Editora UFPel

Série Investigação Filosófica

Textos selecionados de

Filosofia da Teologia

Alison Vander Mandeli
Marcelo Marconato Magalhães
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Textos Selecionados de Filosofia da Teologia

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA DA TEOLOGIA

Alisson Vander Mandeli
Marcelo Marconato Magalhães
(Organizadores)

Pelotas, 2022.

Editora
UFPel

REITORIA
Reitora: Isabela Fernandes Andrade
Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva
Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira
Representantes das Ciências Agronômicas: Victor Fernando Büttow Roll
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues
Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORA DA UFPEL
Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)

NEPFIL online

CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
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 Albornoz 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. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Investigação Filosófica

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

EDITORES DA SÉRIE

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

COMISSÃO TÉCNICA

Marco Aurélio Scarpino Rodrigues (Revisor em Língua Portuguesa)
Rafaela Nobrega (Diagramadora/Capista)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Alison Vander Mandeli (UNEP)
Marcelo Marconato Magalhães (UNESP)

TRADUTORES E REVISORES

Adilson Koslowski (UFS)
Alison Vander Mandeli (UNEP)
Delvair Custódio Moreira (UFMA)
Guilherme Gregório Arraes Fernandes (UNESP)
Marcelo Marconato Magalhães (UNESP)
Renato Rocha (UFS)

CRÉDITO DA IMAGEM DE CAPA

BREUGEL (o velho). P. A. torre de Babel, 1563. Kunsthistorisches Museum, Viena, Áustria (Domínio Público).

GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

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

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

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

© Série Investigação Filosófica, 2022

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

Universidade Federal do Amapá
Departamento de Filosofia
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

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 tradutores e revisores. A autorização para a tradução dos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* neste volume foi obtida pelo *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*.

Primeira publicação em 2022 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia da teologia.
[recurso eletrônico] Organizadores: Alison Vander Mandeli, Marcelo Marconato Magalhães – Pelotas: NEPFIL Online, 2022.

303p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-15-7

1. Filosofia. 2. Teologia I. Mandeli, Alison Vander. II. Magalhães, Marcelo Marconato.
COD 100

creative commonsbr
BY NC ND

ABEC BRASIL
Associação Brasileira de Editores Científicos

Para maiores informações, visite o site wp.ufpel.edu.br/nepfil

SUMÁRIO

Sobre a série Investigação Filosófica **13**
Introdução **15**

(I) Fé20
1. Os modelos de fé e seus principais componentes 22
2. O componente afetivo da fé 23
3. Fé como conhecimento 24
4. Fé e razão: a epistemologia da fé 26
5. Fé como crença 28
6. Fé como confiança 34
7. Fé como risco doxástico 37
8. A fé como risco sub ou não-doxástico 44
9. Fé e esperança 46
10. Fé como virtude 47
11. Fé além do teísmo (ortodoxo) 48
Referência bibliográfica 51

(II) Revelação Divina **56**
1. Concepções de Revelação Divina 57
1.1. Revelação Geral/Natural e Especial 58
1.2. Revelação Manifestacional e Proposicional 60
1.3. Modelos de Revelação 67
2. A justificação de revelações alegadas 70
2.1. Visões tradicionais 70
2.2. Justificação Não-Inferencial 74
2.2.1. Modelos Perceptuais 74
2.2.2. O Modelo A/C 78
2.2.3. Modelos Testemunhais 81

2.3. Justificação inferencial 83
2.3.1. Um argumento probabilístico 84
2.3.2. Holismo 88
2.3.3. Voluntarismo 89
2.3.4. Hibridismo 90
2.4. Abordagens *Sui Generis* 91
Referência bibliográfica 93

(III) Filosofia e Teologia Cristã 103
1. Filosofia e Teologia Cristã 104
2. Trindade 107
2.1. O modelo social 108
2.2. O modelo psicológico 111
2.3. O modelo de constituição 112
3. Encarnação 115
3.1. A Visão Kenótica 116
3.2. A Visão das Duas Mentes 118
4. Expiação 120
4.1. A teoria do resgate 121
4.2. A Teoria do Exemplo Moral 122
4.3. Teorias da Satisfação 123
4.4. Objeções 126
Referência bibliográfica 128

(IV) Trindade 133
1. Teorias unipessoais [*one-self*] 134
1.1. Eus, deuses e modos 134
1.2. O que é um modo? 135
1.3. Teorias unipessoais [*one-self*] e "modalismo" em Teologia 136
1.4. A incoerência da Trindade 138
1.5. Correntes de vida divina 140
1.6. Analogia a uma extensão simples 145
1.7. Dificuldades para teorias unipessoais [*one-self*] 149
1.8. O Espírito Santo como um modo de Deus 150
2. Teorias tripessoais [*three-self*] 150
2.1. Teorias da Identidade Relativa 151

2.1.1 Teorias de Identidade Relativa Pura 152
2.1.2. Teorias da Identidade Relativa Impura: uma Lógica da Identidade Relativa 154
2.1.3. Teorias de Identidade Relativa Impura: Trinitarismo de Constituição 156
2.1.4. Teorias da Identidade Relativa Impura: Constituição e Indexicais 159
2.1.5. Teorias de Identidade Relativa Impura: Personalidade Episódica 162
2.2. Teólogos do século XX e as teorias "sociais" 165
2.3. Monoteísmo Ersatz 167
2.4. Monoteísmo constituído por tropos 174
2.5. Monoteísmo da Trindade 179
2.6. Monoteísmo Material 185
2.7. Monoteísmo relativo a conceitos 186
3. Teorias do Tetra-*self*, Nenhum-*self*, e do *self* indeterminado 188
3.1. Deus como uma pessoa funcional 188
3.2. Monoteísmo das Partes Temporais 189
3.3. Pessoas enquanto objetos relacionais 191
3.4. Pessoas como partes impróprias de Deus 195
4. Misterismo 197
4.1. Misterismo Negativo 198
4.2. Misterismo Positivo 200
5. Para Além da Coerência 203
5.1. "A Trindade" e a Tripersonalidade 203
5.2. Enigmas lógicos e Linguagem 204
5.3. Fundamentos 205
5.4. Narrativas Concorrentes 208
Referência bibliográfica 209

(V) Encarnação 230
1. O Quadro Histórico 232
2. O Problema da Incompatibilidade 233
3. Respostas ao Problema da Incompatibilidade 234
3.1. Rejeitar a Lei de Não-contradição 234
3.2. Rejeitar a abordagem *tudo-ou-nada* da Identidade em favor da Identidade Relativa 236
3.3. Reconsiderando as propriedades requeridas para ser verdadeiramente humano e/ou verdadeiramente divino 238
3.3.1. Reconsiderando as propriedades requeridas para ser verdadeiramente humano 238
3.3.1.1. As Distinções de Thomas V. Morris entre Propriedades Essenciais

e Comuns, e entre Plena Humanidade e Mera Humanidade 238
3.3.1.2. A rejeição de Richard Swinburne de uma Mente/Alma Humana em favor de uma Esfera Humana Consciência 241
3.3.2. Reconsiderando as propriedades requeridas para ser verdadeiramente divino: a abordagem kenótica 242
3.3.3. Reconsiderando as propriedades requeridas para ser verdadeiramente divino e verdadeiramente humano: a abordagem da propriedade-qualificada de Marilyn Adams 245
3.4. Mostrando que o Deus Filho Encarnado não possui qualquer propriedade e o seu complemento "sob o mesmo aspecto": A visão da Propriedade-Emprestada, de Eleonore Stump. 247
4. Conclusão 249
Referência bibliográfica 250

(VI) Céu e Inferno no Pensamento Cristão 252
1. Três Visões Escatológicas Primárias 254
1.1. Postulando uma Divisão Final e Irreversível dentro da Raça Humana 257
1.2. Restringindo o Escopo do Amor de Deus 259
2. O Entendimento Agostiniano do Inferno 262
2.1. Objeções Retributivistas 265
2.2. Desafiando a Própria Teoria Retributiva 268
3. Teodiceias do Inferno de Livre Arbítrio 270
3.1. Liberdade Moral e Racionalidade 276
3.2. Liberdade Moral e dano irreparável 278
4. A Rejeição Universalista da Separação Eterna 280
4.1. Graça Divina e a Natureza Inclusiva do Amor 280
4.2. Universalismo e Liberdade Humana 282
4.3. Os Limites do Poder de Deus para Preservar a Liberdade Humana 284
5. Céu: Três Questões Críticas 287
5.1. Liberdade no céu 287
5.2. A Respeito da Miséria de Entes Queridos no Inferno 290
5.3. Sobre o Suposto Tédio da Imortalidade 293
Referência bibliográfica 295

Sobre editores e tradutores 300

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A *Série Investigação Filosófica* é uma coleção de livros de traduções de verbetes da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que se intenciona a servir tanto como material didático, para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia, quanto como material de estudo, para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bons materiais em português para indicarmos aos estudantes, e há uma certa deficiência na graduação brasileira de Filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, em relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Sendo assim, tentamos suprir essa deficiência, introduzindo essas traduções ao público de Língua Portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial, meramente pela glória da Filosofia. Aproveitamos para agradecer a John Templeton Foundation por financiar a publicação de vários dos livros de nossa série, incluindo este, e eximi-la de quaisquer opiniões aqui contidas, as quais são de responsabilidade de seus devidos autores. [*This publication was made possibile through a support of a grant from John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation*.]

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados, além de, posteriormente, terem sido revisadas por especialistas nas respectivas áreas. Todas as traduções dos verbetes foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford*, razão pela qual o agradecemos imensamente. Sua disposição em contribuir para a ciência brinda os países de Língua Portuguesa com um material filosófico de excelência, disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim, contribuindo para nosso maior princípio, a ideia de transmissão de conhecimento livre, além de, também, corroborar nossa intenção, a de promover o desenvolvimento da Filosofia em Língua Portuguesa e seu ensino no país. Aproveitamos o ensejo para agradecer, também, ao editor da

UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos, ainda, a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem a dedicação voluntária desses colaboradores, nosso trabalho não teria sido possível. Esperamos, com o início desta Série, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da Filosofia em Língua Portuguesa.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (NEFIL/UFPEL)
Editores da *Série Investigação Filosófica*

INTRODUÇÃO

Espera-se que a introdução de uma coletânea intitulada “textos selecionados de teologia filosófica” explique, ao menos brevemente, o que é a teologia filosófica. Quando o objetivo é apresentar uma área da filosofia, pode ser útil responder às três seguintes questões: 1. Qual a metodologia utilizada nessa área? 2. Como ocorreu o seu nascimento e desenvolvimento histórico, até a consolidação enquanto uma tradição de pensamento? 3. Quais são os principais temas e problemas discutidos? Infelizmente, nessa introdução, não temos tempo para tanto. Contudo, uma resposta possível à questão 3 será dada abaixo. No momento em que sumarizarmos os artigos, contidos neste volume, o leitor que desconhece a teologia filosófica terá ao menos uma ideia geral da área, que poderá ser ampliada ao ler os próprios artigos. Isso seria suficiente, mas, como complemento, apresentaremos respostas esquemáticas e rápidas às questões 1 e 2.

Sendo que os artigos aqui publicados são de autores pertencentes à tradição analítica, o método da teologia filosófica, exemplificado no volume, é o da filosofia analítica[1] . Pois bem, qual é o método da filosofia analítica? Isso geraria um bom debate. De forma conscientemente discutível, poderíamos dizer que o método (e o estilo) inclui (ao menos em tese), dentre outras coisas: um esforço para expor os argumentos e as teorias de forma maximamente clara e precisa; a utilização das palavras em seus usos cotidianos, com exceção dos termos técnicos, aos quais,

---

[1] Alguns julgam contraproducente a distinção entre filosofia analítica e continental. Tal julgamento, em certo sentido, parece correto, mas não entraremos neste debate aqui. Como uma questão de fato, porém, a distinção existe. Inclusive, autores ligados à teologia analítica contemporânea invocam a distinção para definirem sua área de atuação. Obviamente, encontraremos teologia filosófica de qualidade nas duas tradições. O fato de, neste volume, priorizarmos artigos pertencentes à tradição analítica, não se fundamenta em juízos de valor. Ademais, julgamos que os partidários de qualquer tradição filosófica se beneficiarão com a leitura do volume.

sempre que possível, serão dadas definições precisas; a apresentação de experimentos mentais; uma busca por equilíbrio reflexivo entre intuições e princípios teóricos; a análise dos termos relevantes e o refinamento da análise através de contraexemplos...A lista poderia seguir (e uma discussão sobre ela também), mas o dito serve, minimamente, aos propósitos introdutórios.

Quanto à origem e o desenvolvimento da teologia filosófica iniciemos dizendo o seguinte: nos interessa aqui a teologia filosófica contemporânea, mais especificamente, aquilo que tem sido chamado de teologia analítica. Um acontecimento crucial para o desenvolvimento da área foi a derrocada do positivismo lógico, na primeira metade do século XX. Por sua vez, na segunda metade do século XX, a, assim chamada, filosofia linguística, deixou de ser hegemônica, abrindo espaço para o renascimento da metafísica. Entre as questões metafísicas que voltam ao foco, reaparecem aquelas relacionadas à religião, fazendo com que a filosofia da religião tome novo alento. Por fim, nos últimos anos, os filósofos da religião têm prestado cada vez mais atenção aos dogmas e às doutrinas religiosas, gerando a teologia filosófica contemporânea.

De forma rápida, então, tratamos das duas primeiras questões que dissemos ser relevantes na apresentação de uma área da filosofia. A partir de agora abordaremos a terceira. O presente volume contém seis artigos que apresentam ao leitor alguns dos principais temas e problemas da teologia filosófica contemporânea. Os artigos são os seguintes: Fé, Revelação Divina, Filosofia e Teologia Cristã, Trindade, Encarnação e Céu e Inferno no pensamento cristão. É producente uma breve apresentação de cada um desses verbetes, tanto para tornar a leitura mais eficiente, quanto para mostrar a homogeneidade do volume.

Os dois primeiros artigos, *Fé* e *Revelação divina*, discutem conceitos fulcrais da teologia filosófica e, dada a especificidade fundacional das questões, são um prolegômenos não só ao presente volume, mas, de modo amplo, aos temas dos outros volumes de teologia filosófica vindouros. O verbete *Fé*, de John Bishop, aborda principalmente discussões sobre a natureza da fé, além de tematizar acerca de sua justificação. A artigo se desenvolve através de uma apresentação, digamos, dialética, de vários modelos da fé, na qual uma discussão posterior sempre pressupõe a anterior. Os tópicos enfatizam os aspectos centrais e as principais objeções que as teorias precisam enfrentar. Os modelos discutidos são: **puramente afetivo**, **conhecimento especial**, **crença**, **confiança**, **risco doxástico**, **risco subdoxástico** ou **não-doxástico**, **virtude** e **esperança**. O conceito de fé, tratado pelo artigo, emerge do contexto religioso teísta. Porém, Bishop discute na seção final se este

mesmo tipo de fé pode pertencer também a contextos religiosos não teístas ou mesmo contextos considerados não religiosos.

É um fato que diferentes religiões apelam à ideia de **revelação divina** com o intuito de explicar, ou mesmo justificar, determinadas crenças. Assim, de forma geral, a revelação é compreendida como uma noção epistêmica. Mats Wahlberg discute essa temática no segundo capítulo. Wahlberg divide o texto em duas partes principais. Na primeira, trata do conceito de Revelação Divina. Distingue a Revelação Geral/Natural e a Especial, esclarecendo a audiência da revelação. Discute também as ideias de Revelação Manifestacional e Proposicional, esclarecendo os meios pelos quais a revelação chega até a audiência. No final da primeira parte discute modelos de Revelação, ampliando a discussão sobre os meios revelatórios. Na segunda parte, o autor discute a justificação das revelações alegadas. Alegações do tipo "Deus revelou x para P" podem ser justificadas? Se sim, como?

Michael J. Murray e Michael Rea assinam o terceiro capítulo do volume, cujo título é *Filosofia e Teologia Cristã*. Enquanto os dois primeiros capítulos discutiram temas fundacionais, este terceiro pretende, de forma mais direta, fazer uma apresentação da teologia filosófica contemporânea. Em um primeiro momento discute os delineamentos gerais da relação entre a filosofia e a teologia cristã. Depois disso, ilustra a área discutindo de forma introdutória três das mais filosoficamente desafiadoras doutrinas cristãs: a Trindade, a Encarnação e a Expiação.

Teremos neste volume capítulos específicos sobre a trindade e sobre a encarnação. De tal modo, falaremos abaixo das principais questões filosóficas relacionadas a essas doutrinas. Quanto a expiação, pensemos do seguinte modo. É central ao cristianismo a crença de que os seres humanos, devido a sua pecaminosidade, estão condenados à morte e à separação eterna de Deus. No entanto, é possível que sejam salvos de tão nefasta situação, dado aquilo que é chamado de "a obra de Jesus Cristo", que inclui, dentre outras coisas, sua encarnação, sofrimento, morte e ressurreição. Relatos que tentam explicitar de forma plausível e coerente a relação da obra de Jesus e a (em tese) condição decaída humana são chamados de "soteriologias" ou, em contextos filosóficos, "teorias da expiação". Murray e Rea apresentam no capítulo três famílias de teorias (resgate, exemplo moral e satisfação) e também algumas objeções.

Os capítulos quatro, cinco e seis aprofundam temas específicos da teologia filosófica. O quarto, de Dale Tuggy, investiga a doutrina da Trindade. Tal doutrina comumente declara que existe um único Deus *como* ou *em* três pessoas igualmente divinas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A reflexão filosófica sobre o tema tomou

novo fôlego na contemporaneidade, em especial a tentativa de solucionar aquilo que tem sido chamado de “o problema lógico da Trindade”. *Prima facie* pode-se derivar uma contradição do seguinte modo: a doutrina afirma que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus. Afirma também que existe um único Deus. Além disso, afirma que o Pai o Filho e o Espírito Santo são pessoas distintas. Percebam que “é Deus” pode ser compreendido como “é divino” ou “é idêntico à Deus”. Se tanto o Pai quanto o Filho forem idênticos à Deus, pela transitividade da identidade teremos que o Pai e o Filho são idênticos, contrariando a doutrina. De outro modo, se o Filho é divino e o Pai é divino, e se os dois são distintos, devemos concluir que existem dois deuses, o que também contraria o dogma. O artigo de Tuggy trata das recentes reconstruções racionais da doutrina, as quais levam em conta aspectos da metafísica, lógica e epistemologia analíticas.

O quinto capítulo é *Encarnação*, escrito por David Werther. É essencial ao cristianismo a crença de que Jesus de Nazaré, pregador judeu do primeiro século, é, em um sentido forte do termo, a mesma pessoa que o Deus Filho, segunda pessoa de uma trindade divina. Deus Filho, permanecendo totalmente divino, teria assumido uma natureza humana em prol de nossa salvação. De tal modo, Jesus Cristo seria uma única pessoa com as naturezas divina e humana. Como nota Werther: “enigmas e problemas filosóficos surgem assim que começamos a explicitar essas noções”. O problema central, chamado de “o problema da incompatibilidade”, diz respeito ao fato de que a soma dos conjuntos de atributos pertencentes à humanidade e à divindade contém, ao menos à primeira vista, contradições. De forma esquemática o problema pode ser colocado assim:

1. Imutabilidade está contida na divindade (pressuposto cristão)
2. Mutabilidade está contida na humanidade (constatação empírica óbvia)
3. Nada pode ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, mutável e imutável. (Lei de não-contradição)
4. Cristo é divino e humano (Cristologia ortodoxa)
5. Cristo é mutável e imutável (de 1, 2 e 4)
6. Contradição! (de 3 e 5)

Este esquema exemplifica a dificuldade com o atributo da mutabilidade/imutabilidade, mas, obviamente, outros atributos incompatíveis também gerariam

a contradição. Após a apresentação do problema e de uma contextualização histórica, Werther discute diferentes soluções. A taxonomia das soluções apresentadas por Werther é a seguinte: soluções que negam a lei de não-contradição; que negam a aplicação da identidade clássica ao dogma da encarnação; que reconsideram as características essenciais para ser verdadeiramente humano e/ou verdadeiramente divino. Além desses três grupos o autor também discute a "solução da propriedade-emprestada" de Eleonore Stump, que *prima facie* parece não se enquadrar na taxonomia.

Composto por Thomas Talbott, *Céu e Inferno no pensamento Cristão* é o último capítulo do volume. A ideia, relativamente comum, pré-teológica e pré-filosófica, do céu e do inferno é, em linhas gerais, a que se segue. Considera-se que o tipo de vida terrena culmina em salvação ou perdição *post mortem*. Pessoas boas merecem uma recompensa por terem vivido de forma virtuosa e, de tal modo, vão para o céu. Por sua vez, pessoas más terminam no inferno como justa punição por uma vida imoral. *Prima facie* isso parece, por assim dizer, equilibrar as balanças da justiça. Obviamente, uma análise mais detida dessa visão popular acarretará inúmeros problemas teológicos e filosóficos. Contudo, como reconhece Talbott, virtualmente, todos os filósofos e teólogos cristãos consideram essa visão demasiadamente simplista, defendendo que a perspectiva bíblico-cristã é muito mais sofisticada.

Para explicar de forma mais aprofundada as ideias de céu e inferno, Talbott, em um primeiro momento, apresenta uma breve introdução, na qual mostra uma variedade de visões teológicas na própria tradição cristã. Depois disso, divide o texto em cinco seções principais. A primeira discute três visões escatológicas primárias; a segunda, tematiza o entendimento agostiniano do inferno; a terceira, trata do inferno e do livre-arbítrio; a quarta, discute a rejeição universalista da separação eterna. A última seção, por fim, aborda três problemas concernentes ao Céu: a liberdade no paraíso, a miséria dos amados no inferno e o suposto tédio da imortalidade.

Esperamos que essa pequena introdução mostre a coerência do volume e torne a leitura dos capítulos mais produtiva. Esperamos, também, que o volume contribua nas discussões da teologia filosófica em língua portuguesa. Por fim, gostaríamos de agradecer aos tradutores e revisores que embarcaram conosco neste projeto.

Alison Vander Mandeli
Marcelo Marconato Magalhães
(Organizadores)

(I) Fé*

Autoria: John Bishop
Tradução: Adilson Koslowski

O que é a fé? Este texto enfoca **a natureza** da fé, embora questões sobre **a justificação** da fé também estejam envolvidas.

'Fé' é um termo amplo, aparecendo em locuções que expressam uma gama de diferentes conceitos. Em sua forma mais geral, 'fé' significa quase o mesmo que 'confiança'. Este texto está especificamente preocupado, no entanto, com a noção de fé **religiosa** – ou melhor (e esta qualificação é importante), o **tipo de fé exemplificado na fé religiosa**. Considerações filosóficas são quase exclusivamente sobre a fé religiosa **teísta** – fé em Deus – e geralmente, embora não exclusivamente, lidam com a fé como entendida dentro do ramo cristão das tradições abraâmicas. Mas, embora o contexto religioso teísta estabeleça que tipo de fé é de interesse, surge a questão de saber se a fé **desse mesmo tipo geral** também pertence a outros contextos religiosos não teístas ou a contextos que geralmente não são considerados religiosos. Possivelmente, pode ser adequado falar da fé de um

---

* BISHOP, J. Faith. *In*: ZALTA, E. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/faith/. Acesso em: 27 jul. 2022.

