 1: Mentalismo-Platonismo	49
4.4 Posição mista 2: O emanacionismo que rejeita o bootstrapping	50
Referências.....	51
Agradecimentos.....	56
(III) Onipresença	59
1. Algumas questões que dizem respeito à onipresença e ao contexto histórico.....	60
2. O poder, o conhecimento e a essência	62
3. Dois tratamentos tradicionais recentes.....	64

4. O mundo como o corpo de Deus	66
5. Algumas propostas alternativas recentes.....	66
6. Direções futuras	69
Referências.....	69
(IV) Onisciência.....	72
1. Definindo a Onisciência	73
2. Características adicionais do conhecimento divino	75
3. Presciência e Ação Humana Livre	77
4. Outros problemas da Onisciência	81
4.1 Onisciência e Imutabilidade.....	82
4.2 Onisciência e Conhecimento de <i>se</i>	83
4.3 Onisciência e Conhecimento de <i>re</i>	85
4.4 Onisciência e Cardinalidade.....	86
Referências.....	86
Organizadores, tradutores e revisores.....	92

Introdução

Nos tempos atuais, é evidente o ressurgimento e a consolidação da teologia filosófica como um campo de pesquisa e debate específico e vigoroso. Esse renascimento foi significativamente influenciado por dois acontecimentos cruciais do século XX: a queda do positivismo lógico e o declínio da hegemonia da chamada filosofia linguística. Essas mudanças permitiram que, em um primeiro momento, as questões metafísicas, incluindo aquelas relacionadas à filosofia da religião, voltassem ao centro da reflexão filosófica. Com o tempo, filósofos, religiosos ou não, passaram a concentrar suas análises nos dogmas e doutrinas religiosas, buscando avaliar sua coerência, examinar sua plausibilidade e explorar suas implicações filosóficas. Com o objetivo de oferecer uma introdução abrangente à teologia filosófica contemporânea, decidimos organizar uma série de volumes com artigos que abordam os principais temas desta fascinante área da filosofia. Este é o terceiro volume de uma planejada trilogia, sendo que os dois primeiros já foram publicados. A seguir, apresentamos um resumo dos artigos incluídos neste volume.

O primeiro artigo, de autoria de William Wainwright, “Conceitos de Deus”, versa principalmente sobre crenças acerca da realidade maximamente excelente considerada por tradições religiosas como uma *pessoa* maximamente excelente – ou, simplesmente, Deus. “Os teístas concordam amplamente quanto à crença de que uma pessoa de grandeza máxima seria onipresente, onipotente e inteiramente boa. Não estão, contudo, de acordo quanto a vários outros atributos de Deus”. Wainwright se propõe a examinar, assim, o debate sobre a impassibilidade de Deus no teísmo ocidental e a relação de Deus com dimensões espaço-temporais no teísmo indiano. Para tanto, inicia sua exposição considerando o interesse último e a grandeza máxima em ambas as tradições; prosseguindo com a análise de respectiva impassibilidade; com a análise da Vedanta teísta e a relação de Deus com o mundo; e conclui examinando alguns conceitos de deidades limitadas.

Em “Deus e outros seres necessários” Matthew Davidson relata que há “várias entidades tais que, se existem, seriam candidatas à condição de seres necessários: Deus, proposições, relações, propriedades, estados de coisas, mundos possíveis e números, entre outras. Note que a primeira entidade nesta lista é uma entidade concreta, ao passo que as restantes são entidades abstratas. Muitas questões filosóficas interessantes surgem quando uma pessoa investiga os seres necessários: O que faz com que existam necessariamente? Há um fundamento para a sua existência necessária? Alguns deles dependem de outros? Se este for o caso, como se poderia compreender a relação de

dependência?”. Para responder a tais indagações, o autor desenvolve seu artigo em quatro seções, com a primeira estabelecendo a questão central em bases rigorosamente filosóficas. A segunda seção busca responder à questão de por que alguém poderia acreditar que Deus fornece o fundamento à existência de objetos abstratos necessariamente existentes. Na terceira seção, o autor discute posições segundo as quais objetos abstratos necessariamente existentes são todos fundamentados em Deus, particularmente o voluntarismo teísta, o emanacionismo teísta, o mentalismo teísta sem a simplicidade divina e o mentalismo teísta com a simplicidade divina. Por fim, na última seção, posições segundo as quais não há objetos abstratos necessariamente existentes fundamentados em Deus são discutidas, especificamente o platonismo teísta, o nominalismo teísta, o mentalismo-platonismo e o emanacionismo que rejeita o bootstrapping.

Edward Wierenga assina o terceiro capítulo deste volume, “Onipresença”. “Os filósofos que tentaram fornecer uma explicação da onipresença identificaram várias questões filosóficas interessantes que uma explicação adequada da onipresença deve considerar. Como pode um ser que se supõe *imaterial* estar presente ou situado no espaço? Se Deus está situado em um lugar específico, pode alguma outra coisa estar situada lá também? Se Deus está presente em todos os lugares, segue-se que ele tem partes em cada um desses lugares específicos nos quais está situado? Vários filósofos propuseram explicações da onipresença em termos que se presumem aplicáveis a um ser imaterial. Este ensaio examinará algumas destas propostas”. O capítulo discute, assim, algumas questões envolvendo a onipresença e seu contexto histórico; poder, conhecimento e essência; dois tratamentos tradicionais recentes; o mundo como o corpo de Deus; e, por fim, algumas propostas alternativas recentes, além de direções futuras.

O quarto artigo, “Onisciência”, também é de autoria de Edward Wierenga. “Onisciência é a propriedade de ter conhecimento completo ou maximal. Junto com a onipotência e a perfeita bondade, ela é vista como um dos atributos divinos centrais. Uma fonte da atribuição da onisciência a Deus são as inúmeras passagens bíblicas que atribuem a ele um vasto conhecimento”. O artigo discute questões filosóficas concernentes à onisciência como um atributo divino ou uma perfeição. Em um primeiro momento, define-se a onisciência e, em seguida, características adicionais do conhecimento divino. Após, presciência e ação humana livre são abordadas e, por fim, outros problemas para a onisciência são tematizados, como a imutabilidade, o conhecimento *de se*, o conhecimento *de re* e a cardinalidade.

Estes são os quatro artigos que compõem este terceiro volume de textos sobre filosofia da teologia. Agradecemos aos tradutores e revisores que participaram conosco

deste projeto. Esperamos que este volume final 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)

Conceitos de Deus

Autor: William Wainwright
Tradutor: Rodrigo Jungmann de Castro
Revisor: Marcelo Marconato Magalhães

O objeto de atitudes valorizado nas grandes tradições religiosas é considerado tipicamente como possuidor de uma grandeza máxima. Concepções de grandeza máxima diferem, mas os teístas acreditam que uma realidade com grandeza máxima deve ser uma *pessoa* de grandeza máxima ou Deus. Os teístas concordam amplamente quanto à crença de que uma pessoa de grandeza máxima seria onipresente, onipotente e inteiramente boa. Não estão, contudo, de acordo quanto a vários outros atributos de Deus. Ilustraremos isso ao examinarmos o debate acerca da impassibilidade de Deus no teísmo ocidental e de uma contenda a respeito da relação de Deus com o mundo espaço-temporal no teísmo indiano. O verbete chega à sua conclusão com um exame de alguns conceitos de deidades limitadas.

1. O interesse último e a grandeza máxima

Paul Tillich acreditava que a essência das atitudes religiosas é o “interesse último”. O interesse último é “total”. O seu objeto é experienciado como numinoso ou sagrado, distinto de todas as realidades profanas e comuns. Também é experienciado como sendo esmagadoramente real e valioso – na verdade, tão real e tão valioso que, na comparação, todas as outras coisas parecem vazias e desprovidas de valor. Como tal, exige uma entrega total e promete uma realização total.¹

¹ Note-se que o uso de “interesse último” do próprio Tillich é ambíguo, por vezes referindo-se às atitudes psicológicas e existenciais do sujeito para com o objeto da devoção dele ou dela (veja-se, p. ex., Tillich 1957, 4-5), mas em outras ocasiões – e de modo mais típico – referindo-se àquelas atitudes *qua* dirigidas àquilo que Tillich considera como o seu objeto apropriado, a saber, o próprio Ser (vejam-se, p. ex., Tillich 1951, 21; 1957, 9-10). No segundo sentido, o interesse último tem uma dimensão ontológica, assim como fenomenológica. Estou usando o termo no seu primeiro e puramente fenomenológico sentido, e não no segundo. A sugestão de que Tillich usa o termo “interesse último” em dois sentidos recebe uma atestação adicional em Alston 1961, 12-26 e em Rowe 1968.

A alegação de Tillich não é auto-evidente. Para começar, pode-se duvidar de que o interesse último seja uma condição necessária ou suficiente de uma atitude religiosa. A atitude de um pagão da fase tardia para com os seus deuses era amiúde casual demais para ser descrita como última no sentido de Tillich e, no entanto, era claramente religiosa. Ademais, o próprio Tillich acreditava que o comprometimento de um indivíduo com a sua nação ou partido poderia ser último no sentido empregado por ele (embora ele pensasse que se o interesse de alguém viesse a tomar esta forma, seria uma forma de “idolatria”). É duvidoso, contudo, que a atitude de um nazista para com a sua nação e o seu partido possa ser apropriadamente descrita como religiosa. Falando de modo estrito, então, a alegação de Tillich é provavelmente falsa. Todavia, o interesse último *de fato* parece ser um traço distintivo das atitudes religiosas de membros devotos das grandes tradições religiosas.

Estas atitudes parecem ser plenamente apropriadas apenas se o objeto a que se dirigem for possuidor de uma grandeza máxima – tão perfeito e esplêndido que nada de maior é concebível. E, de fato, as grandes tradições religiosas (ainda que de modo apenas implícito) interpretaram o objeto da sua devoção precisamente nestes termos. Contudo, a natureza da perfeição máxima é controversa.

Para começar, a *forma* assumida pelo interesse último de uma comunidade religiosa (e a concepção do seu objeto com a qual está ligada) varia de uma comunidade religiosa para a outra. O interesse último pode assumir a forma de adoração, e incluir o louvor, o amor, a gratidão, a súplica, a confissão, a petição e coisas assemelhadas. Mas também pode assumir a forma de uma busca do bem último. O objeto da busca é um conhecimento apropriado existencialmente do bem último ou uma união que nos transforma e supera o nosso erro. As duas formas de interesse último podem estar combinadas ou existir separadamente. O cristianismo e o hinduísmo teísta combinam ambas. No budismo theravada e no taoísmo, por outro lado, o interesse último assume tipicamente a segunda forma mas não a primeira.

Na prática, a concepção que uma comunidade religiosa tem do divino é em ampla medida determinada por sua convicção de que o objeto da sua devoção possui uma grandeza máxima, pelos textos enunciados ou orais que julga autorizados e pelas assunções metafísicas e avaliações amplamente partilhadas pelos membros da comunidade. Naturalmente estas fontes não são independentes umas das outras. A forma que o interesse último assume numa comunidade *incorpora* as suas avaliações mais fundamentais, e os textos autorizados que expressam e moldam o seu interesse último apresentam imagens do mundo e de nosso lugar nele que incluem alegações metafísicas

explícitas ou implícitas. A imagem budista, por exemplo, expressa a visão de um mundo em fluxo constante – destituído de fixidez ou de qualquer tipo de substância permanente.

Visto que a forma assumida pelo interesse último, os textos vistos como autorizados e as assunções e avaliações metafísicas estão inseparavelmente ligados com estas formas e visto que os textos variam de uma comunidade religiosa para a outra, mal chega a surpreender alguém que também sejam variáveis as concepções de grandeza máxima.

A discordância mais impactante está entre aqueles que veem a realidade divina como sendo pessoal e aqueles que não o fazem. Os teístas acreditam que embora o objeto do seu interesse último transcenda todas as realidades finitas, tem mais a natureza de uma pessoa do que qualquer outra coisa com a qual estejamos normalmente familiarizados e tipicamente o conceptualizam como uma pessoa possuidora de uma perfeição máxima. Contudo, as pessoas são agentes racionais – seres que possuem crenças a respeito de si mesmos e que agem sobre o mundo com base nelas. As grandes tradições teístas, portanto, descreveram a realidade última como uma mente onisciente e uma vontade onipotente. Outras tradições religiosas são não-teístas. O Vedanta advaita, por exemplo.

A rejeição do teísmo pelo Vedanta advaita é uma consequência da sua insistência em que “Brahman [a realidade última] é desprovida de partes ou atributos... o único sem um segundo”. (Shankara [atribuição tradicional], segunda metade do século VIII: 101). Se o Brahman não tem *nenhuma* propriedade, necessariamente carece das propriedades de onisciência, bondade perfeita, onipotência e natureza de pessoa, e conseqüentemente não pode ser compreendido como Deus.

A rejeição ao teísmo também se segue da convicção do advaita de que o Brahman não contém nenhuma diversidade interna (“é desprovido de partes”) e é idêntico à totalidade da realidade (“é o único sem um segundo”). Se o Brahman é tudo o que existe, por exemplo, então não há nada fora do Brahman que pudesse servir como um objeto do seu conhecimento. E se é desprovido de diversidade interna, não pode haver auto-conhecimento também, pois o auto-conhecimento inclui uma diferenciação interna entre o eu como sujeito cognoscente e o eu como o que é conhecido. Nem tampouco pode o Brahman ser um agente causal. Se o Brahman possuir uma perfeição máxima, deve ser ilimitado, mas ele é limitado se alguma coisa existir fora dele. O Brahman deve portanto ser tudo o que existe. Se o Brahman for idêntico à totalidade da realidade, contudo, e o Brahma não contiver nenhuma pluralidade, então a realidade como um todo é uma unidade indiferenciada. O mundo do espaço-tempo com a suas distinções entre tempos, lugares e eventos é conseqüentemente irreal. Contudo, as relações causais *reais* são relações entre

duas coisas reais. Assim, o Brahman nem é a causa do mundo do espaço-tempo como um todo nem dos eventos que nele ocorrem, e assim não é nem o criador do mundo do espaço-tempo nem o seu governante. Segue-se dessas considerações que o Brahman não é nem uma mente onisciente nem uma vontade onipotente e ativa. Não pode ser uma *persona* possuidora de uma perfeição máxima, portanto, e assim não pode ser *Deus*.

O advaita na verdade contém o que poderiam ser chamados de “elementos teístas”. Por exemplo, ele distingue o Brahman nirguna do Brahma saguna. O primeiro é o Brahman sem atributos. O segundo é o Brahman com atributos, e pode ser descrito a grosso modo da maneira em que os teístas descrevem Deus. O Brahman nirguna é o Brahman *como ele realmente é*, contudo, ao passo que o Brahman saguna é em última análise ilusório. O conceito do Brahman saguna é um instrumento útil para aqueles que ainda estão na sua jornada espiritual, mas acaba por ser descartado pelos que foram plenamente iluminados. Contudo, embora o advaita acredite que, como todas as conceptualizações do Brahman, a ideia de uma causa onipotente, onisciente e inteiramente boa do mundo do espaço-tempo é em última análise falsa, julga-a superior às outras. Além disso, o advaita descreve o Brahman *real* como uma consciência infinita e alegre (embora seja uma consciência que não possui nenhum objeto ou conteúdo e que é assim “vazia”). Por se recusar o advaita a atribuir conhecimento ou atividade à realidade última, contudo, ele é essencialmente não-teísta. A sua realidade possuidora de uma perfeição máxima não é o Deus das tradições teístas – todo-poderoso, sabedor de tudo e totalmente bom, o senhor soberano no céu e da terra. Em vez disso, é um “oceano infinito” de uma alegre consciência vazia – impessoal, inativa e anônima.

Contudo, algumas escolas do Vedanta são teístas, e a sua resposta ao advaita é instrutiva. O Vedanta vishishtadvaita, por exemplo, sustenta que o Brahman é pessoal e, na verdade, a pessoa *suprema* (paramatman) – o criador e senhor (ishvara) que conduz as criaturas do mundo à salvação. Longe de ser destituído de atributos, o Brahman (que o vishishtadvaita identifica com Vishnu) é o somatório de todos os atributos “nobres” – onisciente, onipotente, onipresente e totalmente misericordioso.

O que explica esta diferença? Em parte, a suspeita de que é incoerente a explicação advaitina de uma realidade possuidora de grandeza máxima. Ramanuja (1017? – 1137?), por exemplo, argumentou que a concepção do Brahman do advaita é logicamente incoerente porque concebe o Brahman como uma substância sem propriedades, enquanto que, *por definição*, uma substância é aquilo que *tem* ou é *subjacente* a propriedades. Ademais, em razão do que fato de que a compreensão cognitiva de alguma coisa inclui a sua classificação ou identificação como uma coisa de um certo tipo, e em razão do fato de

que as coisas são classificadas ou identificadas com base nas suas propriedades, não se pode ter compreensão cognitiva de uma coisa sem propriedades. Disso se segue que o Brahman do advaitina não pode ser conhecido e que o próprio advaita assim não o conhece.

Por fim, Ramanuja argumentou que a negação da realidade de distinções solapa o apelo do advaita à escritura. Se as escrituras são válidas, então alguma linguagem descreve a realidade de modo preciso (pois a linguagem escritural o faz). Mas a linguagem necessariamente inclui distinções (entre o sujeito e o verbo, o substantivo e o adjetivo, e assemelhadas) e, por isso, se alguma linguagem descreve a realidade com precisão, algumas distinções devem ser reais. Portanto, se as distinções *não são* reais (como sustenta o advaita), as escrituras às quais lança um apelo não são válidas.

Os advaitinas, é claro, não ficam sem ter ao que recorrer. Por exemplo, negarão que estejam interpretando o Brahman como uma substância sem propriedades. Visto que, no seu entender, *nenhum* conceito se aplica ao Brahman, nem o conceito de uma propriedade *nem* o conceito de substância se aplica a ele. Uma vez mais, mesmo se a cognição *conceitual* necessariamente incluir a classificação ou a identificação, os advaitinas insistirão que nem toda cognição é conceitual. O fato de que o Brahman não pode ser objeto de cognição conceitual não implica que não possa ser conhecido. O aspecto importante no contexto presente, contudo, é o de que as discordâncias acerca destas questões entre os vishishtadvaitinas e os advaitinas estão enraizadas em diferenças básicas nos domínios da metafísica e da epistemologia – a questão relativa a ser possível uma realidade sem propriedades, por exemplo, e a questão relativa à inclusão na cognição de ao menos algum conteúdo conceitual.

Outras diferenças são ainda mais fundamentais. Todas as escolas do Vedanta professam a capacidade de elucidar o verdadeiro significado de um conjunto comum de escrituras – os Sutas Brahma, o Bhagavad Gita e, de modo preeminente, os Vedas (especialmente a sua última parte), os Upanixades. Na prática, contudo, tanto os vedantinas teístas quanto os não-teístas privilegiam alguns textos de preferência a outros. Os advaitinas privilegiam o Isha e os Upanixades não-teístas e interpretam textos que soam teístas à luz deles. Os vedantinas teístas, por outro lado, privilegiam o Bhagavad Gita e os Upanixades teístas tais como o Upanixade Shvetashvatara, aceitando estes textos em grande medida por seu valor de face, e então minimizando as aparentes inconsistências entre os textos que privilegiam e outros que, segundo as aparências, parecem claramente não-teístas.

Estas diferenças estão profundamente enraizadas em diferenças fundamentais na prática espiritual.

Os advaitinas, por exemplo, enfatizam práticas ascéticas destinadas a realizar a apropriação existencial da verdade das “grandes palavras” da escritura tais como “Tu és [você é o Brahman]”, “Tudo o que existe é único”, ou “Tudo é um só sem distinção”, e atribuem um valor elevado a experiências místicas “monísticas” – estados alegres de consciência nos quais a mente é esvaziada de conteúdos e desaparecem as distinções. Embora estas experiências não sejam o objetivo da busca do advaitina, são considerados de modo mais ou menos explícito como um modelo de unificação e transfiguração do conhecimento-do-Brahman que é o objetivo da sua jornada religiosa. Os vedantinas teístas, por outro lado, eram vaishnavas (devotos de Vishnu), e as suas atitudes, perspectiva e ações foram profundamente moldadas por práticas de devoção destinadas a expressar e cultivar o amor e a entrega a Vishnu. Embora teístas vedantinas não negassem a realidade da consciência mística monística, minimizaram a sua significação pois, no seu entender, o objetivo último da vida religiosa é uma união amorosa extática e permanente com Deus (Vishnu).

Em suma, conquanto os advaitinas e os vedantinas teístas estejam de acordo quanto ao fato de que o objeto apropriado de interesse último é possuidor de uma grandeza máxima, discordam quanto a qual deva ser a interpretação da grandeza máxima. Está discordância, por seu turno, enraiza-se em discordâncias metafísicas e epistemológicas, em diferenças de interpretação das escrituras e em diferenças em matéria de práticas e aspirações religiosas. Poder-se-ia argumentar, contudo, que a diferença mais fundamental é uma diferença de avaliação. Os vedantinas teístas apreciam o amor de um modo em que os advaitinas não o fazem. Visto que o amor é uma relação entre pessoas, não surpreende que, no seu entender, a grandeza máxima necessariamente inclui a natureza de pessoa.

Mas enquanto os teístas concordam que uma realidade possuidora de uma grandeza máxima deve ser uma pessoa de grandeza transcendente, eles por vezes discordam quanto a exatamente quais outros atributos a grandeza máxima inclui. A maior parte dos teístas de fato pensa que Deus é onipresente, onipotente e totalmente bom, embora haja discordâncias atributos acerca de precisamente como devem ser interpretados estes atributos. Outras diferenças são mais radicais. Ilustrarei este ponto examinando o debate a respeito da impassibilidade de Deus no teísmo ocidental e uma contenda sobre a relação de Deus com o mundo do espaço-tempo no teísmo indiano.

2. A impassibilidade

A maior parte dos teístas concordam que Deus é (nas palavras de Ramanuja) o “eu supremo” ou pessoa – onisciente, onipotente e totalmente bom. Mas os teístas cristãos clássicos *também* atribuíram a Deus quatro “atributos metafísicos” – a simplicidade, a atemporalidade, a imutabilidade e a impassibilidade. A doutrina da simplicidade afirma que cada uma das propriedades reais ou intrínsecas de Deus é idêntica às suas outras propriedades reais ou intrínsecas, e ao seu ser ou natureza. O conhecimento de Deus é idêntico ao seu poder, por exemplo, e ambos são idênticos ao seu ser. Assim como “Thomas Jefferson” e “o terceiro presidente dos Estados Unidos” têm significados diferentes mas se referem à mesma pessoa, também assim “o conhecimento de Deus” e o “poder de Deus”, embora difiram em significado, referem-se à mesma realidade, a saber, a vida ou atividade divina infinitamente perfeita.

Muitos teístas ocidentais clássicos também pensaram que Deus é atemporal – inteiramente fora do tempo. Deus se assemelha a objetos abstratos como números ou proposições em virtude de não ter uma localização ou extensão temporal. Deus não é um objeto abstrato, é claro, mas uma vida ou atividade infinitamente perfeita. Não se deve, contudo, pensar nesta vida e nesta atividade como estando no tempo – nem mesmo como durando para sempre. Assim é de modo atemporal que Deus conhece e quer que a vida consciente surja na terra depois de certos eventos e antes de outros. Mas embora a temporalidade seja uma propriedade *daquilo* que Deus conhece e quer, não é uma propriedade do *ato* de conhecimento ou vontade de Deus. Os objetos do conhecimento de Deus e do seu ato de vontade estão no tempo, mas o próprio Deus é a sua atividade não estão.