The following is the translation of the entry on Faith by John Bishop, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/faith/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

humanista, ou mesmo de um ateu, usando o mesmo sentido geral de 'fé' que se aplica ao caso teísta.

A presente discussão enfoca a fé religiosa teísta como um paradigma do tipo de fé que é de interesse, embora a questão da fé fora desse contexto seja abordada na seção final (11). A reflexão filosófica sobre a fé religiosa teísta produziu diferentes relatos ou modelos de sua natureza. Este texto sugere que existem vários componentes-chave que podem aparecer, com ênfases variadas, nos modelos de fé – em particular, o **afetivo**, o **cognitivo**, o **avaliativo** e o **prático** (ou, como alguns podem dizer, o **volitivo**). Também sugere que há uma variedade de princípios diferentes de acordo com os quais os modelos de fé podem ser categorizados, incluindo:

- Como o modelo relaciona a fé como um estado com os componentes ativos associados à fé;
- Se o modelo considera o objeto da fé exclusivamente proposicional ou não;
- O tipo de epistemologia com a qual o modelo está associado – se é amplamente 'indiciarista' ou 'fideísta';
- Se o modelo é necessariamente restrito à fé religiosa teísta ou pode se estender além dela.
- Não existe uma terminologia única 'estabelecida' para os diferentes modelos de fé. No entanto, uma breve caracterização inicial dos principais modelos de fé e sua nomenclatura conforme aparecem nesta discussão pode ser útil – eles são:
- O modelo '*puramente afetivo*': a fé como um sentimento de confiança existencial;
- O modelo de '*conhecimento especial*': a fé como conhecimento de verdades específicas, reveladas por Deus;
- O modelo de '*crença'*: a fé como a crença de *que* Deus existe (onde o objeto da crença é uma determinada proposição);
- O modelo de '*confiança*': a fé como acreditar *em* (no sentido de confiar em) Deus (onde o objeto de crença ou confiança não é uma proposição, mas Deus 'em si mesmo');
- O modelo do '*risco doxástico*': a fé como um compromisso prático além dos indícios para a crença

de que Deus existe;

- Os modelos de '*risco não-doxástico*' e '*subdoxástico*': a fé como compromisso prático com uma afirmação de verdade relevante avaliada positivamente, porém sem crença;
- O modelo da '*esperança*': a fé como esperança de que – ou agir na esperança de que – o Deus que salva existe.

O texto prossegue dialeticamente, com as seções posteriores pressupondo a discussão anterior.

1. Os modelos de fé e seus principais componentes

Embora a reflexão filosófica sobre a fé do tipo exemplificado na fé religiosa possa, idealmente, esperar produzir uma definição consensual em termos de condições necessárias e suficientes que articulem a natureza da fé, a presente discussão prossegue identificando os principais componentes que se repetem em diferentes relatos da fé religiosa. Também visa identificar uma gama focal de questões sobre as quais diferentes posições são tomadas pelas diferentes abordagens. Existe uma pluralidade de compreensões filosóficas ou modelos de fé do tipo religioso. Esta argumentação, portanto, visa estabelecer dialeticamente uma organização dessa pluralidade, ao mesmo tempo que dá indicações das razões que pode haver para preferir determinados modelos a outros. Visto que a própria 'religião' pode ser um caso de 'semelhança de família' universal, o essencialismo sobre a fé de tipo religioso pode estar equivocado. No entanto, o conceito de fé encontrado nas tradições religiosas abraâmicas teístas é amplamente considerado unificado o suficiente para que uma investigação sobre a sua natureza faça sentido, mesmo que uma definição real bem-sucedida seja esperar demais (este tipo de fé pode concebivelmente ser um conceito primitivo, por exemplo).

Observe que alguns filósofos se aproximam do assunto da fé religiosa primeiro classificando e analisando os usos da linguagem comum do termo 'fé' e as locuções em que esse termo ocorre. Veja, para exemplos recentes, Audi 2011 (capítulo 3, seção I) que identifica sete tipos diferentes de fé, e Howard-Snyder (2013b), que intenta uma análise geral da fé proposicional – isto é, a fé que *p* é

verdadeiro, onde *p* é uma proposição relevante. A presente discussão, no entanto, lida diretamente com a noção-alvo **o tipo de fé exemplificado na fé religiosa**, assumindo o pano de fundo de uma compreensão operacional da noção, como implementada nas formas religiosas de vida, e especificamente naquelas pertencentes às tradições teístas. As intuições da análise da fé entendida de forma mais ampla podem, contudo, ser importantes na construção de modelos de fé do tipo religioso, como veremos a seguir na discussão da fé religiosa como um tipo de confiança (Seção 6).

A noção de fé religiosa como propriedade de um povo inteiro é familiar e, talvez, teologicamente primária nas tradições teístas. Considerações filosóficas da fé teísta geralmente focam, entretanto, no que é para uma pessoa individual 'ter fé' ou ser 'uma pessoa de fé'. Uma distinção inicial geral é entre pensar a fé apenas como um **estado** de uma pessoa e pensar nela como também envolvendo o **ato**, **ação** ou **atividade** de uma pessoa. A fé pode ser um estado em que alguém se encontra ou chega a estar; também pode envolver essencialmente algo que alguém faça. Um relato adequado da fé, talvez, precise abranger ambos. No contexto cristão, a fé é entendida ao mesmo tempo como dom de Deus e como requerendo uma resposta humana de assentimento e confiança, de modo que a fé seja algo a respeito do qual as pessoas simultaneamente sejam receptivas e ativas.

Há, entretanto, certa tensão ao entender a fé tanto como um dom a ser recebido quanto como essencialmente envolvendo um risco a ser desejado e assumido. Pode-se esperar que uma consideração filosófica da fé ilumine esse aparente paradoxo. Um princípio para classificar modelos de fé é de acordo com a extensão com que tais modelos reconhecem um componente ativo na própria fé, e a maneira como identificam esse componente ativo e sua relação com os outros componentes da fé. É útil considerar os componentes da fé (reconhecidos e enfatizados de várias maneiras em diferentes modelos de fé) como se encaixando em três grandes categorias: o **afetivo**, o **cognitivo** e o **prático**. Existem também componentes **avaliativos** da fé – eles podem surgir como implicações dos componentes afetivos e/ou cognitivos, a depender da metateoria do valor preferida de alguém.

2. O componente afetivo da fé

Um componente da fé é um certo tipo de estado psicológico afetivo – a saber, um estado de sentir segurança e confiança. Alguns filósofos sustentam que a fé deve ser identificada simplesmente com esse estado: veja, por exemplo, Clegg

(1979, p. 229), que sugere que esse pode ter sido o entendimento de Wittgenstein. A fé, nesse sentido – como atitude geral 'padrão' de uma pessoa na vida – fornece uma base valiosa para o florescimento: sua perda é reconhecida como a calamidade psíquica de 'perder a fé'. Porém, se a confiança existencial fundamental deve figurar em um modelo de fé do tipo exemplificado pelos teístas, mais precisa ser adicionado sobre o tipo de confiança envolvido. A fé teísta é essencialmente fé **em Deus**. Em geral, a fé do tipo exemplificado pela fé teísta deve ter algum **objeto intencional**. Portanto, pode-se argumentar que um modelo adequado desse tipo de fé não pode se reduzir a algo **puramente** afetivo: algum componente, de forma ampla, **cognitivo**, também é necessário.

3. Fé como conhecimento

Que tipo de componente cognitivo pertence à fé, então? Um modelo identifica a fé como um **conhecimento** de verdades específicas, reveladas por Deus. Tal modelo recebeu defesa recente proeminente na obra de Alvin Plantinga, que propõe um modelo de fé que ele considera seguir a tradição dos reformadores, principalmente João Calvino (*vide* PLANTINGA, 2000, p.168-186). Calvino define a fé assim: "um conhecimento firme e certo da benevolência de Deus para conosco, fundado na verdade da promessa dada gratuitamente em Cristo, tanto revelada em nossas mentes quanto selada em nossos corações pelo Espírito Santo" (João Calvino, *Institutas* III, ii, 7, 551, citado por Plantinga (2000, p. 244)).

Apelo a uma faculdade cognitiva especial

Epistemólogos 'reformados' apelaram para uma epistemologia externalista a fim de sustentar que a crença teísta pode ser justificada mesmo que sua verdade não seja mais do que **basicamente** evidente para o crente – isto é, sua verdade não é racionalmente inferida de outras crenças mais básicas, mas é imediatamente evidente na experiência do crente (veja PLANTINGA e WOLTERSTORFF, 1983; ALSTON, 1991; PLANTINGA, 2000). Na versão de Plantinga, as crenças teístas contam como conhecimento porque são produzidas pela operação de uma faculdade cognitiva especial cujo *design* funcional se ajusta com o propósito de gerar crenças verdadeiras sobre Deus. Plantinga chama isso de *ensos divinitatis*, usando um termo de Calvino. (Para uma discussão sobre até que ponto o uso deste termo por

Plantinga está de acordo com o próprio Calvino, veja Jeffreys, 1997 e Helm, 1998). Esta faculdade quase perceptual atende aos critérios funcionais como um mecanismo que confere 'aval' (onde aval é tudo o que deve ser adicionado à crença verdadeira para produzir conhecimento) e, concedida a verdade do teísmo, produz conhecimento, porque Deus a projetou justamente para esse propósito. Em defesa da crença cristã especificamente, Plantinga argumenta que a mesma condição de conferir aval pertence à operação do Espírito Santo em tornar as grandes verdades do Evangelho diretamente conhecidas pelo crente.

A bem-vinda certeza da fé

Este apelo a uma faculdade cognitiva 'superior' dada por Deus é encontrado (no início do século XXII) em *Deliverance from Error* de al-Ghazali, onde o autor oferece uma chave para a resolução 'Sufi' de sua crise religiosa e de suas dúvidas céticas sobre as expressões da percepção sensorial e da razão humana não assistida. A fé é, portanto, entendida como uma espécie de conhecimento acompanhado de uma certeza que exclui a dúvida. Mas a fé não será exclusivamente cognitiva, se, como na definição de Calvino, o conhecimento-fé não for apenas 'revelado para nossas mentes', mas também 'selado em nossos corações'. Pois, neste modelo, a fé terá também um componente afetivo/avaliativo que inclui o acolhimento dos saberes recebidos.

Aspectos práticos da fé no modelo de 'conhecimento especial'

Este modelo de fé como conhecimento especial, certo e acolhido, mostra a fé como algo essencialmente a ser recebido. No entanto, o modelo pode admitir um componente prático, uma vez que é necessária uma resposta ativa para a recepção do dom divino. Tal componente prático está implícito na possibilidade real de que a fé pode ser resistida: de fato, os cristãos podem sustentar que em nosso estado pecaminoso iremos inevitavelmente oferecer uma resistência à fé que pode ser superada somente pela graça de Deus. É, no entanto, mais um passo para as pessoas de fé colocarem em prática o seu conhecimento revelado, confiando a sua vida a Deus e procurando obedecer à sua vontade. Neste modelo de fé como 'conhecimento especial', entretanto, essa atividade conta como 'atuação' de uma pessoa de fé, e não como parte da própria fé. Assim, as pessoas de fé agem 'na', 'através' ou 'pela' fé: mas, segundo este modelo, a sua própria fé é um conhecimento revelado e acolhido sobre o qual agem.

4. Fé e razão: a epistemologia da fé

A fé parece envolver **algum tipo** de risco, mesmo que falar de um 'salto de fé' possa não ser totalmente apropriado. É, portanto, amplamente aceito que a fé vai além do que é **normalmente** razoável, no sentido de que envolve aceitar o que não pode ser estabelecido como verdadeiro por meio do exercício adequado de nossas faculdades cognitivas humanas naturalmente dotadas – e isso pode ser considerado uma característica essencial de fé. Como Kant notoriamente relata, no Prefácio à Segunda Edição de sua *Crítica da Razão Pura*: "Eu [...] achei necessário negar o conhecimento, a fim de abrir espaço para a *fé*' (KANT 1787/1933, p. 29). Da mesma forma, no entanto, os filósofos teístas normalmente desejam mostrar que a fé não é "contrária à razão". Em modelos da fé que tomam um componente cognitivo como central e constroem o objeto da fé como proposicional, a fé razoável provavelmente precisa se conformar a um princípio **indiciarista**, geralmente considerado essencial para a racionalidade, exigindo compromissos de crença de acordo com a extensão do suporte dado pelo indício total disponível para o sujeito. O risco da fé está, portanto, em tensão com a sua razoabilidade, e os modelos da fé diferem na maneira como lidam com essa tensão, assumindo uma posição particular sobre 'fé e razão'. Outro princípio classificatório, então, diz respeito ao tipo de epistemologia da fé que cada modelo particular gera.

A epistemologia do modelo do 'conhecimento especial'

O modelo da fé do 'conhecimento especial' gera uma epistemologia sob a qual, embora as faculdades cognitivas comuns e as fontes de indícios não produzam certo conhecimento das verdades teístas, existe uma faculdade cognitiva 'superior' que perfeitamente compensa o déficit. Esse modelo parece, portanto, assegurar a racionalidade da fé: se a fé consiste em crenças que têm o status de conhecimento, certamente a fé não pode deixar de ser racional. E, uma vez que os conteúdos da faculdade cognitiva especial estão incluídos entre os indícios experienciais básicos do crente, o requisito do indício para a crença razoável é certamente satisfeito. Observe que Plantinga expressou originalmente sua defesa da crença teísta 'apropriadamente básica' em termos da racionalidade de acreditar em Deus 'sem qualquer indício ou argumento' (PLANTINGA, 1983, p. 17). Ele respeita a exigência

de indício, no entanto, sustentando que essa exigência pode ser plenamente satisfeita através do que é basicamente, não inferencialmente, evidente na experiência do crente. Daí a insistência de Plantinga de que sua epistemologia reformada não é fideísta (PLANTINGA, 2000, p. 263).

Fé reflexiva e a questão do direito

As considerações acima podem aspirar uma posição importante no debate sobre 'fé e razão' no modelo do 'conhecimento especial'. Não está claro, entretanto, se essa aspiração pode ser definitivamente realizada. Do ponto de vista das pessoas reflexivas de fé (ou aspirantes à fé), surge a questão do direito: elas estão racionalmente, epistemicamente – ou até mesmo moralmente – autorizadas a adotar ou continuar em sua fé? Essa questão será existencialmente importante, uma vez que a fé não contará como do tipo exemplificado pela fé religiosa, a menos que seus compromissos façam uma diferença significativa no modo como alguém vive sua vida. Os crentes reflexivos que estão cientes das muitas opções de fé e da possibilidade de compromissos de fé equivocados e até prejudicais, desejarão convencer-se de que estão **justificados** em sua fé. As tradições teístas têm um medo profundo da idolatria – de dar uma 'preocupação última' (TILLICH, 1957/2001) a um objeto indigno dela. O desejo de ter a garantia do direito à fé é, portanto, não apenas imposto externamente pelo compromisso com os valores filosóficos críticos: é uma demanda interna à integridade da própria fé teísta. Talvez, os crentes devem até levar a sério a possibilidade de que o Deus que eles adoram não é, afinal, o Deus verdadeiro (JOHNSTON, 2009). Mas, para que essa preocupação seja atendida, será necessário que haja condições suficientes para a fé justificada que sejam 'internalistas' – isto é, condições cuja obtenção seja, pelo menos indiretamente, se não diretamente, acessíveis aos próprios crentes. Essas condições são amplamente assumidas como incluindo um requisito indiciarista, de que a fé está justificada apenas se a verdade de seu conteúdo cognitivo for adequadamente apoiada pelos indícios disponíveis.

O modelo do 'conhecimento' deixa a questão do direito sem resposta

Pode-se argumentar, entretanto, que se o modelo de 'conhecimento especial' estiver correto, aqueles que buscam atender a um requisito indiciarista serão incapazes de se certificar de seu direito à fé. As verdades teístas podem ser reveladas

diretamente e experimentadas como imediatamente evidentes; no entanto, refletindo, alguém pode duvidar se tais experiências são genuinamente reveladas, uma vez que intepretações "naturalistas" concorrentes dessas experiências parecem disponíveis. Pode ser verdade, como sustenta a epistemologia reformada de Plantinga, que *se* Deus existe, tais experiências atendem aos critérios externalistas para transmitir conhecimento, mesmo que a verdade das crenças em questão permaneça aberta à dúvida reflexiva "internalista". Isto é, em uma abordagem externalista, alguém pode carecer de indício independente o suficiente para confirmar que tem conhecimento de que Deus existe, **embora de fato possua esse mesmo conhecimento**. Pode-se assim refutar um objetor que afirma que, sem indícios adequados, não se pode saber genuinamente. Mas essa consideração ainda é insuficiente para assegurar o direito à fé teísta – se, como pode ser argumentado, esse direito requerer que o sujeito **tenha indícios adequados** para justificar o compromisso com a verdade de que Deus existe. Pois, o sujeito tem indícios apenas **condicionalmente sobre a existência de Deus** – mas é precisamente o direito de acreditar que Deus existe que está em questão (KENNY, 1992, p. 71; BISHOP; AIJAZ, 2004). Para uma discussão mais ampla da possibilidade de conhecimento religioso que, *inter alia*, endossa o ponto presente, confira Zagzebski (2010).

5. Fé como crença

Mesmo se a fé não for 'um **conhecimento** firme e certo' das verdades teístas, um modelo de fé tendo um objeto proposicional pode ser mantido, ao identificarmos a fé com um certo tipo de **crença**. O tipo relevante será a crença com conteúdo teológico - que Deus existe, é benevolente para conosco, tem um plano de salvação, etc. – e essa crença é mantida com firmeza e convicção suficientes. Richard Swinburne rotula isso de 'visão tomista' da fé, e a expressa assim: "A pessoa de fé religiosa é aquela que tem a convicção teórica de que existe um Deus" (SWINBURNE, 2005, p. 138). No entanto, a compreensão da fé pelo próprio Tomás de Aquino é mais complexa do que esta formulação sugere, como será observado em breve.

A racionalidade da fé nesse modelo repousará na racionalidade das crenças teológicas, firmemente sustentadas, em que consiste. Como Swinburne observa, se tais crenças são fundadas em indícios que tornam sua verdade suficientemente mais provável do que não, então as crenças em questão podem equivaler ao

conhecimento como em uma epistemologia falibilista contemporânea, de 'crença verdadeira justificada', mesmo que fiquem aquém dos critérios de conhecimento do próprio Tomás de Aquino, que requerem que o que é conhecido seja 'visto', isto é, total e diretamente compreendido (*Suma Teológica* 2a2ae 1, 4 e 5; O'BRIEN, 1974, p. 27). Em qualquer caso, a razoabilidade da fé, nesse modelo da fé como crença, depende de as crenças em questão serem adequadamente justificadas por indícios.

Alguns argumentam que a verdade do teísmo é 'indiciariamente ambígua', isto é, que nosso indício disponível total é interpretado de forma igualmente viável de uma perspectiva teísta e naturalista/ateísta (HICK, 1966 e 1989; DAVIS, 1978; PENELHUM, 1995; MCKIM, 2001). Esta tese da ambiguidade indicial pode ser sustentada como a melhor explicação da diversidade de crenças em questões religiosas e/ou da persistência do debate sobre o teísmo, com filósofos de igual perspicácia e integridade engajados em ambos os lados. Ou a ambiguidade pode ser considerada sistemática – por exemplo, com base em que tanto os argumentos teológicos naturais quanto os ateológicos naturais falham porque são profundamente circulares, apoiados em suposições implícitas aceitáveis apenas para aqueles que já pensam dentro da perspectiva concernente. (Com relação à teologia natural bayesiana de Swinburne, em particular, esta objeção surge na crítica de suposições sobre como definir as probabilidades anteriores implicadas em cálculos de, por exemplo, a probabilidade do teísmo sob o indício do 'ajuste fino' das constantes físicas básicas do universo, ou da probabilidade, dados nossos indícios, da verdade da ressurreição). Se a tese da ambiguidade estiver correta, então – assumindo o indiciarismo – a crença teísta firmemente sustentada deixará de ser razoável.

Neste modelo de fé como crença, tudo o que caracteriza a fé além do seu conteúdo teológico é a firmeza ou convicção com a qual as proposições de fé são consideradas verdadeiras. A crença firme na verdade de uma proposição científica, por exemplo, não conta como fé **apenas** por lhe faltar o tipo certo de conteúdo. Portanto, esse modelo compartilha com o modelo do 'conhecimento especial' a ideia de que o conteúdo teológico é essencial para o que faz a fé teísta **fé**, e, assim, rejeita a sugestão de que a fé do tipo encontrado nas tradições religiosas teístas pode também ser encontrada em outros lugares.

Além disso, ao considerar que a fé consiste na crença de que as proposições teológicas são verdadeiras, esse modelo convida à suposição de que as convicções teológicas pertencem à mesma categoria das afirmações factuais, como que hipóteses científicas com as quais competem. Essa suposição levará aqueles que pensam que as afirmações teológicas **não** são razoavelmente aceitas com base

nos indícios a considerar a fé como inútil e intelectualmente desonrosa – na melhor das hipóteses, 'um programa de pesquisa degenerativo' (LAKATOS, 1970). (Nessa avaliação negativa do apoio indicial da fé, as pessoas de fé chegam perigosamente perto da definição do aluno mencionada por William James: 'Fé é quando você acredita em algo que você sabe que não é verdade' (JAMES 1896/1956, p.29). Ou, se os crentes abandonarem prontamente as explicações teológicas sempre que as explicações científicas concorrentes forem bem-sucedidas, seu Deus ficará reduzido ao 'Deus das lacunas'). Essas dúvidas sobre o modelo de fé como crença teológica firmemente sustentada se dissolvem, é claro, se o projeto alcançar sucesso em mostrar que afirmações teológicas particulares contam como hipóteses bem apoiadas pelo indício total disponível. Aqueles que duvidam que essa condição seja ou possa ser satisfeita podem, entretanto, procurar um modelo de fé no qual o conteúdo cognitivo da fé desempenhe algum outro papel, que não o de uma hipótese explicativa do mesmo tipo que uma hipótese explicativa científica.

A abordagem de Aquino sobre a fé

Embora a crença teológica firmemente sustentada seja central para Tomás de Aquino, a sua compreensão da fé é mais complicada e matizada do que a visão de que a fé é 'convicção teórica de que Deus existe'. Aquino afirma que a fé está "a meio caminho entre o conhecimento e a opinião" (*Suma Teológica* 2a2ae 1, 2; O'BRIEN, 1974, p.11). A fé se assemelha ao conhecimento, pensa Aquino, na medida em que a fé traz consigo a convicção. Mas essa convicção não é bem descrita como 'teórica', se a descrição sugere que a fé tem um objeto **unicamente** proposicional. Para Tomás de Aquino, a fé denota a orientação fundamental do crente para o divino. Assim, 'da perspectiva da realidade crida', diz Aquino, 'o objeto da fé é **algo não composto**' (não proposicional) – a saber, o próprio Deus. No entanto, compreender a verdade das proposições *é* essencial à fé, porque '**da perspectiva de quem crê** [...] o objeto da fé é algo composto na forma de proposições' (Suma Teológica, 2a2ae, 1,2 (O'BRIEN, 1974, p.11; 13)).

Outro problema ao descrever como tomista um modelo no qual a fé é simplesmente uma crença firme na verdade das proposições teológicas é a consideração de Aquino de que a fé é um *ato* de 'consentimento interno' (*Suma Teológica*, 2a2ae, 2,1; O'BRIEN, 1974, p. 59-65). Isso é problemático porque (i) no uso técnico contemporâneo dominante a crença é considerada um *estado* mental (intencional) – uma atitude proposicional, ou seja, a atitude para com a proposição

relevante tomada por verdadeira; (ii) neste sentido contemporâneo, é amplamente aceito que a crença não está sob controle volitivo – ao menos, não diretamente; porém (iii) Aquino sustenta que o consentimento dado na fé está sobre o controle da vontade. Aquino não precisa, no entanto, ser interpretado como aceitando o 'acreditar pela vontade' desde que permitamos que o consentimento interior possa ser um ato sem ser uma ação intencional. O consentimento pode ser interpretado como algo que deve ser obtido, mas encerra um processo que está sujeito à vontade – um processo de investigação, deliberação ou ponderação que envolve ações mentais, ou, no caso da fé, um processo da graça divina que só pode prosseguir se não for bloqueado pela vontade.

Mais importante, entretanto, Tomás de Aquino diz que o consentimento é dado aos artigos proposicionais da fé **porque sua verdade é revelada por Deus** e com base na autoridade da suposta fonte dessa revelação. Terence Penelhum expõe assim: 'Tomás nos diz que embora aquilo em que alguém concorda na fé inclua muitos itens não ostensivamente sobre o próprio Deus, concorda com eles, na fé, porque eles são revelados por Deus [...]. É porque eles vêm dele e porque eles levam a ele que a vontade dispõe o intelecto para aceitá-los' (PENELHUM, 1989, p. 122; ver *Suma Teológica*, 2a2ae 1, 1 e 2 (O'BRIEN, 1974, p. 5-15). Portanto, o modelo da fé de Tomás de Aquino é acreditar em (concordar com) afirmações de verdade proposicionais **com base em testemunho que carrega a autoridade divina**. John Locke segue o mesmo modelo: 'A fé [...] é o consentimento a qualquer proposição [...] a crédito do proponente, como vindo de Deus, por algum meio extraordinário de comunicação'. (LOCKE, 1968/1924, p.355; compare também ALSTON, 1996, p. 15).

Novamente a questão do direito sem resposta

A fé como assentimento às verdades com base em uma fonte autorizada de revelação divina é possível, porém, apenas para **aqueles que já acreditam** que Deus existe e é revelado por meio de fontes relevantes. Poderia tal fé, então, ter que se apoiar em uma fé **anterior** – fé de que Deus existe e que este *é* seu mensageiro ou veículo de comunicação? Essas afirmações fundamentais, pode-se sustentar, são consideradas verdadeiras com base em indícios de suporte adequado, como os supostamente fornecidos por argumentos da teologia natural e os alegados indícios de endosso milagroso da autoridade de um profeta. A fé pode então ter um fundamento puramente racional. Mas isso dificilmente poderia

ser o caso para **todas** as pessoas de fé, uma vez que nem todos os crentes terão acesso aos indícios relevantes ou serão capazes de avaliá-los adequadamente. Além disso, e mais importante, embora Tomás de Aquino sustente que a avaliação racional dos indícios disponíveis possa levar uma pessoa a fé, ele não pensa que tal avaliação poderia suscitar consentimento por si mesma – apenas a demonstração poderia alcançar isso, mas um nível de prova tão alto não está disponível aqui (*vide* O'BRIEN, 1974, nota de rodapé 2b, 58-9). A visão de Aquino é, portanto, que **todos** os crentes precisam da graça de Deus: o assentimento da fé, que é seu ato principal [...] tem como causa Deus, movendo-nos interiormente por meio da graça (*Suma Teológica*, 2a2ae 6,1; O'BRIEN, 1974, p. 167). Segue-se, então, que, na visão de Tomás de Aquino, acreditar que Deus existe e é revelado de maneiras específicas é **em si** uma questão de fé, e não um prolegômeno puramente racional avalizado por indício.

O modelo de fé de Aquino, portanto, compartilha com o modelo do 'conhecimento especial' o problema de deixar sem resposta a preocupação do crente reflexivo sobre o direito. Tentar resolver essa preocupação atendendo ao requisito indiciário leva à circularidade: os crentes devem aceitar as verdades teológicas com base na autoridade divina, mas a verdade de que **existe tal autoridade** (historicamente mediada como sustenta a tradição relevante) está entre as mesmas verdades que devem ser aceitas pela autoridade divina – na verdade, isto é o crucial. Como Descartes coloca na Dedicação às suas *Meditações*: 'embora seja absolutamente verdade que devemos acreditar que há um Deus, porque assim nos ensinam as Sagradas Escrituras e, por outro lado, devemos acreditar nas Sagradas Escrituras por elas vêm de Deus [...], no entanto, não podemos colocar esse argumento diante dos infiéis, que podem nos acusar de raciocinar em um círculo (HALDANE; ROSS, 1967, p. 133). Assim, embora eles difiram na questão de saber se as crenças firmes contam como conhecimento, tanto Tomás de Aquino quanto Calvino entendem que a fé envolve essencialmente a aceitação da verdade das proposições reveladas por meio do recebimento voluntário da graça de Deus dessa mesma revelação. A questão que permanece é como a aceitação desse presente pode ser epistemicamente racional. O relato externalista de como as crenças cristãs podem ter valor epistêmico, proposto no modelo de fé de Plantinga, (denominado 'A/C' por que suas fontes são supostamente encontradas em Tomás de Aquino e Calvino) oferece alguma ajuda com a explicação necessária, mas (como indicado no parágrafo final da Seção 4 acima) pode não ser suficiente por si só.

Revelação e sua crítica filosófica

A justificabilidade da crença de que Deus existe é uma questão central na Filosofia da Religião. No entanto, as tradições teístas sempre fazem uma afirmação fundamental sobre uma ou mais fontes autorizadas da verdade revelada. O que é saliente não é apenas acreditar que Deus existe; é acreditar que Deus existe *e* é revelado de determinado modo (em grandes atos histórico, nos profetas, nas escrituras, na sabedoria transmitida, etc.) A razoabilidade do teísmo é, portanto, uma questão da razoabilidade de uma epistemologia da revelação e de uma metafísica do ser perfeito. A questão de como se pode esperar que Deus se dê a conhecer ganhou destaque por meio da discussão recente do argumento a favor do ateísmo chamado de "ocultação divina" (SCHELLENBERG, 1993; HOWARD-SNYDER; MOSER, 2002). Esse argumento sustenta que um Deus amoroso tornaria sua existência clara para os não resistentes – mas essa afirmação está aberta a questionamentos. Talvez Deus forneça apenas evidências 'secretas' de sua existência, deliberadamente derrubando as expectativas de nossa 'idolatria cognitiva', a fim de transformar nossa autoconfiança egocêntrica (MOSER, 2008); além disso, pode haver restrições logicamente significativas inerentes à própria possibilidade de revelação divina inequívoca para mentes finitas (KING, 2008).

Da mesma forma, relatos da fé teísta estarão abertos à crítica quando fizerem suposições sobre o mecanismo da revelação. Em particular, o modelo da fé como assentimento às proposições reveladas sustenta que, visto que a graça de Deus é necessária para esse assentimento, quando a graça é efetiva, todo o 'pacote' da verdade proposicional revelada é aceito. Isso produz a noção de '*a* Fé', como o corpo de verdades teológicas a serem aceitas pelos 'fiéis', e se torna um sinal de resistência à graça divina 'selecionar e escolher' apenas algumas verdades, como fazem os *hereges*, do grego *haíresis*, escolha (*vide Suma Teológica* 2a2ae 5, 3; O'BRIEN, 1974, p. 157-161). Para que a heresia seja julgada, entretanto, alguma autoridade humana deve assumir que possui a revelação doutrinária completa, com a graça de Deus operando sem resistência em seu próprio caso. É uma questão importante se essa suposição pode ser suficientemente bem fundamentada para justificar condenar e expurgar os outros, cuja negligência pode ser gravemente prejudicial, como somos lembrados pelo fato de que a frase para 'ato de fé' passou a significar a queima pública de um herege.

Contudo, a suposição mais profunda feita por esse modelo de fé como crença (e também pelo modelo de 'conhecimento especial') é a de que a autorrevelação

de Deus é principalmente a revelação da verdade de proposições articuladas na linguagem humana (compare SWINBURNE, 1992). No entanto, compreensões alternativas da revelação estão disponíveis. Em particular, pode-se afirmar que é principalmente a **própria presença divina** que é revelada – a realidade, não meramente uma representação dela. As articulações proposicionais do que é revelado ainda podem ser essenciais, mas precisam ser aceitas como distantes do próprio objeto da revelação e, portanto, como limitadas. O desenvolvimento de articulações proposicionais que expressam a natureza e a vontade do Deus que se autorrevela – as doutrinas da 'Fé" – serão, é claro, entendidas como um processo que está sob a graça providencial. Frequentemente, presume-se que esse processo pode atingir o 'fechamento' em um conjunto completo de proposições do credo infalivelmente conhecidas. Mas esta suposição sobre como a inspiração divina opera pode ser contestada, tanto com base em uma teoria teológica que reflete o desejo totalmente humano de obter controle sobre a autorrevelação de Deus (para 'determinar Deus de uma vez por todas'), quanto sobre fundamentos epistemológicos mais amplos, de que qualquer tentativa de apreender a realidade independentemente na linguagem humana será, em princípio, falível e sujeita a revisão à luz da experiência futura.

6. Fé como confiança

Nem todos os modelos da fé, entretanto, a identificam principalmente como uma questão de conhecer ou acreditar em uma proposição ou em um conjunto delas. O que é mais central à fé teísta poderia ser melhor expresso como acreditar **em** Deus, ao invés de acreditar **que** Deus existe. Os credos cristãos começam com '*Credo in unum Deum*...' – e pode-se argumentar que, neste contexto, 'crer em' não é meramente uma variante idiomática de, nem redutível a, 'crer que' (PRICE, 1965). Assim, pode ser sustentado que a aceitação dos teístas das verdades proposicionais como divinamente reveladas repousa na crença **em** Deus – e é isso, 'acreditar em' ou 'ter fé em', que é fundamentalmente a natureza da fé. Observando que, embora a fé seja considerada uma virtude e o acreditar como tal não é, Wilfred Cantwell Smith argumenta que 'fé não é crença', 'mas algo de uma ordem bastante diferente' (SMITH, 1979, p.128), exigindo 'assentimento' 'no sentido dinâmico e pessoal de se unir a [aquilo que se considera a verdade] com deleite e engajamento' (p. 142). Nossas considerações agora mudam, então, de modelos da fé focados em atitude 'proposicional' para modelos 'operacionais', para emprestar a terminologia de J. L. Schellenberg (2005, p. 126).

O que significa fé 'operacional' 'em' Deus? O que é acreditar ou ter fé em Deus além, ou mesmo independente de, acreditar que Deus existe? Ter fé em Deus é assumir um **compromisso prático** – o tipo envolvido na **confiança** em Deus, ou seja, **confiar em** Deus (o significado da raiz da palavra grega *pístis*, fé, é "confiança"). Este, então, é um modelo **fiducial** – um modelo da fé como confiança entendida não simplesmente como um estado afetivo, mas como uma **ação**. Em um modelo fiducial, o componente ativo e prático da fé ocupa um lugar central, embora um componente cognitivo possa ser pressuposto por ele. O modelo fiducial é amplamente identificado como caracteristicamente protestante. Swinburne, por exemplo, chama-o de modelo 'luterano' e o define assim: 'a pessoa de fé não apenas acredita que existe um Deus (e em certas proposições sobre ele) – mas confia Nele e se compromete com Ele' (2005, p. 142). No entanto, como observado anteriormente, Tomás de Aquino também considera que o objeto último da fé é Deus, 'a primeira realidade', além disso, entende a fé 'formada' como um compromisso confiante com Deus, motivado e dirigido ao amor de Deus como nosso verdadeiro fim (*vide Suma Teológica* 2a2ae, 4, 3; O'BRIEN 1974, p. 132-137). É verdade que Tomás de Aquino considera que os demônios tenham fé em certo sentido – mas essa 'fé' equivale apenas à sua crença de que o que a Igreja ensina é verdade, e tal fé não é obtida pela graça, mas relutantemente 'forçada à eles' por causa da 'perspicácia de sua inteligência natural' (*Suma Teológica* 2a2ae, 5,2; O'BRIEN 1974, p. 155 e 157). A abordagem de Tomás de Aquino sobre a fé "salvadora" é também, portanto, um modelo fiducial.

O risco da confiança

Como observado no início, há um uso de 'fé' para o qual 'ter/colocar fé em' é (quase) sinônimo de 'confiar' ou 'confiar em'. Se, além disso, a fé do tipo religioso é um tipo de confiança, então podemos esperar que nossa compreensão da fé religiosa se beneficie de uma análise da confiança em geral. Portanto, vale a pena considerar o que se segue sobre a natureza da fé do tipo exemplificado na fé teísta ao tratá-la como um tipo de confiança.

Conceitualmente fundamental para a confiança é a noção de uma pessoa (ou pessoas) – o fiador – confiando **em** algum agente ou agência – o fiduciário – **para** algum resultado (presumivelmente) favorável (embora o objeto de confiança do fiduciário esteja muitas vezes implícito no contexto). A confiança envolve um **risco**; assim também – é amplamente aceito – a fé. Portanto, se fé é confiança,

pode-se presumir que o risco da fé é o tipo de risco implicado na confiança. Um risco é uma ação que coloca o agente e os resultados de interesse do agente significativamente além do controle do próprio agente. A confiança implica risco. Quando confiamos, nos comprometemos com o controle de outra pessoa, aceitando – e quando necessário, cooperando como 'pacientes' – com as decisões do fiduciário. Em geral é assumido que aventurar-se na confiança é **essencialmente** arriscado, tornando-se vulnerável a resultados adversos ou traição. (Swinburne afirma o seguinte: "Confiar em alguém é agir pressupondo que a pessoa fará por você o que ela sabe que você quer ou precisa, quando o indício dá alguma razão para supor que ela não pode e onde haverá más consequências se a suposição for falsa" (2005, p. 143). Annette Baier não exige evidências de que o fiduciário pode se mostrar não confiável, no entanto, considera que a confiança envolve 'aceitar uma vulnerabilidade em relação a uma **possível, mas não esperada** má vontade (ou falta de boa vontade) de uma pessoa em direção a alguém' (BAIER, 1986, p.235, grifo meu). Consequentemente, parece sensato sustentar que se deve confiar apenas com uma boa razão. Mas se, como é plausível, uma boa razão para confiar requer indício suficiente da confiabilidade do fiduciário, a confiança razoável parece ter sua capacidade de risco diminuída e, ao mesmo tempo, se torna mais difícil de alcançar do que normalmente supomos. Pois muitas vezes carecemos de indício adequado – ou mesmo não temos nenhum – da confiabilidade de um fiduciário antes de nosso risco, ainda que em muitos casos supomos que nossa confiança seja razoável. Mas, se indício adequado de confiabilidade não é exigido para uma confiança razoável, como a confiança razoável difere da confiança cega?

Este problema pode ser evitado argumentando que a questão de quando alguém pode confiar racionalmente em outro pode ser resolvida por um cálculo teórico de decisão, levando em consideração até que ponto o indício de alguém apoia a confiabilidade do fiduciário potencial e as utilidades ou não utilidades dos resultados possíveis. De tal modo é possível, algumas vezes, ser praticamente racional confiar em uma pessoa cuja probabilidade de confiabilidade é baixa, se um resultado suficiente valioso só puder ser alcançado ao fazê-lo. (Um salvador improvável pode ser racionalmente confiável, se for o único disponível). Mas essa abordagem perde algo importante das relações sociais, nas quais geralmente consideramos uma virtude estar pronto a confiar nos outros sem esse cálculo prévio. Essa fraqueza ainda pode ser **amplamente** racional, no entanto, dada a nossa longa experiência compartilhada de que a disposição de confiar nos outros geralmente extrai um comportamento confiável: portanto, embora eu possa ter pouco ou nenhum

indício direto de que **este** concidadão, em particular, se mostrará confiável se eu me voltar a ele numa situação súbita, posso ter bons indícios da confiabilidade **geral** de outras pessoas de minha comunidade.

No entanto, às vezes pode ser razoável agir de forma decisiva na suposição de que as pessoas serão dignas de confiança em aspectos bastantes específicos, mesmo sem provas suficientes de confiabilidade que justificariam tal determinação (*vide* ADAMS, 1987). Isso parece ser assim porque, em tais casos, (i) o que deve ser decidido é **tudo ou nada** – confiar ou não confiar – de modo que o comprometimento provisório na prática com a confiabilidade do fiduciário apenas até o grau parcial apoiado pelo indício não é neste caso uma opção à parte; e (ii) no ponto em que a decisão deve ser tomada, é **impossível** que haja indícios que justifiquem mais do que uma modesta crença parcial – ou seja, impossível que os indícios justifiquem um compromisso **decisivo** com a confiabilidade do fiduciário. Tais casos fornecem uma classe particularmente interessante de exceções ao requisito indiciarista geral de se comprometer na prática com a verdade de uma proposição apenas quando justificada pelo indício. Eles são interessantes porque não envolvem considerações não epistêmicas que se sobrepõem às epistêmicas, como é o caso de alguns tipos facilmente reconhecíveis de exceção ao indiciarismo de confiança – por exemplo, casos em que estar em um relacionamento estabelecido com alguém obriga a confiar, ao contrário do peso do indício; ou casos de confiança 'educativa' ou 'terapêutica' em que outros são confiáveis para desenvolver ou restaurar sua confiabilidade. Nos casos-alvo, a preocupação epistêmica de compreender a verdade e evitar a falsidade **não** é anulada: são casos em que alguém pode se beneficiar com base na verdade de que uma pessoa é confiável, apenas se **primeiro** se comprometer com a confiabilidade da pessoa **além** do possível apoio de indícios – embora, uma vez que o risco seja feito, indícios conclusivos de confiabilidade possam se acumular em breve.

7. Fé como risco doxástico

Em um modelo que considera a fé religiosa consistindo fundamentalmente em um ato de confiança, a analogia com o risco da confiança interpessoal é sugestiva. Quando uma pessoa confia em outra, parece tipicamente haver um aspecto doxástico e um aspecto fiducial – há a crença da pessoa quanto à confiabilidade da outra e um compromisso ativo ou 'confiança' na outra. Paul Helm propõe que a fé religiosa,

da mesma forma, contém aspectos doxásticos e fiduciais distintos e importantes: além da crença na existência e confiabilidade de Deus para a salvação, mantida com um grau de força proporcional ao indício do crente, as pessoas de fé também devem confiar naquele em que creem (HELM, 2000).

No entanto, existem diferenças significativas entre a confiança envolvida na fé teísta e aquela envolvida na confiança interpessoal. Por um lado, arriscar-se na confiança não parece representar um risco real se Deus realmente for o agente fiduciário. 'Os ternos cuidados de uma mãe' **podem** cessar 'para com o filho que ela gerou': **ele** pode ser esquecido, 'mas eu me lembrarei de ti, pois o meu amor é imutável', declara o Senhor no hino de William Cowper (*vide* ISAIAS, 49,15). Dada a existência do Deus de amor imutável, a confiança da pessoa está perfeitamente segura. Mas o risco de realmente confiar-se a Deus parece começar com o desafio de ser capaz de aceitar que, de fato, esse Deus existe. Enquanto alguns afirmam que muitas pessoas têm indícios suficientes para justificar esta afirmação, outros, como já observado, sustentam que todos têm que enfrentar a ambiguidade dos indícios das afirmações teístas fundamentais. Para aqueles que pensam que a existência de um Deus salvador não pode ser estabelecida intelectualmente, com base nos indícios disponíveis, o risco envolvido ao confiar em Deus (se houver) parece incluir um **risco doxástico**: aquele que confia já se arrisca, além ou independentemente dos indícios disponíveis, **em sua própria crença** de que Deus existe e pode ser invocado para a salvação. A confiança **em** Deus parece pressupor, em outras palavras, confiar **que** Deus existe. Mas, se as coisas são assim, torna-se premente a questão de saber se, e sob quais condições, alguém tem o direito ao risco de transcender os indícios.

Não-realismo teológico

Uma maneira de aliviar essa pressão é oferecer uma análise **não realista** das afirmações teológicas. Confiar em Deus não implicará nenhum compromisso com a realidade ser de uma certa maneira. Em vez disso, de acordo, sem dúvida, com o tipo mais sofisticado de visão não realista, as crenças teológicas surgem porque viver 'com confiança' passa a ser expresso e reforçado por meio de uma ficção culturalmente construída sobre Deus e seus grandes atos salvíficos. Essa confiança existencial pode então ser descrita, usando a linguagem da ficção, como "confiar em Deus" (CUPITT, 1980; GEERING, 1994). Nesta explicação não realista, o modelo de fé como confiança eclipsa o componente cognitivo da fé e corre o risco

de se tornar, com efeito, um modelo que considera a fé como um certo estado puramente afetivo. Mas, em qualquer caso, os modelos não realistas serão rejeitados por aqueles que consideram que a fé possui um componente cognitivo que funciona como uma apreensão – ou pretensão de apreensão – de como as coisas realmente são.

Defender o risco doxástico por meio da analogia com a confiança interpessoal?

Mesmo que a fé envolva (sob suposições realistas) um risco na própria crença, a justificabilidade de tal risco pode ser considerada defensável por analogia com situações interpessoais onde é decisivamente justificável confiar em outra pessoa além do indício. Refletir sobre essa proposta revela outros pontos de discordância, entretanto. Em casos de confiança interpessoal, muitas vezes é necessário um risco para **inicialmente** considerar o agente fiduciário confiável, mas, inevitavelmente, mais tarde surgirão evidências que confirmarão ou invalidarão a veracidade dessa afirmação – e a confiança pode, e racionalmente deve, ser retirada se tivermos más notícias. Além disso, a confiança interpessoal não requer **realmente acreditar** que o agente fiduciário seja digno de confiança, apenas que se considere decisivamente que isso seja verdade quando se trata de agir (ou seja, é preciso agir na **suposição** dessa verdade). Pessoas de fé teísta, no entanto, normalmente **acreditam** que Deus existe e é confiável em relação à nossa salvação, e se – como estamos assumindo aqui – agir com base nessa crença é arriscar além do suporte do indício, então é um risco que persiste e não está restrito apenas ao compromisso inicial. Psicologicamente, sem dúvida, continuar a jornada na fé teísta pode reforçar o compromisso. Essas experiências de reforço, que muitas vezes envolvem uma fé renovada diante das aparentes **falhas** do amor divino, não possuem, no entanto, o status incontroverso de indício que confirma de forma independente e intersubjetiva o risco inicial.

Risco doxástico sem voluntarismo doxástico

Muitos rejeitam a ideia de que é um risco crer que Deus existe dizendo que há em tal ideia um erro categorial: riscos são voluntários, mas crenças proposicionais não estão diretamente sob nosso controle voluntário. Confiar em Deus, no entanto, implica **um compromisso prático com a verdade das proposições teológicas da fé** – e comprometer-se com a verdade de uma proposição em nosso raciocínio prático **pode estar** sob controle voluntário direto.