Também se acredita que Deus é imutável. Alguma coisa é imutável se as suas propriedades reais não podem mudar. A imutabilidade se segue da simplicidade de Deus. Um objeto passa por uma mudança real quando perde uma propriedade real e/ou adquire uma outra. A mudança real implica assim que algumas das propriedades reais não são idênticas. (Se P , Q e R são propriedades reais, e x mantém P através da mudança, mas perde Q e adquire R , então P , Q e R são propriedades diferentes). Portanto, se Deus é simples, ele não pode passar por uma mudança real. A imutabilidade de Deus se segue da sua atemporalidade, visto que a mudança implica uma transição temporal de um estado a outro.

Por fim, os teístas clássicos ocidentais pensaram que Deus é impassível. Deus cria, mantém e governa o mundo. O mundo depende dele tanto para o seu ser quanto para as suas qualidades. Mas nada age sobre Deus ou o afeta do ponto de vista causal. Enquanto o mundo é afetado por Deus, Deus não é afetado por ele.

Por que pensar que os atributos metafísicos são perfeições? Por várias razões. A maior parte das tradições religiosas enfatizam as imperfeições da ordem temporal. O espaço-tempo do mundo está em fluxo constante. Nada que esteja nele é permanente ou seguro. Todos os valores temporais são ameaçados e, por fim, perdidos. Na experiência humana, a complexidade, o tempo, a mudança e a dependência estão ligados intimamente com a perda e a imperfeição. Assim não surpreende que pessoas religiosamente sensíveis frequentemente concluam que uma realidade possuidora de uma perfeição máxima deva estar livre delas. Além disso, a conclusão é reforçada pelas experiências de místicos cristãos e de outras religiões que alegam terem tido um vislumbre de uma realidade divina que exhibe os atributos metafísicos – uma unidade sagrada que transcende as distinções e o tempo e a mudança, inteiramente ativa e nunca passiva, e da qual eles e tudo o mais são absolutamente dependentes.

Há óbvias tensões entre estes temas e outras vertentes da tradição cristã, no entanto. Embora a Bíblia assevere que Deus não tem começo nem fim, por exemplo, ele é retratado como se estivesse no tempo. Também é retratado como passando por mudanças (embora se diga que a sua existência e caráter permanecem constantes). Ademais, o Deus da Bíblia não apenas age sobre as suas criaturas, ele é afetado por elas – tendo piedade do seu sofrimento, ficando enraivecido pelo seu pecado, respondendo as suas petições e coisas assemelhadas. Estas considerações naturalmente não são conclusivas, visto que até os teístas mais centrados nas escrituras estão de acordo quanto ao fato de que nem tudo nas imagens bíblicas deve ser tomado literalmente. Deus não é literalmente ciumento, por exemplo, nem se arrepende literalmente das suas ações anteriores. Assim, talvez aqueles traços do retrato bíblico de Deus que parecem inconsistentes com a posse por Deus de atributos metafísicos possam também ser interpretados como metáforas ou analogias ou símbolos. Outras dificuldades são mais sérias, no entanto. A existência de uma personalidade em Deus é essencial para o teísmo, e muitos se perguntam se a natureza de uma pessoa é compatível com a simplicidade, a atemporalidade, a imutabilidade e a impassibilidade. Também é possível se perguntar se um Deus com estes atributos é o Deus da devoção popular. Exploraremos esta questão ao examinarmos com maior profundidade o atributo da impassibilidade.

De acordo com a doutrina da impassibilidade, Deus não é afetado por suas criaturas. Tudo o que não for Deus depende dele tanto para a sua existência quanto para as suas qualidades. O próprio Deus, porém, não depende de nada. Os críticos pensam que isso tem duas consequências inaceitáveis.

Em primeiro lugar, a impassibilidade parece inconsistente com o conhecimento que Deus tem do mundo. O conhecimento estabelece uma relação entre dois termos, o conhecedor e o objeto que ele ou ela conhece. Exemplos típicos da relação mostram dois traços importantes. Primeiro, o ato do conhecimento envolve uma real modificação do conhecedor mas não do objeto que ele ou ela conhece. E, em segundo lugar, o ato do conhecimento depende do seu objeto, ao passo que o objeto do conhecimento não depende do conhecimento que tenha dele o conhecedor. Eu sei, por exemplo, que os Pittsburgh Steelers ganharam o Superbowl em 2006. Mas embora o meu conhecimento do fato de que os Steelers venceram seja uma real propriedade minha, não é uma real propriedade da vitória dos Steelers. Saber que os Steelers venceram o Superbowl realmente me modifica (Sou internamente diferente do que teria sido se não soubesse que haviam vencido); isso não modifica nem causa uma diferença real no fato de os Steelers terem vencido. Ademais, o meu conhecimento de que os Steelers venceram depende de os Steelers terem vencido, ao passo que o fato de os Steelers vencerem não depende do meu conhecimento disto.

Mas se Deus é impassível, o seu conhecimento do mundo não pode ser dessa natureza. Pois a doutrina da impassibilidade implica que as reais propriedades de Deus não dependem de nada além dele mesmo. Assim, se o conhecimento que Deus tem do mundo é uma propriedade real de Deus (como os teístas usualmente pensaram), ele não pode depender do seu objeto e é assim muito diferente dos exemplos paradigmáticos como o que discutimos no parágrafo anterior.

Uma maneira de lidar com esta dificuldade consiste em alegar que tudo o que não é Deus é determinado por ele. Muitos teístas acreditam que este é o caso. Madhva (que discutiremos depois), os muçulmanos ortodoxos, Agostinho, Lutero, Calvino e alguns tomistas são exemplos. No seu entender, Deus sabe que os Steelers venceram o Superbowl de 2006 porque ele decretou desde a eternidade que venceriam. O conhecimento que Deus tem da sua vitória é um aspecto ou consequência do fato de ele a querer e por isso não depende dela.

Contudo, outros teístas acreditam que Deus não determina tudo completamente. A seu juízo, algumas das nossas ações são livres no sentido metafísico do libertário. Elas carecem de causas suficientes, e assim não são determinadas nem por condições naturais antecedentes *nem* pelos decretos de Deus. Se não o são, Deus não as pode conhecer ao conhecer os seus decretos. Assim, ao menos neste caso, o conhecimento que Deus tem parece depender do seu objeto. Mas se depende, Deus não pode ser impassível. (Deve-se notar que esta dificuldade não pode ser evitada por um apelo à doutrina do conhecimento médio. Pois embora o conhecimento que Deus tem das nossas ações livres não dependa

destas ações segundo esta concepção, *depende sim* do seu conhecimento do que as criaturas fariam livremente em várias circunstâncias nas quais ele as poderia colocar, e a verdade de condicionais subjuntivos como “Se Adão fosse colocado no Jardim do Éden, ele pecaria livremente”, embora seja contingente, não é determinada por Deus).

O segundo e mais premente problema para a doutrina da impassibilidade divina, contudo, é este. Todos os teístas descrevem Deus como compassivo. Cada capítulo do *Corão*, por exemplo, começa com as palavras “No nome de Alá, o compassivo e misericordioso”. No entanto, se Deus é realmente compassivo, então pareceria que o seu conhecimento das ações livres não é a única propriedade divina que depende do mundo, pois os seus estados afetivos também o fazem. Deus não é indiferente nem deixa de se afetar pelo nosso sofrimento, mas partilha das nossas tristezas assim como partilhamos aquelas das pessoas que amamos. A sua alegria é assim temperada por uma empática tristeza. O nível e a qualidade da felicidade de Deus são determinados em parte pelo estado das criaturas sencientes.

Charles Hartshorne, por exemplo, argumentou que embora certas formas de independência sejam admiráveis, outras não o são. “Uma pessoa não deve simplesmente concordar com todos os caprichos do [seu próprio] filho”, por exemplo, “mas nem tampouco deveria tentar agir e pensar e sentir exatamente como teria agido ou pensado ou sentido se a alegria da criança houvesse sido tristeza, ou a sua tristeza houvesse sido alegria...”. Nem tampouco há algo de admirável numa felicidade que não se deixa afetar pelas tristezas de outras pessoas. Não admiramos pessoas que “conseguem ficar igualmente felizes e serenas e alegres independentemente do modo em que à sua volta sofrem homens e mulheres” (Hartshorne: 43 – 44). As demonstrações *humanas* de compaixão são necessariamente limitadas, é claro. Mas um ser *perfeito* responderia num grau *máximo* às alegrias e sofrimentos de um outro. Se o for, não poderia ser impassível.

A teologia cristã clássica fornece várias tentativas de conciliar a compaixão de Deus com a sua impassibilidade. Assim, Anselmo argumentou que embora Deus aja *como se fosse* compassivo, ele não *tem a experiência* da compaixão. “Pois quando Tu nos olhas na nossa miséria, somos nós que sentimos o efeito da Tua misericórdia, mas tu não experimentas o sentimento. Portanto, és a um só tempo misericordioso porque Tu salvas os entristecidos e perdoas os que pecam contra ti e Tu não és misericordioso porque não experimentas nenhum sentimento de compaixão pela miséria” (Anselmo: capítulo viii). Isso parece ser insatisfatório, contudo, pois uma compaixão sem sentimento não é uma compaixão real. O reconhecimento deste fato pode ter levado Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino a oferecer as suas próprias, e bastante diferentes, soluções.

Bernardo alegou que embora Deus nem sofra nem experimente a compaixão na sua própria natureza, ele *de fato* sofre e experimenta a compaixão na natureza humana que assume na Encarnação. Deus se tornou homem de modo que pudesse “aprender por experiência própria como se comiserar e empatizar com aqueles que estão... sofrendo e passam por tentações” (Bernardo: capítulo 3). A solução de Bernardo é superior à de Anselmo porque reconhece implicitamente que a compaixão necessariamente inclui sentimento ou emoção. Contudo, não está disponível para teístas não cristãos e fracassa em matéria de colocar a compaixão na própria natureza divina.

A solução de Tomás de Aquino o faz. Algumas emoções podem ser literalmente (ainda que de modo analógico) atribuídas a Deus. O amor e a alegria são exemplos. Outras emoções, tais como a raiva e a tristeza, não podem. O que explica esta diferença? O amor e a alegria são “puras perfeições” (propriedades promotoras do bem que não implicam nenhuma imperfeição). Como tais, podem ser literalmente atribuídas a Deus embora o modo em que Deus as experimenta difira daquele em que o fazemos. (O amor e a alegria de Deus são emoções puramente ativas, formas qualificadas da sua vontade. O nosso amor e a nossa alegria, por outro lado, são ao mesmo tempo ações e paixões, reações parcialmente voluntárias e parcialmente involuntárias da nossa natureza animal).

A raiva e a tristeza podem ser qualidades apropriadas, e com isso promotoras do bem, da pessoa que as experimenta. Mas não são *puras* perfeições porque implicam perturbação e sofrimento. Não podem, então, ser atribuídas literalmente a Deus. Ainda assim, uma tristeza compassiva difere da raiva. Quando Deus age como o faria uma pessoa justificadamente enraivecida, podemos atribuir raiva a Deus num sentido metafórico. Mas nada *em* Deus (nenhuma modificação interna de Deus) corresponde ao sentimento ou emoção da raiva em nós. Em contraste, “Diz-se que Deus se entristeceu na medida em que ocorrem certas coisas contrárias ao que Ele ama e aprova” (Aquino: Livro Um, capítulo 7, nº 17). Por isso, embora Deus não nos acompanhe literalmente na nossa tristeza, há algo *em* Deus que apreendemos como tristeza, a saber, o seu amor. Para Aquino, “Deus é compassivo” não apenas implica que Deus age como o faria uma pessoa compassiva (como implica, no entender de Anselmo), também implica que tais ações são expressões de uma emoção divina ou “estado de sentimento” – uma emoção ou estado de sentimento que representa uma qualidade da própria natureza divina, e não apenas da natureza humana *assumida* (como pensava Bernardo).

Embora a solução de Aquino seja superior àquelas de Anselmo e Bernardo, tem na verdade problemas. A distinção de Aquino entre a raiva e a compaixão pode ser especiosa, visto que parece que ambas poderiam ser tratadas do mesmo modo. Visto que

a integridade de Deus ou seu amor à justiça é uma pura perfeição, podemos atribuí-la literalmente a Deus. Então a raiva de Deus pode ser interpretada como o modo pelo qual a integridade de Deus é aprendida por aqueles que o rejeitaram ou que reconhecem que ele foi rejeitado. Deus não apenas age como uma pessoa justificadamente enraivecida agiria, tais atos são a expressão de uma modificação interna (a saber, o seu amor à justiça) que é uma propriedade real do próprio ser de Deus. Um problema mais importante, contudo, pode ser o fato de que a emoção ou estado de sentimento que serve de fundamento aos atos de compaixão realizados por Deus, de acordo com Aquino, não é literalmente tingida de tristeza. Pois é ao menos algo de duvidoso se uma “compaixão” que não inclui um sofrimento *empático* realmente é compaixão.

O aspecto mais importante no contexto presente contudo, é o seguinte. O debate entre os teístas modernos como Hartshorne, por um lado, e os teístas clássicos como Aquino, por outro, gira em torno da seguinte questão: Pode um ser possuidor de uma perfeição máxima ser tocado pelo sofrimento? Hartshorne pensa que deve, visto que é um ser possuidor de uma perfeição máxima seria sensível num grau máximo as alegrias e tristezas dos outros, e portanto se entristeceria na companhia daqueles que se entristecem. Friedrich von Hügel, por outro lado, fala em nome da tradição quando diz que o sofrimento não é apenas intrinsecamente mau, mas é inconsistente com uma bondade incontaminada e com a alegria perfeita. Deus é “o Amor Perfeito, a Alegria sem Máculas, o Deleito Inteiro... Não admitiremos a presença de nenhum Mal, seja o pecado, seja simplesmente a tristeza, sejam reais, sejam apenas potenciais, Naquele Que assim eclipsa toda a nossa pequena bondade humana e alegria terrena por sua completa Santidade e pura Beatitude” (von Hügel: 208 – 09). A controvérsia acerca da impassibilidade de Deus está assim em última análise enraizada num conflito de intuições de valor, numa profunda discordância sobre que propriedades Deus deve possuir para ser admirável sem quaisquer reservas e digno de adoração.

3. O Vedanta teísta e a relação de Deus com o mundo

O nosso segundo exemplo de como uma contenda acerca do que constitui a grandeza máxima pode afetar o conceito que se tenha de Deus é fornecido por uma discordância entre o grande Vishishtadvaitina, Ramanuja e o fundador da escola Dvaita do Vedanta, Madhva (1197 – 1276).

O Vishishtadvaita afirma que Deus está relacionado ao mundo como a alma (*jivatman*) está relacionada com o corpo. De acordo com Ramanuja, os corpos são

“absolutamente dependentes” das suas almas. Uma relação entre a alma e o corpo é uma relação entre (1) o apoio e a coisa apoiada (os corpos são incapazes de uma existência em separado), (2) o controlador e a coisa controlada e (3) o “principal” (sheshin) e o “acessório” (shesha). (“O acessório é aquilo cuja [inteira] natureza consiste em... conceder a devida glória ao... principal”, [Ramanuja, citado em Lipner: 131], aquilo que só pode se realizar a serviço do principal. Exemplos de relações entre principal e acessório são a relação entre um proprietário e a propriedade livremente disponível dele ou dela e a relação entre um senhor e um “escravo nato”). O motivo para dizer que corpos estão relacionados com almas como o apoiado ao apoio e o controlado ao controlador está no fato de que os corpos são dependentes das almas num sentido ontológico e epistêmico. Eles não podem nem existir nem agir separados deles, e só podem ser compreendidos com relação a eles. O motivo para dizer que os corpos estão relacionados com as almas como o acessório ao principal está no fato de que os corpos também são dependentes das suas almas do ponto de vista *avaliativo* – eles não têm nenhum valor à parte da sua relação com elas.

Dizer que o mundo é o corpo de Deus, então, consiste em dizer que Deus é o apoio do mundo, o seu controlador e o principal. Assim como os corpos são absolutamente dependentes das suas almas, assim também o mundo é absolutamente dependente de Deus. E, de fato, a dependência neste último caso é ainda mais completa do que no primeiro. Pois as almas necessitam dos corpos para realizar os seus propósitos, ao passo que Deus *não* necessita do mundo. (Em apoio a esta alegação, Ramanuja cita o Bhagavad Ghita: “Sou o apoiador de todas as coisas; elas não me ajudam em nenhum momento” [Lott: 49]). Ademais, os corpos humanos desfrutam de uma certa independência temporária e limitada quando a morte os separa das suas almas. A dependência que o mundo tem de Deus, por outro lado, é completa. A consequência disto é que a relação entre o corpo e a alma só é plenamente exemplificada pela relação entre o mundo e Deus. O mundo é absolutamente dependente de Deus; Deus dele não depende de forma alguma. (Vale notar que as principais objeções do teísmo clássico ocidental à alegação de que o mundo é o corpo de Deus – a de que isso torna Deus dependente do mundo é sujeito a imperfeições – não são relevantes para a posição de Ramanuja. Pois, no entender deste último, não apenas a relação de dependência só vai num sentido [do corpo para a alma e não vice-versa], mas os defeitos do corpo não afetam a alma).

Ramanuja e Madhva eram ambos teístas, ambos vedantinas e ambos vaishnavas (vale dizer, ambos identificavam Deus com Vishnu), partilhando uma lealdade comum ao mesmo conjunto de escrituras e se engajando em práticas religiosas semelhantes. Contudo, a despeito destas similaridades, o sabor das suas posições é inteiramente distinto. O tema

central da teologia de Madhva é a infinita majestade de Deus, sua completa transcendência e absoluta soberania. “O que é incompatível com a soberania divina deve ser rejeitado. A inconsistência com a majestade divina é por si só o critério que identifica aquilo que não é digno de ser aceito” (Madhva, citado em Lott: 58). Este tema apresenta vários desdobramentos. Por exemplo, embora Ramanuja tenha uma doutrina muito vigorosa da graça, ele parece deixar algum espaço para o livre-arbítrio entendido no sentido libertário. Madhva não o faz. Desde a eternidade as almas têm diferentes qualidades e potencialidades (diferentes “aptidões”). Por causa da diferença eterna nas suas qualidades e potencialidades, as almas têm destinos diferentes. Algumas (aquelas com “uma aptidão inata para o bem”) estão destinadas a vários níveis de felicidade. Outras (aquelas com “uma aptidão inata para o mal”) estão destinadas a vários níveis de sofrimento. (Assim, o Dvaita é uma das poucas escolas hindus com algo de semelhante a uma doutrina da danação eterna. Algumas almas estão permanentemente presas a este mundo com o seu ciclo interminável de nascimentos e renascimentos). O ponto importante está no fato de que estas diferenças nas qualidades e potencialidades das almas (“aptidões”) são determinadas pela vontade de Deus. Por isso, diz Madhva, “O Senhor é o real fazedor e a causa da atividade da alma” (Citado em Lott: 114). Tudo depende da vontade divina, e salvação se dá apenas pela graça. (Deve-se assinalar que a posição de Madhva foi modificada por alguns dos seus seguidores. Assim, Vyasa Raya [1460 – 1539] insistia que em razão do fato de não terem começo as aptidões inatas para o bem ou para o mal, elas não são causadas por Deus).

Contudo, o aspecto mais notável de um afastamento por Madhva da posição de Ramanuja é a sua rejeição absoluta da noção de que o mundo é o corpo de Deus. Na opinião de Madhva, a posição vishishtadvaitina compromete a transcendência e a independência de Deus. A relação entre Deus e o mundo não é uma relação entre uma alma e o seu corpo mas aquela entre uma vontade soberana e o seu efeito. “Ele é o Senhor supremo por meio de cuja graça existem a matéria, a ação (*karma*), o tempo, a natureza e as almas, e por meio de cujo desgosto todas estas coisas deixam de existir” (Citado em Lott: 111). Contudo, de um modo surpreendente (ao menos de uma perspectiva ocidental), Madhva pensa que enquanto o prakriti (o material ou a coisa da qual o mundo do espaço-tempo é composto), o tempo, o espaço e as almas obtêm as suas *qualidades* de Deus, não obtêm dele a sua *existência* ou ser substancial. O ser e a atividade de Deus explicam por que as coisas espaço-temporais têm as propriedades que têm mas não explicam por que existem, só para começar.

Ramanuja, em contraste, pensa que explicam. Por dependerem os corpos das almas para a sua existência, e por ser o mundo o corpo de Deus, o mundo depende de Deus para o seu ser, assim como para as suas qualidades. A dependência que o mundo tem de Deus é assim mais completa na teologia de Ramanuja do que na de Madhva.

O que explica esta diferença? Por que, em particular, Madhva adota uma posição que parece inconsistente com a sua ênfase na soberania absoluta de Deus? A resposta aparece na insistência igualmente enfática de Madhva na transcendência e independência de Deus.

O pensamento hindu tendia a pressupor que a causa do ser ou da existência de uma coisa deve ser um tipo de material ou substrato (uma “causa material”) que é então moldada ou formada para fazer dele um ser existente de um tipo particular – um elefante existente, por exemplo, ou uma terra existente ou um átomo de água. O substrato é a causa do ser ou da existência de uma coisa, o processo de moldar ou formar é a causa do fato de ser um *tipo* particular de ser ou de coisa existente, ou seja, do fato de ter um conjunto de qualidades e não um outro. (Assim, a atividade do fazedor de potes é a causa do barro ser um *pote*, mas o barro dá ao pote o seu ser ou existência). Se Deus fosse a causa da existência do mundo assim como a causa das suas qualidades (ou seja, se ele fosse o seu material assim como a sua causa eficiente), então, Deus seria o substrato do mundo. (Como o é num certo sentido para Ramanuja. O prakriti é o substrato do mundo, e o prakriti, de acordo com Ramanuja, é um aspecto do corpo de Deus). Mas isso é inconsistente com a transcendência e a independência de Deus relativamente ao mundo. Se Deus é verdadeiramente perfeito, então, ele não pode ser a causa da existência do mundo.

Este exemplo é particularmente instrutivo porque ilustra como uma ênfase em diferentes aspectos da perfeição de Deus (a absoluta dependência que todas as coisas que não são Deus têm de Deus, por um lado, e a transcendência e independência de Deus, por outro) pode ser a causa da obtenção de conclusões muito diferentes sobre Deus por parte de teólogos que em outros sentidos têm posições bastante semelhantes.

4. Deidades limitadas

São as deidades limitadas contra-exemplos à alegação deste verbete de que a consciência religiosa tende a interpretar a realidade última como possuidora de uma perfeição máxima? A maior parte dos aparentes contra-exemplos são meramente aparentes. Ou não se pensa na deidade limitada como última ou não se crê realmente que

seja limitada (ou seja, menos perfeita do que um ser poderia ser). Os dois exemplos seguintes ilustram estas possibilidades.

Platão introduziu o conceito do demiurgo (do grego *demiourgos*, que significa “artesão” ou “artífice”) no seu *Timeu*. Sendo perfeitamente bom, o demiurgo deseja comunicar a sua própria bondade. Usando as Formas como um modelo, ele molda o caos inicial conferindo-lhe a melhor imagem possível destes arquétipos eternos e imutáveis. O mundo visível é o resultado. O demiurgo é o mais elevado deus e a melhor das causas. Ele é, no entanto, limitado. Pois o material que ele molda não é criado por ele e, por ser desordenado e indeterminado, resiste parcialmente ao seu ordenamento. O demiurgo não tem uma natureza última, contudo, visto que o seu status ontológico e axiológico é mais baixo do que aquele das Formas, especialmente a Forma do Bem. Assim, o conceito que Platão tem do demiurgo não é um contra-exemplo à tese de que a consciência religiosa tende a interpretar a realidade *última* como sendo possuidora de uma perfeição máxima.