Uma coisa é estar no estado mental de sustentar que a proposição *p* é verdadeira; outra é considerar *p* verdadeiro em seu raciocínio prático (embora as duas coisas tipicamente andem juntas, uma vez que sustentar que *p* é verdadeiro é **estar disposto** a considerar ser verdade que *p* no raciocínio prático sempre que alguma questão sobre *p* se torna proeminente). O compromisso prático com a verdade de uma proposição de fé, portanto, poderia ser um risco: não há erro categorial ao conceder essa possibilidade. O risco doxástico – arriscar-se em acreditar – não é, portanto, uma questão de querer acreditar sem o suporte de indícios adequados; ao contrário, é uma questão de tomar **uma crença já sustentada como verdadeira** no raciocínio prático, embora (como pode-se reconhecer) sua verdade careça de tal apoio.

A possibilidade psicológica do risco doxástico

Alguns filósofos argumentaram, entretanto, que não é possível (ao menos em plena consciência) acreditar que *p* enquanto se aceita que há indício insuficiente para a verdade de *p* (ADLER, 2002). A contra-alegação de que isso é possível é defendida por William James, em sua polêmica palestra de 1896, *A Vontade de Acreditar* (JAMES, 1896/1956). James concorda que a crença não pode ser desejada diretamente e deve ser evocada causalmente (mais tarde ele disse que queria ter usado *O direito de acreditar* como título de sua palestra). James observa, no entanto, que muitas crenças têm causas que não constituem ou implicam fundamentos evidenciais de sua verdade. James rotula tais causas de 'passionais' – novamente um termo potencialmente enganoso, uma vez que seus pretendidos referentes incluem muito mais do que causas emocionais de crença. Em particular, as crenças podem ser causadas pela 'pressão da casta ou grupo', da qual a tradição religiosa herdada é um caso paradigmático (JAMES, 1896/1956, p.9). James é, portanto, capaz de explicar a possibilidade psicológica do risco doxástico: alguém já tem uma crença causada 'passionalmente', a qual é tomada como verdadeira no raciocínio prático, apesar da ausência de indícios adequados (compare, CREEL 1994, que descreve de forma semelhante 'fé', 'como uma paixão doxástica não-evidencial').

Observe que um modelo de risco doxástico da fé teísta reconcilia a fé como dom com os componentes ativos da fé: a ação considera a proposição de fé como verdadeira no raciocínio prático; o dom fornece os recursos motivacionais para fazê-lo, ou seja, uma crença firme na verdade da proposição da fé, apesar da falta de suporte probatório adequado. (Na próxima seção, considera-se a possibilidade de

que o dom desses recursos motivacionais pode não equivaler à crença real.) Também é importante notar que aqueles que consideram o foco no indivíduo uma deficiência dos relatos analíticos da fé (EKLUND, 2015) podem perceber no relato de James algum reconhecimento do aspecto social da fé. Sem dúvida, a causa padrão 'passional' ou 'não-indiciária' da crença religiosa é a imersão cultural dentro de uma tradição de fé histórica. Os recursos motivacionais para o compromisso de fé podem, portanto, ser um bem essencialmente social.

Exemplos de modelos de risco doxástico

No modelo de risco doxástico, a fé envolve um compromisso prático total com a verdade da proposição de uma fé, apesar do reconhecimento de que isso não é justificado 'objetivamente' pelo indício. A definição de fé apresentada por Kierkergaard em *Concluding Unscientific Postcript* como 'uma incerteza objetiva mantida firmemente em um processo de apropriação da interioridade apaixonada' (KIERKEGAARD, 1846/1968, p.180) é um exemplo de modelo de risco doxástico. O mesmo ocorre com a descrição de fé de Paul Tillich, como o 'estado de estar em última instância preocupado', uma vez que a reivindicação do objeto de sua preocupação final de 'promover satisfação total, mesmo que todas as outras reivindicações tenham de ser submetidas a ela ou rejeitadas em seu nome' não pode, em princípio, ser estabelecida com base em provas. (TILLICH, 1957/2001, p. 1; 21).

O modelo de fé de Tomás de Aquino, embora amplamente considerado em conformidade com as exigências de indício para a crença, está aberto à interpretação como um modelo de risco doxástico. Conforme observado na Seção 5, Tomás de Aquino sustenta que o indício disponível, embora apoie a verdade das proposições fundamentais da fé, não fornece o que ele considera suporte suficiente (ou seja, demonstrativo) para justificar o consentimento interior (além das referências da *Suma Teológica* dadas anteriormente, ver 2a2ae, 2, 1; O'BRIEN, 1974, p. 1974; e compare também PENELHUM, 1989, p. 120). Agora, se o compromisso prático com a verdade de uma determinada proposição de fé é ou não um risco além do suporte indiciário adequado, dependerá do seguinte (a) onde o nível de suporte indiciário necessário para a 'adequação' deve ser fixado, e (b) o quão firme e decisivo o compromisso de fé proposicional precisa ser. Em algumas dessas suposições, por exemplo, aquelas feitas por bayesianos, o suporte fornecido pelo indício que Tomás de Aquino aduz – ou, para uma atualização contemporânea desse indício, como aquelas fornecidas nas obras de Richard Swinburne – pode ser considerado

aceitável para a razoabilidade um grau suficientemente alto de crença (ou crédito) na verdade das proposições de fé teístas para que os crentes não precisem se arriscar além do apoio de seus indícios. Interpretar o modelo de fé de Aquino conforme o indiciarismo pode, portanto, ser viável. No entanto, as suposições do próprio Aquino sobre essas questões podem deixá-lo mais perto de Kierkegaard e Tillich do que comumente se pensa (considere *Suma Teológica* 2a2ae 4,1 e, mais uma vez, 2a2ae 6,1; O'BRIEN, 1974, p. 117-9 e 167).

O papel especial das proposições da fé

Bayesianos podem argumentar que não há ocasião para a fé como risco doxástico, uma vez que, sendo reconhecido que o compromisso prático com a verdade das proposições seria uma questão de grau, qualquer que seja o estado do indício disponível relativo a uma dada proposição, sempre haverá (dado o valor inicial da crença) uma credibilidade racional devidamente associada a esse indício e, portanto, não há circunstâncias possíveis em que 'o indício não decide'. Observe, no entanto, a discussão de Lara Buchak (2012) sobre as maneiras pelas quais os bayesianos podem entender a fé como algo que vai além dos indícios, e sua própria abordagem de que os riscos da fé incluem essencialmente um comprometimento prático **adicional**, que pode ser racional sob certas condições, não para inquirir sobre os indícios relevantes para a verdade das proposições em questão.

Se o domínio da fé é, como Stephen Evans coloca, 'as suposições, convicções e atitudes que o crente traz como indício a favor e contra a verdade religiosa' (EVANS 1985, p. 178), e o componente cognitivo da fé oferece uma 'interpretação total' do mundo de nossa experiência (HICK, 1966, p. 154), então as proposições (fundamentais) da fé funcionam como 'princípios de enquadramento de ordem superior' que, **necessariamente**, não podem ter sua verdade resolvida apelando para a força de um corpo de indícios independentes (BISHOP, 2007a, p. 139-44). Considerar tal proposição de fé como verdadeira, então, não é algo que vem em graus; ou alguém 'adere' à cosmovisão geral que uma proposição de fé (fundamental) propõe, ou não. Tal escolha é existencialmente importante, e resolvê-la gera ansiedade sobre o exercício de uma responsabilidade que não pode – sem 'má fé' – ser transferida para a função relativamente impessoal da razão, uma vez que um risco além de qualquer certificação racional é requerido. O modelo de risco doxástico pode, portanto, captar o desafio espiritual da fé de forma mais satisfatória do que os modelos que entendem a fé em conformidade com o indiciarismo. Isso

ocorre porque, no modelo do risco doxástico, a fé envolve uma entrega mais profunda do controle autossuficiente, não apenas em confiar em Deus, mas em aceitar no nível do compromisso prático que existe um Deus – na verdade, **este** Deus – e que deve ser confiável.

Modelos de risco doxástico e preocupação epistêmica

O risco doxástico em relação às proposições de fé pode ser justificável, claro, apenas se houver exceções legítimas ao requisito indiciarista de tomar uma proposição como verdadeira na medida de seu suporte indicial – e somente se as exceções legítimas incluírem o tipo de caso envolvido no compromisso de fé teísta, religioso.

Uma possível visão do compromisso de fé teísta é que ele é totalmente independente da preocupação epistêmica que leva em conta o suporte probatório. Segundo esse ponto de vista, a fé revela sua autenticidade mais claramente quando considera as proposições de fé verdadeiras, **contrariando** o peso do indício. Essa visão é amplamente descrita como 'fideísta', mas deveria ser mais justamente chamada de fideísmo **a-racional** ou, onde o risco contrário aos indícios é positivamente favorecido, fideísmo **irracional** ou **contrarracional**. Apesar de sua atribuição popular tanto ao pai da igreja, Tertuliano, quanto ao 'pai do existencialismo', Kierkegaard, o fideísmo contrarracional não parece ter sido defendido por nenhum filósofo teísta significativo (passagens em Tertuliano e Kierkegaard que parecem endossar essa posição podem ser interpretadas como enfatizando que a fé cristã requer aceitação, não de uma contradição lógica, mas da 'contradição' de nossas expectativas 'naturais', totalmente anuladas na revelação de que o poder do amor divino é triunfante no Crucificado).

A defesa filosófica séria de um modelo de fé de risco doxástico implica, portanto, um fideísmo **suprarracional**, para o qual a preocupação epistêmica não é anulada e para o qual, portanto, é uma restrição ao compromisso de fé que **não** aceita o que é conhecido, ou justificado acreditando no indício, como falso. Pelo contrário, a fé compromete-se apenas **para além**, e não contra o indício – e o faz por preocupação epistêmica em compreender a verdade sobre assuntos de importância existencial vital. O pensamento de que alguém pode ter o direito de se comprometer com uma afirmação existencialmente importante, indecidível evidencialmente, quando forçado a decidir ou não o fazer, é o que motiva a 'justificação da fé' de William James, em *A vontade de acreditar* (JAMES 189/1965). Para que tal fé seja justificada, seu conteúdo cognitivo (em suposições realistas) terá que ser

coerente com nossas melhores teorias baseadas em indícios sobre o mundo real. A fé pode estender nossa compreensão científica do real, mas não pode se opor a isso. Se o desejo de apreender mais verdade sobre o real do que a ciência pode fornecer é uma aspiração nobre ou uma ilusão perigosa, é justamente o cerne do debate sobre o direito à fé neste modelo de empreendimento doxástico fideísta suprarracional.

Uma discussão sobre o embate entre o fideísta suprarracional moderado jamesiano e o indiciarista está além do escopo desse texto. Ainda assim, é importante ressaltar que aqueles que pensam que a fé entendida como risco doxástico pode ser justificada enfrentam o desafio de propiciar as ferramentas para eliminar formas de fé intuitivamente distorcidas e injustificáveis. Por outro lado, indiciaristas que concebem o risco da fé inadmissível têm que considerar se tomar uma posição sobre a natureza da realidade além de qualquer coisa que a ciência possa até mesmo em princípio confirmar, pode não ser, no final, inevitável e potencialmente implicado nos compromissos exigidos para a própria ciência (*vide* BISHOP 2007a, cap. 8 e 9). Para uma coleção recente de artigos úteis sobre o tema mais amplo da relação da fé religiosa com a virtude intelectual consulte Callahan e O'Connor 2014.

8. A fé como risco subdoxástico ou não-doxástico

Algumas abordagens sustentam que a fé, centralmente, envolve o compromisso prático de se arriscar além do suporte probatório, mas não exigem (ou mesmo permitem) que aquele que se arrisca **realmente creia** que a proposição da fé presumida seja verdadeira. Tais relatos podem ser descritos como propondo um modelo de fé 'subdoxástico' ou 'não-doxástico'. F. R. Tennant defende uma visão deste tipo: a fé, segundo ele, é a adoção de uma linha de conduta não avalizada pelos fatos presentes, que envolve experimentar o possível ou ideal, arriscar-se no desconhecido e correr o risco da decepção e da derrota. A fé não é uma tentativa de desejar algo à existência, mas sim tratar as coisas esperadas e **invisíveis como se fossem reais** e então agir de acordo (TENNANT, 1943/1989, p. 104). Swinburne refere-se a isso como o modelo 'pragmático' de fé (SWINBURNE, 2005 p. 174-178; SWINBURNE, 2001, p. 211; compare também GOLDING, 1990, 2003).

William Alston (1996) sugere que a fé pode envolver uma 'aceitação' ativa ao invés de uma crença puramente receptiva. Um claro modelo de risco subdoxástico resulta se a aceitação for entendida na explicação de Jonathan Cohen, na qual aceitar que *p* é 'ter ou adotar uma política de julgar, assumir ou postular esse *p* –

isto é, de incluir essa proposição [...] entre as premissas para decidir o que fazer ou pensar em um determinado contexto, independente de que **se sinta ou não que p seja verdadeira**' (COHEN, 1992, p. 4, grifo meu). Assim, a firmeza do compromisso de fé é apenas a firmeza da '**resolução** de alguém usar [as reinvindicações de fé] como base para seu pensamento, atitude e comportamento' (ALSTON, 1996, p.17): não há garantia firme **de sua verdade**. É possível um compromisso decisivo mesmo na ausência de tal garantia, motivado (como Swinburne sugeriu, na primeira edição de *Faith and Reason*) pela crença avaliativa de que 'se [as proposições de fé não forem verdadeiras], o que vale mais a pena não se pode ter' (SWINBURNE, 1981, p. 117). (Um risco de fé que carece de crença na proposição de fé com a qual o compromisso é feito não precisa, e provavelmente nem pode, carecer de componentes doxásticos, como esta sugestão de Swinburne indica).

Andrei Buchkareff (2005) e J. L. Schellenberg (2005, p. 138-139) propõem modelos de risco não-doxástico de fé proposicional, com Schellenberg enfatizando a avaliação positiva que pessoas de fé fazem da afirmação de verdade com a qual se comprometem. Em resposta a Daniel Howard-Snyder (2013), Schellenberg admite que a fé pode, em alguns casos, envolver crença. Ao mesmo tempo defende que a 'a fé religiosa não doxástica [...] acabará sendo uma forma particularmente importante de ter fé religiosa à medida que avançamos para o futuro' (2013, p. 262). Bishop (2005), em resposta a Buckareff, também concorda que a fé autêntica nem sempre precisa ser especificamente um risco doxástico. Pode, então, haver um consenso emergente entre os proponentes de modelos de risco, de que a fé, em sua essência, consiste em um compromisso prático persistente e devidamente motivado 'além do indício' para a verdade avaliada positivamente das reivindicações fundamentais da fé que podem, mas não precisam, realmente serem cridas verdadeiras.

Robert Audi (2011) também defendeu um relato não-doxástico da fé, contrastando 'fé fiducial' e 'fé doxástica', e argumentando que a fé religiosa autêntica precisa apenas equivaler a primeira. A avaliação de Audi não é estritamente um modelo de 'risco', no entanto, pois ele não considera o compromisso além do suporte de indícios adequados como sendo essencial. A abordagem de Audi sugere que a fé religiosa é *sui generis*, mas pode ser compreendida por meio de suas relações com outros estados e ações psicológicas, como crenças, avaliações e compromissos práticos. A avaliação racional da fé religiosa, pensa Audi, deve evitar tratá-la como uma crença implícita, embora reconheça que há maior confiança nela do que a esperança religiosa. Para outra versão de uma descrição não-doxástica da fé, como a 'orientação ou postura efetiva' de uma pessoa, ver Jonatham Kvanvig (2013).

9. Fé e esperança

Alguns filósofos sugeriram que os desafios epistemológicos enfrentados pelas descrições da fé que envolvem crença além do indício, podem ser evitados interpretando o compromisso teísta como esperança. A esperança teísta parece não ser apenas tenacidade ('agarrar-se às esperanças') (TAYLOR, 1961), mas uma atitude mais complexa. James Muyskens sugere, por exemplo, que aquele que espera 'manter sua vida aberta ou fluida em relação a [uma proposição de fé] *p* – onde (a) nem *p* nem não-*p* são certas para ele, (b) ele quer *p* e (c) ele vê *p* construtivamente conectada com seu próprio bem-estar e/ou conceito de si mesmo como pessoa' (1979, p. 35). Muyskens contrasta esperança com fé (entendida como crença), argumentando que uma religião de esperança é epistêmica e religiosamente superior a uma religião de fé. Mas a fé geralmente não é entendida como competindo com a esperança (CREEL, 1993), e alguns filósofos **identificam** a fé com a esperança de que as afirmações da fé sejam verdadeiras (Pojman, 1986, p. 2003). A esperança, como tal, é mais uma atitude do que um compromisso ativo e, como Audi observa, contrasta com a atitude de fé pelo menos nesse aspecto: que a surpresa faz pouco sentido como resposta à descoberta de que o objeto de sua fé é o caso, ao passo que não precisa haver nada de impróprio na surpresa com a realização de suas esperanças (*vide* AUDI, 2011, p.74).

Um modelo mais adequado da fé como esperança, então, pode antes considerar que a fé está **agindo na** ou **a partir da** esperança. Assim, tal modelo se aproxima de um modelo de risco subdoxástico, diferindo apenas na medida que agir com base na esperança de que Deus existe difere de tomar essa afirmação como verdadeira (embora sem crença) no raciocínio prático – mas essa diferença pode ser indetectável no nível dos resultados comportamentais. Um modelo de fé como ação na esperança também se assemelha aos modelos de risco doxástico e subdoxástico ao deixar de fora a certeza afetiva que é amplamente considerada como caracterizadora da fé (TENNANT, 1943/1989, p.112).

De tal modo, todos esses modelos – risco doxástico, risco subdoxástico e risco na esperança – compartilham a visão de que a fé é consistente com a dúvida e, de fato, impossível sem dúvida de algum tipo, embora concedam que as pessoas de fé, na prática, se comprometem de maneira firme e constante com a verdade das proposições da fé. A 'certeza' da fé nesses modelos parece mais uma questão da certeza que as pessoas de fé **conferem** às reivindicações fundamentais de sua

fé, do que uma questão de descobrir em si mesmas um certo conhecimento ou convicção intelectual da verdade dessas reinvindicações. É possível, então, com base nessas abordagens, ser uma pessoa comprometida com a fé e ao mesmo tempo um 'agnóstico', no sentido original de Thomas Huxley, de alguém que não reivindica como conhecimento aquilo com que, no entanto, assume como orientação prática fundamental frente à realidade.

10. Fé como virtude

A fé tradicionalmente é considerada uma das virtudes "teologais". Se uma virtude é uma 'disposição de caráter que instancia ou promove a responsividade a um ou mais bens básicos', então a fé teísta se qualifica, visto que é 'uma responsividade à esperança prática e à verdade', desde que as afirmações da fé teísta sejam realmente verdadeiras (CHAPPELL, 1996, p.27). A fé, entretanto, não será uma virtude **como tal**, se for aceito que a fé pode ser deslocada, ou mesmo 'demoníaca', direcionada a um 'falso último' (TILLICH, 1957/2001, p. 21). Para ser virtuosa, a fé deve ser fé em um objeto digno: é a fé **em Deus** que é uma virtude teologal. De maneira mais geral, a fé é virtuosa apenas quando é a fé a que se tem direito. Uma abordagem das condições sob as quais a fé é permissível é, portanto, a chave para uma ética da fé.

Em modelos de fé como um tipo (especial) de conhecimento, ou como crença firmemente sustentada, pode parecer intrigante como a fé poderia ser uma virtude – a menos que algum componente prático implícito surja quando tais modelos são explicitados posteriormente, ou, alternativamente, pode-se argumentar que o que é involuntário pode, não obstante, ser louvável, com a fé teísta com um caso em questão (ADAMS, 1987). Além disso, como já sugerido (Seção 4 e 5), os modelos de fé como conhecimento ou crença falham em fornecer condições suficientes não circulares para o direito, a menos que a verdade das proposições de fé sejam estabelecidas por argumentos e indícios independentes. Modelos fiduciais da fé parecem mais adequados para exibir a fé como uma virtude, embora uma defesa da confiabilidade daquele em quem se confia para a salvação possa ser necessária. Modelos de risco doxástico (e subdoxástico) de fé podem justificar a fé como uma virtude, desde que forneçam condições robustas de direito, para garantir que não apenas qualquer 'salto de fé' seja permissível. O relato jamesiano, já mencionado (Seção 7), visa atender a essa necessidade. A própria visão de James sobre o que

é suficiente para justificar um empreendimento de fé sem dúvida precisa de um suplemento ético: tanto a motivação não-indiciária para o risco quanto seu conteúdo devem ser moralmente aceitáveis (BISHOP, 2007a, p. 163-6).

Se a fé religiosa é considerada virtuosa, deve haver um grau adequado de persistência e firmeza no compromisso assumido. Pessoas de fé religiosa são fiéis ao objeto do seu compromisso, embora o tipo de fidelidade possa ser uma questão de renovação contínua da fé, ao invés de mantê-la inalterada. (Veja, AUDI, 2014 para uma discussão sobre fé e fidelidade em relação com a virtude. Audi defende que a fidelidade, assim como a coragem, é uma virtude 'auxiliar' e argumenta que ser 'uma pessoa de fé' conta como uma 'virtude da personalidade').

A fé é apenas uma das virtudes teologais cristãs, as outras, como se sabe, são a esperança e a caridade (ou o amor, *ágape*): e São Paulo sustenta a famosa afirmação de que a maior das três é o amor (I Cor. 13:13). Surge então a questão de como essas três virtudes se relacionam. Uma sugestão é que a fé considera ser verdade que há motivos para a esperança de que o amor é supremo – não simplesmente no sentido de que o amor constitui o ideal de bem supremo, mas no sentido de que viver de acordo com esse ideal constitui a realização, consumação ou salvação última, e que o amor é, na realidade, vitorioso sobre tudo o que pode miná-lo (em uma palavra, sobre o mal). A supremacia do amor está ligada à supremacia do divino, pois o amor é a natureza essencial do divino. O que se espera, e o que a fé nos assegura que é **propriamente** esperado, é uma participação no divino, amando como Deus ama (*vide* DAVIES *apud* AQUINO, 2002). Nesse sentido, reduzir a fé a um tipo de esperança (Seção 9 acima) erradicaria uma relação importante entre as duas – ou seja, que as pessoas de fé consideram a realidade de um modo que sua esperança (para a salvação, o triunfo do bem) esteja bem fundada, não sendo apenas uma fantasia atraente ou um ideal inspirador.

11. Fé além do teísmo (ortodoxo)

Qual é o escopo potencial da fé? Em alguns modelos, o tipo de fé exemplificado pela fé teísta só se encontra aí. Em ambos os modelos, 'conhecimento especial' e 'crença', a fé está intrinsecamente ligada ao conteúdo teológico – na verdade, ao conteúdo teológico cristão **ortodoxo**, especificado como um conjunto de doutrinas transmitidas às mentes humanas receptivas à operação da graça divina. Os modelos de risco doxástico e subdoxástico, no entanto, concedem a

possibilidade de que a fé autêntica possa ser realizada de várias maneiras e ser dirigida a objetos intencionais diferentes e mutuamente incompatíveis. Esse pluralismo é uma característica importante dos relatos de fé na tradição pragmatista americana. John Dewey rejeitou fortemente a noção de fé como um tipo especial de conhecimento (DEWEY, 1934, p. 20), assim como William James, cuja 'justificação da fé' repousa sobre uma tese de **permissibilidade**, sob a qual compromissos de fé variados e conflitivos podem igualmente ter um lugar na 'república intelectual' (JAMES, 1986/1956, p. 30).

Tanto Dewey quanto James defendem modelos de fé que promovem a ideia de que a fé religiosa autêntica pode ser encontrada fora do que geralmente se supõe ser a ortodoxia teológica. Além disso, eles sugerem que a fé 'não ortodoxa' pode ser mais autêntica do que a fé 'ortodoxa'. 'A fé religiosa', diz Dewey, '[eu descreveria como] a unificação do eu através da fidelidade a fins ideais inclusivos, os quais a imaginação nos apresenta e aos quais a vontade humana considera dignos de controlar nossos desejos e escolhas' (1934, p. 33). E James: 'A religião diz essencialmente duas coisas: primeiro, diz que as melhores coisas são as mais eternas, as coisas que se sobrepõem, as coisas no universo que atiram a última pedra, por assim dizer, e dizem a palavra final... [e] a segunda afirmação da religião é que seremos melhores, já agora, se crermos que a primeira afirmação é verdadeira' (JAMES, 1896/1956, p. 25-6). Embora parte do que Dewey e James dizem sobre a fé justificável possa parecer não-realista, na verdade ambos preservam a ideia de que a fé religiosa aspira apreender, além do indício, a verdade vital sobre a realidade. Dewey sustenta que a crença religiosa fundamenta a esperança porque ela considera algo verdadeiro sobre o mundo real 'levando a pessoa dos períodos de escuridão e desespero até o ponto de perder seu caráter depressivo usual' (1934, p. 14-5).

Uma descrição geral – isto é, não teologicamente específica – do tipo religioso de fé, pode ter potencial como ferramenta para criticar formulações filosóficas do conteúdo específico da fé religiosa. As condições para um risco de fé permissível podem **excluir** a fé em Deus sob certas concepções inadequadas de quem ou o que Deus é. Discutivelmente, o 'omni-Deus pessoal', de grande parte da filosofia contemporânea da religião, é apenas uma concepção inadequada (BISHOP, 2007b). Uma compreensão do que é a fé, então, pode motivar explorações radicais no conceito de Deus conforme sustentado nas tradições teístas (BISHOP, 1998; JOHNSTON, 2009; BISHOP e PERSZYK, 2014).

Pode haver fé sem adesão a qualquer tradição teísta? Aqueles que concordam com F. R. Tennant que 'a fé é um resultado da propensão inata para a

autoconservação e autoaperfeiçoamento que faz parte da natureza humana e não um dom mais milagrosamente superadicionado do que a sensação ou compreensão' (1943/1989, p. 111) considerarão que isso deve ser uma possibilidade. O próprio Tennant sugere que 'muito da crença que fundamenta o conhecimento' – e ele tem o conhecimento científico em mente – 'é resultado da fé que se aventura além da apreensão e tratamento dos dados para suposição, imaginação e criação de objetos ideais, e justifica sua audácia e irracionalidade (em considerá-los reais) por atualização prática' (1943/1989, p.100). A fé nesse sentido, entretanto, não parece muito próxima à fé do tipo religioso. É verdade que os cientistas devem agir **como** *se* os 'objetos ideais' fossem reais ao colocar suas teorias em teste empírico; mas eles irão 'considerá-los também reais' somente quando esses testes fornecerem confirmação de acordo com as normas intersubjetivas aplicáveis.

Se a fé é entendida como um compromisso com a verdade de alguma interpretação geral da experiência e da realidade que está além da certificação objetiva independente, então todos aqueles que se comprometem (com firmeza suficiente) a tal *Weltanschauung* ou cosmovisão serão pessoas de fé. A fé desse tipo pode ser religiosa, e pode ser religiosa sem ser teísta, claro, como no budismo clássico ou no taoísmo. Alguns argumentaram que a fé é um universal humano: Cantwell Smith, por exemplo, descreve-a como 'uma característica planetária [envolvendo a] capacidade de perceber, simbolizar e viver leal e ricamente em termos de uma dimensão transcendente para a vida [humana]'. (1979, p. 140-141). Também pode haver, indiscutivelmente, fé não religiosa: por exemplo, 'ateístas científicos' ou 'naturalistas', podem estar assumindo um risco de fé quando consideram que não existe nada mais do que a realidade, em princípio, detectável pelas ciências naturais. A sugestão de que o ateísmo se baseia em um risco de fé, no entanto, será resistida por aqueles que mantêm 'a presunção do ateísmo' (FLEW, 1976): neste caso não se daria nenhum salto para manter a posição padrão.

O risco da fé de um ateu pode, em qualquer caso, parecer estranhamente descrito, com base no fato de que tal fé não fornece base alguma para esperança ou confiança prática. Fornecer tal base pode ser considerado plausivelmente necessário à fé – a verdade com a qual aquele que arrisca se compromete deve ser existencialmente importante dessa forma. (Observe a exigência de James de que o compromisso de fé é permissível apenas para resolver uma 'opção genuína', onde uma opção genuína deve, *inter alia*, ser 'importante', isto é, existencialmente significativa e urgente (JAMES 1896/1956, p.3-4).) Alguns sustentam que a verdade aceita pela fé deve ser uma verdade 'salvífica' – uma solução para problemas

profundos sobre a situação humana. Sua visão é, portanto, que a fé é **essencialmente** religiosa e, assim, discutem sobre qual religião oferece a melhor solução para o problema humano (ver, por exemplo, YANDELL, 1990; 1999). J. L. Schellenberg (2009) argumenta que o único tipo de fé religiosa que poderia ser justificada (se houver) seria um 'ultimismo' cético, no qual alguém 'concorda' e trata como real uma concepção imaginativamente apreendida de uma concepção metafísica, axiológica e soteriológica da realidade última.

Alguns podem argumentar, entretanto, que uma fé existencialmente vital que fundamenta a esperança pode pertencer a um contexto totalmente secular – isto é, sem contar em nenhum sentido reconhecível como 'religiosa'. Cantwell Smith afirma, por exemplo, que "a herança greco-romana [...] e seu papel fecundante na vida ocidental [pode] ser vista como uma das nossas principais tradições espirituais" (1979, p. 139). Annette Baier sugere que 'o equivalente secular da fé em Deus, que precisamos tanto na moralidade quanto na ciência ou aquisição de conhecimento, é a fé na comunidade humana e seus procedimentos em evolução – nas perspectivas das multifacetadas ambições cognitivas e esperanças morais' (BAIER, 1980, p.133). Mais amplamente, alguns sustentam que uma espiritualidade significativa é consistente com um naturalismo ateísta não religioso e inclui algo semelhante à fé como essencial para a espiritualidade. Por exemplo, Robert Solomon considera a espiritualidade como 'as grandes e sérias paixões da vida' e afirma que 'uma vida vivida de acordo com essas paixões' implica escolher ver o mundo como 'benigno e a vida [como] significativa', com o trágico não devendo ser negado, mas aceito (SOLOMON, 2002, p. 6; 51).

Referência bibliográfica

ADAMS, Robert Merrihew, 1987. "The virtue of faith," in *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 9–24.

ADLER, Jonathan Eric, 2002. *Belief's Own Ethics*, Cambridge MA: MIT Press.

al-Ghazâlî. *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty: Al-Munquidh Min Al-Dalâl*, G. F. McLean, trans. Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2001.

ALLISON, Henry E., 1969. "Faith and falsifiability," *Review of Metaphysics*, 22: 499–522.

ALSTON, William P., 1991. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*, Ithaca NY: Cornell University Press.

ALSTON, William P., 1996. “Belief, acceptance, and religious faith,” in J. Jordan and D. Howard-Snyder (eds), *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, London: Rowman & Littlefield.

ANSCOMBE, G.E.M., 2008. “Faith,” in M. Geach and L. Gormally (eds), *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, Exeter: Imprint Academic, 11–20.

AUDI, Robert, 2011. *Rationality and Religious Commitment*, Oxford: Clarendon Press.

AUDI, Robert, 2014. “Faith as attitude, trait and virtue,” in Kevin Timpe and Craig Boyd (eds), *Virtues and their Vices*, Oxford: Oxford University Press, 327–347.

BAIER, Annette, 1980. “Secular faith,” *Canadian Journal of Philosophy*, 10: 131–148.

BAIER, Annette, 1986. “Trust and antitrust,” *Ethics*, 96: 231–260.

BISHOP, John, 1998. “Can there be alternative concepts of God?” *Nous*, 32: 174–188.

BISHOP, John, 2005. “On the possibility of doxastic venture: A reply to Buckareff,” *Religious Studies*, 41: 447–451.

BISHOP, John, 2007a. *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford: Clarendon Press.

BISHOP, John, 2007b. “How a modest fideism may constrain concepts of God: a Christian alternative to classical theism,” *Philosophia*, 35: 387–402.

BISHOP, John, and Imran Aijaz, 2004. “How to answer the *de jure* question about Christian belief,” *International Journal for Philosophy of Religion*, 56: 109–129.

BISHOP, John, and Ken Perszyk, 2014. “Divine action beyond the personal OmniGod,” in J. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion, Volume 5*, Oxford: Oxford University Press, 1–21.

BUCHAK, Lara, 2012. “Can it be rational to have faith?,” in J. Chandler and V. Harrison (eds), *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

BUCKAREFF, Andrei, 2005. “Can faith be a doxastic venture?” *Religious Studies*, 41: 435–445.

CALLAHAN, Laura and Timothy O’Connor (eds), 2014. *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford: Oxford University Press.

CHAPPELL, Tim, 1996. “Why is faith a virtue?” *Religious Studies*, 32: 27–36.

CLEGG, J. S., 1979. “Faith,” *American Philosophical Quarterly*, 16: 225–232.

COHEN, L. Jonathan, 1992. *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford: Clarendon Press.

CREEL, Richard, 1993. “Faith, hope, and faithfulness,” *Faith and Philosophy*, 10: 330–344.

CREEL, Richard, 1994. “Propositional faith as a mode of belief and a gift of God,” *Journal of Philosophical Research*, 19: 243–256.

CUPITT, Don, 1980. *Taking Leave of God*, London: SCM Press.
DAVIES, Brian, 2002. *Aquinas*, New York: Continuum.
DAVIS, Stephen T., 1978. *Faith, Skepticism, and Evidence: an Essay in Religious Epistemology*, Lewisburg PA: Bucknell University Press.
DEWEY, John, 1934. *A Common Faith*, New Haven CT: Yale University Press.
EKLUND, Dan-Johan, 2015. "The nature of faith in analytic theistic philosophy," *International Journal for Philosophy of Religion*, DOI 10.1007/s11153-015-9545-y Published on line: 23 September 2015
EVANS, C. Stephen, 1985. *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Downers Grove IL: InterVarsity Press.
EVANS, C. Stephen, 1998. *Faith Beyond Reason: a Kierkegaardian Account*, Grand Rapids MI: W.B. Eerdmans.
FLEW, Antony, 1976. "The Presumption of Atheism," in *The Presumption of Atheism, and other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality*, London: Elek for Pemberton, 13–30.
GEERING, Lloyd, 1994. *Tomorrow's God : How We Create Our Worlds*, Wellington: Bridget Williams Books.
GOLDING, Joshua L., 1990. "Toward a pragmatic conception of religious faith," *Faith and Philosophy*, 7: 486–503.
GOLDING, Joshua L., 2003. *Rationality and Religious Theism*, Aldershot & Burlington VT: Ashgate.
HELM, Paul, 1998. "John Calvin, the *sensus divinitatis*, and the noetic effects of sin," *International Journal for Philosophy of Religion*, 43: 87–107.
HELM, Paul, 2000. *Faith with Reason*, Oxford: Oxford University Press.
HICK, John. 1966, *Faith and Knowledge*, 2nd edition, Ithaca, NY: Cornell University Press.
HICK, John. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT: Yale University Press.
HOWARD-SNYDER, Daniel, 2013a. "Schellenberg on propositional faith," *Religious Studies*, 49: 181–194.
HOWARD-SNYDER, Daniel, 2013b. "Propositional faith: what it is and what it is not," *American Philosophical Quarterly*, 50: 357–372.
HOWARD-SNYDER, Daniel, and Paul K. Moser (eds), 2002. *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
JAMES, William, 1896/1956. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, and Human Immortality*, New York: Dover.

JEFFREYS, Derek S., 1997. "How Reformed is Reformed epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's 'sensus divinitatis'," *Religious Studies*, 33: 419–431.

JOHNSTON, Mark, 2009. *Saving God: Religion after Idolatry*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

KANT, Immanuel, 1787/1933. *Critique of Pure Reason*, 2nd edition, Norman Kemp Smith (trans.), London: Macmillan.

KENNY, Anthony, 1992. *What is Faith?* Oxford: Oxford University Press.

KIERKEGAARD, Søren, 1846/1968. *Concluding Unscientific Postscript*, D. F. Swenson and W. Lowrie (trans.), Princeton, NJ: Princeton University Press.

KING, Rolfe, 2008. *Obstacles to Divine Revelation: God and the Reorientation of Human Reason*, London & New York: Continuum.

KVANVIG, Jonathan, 2013. "Affective theism and people of faith," *Midwest Studies in Philosophy*, 37: 109–128.

LAKATOS, Imre, 1970. "Falsification and the methodology of scientific research programmes," in I. Lakatos and A. Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 91–196.

LOCKE, John, 1698/1924. *Essay Concerning Human Understanding*, A.S.Pringle-Pattison (ed.), Oxford: Clarendon Press.

MCKIM, Robert, 2001. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford: Oxford University Press.

MOSER, Paul K., 2008. *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.

MUYSKENS, James L., 1979. *The Sufficiency of Hope: The Conceptual Foundations of Religion*, Philadelphia PA: Temple University Press.

NIEBUHR, H. Richard, 1961. "On the Nature of Faith," in S. Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York: New York University Press, 93–102.

O'BRIEN, T.C. (ed.), 1974. *Faith: St Thomas Aquinas's* Summa Theologiae, *Vol. 31* (*2a2ae. 1–7*), London & New York: Blackfriars.

PENELHUM, Terence, 1983. *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, Dordrecht: Reidel.

PENELHUM, Terence, 1989. "The analysis of faith in St. Thomas Aquinas," in T. Penelhum (ed.), *Faith*, London: Collier Macmillan, 113–133.

PLANTINGA, Alvin, 1983. "Reason and belief in God," in A. Plantinga and N. Wolterstorff (eds), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

PLANTINGA, Alvin, 2000. *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

POJMAN, Louis, 1986. “Faith without belief?” *Faith and Philosophy*, 3: 157–176.
POJMAN, Louis, 2003. “Faith, doubt and belief, or does faith entail belief?,” in R. M.Gale and A. R.Pruss (eds), *The Existence of God*, Aldershot & Burlington VT: Ashgate, 535–549.
PRICE, H. H., 1965. “Belief ‘in’ and Belief ‘that’,” *Religious Studies*, 65: 5–28.
SCHELLENBERG, J. L., 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
SCHELLENBERG, J. L., 2005. *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
SCHELLENBERG, J. L., 2009. *The Will to Imagine: A Justification of Sceptical Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
SCHELLENBERG, J. L., 2013. “Replies to my colleagues,” *Religious Studies*, 49: 257–285.
SESSIONS, William Lad, 1994. *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
SMITH, Wilfred Cantwell 1979. *Faith and Belief*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
SOLOMON, Robert C., 2002. *Spirituality for the Skeptic: the Thoughtful Love of Life*, Oxford: Oxford University Press.
SWINBURNE, Richard, 1983. *Faith and Reason*, 1st edition, Oxford: Clarendon Press.
SWINBURNE, Richard, 1992. *Revelation: from Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press.
SWINBURNE, Richard, 2001. “Plantinga on Warrant,” *Religious Studies*, 37: 203–214.
SWINBURNE, Richard, 2005. *Faith and Reason*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press.
TAYLOR, Richard, 1961. “Faith,” in S. Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York: New York University.
TENNANT, F.R., 1943. *The Nature of Belief*, London: Centenary Press.
TENNANT, F.R., 1943/1989. “Faith,” [Tennant, 1943, Chapter 6] In T. Penelhum (ed.), *Faith*, London: Collier Macmillan, 99–112.
TILLICH, Paul, 1957/2001. *Dynamics of Faith*, New York: HarperCollins.
YANDELL, Keith E., 1990. “The nature of faith: religious, monotheistic, and Christian,” *Faith and Philosophy*, 7: 451–469.
YANDELL, Keith E., 1999. *Philosophy of Religion: a Contemporary Introduction*, New York: Routledge.
ZAGZEBSKI, Linda, 2010. “Religious knowledge” in S. Bernecker and D. Pritchard (eds), *The Routledge Companion to Epistemology*, New York: Routledge, Chapter 36.

(II) Revelação Divina*

Autoria: Mats Wahlberg
Tradução: Delvair Moreira
Revisão: Guilherme Gregório Arraes Fernandes

Revelação, do latim *revelatio*, é a tradução da palavra grega *apokálypsis*, que significa a remoção de um véu para que algo seja visto. Muitas religiões apelam para alegadas revelações divinas a fim de explicar e justificar suas crenças características sobre Deus, e a revelação tem sido normalmente entendida como uma noção epistêmica[2]. Paradigmaticamente, revelação se refere a alegadas instâncias de fala divina ou atos divinos especiais na história, apesar que em um sentido mais geral "revelação" pode denotar qualquer meio de autorrevelação divina, por exemplo, através da natureza. O tópico da revelação divina tem sido um foco central de longa data na teologia, e discussões filosóficas frequentemente tomam pistas do debate teológico Cristão[3]. Este verbete tratará de perspectivas teológicas

---

* WAHLBERG, M. Divine Revelation. *In*: ZALTA, E. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition, Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/divine-revelation/. Acesso em: 28 jul. 2022.

The following is the translation of the entry on Divine Revelation by Mats Wahlberg, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/divine-revelation/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

[2] Há uma posição minoritária, no entanto, de acordo com o qual a revelação não é uma noção epistêmica. Ricoeur, por exemplo, afirma que "em nenhuma de suas modalidades a revelação pode ser incluída e dominada pelo conhecimento" (1980, p. 93).

[3] Para uma análise analítico-filosófica islâmica recente da revelação, confira Adeel (2019, p. 30-35).

somente a medida que elas são relevantes para questões filosóficas sobre a natureza e alegados significados da revelação divina e a justificação de alegadas revelações.

1. Concepções de Revelação Divina

A revelação, como é comumente entendida, tem a ver com a dissipação da ignorância. O contrário de "o revelado", portanto, é "o oculto" (WOLTERSTORFF, 1995, p. 23). Contudo, o termo tem muitos significados e usos - tanto religiosos quanto não religiosos - que são relacionados entre si analogicamente. A distinção deve ser feita, primeiro, entre os processos e produtos do significado da palavra. "Revelação" pode tanto se referir ao ato/processo de revelar algo, ou ao conteúdo daquilo que é revelado. Segundo, enquanto no discurso ordinário alguém pode "ter uma revelação" sem haver um revelador (o agente que revela), em contextos religiosos revelação é entendida como "assunto pessoa-a-pessoa" (HELM, 1982, p. 14; MAVRODES, 1988, p. 96).

O esquema (*E*) seguinte identifica os elementos que são necessários para uma revelação alegada (uma alegação de que uma revelação ocorreu) seja verdadeira

> (*E*) *m* revela *a* para *n* por meios de (através, etc.) *k*
> (MARVRODES, 1988, p. 88).

Em adição ao revelador (*m*) e a uma audiência (*n*), um ato de revelação tem de ter um conteúdo (*a*) que se torna conhecido ou disponível a uma audiência através de algum meio (*k*). Dado este esquema, muitas áreas de controvérsia podem ser apontadas. Uma vez que o tópico é revelação divina, *m* obviamente é identificado com Deus. Contudo, no pensamento Cristão contemporâneo, há um debate sobre a natureza de *a*. O conteúdo da revelação divina são proposições sobre ou relacionadas a Deus, ou é o próprio Deus, ou ambos (O' COLLINS, 2016, cap. 1)? Muitos teólogos enfatizam que Deus revela a **si mesmo** em vez de proposições ou "informações". Este debate (o qual retornaremos) tem de ser entendido no contexto da doutrina Cristã da encarnação que afirma que Deus "tornou-se carne e viveu entre nós" (JOÃO 1.14).

Além disso, há um debate sobre se *n* - a audiência - inclui apenas aqueles que de fato ganharam conhecimento através da revelação, ou se *n* pode também incluir aqueles que potencialmente **poderiam** ter ganho tal conhecimento, mas de

fato não ganharam. Em outras palavras, a revelação é uma “palavra de sucesso” ou também abarca casos em que meramente torna o conhecimento disponível? (*vide* SLUYS, 2000; BLAAUW, 2009; GUNTON, 1995, p. 113; O'COLLINS, 2016a, p. 76).

1.1. Revelação Geral/Natural e Especial

Uma distinção que se relaciona à audiência (*n*) é entre revelação geral e **especial** (ou **particular**), onde a primeira se refere a revelação que é universalmente disponível e a última a uma revelação feita (diretamente ou inicialmente) a um grupo limitado de pessoas. Frequentemente, a revelação é identificada com a revelação **natural**, mesmo que o último conceito tem a ver com os meios de revelação (*k*) mais do que a audiência. O mundo natural, incluindo a natureza humana, está disponível a todos, e seria o candidato mais plausível como meio para a revelação geral. Contudo, é concebível que Deus poderia ter feito uma revelação geral por agir fora da ordem natural, por exemplo, por fazer milagres visíveis a todos (HELM 1982, p. 17). Estritamente falando, então, a contraparte da revelação natural - se há uma contraparte - é a revelação sobrenatural em vez de revelação especial. “Sobrenatural”, no contexto teológico, se refere a putativa ação divina que não é incluída na atividade corriqueira de Deus de criar e sustentar o mundo. Para a maior parte, contudo, “revelação geral” e “revelação natural” são usadas de maneira intercambiáveis, assim como suas contrapartes “revelação especial” e “revelação sobrenatural”. Para críticas dessa distinção, confira Downing (1964).

Alguns filósofos fazem uma distinção entre revelação natural e teologia **natural** (*vide* KING, 2012; HELM, 1982, p. 22-26; WOLTERSTORFF, 1995, p. 24-25). De acordo com Helm, para algo se qualificar como revelação divina tem de ser algo imediato e os recipientes humanos têm de ser passivos. Uma vez que a teologia natural inclui a atividade de inferir conhecimento de Deus de evidência pública disponível, argumenta Helm, a teologia natural não é uma espécie de revelação natural. Não é claro, contudo, por que Deus não poderia revelar a si mesmo em uma forma que requer atividade inferencial da parte dos recipientes, e muitos pensadores não fazem distinção entre revelação natural e teologia natural (DAVIES, 2009, p. 36; O'COLLINS, 2016b, p. 287). No contexto deste verbete, contudo, será necessário excluir a tradicional teologia natural do tratamento e “revelação natural” será, portanto, entendida de acordo com a definição restrita de Helm. O foco principal,

contudo, será sobre a revelação especial[4] .

A própria ideia da revelação especial tem sido frequentemente vista com suspeita desde o Iluminismo (ABRAHAM, 2002). Por que não há revelação natural o suficiente? Por que Deus em adição precisaria revelar a si mesmo a certas pessoas na história? Uma crítica relacionada questiona a ocultação divina. Se Deus existe, por que ele parece "oculto", de forma que a revelação é necessária em primeiro lugar? Uma vez que objeções deste tipo tem a ver com a coerência das visões religiosas baseadas em supostas revelações "especiais", é razoável para defensores da revelação apelarem para doutrinas de suas próprias tradições religiosas. Pensadores cristãos têm tradicionalmente explicado a ocultação divina e a necessidade da revelação especial por referência a queda da humanidade no pecado. O pecado tem efeitos cognitivos e a revelação é tipicamente vista com um aspecto epistêmico da salvação (O'COLLINS, 2017, p. 70-74). Quando Deus age na história para salvar a humanidade, ele revela a si mesmo e o que ele está fazendo. No entanto, como um resultado da crítica Iluminista, teólogos do século dezenove começaram a minimizar a revelação especial. No lugar dessa, enfatizaram o que poderia ser descoberto sobre Deus na base de

> argumentos racionais, pesquisa histórica, análise da estrutura da percepção humana ou motivações morais, ou quaisquer combinações desses. (QUASH, 2007, p. 328).