O Deus da filosofia do processo ilustra a segunda possibilidade. Enquanto as diferenças entre os filósofos do processo tornam difíceis as generalizações, os seus críticos acusam o seu Deus de ser um mero demiurgo, um poder entre outros que, embora influencie tudo, não controla nada. Se Deus, em lugar do processo de tornar-se do qual Deus é parte, é o elemento último neste sistema é um ponto polêmico. Mais importante para os nossos propósitos, contudo, é o fato de que o Deus do filósofo do processo mais interessante do ponto de vista teológico é considerado como sendo possuidor de uma perfeição máxima. Charles Hartshorne concorda que o poder e o conhecimento de Deus são limitados. Embora Deus influencie tudo o que ocorre, ele nem o determina nem o controla. Nem tampouco sabe Deus com qualquer grau de certeza exatamente o que o futuro tem reservado. Mas Hartshorne nega que estas “limitações” sejam imperfeições. No seu entender, a persuasão ou a influência é uma forma melhor ou mais perfeita de poder do que o controle, e o conhecimento do futuro contingente é metafisicamente impossível. Embora o poder e o conhecimento de Deus *sejam* limitados, são tão perfeitos quanto o podem ser o poder e o conhecimento. Se ser possuidor de uma perfeição máxima é o mesmo que ser o mais perfeito possível, então Deus é possuidor de uma perfeição máxima.

A imagem que John Stuart Mill tem de Deus, por outro lado, pode constituir um contra-exemplo genuíno para a tese de que as concepções de Deus são tentativas de articular o conceito de uma realidade última de grandeza máxima. Mill acredita que existe alguma evidência para existência de um “demiourgos” de um poder e uma inteligência enormes, e com alguma benevolência. Mas em razão de serem imperfeitos os arranjos da natureza, em razão do fato de que a onipotência poderia se livrar por completo de tais

arranjos, e em razão do fato que os organismos estão arrançados principalmente para servir a mera existência do indivíduo ou espécie e não para o prazer ou a felicidade, a evidência não apenas falha em apontar para um ser de poder, inteligência e benevolência ilimitados, mas é na verdade incompatível com ele. Ainda assim, a evidência é compatível com a existência de um ser de poder e ou inteligência limitados mas de uma benevolência *ilimitada*. Ademais, existem boas razões pragmáticas para contemplar imaginativamente a possibilidade de que um tal ser exista, e para esperar que exista. Pois se a benevolência do demiurgo for infinita, então, dados o seu poder e a sua inteligência, há alguma razão para pensar que a morte não terá a última palavra e que o bem acabará por prevalecer sobre o mal. E “o efeito benéfico” desta “esperança relativa ao governo do universo e ao destino do homem após a morte... está longe de ser uma coisa banal. Torna a vida e a natureza humana uma coisa muito maior para os sentimentos e dá uma maior força assim como uma grande solenidade a tudo”. Além disso, “há um outro e mais importante exercício da imaginação que... tem sido mantido principalmente por meio da crença religiosa” que reforça a primeira, e que Mill não apenas considera mas endossa visto que “a excelência humana depende em larga medida da suficiência do que lhe é concedido” – “a idealização do nosso padrão de excelência numa pessoa” (Mill: 81 – 82).

A posição de Mill fornece um contra-exemplo para nossa tese? A resposta não é inteiramente direta. Por um lado, Mill não *começa* com a ideia de uma realidade possuidora de grandeza máxima como a consciência religiosa madura normalmente faz, e então – dados os seus comprometimentos metafísicos, empíricos e avaliativos, pergunta como a grandeza máxima deveria ser interpretada. Por outro lado, as reflexões de Mill sobre a religião são moldadas desde o começo pelas suas concepções de valor – do que é verdadeiramente “apropriado para Deus” ou digno de admiração e emulação. Mas, para Mill o que importa para o crescimento espiritual e o desenvolvimento da humanidade são ideais de perfeição *moral*, e não metafísica. Não surpreende então que a despeito do fato de que a divindade em Mill não é possuidora de uma perfeição máxima *tout court*, ela é possuidora de uma perfeição *moral* máxima. Em suma, embora as reflexões de Mill sobre Deus não sejam motivadas pelo conceito de perfeição máxima simpliciter, São motivadas de um modo importante por um conceito de perfeição moral máxima.

Referências

Alston, William P., 1961, “Tillich’s Conception of a Religious Symbol,” in Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York: New York University Press.

Anselm, St., 1077–78, *St. Anselm's Proslogion with a Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*, M. J. Charlesworth (trans.), Oxford: Clarendon Press, 1965.

Aquinas, St. Thomas, 1259–64, *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles, Book One*, Anton C. Pegis (trans.), Garden City, NY: Doubleday Image Books, 1955.

Bartley, Christopher J., 2002, *The Theology of Ramanuja*, London: Routledge-Curzon.

Bernard of Clairvaux, c1125, *The Steps of Humility*, George Burch (trans.), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1963.

Deutsch, Eliot, 1971, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Grant, R. M., 1966, *The Early Christian Doctrine of God*, Charlottesville: University Press of Virginia.

Griffiths, Paul J., 1994, *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, Albany: State University of New York Press.

Hartshorne, Charles, 1948, *The Divine Relativity*, New Haven: Yale University Press.

Hill, David J., 2005, *Divinity and Maximal Greatness*, London and New York: Routledge.

Hoffman, Joshua and Gary S. Rosenkrantz, 2002, *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell.

Hügel, Friedrich von, 1930, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion, Second Series*, London; J. M. Dent.

Lipner, Julius, 1986, *The Face of Truth*, Albany: State University of New York Press.

Lott, Eric J., 1980, *Vedantic Approaches to God*, London: Macmillan.

Mill, John Stuart, 1874, *Theism*, New York: Liberal Arts Press, 1957.

Morris, Thomas V., 1984, "The God of Abraham, Isaac, and Anselm," *Faith and Philosophy*, 1: 177–87.

_____, 1991, "Defining the Divine," in *Definitions and Definability: Philosophical Perspectives*, James H. Fetzer, David Shatz, and George N. Schlesinger (eds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Owen, H. P., 1971, *Concepts of Deity*, New York: Herder and Herder.

Ramanuja, first half of 12th century, *Vedarthasamgraha*, S. S. Raghavachar (trans.), Mysore: Sri Ramakrishna Ashrama, 1956.

_____, first half of 12th century, *The Vedanta Sutras with the Commentary by Ramanuja*, George Thibaut (trans.), Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.

- Rowe, William L., 1968, *Religious Symbols and God: A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sarma, Deepak, 2003, *An Introduction to Madhva Vedanta*, Aldershot, England: Ashgate.
- Shankara, first half of 8th century, *The Vedanta Sutas of Badarayana with the Commentary by Sankara*, George Thibaut (trans.), New York: Dover, 1962.
- _____, [traditional attribution], second half of 8th century, *Shankara's Crest Jewel of Discrimination*, Swami Prabhavananda (trans.), New York: Mentor Books, 1970.
- Smart, Ninian, 1992, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, 2nd ed., London: George Allen & Unwin.
- Swinburne, Richard, 1977, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
- Tennant, F. R., 1930, *Philosophical Theology*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillich, Paul, 1951, *Systematic Theology* (Volume 1), Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, Paul, 1957, *Dynamics of Faith*, New York: Harper.
- Wainwright, William J., 2009, "Two (or Maybe One and a Half) Cheers for Perfect Being Theology," *Philo*, 12: 228–51.
- Wierenga, Edward R., 1989, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Deus e outros seres necessários

Autor: Matthew Davidson

Tradutor: Rodrigo Jungmann de Castro

Revisor: Marcelo Marconato Magalhães

É geralmente aceita a existência de dois tipos de entidades: aquelas que existem mas poderiam ter deixado de existir e aquelas que não poderiam ter deixado de existir. As entidades do primeiro tipo são *seres contingentes*; as entidades do segundo tipo são *seres necessários* (1). Neste artigo nos ocuparemos do segundo tipo de entidade.

Há várias entidades tais que, se existem, seriam candidatas à condição de seres necessários: Deus, proposições, relações, propriedades, estados de coisas, mundos possíveis e números, entre outras. Note que a primeira entidade nesta lista é uma entidade concreta, ao passo que as restantes são entidades abstratas (2). Muitas questões filosóficas interessantes surgem quando uma pessoa investiga os seres necessários: O que faz com que existam necessariamente? Há um fundamento para a sua existência necessária? Alguns deles dependem de outros? Se este for o caso, como se poderia compreender a relação de dependência?

1. Colocando a questão

A principal questão que abordaremos neste artigo é: Deus *dá o fundamento* da existência dos objetos abstratos necessariamente existentes? Talvez seja uma questão mais geral do que uma questão que poderia ser colocada de início: Deus criou entes abstratos necessariamente existentes? Mas é a principal questão para a qual buscaram uma resposta os filósofos que escreveram sobre a relação entre Deus e os objetos abstratos.

Ao longo das duas últimas décadas, os filósofos realizaram um trabalho bastante extenso sobre a noção de fundamentação (ver, p. ex., Fine 2001, Rosen 2010, Audi 2012, Schaffer 2009, Koslicki 2012 e o verbete da Stanford Encyclopedia sobre fundamentação). Segundo pensam muitos dos que trabalham atualmente com questões relativas à metafísica da fundamentação, a fundamentação é uma relação primitiva e *sui generis*. Em particular, não se deve compreendê-la como uma relação de superveniência ou uma relação causal. Então como devemos compreendê-la? Os filósofos apontam para vários casos particulares que a instanciam: Padrões disposicionais são fundamentados em

propriedades categóricas, o mental é fundamentado no físico, o semântico é fundamentado no não-semântico; características como sorrisos e superfícies estão fundamentados em fatos a respeito de corpos e assim por diante. Neste sentido, poder-se-ia pensar que o discurso sobre a fundamentação pode ser capturado pela nossa noção comum de superveniência (3). Mas Fine (2001) alega que o conjunto unitário formado por Sócrates é fundamentado em Sócrates; no entanto, um necessariamente existe se o outro existir.

Assim, a nossa noção modal de superveniência não será capaz de capturar este caso de fundamentação. Se pressupusermos (como o fazem muitos que estão envolvidos com a literatura sobre a fundamentação) que os outros casos de fundamentação são do mesmo tipo que o do conjunto unitário formado por Sócrates, então a nossa noção comum de superveniência tampouco será capaz de capturá-los.

A nossa discussão da fundamentação por parte de Deus da existência de entes abstratos necessariamente existentes é relevante para a conversação geral sobre a natureza da fundamentação. *Em primeiro lugar*, podemos notar que nosso caso de fundamentação divina se alinha com o caso do conjunto unitário formado por Sócrates ao mostrar que a superveniência comum não será capaz de capturar aproximadamente a relação de fundamentação. For exemplo, suponha-se que digamos que Deus fundamenta a existência do número 2. Podemos notar então que Deus necessariamente existe somente se 2 existe (ou seja, cada um deles existe em todos os mundos possíveis). De acordo com noções comuns de superveniência, o número 2 é superveniente a Deus, e também se dá o inverso. Mas devemos pensar que Deus fundamenta a existência de 2, e não vice-versa. *Em segundo lugar*, temos aqui no caso da fundamentação divina de entidades abstratas um caso no qual a relação de fundamentação tipicamente é explicada em outros termos familiares (e assim não é *sui generis*). Como veremos, vários filósofos diferentes que pensam que Deus fundamenta a existência de objetos abstratos necessariamente existentes pensam que Deus o faz de uma maneira *causal*. Outros pensam que a fundamentação ocorre no sentido de que os entes abstratos necessariamente existentes são *idênticos* a estados mentais divinos.

Seria possível considerar que aqueles que alegam que Deus necessariamente causa os entes abstratos necessariamente ou que eles são idênticos a estados mentais divinos não estão asseverando que Deus fundamenta a existência de entes abstratos necessariamente existentes. Mas, como veremos, cada um destes tipos de teóricos *está* dizendo que Deus fundamenta a existência de objetos abstratos necessariamente existentes. Assim, poderia ser melhor arriscar a sorte com aqueles que são céticos quanto a haver uma relação de fundamentação *sui generis* que os metafísicos investigam. Ou, se

houver uma tal relação em alguns casos de fundamentação, ela não está presente em todos os casos de fundamentação (não é “unívoca” – ver Hoffweber 2009 e Daly 2012 para encontrar discussões). Afinal, é perfeitamente sensato reformular “Objetos abstratos necessariamente existentes dependem de Deus?” como “São os objetos abstratos necessariamente existentes fundamentados em Deus?”.

Seja como o que for que pensemos da relação de dependência entre Deus e os objetos abstratos necessariamente existentes, desejaremos insistir que é Deus que é de algum modo mais fundamental do que os objetos abstratos necessariamente existentes. A fundamentalidade (verbete da Stanford Encyclopedia) é uma relação assimétrica. Assim, a nossa interpretação será a de que aqueles que pensam que Deus fundamenta a existência de entes abstratos necessariamente existentes alegam que Deus é mais fundamental do que os entes abstratos necessariamente existentes, e não o inverso.

2. Por que alguém poderia acreditar que Deus fornece o fundamento da existência de objetos abstratos necessariamente existentes?

Há ao menos dois tipos de razões pelas quais alguém poderia estar inclinado a pensar que Deus fundamenta a existência de objetos abstratos necessariamente existentes. O primeiro tipo de razão envolve textos religiosos centrais em fés monoteístas como o judaísmo, o cristianismo e o islã. A grosso modo, este tipo de razão consiste de assertivas ou sugestões nestes textos de que Deus criou tudo. Se Deus criou tudo, deve-se dar o caso de que Deus também criou objetos abstratos necessariamente existentes. Assim, Deus fundamenta a existência destes objetos abstratos. Por exemplo, há afirmações na Bíblia Hebraica tais como o Salmo 89:11: “Os céus são teus, a terra também é tua; o mundo e tudo o que há nele – tu os criaste” (4). Também temos na Bíblia Hebraica Neemias 9:6:

E Esdras disse: “És o Senhor, somente tu; fizeste o céu, o céu dos céus, com todo o seu exército, a terra e tudo que há sobre ela, os mares e tudo que há neles. A todos eles dás a vida, e o exército do céu te devota adoração”.

No Novo Testamento, há passagens como João 1:1 – 1:4:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no começo com Deus. Todas as

coisas boas surgem por meio dele, e sem ele nada surge. (O Verbo [*logos* em grego] a que João se refere é Jesus de Nazaré).

Paulo afirma em Colossenses 1:15-16,

Ele [Jesus] é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois nele todas as coisas no céu e na terra foram criadas, as coisas visíveis e as invisíveis, sejam tronos ou domínios ou governantes ou potestades – todas as coisas foram criadas através dele e para ele”.

Um dos documentos mais importantes da fé cristã fora da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento, o Credo Niceno de 325, diz: “Acreditamos num Deus, o Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis”. O Credo Niceno-constantinopolitano de 381, uma modificação do mais antigo Credo Niceno de 325 que é usado pela Igreja ocidental começa de modo semelhante, “Acreditamos num Deus, o Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”.

De acordo com o Corão, “Deus é o Criador de todas as coisas; Ele está no comando de tudo; as chaves dos céus e da terra são Dele” (39:62-63). O Corão também diz, “Este é Deus, o teu Senhor, não há nenhum Deus além Dele, o Criador de todas as coisas, por isso, adore-O; Ele está no comando de tudo” (6:102) (5).

Contudo, estas razões baseadas em textos religiosos autorizados podem não ser consideradas conclusivas. Seria possível levar estes tipos de textos a sério na condição de adepto das fés que eles definem e ainda sustentar que Deus não tem um controle criativo sobre os objetos abstratos necessariamente existentes. Por exemplo, Peter van Inwagen (2009) argumenta que o quantificador universal em alegações como a do Credo Niceno “criador de todas as coisas visíveis e invisíveis” está implicitamente restrito para incluir apenas aquelas coisas que são capazes de serem criadas. Os objetivos abstratos necessariamente existentes não entram em relações causais e por isso não podem ser criados. Mas vale a pena notar que os filósofos que pensam que se há objetos abstratos necessariamente existentes, Deus deve ter algum controle sobre eles (p. ex., Craig 2016) apontam para textos como os citados acima para justificar esta visão.

Há um segundo tipo de raciocínio que pode levar alguém a pensar que Deus fundamenta a existência de objetos abstratos necessariamente existentes. Isso se dá por meio da *teologia do ser perfeito* (ver Morris 1987a, 1987b e Nagasawa 2017 para conhecer

uma discussão). A teologia do ser perfeito é um modo de teorizar *a priori* sobre Deus que remonta no mínimo a Anselmo de Cantuária. Começa-se com a alegação de que Deus é o maior ser possível, e disto se derivam atributos que Deus deve ter. Este método é um modo de chegar à conclusão de que Deus é onipotente, onisciente e perfeitamente bom. É fato notório que o próprio Anselmo pensava que por meio da teologia do ser perfeito se podia concluir que Deus existe. Para os nossos propósitos aqui, devemos imaginar dois seres possíveis do ponto de vista conceitual: Um ser possui fundamentos para a existência de objetos abstratos necessariamente existentes ou a explica, e o outro não o faz. Devemos ver que o ser que fundamenta estes entes abstratos é maior do que aquele que não o faz, e assim devemos concluir que Deus (o maior ser possível) tem controle sobre os objetos abstratos necessariamente existentes. Por vezes, a intuição segundo a qual o primeiro destes seres é superior ao segundo é colocado em termos da *asseidade* de Deus, ou da independência de todas as outras entidades. Um ser com uma asseidade máxima é maior do que um ser sem ela (outras coisas mantidas iguais); e se os objetos abstratos necessariamente existentes não dependem de Deus, Deus carece de asseidade máxima.

Provavelmente pouco se objetaria ao raciocínio que conduz à fundamentação divina de entidades abstratas necessariamente existentes da maneira acima exposta, se se pensasse que Deus pode ter controle sobre estes tipos de entidades abstratas. Contudo, alguém poderia estar de acordo com van Inwagen quanto à alegação de que as entidades abstratas não podem entrar em relações causais, e dizer que o único modo pelo qual as entidades abstratas podem ter sua fundamentação em Deus é pela via da causação. Ou se poderia julgar incoerente a ideia de que um objeto abstrato necessariamente existente dependa de *qualquer coisa* (6). Se se adotasse qualquer destas duas posições, negar-se-ia que o ser que fundamenta os objetos abstratos necessariamente existentes é maior do que aquele que não o faz. (Assim como se negaria que um ser capaz de fazer um círculo quadrado é maior do que um ser que é incapaz disso – não pode haver um ser capaz de fazer um círculo quadrado).

Notamos dois tipos de razões pelas quais um teísta poderia pensar que Deus fundamenta a existência de objetos abstratos necessariamente existentes. Voltamo-nos para uma discussão de algumas respostas diferentes para a nossa questão central: Deus fundamenta a existência de objetos abstratos necessariamente existentes? (7) Cada uma das duas próximas seções começará com uma lista de posições e prosseguirá com considerações favoráveis e contrárias a cada uma delas (8).

3. A fundamentação dos objetos abstratos por Deus I: Posições segundo as quais os objetos abstratos necessariamente existentes têm todos o seu fundamento em Deus

As posições discutidas nesta seção são as seguintes:

O voluntarismo teísta:

A causa da existência de entidades abstratas necessariamente existentes é a vontade de Deus (ou alguma outra faculdade divina normalmente contingente. Exemplo: Descartes.

O emanacionismo teísta:

A causa da existência de entidades abstratas necessariamente existentes é alguma faculdade divina não-contingente. Exemplo: Leibniz, Morris-Menzel (1986)

O mentalismo teísta (sem a Simplicidade Divina):

Entidades abstratas necessariamente existentes são idênticas a estados mentais de Deus, e Deus não é simples. Exemplo: Welty (2014).

O mentalismo teísta (com a Simplicidade Divina):

Entidades abstratas necessariamente existentes são idênticas a estados mentais de Deus, e Deus é simples. Exemplos: Agostinho, Aquino.

3.1 O voluntarismo teísta

De acordo com o teísta voluntarista, objetos abstratos necessariamente existentes dependem da vontade divina, ou de alguma outra característica contingentes de Deus. É notório que está é a posição de Descartes. Em uma carta para Mersenne (27 de maio de 1630), Descartes diz:

Você pode me perguntar por meio de que tipo de causalidade Deus estabeleceu as verdades eternas. Respondo: pelo mesmo tipo de causalidade pela qual ele criou todas as coisas, vale dizer, como a sua causa eficiente e total. Pois é certo que ele é o autor da essência das coisas criadas não menos do que da sua existência; e a sua essência não é nada além das verdades eternas. Não as concebo como se emanassem de Deus como os raios emanam do Sol; mas sei que Deus é o autor de tudo e que estas verdades são algo e

que conseqüentemente ele é o seu autor. (Descartes, 1991: 25)

Descartes também faz os mesmos tipos de alegações nos seus escritos públicos (p. ex., na resposta ao Sexto Conjunto de Objeções (também de Mersenne)). Esta visão parece levar a sério a noção de que Deus possui verdadeiramente um poder máximo; ele tem até mesmo o controle volicional sobre coisas como números, propriedades e estados de coisas. Na realidade, segunda esta visão, mais até do que em posições como o emanacionismo teísta Deus fica no controle das entidades abstratas. De acordo com o voluntarista teísta, Deus poderia haver criado proposições, propriedades e estados de coisas diferentes – ou não haver feito nada disso. Deus está no controle de entidades abstratas do mesmo modo que Deus está no controle de qualquer outro objeto: a sua existência é sujeita à vontade de Deus.

Naturalmente, a seriedade com a qual o voluntarista teísta encara a asseidade e a soberania divinas também é uma fonte de problemas para esta posição. Se Deus poderia ter deixado de criar o número dois, em que sentido 2 é um ser necessário? Seria possível tentar enfraquecer a posição voluntarista alegando que dois é necessário apenas no sentido fraco: Deus tinha de criá-lo, mas é possivelmente... possível que ele não existisse. Todos os mundos que são acessíveis ao mundo real têm 2 existindo neles. Mas alguns destes mundos têm uma vontade divina um tanto diferente com relação à existência de 2 (talvez Deus queira a existência de 2 neles de uma maneira um tanto relutante). E são possíveis relativamente a tais tipos de mundos (ou relativamente a mundos possíveis para estes mundos, etc) mundos nos quais Deus não quer que 2 exista. O ponto chave aqui é a alegação: *Necessariamente, 2 existe é verdadeiro nesta visão; 2 existe em todo mundo possível relativo ao mundo da avaliação (o mundo real). Mas há possivelmente... possíveis mundos nos quais Deus não quer a existência de 2. O voluntarista pode afirmar que as entidades abstratas dependem da vontade de Deus e que, no entanto, na verdade não existem necessariamente (apenas não diga que o fazem em todo mundo possível, ponto final* (ver Plantinga 1980: 95 ss. para uma discussão adicional).

Naturalmente, esta sugestão corre o risco de enfrentar dois tipos de problemas. A primeira é que não leva a soberania divina suficientemente a sério. Imagine um ser que poderia – num mundo possível relativamente ao mundo real – fazer com que se desse o caso de que 2 não exista. Poder-se-ia pensar que um tal ser é mais poderoso do que um ser que apenas poderia fazer isso possivelmente... possivelmente. E Descartes (ao menos

em alguns lugares) parece ter esta intuição; e assim opta por um Deus que poderia fazer com que se desse o caso de que 2 não existisse.

A segunda preocupação reside no fato de que isto abandona a lógica modal de tipo S5, na qual tudo o que é necessário é necessariamente necessário. Muitos pensam que este é o sistema de lógica modal apropriado para descrever o modo ser da modalidade real (9). Assim para esta resposta ao voluntarismo há preocupações de ambos os lados. Por outro lado, poder-se-ia pensar que não leva o poder divino suficientemente a sério. Por outro lado, poderia não tornar as entidades abstratas “necessárias o bastante”.

Uma das razões pelas quais Descartes é notório por sustentar o voluntarismo se deve ao fato de que foram tão poucos os outros indivíduos na história do pensamento teológico que o sustentaram. E talvez a razão pela qual ninguém mais o sustenta se deve ao fato de que julgam que o teísmo voluntarista não é capaz de explicar a necessidade absoluta das entidades abstratas necessariamente existentes. Estas são objetos tais que se existem devem existir em todos os mundos possíveis, ponto final; e uma vez que se admita este fato, ele torna muito difícil ver como poderia depender da vontade de Deus que existam. Em vez disso, se dependem de Deus, acaba-se com uma posição como o emanacionismo teísta. Voltamo-nos agora para isto.