---

[4] Uma questão teológica cristã com respeito à revelação especial se preocupa se ela está "fechada" (do final da era bíblica) ou em andamento. Existem diferentes pontos de vista sobre isso, embora a posição da maioria seja que, em certo sentido, a revelação está encerrada. Muitos qualificam isso, no entanto, por exemplo, distinguindo entre revelação original (ou fundamental) e dependente (ou participante) (TILLICH, 1951, p. 126-128; O'COLLINS, 2016a, cap. 8). A revelação dependente é concebida como contínua, um "encontro vivo com Cristo por meio de seu Espírito" (O'COLLINS, 2016a, p. 115). No entanto, essa revelação contínua depende dos eventos fundamentais da história bíblica e não adiciona nenhum novo conteúdo doutrinário. Outra distinção pertinente neste contexto é entre revelação pública e privada, ou revelações maiores e menores (SWINBURNE, 2007, p. 3). A revelação pública envolve a Bíblia, a história bíblica e (de acordo com algumas igrejas) a tradição normativa da igreja. As revelações privadas, por outro lado, são aparições pós-bíblicas sobrenaturais a indivíduos sem significado doutrinário.

Essa “redução” da revelação especial a uma forma vaga de revelação geral, contudo, gerou uma contrarreação no século vinte por teólogos como Karl Barth, que enfatizou a revelação divina única em Cristo.

Quando se trata dos meios (*k*) de revelação, a reflexão filosófica pode ser tanto de considerar possibilidades *a priori* sobre como a revelação pode proceder, ou de estudar ideias e alegações sobre revelações encontradas em uma tradição religiosa particular, como o Cristianismo. Talvez o mais proveitoso seja combinar a análise das alegações religiosas com a reflexão conceitual ou metafísica a fim de mapear os possíveis meios da revelação divina. Usando este tipo de método, Willian Abraham descreveu a revelação como um “conceito polimorfo” como “ensinar” e “cultivar” (ABRAHAM, 1997, p. 206). Assim como se pode ensinar fazendo uma variedade de diferentes coisas concretas (palestras, usando fotos e modelos, corrigindo ensaios, etc.), Deus poderia revelar fazendo coisas diferentes, tais como falar, realizar “atos de poder” na história, causar sonhos, visões ou qualquer outra experiência, ou “fazendo-se presente e manifestando-se” por meio de uma encarnação (Vaticano II, *Dei Vergum* § 4).

1.2. Revelação Manifestacional e Proposicional

Uma distinção relacionada aos meios de revelação (*k*) é entre revelação **manifestacional** e **não-manifestacional** (WOLTERSTORFF, 1995, p. 26). Revelação manifestacional ocorre quando alguém “mostra” ou alguma outra forma faz alguma realidade se manifestar, enquanto a revelação não-manifestacional ocorre quando algo é revelado sem ser mostrado ou revelado - por exemplo, por meios de comunicação verbal. De acordo com Wolterstorff, a diferença essencial entre essas duas formas de revelar é que no caso de revelação manifestacional, os meios de revelação é um signo natural da realidade revelada (tal como a realidade em si mesma, ou um efeito causal característico dela). No caso da revelação não-manifestacional, os meios não são um signo natural. Ao invés disso, pode ser um signo conversacional (por exemplo, uma sentença), ou alguma outra entidade, tal como uma crença implantada na mente de alguém por Deus.

Mavrodes subdividiu as variedades de revelações não-manifestacionais em duas categorias que ele chama de “modelo de comunicação” e “modelo de

causalidade" (em adição a esses, ele sugere um "modelo de manifestação"). No modelo de comunicação, a revelação é entendida como algo análogo à fala e atividades linguísticas relacionadas. No modelo de causalidade a revelação acontece por Deus causando crenças nas pessoas quer desde o início da existência de uma pessoa, ou em algum momento posterior (MAVRODES, 1988, p. 73-74).

Um conceito que tem figurado de forma importante nos debates sobre os meios de revelação é a "revelação proposicional". Wolterstorff afirma que este é apenas um outro nome para a revelação não-manifestacional. Uma vez que as proposições são uma parte essencial dos meios (*k*) de revelações não-manifestacionais (como veremos), parece haver boas razões para essa identificação. No entanto, na teologia do século vinte, a "revelação proposicional" tem recebido uma má reputação. Uma crítica típica é expressa por Hordern: "O que Deus revela não são proposições ou informações - o que Deus revela é Deus" (HORDERN, 1959, p. 61-62; *vide* BAILLIE, 1956, p. 28; KELSEY, 1975, p. 32; SCHWÖBEL, 1990, p. 34; WILLIAMS, 2000, p. 131). Na teologia moderna, abordagens proposicionais de revelação frequentemente são abandonadas em favor de um foco na "autorrevelação" divina.

O lócus da revelação não são proposições, mas eventos, e seu conteúdo não é um corpo de verdades sobre Deus, mas "o Deus vivo" revelando-se em suas ações para com o homem (HICK, 1967, p. 190).

A fim de abordar este debate sobre o papel das proposições na revelação e para avaliar a crítica teológica, é útil distinguir entre duas questões:

> **A.** Como as proposições figuram nos meios de revelação (*k*)?
> **B.** Como as proposições figuram no conteúdo da revelação (*a*)?

Não há consenso sobre a natureza ou mesmo a existência de proposições, mas a maioria dos filósofos concordaria que as proposições (se existirem) podem ser verdadeiras ou falsas e que são "compartilháveis". Muitas pessoas podem acreditar na mesma proposição ao mesmo tempo, e muitas sentenças diferentes podem expressar a mesma proposição (por exemplo, "*Schnee is Weiss*" e "A neve é branca"). Assumindo essa visão, existem pelo menos duas maneiras pelas quais as proposições podem figurar nos meios (*k*) de revelação. Primeiro, se Deus fala - no sentido literal de "fala", isto é, se ele usa sentenças para se comunicar - então as **sentenças** seriam o meio principal de revelação. Contudo, se as proposições

constituem o **significado** das sentenças, então as proposições também figurariam de maneira importante. Em segundo lugar, suponha que Deus não fale neste sentido literal, mas, em vez disso, faça com que certas pessoas tenham certas crenças diretamente. Nesse caso, as crenças que Deus causa seriam o principal meio de revelação. No entanto, uma vez que as proposições constituem os **conteúdos cognitivos** das crenças, as proposições também figurariam de maneira importante.

Na revelação manifestacional o **meio** é (paradigmaticamente) uma apresentação ou manifestação direta da própria realidade que Deus deseja revelar - por exemplo, **ele mesmo**. Nesse tipo de "meio", proposições não estão envolvidas. Deus não é uma proposição, obviamente, e tampouco Deus tem uma proposição como seu "conteúdo". Consequentemente, uma diferença central entre revelação manifestacional e proposicional (não-manifestacional) parece ser, sem surpresa, que as proposições figuram de maneira importante nos meios da última, mas não nos meios da primeira.

No entanto, e talvez mais surpreendente, quando se trata do **conteúdo** da revelação, ele mesmo não parece ser verdade. As proposições devem, plausivelmente, figurar como parte do conteúdo das revelações manifestacionais, bem como no conteúdo da revelação proposicional. Podemos ver isso pelo seguinte exemplo. Suponha que uma pessoa revele um objeto manifestacionalmente, mostrando-o a alguém. Isso não apenas revelará o objeto em si, mas também algumas proposições sobre ele. Caso contrário, é difícil ver como o ato poderia contar como uma **revelação**. Visto que a revelação é um conceito epistêmico (ou pelo menos tem uma dimensão epistêmica), qualquer ato de revelação deve tornar algo conhecido ou conhecível, e isso significa tornar pelo menos alguma **proposição** conhecida ou conhecível (WAHLBERG, 2014, p. 30-31).

Em resposta, pode-se argumentar que existe algo como "conhecimento por familiaridade" que não é redutível ao conhecimento proposicional. Ou talvez conhecer **uma pessoa** seja irredutível a conhecer **sobre** essa pessoa (*vide* STUMP, 2010: cap. 3-4). Mesmo assim, é difícil ver como alguém poderia obter conhecimento por familiaridade ou conhecimento "pessoal" de uma pessoa (ou de Deus) sem também ter um bom conhecimento proposicional sobre ela. Por exemplo, como alguém poderia conhecer alguém por familiaridade sem ao mesmo tempo saber **que essa pessoa existe** (o que é um conhecimento proposicional)? (WELLINGTON, 2019, p. 166; LAMONT, 2004, p. 7-8).

Este raciocínio não convencerá aqueles que negam a existência de proposições (*vide* WESTPHAL, 1999, para uma crítica antirrealista). No entanto,

entre aqueles que aceitam proposições, muitos consideram que o contraste que Hordern e outros traçam entre a **revelação de proposições** e a **autorrevelação divina** é equivocado. Deus não poderia se revelar sem simultaneamente revelar (tornar conhecíveis) algumas proposições sobre si mesmo. As proposições devem figurar no conteúdo (*a*) tanto das revelações proposicionais quanto das manifestações. Nas revelações manifestacionais, no entanto, eles não figuram como **meios** (*k*).

Outra diferença importante entre revelação proposicional e manifestacional diz respeito à carência de interpretação. Na revelação manifestacional, o público é confrontado com a "realidade crua" - por exemplo, "o próprio Deus" ou algum evento histórico espetacular. Esses meios de revelação contêm uma riqueza de informações, e cabe ao destinatário decidir em quais aspectos da manifestação se concentrar. Na revelação proposicional, por outro lado, o público é confrontado com entidades como palavras e frases que são especialmente concebidas para expressar uma determinada mensagem. Algo semelhante é presumivelmente verdadeiro em casos de comunicação direta divina de conhecimento à mente de uma pessoa. Assim, embora a interpretação esteja envolvida na recepção tanto da revelação proposicional quanto da manifestacional, no caso da revelação proposicional, é preciso menos dela (WOLTERSTORFF, 1995, p. 29). Indiscutivelmente, segue-se disso que se Deus deseja transmitir um conteúdo cognitivo razoavelmente determinado, ele terá boas razões para usar alguma forma de revelação proposicional, talvez em adição à revelação manifestacional (MANSINI, 2018, p. 260).

Por que, então, alguns teólogos são críticos da revelação proposicional? Embora aqui existam diferentes tipos de crítica (HELM, 1972; GUNTON, 1995, p. 7-13), a principal objeção tem a ver com como a noção de revelação proposicional pode afetar a interpretação bíblica. Normalmente, o argumento dos críticos (feito de uma perspectiva Cristã) é mais ou menos assim:

> **1.** Se existe algo como revelação proposicional, ela é encontrada na Bíblia.
> **2.** Se houver revelação proposicional na Bíblia, então ela é comunicada por meio de linguagem literal que expressa diretamente proposições divinamente reveladas (DULLES, 1992, p. 48).
> **3.** No entanto, é muito implausível que Deus se comunique dessa maneira, visto que a Bíblia frequentemente usa metáfora e narrativa em vez de linguagem literal. Além disso, a Bíblia contém afirmações

> e visões erróneas e problemáticas, e os estudos histórico-críticos mostraram que o texto é moldado pelos contextos históricos, culturais e políticos contingentes dos autores humanos (DULLES, 1992, p. 49).
> **4.** Portanto, a Bíblia não contém revelação proposicional.
> **5.** Portanto, não há revelação proposicional.

Uma resposta "fácil" a este argumento indica que ele assume que ou *toda* a Bíblia constitui uma revelação proposicional, ou então não há nenhuma revelação proposicional na Bíblia. No entanto, é possível que *partes* da Bíblia *registrem* revelações proposicionais que foram originalmente dadas a profetas, apóstolos e outros. Além disso, algumas comunicações divinas originais desse tipo podem nem mesmo ser registradas na Bíblia, mas, em vez disso, preservadas e interpretadas por meio de uma tradição oral, como sustentam as perspectivas católica e ortodoxa tradicionais (no entanto, ver Ratzinger 1966: 46).

Muitos defensores da revelação proposicional acreditam que essa resposta "fácil" concede muito terreno aos críticos. Eles argumentam que a Bíblia como um todo pode ser razoavelmente considerada "criada" por Deus e expressiva de revelação proposicional. Atacando a premissa 2, os defensores da autoria divina apontam que as proposições podem ser expressas por formas metafóricas e outras formas não literais de linguagem. Uma interpretação proposicional da revelação bíblica não significa que uma abordagem estritamente literal da Bíblia seja necessária (Lamont 2004: Cap. 5; Wolterstorff 1995: Cap. 11-12; McCall 2009). Atacando a premissa 3, eles, além disso, argumentam que a autoria divina é compatível com o texto sendo moldado pelas perspectivas culturais e pessoais dos autores humanos. Deus poderia, por exemplo, ser o autor da Bíblia "apropriando-se" ou "autorizando" o discurso humano, tornando assim as expressões humanas ou atos de fala em veículos de seu próprio discurso. Da mesma forma que um presidente pode autorizar um embaixador a falar em seu nome, ou um orador pode se apropriar das declarações de outros por citação ou paráfrase, para que Deus pudesse "emprestar" falas humanas sem privar os autores humanos da autoria genuína (Wolterstorff 1995 : Cap. 3. Para críticas, ver Wisse 2002; Levine 1998). Se foi isso que Deus fez, então a interpretação bíblica exigirá que distingamos entre as intenções e mensagem dos autores humanos, e a intenção e mensagem do discurso divino, apropriado. O primeiro pode conter visões erróneas ou moralmente problemáticas, que não são asseridas pelo autor divino.

Outra maneira de explicar como um meio de revelação proposicional divina pode conter erros é distinguir entre as *declarações* que são expressas através do meio (o texto bíblico) e as *pressuposições* culturais às vezes problemáticas em termos das quais são expressas (Swinburne 2007 : Cap. 2). Uma vez que é provavelmente impossível fazer declarações que não dependam dos pressupostos de qualquer cultura particular, e uma vez que todas as culturas incorporam algumas crenças falsas e concepções problemáticas, é para ser esperado, argumenta Swinburne, que uma revelação divina será expressa por meio de pressuposições algumas das quais são falsas (para crítica, ver Stump 1994: 740-741).

A discussão sobre a revelação proposicional na Bíblia ou outros documentos sagrados levanta questões sobre o papel causal de Deus na produção do texto. Uma visão comum é que a Bíblia (ou o Alcorão) adquire seu estatuto de revelação e/ou como tendo a "autoria" de Deus como resultado de ser *inspirada* por Deus. De acordo com um entendimento comum, a inspiração é uma influência divina especial sobre os escritores dos livros bíblicos. (Nem todos os teólogos aceitam esta visão da inspiração bíblica, no entanto, veja, por exemplo, Trembath 1987: 5, 109-118; Burtchaell 1969: Cap. 5.). A influência divina poderia assumir diferentes formas (Davies 2009: 41-44; Burtchaell 1969). De acordo com as teorias de “inspiração verbal”, Deus fornece uma orientação bastante detalhada, controlando a escolha de palavras dos autores. Essa teoria não implica necessariamente um “ditado” divino, entretanto; as teorias de ditado são mais bem concebidas como uma subespécie da inspiração verbal. “As teorias de conteúdo” também vêm em formas diferentes. Algumas envolvem uma orientação divina detalhada no nível de declarações ou proposições, enquanto outras versões retratam a inspiração como limitada às ideias principais do texto. Também é possível postular diferentes graus e modos de inspiração em diferentes partes da Bíblia (O’Collins 2016a: 160-161). Outra teoria, bastante recente, sugere que Deus, por meio de seu “conhecimento médio”, poderia providencialmente ter controlado os autores humanos da Bíblia sem tirar sua liberdade (Craig 1999). Por último, a teoria da “inspiração social” (às vezes “inspiração eclesial”) tenta dar conta do fato de que os livros bíblicos têm uma história de origem complexa que envolve, além de autores e redatores, processos de transmissão oral em contextos litúrgicos e outros contextos sociais. (Benoit 1965: 24-26; Barr 1983: 27; Farkasfalvy 2010: 211). Presumivelmente, se Deus deve controlar o resultado de tal processo, ele deve influenciar grupos sociais por longos períodos de tempo.

Qual é a relação entre a *inspiração* divina e a ideia da *autoria* divina da Bíblia? De acordo com Wolterstorff, esses são fenômenos bastante distintos. A

inspiração tem a ver com a *superintendência* de Deus sobre a produção de um texto, enquanto a autoria divina tem a ver com a *autorização* de Deus para um texto (Wolterstorff 1995: 41-42). Em princípio, Deus poderia autorizar ou apropriar-se de um determinado texto - tornando-o seu, "assinando-o", por assim dizer - sem ter supervisionado ou influenciado de forma alguma sua produção. Claro, Deus deve fazer *algo* para que a autorização aconteça, por exemplo, influenciar o processo de canonização. Para Wolterstorff, no entanto, o status da Bíblia como escrita por Deus não depende essencialmente de ser inspirada. Dito isso,

> seria bizarro pensar em Deus encontrando esses livros mentindo sobre eles e decidindo se apropriar deles. (WOLTERSTORFF, 1995, p. 187)

Algum tipo de inspiração divina parece muito provável também na visão de Wolterstorff. Para a justificativa da crença na inspiração, consulte Crisp (2009).

De acordo com as perspectivas Cristãs tradicionais, por outro lado, a inspiração divina é uma condição essencial para a autoria divina (*vide* FEINGOLD, 2016, p. 284). Isso é verdade tanto para as visões católicas tradicionais quanto protestantes, que assumem uma orientação divina penetrante que se estende à todas as partes do texto bíblico e garante a adequação da escolha de palavras dos autores (sem, necessariamente, envolver "ditado"). As visões tradicionais também presumem que a inspiração acarreta inerrância - isto é, liberdade de erros em todos os aspectos, não apenas com respeito aos conteúdos essenciais (BURTCHAELL, 1969, p. 1-2). Para uma crítica da inerrância, confira Abraham (1981: cap. 1).

Uma teoria "forte" de inspiração desse tipo pode ser defendida? Além dos desafios da crítica bíblica contemporânea, tais visões também enfrentam o desafio de explicar como a inspiração é compatível com a liberdade dos autores humanos (que poucos gostariam de negar) e seu estatuto como autores genuínos em vez de meros fantoches. Talvez a melhor chance de sucesso pertença àqueles que defendem uma visão tradicional do ponto de vista de uma compreensão tomista da causalidade divina. De tal perspectiva, Deus é a causa principal e os autores humanos da Bíblia são causas secundárias ou instrumentais (*vide* FEINGOLD, 2016, p. 289-295). Para críticas, confira Rahner (1964).

Causas instrumentais são causas reais, portanto os autores humanos são autores reais. Além disso, Deus presumivelmente não escolhe causas instrumentais de forma arbitrária, mas com um olho em sua aptidão para os efeitos que ele tem

em mente (ou seja, os textos). A diversidade encontrada na Bíblia poderia, portanto, ser precisamente o que Deus almejou ao escolher pessoas com temperamentos, habilidades e experiências diferentes como seus instrumentos. Ainda assim, visto que o efeito de uma causa instrumental transcende o poder daquela causa considerada isoladamente e manifesta o poder da causa principal, é apropriado dizer que Deus é o autor principal da Bíblia. Além disso, de acordo com a visão tomista, Deus age por meio de causas instrumentais de uma forma que respeita sua natureza, e isso também é verdade quando Deus usa o livre arbítrio humano como instrumento. Os autores humanos, portanto, são "instrumentos vivos e livres" ao invés de fantoches (FEINGOLD, 2016, p. 290).

Uma fraqueza potencial dessa abordagem é que ela presume uma controversa (e possivelmente incoerente) visão sobre a compatibilidade da liberdade humana e a causação divina. Por um lado, precisamente por adotar essa visão, a abordagem evita a conclusão implausível de que Deus e autores humanos estão envolvidos em um tipo de "divisão de trabalho" (Deus sendo responsável por alguns aspectos do texto, e.g., as ideias, e autores humanos por outros aspectos, por exemplo, as palavras). Se a causalidade divina e humana não estão relacionadas em uma forma de "jogo-de-soma-zero", tanto Deus como os autores humanos poderiam estar envolvidos em dar forma a todos os aspectos do texto. Contudo, alguns autores defendem que uma abordagem "Molinística", baseada no "conhecimento médio" de Deus, poderia também lidar com o caráter humano-divino da bíblia como um todo, enquanto evita alguns aspectos problemáticos da visão Tomística (CRAIG, 1999).

1.3. Modelos de Revelação

A distinção entre revelação proposicional e manifestacional é muito geral, e é desejável uma classificação mais refinada dos meios de revelação concebíveis. Já vimos que a revelação proposicional (ou não-manifestacional) pode ser subdividida em "modelo de causação" e o "modelo de comunicação". Além disso, o teólogo Avery Dulles sugeriu uma tipologia útil para categorizar teorias da revelação manifestacional. Ele divide abordagens teológicas de revelação em cinco classes principais dependendo da sua "visão central de como e onde a revelação ocorre" (DULLES, 1992, p. 27). Além da revelação proposicional (a qual ele chama de "Revelação como Doutrina", Dulles discerne quatro modelos básicos para a revelação manifestacional.

Revelação como História. Esse modelo identifica a revelação com os “grandes atos” de Deus na história da salvação. A Bíblia é vista como um registro desses atos, por exemplo o Êxodos ou a ressurreição de Jesus. O texto bíblico em sim mesmo, contudo, não é parte da revelação. Alguns representantes dessa abordagem sustentam que a revelação tem de incluir uma assistência cognitiva sobrenatural (iluminação) para que os eventos históricos possam ser interpretados corretamente (BAILLIE, 1956, p. 65). Outros negam que isso é necessário (PANNENBERG, 1968).

Revelação como Experiência Interior. De acordo com esse modelo, a revelação consiste em algum tipo de “experiência interior privilegiada da graça ou comunicação com Deus” (DULLES, 1992, p. 27). Alguns proponentes defendem que a experiência interior é “pré-conceitual” e ocorre em um nível-profundo de consciência que transcende e abrange nossa experiência quotidiana no mundo (SCHLEIERMACHER [1799], 1996, p. 25-26; [1830], 1999, p. 16-17; RAHNER, 1978, cap. V). Outros tomam as experiências relevantes sendo estruturadas conceitualmente e mais próximas da experiências perceptuais (ALSON, 1991; PIKE, 1992). A visão pré-conceitual leva a enigmas epistemológicos sobre como ocorrências internas não conceituais podem justificar crenças sobre Deus, ou como as experiências podem ser **sobre** Deus em primeiro lugar (PROUDFOOT, 1985).