3.2 O emanacionismo teísta

De acordo com o emanacionista teísta, objetos abstratos necessariamente existentes têm a sua existência causada por alguma característica não-contingente da atividade divina. A característica padrão para a qual o emanacionista apela é algum tipo de atividade cognitiva divina. Assim, o emanacionista teísta dirá que algo como o número 2 existe por causa da atividade cognitiva divina. Ela passará a dizer (e este é o modo pelo qual esta posição se diferencia da posição teísta voluntarista) que não é possível (não é verdadeiro em nenhum mundo possível, ponto final) que a atividade cognitiva divina seja neste aspecto distinta do que é. Assim, o emanacionista teísta pode sustentar que as entidades abstratas realmente existem em todos os mundos possíveis, ponto final (admitindo que Deus também exista)

Um exemplo de emanacionista teísta é Leibniz. Na sua *Monadologia* ele diz:

43. Também é verdade que Deus não é apenas a fonte de existências mas também de essências na medida em que sejam reais, ou seja, a fonte do que é real no âmbito da possibilidade. Isto é assim porque a compreensão de Deus é

o domínio das verdades eternas, ou daquele das ideias das quais dependem; sem ele, não haveria nada de real no âmbito dos possíveis, e não apenas não existiria nada, mas nada seria possível.

44. Pois se há uma realidade nas essências e possibilidades, ou na verdade nas verdades eternas, esta realidade deve estar fundamentada em algo de existente e real, e conseqüentemente, deve estar fundamentado na existência do ser necessário, no qual a essência envolve a existência, ou seja, no qual o ser possível é suficiente para o ser real. (Leibniz 1714 [1989: 218])

Aqui Leibniz parece estar sugerindo que as entidades abstratas necessariamente existentes estão fundamentadas na atividade cognitiva divina. Não fica claro como exatamente se deve caracterizar a relação entre a atividade cognitiva e a existência dos objetos abstratos, mas, dada a sua linguagem, parece apropriado dizer que a primeira causa a existência destes últimos.

Thomas Morris e Christopher Menzel (1986) também são teístas emanacionistas. Eles invocam explicitamente a linguagem causal ao apresentar a sua posição, que chamam de “ativismo teísta”.

Então a nossa sugestão é a de que o enquadramento platônico da realidade surge de uma atividade intelectual criativamente eficaz de Deus. É neste sentido que Deus é o criador do enquadramento. Este depende dele. (1986: 356)

Continuam depois:

Vamos nos referir a esta visão, a visão de que uma atividade intelectual divina é responsável pelo enquadramento da realidade, como “ativismo teísta”. Um ativista teísta julgará Deus responsável em termos criativos por toda a economia modal, para aquilo que é possível assim como para o que é necessário e o que é impossível. Vê-se assim que todo o domínio platônico deriva de Deus. (1986: 356)

E na página seguinte:

A criação por Deus do enquadramento da realidade... é uma atividade que é consciente, intencional, e que não é nem restringida nem compelida por qualquer coisa independente de Deus e do seu poder causalmente eficaz. (1986: 357)

O emanacionismo teísta permite ao teísta levar a sério as alegações de documentos religiosos segundo os quais Deus cria tudo (na verdade, o nome do trabalho de Morris/Menzel é “Absolute Creation”), e evita os problemas que afligem o voluntarismo teísta. Tem virtudes. Mas tem problemas próprios. Em primeiro lugar, alguns filósofos alegam que Deus *já* tem de ter propriedades críticas para ser capaz de causar a existência de entidades abstratas. A emanacionista teísta alega que Deus causa a existência de propriedades tais como *ser onisciente, ser onipotente, existir necessariamente, ser capaz de causar a existência de entidades abstratas* e a de *ter atividade cognitiva*. Ela também alega que Deus causa a existência da sua própria haecidade, *a de ser Deus*. Contudo, alegar isso significa compreender a relação de dependência pelo contrário, segundo se poderia alegar. Certamente, o fato de Deus ser capaz de causar a existência de objetos abstratos deve ser posterior ao de ter propriedades como as mencionadas acima. E se Deus têm estas propriedades, elas devem existir. Assim, conclui a objeção, o emanacionismo teísta é falso (ver Leftow 1990, Davison 1991, Davidson 1999, Bergmann e Brower 2006 para ter acesso a uma discussão deste tipo de objeção).

Este tipo de argumento pareceu decisivo para muitos. Contudo, há uma resposta que o emanacionista teísta pode fornecer neste ponto. Poder-se-ia alegar que embora a habilidade de Deus para causar a existência de objetos abstratos seja dependente do fato de ele ter certas propriedades, ela não é dependente no sentido causal. A explicação seria circular de um modo problemático apenas se a habilidade de Deus para causar a existência de entidades abstratas fosse dependente do ponto de vista causal do fato de ele ter certas propriedades, e que o fato de ele ter certas propriedades estivesse por seu turno numa dependência causal do fato de ele ter causado a existência dessas propriedades. Há aqui um círculo de dependência lógica (como há entre quais duas verdades necessárias), mas não há nenhum círculo de dependência causal (ver Morris e Menzel para ter acesso a este tipo de resposta).

O oponente do emanacionismo teísta poderia retorquir do seguinte modo. Certamente, a resposta fornecida acima é correta no sentido de que se há um problema de circularidade, é um problema de circularidade causal. Antes, vimos que para o emanacionista há uma relação causal de via única entre a atividade cognitiva de Deus e a

existência de entidades abstratas tais como *ser o número dois*. Podemos dizer que a existência necessária de *ser o número dois* (ou qualquer objeto abstrato) depende num sentido causal do fato de Deus ter a atividade cognitiva que tem. Ou, talvez possamos dizer que a existência necessária de *ser o número dois* é dependente num sentido causal do fato de Deus ser onisciente, onipotente e de existir necessariamente. Contudo, as entidades das quais o número dois depende num sentido causal são elas mesmas propriedades. Do que dependem num sentido causal? Parece que nos termos da explicação emanacionista elas acabam por ser dependentes de si mesmas num sentido causal. Mas isso é incoerente, como se poderia acusar.

Mesmo que o emanacionismo tenha êxito na sua resposta ao primeiro problema colocado para a sua posição, há uma segunda objeção, e talvez mais séria à posição. Chamaremos esta objeção de “objeção do *bootstrapping*”² (ver Leftow 1990, Davidson 1999, Bergmann and Brewer, e Gould 2014b para ter acesso a uma discussão deste tipo de objeção. Podemos colocar a preocupação nos seguintes termos (seguindo Davidson 1999). Causar a existência de alguma coisa é causar a exemplificação da sua essência (ou, na terminologia de Plantinga, 1980, da sua *natureza*). Suponha-se que Deus crie uma certa mesa que tem como parte da sua essência *ser vermelha*. Então, Deus causa a exemplificação da propriedade de *ser vermelho* por meio da mesa que ele cria. Considere-se a propriedade *ser onipotente*. A propriedade de *ser exemplificada por Deus* está contida na sua essência. Assim, Deus causa a exemplificação da propriedade de *ser exemplificada por Deus* ao *ser onipotente* ao causar a existência da propriedade de *ser onipotente*. De maneira semelhante àquela pela qual Deus causa a exemplificação da propriedade de *ser vermelha* ao exemplificar a essência da mesa, Deus causa a exemplificação por si mesmo da propriedade de *ser onipotente*. Mas é claro que Deus não pode causar por si mesmo a propriedade de *ser onipotente*: Como pode Deus fazer com que ele mesmo seja onipotente? Ademais, poder-se-ia pensar que a onipotência de Deus deve ter prioridade causal sobre o fato de ele causar a existência de propriedades. Contudo, neste caso não é. Então, se alguém de fato pensa que a existência de Deus deve ter prioridade causal sobre o fato de

² Aqui e na sequência, o tradutor opta por manter a palavra inglesa sem tradução no curso do texto para evitar em todos os casos a repetição de uma paráfrase demasiado longa e incômoda. *Bootstrapping* é uma expressão coloquial na língua inglesa. Uma *bootstrap* é literalmente a alça de uma bota. Usa-se nas expressões idiomáticas *to pull (ou to drag) oneself by one's (own) bootstraps*, cujo significado é o de “progredir com o seu próprio esforço”. A discussão subsequente deixa claro que os autores dessa oposição julgam incoerente a ideia de que Deus seja a causa do fato de alguma de suas propriedades ser exemplificada por ele mesmo.

ele causar a existência de propriedades, este seria um caso de circularidade causal. Este tipo de argumento funcionará para outras propriedades tais como *ser onisciente* ou *ter uma atividade cognitiva divina* (embora o círculo causal possa ser mais difícil de estabelecer do que no caso anterior, e a implausibilidade da auto-exemplificação possa ser mais difícil de estabelecer no segundo caso).

Ademais, considere-se a haecidade de Deus, a propriedade de *ser Deus*. A propriedade de *ser necessariamente exemplificada* está contida na essência desta propriedade. Assim, quando Deus causa a existência da sua haecidade, ele causa a exemplificação da propriedade de *ser necessariamente exemplificada* por meio de sua haecidade. Assim como Deus causa a exemplificação da propriedade de *ser vermelha* por meio da mesa quando ele causa a sua existência, Deus causa a exemplificação necessária de *ser Deus*. Contudo, bem se poderia pensar que isto é incoerente. Na verdade, isto parece ser o divino causando a sua própria existência: Deus está progredindo pelos próprios esforços [God is pulling himself up by his own bootstraps].

O emanacionista teísta precisa se voltar para estes tipos de preocupação quanto ao *bootstrapping*, e não está claro como isto poderia ser feito.

3.3 O mentalismo teísta (sem a Simplicidade Divina)

Um dos tipos de mentalismo teísta é a posição segundo a qual os objetos abstratos necessariamente existentes são estados mentais divinos, e Deus não é simples (10). De acordo com esta visão, Deus é distinto dos seus estados mentais, e as entidades abstratas são idênticas a estes estados mentais. Um dos proponentes desta visão é Welty (2014). Ele diz

Sustento que [os objetos abstratos] são *por sua constituição* dependentes de Deus, pois são constituídos pelas ideias divinas, que são inerentes na mente divina e não possuem existência fora dela... [Os objetos abstratos] são ideias divinas necessariamente existentes e não criadas que são distintas de Deus e dependentes de Deus. (2014: 81)

Por que alguém haveria de adotar o mentalismo teísta? Seria possível apresentar o seguinte tipo de argumentação. Os pensamentos (p. ex., as sentenças na linguagem do pensamento) são capazes de representar o mundo como sendo de um modo particular. As proposições são capazes de representar o mundo como sendo de um modo particular. Por

que precisamos destes dois tipos de entidades intencionais? Podemos simplesmente estabelecer a identidade de proposições e pensamentos, e obter uma ontologia mais simples.

Naturalmente há um problema aqui. Se os pensamentos dos quais falamos aqui são pensamentos humanos são proposições verdadeiras postas numa quantidade contínua e pensamentos humanos de quantidade finita. Também se dá o caso de que há proposições verdadeiras em mundos nos quais não há pensamentos humanos. Por isso, não podemos estabelecer a identidade de proposições e pensamentos humanos. Mas não temos este problema com os pensamentos divinos. Deus, podemos conceder o ponto, existe necessariamente. E Deus tem um número suficiente de estados mentais para corresponder a proposições verdadeiras (ver Plantinga 1980, 1982).

Se estabelecermos a identidade de proposições e pensamentos divinos, temos um número suficiente deles em todas as situações possíveis. E se tem um tipo de coisa a menos se se admite apenas pensamentos (divinos e de outra natureza) no lugar de pensamentos e proposições. Mas há razões para pensar que há *tanto* pensamentos *quanto* proposições e que as duas coisas não devem ser tratadas como idênticas, mesmo se se estabelece uma identidade entre proposições e pensamentos divinos. A resposta mais direta é a de que são um tipo de entidade diferente das proposições. Os primeiros são concretos, e estas últimas são abstratas. Além disso, vale a pena notar o papel conceitual desempenhado pelas proposições. São o tipo de coisas que se podem afirmar, duvidar, crer e questionar. Podem ser verdadeiras e falsas, necessárias e possíveis. Alguns dizem que elas são conjuntos de mundos possíveis; outros afirmam que são entidades compostas, feitas de propriedades e relações e talvez de coisas individuais concretas. Não é de todo claro que os pensamentos, especialmente os pensamentos divinos, satisfazem a quaisquer destes papéis conceituais.

Deveríamos também indagar sobre outras entidades abstratas necessariamente existentes. Que tipos de entidades mentais elas são? Relacionam-se umas com as outras, como instâncias mentais concretas, da forma correta de tal maneira que possam espelhar os modos pelos quais se relacionam entre si os estados de coisas platônicos, as proposições, propriedades, relações e números?

O que estas considerações sugerem é que o mentalismo teísta pode na verdade ser um tipo de nominalismo quanto a objetos abstratos, do modo em que Plantinga (2003: capítulo 10) diz que a concepção de mundos possíveis de Lewis é um tipo de nominalismo quanto aos mundos possíveis. No melhor dos casos, temos coisas concretas que desempenham os papéis de objetos abstratos necessariamente existentes. (E o mentalista

teísta tem muito mais trabalho para especificar os particulares mentais divinos concretos de tal forma que tenhamos todos os entes requeridos para algum papel entre os vários tipos de objetos abstratos necessariamente existentes. Presumivelmente não basta dizer que as proposições são pensamentos divinos e deixar a discussão neste ponto).

Voltemos à motivação inicial para o mentalismo teísta: Há dois tipos de objetos intencionais (proposições e pensamentos), e haveria uma metafísica mais simples com a identificação de instâncias dos dois tipos. Para avaliar isto, devemos indagar se as instâncias dos dois tipos são suficientemente assemelhadas umas com as outras para poderem ser objetos de identificação. Ou seja, a simplicidade não é a única consideração relevante neste caso. Afinal, a metafísica de Spinoza (necessariamente há um objeto que é exatamente como é no mundo real) possui uma simplicidade máxima, e no entanto têm poucos proponentes na filosofia ocidental. Ademais, se formos capazes de explicar a intencionalidade de um destes tipos de entidades por meio da sua relação com a outra, parecerá menos misterioso o fato de que temos duas classes de entidades intencionais. Isto é precisamente o que muitos pretenderem dizer a respeito da intencionalidade dos pensamentos *vis-à-vis* às proposições: Os pensamentos derivam a sua intencionalidade do fato de se manterem no tipo correto de relação com as proposições. Assim, a razão pela qual o meu pensamento é o pensamento de que a grama é verde se deve ao fato de que tem o conteúdo proposicional de *que a grama é verde*. A proposição de *que a grama é verde* tem a sua intencionalidade de modo intrínseco.

3.4 O mentalismo teísta (com a Simplicidade Divina)

O mentalismo teísta combinado com a simplicidade divina é a visão segundo a qual as entidades abstratas necessariamente existentes são idênticas a estados mentais divinos e Deus é simples. Pelo fato de Deus ser simples, cada objeto abstrato é idêntico a Deus e portanto um com o outro. Esta é uma visão cuja defesa mais afamada foi de Agostinho e Aquino (11). Pelo fato de esta ser uma visão mentalista, as críticas dirigidas na seção sobre o mentalismo teísta sem a simplicidade divina terão aplicação aqui. Plantinga (1980) é talvez o *locus classicus* da crítica contemporânea à simplicidade divina. Ele argumenta que de acordo com a tese da simplicidade divina Deus é idêntico aos seus atributos e tem (todos os) seus atributos de maneira essencial. Mas, argumenta, Deus não é um atributo; e Deus tem muitos atributos. (Para ter acesso a uma discussão mais simpática à simplicidade divina, ver Mann 1982; Stump e Kretzmann 1985; Leftow 1990; Stump 1997; Wolterstoff 1991 e Bergmann e Brower 2006). Os tipos de dificuldades que

Plantinga colocou pareceram decisivos a muitos. (Contudo, avaliá-los ultrapassa o escopo deste ensaio). Não significa dizer que as dificuldades não podem ser confrontadas. Mas o mentalista teísta que aceita a simplicidade divina tem, *prima facie*, um grande número de dificuldades com a sua visão.

4. A fundamentação dos objetos abstratos por Deus II: Posições segundo as quais não há objetos abstratos necessariamente existentes que tenham todos o seu fundamento em Deus

O platonismo teísta: Há objetos abstratos necessariamente existentes, e nenhum deles está fundamentado em Deus. Exemplo: van Inwagen (2009).

O nominalismo teísta: Não há objetos abstratos necessariamente existentes. Exemplo: Craig (2016).

Visão mista 1: O mentalismo-platonismo: Exemplo: Gould e Davis (2014).

Visão mista 2: O emanacionismo anti-bootstrapping: Quaisquer entes abstratos que criem problemas de “bootstrapping” não são fundamentados em Deus. O emanacionismo teísta é verdadeiro quanto aos outros.

4.1 O platonismo teísta

De acordo com o platonista teísta, há ao menos alguns objetos abstratos necessariamente existentes (p. ex., proposições, propriedades, relações, números e estados de coisas), e a existência de todas as entidades abstratas necessariamente existentes não está baseada em Deus. Peter van Inwagen (2009) é um caso paradigmático de um platonista teísta. Como vimos antes, van Inwagen argumenta que se os objetos abstratos necessariamente existentes fossem fundamentados em Deus, a sua existência seria causada por Deus. Mas as entidades abstratas necessariamente existentes não podem entrar em relações causais. Por isso não são baseadas em Deus. Ele diz:

No final das contas, não consigo ver nenhum sentido na ideia de que Deus cria objetos abstratos livres [coisas como proposições, relações, números, propriedades, etc.], nenhum sentido na ideia de que a existência de objetos abstratos livres depende de alguma forma das atividades de Deus. (Recordem-se de que, embora eu creia que *todos* os objetos

abstratos são livres, esta não é uma posição que eu esteja preocupado em defender neste capítulo). E isso é assim porque a existência de objetos abstratos livres não depende de nada. A sua existência não tem nada a ver com a causação... A causação é simplesmente *irrelevante* para o ser (e as propriedades intrínsecas) dos objetos abstratos (2009: 18).

Van Inwagen julga que o desafio mais importante para a sua posição vem de textos religiosos que ele, como cristão, considera autorizados. Em particular, ele fala do Credo Niceno-constantinopolitano, que assim se inicia, “Creio em um Deus, o Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de tudo o que é visto e do que não é visto”. Neste contexto, ele pensa que o quantificador “tudo o que é visto e o que não é visto” se restringe a coisas que são capazes de entrar em relações causais e que são assim passíveis de serem criadas. Como assinala van Inwagen, há outros textos cristãos autorizados nos quais o quantificador universal é interpretado de uma maneira restrita (p. ex., Mateus 19:26 “para Deus todas as coisas são possíveis”; ver também Lucas 1:37 e Marcos 10:27). Nenhuma passagem deste tipo deve ser vista como uma prova textual de uma visão cartesiana da onipotência. Em vez disso, o quantificador é interpretado de uma maneira restrita. De modo semelhante, o quantificador é restrito no caso do começo do Credo Niceno-constantinopolitano.

Vale a pena assinar que o argumento de van Inwagen neste âmbito é ligeiramente diferente daquele que ocorre frequentemente no contexto destes tipos de textos. Discute-se frequentemente se os escritores destes textos autorizados tinham em mente coisas como entidades abstratas necessariamente existentes (p. ex., Wolterstoff 1970: 293; Morris e Menzel 1986: 354). Para a pessoa que afirma que os escritores destes textos não tinham em mente, digamos, proposições estruturadas quando alegavam que Deus criou tudo; assinala-se que nem tampouco tinham em mente coisas como quarks e bósons (p. ex. Davidson 1999: 278-279). Em vez disso, van Inwagen argumenta que um texto como o começo do Credo Niceno-cosmopolitano tem de ser lido de uma maneira restrita se lhe cabe impedir que se afirmem proposições impossíveis. E este parece ser o caminho correto a ser seguido por um platonista teísta. É muito difícil discernir o escopo do quantificador universal no uso corrente de escritores de quase 2000 anos atrás. (Isto é assim sem levar em conta questões a respeito da conexão entre a intenção e o conteúdo semântico).

O foco principal de van Inwagen são textos autorizados como o Credo Niceno-constantinopolitano. Mas notamos antes um segundo tipo de razão para adotar a posição segundo a qual quaisquer objetos abstratos necessariamente existentes dependem de

Deus. Esse segundo tipo de razão é a teologia do ser perfeito. Uma vez mais, a linha de raciocínio é de que um de tal natureza que as entidades abstratas dele dependem é maior do que um ser do qual elas não dependem. E Deus é o maior ser possível. Está claro o que van Inwagen diria neste ponto: Não é possível que objetos abstratos necessariamente existentes dependem de coisa alguma. Assim sendo, *ser um x tal que entidades abstratas necessariamente dependem de x* não é uma propriedade que confira grandeza a algo. A afirmação de que esta não é uma propriedade que confira grandeza a algo é o tipo de coisa que o platonista teísta precisa dizer a quem defende, com base na ideia de um ser perfeito, a fundamentação divina de entidades abstratas necessariamente existentes. Deve se dar o caso de que estas coisas não dependem de Deus nem de mais ninguém. (É possível adotar ou não o argumento específico de van Inwagen segundo o qual elas não podem depender de Deus).

Assim sendo, se a platonista teísta pensa que há bons argumentos segundo os quais os objetos abstratos necessariamente existentes não podem ser fundamentados em Deus, ela terá uma razão para fazer as duas coisas. Em primeiro lugar, ela terá uma razão para interpretar como restrita a quantificação universal relevante nos textos autorizados. Em segundo lugar, se ela aceita o tipo de raciocínio usado na teologia do ser perfeito, ela terá uma razão para insistir que *ser um x tal que as entidades abstratas necessariamente existentes dependem de x* não é uma propriedade que confira grandeza a algo (assim como *ser capaz de criar um círculo quadrado* tampouco o é).

4.2 O nominalismo teísta

A nominalista teísta não pensa que há objetos abstratos necessariamente existentes. Ela pode pensar ou não que se houvesse objetos abstratos necessariamente existentes, eles seriam fundamentados em Deus. Por exemplo, William Lane Craig (2016) que é um teísta nominalista pensa que se houvesse entidades abstratas necessariamente existentes, elas teriam de ser fundamentadas em Deus. (Presumivelmente devemos ter Craig na conta de alguém que pensa que existem verdadeiros contra-possíveis). Mas é possível imaginar alguém que pense que se de fato existissem coisas tais como números e propriedades, o platonismo teísta seria uma visão cuja adoção seria plausível. Vale a pena notar que muito poucos – se é que há algum – dentre aqueles indivíduos que adotam o realismo quanto às entidades abstratas necessariamente existentes e que são teístas são eles realistas *porque* são teístas. Em vez disso, adotam o realismo quanto às entidades abstratas necessariamente existentes por outros tipos de razões (p. ex., argumentos

baseados na indispensabilidade, argumentos de acordo com os quais quantificamos sobre as entidades com sentenças verdadeiras, ou argumentos segundo os quais as sentenças verdadeiras (p. ex., a de que $2 + 3 = 5$) as requerem como fazedoras de verdade). O próprio van Inwagen acredita em objetos abstratos necessariamente existentes porque ele pensa que estamos comprometidos com quantificações existenciais verdadeiras sobre elas (p. ex., van Inwagen 2014: capítulo 8). Não há nada em particular que o nominalista teísta precise dizer *qua* teísta a respeito da existência de entidades abstratas necessariamente existentes que qualquer outro nominalista não precise dizer. Uma das vantagens do nominalismo teísta é a de permitir que se evitem alguns dos tipos de manobras que aqueles que acreditam que Deus fundamenta a existência de objetos abstratos necessariamente existentes acabam por realizar. Uma outra das vantagens do nominalismo teísta a de permitir, se assim se desejar, evitar debates a respeito dos quantificadores existenciais em antigos textos religiosos. Naturalmente, o nominalismo teísta é uma possibilidade em aberto apenas para aqueles que julgam plausíveis as respostas nominalistas para argumentos padrão a favor do realismo quanto às entidades abstratas necessariamente existentes. O próprio Craig se julga capaz de fornecer respostas a estes argumentos padrão em defesa do realismo (2016: capítulos 3, 6, 7). (12)

Voltamo-nos agora para duas posições “mistas”, posições de acordo com as quais diferentes tipos de entidades abstratas estão numa relação de fundamentação diferente com Deus. Ambas tentam considerar em separado as entidades abstratas que têm a ver com Deus (p. ex. os próprios atributos de Deus) e afirmar que Deus não fundamenta tais coisas. Mas Deus fundamenta todas as outras entidades abstratas necessariamente existentes.