Revelação como Presença Dialética. Esse modelo intenciona capturar o pensamento de Karl Barth - que uma das mais influentes figuras da teologia da revelação no século vinte - e seus seguidores na escola da “teologia dialética”. Para Barth, a revelação é um encontro "não-objetificável" com Deus em si mesmo em Cristo, um evento que é mediado pela

> Bíblia e a proclamação da igreja sobre Cristo. A Bíblia em si mesma, contudo, não é a revelação, mas é meramente um canal através do qual a revelação "flui" sempre que Deus desejar que isso aconteça. Além disso, uma vez que Deus é "Totalmente Outro" e como tal incognoscível para humanos, a revelação tem de ser descrita em termos de uma dialética paradoxal e simultânea de "desvelamento" e "velamento". "Revelação", diz Barth, "Significa o autodesvelamento, comunicado aos homens, do Deus que por natureza não pode ser desvelado aos homens" (BARTH, 1975, p. 320; *vide* HART, 2000). Não está claro se este modelo consegue apresentar uma explicação coerente da revelação divina. Para uma discussão simpática, confira McCormack (2008, p. 28-35). A intenção por trás do modelo, entretanto, é reconciliar a afirmação de que a revelação fornece conhecimento real e objetivo de Deus com a afirmação de que Deus transcende radicalmente todas as categorias humanas e todos os meios de revelação criados.
>
> **Revelação como Nova Percepção**. De acordo com este modelo, a revelação significa uma transformação da subjetividade humana, um realização do impulso interno do espírito humano em direção à consciência mais plena. A revelação não revela Deus como um "objeto", embora Deus possa estar "misteriosamente presente como a dimensão transcendente do engajamento humano nas tarefas criativas". Em essência, a revelação é mais sobre ver a si mesmo e o mundo em uma nova luz do que sobre o conhecimento de Deus (DULLES, 1992, p. 98-99; 28).

Os modelos de Dulles são uma construção teórica ou "tipos ideais", e elementos de diferentes modelos podem ser combinados. Por exemplo, teólogos como Paul Tillich e Karl Rahner combinam o modelo da "nova percepção" com elementos experienciais e históricos (TILLICH, 1951, p. 111-118; 120-122; RAHNER,

1966). Foi argumentado, contudo, que nenhum dos modelos manifestacionais apresentados acima podem fornecer - separadamente ou combinados - uma explicação razoável de como acontece o conhecimento das "propriedades teísticas" de Deus (omnipotência, omnisciência e infinita bondade). Tais explicações requerem apelo à revelação proposicional em algum ponto, ou, pelo menos, à tradicional teologia natural (WAHLBERG, 2014, cap. 3).

2. A justificação de revelações alegadas

Uma revelação alegada é uma alegação no sentido de que uma certa revelação divina (proposicional ou manifestacional) ocorreu - que Deus revelou *x* para *P* (MENSSEN; SULLIVAN, 2007, p. 69). A existência de revelações alegadas em diferentes religiões levanta a questão da justificação epistêmica: tais alegações poderiam ser justificadas, e neste caso, como? "Ser justificada" será entendida aqui em um sentido muito geral de ter um "status epistêmico positivo" (o status de ser "correto, ou próprio, ou aceitável, ou aprovável, ou no padrão" (PLANTINGA, 1988, p. 1).

No debate contemporâneo, há modelos não-inferenciais e inferenciais (evidencialistas) de justificação para revelações alegadas. Em adição, há posições de que alguns podem caracterizar como fideísticas, mas que são talvez melhor descritas como retratando a justificação de revelações como "totalmente *sui generis*". Abaixo, posições não-inferenciais, inferenciais e "*sui generis"* serão tratadas por sua vez. Contudo, uma vez que debates contemporâneos sobre justificação retiram inspiração de uma longa tradição de reflexão na teologia será útil primeiro considerar algum plano de fundo histórico.

2.1. Visões tradicionais

No pensamento Cristão histórico, os conceitos de revelação (especial) e *fé* caminham juntos. Fé é acreditar em resposta à revelação divina (DULLES, 1992, p. 4). Tem havido um amplo consenso de que o ato de fé requer a graça no sentido de uma assistência ou influência divina interna. Contudo, pensadores Cristãos clássicos também concordam que o ato de fé é racional, e que a crença Cristã é epistemicamente justificada a um grau eminente (LAMONT, 2004, p. 46). No linguajar moderno, "fé" é frequentemente entendida como um sinônimo de "crença cega",

mas esse entendimento é estranho à tradição histórica, para qual a fé constitui uma forma de conhecimento. É tradicionalmente aceite, além disso, que a fé tem status racional porque é baseada na autoridade do próprio testemunho de Deus. Em muito da teologia pré-moderna não é claro, contudo, exatamente como o testemunho ou declaração de Deus é identificado como tal, e o que garante essa identificação.

Importantes pais da Igreja, como Clemente de Alexandria, Orígenes, Crisóstomo e Agostinho, todos defendem que há bons argumentos da evidência publicamente acessível para a verificabilidade da revelação Cristã - argumentos que estabelecem a alegação de que Deus tem falado além da dúvida racional. Argumentos Patrísticos tipicamente apelam para o cumprimento de profecias, milagres,

> a extensão e santidade da Igreja, o poder transformador da mensagem cristã e a bondade e verdade independentemente estabelecidas do ensino cristão. (LAMONT, 2004, p. 46; 38)

Contudo, os principais pais da igreja não pareciam ver esses argumentos apologéticos como necessários para a fé apropriada, ou como uma **base** epistêmica para a fé. Em vez disso, a revelação divina em si mesma - a palavra de Deus - é frequentemente retratada como tendo o poder de justificar não-inferencialmente as crenças Cristãs. Como Clemente de Alexandria escreve,

> Aquele que creu nas Escrituras divinas, com um julgamento firme, recebe como demonstração irrefutável a voz de Deus que nos deu essas Escrituras. Portanto, a fé não é mais algo que é confirmado por demonstração. (*Stromate* II, 2, 9, *apud* LAMONT, 2004, p. 32)

Agostinho, da mesma forma, enfatizou que a fé cristã é produzida por Deus trabalhando internamente no crente por meio da graça.

Na Idade Média, Tomás de Aquino afirma tanto o caráter sobrenatural, induzido pela graça da crença Cristã quanto sua garantia racional. Visto que Tomás de Aquino é um ponto de referência comum nas discussões contemporâneas sobre fé e revelação, será útil considerar seu pensamento um pouco mais detalhadamente. Para uma comparação entre o pensamento de Aquino sobre a revelação com as perspectivas medievais judaica e islâmica, consulte Dobie (2019). Aquino acredita

que a revelação alegada Cristã pode ser justificada, pelo menos em um grau significativo, por argumentos inferenciais (*vide Summa Contra Gentiles* I, cap. 6). Às vezes, ele parece sugerir que argumentos são necessários para o assentimento racional à revelação (*Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 9, ad. 3). Em outras ocasiões, no entanto, parece que a fé é justificada sem argumentos (ST II-II, q. 27, a. 3, ad. 2). Consulte, também, Niederbacher (2012, p. 342-343). Devido a essa tensão, existem diferentes interpretações de Tomás de Aquino. John Jenkins fez uma distinção útil entre a Interpretação Naturalista, a Interpretação Voluntarista e a Interpretação Sobrenatural Externalista (JENKINS, 1997, cap. 6). Essas interpretações enfatizam diferentes elementos do pensamento de Aquino que também são encontrados na teologia tradicional em geral. Como veremos nas seções a seguir, elementos semelhantes são recorrentes nas teorias contemporâneas.

De acordo com a *Interpretação Naturalista*, pelo menos algumas pessoas concordam com os artigos do Credo porque, primeiro, eles aceitam um conjunto de argumentos da teologia natural, segundo, elas acreditam na base do testemunho humano e em outras evidências de que milagres e outros sinais ocorreram na história bíblica e na história da Igreja. Dessas considerações elas concluem que Deus fez uma revelação na história, que é contida, em sua essência, no Credo. A revelação alegada cristã é justificada nessa base inferencial. A Graça e a influência sobrenatural de Deus têm pouca importância epistêmica neste processo - a graça apenas faz o crente aceitar a revelação de Deus sem relutância (PENELHUM, 1977, p. 146; HICK, 1988, p. 11-31).

A *Interpretação Voluntarista*, por outro lado, defende que a consideração da evidência é insuficiente para estimular o assentimento firme à revelação. O que traz isso à tona, em vez disso, é algo como "pensamento desejoso" ou considerações utilitárias. Aquino diz:

> Somos movidos a crer nas palavras de Deus, na medida em que a recompensa da vida eterna nos é prometida, se cremos; e isso move a vontade de assentir. (*De Veritate,* q. 14, a. 1, *apud* JENKINS, 1997, p. 176)

Um ato de vontade compensa a "lacuna na evidência". No entanto, uma vez que a atividade da vontade - quando se trata de acreditar em Deus - é parte de um processo confiável de formação de crenças posto em prática pela graça, as

crenças que ela produz são garantidas. Tomás de Aquino, portanto, era uma espécie de confiabilista epistemológico, de acordo com essa visão (ROSS, 1985; STUMP, 1991).

A *Interpretação Sobrenatural Externalista* confere a argumentos da evidência pública um papel em preparar uma pessoa para o consentimento da fé. Contudo, o consentimento atual é um produto de um hábito cognitivo infundido sobrenaturalmente. A "luz da fé" sobrenatural torna possível para uma pessoa imediatamente e não-inferencialmente compreender os artigos do Credo **como** divinamente revelados. A crença na revelação alegada é portanto uma crença **básica**, e é justificada.

> Porque ela foi alcançada por uma operação apropriada de um processo cognitivo que, apesar de infundido e não **natural**, foi no entanto projetado para alcançar a verdade nessa esfera (JENKINS, 1997, p. 190-191).

Muitos acadêmicos tomistas contemporâneos rejeitam a Interpretação Naturalista, que não pode fazer justiça a evidência textual. Portanto, mesmo que Aquino apresente de fato uma coleção de argumentos de credibilidade, ele parece ter sustentado que a crença na revelação divina pode ser - e normalmente é - justificada em alguma outra maneira não-inferencial. É, portanto, lamentável que a visão representada pela Interpretação Naturalista seja "a visão tradicional" de como as revelações alegadas são justificadas (PENELHUM, 1997, p. 67-86).

Apesar de Aquino poder não ser bem ajustado para a "visão tradicional" alguns pensadores posteriores são. Começando com Duns Scotus, o papel dos argumentos inferenciais na aceitação racional da revelação foi gradualmente expandido e feito mais preciso no pensamento cristão dominante. Do século dezessete a meados do século vinte, muitos teólogos católicos viram os "argumentos de credibilidade" como necessários para a fé e para a capacidade de estabelecer além da dúvida racional que Deus revelou a religião Cristã (LAMONT, 2004, p. 87-88). O ato de fé foi reduzido para extrair da inferência necessária desta intuição para a conclusão de que as crenças Cristãs são verdadeiras. Do lado Protestante, esse desenvolvimento continuou e culminou em pensadores como William Chillingworth, John Tillotson e John Locke, cujas visões, ironicamente, são as correspondências mais próximas do que Penelhum descreve como a "visão tradicional". Como vimos, contudo, os pais da igreja e Tomás de Aquino sustentaram visões mais complexas nas quais tanto elementos de justificação inferenciais quanto não-inferenciais são encontrados, e onde a graça sobrenatural e a vontade desempenham papeis

epistêmicos importantes. Abaixo iremos encontrar novamente esses elementos nas abordagens de filósofos contemporâneos e teólogos.

2.2. Justificação Não-Inferencial

Uma afirmação é não-inferencialmente justificada quando seu status epistêmico positivo é resultado de alguma forma de cognição direta, ao invés de ser alcançada através de um processo de inferência da evidência. A noção de "cognição direta" inclui ter uma crença que é "apropriadamente básica", mas também em ter uma crença que representa diretamente o conteúdo de uma experiência perceptual (assumindo que a experiência tem conteúdo conceitual).

Há visões não-inferenciais com respeito tanto a justificação de revelação "natural" e "especial". Nesta seção, três variedade de justificação não-inferencial serão abordadas: Modelos perceptuais, o modelo A/C de Plantinga, e modelos testemunhais.

2.2.1. Modelos Perceptuais

Alguns filósofos sugeriram uma interpretação perceptual de **revelação natural**, segundo a qual "o projeto intencional" é uma propriedade que pode ser diretamente percebida na natureza assim como no comportamento humano e na arte. Uma vez que o projeto intencional por definição acarreta um projetor, isto significa que nossas experiências da natureza pode nos dar um conhecimento imediato da existência de Deus como um criador (RATZSCH, 2003; WAHLBERG, 2012; PLANTINGA, 2011, cap. 8). Para visões relacionadas, confira Mullen (2004) e Evans (2010).

A plausibilidade putativa dessa hipótese depende da observação fenomenológica que a **aparência** de um projeto na natureza é algo que forçosamente atinge a maioria das pessoas, mesmo ateias. Como Humes deixa Cleantes dizer:

> Considere a anatomia do olho [...] e diga-me, do que você mesmo sente, *se* **a ideia de um inventor não flui imediatamente em você com uma força como de uma sensação?** (*Dialogues Concerning Natural Religion*, Part III, p. 65)

Pesquisas psicológicas, ademais, indicam que crenças teleológicas sobre a natureza vêm naturalmente para humanos. Alguns argumentam que os humanos são “teístas intuitivos” (KELEMEN, 2004; BARRETT, 2012). Uma consideração relacionada em favor da percepção-de-projeto é que ela poderia potencialmente explicar por que crenças sobre projetos na natureza são tão difundidos e frequentemente mantidos tão persistentemente, mesmo que elas se tornaram tão difícil de se justificar por argumentos (RATZSCH, 2003, p. 135-136).

Um movimento padrão por aqueles que alegam que a crença na revelação é justificada não-inferencialmente, é o apelo ao “argumento-da-paridade”, primeiro encontrado em Thomas Reid [1710-1796] (*vide* WOLTERSTORFF, 2001, p. 197-206; PLANTINGA, 1990, p. 271; ALSTON, 1983). Adaptado ao presente contexto, o argumento funciona desta forma: uma vez que crenças sobre o projeto intencional na natureza surgem de maneira similar à crenças perceptivas (comuns) e crenças mnemônicas, não há razão para discriminar junto dessa classe de crenças com respeito a seu *prima facie* status epistêmico. Portanto, se nós consideramos crenças perceptuais e mnemônicas como *prima facie* justificadas sem argumentos, nós deveríamos considerar crenças-sobre-projeto da mesma forma.

Pode-se objetar que, para ter crenças sobre o projeto, é necessário um fundo conceitual bastante complexo. As crenças de projeto, portanto, não podem ser entendidas como perceptivas. No entanto, a necessidade de um fundo conceitual não implica necessariamente que essas crenças sejam inferencialmente derivadas do fundo (MCDOWELL, 2004, p. 296; WAHLBERG, 2012, p. 128-130; *vide* MCGRATH, 2008, cap. 5). Mesmo as crenças perceptivas mais primitivas (“vermelho aqui agora”) pressupõem uma rede de conceitos.

A evolução é um derrotador para a ideia de percepção de projeto? (DE CRUZ; DE SMEDT, 2014, p. 195). Talvez, não. A hipótese de que Deus cria indiretamente, por meio do processo evolutivo, implica que Deus exerce certo controle sobre os resultados desse processo. Isso significa que Deus pretendeu pelo menos certas características do resultado e, portanto, essas características seriam consideradas projetadas por Deus. Visto que o projeto divino, neste sentido, parece ser compatível com a evolução, a percepção do projeto também pode ser (WAHLBERG, 2012, p. 172-190; KOJONEN, 2018).

Outra objeção procede da afirmação de que as crenças de projeto sobre a natureza são geradas por mecanismos que não são confiáveis demais para conferir

status epistêmico positivo. Uma versão deste argumento afirma que a “hiperatividade” do nosso DHDA (“Dispositivo Hipersensível de Detecção de Agente”) - que é uma adaptação evolutiva para detectar agência possivelmente perigosa no ambiente natural - significa que ele produz muitos falsos positivos nos quais se pode confiar quando ele “detecta” projeto em estruturas naturais. O debate sobre isso está em andamento (BARRETT, 2004, p. 31; VISALA, 2011, cap. 5; DE SMEDT; DE CRUZ, 2020).

No reino da **revelação especial**, também existem teorias de justificação perceptual direta. William Alston argumentou sobre a possibilidade de que Deus pudesse ser (não sensorialmente) percebido, e que tal “percepção mística” pode justificar crenças sobre Deus (ALSTON, 1991). Diferentes religiões têm diferentes “práticas doxásticas” (hábitos de formação de crenças) socialmente estabelecidas, baseadas em supostas experiências de Deus. Apelando para o argumento da paridade, Alston afirma que tais práticas místicas podem estar mais ou menos em pé de igualdade, epistemicamente, com práticas doxásticas básicas como a formação de crenças perceptuais-sensoriais e baseadas na memória. Em geral, as práticas doxásticas básicas não podem ser mostradas como confiáveis sem circularidade, mas se elas são socialmente estabelecidas e seus resultados são razoavelmente consistentes internamente e consistentes com os resultados de outras práticas, elas podem ser racionalmente aceitas. O argumento para a racionalidade de uma prática doxástica também é fortalecido se gerar “autossuporte” significativo - por exemplo, fazendo previsões que são confirmadas posteriormente.

Crenças geradas por práticas doxásticas racionais podem, no entanto, ser derrotadas por sistemas internos que se “sobrepõem” às próprias práticas. No caso da "percepção mística", o sistema de sobreposição inclui um ensino doutrinário da religião, pelo qual a veracidade das supostas percepções místicas é testada. Alston argumenta que a “prática mística cristã”, que gera autossuporte significativo pela maneira como pode “predizer” ou guiar o desenvolvimento espiritual, pode ser racionalmente engajada e, portanto, produzir crenças sobre Deus que são *prima facie* justificadas. Embora as percepções místicas do tipo com que Alston lida sejam frequentemente consideradas raras, Michael Rea argumentou que as experiências da presença de Deus e da comunicação de Deus podem estar “amplamente disponíveis” (REA, 2018, cap. 6-7). Ele sugere que a capacidade de experienciar Deus pode ser melhorada por meio de práticas e disciplinas espirituais - uma ideia comum nas tradições místicas (*vide* WYNN, 2013, p. 73-74).

O principal problema para a ideia de encontros perceptivos diretos com Deus é o fato da diversidade religiosa e a aparente incompatibilidade entre os

resultados de práticas místicas rivais. Uma abordagem para esse problema é ver a incompatibilidade como meramente aparente. Com base na distinção de Kant entre númenos e fenômenos, Hick argumenta que Deus ou a realidade última é incognoscível em si mesmo, e que as diferentes descrições dessa realidade produzidas por diferentes religiões só se aplicam ao domínio da experiência humana (1989, cap. 14). Para a crítica da Imagem Kantiana, confira Plantinga (2000b, cap. 1-2), Menssen e Sullivan (2007, p. 22-30) e Macdonald (2009b, cap. 2). No entanto, essas descrições permitem que as pessoas respondam e interajam com o Real de maneiras que conduzam à salvação.

A solução de Hick para o problema da diversidade religiosa é comprada ao preço de negar a incompatibilidade que os próprios crentes religiosos veem entre suas crenças religiosas e as de outras religiões. Achando esse preço muito alto, Alston considera que as divergências entre as religiões são reais e argumenta que pode haver domínios da realidade

> que são tão difíceis para nós discernirmos que um acordo generalizado é extremamente difícil ou impossível de alcançar, mesmo se alguma cognição verídica desse reino é alcançada. (ALSTON, 1991, p. 267)

Uma posição que fica entre o pluralismo não cognitivista de Hick e o exclusivismo cognitivista de Alston é a "teologia aberta" de Keith Ward que está atenta à possibilidade de revelação em todas as religiões. Essa possibilidade significa, para Ward, que os crentes devem estar preparados para questionar criticamente sua própria tradição à luz das intuições de outras religiões (WARD 1994, p. 339-340). Outra opção é o "inclusivismo aberto" de Griffiths, baseado na afirmação de que "é possível que religiões estrangeiras ensinem verdades de significado religioso para a Igreja" (2001, p. 63).

Além das experiências que têm Deus como seu objeto putativo, outros tipos de experiências religiosas também podem ser reveladoras. Mark Wynn chamou a atenção para o "caráter materialmente mediado ou sacramental de muita experiência religiosa" e sugeriu que o impacto experiencial de certos "contextos materiais" (tais lugares especiais com uma história carregada existencialmente) poderia mediar uma consciência de Deus (WYNN, 2009, p. 147 ; *vide* 2013, cap. 3).

2.2.2. O Modelo A/C

A justificação não inferencial de revelações alegadas não precisa ser interpretada como perceptiva. Alvin Plantinga, embora simpático às teorias perceptuais da revelação natural (2000b, p. 286-289; 2011, p. cap. 8), propôs uma abordagem mais ampla envolvendo revelação geral e especial. Ele sugere que os humanos têm uma faculdade cognitiva natural que "em uma ampla variedade de circunstâncias produz em nós crenças sobre Deus". Essas crenças são "ocasionadas" pelas circunstâncias - por exemplo, pela visão de um cenário poderoso ou um belo pôr do sol - mas não são conclusões delas, nem mesmo "inferências rápidas e *sotto voce*". No entanto, as crenças teístas assim causadas podem ter status epistêmico positivo se a faculdade cognitiva que as produz estiver "funcionando adequadamente em um ambiente epistêmico compatível de acordo com um projeto que visa a verdade com sucesso" (PLANTINGA, 2000, p. 172; 175; 178). As crenças geradas por tal faculdade - que Plantinga, seguindo Calvino, chama de "*sensus divinitatis*" - seriam "apropriadamente básicas" no sentido de que são garantidas não inferencialmente, desde que sejam não-derrotadas.

O modelo de Plantinga para a justificação da revelação natural é externalista e ele não afirma ser capaz de demonstrar que é verdade. Sua agenda, em vez disso, é defender a crença teísta da "objeção de jure ", que aborda o status racional do teísmo enquanto deixa em aberto a questão de sua verdade. Plantinga afirma que esse ataque fracassa. Se o teísmo for verdadeiro, é muito provável que haja um *sensus divinitatis* e, nesse caso, a crença em Deus seria garantida.

O modelo de Plantinga também inclui a justificativa da revelação especial. No que ele chama de "Modelo A/C Estendido" (após Tomás de Aquino e Calvino), Plantinga postula, além do *sensus divinitatis* natural, um mecanismo de formação de crenças sobrenatural que consiste principalmente na "instigação interna do Espírito Santo". Este mecanismo faz parte do plano de salvação de Deus, que também inclui o ensino divino das Escrituras e a reparação divina dos danos cognitivos e afetivos causados pelo pecado. Quando confrontadas com os ensinamentos das Escrituras, o Espírito Santo pode instigar as pessoas a aceitá-los como verdadeiros, criando fé. Plantinga vê as crenças aceitas dessa forma como "reveladas às nossas mentes" (PLANTINGA, 2000, p. 241). Mesmo que este processo não seja uma parte embutida da natureza humana, é (*ex hypothesi*) "um processo confiável de produção de crenças", e suas entregas serão, portanto, garantidas e qualificadas como conhecimento (Plantinga, 2000, p. 257; 206).