4.3 Posição mista 1: o mentalismo-platonismo

Segundo esta posição, as proposições são idênticas a estados mentais divinos; e as propriedades e relações que não são exemplificadas por Deus são independentes de Deus à la platonismo teísta. Esta é a posição de Gould e Davis (2014). Eles dizem, “Assim, os objetos abstratos existem em dois domínios: a mente divina e o céu de Platão” (2014: 61). Eles deixam de dizer neste ensaio em particular se o mentalismo ou o platonismo é verdadeiro no que toca a outros tipos de objetos abstratos (p. ex., números, estados de coisas, mundos possíveis). Então o que temos em Gould e Davis é o esboço inicial de uma proposta. Eles são motivados a fazê-la em razão de preocupações relacionadas com o *bootstrapping* com que se confronta o ativismo teísta (ele mesmo uma posição

emanacionista). Eles pensam que podem se evadir de objeções relacionadas ao problema do *bootstrapping* cuidando para que algumas entidades abstratas sejam idênticas a estados mentais divinos e cuidando para que as outras não estejam fundamentadas em Deus. O seu próprio nome para isso é “ativismo teísta modificado”.

Talvez seja estranho o fato de que, tendo começado com o ativismo teísta (uma posição emanacionista) e as suas preocupações com o *bootstrapping*, eles acabem com uma posição parcialmente mentalista. Ao que parece, poderiam ter mantido algumas entidades abstratas fundamentadas em Deus no sentido causal e outras independentes de Deus (ver a Visão Mista 2, abaixo). Ademais, esta primeira posição mista se deparará com objeções do tipo encontrado pelo platonismo teísta; a saber, o fato de que não leva a asseidade divina suficientemente a sério, e o fato de que deve interpretar os quantificadores nos textos religiosos relevantes de uma maneira restrita. Além disso, é peculiar o fato de que as proposições acabam sendo estados mentais divinos, mas as propriedades e relações acabam sendo independentes de Deus. Uma compreensão natural das proposições as toma como entidades estruturadas, compostas de propriedades e relações. Uma outra as toma como conjuntos de mundos possíveis. A primeira forma de compreensão parece estar indisponível para Gould e Davis, e a seguindo parece envolver a situação em que se tem mundos possíveis primitivos *sui generis* como idênticos a estados mentais divinos. Mas neste ponto, por que não ser simplesmente um mentalista teísta completo? Afinal, o *bootstrapping* não é uma preocupação para o mentalista. Além disso, as preocupações relacionadas com o *bootstrapping* surgem com entidades abstratas diversas das propriedades. Por exemplo, considere-se a proposição de que *Deus é onipotente*. Em qualquer mundo possível em que exista, é verdadeira. Ou seja, tem a propriedade de *ser verdadeira* como parte da sua essência. Mas, nesse caso, se Deus causa a sua existência, Deus é a causa da sua verdade. Então temos as mesmas preocupações associadas com o *bootstrapping* que tínhamos com uma proposição como *ser onipotente*.

4.4 Posição mista 2: o emanacionismo anti-*bootstrapping*

Esta é uma posição que se destina a evitar inteiramente as preocupações relacionadas com o *bootstrapping* que afetam o emanacionismo teísta. *Realmente* é um tipo de ativismo teísta modificado, e pode na verdade ser o tipo de posição que Gould e Davis (2014) gostariam de sustentar. A ideia é esta: Determinem-se as entidades abstratas necessariamente existentes que causam para o emanacionista problemas associados ao

bootstrapping (p. ex., *ser Deus, ser onipotente*, etc). Tais entidades existem independentemente de Deus. Todas as outras entidades abstratas necessariamente existentes são fundamentadas em Deus no sentido causal do modo em que o emanacionista teísta pensa que as entidades abstratas estão fundamentadas em Deus.

Até onde eu saiba dizer, ninguém sustenta esta posição mista. Talvez o leitor esteja pensando que isso se dá porque a posição é obviamente *ad hoc*: A única motivação para as duas classes de entidades abstratas na teoria é a de evitar preocupações relacionadas com o *bootstrapping*. Esta é uma afirmação forte demais, segundo eu penso. Há uma *razão* pela qual certas entidades abstratas causam problemas associados ao *bootstrapping*. Tal razão reside no fato de que elas têm a ver com Deus de um modo que não ocorre com outras entidades abstratas que não causam problemas associados ao *bootstrapping*. Então, por que não dizer que Leibniz ou Menzel e Morris estão certos quanto a todas as entidades abstratas que não estão relacionadas com Deus? Colocando a coisa de um outro modo, por que não ser um emanacionista com relação a todas as entidades abstratas com as quais se pode ser emanacionista – aquelas que não têm a ver com Deus?

Isto posto, há aqui ao menos um ligeiro aroma de um procedimento *ad hoc*. A motivação para esta teoria presumivelmente seria aquela da teologia do ser perfeito. Pois o proponente desta primeira posição mista deve pensar que os quantificadores nos textos religiosos relevantes são realmente restritos. Não são *tão* restritos quanto a platonista teísta pensa que são. Mas ela concordará com o platonista teísta quanto a ser falsa a afirmação de que todas as (interprete-se o quantificador com escopo bastante largo) entidades são criadas por Deus/dependem de Deus/são fundamentadas em Deus. O melhor que se pode fazer parece ser a opção de afirmar que aquelas que causam problemas associados ao *bootstrapping* não dependem de Deus e que Deus causa a existência de todas as outras. Mas é de presumir que para cada objeto abstrato necessariamente existente, ou ele dá ensejo a problemas associados ao *bootstrapping* ou não o faz. Então, deveria aqui haver à nossa disposição duas classes de objetos abstratos que não se sobrepõem, mesmo que não sejamos capazes de especificar de um modo mais descritivo quais entidades abstratas estão em qual classe.

Seria melhor se a emanacionista pudesse encontrar uma resposta persuasiva para todas as preocupações associadas ao *bootstrapping*. Mas se ela não for capaz de fazê-lo, pode optar por ser uma emanacionista a respeito de todas as entidades abstratas a não ser com aquelas que têm a ver com Deus.

Referências

Adams, Robert Merrihew, 1983, "Divine Necessity", *The Journal of Philosophy*, 80(11): 741–752. doi:10.2307/2026018

Audi, Paul, 2012, "A Clarification and Defense of the Notion of Grounding", in Correia and Schnieder 2012: 101–121. doi:10.1017/CBO9781139149136.004

Augustine, "On Ideas", from *Eighty-Three Different Questions*, David L. Mosher (trans.), Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982.

_____, *City of God*, Marcus Dods (trans.), Modern Library, 1993.

Aquinas, Thomas, [ST], *Summa Theologica*, Fathers of English Dominican Province (trans.), Encyclopedia Britannica (Great Books of the Western World), 1922 [2013].

_____, *Disputed Questions on Truth*, Robert J. Mulligan (trans.), Chicago: H. Regnery, 1954.

Beaty, Michael (ed.), 1990, *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame, IN: Notre Dame Press.

Beebe, Helen and Julian Dodd (eds.), 2005, *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199283569.001.0001

Bergmann, Michael and Jeffrey E. Brower, 2006, "A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity)", *Oxford Studies in Metaphysics*, 2: 357–386.

Chandler, Hugh S., 1976, "Plantinga and the Contingently Possible", *Analysis*, 36(2): 106–109. doi:10.1093/analys/36.2.106

Chalmers, David John, David Manley, and Ryan Wasserman (eds.), 2009, *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press.

Conee, Earl, 1991, "The Possibility of Power Beyond Possibility", *Philosophical Perspectives*, 5: 447–473. doi:10.2307/2214105

Correia, Fabrice and Benjamin Schnieder (eds.), 2012, *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139149136

- Craig, William Lane, 2016, *God Over All: Divine Aseity and the Challenge of Platonism*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198786887.001.0001
- Daly, Chris, 2012, "Scepticism about Grounding", in Correia and Schnieder 2012: 81–100. doi:10.1017/CBO9781139149136.003
- Davidson, Matthew, 1999, "A Demonstration against Theistic Activism", *Religious Studies*, 35(3): 277–290. doi:10.1017/S0034412599004886
- _____, 2013, "Presentism and Grounding Past Truths", in *New Papers on the Present: Focus on Presentism*, Roberto Ciuni, Kristie Miller, and Giuliano Torrenco (eds.), (Basic Philosophical Concepts), München: Philosophia Verlag, 153–172.
- Davis, Richard Brian, 2006, "God and Counterpossibles", *Religious Studies*, 42(4): 371–391. doi:10.1017/S0034412506008559
- Davison, Scott A., 1991, "Could Abstract Objects Depend Upon God?", *Religious Studies*, 27(4): 485–497. doi:10.1017/S003441250002120X
- Descartes, René, 1991, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III The Correspondence*, John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny (trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Fine, Kit, 2001, "The Question of Realism", *Philosopher's Imprint*, 1(2). [[Fine 2001 available online](#)]
- Gould, Paul M. (ed.), 2014a, *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, (Bloomsbury Studies in Philosophy of Religion), New York: Bloomsbury Publishing.
- _____, 2014b, "Introduction to the Problem of God and Abstract Objects" in Gould 2014a, pp. 1–20.
- Gould, Paul M. and Richard Brian Davis, 2014, "Modified Theistic Activism", in Gould 2014a, pp. 51–80.
- Hale, Bob and Aviv Hoffmann (eds.), 2010, *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199565818.001.0001
- Hofweber, Thomas, 2009, "Ambitious, Yet Modest, Metaphysics", in Chalmers, Manley, and Wasserman 2009, pp. 260–290: .

Koslicki, Kathrin, 2012, "Varieties of Ontological Dependence", in Correia and Schnieder 2012: 186–213. doi:10.1017/CBO9781139149136.008

Leibniz, Gottfried, 1714 [1989], *The Principles of Philosophy, or, the Monadology*, translated in *Leibniz: Philosophical Essays*, Roger Ariew and Daniel Garber (eds/trans), Indianapolis, IN: Hackett, 213–224.

Leftow, Brian, 1989, "A Leibnizian Cosmological Argument", *Philosophical Studies*, 57(2): 135–155. doi:10.1007/BF00354595

_____, 1990, "God and Abstract Entities", *Faith and Philosophy*, 7(2): 193–217. doi:10.5840/faithphil19907210

_____, 2006a, "God and the Problem of Universals", *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 2, pp. 325–357 Dean Zimmerman (ed.).

_____, 2006b, "Impossible Worlds", *Religious Studies*, 42(4): 393–402. doi:10.1017/S0034412506008560

_____, 2012, *God and Necessity*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199263356.001.0001

Lewis, David, 1973, *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell.

_____, 1986, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.

MacDonald, Scott Charles (ed.), 1991, *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Mares, Edwin D., 1997, "Who's Afraid of Impossible Worlds?", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 38(4): 516–526. doi:10.1305/ndjfl/1039540767

Mann, William E., 1982, "Divine Simplicity", *Religious Studies*, 18(4): 451–471. doi:10.1017/S0034412500014360

Menzel, Christopher, 1987, "Theism, Platonism, and the Metaphysics of Mathematics", *Faith and Philosophy*, 4(4): 365–382. doi:10.5840/faithphil19874441

Merricks, Trenton, 2007, *Truth and Ontology*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199205233.001.0001

Morris, Thomas V., 1987a, *Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

_____, 1987b, "Perfect Being Theology", *Noûs*, 21(1): 19–30.

Morris, Thomas V. and Christopher Menzel, 1986, "Absolute Creation", *American Philosophical Quarterly*, 23(4): 353–362.

Nagasawa, Yujin, 2017, *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theology*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198758686.001.0001

Nolan, Daniel, 1997, "Impossible Worlds: A Modest Approach", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 38(4): 535–572. doi:10.1305/ndjfl/1039540769

Plantinga, Alvin, 1974, *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.

_____, 1978, *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0198244142.001.0001

_____, 1980, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press.

_____, 1982, "How to Be an Anti-Realist", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 56(1): 47–70. doi:10.2307/3131293

_____, 2003, *Essays in the Metaphysics of Modality*, Matthew Davidson (ed.), Oxford University Press. doi:10.1093/0195103769.001.0001

Rodriguez-Pereyra, Gonzalo, 2005, "Why Truthmakers", in Beebe and Dowd 2005, pp. 17–31.

Rosen, Gideon, 2010, "Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction", in Hale and Hoffman 2010, pp. 109–136.

Salmon, Nathan U., 1981, *Reference and Essence*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schaffer, Jonathan, 2009, "On What Grounds What", in Chalmers, Manley, and Wasserman 2009, pp. 347–383.

Sider, Theodore, 2011, *Writing the Book of the World*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199697908.001.0001

Stump, Eleonore, 1997 [2010], "Simplicity", in *A Companion to Philosophy of Religion*, Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds.), Oxford: Wiley-Blackwell; second edition 2010: 270–277. doi:10.1002/9781444320152.ch31

Stump, Eleonore and Norman Kretzmann, 1985, "Absolute Simplicity", *Faith and Philosophy*, 2(4): 353–382. doi:10.5840/faithphil19852449

Timpe, Kevin (ed.), 2009, *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*, (Routledge Studies in the Philosophy of Religion 7), London/New York: Routledge. doi:10.4324/9780203875216

Vander Laan, David, 2004, "Counterpossibles and Similarity", in *Lewisian Themes: The Philosophy of David K. Lewis*, Frank Jackson and Graham Priest (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 258–275

van Inwagen, Peter, 1977, "Ontological Arguments", *Noûs*, 11(4): 375–395. doi:10.2307/2214562

_____, 2009, "God and Other Uncreated Things", in Timpe 2009: chapter 1, pp. 3–21.

_____, 2014, *Existence: Essays in Ontology*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781107111004

Welty, Greg, 2014, "Theistic Conceptual Realism", in Gould 2014a, pp. 81–113.

Wierenga, Edward R., 1989, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, (Cornell Studies in the Philosophy of Religion), Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____, 1998, "Theism and Counterpossibles", *Philosophical Studies*, 89(1): 87–103. doi:10.1023/A:1004239104009

Wolterstorff, Nicholas, 1970, *On Universals: An Essay in Ontology*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

_____, 1991, "Divine Simplicity", *Philosophical Perspectives*, 5: 531–552. doi:10.2307/2214108

Yandell, Keith E., 1994, "The Most Brutal and Inexcusable Error in Counting?: Trinity and Consistency", *Religious Studies*, 30(2): 201–217. doi:10.1017/S0034412500001499

Yagisawa, Takashi, 1988, "Beyond Possible Worlds", *Philosophical Studies*, 53(2): 175–204. doi:10.1007/BF00354640

Zagzebski, Linda, 1990, "What if the Impossible Had Been Actual?", in Beaty 1990: 165–183.

Agradecimientos

Os meus agradecimentos a Edward Wierenga, Timothy Simmons, Anthony Macias e a um parecerista anônimo por comentários sobre esta versão deste verbete.

Notas a Deus e outros seres necessários

(1) O tipo de necessidade a que se faz referência aqui e em todo o verbete é a necessidade do tipo metafísico ou *lógico em sentido amplo* (ver Plantinga 1974)

(2) Há filósofos que usam termos como “proposição”, “propriedade”, “relações” e “estados de coisas” de modos tais que estas coisas, ou algumas delas, são entidades contingentes. (Por exemplo, aqueles que pensam que há proposições singulares russellianas ou estados de coisas armstronguianos contendo universais imanentes como constituintes provavelmente pensariam que algumas destas possuem uma existência contingente). Aqui, pensaremos em proposições e estados de coisas do modo em que Plantinga (1974, 2003) os concebe, e em propriedades e relações do modo em que van Inwagen (2014) as concebe.

(3) Naqueles casos em que fatos semelhantes a *A* são supervenientes a fatos semelhantes a *B* apenas se necessariamente se dá o caso de que, se um conjunto particular de fatos semelhantes a *B* se verifica, o conjunto de fatos semelhantes a *A* se verifica.

(4) Todas as referências à Bíblia Hebraica e ao Novo Testamento são da *New Revised Standard Version* da Bíblia. [Usada no original inglês]

(5) Referências ao *Corão* são da tradução de M. A. S. Haleem Abdel, Oxford: Oxford University Press, 2004. [Usada no original inglês]

(6) Por exemplo, poderiam pensar que se *A* depende de *B*; então se *B* não existisse, então *A* não existiria e não o inverso. Mas de acordo com uma semântica de Lewis para os contrafactuais, se *A* e *B* existem necessariamente; então se *A* não existisse, *B* também não existiria e não o inverso. Ver Wierenga 1998, Vander Laan 2004, Mares 1997 e Nolan 1997 para semânticas alternativas para contrafactuais com antecedentes necessariamente falsos (“contrapossíveis”).

(7) *God and Necessity* (2012), de Brian Leftow, é um importante livro recente no campo da teologia filosófica. Ele adota no livro uma explicação mista voluntarista/mentalista. Mas é uma explicação voluntarista/mentalista da modalidade e não da fundamentação dos objetos abstratos. Estas são questões distintas. Um indivíduo poderia, p. ex., ser um nominalista e alegar que não há objetos abstratos, e além disso pensar que Deus desempenha algum papel importante na fundamentação da modalidade.

(8) Parte da terminologia nestas duas próximas seções é estipulada numa tentativa de contribuir para clarificar o terreno filosófico.

(9) Há aqueles que hesitam, no entanto. Ver, p. ex., Chandler 1976 e Salmon 1981, Apêndice 1.

(10) Esta posição é às vezes chamada de “conceptualismo divino”, mas frequentemente de acordo com esta visão estados mentais divinos em vez de conceitos são apontados como sendo idênticos às entidades abstratas. Por esta razão, usaremos o termo “mentalismo” e não “conceptualismo”.

(11) Para o mentalismo de Agostinho, ver Sobre as Ideias, Q 46. Para a posição de Agostinho sobre a simplicidade divina, ver a *Cidade de Deus* XI, 10. Para o mentalismo de Aquino, ver Questões Disputadas sobre a Verdade Q3 Artigo 1 e ST Q15. Para a posição de Aquino sobre a simplicidade divina, ver ST 1.3 e *Questões Disputadas* I. 7. 6.

(12) Vai além do escopo deste ensaio uma avaliação dos argumentos padrão em defesa do realismo acerca dos objetos abstratos necessariamente existentes, das respostas nominalistas padrão a eles e das respostas do próprio Craig a eles. Como forma de auxiliar o leitor deste artigo, simplesmente assinalo a relevância destas partes do debate sobre os objetos abstratos.

Onipresença

Autor: Edward Wierenga

Tradutores: Rodrigo Jungmann de Castro e Alison Vander Mandeli

Revisor: Delvair Moreira Custódio

O salmista pergunta a Deus,

Para onde ir, longe do teu sopro?
Para onde fugir, longe da tua presença?
Se subo aos céus, tu lá estás;
se me deito no Xeol, aí te encontro.³

Filósofos e teólogos viram nestes textos a afirmação de que Deus está presente em toda parte. Esta passagem sugere, primeiro, que Deus está realmente *presente* ou *situado* em vários lugares específicos. Em segundo lugar, sugere que não há nenhum lugar em que Deus não esteja presente, isto é, que Deus está presente em *todos os lugares*. Esta é a alegação de que Deus é *onipresente*. A onipresença divina é um dos atributos divinos tradicionais, embora tenha atraído menos atenção filosófica do que atributos como a onipotência, a onisciência ou o fato de ser eterno.

Os filósofos que tentaram fornecer uma explicação da onipresença identificaram várias questões filosóficas interessantes que uma explicação adequada da onipresença deve considerar. Como pode um ser que se supõe *imaterial* estar presente ou situado no espaço? Se Deus está situado em um lugar específico, pode alguma outra coisa estar situada lá também? Se Deus está presente em todos os lugares, segue-se que ele tem partes em cada um desses lugares específicos nos quais está situado? Vários filósofos propuseram explicações da onipresença em termos que se presumem aplicáveis a um ser imaterial. Este ensaio examinará algumas destas propostas.

³ Usou-se a tradução da Bíblia de Jerusalém. O original traz: "Where can I go from your spirit?/Or where can I flee from your presence?/If I ascend to heaven, you are there;/If I make my bed in Sheol, you are there (New Revised Standard Edition). (Nota dos tradutores).

1. Algumas questões que dizem respeito à onipresença e ao contexto histórico

De acordo com o teísmo clássico, Deus é onipresente, isto é, está presente em todos os lugares. Mas o teísmo clássico também sustenta que Deus é imaterial. Como pode algo que não é, ou que não tem, um corpo, estar situado no espaço? As primeiras discussões sobre a presença divina tipicamente começavam com a distinção entre a presença de Deus no espaço e a presença de corpos materiais. Agostinho (354-430) escreve:

Embora digamos, ao falar dele, que Deus está presente em todos os lugares, devemos resistir às ideias carnis e afastar a nossa mente dos sentidos corporais, e não devemos imaginar que Deus esteja distribuído através de todas as coisas sob a forma de uma extensão do tamanho, como a terra ou a água ou o ar ou a luz estão distribuídos (*Carta 187, Capítulo 2*).

Em outros lugares Agostinho prossegue com este tema e introduz um novo elemento, a saber, a sugestão de que a presença divina poderia ser compreendida por analogia com a presença da alma:

[Algumas pessoas] não conseguem imaginar nenhuma substância a não ser aquilo que é corpóreo, quer tais substâncias sejam mais grosseiras, como a água e a terra, ou mais sutis, como o ar e a luz, mas ainda assim corpóreas. Nenhuma destas coisas pode estar inteiramente em todos os lugares, visto que são necessariamente compostas de partes incontáveis, algumas aqui e algumas acolá; por maior ou menor que a substância seja, ela ocupa um montante de espaço e preenche tal espaço sem estar inteira em qualquer parte dele. Consequentemente, só as substâncias corpóreas têm como característica ser condensadas e rarefeitas, contraídas e expandidas, divididas em pequenos pedaços e alargadas numa grande massa. A natureza da alma é muito diferente da do corpo e muito mais diferente é a natureza de

Deus que é o criador tanto do corpo quanto da alma (*Carta 137*).

Agostinho acrescenta dois pontos adicionais: primeiro, Deus “sabe como estar inteiramente em todos os lugares sem estar confinado a nenhum lugar” (*Carta 137*). Diferentemente dos objetos materiais, que, por terem partes em várias partes do espaço que ocupam, não estão inteiramente presentes em quaisquer de tais regiões, Deus está inteiramente presente onde quer que esteja. Em segundo lugar, Deus não é contido ou *confinado* por qualquer dos lugares nos quais existe. Assim, Agostinho é explícito ao dizer que Deus não está presente do modo em que as substâncias corpóreas estão presentes, mas a sua proposta positiva para a presença divina é menos elaborada. Ele assinala que a luz a força e a sabedoria de Deus chegam em todos os lugares (*Carta 187*, Capítulo 2), e sustenta que “Deus permeia todas as coisas de modo a não ser uma qualidade do mundo, mas a própria substância criativa do mundo a ordenar o mundo sem trabalho, sustentando-o sem esforço”. Em vez de passar a uma explicação dessas ideias, no entanto, esta passagem termina simplesmente com aquilo que se tornou uma fórmula familiar:

“Todavia, ele [Deus] não está distribuído através do espaço segundo o seu tamanho, de modo que metade dele esteja numa metade do mundo e metade na outra metade do mundo. Ele está inteiramente presente em todo o mundo, de tal forma que está inteiramente no céu e inteiramente na terra e inteiramente no céu e na terra juntos; não estando confinado em nenhum lugar, mas inteiramente em si mesmo em todos os lugares.

Anselmo (1033-1109) também distingue a presença de Deus do modo pelo qual os objetos materiais estão contidos no espaço, e também apela para o conceito de estar inteiramente presente. No *Monologion*, Anselmo discute a onipresença numa série de capítulos com títulos paradoxais. No capítulo 20 afirma que “o Ser Supremo existe em todos os lugares e em todos os instantes do tempo”. Mas, no capítulo seguinte, argumenta que Deus não existe em nenhum lugar e em nenhum instante do tempo. Por fim, ele tenta conciliar estas “duas conclusões – tão contraditórias segundo a sua elocução, tão necessárias segundo a sua prova”, ao distinguir dois sentidos de “estar inteiramente num lugar”. Num certo sentido, estão inteiramente num lugar aquelas coisas “cuja magnitude o lugar contém ao circunscrevê-la, e circunscreve ao contê-la”. Neste sentido, um objeto material está contido

num lugar. Deus, no entanto, não está contido assim no espaço, pois é “um indicativo de impertinência vergonhosa dizer que o lugar circunscreve a magnitude da Verdade Suprema”. Em vez disso, Deus está em todos os lugares no sentido de que ele está presente em todo lugar. De acordo com Anselmo, “o Ser Supremo deve estar presente como um todo em todos os lugares diferentes ao mesmo tempo”. Como Agostinho, então, Anselmo nega que Deus esteja contido no espaço. Também como Agostinho, ele parece deixar inexplicada esta segunda relação de “estar presente como um todo” em todos os lugares.

Em seu artigo de 1988, Edward Wierenga tenta fornecer os detalhes faltantes. Ele nota que Anselmo sustenta que as almas podiam estar inteiramente presentes em mais de um lugar, contanto que elas exercessem a percepção em mais de um lugar, e que Anselmo acrescenta (no seu *Proslogion*) que a percepção para Deus é uma questão de ter conhecimento direto ou imediato. Combinando estas duas ideias, Anselmo pôde dizer que Deus está presente em todos os lugares em virtude de ter um conhecimento imediato do que está acontecendo em todos os lugares. Brian Leftow (1989) levanta objeções aos detalhes desta interpretação e propõe em lugar dela que, para Anselmo, Deus está em todos os lugares em virtude do seu poder. Exploraremos abaixo a combinação de conhecimento e poder. Deve-se assinalar, no entanto, como enfatiza Christopher Conn (2011), que o próprio Anselmo discute o tempo em conjunto com o espaço; talvez uma interpretação adequada de Anselmo deveria explorar essa ideia e desenvolver uma explicação, como sugere Connor, de acordo com a qual Deus “contém” todo o espaço-tempo.

As ideias de conhecimento e poder aparecem de modo proeminente na explicação da onipresença fornecida por Tomás de Aquino (1225-1274), que abordaremos na próxima seção. A Seção 3 considerará duas propostas do século XX que estão em acentuada consonância com o espírito da proposta de Aquino. Alguns tratamentos do problema da onipotência parecem ter a consequência de que Deus está relacionado com o mundo como se este fosse o seu corpo. Este será o tema da Seção 4. Na seção 5, consideraremos várias propostas recentes que se afastam da fórmula tradicional.

2. O poder, o conhecimento e a essência

De acordo com Tomás de Aquino, a presença de Deus deve ser compreendida em termos do poder, do conhecimento e da essência de Deus. (De acordo com essa posição, ele seguiu uma fórmula proposta por Pedro Lombardo (no fim do século XI – 1160) nas

suas *Sentenças*, I, xxxvii, 1). Tomás escreve, “Deus está em todas as coisas em virtude do seu poder na medida em que todas as coisas estão sujeitas ao seu poder. Ele está por sua presença em todas as coisas, na medida em que todas as coisas estão desveladas e abertas para os seus olhos; ele está em todas as coisas pela sua essência na medida em que ele está presente para todas as coisas como a causa do seu ser” (*Summa Theologica* I, 8, 3). Aquino tenta motivar esta alegação com algumas ilustrações:

Mas o modo como [Deus] está nas outras coisas criadas por ele pode ser considerado a partir dos assuntos humanos. Diz-se de um rei, por exemplo, que ele está em todo o seu reino em virtude do seu poder, embora ele não esteja presente em todos os lugares. Uma vez mais, diz-se que uma coisa está por sua presença em outras coisas que estão sujeitas a sua inspeção; assim como se diz que as coisas de uma casa estão presentes para todos, que não obstante podem não estar em sua substância em todas as partes da casa. Por fim, diz-se que uma coisa está substancialmente e essencialmente naquele lugar em que sua substância está.

Talvez exista um sentido segundo o qual um rei está presente aonde quer que o seu poder se estenda. Seja como for, Aquino parece pensar desta maneira. Ele distingue duas formas de estar em um lugar: mediante “contato da quantidade dimensional, como os corpos estão, [e] pelo contato do poder” (*S. T.* I, 8, 2 e 1). Na *Summa contra Gentiles*, ele escreve que “uma coisa incorpórea está relacionada à sua presença por meio do seu poder, do mesmo modo que uma coisa corpórea está relacionada com a sua presença em alguma coisa por sua quantidade dimensional” e acrescenta que “se houvesse qualquer corpo possuído de uma quantidade dimensional infinita, ele teria de estar em todos os lugares. Portanto, se houvesse um ser incorpóreo dotado de um poder infinito, ele deveria estar em toda parte” (*SCG* III, 68, 3). Assim, o primeiro aspecto da presença de Deus nas coisas é o fato dele ter poder sobre elas. O segundo aspecto consiste em ter todas as coisas presentes para *ele*, “desveladas e abertas aos seus olhos” ou ser-lhes conhecidas. A terceira característica, a de que Deus está presente para as coisas por meio da sua essência, é interpretada no sentido de o ser dele ser a causa do ser delas; (embora Ross Inman (2021) defenda que uma explicação mais completa dentro da tradição cristã trata o papel da essência, neste caso, como derivando explicativamente de um atributo prévio de ubiquidade).

Esse modo de entender a presença de Deus, por referência ao seu poder e ao seu conhecimento, trata o predicado “está presente” como sendo *analógico* à sua aplicação a coisas físicas comuns. (Para uma explicação mais completa da predicação analógica, ver o verbete *Teorias Medievais da Analogia*). Em sua aplicação a Deus, “está presente” não é nem um predicado unívoco (usado com o mesmo sentido que nos contextos comuns) nem equívoco (usado com um sentido não relacionado). Em vez disso, o seu significado pode ser explicado por referência ao seu sentido comum: Deus está presente num lugar apenas se há um objeto físico em tal lugar e Deus possui poder sobre tal objeto, sabe o que está ocorrendo com aquele objeto, e se Deus for a causa da existência do objeto. Nicholas Everitt (2010, p. 86) lança uma objeção a esta abordagem analógica, afirmando que “se é assim que a onipresença é interpretada, bem se poderia pensar que seria mais claro dizer diretamente que Deus não é onipresente em absoluto”, e ele cita Joshua Hoffman e Gary Rosenkrantz (2002, p. 41) como tendo concordado com ele. Mas Hoffman e Rosenkrantz na passagem citada dizem meramente que “não há nenhum sentido *literal* no qual [Deus] poderia ser onipresente”, o que deixa aberta a possibilidade de que haja um sentido analógico no qual Deus é onipresente. Hud Hudson (2009) também nega que a presença de Deus seja analógica, mas isto se dá porque ele pensa que há um sentido literal em que Deus está presente em todos os lugares. Consideraremos a proposta de Hudson na Seção 5.

Essa explicação da onipresença tem a consequência de que, falando de modo estrito, Deus só está presente onde alguma coisa física está situada. Talvez, no entanto, isso seja exatamente o que os medievais haviam pretendido. Anselmo diz, por exemplo, que “da Natureza suprema se diz de modo mais apropriado que ela está em todos os lugares, neste sentido, de estar em todas as coisas existentes, do que naquele sentido, a saber, o de meramente estar em todos os lugares (*Monologion*, 23).

3. Dois tratamentos tradicionais recentes

Filósofos mais recentes concordaram que a presença de Deus deve ser entendida analogicamente. Charles Hartshorne (1897 - 2000), por exemplo, alega que “a relação de Deus com o mundo deve necessariamente ser concebida, se é que deve, por analogia com relações dadas na experiência humana (1941). Em vez de tomar como relações o conhecimento e o poder sobre as coisas, no entanto, Hartshorne pressupõe que a relação de Deus com o mundo é análoga à da mente humana com o corpo.

Hartshorne elabora esta ideia ao estabelecer distinções entre dois tipos de conhecimento e dois tipos de poder. Algumas das coisas que os seres humanos conhecem são conhecidas de modo imediato, “por meio de uma intuição vívida e direta”, ao passo que outras coisas só são conhecidas indiretamente ou através da inferência. Hartshorne sustenta que o primeiro tipo de conhecimento é infalível, e é o tipo que os seres humanos têm dos seus próprios pensamentos e sentimentos. Visto que esse tipo de conhecimento é a forma mais elevada de conhecimento, é o tipo que Deus possui, e o possui com relação ao cosmos inteiro.

De modo semelhante, algumas das coisas sobre as quais os seres humanos têm poder, eles as controlam diretamente; outras coisas podem ser controladas apenas indiretamente. Os seres humanos têm controle direto apenas sobre as suas próprias volições e sobre os movimentos dos seus próprios corpos. Uma vez mais, visto que este é o tipo mais elevado de poder, é o tipo de poder que Deus tem – e ele o tem sobre todas as partes do universo.

Até aqui, pode-se achar que Hartshorne está desenvolvendo a visão medieval da presença divina. Deus está presente em todos os lugares por ter um conhecimento *imediato* e um poder *direto* em todo o universo (acrescentando-se a isso que a sua presença se estende para regiões não ocupadas do espaço). Mas Hartshorne endossa um surpreendente acréscimo. Ele acrescenta que seja qual for a parte do mundo que uma mente conhece de modo imediato e controla diretamente é, por definição, o seu corpo. O mundo, portanto, é o corpo de Deus.

Richard Swinburne (1977) também começa a sua discussão da onipresença perguntando o que significa uma pessoa ter um corpo. Embora ele insista que Deus é um espírito imaterial, ele supõe que essa alegação seja compatível com uma certa “corporificação limitada”. Posteriormente (2016), ele retira essa sugestão, dizendo: “visto que não se supõe que Deus esteja compelido a agir ou aprender por meio [...] [do universo] ou que esteja preso a qualquer porção de matéria [...] parece menos enganoso sugerir que ele não está incorporado”. Swinburne elabora sua explicação apelando para as noções de “ação básica” (uma ação que se realiza, por exemplo, ao mover os membros na situação típica, sem ter que realizar uma outra ação para a realizar) e do “conhecimento direto” (um conhecimento que não é nem por inferência nem dependente de uma interação causal). Ele apresenta então a alegação de que Deus é onipresente como sendo a alegação de que Deus “pode causar efeitos em todos os lugares diretamente (como uma ação instrumentalmente básica) e que ele sabe o que está acontecendo em todos os lugares sem

que a informação venha a ele por meio de alguma cadeia causal – por exemplo, sem precisar de raios de luz de um lugar distante para estimular os seus olhos.

4. O mundo como o corpo de Deus

Como vimos, Hartshorne endossa explicitamente, como consequência da doutrina da onipresença divina, a conclusão de que o mundo é o corpo de Deus, e Swinburne está inicialmente disposto a aceitar uma “corporificação limitada”. Mas, a alguns causa repugnância aceitar a corporificação divina como consequência da onipresença. Charles Taliaferro, por exemplo, embora endosse em sentido amplo esta explicação da onipresença, assinala que as ações básicas que os seres humanos realizam “podem envolver fatores físicos complexos... [incluindo] muitos eventos neurais e movimentos musculares, ao passo que no caso de Deus não há tal complexidade física” (Taliaferro, 1994). Taliaferro acrescenta então que esta imediaticidade no caso da ação de Deus é precisamente uma razão para dizer que “o mundo não funciona como o corpo de Deus da maneira em que os corpos materiais funcionam como os nossos próprios”. Edward Wierenga acrescenta uma segunda objeção. Ele sustenta que como Hartshorne e Swinburne elaboram explicações do poder e do conhecimento de Deus, Deus teria o mesmo conhecimento e controle sobre o que acontece em regiões vazias do espaço que tem com relação àquelas regiões ocupadas por objetos materiais (Wierenga, 2010). Em outras palavras, as explicações da onipresença de Hartshorne e Swinburne, diferentemente daquela de Aquino, não interpretam a presença de Deus como uma presença *nas coisas*. Mas seria implausível considerar algo como parte do corpo de Deus com base no seu conhecimento e poder sobre a região que tal coisa ocupa, quando o conhecimento e o poder de Deus se estenderiam da mesma maneira àquela região se ela estivesse desocupada. Assim, parece que se poderia aceitar uma versão da explicação tradicional da onipresença divina sem ter de concluir que o mundo é o corpo de Deus.

5. Algumas propostas alternativas recentes

Embora conceber a onipresença em termos de poder, conhecimento e essência seja a abordagem tradicional, e esta tenha continuado a contar com adesões nos anos recentes, vários filósofos propuseram explicações completamente diferentes da onipresença.

Robert Oakes (2006) sugere que o espaço é “constituído” pela onipresença de Deus. Ele sustenta que as coisas localizadas no espaço e que o próprio mundo são portanto distintos de Deus. Em seguida, Oakes se vale dessas alegações para argumentar que a onipresença divina é incompatível com o panteísmo.

Alguns trabalhos recentes apelam para conceitos esotéricos da metafísica. Luco Johan van den Brom (1984; ver também 1993) sugere que “Deus tem dimensões espaciais *próprias* que ele não partilha com o cosmos criado”. A ideia de Brom é a de que assim como uma superfície bidimensional “transcende” uma linha em tal superfície, mas está presente em todos os pontos de tal linha, e de modo semelhante no caso de um espaço tridimensional e de um plano bidimensional em tal espaço, “Deus, em virtude de existir num sistema dimensional mais elevado, também está presente nos lugares de todos os objetos no espaço tridimensional do cosmos criado, sem estar contido em tal espaço tridimensional” (1984, 654). Brom chega a conjecturar que Deus possui ao menos duas dimensões extras, fazendo com que seja impossível que o nosso espaço seja uma bissetriz do seu.

Outros trabalhos recentes se valem de discussões contemporâneas sobre a metafísica dos objetos materiais e a sua relação com o espaço-tempo. Hud Hudson (2009) descreve várias possíveis relações de “ocupação”. Uma dessas relações é a “entensão”. Se diz que um objeto tem a *entensão* de uma região r apenas no caso de estar completa e inteiramente localizado em r e em todas as sub-regiões próprias de r . Um objeto está inteiramente localizado numa região r apenas se estiver localizado em r e não haver região disjunta de r na qual ele está localizado. A maneira típica pela qual um objeto está localizado numa região do espaço consiste em ter várias de suas partes em diferentes sub-regiões daquela região; ou seja, tipicamente os objetos materiais estão “espalhados” ou distribuídos através de uma região que ocupam (eles “pertendem”, para usar um termo técnico). Em contraposição, se um objeto tem a *entensão* de uma região, então está localizado *como um todo* em toda a região. Hudson propõe então “uma explicação por ocupação literal da onipresença sob a forma de *entensão ubíqua*” (2009, 209). A onipresença é a localização na “região maximamente inclusiva” acrescida da propriedade de estar inteiramente localizado em qualquer sub-região que haja. Alexander R. Pruss (2013) também endossa uma versão desta explicação, com detalhes ligeiramente diferentes para permitir explicitamente a atemporalidade divina. Na visão de Hudson, qualquer objeto que ocupe uma região no espaço é um objeto material. Assim, como consequência da sua explicação da onipresença como *entensão ubíqua*, ele está disposto a aceitar a conclusão de que Deus é um objeto material. Ross Inman (2017), embora simpatize com a tese da *entensão ubíqua*, não está disposto a aceitar a conclusão de que Deus é um objeto material. Em conformidade

com esse procedimento, ele mostra que uma atenção cuidadosa às discussões medievais sobre a distinção entre objetos materiais e imateriais fornece ao menos três maneiras de demarcar aquela distinção de acordo com a qual Deus não é material.

Eleonore Stump (2010, ver também 2008, 2011, 2013) defende o acréscimo de condições adicionais a compreensão tradicional da onipresença em termos de conhecimento e poder. Ela escreve: “Eu [...] penso, no entanto, que a tentativa de capturar a presença pessoal em termos de contato cognitivo e causal direto e não mediado desconsidera algo, mesmo no sentido mínimo, da presença pessoal (2010, 111). Ela continua, “o que tem de ser acrescentado à condição de contato causal e cognitivo não mediado [...] são duas coisas – a saber, a experiência da segunda pessoa e a atenção partilhada” (2010, 112). A experiência da segunda pessoa envolve estar ciente e alerta a alguém como pessoa quando esta outra está consciente e funcionando como uma pessoa. A atenção partilhada requer que duas pessoas estejam cientes uma da outra e cientes do fato de estarem cientes, seja uma da outra, seja de um terceiro objeto. O objetivo de Stump é fornecer uma compreensão do tipo de união a ser desejada no amor. Pode ser então que o seu verdadeiro tópico seja a natureza da oferta de amor de Deus às pessoas. Mas ela aplica explicitamente as suas observações sobre a presença pessoal à onipresença quando escreve, “para que Deus seja onipresente, ou seja, para que Deus esteja sempre e em todos os lugares *presente*, também é necessário que Deus esteja sempre e em todos os lugares em posição de partilhar a atenção com qualquer criatura capaz e disposta a partilhar a sua atenção com Deus” (2010, 117). Talvez então se possa considerar que Stump não apenas tenta analisar a onipresença, mas identificar o que se requer para que ela tenha importância religiosa ou teológica.

Georg Gasser (2019) também defende o acréscimo de uma condição adicional que inclua o papel de agente ao apelo tradicional do conhecimento e do poder. Ele considera uma variedade de explicações da onipresença, dando especial atenção (e simpatia inicial) àquela elaborada por Hudson, a saber, a entensão ubíqua. Porém, conclui que é muito difícil para esta proposta explicar “a tradição bíblica e as experiências religiosas pessoais [de acordo com as quais] Deus age de modo diferente em lugares diferentes (2019, 59). Talvez ele considere que a atenção de segunda pessoa e a atenção partilhada no tratamento de Stump, a quem faz referência, fornecem o necessário papel de agente, ou talvez ele pretenda que ações tais como, por exemplo, a de Deus ao falar com Moisés na sarça ardente e também de impedir que a sarça fosse consumida pelo fogo. Seja como for, Gasser pressupõe que a onipresença inclui não apenas a presença de Deus por meio do seu

conhecimento e do seu poder em todos os lugares, mas também que ele “aja de tempos em tempos ... ‘especialmente’ de maneiras miraculosas” (2019, 60).

6. Direções futuras

Num artigo recente, Sam Cowling e Wesley D. Cray observam que “[a] literatura filosófica sobre a onipresença é vasta, porém, em grande parte situada no contexto da filosofia da religião ocidental e monoteísta” (2017, p. 223). A proposta dos autores para expansão do campo é o desenvolvimento de uma explicação da onipresença segundo a qual números e conjuntos seriam onipresentes. Provavelmente muitos considerarão isto implausível, mas é exata a afirmação sobre o escopo limitado do trabalho tradicional em relação ao tema. Na verdade, poderiam ter mencionado, mais precisamente, que os filósofos considerados neste verbete tendem a restringir sua atenção principalmente a Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, com talvez algum olhar para Pedro Lombardo. Isso sugere que um caminho para pesquisas futuras seria a investigação do trabalho dos filósofos antigos, bem como dos primeiros filósofos modernos e posteriores. A menção à filosofia da religião monoteísta chama a atenção para outra área muitas vezes negligenciada, a saber, o trabalho dos filósofos da religião judeus e islâmicos. Por fim, o interesse recente pela filosofia global sugere ainda outras áreas às quais o trabalho sobre a onipresença poderia estender-se.

Referências

Anselm, *Monologion and Proslogion*, in Brian Davies and G. R. Evans (eds.), *Anselm of Canterbury: The Major Works*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Aquinas, St. Thomas, *Summa contra Gentiles*, James F. Anderson (trans.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

_____, *Summa Theologica*, in *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Anton Pegis (ed.), New York: Random House, 1945.

Augustine, *Letter 137* (to Volusian) and *Letter 187* (to Dardanus) “On the Presence of God”, in W. Parsons (trans.) *Saint Augustine Letters, Vols. III and IV, The Fathers of the Church*, New York: Fathers of the Church, Inc., 1953.

Brom, Luco J. van den, 1984, “God’s Omnipresent Agency,” *Religious Studies* 20(4): 637–655.

_____, 1993, *Divine Presence in the World: A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence*, Kampen: Kok.

Conn, Christopher, 2011, "Anselmian Spacetime: Omnipresence and the Created Order," *The Heythrop Journal*, 52: 26–270.

Cowling, Sam, and Wesley D. Cray, 2017, "How to Be Omnipresent," *American Philosophical Quarterly*, 54(3): 223–234.

Everitt, Nicholas, 2010, "The Divine Attributes," *Philosophy Compass*, 5(1): 78–90.

Gasser, Georg, 2019, "God's Omnipresence in the World: On Possible Meanings of 'en' in Panentheism," *International Journal for Philosophy of Religion*, 85: 43–62.

Grabowski, Stanislaus, 1954, *The All-Present God: A Study in St. Augustine*, St. Louis: B. Herder.

Hartshorne, Charles, 1941, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, New York: Harper & Brothers.

Hoffman, Joshua, and Gary Rosencrantz, 2002, *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell.

Hudson, Hud, 2009, "Omnipresence," in Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 199–216.

Inman, Ross, 2017, "Omnipresence and the Location of the Immaterial," *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, 8: 168–206.

_____, 2021, "Retrieving Divine Immensity and Omnipresence," in James Arcadi and James T. Turner (eds.), *T&T Clark Handbook of Analytical Theology*, London: T&T Clark, 127–139.

Jedwab, Joseph, 2016, "God's Omnipresence: A Defence of the Classical View," *European Journal for Philosophy of Religion*, 8(2): 129–149.

Leftow, Brian, 1989, "Anselm on Omnipresence," *New Scholasticism*, 63: 326–357.

Oakes, Robert, 2006, "Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism," *American Philosophical Quarterly*, 43(2): 171–179.

Peter Lombard, *The Sentences, Books 1–4*, Giulio Silano (trans.), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2007–2010.

Pruss, Alexander R., 2013, "Omnipresence, Multilocation, the Real Presence and Time Travel," *Journal of Analytic Theology*, 1(1): 60–72.

Stump, Eleonore, 2008, "Presence and Omnipresence," in Paul Weithman (ed.), *Liberal Faith: Essays in Honor of Philip Quinn*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 59–82.

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

_____, 2011, "Eternity, Simplicity, and Presence," in Gregory T. Doolan (ed.), *The Science of Being and Being: Metaphysical Investigations*, Washington, D.C.: Catholic University Press, pp. 243–263; reprinted in Christian Tapp and Edmund Runggaldier (eds.), *God, Eternity, and Time*, Surrey, UK and Burlington, VT: Ashgate, 2011.

_____, 2013, "Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal," *European Journal for Philosophy of Religion*, 5(4): 63–87.

Swinburne, Richard, 1977, *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press; rev. ed. 1993.

_____, 2016, *The Coherence of Theism*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press.

Taliaferro, Charles, 1994, *Consciousness and the Mind of God*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wainwright, William, 2010, "Omnipotence, Omniscience, and Omnipresence," in Charles Taliaferro and Chad V. Meister (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 46–65

Wierenga, Edward, 1988, "Anselm on Omnipresence," *New Scholasticism*, 52: 30–41.

_____, 2010, "Omnipresence," in Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds.), *A Companion to the Philosophy of Religion*, second edition, Oxford: Blackwell Publishers, 258–262.

Onisciência

Autor: Edward Wierenga
Tradutor: Sergio Miranda
Revisão: Alison Vander Mandeli

Onisciência é a propriedade de ter conhecimento completo ou maximal. Junto com a onipotência e a perfeita bondade, ela é vista como um dos atributos divinos centrais. Uma fonte da atribuição da onisciência a Deus são as inúmeras passagens bíblicas que atribuem a ele um vasto conhecimento. Tomás de Aquino (**Suma Teológica**, I^a, q. 14, a. 1), em sua discussão sobre o conhecimento de Deus, cita textos como Jó 12:13: “Nele estão a sabedoria e a força; ele tem o conselho e a inteligência” e Rom 11:33: “Como são elevadas as riquezas de sabedoria e de ciência de Deus!”. Outra fonte dessa atribuição é dada por exigências da formulação de alguma doutrina teológica. Por exemplo, a doutrina da providência divina mantém que Deus tem um plano para o mundo de acordo com o qual todas as coisas estão sob seus cuidados e ocorrem de acordo com a sua boa vontade. Como coloca Flint,

Encarar Deus como providente é vê-lo como conhecendo e amavelmente direcionando cada um e todos os eventos envolvendo cada uma e todas as criaturas em direção aos fins que ele ordenou para elas. (FLINT, 1998, p. 12)

Assim, é natural pensar que uma explicação da providência requer atribuir um vasto conhecimento a Deus. (Para uma interpretação diferente da providência que não requer o conhecimento completo, *vide* HASKER, 2004.) Uma terceira motivação para incluir a onisciência entre os atributos divinos é derivada da “teologia do ser perfeito”. A teologia do ser perfeito vem de Anselmo, que mantém que Deus é aquilo que nada maior pode ser pensado (**Proslogion**, c. 1077). Ele detalha o que entende pela grandeza na fórmula “Deus é o que é melhor ser do que não ser”, e conclui que isso inclui propriedades como criar a partir de nada, ser justo, ser feliz, ser perceptivo, onipotente e misericordioso. Ele pode derivar a onisciência dessa lista porque mantém que “perceber não é nada mais do que ter conhecimento” (ANSELMO, 1998, p. 90). Outros expoentes da teologia do ser perfeito afirmam simplesmente, e mais diretamente, que é melhor ter conhecimento do que não ter; assim, ter conhecimento é uma propriedade que contribui para a grandeza. É interessante

notar que a primeira dessas fontes, as atribuições bíblicas de grande conhecimento a Deus, juntamente com as passagens adicionais que atribuem outras perfeições a ele, como argumenta Leftow, autorizam uma versão de uma terceira motivação, a teologia do ser perfeito. Nessa perspectiva, a teologia do ser perfeito “simplesmente tenta mostrar o que acarretam as afirmações fiáveis sobre as perfeições de Deus” (LEFTOW, 2011, p. 108).

Esse verbete tratará de questões filosóficas a respeito da onisciência como um atributo ou perfeição divina, sem considerar a sua aplicação potencial na teologia.

1. Definindo a Onisciência

Visto que a onisciência é um conhecimento maximal ou completo, ela é tipicamente definida como o conhecimento de todas as proposições verdadeiras, exatamente nestes termos:

(D1) *S é onisciente =df* para toda proposição p , se p é verdadeira, então S sabe que p .

Pode-se pensar que é importante exigir, além do conhecimento de todas as verdades, que um ser onisciente também conheça quais proposições são falsas. Nesse caso, (D1) poderia ser substituída pelo seguinte:

(D2) *S é onisciente =df* para toda proposição p , se p é verdadeira, então S sabe que p e para toda proposição q , se q é falsa, então S sabe que q é falsa.

No entanto, essa revisão equivale a (D1), dado que, para cada proposição falsa, há uma proposição verdadeira que professa a sua falsidade, e (D1) já requer que um ser onisciente tenha conhecimento dessa proposição.

Ou poderíamos ainda acrescentar que a onisciência requer não só conhecer todas as verdades, porém também não acreditar em falsidades. Ou seja:

(D3) *S é onisciente =df* para toda proposição p , se p é verdadeira, então S sabe que p e não há uma proposição q tal que q é falsa e S acredita que q .

Mas (D3) também equivale a (D1), ao menos se for impossível acreditar na negação de uma proposição que se sabe ser verdadeira, que se sabe que se sabe ser

verdadeira, que se sabe ser a negação de uma proposição que se sabe, etc. Oppy (2014, p. 233) afirma, de modo mais simples, que não é possível ter conhecimento de uma proposição quando se acredita na verdade da sua negação. Na literatura recente, Swinburne (1993, p. 167; 2016, p. 175) coloca uma versão de (D1) (embora em ambos os trabalhos endosse princípios restritivos (1993, p. 181-182; 2016, p. 196) para produzir o que ele chama de definição “atenuada”. Zagzebski (2007, p. 262) endossa (D2). Plantinga ([1974] 1977, p. 68), Davis (1983, p. 26), Gale (1991, p. 57), Craig (1991, p. 6), e outros autores propõem (D3) como definição da onisciência.

Muitas discussões recentes da onisciência defendem uma explicação mais restrita do que a oferecida pelas definições precedentes. Por exemplo, Langtry (2008, p. 39) sugere que Deus é onisciente somente se, para toda proposição p , “ou Deus sabe que p ou ele não sabe, mas o seu conhecimento de que p não é impedido por qualquer defeito ou limitação das suas capacidades cognitivas intrínsecas”. Nagasawa (2017) afirma que uma versão forte da teologia do ser perfeito manteria que Deus tem um “conjunto maximamente consistente” dos atributos de conhecimento, poder e benevolência. Isso permitiria que um ser perfeito pudesse ser onisciente sem conhecer **todas** as verdades, se conhecer todas as verdades reduzisse a quantidade de poder ou benevolência que se pudesse ter. Outro desvio da compreensão tradicional apresentada acima apela para a epistemologia feminista. Vide a seção 3.1. do verbete *feminist philosophy of religion* na SEP, que aponta para essa possibilidade na discussão dos “assim chamados **atributos divinos**”, embora a discussão seja limitada ao poder perfeito e à aseidade divina. Farmer (2010), contudo, usa mais diretamente a epistemologia feminista para entender a onisciência. Criticamente, ele mantém que “ideais proposicionais do conhecimento humano” excluem formas de conhecimento “marginalizadas e difamadas”. Assim, a onisciência poderia ser melhor entendida por meio do apelo positivo a essas outras formas de conhecimento. Ele menciona “conhecer outras pessoas em relações interpessoais”, “a centralidade do cuidado” que leva ao “reconhecimento da alteridade do objeto de conhecimento”, e o papel da emoção conduzindo ao conhecimento. (Nesses pontos, ele cita, respectivamente, (CODE, 1993), (DALMIYA, 2002), e (JAGGAR, 1989)). No entanto, seja como for que essa abordagem seja realizada, a intenção é que a onisciência não seja simplesmente definida com referência ao conhecimento de proposições verdadeiras.

Outro desenvolvimento recente poderia ser também encarado como a recomendação de uma explicação diferente de onisciência. Essa é a sugestão, apresentada mais proeminentemente por Zagzebski, de que Deus tem o atributo da onisubjetividade. De acordo com Zagzebski, a onisubjetividade é “a propriedade de apreender, de modo

consciente, com perfeita acurácia e completude, a perspectiva da primeira pessoa de todo ser consciente” (2008, p. 232). Ela acrescenta que “o conhecimento de Deus das nossas vidas conscientes é algo como a perfeição da empatia” (2008, p. 236). Visto que apreender a experiência subjetiva de uma pessoa não parece ser proposicional, talvez a sugestão seja a de que a onisciência envolve mais do que o conhecimento de proposições. Mas a afirmação de Zagzebski é que a onisubjetividade é acarretada pela onisciência (2008, p. 232) ou acarretada pela conjunção da onisciência e onipresença (2016, p. 436) e, portanto, talvez ela seja melhor entendida como uma extensão da perfeição cognitiva divina e não como a rejeição das definições listadas acima.

A despeito do trabalho recente sobre a onisciência, as principais disputas na literatura, discutidas nesse verbete, são centradas na definição tradicional. Essas disputas têm focado no âmbito do quantificador em (D1), se, por exemplo, ele inclui proposições sobre o futuro, se (D1) requer que um ser onisciente mude com o passar do tempo, se (D1) exige o bastante para o conhecimento maximal, e se (D1) (falsamente) pressupõe que há o conjunto de todas as verdades.

2. Características adicionais do conhecimento divino

A onisciência é supostamente o conhecimento que é maximal ou completo. Talvez o conhecimento de todas as verdades, como (D1) coloca, capte essa ideia. Mas há outras características que poderiam ser incluídas em tal conhecimento maximal quando ele é tido por um ser perfeito. Por exemplo, talvez um ser perfeito não só meramente acredite em todas as proposições verdadeiras, mas, além disso, não poderia possivelmente se enganar. Talvez, em outros termos, tal ser seja **infalível**, ou seja, necessariamente tal que qualquer proposição que ele acredite seja verdadeira. Van Inwagen (2006, p. 26) acrescenta à sua variante de (D1) que é impossível haver uma proposição q tal que S acredita que q e q seja falsa, o que equivale a exigir que, necessariamente, se S acredita que p , então p . (Consulte, também, VAN INWAGEN, 2002, p. 221). É concebível que um ser possa satisfazer (D1) ao conhecer todas as verdades sem que não possa ter crenças falsas. Nesse caso, a infalibilidade acrescenta um componente adicional à explicação *standard* dada por (D1).

Uma ideia relacionada emerge da sugestão de que um ser perfeito não só **existe** necessariamente, mas também tem **necessariamente** as suas várias propriedades engrandecedoras. A sugestão é que um ser digno de adoração não deveria “possuir as suas **várias excelências** de algum modo meramente casual” (FINDLAY, 1984, p. 180). Assim, outra característica do conhecimento divino, se Deus existe necessariamente, é **ser**

necessariamente onisciente, ou seja, ser onisciente e não poder carecer desse atributo. A onisciência essencial acarreta a infalibilidade - um ser que não poderia falhar não poderia se enganar -, porém a conversa não é correta, pois um ser que não poderia acreditar em uma falsidade poderia, não obstante, falhar em acreditar em todas as verdades. Desse modo, a onisciência essencial poderia ser outro componente adicional da explicação standard. Em um artigo influente, Pike (1965) argumentou a favor da incompatibilidade da onisciência **essencial** com a ação voluntária humana (*vide* Seção 3).

Outra questão que surge a respeito do conhecimento de Deus é se ele é inteiramente conhecimento **corrente** ou há algum conhecimento **disposicional**. O conhecimento de uma proposição é corrente se o conhecedor tem a proposição em mente. E o conhecimento de uma proposição é disposicional, grosso modo, se a pessoa conhece a proposição, mas não a pensa correntemente ou a tem em mente, ou seja, se a pessoa tem uma crença disposicional (*vide* Seção 2.1 do verbete belief da SEP) naquela proposição. Os filósofos têm respondido a essa questão de maneiras diferentes. Tomás de Aquino afirmou que o conhecimento de Deus não é “discursivo” (**Suma Teológica**, I^a, q. 14, a. 7), com o que ele quis dizer, em primeiro lugar, que não é o caso que Deus primeiramente pensa em alguma coisa e depois em outra, pois “Deus vê todas as coisas juntas e não sucessivamente”. Por outro lado, Hunt (1995) argumentou que assumir que o conhecimento de Deus do futuro é disposicional pode oferecer um meio de reconciliar a presciência divina com a ação humana livre (*vide* a próxima seção). Parece difícil entender, no entanto, como alguém com a vasta capacidade de ser onisciente poderia falhar em ser consciente de alguma parte do que sabe.

Uma segunda coisa que Aquino quis dizer ao afirmar que o conhecimento de Deus não é discursivo é que Deus não adquire o seu conhecimento deduzindo conclusões de outras coisas que ele conhece. Obviamente, as proposições que Deus conhece entram em relações umas com as outras e isso inclui relações de consequência lógica. A afirmação de Aquino, contudo, é que Deus não chega a conclusões inferindo-as de premissas. Contrariamente, no entanto, Mavrodes (1988), reconhecendo as relações em que as proposições estão umas com as outras, conjectura que todo o conhecimento de Deus é inferencial.

As discussões usuais da onisciência tratam-na como um caso especial de conhecimento, embora, talvez, com características adicionais, como ser alcançado de modo infalível ou por meio da onisciência essencial. Uma definição standard do conhecimento mantém que ele é crença verdadeira justificada, mais uma “quarta condição” para evitar contraexemplos (*vide*, por exemplo, CHISHOLM, 1989, p. 90-91). Talvez, em vez disso, o

conhecimento seja crença verdadeira garantida (*warranted*), ou seja, uma crença verdadeira que é produzida por faculdades noéticas funcionando apropriadamente em circunstâncias para as quais foram projetadas para funcionar (*vide*, por exemplo, PLANTINGA, 1993). Ou, de acordo com outra proposta recente, a perspectiva do “Conhecimento em Primeiro”, o conhecimento é um estado geral não analisável pela satisfação de outras condições (*vide* WILLIAMSON, 2000); mas mesmo nessa sugestão, o conhecimento acarreta a crença e a justificação. Assim, em todas essas perspectivas, o conhecimento envolve a crença - como fez a nossa discussão dois parágrafos atrás a respeito da questão se a onisciência poderia incluir a crença disposicional. Em sua maioria, no entanto, os filósofos não têm dedicado muita atenção ao status das crenças de Deus ou a natureza da sua justificação. Uma exceção é a afirmação de Alston (1986) de que o conhecimento de Deus não é dividido em crenças separadas e que, de fato, Deus não tem crenças. De acordo com Alston, Deus tem ciência intuitiva e imediata de toda a verdade, o que lhe dá conhecimento sem crença. Para uma crítica da posição de Alston, *vide* (HASKER, 1988) e (DICKINSON, 2018).

Mesmo se considerações da perfeição exigirem que o conhecimento de Deus inclua qualquer uma dessas características adicionais, a maioria das discussões da onisciência não versa sobre se ela inclui a infalibilidade, se a onisciência é essencial, se ela é “não discursiva” ou se envolve a crença. Em vez disso, elas dizem respeito primariamente ao âmbito do conhecimento abarcado pela onisciência. Desse modo, consideraremos, no que se segue, questões que surgem quando a onisciência é entendida nos termos colocados por (D1).

3. Presciência e Ação Humana Livre

O conhecimento de todas as proposições incluiria o conhecimento de todas as verdades sobre o futuro, ao menos se houver tais verdades. Desse modo, a onisciência incluiria a **presciência**. Há uma longa tradição de filósofos, no entanto, que pensaram que a presciência divina fosse incompatível com a ação humana livre, ou, ao menos, levaram a sério argumentos para essa incompatibilidade de tal modo que buscaram ou desarmá-los ou limitar o que está envolvido na onisciência divina. (Um raciocínio similar poderia ser oferecido para argumentar de que a presciência de Deus é incompatível com algumas das suas ações livres. *Vide* SWINBURNE, 2016, p. 183). Discussões iniciais são encontradas em Santo Agostinho (**O Livre-arbítrio**, III, cap. 3) e Boécio (**A Consolação da Filosofia**,

IV). Cada um considerou um argumento que poderia ser apresentado (em que S é alguma pessoa e A é uma ação) deste modo:

- (1) Se Deus tem presciência de que S realizará A, então é necessário que S realizará A.
- (2) Se é necessário que S realizará A, então S não é livre quanto a realizar A.
- (3) Portanto, se Deus tem presciência de que S realizará A, então S não é livre quanto a realizar A.

É de certo modo controverso qual é exatamente a resposta do próprio Agostinho a esse argumento (em sua formulação, trata-se da presciência da ação pecaminosa e não da presciência das ações humanas de modo mais geral). Uma interpretação influente foi oferecida por Rowe (1964) e criticada por Hopkins (1977), mas eles igualmente pensam que Agostinho nega a premissa (2) com base em que as ações humanas podem ser livres mesmo que venham a ocorrer por necessidade. Uma interpretação alternativa foi oferecida por Wieranga (1989, p. 60-63), que pensa que Agostinho argumenta explicitamente apenas contra a conclusão do argumento. De qualquer modo, é mais claro que Agostinho nega a conclusão do que ele identifica uma falha do argumento. Boécio, por outro lado, aceita o argumento, mas nega que a onisciência inclua a presciência. Em vez disso, o ponto de vista de Deus é aquele da **eternidade**, ou seja, “a posse completa de uma só vez da vida ilimitada”. Em outras palavras, Deus vê de uma só vez tudo o que acontece, e assim, estritamente falando, ele não conhece as coisas previamente. (Para uma defesa mais recente desta perspectiva, *vide* STUMP; KRETZMAN, 1981).

No entanto, filósofos posteriores, começando ao menos com Aquino, identificaram uma falha no argumento. De acordo com Aquino (**Suma Teológica**, I^a, q. 67, a. 10), a primeira premissa é ambígua entre a “necessidade da consequência” e a “necessidade do conseqüente”. Ou seja, (1) pode ser interpretada como:

- (1*) É necessário que se Deus tem presciência de que S realizará A, então S realizará A.
Ou como
- (1**) Se Deus tem presciência de que S realizará A, então é necessário que S realizará A.

Na primeira interpretação a premissa é verdadeira, mas sob essa interpretação o argumento é inválido, ou seja, a conclusão não se segue. Interpretar a premissa do segundo modo pode resultar em um argumento válido, mas a premissa é falsa. De Deus saber uma proposição não se segue que essa proposição é uma verdade necessária; Deus igualmente tem conhecimento de verdades contingentes. De qualquer modo, o argumento falha.

Há um segundo argumento mais difícil para a incompatibilidade entre a presciência divina e a ação humana livre. Uma versão inicial foi oferecida por Pike (1965) e gerou uma literatura recente volumosa. (Para algo dessa literatura, *vide* os artigos e a bibliografia incluída em FISCHER, 1989). Desenvolvimentos do argumento tipicamente utilizam as seguinte afirmações:

(4) Uma proposição relatando um evento no passado é a partir de então para sempre “fixada” ou “inalterável” ou **acidentalmente necessária**.

(5) Uma proposição contingente que é implicada por uma proposição acidentalmente necessária é ela mesma acidentalmente necessária (a necessidade acidental é fechada sob implicação)

(6) Se uma proposição acidentalmente necessária em um tempo, ninguém é capaz de torná-la falsa em um tempo posterior.

Em virtude de (4), proposições relatando as crenças passadas de Deus são acidentalmente necessárias. Se é verdade que *Oitenta anos atrás Deus acreditou que Jones aparará o gramado amanhã* (para usar o exemplo de Pike), então essa proposição relata um evento passado e, assim, é, agora, acidentalmente necessária. Ora, das suposições de que Deus é onisciente e que Deus acredita que p , segue-se que p . Se fortificamos a primeira suposição para manter ou que Deus é **essencialmente** onisciente ou que é **infalível** (*vide* a seção 2 acima), a proposição *Deus acredita que p* acarreta ela mesma que p , ou seja, não é possível que Deus acredite que p e p seja falsa. Vamos desenvolver o argumento sob uma dessas suposições mais fortes. Assim, visto que *Deus acredita que Jones aparará o gramado amanhã* acarreta que *Jones aparará o gramado amanhã*, dado que a primeira é acidentalmente necessária e que a última é contingente, segue-se, com a ajuda de (5), que *Jones aparará o gramado amanhã* é também acidentalmente necessária. Mas então, em vista de (6), ninguém, nem mesmo Jones, é capaz de tornar falso que Jones aparará o gramado amanhã. Se não há nada que Jones possa fazer para evitar aparar a grama amanhã, então não faz isso livremente. Essa ação de aparar o gramado foi escolhida arbitrariamente, e assim o argumento supostamente

mostra que nenhuma ação que Deus conhece de antemão será realizada livremente; a presciência divina é incompatível com a ação humana livre.

Esse argumento requer várias suposições não triviais. Assim, não faltam lugares para um objetor atacar, e, de fato, filósofos têm tentado vários modos de desacreditar o argumento, nenhum dos quais é inteiramente convincente. Ockhamistas (nomeados assim em referência a Guilherme de Ockham) tentam defender a afirmação de que muitas proposições aparentemente relatando as crenças passadas de Deus não são totalmente sobre o passado e, portanto, não são acidentalmente necessárias. De acordo com isso, Plantinga (1986) e alguns dos autores dos artigos em FISCHER (1989) sobre a distinção entre fatos “duros” e “suaves” negam (4). No entanto, provou-se muito difícil oferecer princípios claros e persuasivos para determinar que proposições aparentemente sobre o passado não são completamente ou realmente sobre o passado.

Uma alternativa defendida pela Jesuíta do século XVI, Luis de Molina, é negar (5), o princípio de que a necessidade acidental é fechada sob implicação de proposições contingentes (FREDDOSO, 1988, p. 58). Das suposições exigidas para o argumento, no entanto, (5) pareceu a muitos autores ser a menos controversa, ao menos se realmente compreendemos a modalidade da necessidade acidental. (Para um argumento simples contra (5), *vide* WIERANGA, 2006, p. 102).

Finalmente, permanece em aberto negar (6), manter que, mesmo se já for acidentalmente necessário que Jones aparará o gramado amanhã, **está em seu poder** fazer algo, por exemplo, passar o dia dentro de casa, que é tal que, se ele fizesse isso, seria falso que ele apararia o gramado amanhã (PLANTINGA, 1986, P. 257). Jones **pode** permanecer dentro de casa amanhã, e se ele fizesse isso, o passado seria diferente; em particular, Deus jamais teria acreditado, naquela ocasião, que Jones apararia o gramado amanhã. *Vide* MAVRODES (1983) para uma defesa da afirmação de que eventos do passado podem ser, agora, impedidos. Alguns filósofos objetam, contudo, a esse tipo de poder contrafactual sobre o passado.

Consideramos três estratégias para rejeitar o argumento. Alguns filósofos teístas, no entanto, aceitam o argumento de bom grado. Uma corrente aceita o argumento e oferece uma resposta boeciana, como aquela dada ao primeiro argumento acima, segundo a qual o modo de existência de Deus é a eternidade e, portanto, ele não tem presciência. Nessa perspectiva, não importa que a presciência divina seja incompatível com a ação humana livre, porque a onisciência de Deus não inclui a presciência (*vide*, por exemplo, STRUMP; KRETZMANN, 1991). Outros filósofos objetaram que, independente de Deus ser eterno em vez de infundável, não é suficiente responder ao argumento simplesmente apelando para a

eternidade de Deus. Plantinga (1986), Zagzebski (1991), e outros afirmam que um argumento exatamente análogo poderia ser construído usando a premissa de que 80 anos atrás era então verdadeiro, e agora acidentalmente necessário, que Deus eternamente sabe que Jones apara o gramado amanhã. De acordo com essa revisão do argumento, o conhecimento divino **eterno** seria tão incompatível com a ação humana livre quanto a presciência divina; assim, a resposta boeciana deixa o argumento intacto.

Em anos recentes, talvez a resposta mais amplamente adotada seja negar que a onisciência compreenda o conhecimento do futuro. Geach (1977) mantém que, sem contar “inclinações e tendências presentes”, não há um futuro para ser conhecido. Swinburne (1993 e 2016) sustenta que a onisciência não inclui a presciência das ações livres futuras. Hoffman e Resenkrantz (2002) oferecem uma explicação cuidadosa da onisciência, intencionalmente limitando a presciência de Deus a verdades que são “casualmente inevitáveis”, não sendo as ações livres humanas eventos casualmente inevitáveis. De fato, um movimento recente na filosofia da religião, o assim chamado “Teísmo Aberto”, foi desenvolvido com o objetivo explícito de deixar o futuro “aberto”, e, portanto, desconhecido de Deus, precisamente para deixar espaço para a liberdade humana. Hasker (1989, 2004) tem sido uma figura de destaque nesse grupo, como também os contribuidores de PINNOCK, 1991. Na mesma linha, Mawson recomenda que teístas que pensam que Deus está no tempo deveriam dizer que “Deus suspende o juízo sobre tudo o que realmente acontecerá no futuro”. Nessa perspectiva, a onisciência se estende ao futuro somente no conhecimento de “probabilidades de futuros particulares em desenvolvimento” (MAWSON, 2019, p. 38-39). Vimos no início desse ensaio que uma das motivações para atribuir a onisciência a Deus é propiciar o desenvolvimento de uma doutrina da providência divina. Mas aqueles que negam que o conhecimento de Deus se estende às ações futuras livres terão uma tarefa difícil pela frente se quiserem apresentar ou aceitar a doutrina da providência, se Deus não sabe o que agentes livre farão.

Para uma discussão plena dessas questões, *vide* os verbetes foreknowledge and free will e medieval theories of futures contingentes na SEP.

4. Outros problemas da Onisciência

Questões filosóficas envolvendo a presciência e as ações livres são de longa data, com uma história de discussão desde a antiguidade tardia aos dias atuais. Muitas outras questões sobre a onisciência são mais recentes, algumas das quais levantam questões mais técnicas. Esta seção considera quatro objeções mais recentes.

4.1 Onisciência e Imutabilidade

À medida que o tempo passa, as coisas mudam. É tentador pensar que, à medida que as coisas assim mudam, proposições que relatam o que é o caso mudam o valor de verdade. Em um artigo provocativo, Kretzmann (1966) argumenta que ser onisciente requer saber diferentes coisas em diferentes momentos do tempo, e assim é incompatível com o ser imutável. Isso seria uma objeção ao teísmo clássico, de acordo com o qual a onisciência e a imutabilidade seriam ambos assumidos como atributos centrais de Deus. O argumento de Kretzmann foi antecipado por Brentano (1838-1917) na seguinte passagem (não publicada até 1976):

Se algo muda, então não é o caso que todas as verdades são eternas. Deus conhece todas as verdades, por isso também aquelas que o são somente hoje. Ele não poderia apreender essas verdades ontem, visto que, nesse tempo, elas não seriam verdades - mas haveria outras verdades em vez dessas. Assim, ele sabe, por exemplo, que escrevo esses pensamentos, mas ontem ele sabia não isso, mas, antes, que eu ia escrevê-los depois. E, similarmente, ele saberá amanhã que os escrevi. (BRENTANO, **Philosophische Untersuchung**, tradução para o inglês em CHISHOLM, 1979, p. 347)

De acordo com essa objeção, portanto, algumas proposições mudam o valor de verdade com o tempo, e um ser que conhece todas as proposições muda as suas crenças em conformidade com essa mudança de valor de verdade. Assim, se Deus é onisciente, ele não é imutável (formulação de Kretzmann) ou eterno (WOLTERSTORFF, 1975) ou atemporal (DAVIS, 1983). Variações dessa objeção também foram oferecidas por Kenny (1979), Prior (1962), e Grim (1985). Filósofos que objetaram ao argumento incluem Castañeda (1967), o próprio Kretzmann, posteriormente em STUMP; KRETZMANN (1981), Kvanvig (1986), Swinburne (1993, mas não 2016), e Wierenga (1989, 2002).

Esse argumento, que apela a indexicais **temporais** como o tempo verbal presente e as palavras “agora” e “ontem”, tem um análogo no argumento que apela a indexicais da **primeira pessoa**. Esse é o assunto da próxima seção; será conveniente considerar juntas as réplicas aos dois argumentos.

4.2 Onisciência e Conhecimento *de se*

Kretzmann (1966) levantou um segundo problema para a onisciência. Ele sustentou que cada um de nós possui um conhecimento especial de “primeira pessoa”, conhecimento que não está disponível a mais ninguém. Ele ilustra isso com o exemplo do que Jones sabe quando sabe que ele mesmo está no hospital. O que Jones sabe não é simplesmente a proposição de que Jones está no hospital, pois ele poderia não ter essa crença se a sua hospitalização fosse por amnésia. Contrariamente, Jones poderia saber que Jones está no hospital ao ler uma notícia no jornal, mas não saber que **ele** está no hospital, se ele se engana não só sobre quem ele é mas também sobre o lugar em que se encontra. Assim, o que Jones sabe é suposto ser algo diferente da proposição de que Jones está no hospital e algo que ninguém mais além de Jones pode saber. Desse modo, se a onisciência requer saber tudo o que alguém sabe, Deus não pode ser onisciente sem ser idêntico a Jones. Kretzmann entende que isso mostra a incompatibilidade da onisciência divina com “a doutrina de um Deus pessoal distinto de outras pessoas” (1966, p. 420). Colocado de modo mais cuidadoso, a objeção visa mostrar a incompatibilidade da onisciência divina com a existência de pessoas distintas de Deus que têm auto-conhecimento. Na versão defendida por Grim (1985), dado que nós temos conhecimento de primeira pessoa ou conhecimento *de se*, não há um Deus onisciente. Nagasawa (2003, *vide* também 2008) oferece uma objeção a Grim que apela, em parte, para a afirmação de que a onisciência é uma “capacidade epistêmica” (o que ele assume incluir a onipotência divina).

Dada a similaridade estrutural entre a objeção do conhecimento de **tempo presente** e a objeção do conhecimento de **primeira pessoa**, não é surpreendente que os filósofos tenham oferecido respostas paralelas. (*Vide* SOSA, 1983a,b sobre a analogia entre o conhecimento de primeira pessoa e o conhecimento de tempo presente). O que é talvez mais surpreendente é que tem havido, na maioria dos casos, oponentes ao argumento que tentaram suprir os detalhes de exatamente quais são os objetos de conhecimento e crença no caso do conhecimento do presente e de si mesmo. Por um lado, talvez as proposições que conhecemos quando conhecemos qual é o dia sejam eternamente verdadeiras. Nesse caso, o que muda é o nosso acesso às proposições em questão, e não as próprias proposições. Kvanvig (1986) sustenta que tal conhecimento envolve acesso especial ou uma “apreensão direta” da proposição, o que deixa aberto para Deus acreditar na mesma proposição sem com isso chegar à posse do conhecimento de tempo presente ou

conhecimento de primeira pessoa de mais alguém. Wierenga (1989, p. 48-53) propôs uma explicação dos objetos da crença de tempo presente e de primeira pessoa de acordo com a qual as proposições envolvem **hecceidades** ou essências individuais de pessoas e tempos. Nessa perspectiva, uma pessoa chega à crença de primeira pessoa ao acreditar em uma proposição que inclui a sua própria hecceidade, e chega a uma crença de tempo presente ao acreditar em uma proposição que envolve a hecceidade do momento de tempo **no tempo em questão**. Isso deixa em aberto que Deus acredite na mesma proposição que nós acreditamos. Ele não obtém a crença de primeira pessoa sobre alguma pessoa diferente, porque as proposições relevantes não incluem a sua própria hecceidade. E se ele obtém um conhecimento de tempo presente depende de ele acreditar nessas proposições envolvendo hecceidades de momentos de tempo **em seus próprios tempos** ou **em sua perspectiva eterna**. Não é ter conhecimento das proposições que as tornam temporais; é ele acreditar no tempo ou fora do tempo. Para a crítica dessa proposta, *vide* CRAIG (2000) e TORRE (2006). Mas para uma apresentação recente positiva, *vide* SWINBURNE (2016, p. 175-182).

Há um segundo tipo de resposta que não apela a um tipo especial de apreensão ou um tipo exótico de proposição. Em vez disso, ela recebe a sua deixa do trabalho recente sobre indexicais, de acordo com os quais algumas proposições são **perspectivadas**, ou seja, verdadeiras em algumas perspectivas, ou índices, e falsas em outras. Assim, a proposição *Eu estou no hospital*, que Jones acredita em t quando ele então estava no hospital é verdadeira no índice $\langle \text{Jones}, t \rangle$, mas falsa em muitos outros índices, tais como $\langle \text{Smith}, t \rangle$ ou $\langle \text{Jones}, t + \text{um mês} \rangle$. Qualquer pessoa pode acreditar na verdade eterna de que esta proposição perspectivada é verdadeira em $\langle \text{Jones}, t \rangle$, mas apenas Jones é capaz de acreditar na proposição perspectivada **em** $\langle \text{Jones}, t \rangle$. De modo mais geral, uma pessoa pode acreditar em proposições perspectivadas somente em perspectivas ou índices nos quais ela se encontra. Wierenga (2002, p. 155) sugere que se algo como isso for a explicação correta das crenças de primeira pessoa e de tempo presente, então a definição de onisciência, (D1) acima, deveria ser substituída por:

(D4) S é onisciente =df para toda proposição p e perspectiva $\langle x, t \rangle$, (i) se p é verdadeira em $\langle x, t \rangle$, então S sabe que p é verdadeira em $\langle x, t \rangle$, e (ii) se S está em $\langle x, t \rangle$ e p é verdadeira, então em $\langle x, t \rangle$ S sabe que p .

De acordo com essa definição, Deus pode ser onisciente sem ter as crenças *de se* de outras pessoas, e o seu conhecimento mudar com o tempo depende não de meros fatos sobre a sua onisciência, porém da questão adicional se ele tem as suas crenças em índices temporais.

4.3 Onisciência e Conhecimento *de re*

Outra questão sobre a onisciência é se ela é realmente um conhecimento completo a não ser que envolva o conhecimento *de re* (*vide* o complemento the *de re/de dicto* distinction no verbete propositional attitude reports da SEP), ou seja, o conhecimento a respeito de indivíduos específicos de que eles possuem certas propriedades (ou a respeito de pares de indivíduos particulares de que eles se encontram em certas relações, etc.). Essa questão não recebeu muita atenção na literatura, mas Prior (1962) chamou a atenção para ela propondo que a afirmação de que Deus é onisciente acarreta o seguinte:

(7) Para todo f , se $f(x)$, então Deus sabe que $f(x)$.

Ele entende (7) como “Deus sabe tudo acerca de tudo”, mas poderíamos oferecer uma formulação mais explicitamente *de re*: “toda propriedade e todo indivíduo é tal que, se o indivíduo tem a propriedade, então Deus sabe acerca do indivíduo e da propriedade que o primeiro tem a segunda”. Apesar da estranheza da expressão, parece, como diz Prior, que essa é uma proposição “que um crente na onisciência de Deus deveria manter”. A questão então se torna saber se (D1) ou (D4) inclui tal conhecimento *de re*.

Obviamente, se (D1) não capta o conhecimento *de re*, seria simples acrescentar uma outra condição à definição:

... e para toda coisa x e toda propriedade P , se x tem P , então x é tal que S sabe que x tem P .

Por outro lado, talvez esse remendo não seja necessário. Muitos filósofos defenderam uma explicação da crença *de re* sobre um objeto em termos de ter alguma crença *de dicto* sobre tal objeto enquanto se mantém uma relação de contato com ele, ou seja, enquanto se está epistemicamente *en rapport* com o objeto (*vide* CHISHOLM, 1976, LEWIS, 1979, KAPLAN, 1968). Talvez, Deus tenha uma apreensão direta e imediata de tudo e essa relação é suficientemente íntima para colocá-lo em uma relação epistêmica com tudo. Nesse caso, se o conhecimento *de re* é assim redutível ao conhecimento *de dicto*, então Deus satisfazer (D1) (ou (D4)) daria a ele um conhecimento completo *de re*. A respeito do último ponto, *vide* WIERENGA, 2009, p. 134).

4.4 Onisciência e Cardinalidade

Outra preocupação recente é se é realmente possível conhecer todas as verdades. Grim (1988) contesta a possibilidade da onisciência com base em um argumento que conclui que não há o conjunto de todas as verdades. O argumento (por meio de redução ao absurdo) de que não há o conjunto T de todas as verdades se apoia no teorema de Cantor. Suponha que há esse conjunto. Então, considere o seu conjunto potência $Pow(T)$, ou seja, o conjunto de todos os subconjuntos de T . Agora, considere alguma verdade $t1$. Para cada membro de $Pow(T)$, ou $t1$ é um membro desse conjunto ou não é um membro. Assim, a cada membro de $Pow(T)$ corresponderá uma verdade adicional que especifica se $t1$ é ou não é um membro desse conjunto. Desse modo, há ao menos tantas verdades quanto há membros de $Pow(T)$. Mas o teorema de Cantor estabelece que tem de haver mais membros em $Pow(T)$ do que há em T . Portanto, T não é o conjunto de todas as verdades, afinal de contas. A suposição de que é tal conjunto leva à conclusão de que ele não é tal conjunto. Grim pensa que esse é um problema para a onisciência porque também pensa que um ser poderia ter conhecimento de todas as verdades somente se houvesse um conjunto de todas as verdades. Respondendo ao argumento, Plantinga (PLANTINGA; GRIM, 1993) mantém que o conhecimento de todas as verdades não exige a existência do conjunto de todas as verdades. Plantinga nota que um argumento paralelo mostra que não há o conjunto de todas as proposições, e ainda assim é inteligível dizer, por exemplo, que toda proposição é verdadeira ou falsa. Uma resposta mais técnica em termos de níveis de conjuntos foi oferecida por Simmons (1993), mas ela vai além do âmbito desse verbete. Vide também WAINWRIGHT, 2010, p. 50-51 e OPPY, 2014, p. 223-244.

Referências

ALSTON, William P., Does God Have Beliefs?, *Religious Studies*, 22(3/4): 287–306, 1986; reimpresso em *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989, pp. 178–193.

ANSELMO, c.1077, Proslogion, in *Anselm of Canterbury: The Major Works*, Brian Davies and G.R. Evans (eds.) Oxford E New York: Oxford University Press, 1998, pp. 83–105.

AQUINO, Tomás, c.1260, *Summa contra Gentiles*, 4 vols., J. Anderson (trans.), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975.

AQUINO, Tomás, 1265–1274, *Summa Theologiae: Questions on God*, B. Davies and B. Leftow (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

AGOSTINHO, c.390, *On Free Choice of the Will*, T. Williams (trans.), Indianapolis, IN: Hackett, 1993.

BOÉCIO, c.524, *The Consolation of Philosophy*, P. Walsh (trans.) Oxford: Oxford University Press, 1999.

BRENTANTO, Franz, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Stephan Körner e Roderick M. Chisholm (eds.), Hamburg: Meiner, 1976.

CASTAÑEDA, Hector-Neri, 1967, Omniscience and Indexical Reference, *Journal of Philosophy*, 64(7): 203–210. doi:10.2307/2024053

CHISHOLM, Roderick M., 1976, Knowledge and Belief: ‘De Dicto’ and ‘De Re’, *Philosophical Studies*, 29(1): 1–20. doi:10.1007/BF00355667

CHISHOLM, Roderick M., 1979, Objects and Persons: Revisions and Replies, *Grazer Philosophische Studien*, 7/8: 317–388. doi:10.5840/gps19797/830

CHISHOLM, Roderick M., 1989, *Theory of Knowledge*, 3rd edition, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

CODE, Lorraine, 1993, Taking Subjectivity into Account, in *Feminist Epistemologies (Thinking Gender)*, Linda Alcoff and Elizabeth Potter (eds.), London: Routledge, pp. 15–48.

CRAIG, William Lane, 1991, *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Divine Omniscience*, Leiden: Brill. doi:10.1163/9789004246683

CRAIG, William Lane, 2000, Omniscience, Tensed Facts, and Divine Eternity, *Faith and Philosophy*, 17(2): 225–241. doi:10.5840/faithphil200017216

DALMIYA, Vrinda, 2002, Why Should a Knower Care?, *Hypatia*, 17(1): 34–52.

DAVIS, Stephen T., 1983, *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.

DICKINSON, Travis, 2019, “God Knows: Acquaintance and the Nature of Divine Knowledge,” *Religious Studies*, 55(1): 1–16.

FARMER, Daniel Diederich, 2010, “Defining Omniscience: A Feminist Perspective,” *Faith and Philosophy*, 27(3): 306–320

FINDLAY, J.N., 1948 Can God’s Existence Be Disproved?, *Mind* 57(226): 176–183. doi:10.1093/mind/LVII.226.176

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

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

- FREDDOSO, Alfred J., 1988, "Introduction" to Luis Molina, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, Alfred J. Freddoso (trans.), Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GALE, Richard M., 1991, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781316499054
- GEACH, Peter T., 1977, *Providence and Evil*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRIM, Patrick, 1985, Against Omniscience: The Case from Essential Indexicals, *Noûs*, 19(2): 151–180. doi:10.2307/2214928
- GRIM, Patrick, 1988, Logic and the Limits of Knowledge and Truth, *Noûs*, 22: 341–67. doi:10.2307/2215708
- HASKER, William, 1988, Yes, God Has Beliefs, *Religious Studies*, 24(3): 385–394.
- HASKER, William, 1989, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- HASKER, William, 2004, *Providence, Evil and the Openness of God*, London and New York: Routledge.
- HOFFMAN; ROSENKRANTZ, 2002, *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Hopkins,
- JASPER, 1977, Augustine on Foreknowledge and Free Will, *International Journal for Philosophy of Religion*, 8(2): 111–126. doi:10.1007/BF00138083
- HUNT, David P., 1995, Dispositional Omniscience, *Philosophical Studies*, 80(3): 243–278. doi:10.1007/BF00990585
- JAGGAR, Alison, 1989, Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology, *Inquiry*, 32(2): 151–176.
- KAPLAN, David, 1968, Quantifying In, *Synthese*, 19(1–2): 178–214. doi:10.1007/BF00568057
- KENNY, Anthony, 1979, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
- KRETZMANN Norman, 1966, Omniscience and Immutability, *Journal of Philosophy*, 63(14): 409–421. doi:10.2307/2023849
- KVANVIG, Jonathan L., 1986, *The Possibility of an All-Knowing God*, New York: St. Martin's.
- LEFTOW, Brian, 2011, Why Perfect Being Theology, *International Journal for Philosophy of Religion*, 69(2): 103–118.
- LANGTRY, Bruce, 2008, *God, the Best, and Evil*, Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, David, 1979, Attitudes De Dicto and De Se, *Philosophical Review*, 88(4): 513–43. doi:10.2307/2184843
- MAVRODES, George I., 1983, Is the Past Unpreventable?, *Faith and Philosophy*, 1(2): 131–146. doi:10.5840/faithphil1984129

MAVRODES, George I., 1988, How Does God Know the Things He Knows?, in *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Thomas V. Morris (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 345–61.

MAWSON, T. J. 2019, *The Divine Attributes*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108598101

NAGASAWA, Yujin, 2003, "Divine Omniscience and Knowledge De Se," *International Journal for Philosophy of Religion*, 53(2): 73–82.

NAGASAWA, Yujin, 2008, *God and Phenomenal Consciousness: A Novel Approach to Knowledge Arguments*, Cambridge: Cambridge University Press.

NAGASAWA, Yujin, 2017, *Maximal God: A New Defense of Perfect Being Theology*, Oxford: Oxford University Press.

OPPPY, Graham, 2014, *Describing Gods*, Cambridge: Cambridge University Press,

PIKE, Nelson, 1965, Divine Omniscience and Voluntary Action, *The Philosophical Review*, 74(1): 27–46. doi:10.2307/2183529

PIKE, Nelson, 1970, *God and Timelessness*, London: Routledge and Kegan Paul.

PINNOCK; RICE; SANDERS; HASKER, BASINGER, 1994, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.

PLANTINGA, Alvin, 1974, *God, Freedom, and Evil*, reprinted Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1977.

PLANTINGA, Alvin, 1986, "On Ockham's Way Out," *Faith and Philosophy*, 3(3): 235–269. doi:10.5840/faithphil19863322

PLANTINGA, Alvin, 1993, *Warrant and Proper Function*, Oxford and New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195078640.001.0001

PLANTINGA; GRIM, 1993, "Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange," *Philosophical Studies*, 71(3): 267–306. doi:10.1007/BF00989730

PRIOR, Arthur N., 1962, "Formalities of Omniscience," *Philosophy*, 37(140): 114–129. doi:10.1017/S0031819100036780;

ROWE, William L., 1964, Augustine on Foreknowledge and Free Will, *Review of Metaphysics*, 18(2): 356– 363.

SIMMONS, K. 1993, On an Argument against Omniscience, *Noûs*, 27(1): 22–33. doi:10.2307/2215893

SOSA, Ernest, 1983a, Consciousness of the Self and of the World, in *Agent, Language, and the Structure of the World*, James Tomberlin (ed.), Indianapolis, IN: Hackett, pp. 131–143.

SOSA, Ernest, 1983b, "Propositions and Indexical Attitudes," in *On Believing: Epistemological and Semiotic Approaches*, Herman Parret (ed.), Berlin: Walter de Gruyter, pp. 316–332. doi:10.1515/9783111727967- 022

STUMP; KRETZMANN, 1981, Eternity, *The Journal of Philosophy*, 78(8): 429–458. doi:10.2307/2026047

STUMP, E. 1991, Prophecy, Past Truth, and Eternity, in James Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 5: 395–424. doi:10.2307/2214103

SWINBURNE, Richard, 1993, *The Coherence of Theism*, 2^a edition, Oxford: Clarendon Press.

TORRE, Stephan, 2006, De Se Knowledge and the Possibility of an Omniscient Being, *Faith and Philosophy*, 23(2): 191–200. doi:10.5840/faithphil200623215

VAN INWAGEN, Peter, 2006, The Problem of Evil: The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in 2003, Oxford: Clarendon Press.

VAN INWAGEN, Peter, 2008, What Does an Omniscient Being Know about the Future?, in *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Vol 1, Jonathan L. Kvanvig (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 216–230.

WAINWRIGHT, William J., 2010, Omnipotence, Omniscience, and Omnipresence, in *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Charles Taliaferro and Chad Meister (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 46–65.

WIERENGA, Edward R., 1989, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

WIERENGA, Edward R. 2002, Timelessness out of Mind: On the Alleged Incoherence of Divine Timelessness, in *God and Time: Essays on the Divine Nature*, Gregory E. Ganssle and David M. Woodruff (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 153–164.

WIERENGA, Edward R. 2009, Omniscience, in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds.), Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 129–144.

WIERENGA, Edward R. , 2016, *The Philosophy of Religion*, Chichester, West Sussex: Wiley–Blackwell.

WILLIAMSON, Timothy, 2000, *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press.

WOLTERSTORFF, Nicholas, 1975, God Everlasting, in *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, Clifton Orlebeke and Lewis B. Smedes (eds.), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans; reimpresso em *Contemporary Philosophy of Religion*, Steven M. Cahn and David Shatz (eds), New York: Oxford University Press, 1982, pp. 77–98.

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

ZAGZEBSKI Z Linda Trinkaus, 2007, Omniscience, in *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Chad Meister and Paul Copans (eds.), London and New York: Routledge, pp. 261–269.

ZAGZEBSKI Z Linda Trinkaus,, 2008, Omnisubjectivity, in *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Vol. 1, Jonathan Kvanvig (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 231–247.

ZAGZEBSKI Z Linda Trinkaus,, 2013, *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute* (Aquinas Lecture 2013), Milwaukee, WI: Marquette University Press.

ZAGZEBSKI Z Linda Trinkaus,, 2016, Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute, *Nova et Vetera*, 14(2): 435–450.

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: Professor Colaborador junto ao Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). 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:

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.

Marcelo Marconato Magalhães: Professor Colaborador junto ao Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). 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.

Sérgio R N Miranda: Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutor em Filosofia pela Universität Bielefeld. Áreas de interesse: Lógica, Metafísica e Filosofia da Religião.



DISSERTATIO
FILOSOFIA