O debate sobre as propostas de Plantinga é extenso, e a crítica vem de áreas teológicas e filosóficas (BAKER, 2005). Alguns criticam o modelo de Plantinga por ser fenomenologicamente inadequado: Muitos crentes parecem estar procurando bases para sua fé e sentem a necessidade de apoio parcial de outras crenças (BEILBY, 2005, p. 195-197). Outros críticos atacam a própria ideia de que as crenças religiosas podem ser apropriadamente básicas, o que Plantinga defende por meio de uma versão do argumento da paridade (*vide* seção 2.2.1). Grigg, por exemplo, argumenta que uma grande diferença entre as crenças religiosas e as crenças perceptivas comuns é que as pessoas podem ter um viés a favor das crenças religiosas, uma vez que existe um benefício psicológico decorrente da crença na existência de Deus (GRIGG, 1983, p. 126). Em resposta, foi argumentado que a mesma situação se aplica a algumas crenças perceptivas, por exemplo, ver números altos em uma conta bancária. (MCLEOD, 1987, p. 5).

Uma crítica relacionada é que sistemas de crenças mais ou menos absurdos podem alegar ser baseados em crenças apropriadamente básicas. Isso é frequentemente referido como a "Objeção da Grande Abóbora" (*vide* DEROSE, 1999, em **Outros Recursos da Internet**[5]). Michael Martin, desenvolvendo uma versão disso, afirma que a proposta de Plantinga geraria muitas comunidades diferentes que poderiam legitimamente alegar que suas crenças básicas são racionais,

> como comunidades vodu ou astrológicas (MARTIN, 1990, p. 272). Em resposta, Plantinga pode apontar que as crenças básicas são derrotáveis, e que as crenças básicas do que consideramos ser sistemas de crenças obviamente irracionais podem ser facilmente derrotadas (BAKER, 2007, p. 88-89).

Intimamente relacionada à Objeção da Grande Abóbora está a objeção da diversidade religiosa, talvez o maior desafio para as teorias de Plantinga e de Alston. Por que os proponentes de outras religiões não podem copiar os movimentos epistemológicos de Plantinga e adaptá-los às suas próprias religiões? (HILL, 2001). Helm, consequentemente, sugere que o argumento de Plantinga "deixa sua defesa

---

[5] N.T.: Disponível em: https://campuspress.yale.edu/keithderose/voodoo-epistemology/. Acesso em: 28 jul. 2022.

da racionalidade do teísmo cristão não tanto aberta à refutação quanto à imitação" (HELM, 2001, p. 1112). Em resposta, pode-se argumentar que, se uma religião for falsa, provavelmente surgirão derrotadores.

Outro tipo de objeção se foca nas consequências epistêmicas do desacordo religioso. Alguns críticos argumentam que, se outras religiões "podem fazer um argumento tão bom de ser conhecimento-se-verdadeiro quanto o Cristianismo", é difícil ver por que as pessoas deveriam permanecer cristãs na ausência de alguns fundamentos religiosamente neutros (FORREST, 2002, p. 111). Basinger sugere que os crentes religiosos que desejam maximizar a verdade e evitar o erro estão "sob uma obrigação *prima facie* de tentar resolver conflitos epistêmicos significativos de pares" (BASINGER, 2002, p. 11). No entanto, pode nem sempre ser fácil determinar quando as pessoas são verdadeiros "pares epistêmicos", E a questão crucial é o que acontecerá se o desacordo, apesar dos esforços de resolução, permanecer (PLANTINGA, 1997). O desacordo deve ser considerado um derrotador da crença? Plantinga afirma que essa ideia é uma "complicação filosófica", uma vez que significaria a derrota da posição pluralista religiosa tão certamente quanto a sua própria (2000a, p. 177; *vide* ALSTON, 1988). Ainda assim, pode-se argumentar que, embora o desacordo não seja um derrotador da crença, ele deve levar as pessoas crerem com menor confiança.

Um tipo diferente de acusação contra o modelo de Plantinga é que ele não aborda a questão da garantia real (Baker 2007: 87-89).

> Há [...] uma questão monumental que Plantinga não discute e que muitas pessoas considerarão que precisa ser discutida. É se as crenças cristãs têm garantia [...] Ele mostrou que sim, se forem verdadeiras; portanto, podemos esperar uma discussão sobre se elas são verdadeiros. (SWINBURNE, 2001, p. 206)

Talvez a sensação de insatisfação expressa por Swinburne possa ser um pouco atenuada atendendo à distinção entre "**ser** racional em manter uma crença teísta" e "**mostrar** que a crença teísta é racional" (SUDDUTH, 2003, p. 311).

2.2.3. Modelos Testemunhais

A ideia de **testemunho divino** está no cerne das concepções tradicionais de revelação tanto no pensamento judaico-cristão quanto no islâmico (*vide* ADEEL, 2019, p. 30-35). No entanto, o testemunho e a justificação das crenças testemunhais podem ser entendidos de diferentes maneiras. Na filosofia contemporânea do testemunho, existem duas escolas básicas. Os **reducionistas** sustentam que as crenças adquiridas por meio do testemunho devem ser justificadas por um argumento (implícito ou explícito) da evidência que estabelece a confiabilidade da testemunha. Os **antirreducionistas** negam isso e consideram o testemunho como uma fonte básica *sui generis* de justificação epistêmica, como a percepção e a memória. Consequentemente, para os antirreducionistas, as crenças testemunhais são justificadas não-inferencialmente. Essa visão tem implicações interessantes para a questão da crença na revelação divina.

Inspirado por Tomás de Aquino, bem como pelo antirreducionismo contemporâneo (especialmente, John McDowell), Lamont argumenta que a capacidade de obter conhecimento a partir de um testemunho confiável é uma virtude intelectual, junto com a percepção e a memória (LAMONT, 2004, cap. 5). Quando um ouvinte *H* acredita que um falante *S* testemunhando que *p,* o próprio fato de *S* conhecer *p* e sinceramente testemunhar *p* dá a *H* conhecimento de *p*, o que implica que *H* tem uma justificativa constitutiva de conhecimento para *p*. A justificativa não é redutível à evidência de *H* para a confiabilidade de *S*.

Lamont argumenta, em bases teológicas, que Deus fala por meio da Igreja e que a Bíblia é parte desse discurso divino (LAMONT, 2004, cap. 7). Quando uma pessoa acredita em uma declaração bíblica porque ela é falada por Deus, o que a pessoa adquire é conhecimento testemunhal. Este conhecimento é justificado e conta como conhecimento pelo próprio fato de vir do próprio testemunho de Deus. No entanto, uma condição para acreditar em uma declaração bíblica, **porque** é falada por Deus, é que o ouvinte seja capaz de reconhecê-la **como** a fala de Deus. Esse reconhecimento se dá, segundo Lamont, pelos efeitos que a mensagem divina tem sobre o ouvinte. Seguindo John Owen, Lamont apela para o esclarecimento moral e a transformação do ouvinte que resultam quando a mensagem divina é ouvida. Esses efeitos, argumenta Lamont, só podem acontecer por meio do poder divino e, portanto, são sinais claros que permitem ao ouvinte reconhecer a identidade divina do falante (LAMONT, 2004, p. 198-206). O ouvinte, portanto, pode acreditar em **Deus**, e assim adquirir a compreensão epistêmica satisfatória que o testemunho de Deus fornece.

Pode-se questionar se há transformações morais que comprovam o envolvimento de um poder **divino** (KING, 2008, p. 74). No entanto, supondo que a origem divina da mensagem cristã pudesse realmente ser estabelecida desta forma, parece que a explicação antirreducionista do testemunho de Lamont não tem um papel epistêmico importante a desempenhar em sua análise do conhecimento revelado. Se pudermos inferir, a partir de certos efeitos da mensagem, que foi Deus quem falou, então também podemos inferir que a mensagem é verdadeira (visto que Deus não mentiria nem se enganaria). Isso parece tornar supérfluo o apelo ao testemunho como um fonte **básica** de conhecimento/justificação.

Wahlberg (2014) tentou formular uma teoria consistentemente antirreducionista do conhecimento por testemunho divino. Ele sugere que se pode identificar a fala divina confiando nas palavras do próprio Deus. Um exemplo seria se uma pessoa crê em Jesus quando Jesus afirma falar em nome de Deus (supondo que sua afirmação seja verdadeira). Nesse cenário, alguém iria adquirir conhecimento de testemunho do testemunho de Deus (por meio de Jesus) sem (inicialmente) saber que é Deus quem fala (WAHLBERG, 2014, cap. 6; *vide* LAMONT, 1996).

No entanto, não seria irracional apenas acreditar em um "cara" que alega falar em nome de Deus? Wahlberg reconhece que, normalmente, sim. Ele argumenta que, para que um Ouvinte *H* seja capaz de absorver testemunhos confiáveis de um falante *S* de forma que surja conhecimento, *H* deve exercer **responsabilidade doxástica**. Isso significa que ele deve ser sensível e atento a evidências e considerações que falam **contra** a confiabilidade de *S*. Se *H* falhar em mostrar tal sensibilidade, ele não pode adquirir conhecimento do testemunho de ninguém, mesmo que seja verdade. Agora, a responsabilidade doxástica exige claramente que o testemunho que pretende vir de Deus seja abordado com uma dose saudável de ceticismo. Para que um ouvinte responsável seja capaz de absorver tal testemunho de uma forma que produza conhecimento (supondo que o testemunho realmente transmita revelação), deve haver alguma circunstância que derrote as razões naturais de desconfiança (como a possibilidade de que um profeta putativo minta ou seja iludido).

Wahlberg defende que um milagre pode constituir tal circunstância. Se Jesus de fato ressuscitou dos mortos, seus discípulos mais próximos que viram suas aparições post-mortem estariam em posição de acreditar (sem irresponsabilidade doxástica) na afirmação de Jesus de falar por Deus. Isso significa que eles poderiam ter conhecido a verdade de uma revelação alegada com base no próprio testemunho de Deus.

Mas e aquelas pessoas que não observaram um milagre? Wahlberg argumenta que o conhecimento da ressurreição de Jesus pode estar disponível,

por meio do testemunho bíblico, para não observadores, por exemplo, para pessoas que vivem hoje. O testemunho bíblico sobre a ressurreição, por sua vez, pode ser acreditado sem a irresponsabilidade doxástica por parte das pessoas que vivem hoje devido às evidências histórico-críticas que o apoiam e derrotam as razões naturais do ceticismo. De acordo com Wahlberg, o conhecimento da ressurreição adquirido desta forma seria justificado não inferencialmente pelo testemunho (como uma base ou fonte *sui generis* de justificação), em vez de pôr inferência a partir das evidências histórico-críticas disponíveis. A última evidência não é boa o suficiente para o conhecimento, mas apenas para permitir a crença responsável.

O argumento de Wahlberg para a responsabilidade doxástica depende de uma avaliação controversa da força do caso histórico-crítico para a ressurreição de Jesus. Outro problema potencial é o fato de que a maioria dos cristãos não conhece as evidências histórico-críticas da ressurreição. Segue-se que a maioria dos cristãos não crê na revelação divina responsavelmente? (GRIFFITHS, 2018). Para lidar com essa dificuldade, Wahlberg apela à natureza social do conhecimento e argumenta que os indivíduos podem satisfazer os requisitos de responsabilidade doxástica em virtude da competência epistêmica inerente às comunidades às quais pertencem.

2.3. Justificação inferencial

Esta seção continuará, por um tempo, com o tema do testemunho divino, mas agora a partir de uma perspectiva reducionista. As abordagens estudadas até agora trabalham com uma visão antirreducionista (não inferencial) da justificativa testemunhal. No entanto, pode-se argumentar que, quando se trata de acreditar em um testemunho supostamente divino, os riscos são altos demais para ser racional confiar sem evidência positiva de confiabilidade (KING, 2008, p. 78).

De acordo com King, a crença racional no autotestemunho divino requer que Deus nos dê “evidências suficientes para confiar nele” (KING, 2008, p. 176). Podemos saber por um raciocínio *a priori* que tipo de evidência Deus deve fornecer a fim de ganhar nossa confiança, e assim podemos antecipar que Deus (se ele existir) fornecerá esse tipo de evidência. É importante que uma revelação divina deve ser “discreta” e disponível apenas para algumas pessoas no início, uma vez que uma revelação “maior” imediatamente aparente para um público global obscureceria o amor de Deus com poder esmagador. King fornece uma lista de possíveis evidências que satisfazem o requisito de discrição, incluindo “um senso

de presença [divina]", "comunicação interna (incluindo sonhos, visões)", "profecias cumpridas, Ressurreição, Encarnação". Qualquer revelação concebível deve escolher seus meios a partir dessa lista e, então, se conformar a uma estrutura necessária, que acomode as limitações cognitivas do ser humano e possibilite a ele confiar de maneira racional. King se refere ao seu modelo epistemológico como "evidencialismo de confiança" (2008, p. 174; 176).

Mesmo que a abordagem de King seja ostensivamente diferente dos modelos de testemunho não inferencial apresentados acima, as diferenças podem ser menores do que parece à primeira vista. Como vimos, a "responsabilidade doxástica" requer um raciocínio extenso a partir das evidências na abordagem de Wahlberg, embora tal raciocínio seja interpretado como um bloqueador-de-derrotador, em vez de um fundamentador-de-confiança.

Como ilustra o exemplo de King, os modelos inferenciais para a justificação da revelação podem ser interpretados como testemunhos, se a justificação testemunhal for entendida de forma reducionista. John Locke é um exemplo clássico disso.

> Fé [...] é o assentimento a qualquer proposição [...] a crédito do proponente, como vindo de Deus, em algum meio extraordinário de comunicação. Essa maneira dos homens descobrirem verdades que chamamos de *Revelação*. (*Essay Concerning Human Understanding*, IV, XVIII, 2)

No entanto, a justificação testemunhal, para Locke, é redutível a um argumento baseado em evidências.

2.3.1. Um argumento probabilístico

Para entender os pontos fortes e os problemas gerais dos modelos inferenciais de justificação, será útil enfocar um exemplo paradigmático na tradição de Tillotson e Locke. Talvez a abordagem baseada em evidências mais influente da justificação de revelações alegadas seja aquele proposto por Richard Swinburne. Seu argumento pode ser formalizado usando cálculo de probabilidade e Teorema de Bayes (SWINBURNE, 2007, p. 345-356), mas a discussão abaixo continuará informalmente. Após uma apresentação do argumento de Swinburne, algumas

perspectivas críticas e complementares serão abordadas.

Para Swinburne, a aceitação racional de uma revelação alegada deve ser baseada em evidências, e quão forte a evidência precisa ser depende de quais crenças de fundo temos. Se tivermos boas razões para crer, independentemente de qualquer suposta revelação, que Deus existe e que uma revelação dele é esperada, então a aceitação racional de uma revelação alegada pode ser baseada em evidências mais modestas do que seria o caso de outra forma. Portanto, é importante para Swinburne construir um argumento em favor da existência de Deus com base na teologia natural e, em seguida, estabelecer a probabilidade de uma revelação com base em raciocínio *a priori* sobre o que Deus provavelmente fará.

Swinburne pensa que os argumentos teológicos naturais tornam a existência de Deus pelo menos tão provável quanto sua não existência, e que um raciocínio *a priori* sobre Deus leva à conclusão de que uma revelação é esperada. Um Deus que fez criaturas racionais gostaria de interagir com elas e, para que isso fosse possível, elas precisariam saber mais sobre a natureza e o caráter de Deus do que o que é naturalmente acessível a elas. Além disso, seria bom para os humanos receberem iluminação moral de Deus e encorajamento para viver uma vida moralmente boa. Visto que Deus é bom, essas considerações tornam uma revelação provável. Além disso, Swinburne argumenta que um Deus bom teria motivos para se encarnar a fim de expiar o pecado e se identificar com nosso sofrimento. Para que isso seja eficaz, é necessária uma revelação que nos fale sobre a encarnação e a expiação. Também é de se esperar que uma revelação divina não venha com evidências esmagadoras a seu favor, mas requeira alguma atividade de busca por parte dos humanos. Isso encorajaria a cooperação e corresponsabilidade humana e fortaleceria o desejo pelo objetivo da salvação. Visto que uma revelação teria que ser traduzida entre diferentes culturas e ao longo do tempo, também deve ser incluído na revelação alguns meios de orientação contínua - uma igreja que pode garantir que as interpretações e traduções sejam corretas (SWINBURNE, 2007, p. 103-104). Para um desenvolvimento mais completo perspectiva sobre a mediação eclesial da revelação, confira Levering (2014).

Armado com o suposto conhecimento prévio de que um certo tipo de revelação é provável, Swinburnes sugere quatro “testes” ou critérios para revelação alegadas confiáveis (SWINBURNE, 2007, cap. 6). O primeiro critério é de que o conteúdo de uma suposta revelação diz respeito a coisas que são importantes para nosso bem-estar mais profundo e que esse conteúdo não é muito improvável por motivos independentes da revelação. Esse “teste de conteúdo” deve ser complementado

por um “teste milagroso”, que é o segundo critério. Se Deus deseja que sejamos capazes de identificar uma revelação divina como tal, ele deve entregá-la de uma forma que somente Deus poderia fazer. Isso requer uma assinatura divina na forma de um milagre de confirmação, no sentido de uma violação de uma lei natural. Terceiro, se uma revelação deve ter um conteúdo determinado que não está infinitamente aberto à interpretação, uma revelação genuína deve conter instruções de como uma igreja interpretativa deve ser constituída, e as interpretações desta igreja devem ser plausíveis como interpretações da revelação original. O quarto teste é que as interpretações da revelação da igreja não devem ser muito implausíveis em outras bases independentes.

Ao aplicar esses testes às grandes religiões do mundo, Swinburne afirma descobrir que a suposta revelação cristã é o único candidato sério. Nenhuma outra religião pode apontar uma quantidade razoável de evidência para um milagre fundamental e autenticador como a ressurreição de Jesus, nem qualquer outra religião satisfaz os outros três testes. Isso mostra que a coincidência da satisfação de todos os quatro testes (mesmo para um grau moderado) “é um evento extremamente improvável no curso normal das coisas” (SWINBURNE, 2007, p. 337). Visto que o Cristianismo satisfaz todos os quatro testes, de acordo com Swinburne, é muito provável que sua suposta revelação seja verdadeira. Para mostrar que o Cristianismo satisfaz os testes, Swinburne produz um argumento complexo baseado em evidências de muitas fontes (por exemplo, argumentos históricos sobre os atos e ensinamentos de Jesus, evidências para a ressurreição, argumentos para a bondade moral dos ensinamentos cristãos, etc.) É a força cumulativa da evidência total que torna a crença na revelação alegada cristã justificada.

Uma crítica geral que pode ser dirigida contra a abordagem de Swinburne - bem como outras abordagens inferenciais (*vide* KING, 2008) - é que ele parece se basear na religião cristã como uma espécie de bomba de intuição para o que são supostamente características “*a priori”* de qualquer revelação genuína. Por exemplo, Swinburne argumenta que é *a priori* provavelmente que Deus se encarnará e expiará o pecado humano, e que isso, portanto, é uma parte do critério de conteúdo pelo qual testar as supostas revelações. Muitos argumentariam, entretanto, que esse raciocínio é “*ad hoc* e *post eventum*” e tendencioso a favor da tradição cristã (ABRAHAM, 2006, p. 73; *vide* STUMP, 1994, p. 740; MCLEAN, 2013).

O argumento de Swinburne convida a objeções detalhadas em praticamente todos os pontos, mas ele também defendeu cada passo do argumento extensivamente em trabalhos separados sobre teologia natural, a encarnação, a teoria da expiação

e a ressurreição (2004a; 1994; 1989; 2003). Especialmente o argumento histórico para uma ressurreição é crucial para o caso de Swinburne. Os debates gerados pelas críticas às afirmações históricas de Swinburne e afirmações sobre a teologia natural não podem ser tratados aqui. No entanto, o próprio fato de que o argumento de Swinburne, para ter sucesso, precisa estabelecer muitas proposições controversas foi visto, por alguns, como uma fraqueza fatal (PLANTINGA, 2000b, p. 271-280; HASKER, 2002, p. 256-257).

Apelando para um "princípio geral de probabilidades decrescentes", Plantinga argumentou que os defesas inferenciais complexas para o Cristianismo do tipo que Swinburne apresenta devem necessariamente falhar. Esses argumentos complexos reúnem uma série de proposições logicamente independentes, muitas das quais são meramente prováveis dadas as evidências. Para cada proposição meramente provável necessária para se chegar à conclusão, a probabilidade da hipótese como um todo diminuirá, uma vez que as probabilidades em cada estágio do argumento devem ser multiplicadas. Plantinga argumenta que mesmo que as probabilidades das proposições individuais sejam dadas uma estimativa muito generosa, por exemplo, se atribuirmos a probabilidade 0,9 à proposição de que Deus existe (em nosso conhecimento prévio), a conclusão geral sobre a revelação cristã ainda terá uma probabilidade bem abaixo de 0,5. Plantinga, portanto, conclui que a defesa inferencial para a revelação cristã

> não é forte o suficiente para produzir uma crença garantida [...] no máximo, poderia produzir a crença garantida de que as linhas principais do ensinamento cristão não são particularmente improváveis. (PLANTINGA, 2000b, p. 271)

O argumento de Plantinga parece ameaçar todo o projeto inferencial. Em resposta, entretanto, pode-se argumentar que prova demais. Todos os argumentos históricos (mesmo os seculares) vinculam proposições que são totalmente prováveis. Se o princípio da probabilidade decrescente é válido e tem as implicações que Plantinga alega, ele poderia ser aplicado a todos os argumentos históricos, com o resultado de que nenhum argumento histórico poderia ter sucesso. Essa, entretanto, é uma conclusão que muitos relutariam em tirar (SWINBURNE, 2004b, p. 540; 2007, p. 356).

Tim e Lydia McGrew forneceram o que muitos consideram uma forte resposta ao argumento de probabilidades decrescentes de Plantinga (MCGREW,

2004; MCGREW; MCGREW, 2006). Basicamente, argumentam que pelo menos a profundidade do “encolhimento” é uma ilusão criada pela maneira como Plantinga (mal)representa o caso histórico-inferencial para uma revelação cristã. Entre outras deficiências, a interpretação de Plantinga falha em trazer evidências de uma proposição que está “rio abaixo” no argumento (como “Deus ressuscitou Jesus dos mortos”) é relevante para avaliar a probabilidade de uma proposição que está “rio acima” (tal como “Deus existe”). Embora Plantinga conceda fundamento a algumas das críticas (2006), ele, no entanto, mantém seu argumento geral (2015, p. 262). Para uma visão geral do debate, consulte Nickel (2015, p. 225-235) e Crisp (2009).

2.3.2. Holismo

Outra resposta à suposta ameaça de probabilidades decrescentes é sugerida por Menssen e Sullivan (2007). Eles defendem um projeto inferencial basicamente swinburniano, mas criticam Swinburne por ser insuficientemente holístico, em um sentido a ser explicado abaixo (2007, p. 55-56). Com respeito ao argumento sobre probabilidades decrescentes, eles reconhecem que uma proposição complexa não pode ter uma probabilidade maior do que qualquer uma de suas afirmações constituintes. No entanto, eles argumentam que, em certos casos, a proposição complexa “poderia ser ainda mais crível” (2007, p. 61). Por exemplo, a afirmação de que “há um corpo celestial além de Urano que está perturbando sua órbita” é mais complexa do que a afirmação mais fraca de que “há um corpo celeste além de Urano”. No entanto, os cientistas não tentaram primeiro provar a afirmação mais fraca, e então provaram a afirmação mais forte (mais complexa). Em vez disso, eles estabeleceram a verdade da afirmação mais fraca estabelecendo a verdade da mais forte.

A lição a aprender com isso, de acordo com Menssen e Sullivan, é que o projeto de justificar revelações alegadas não deve esperar o estabelecimento da existência de Deus por meio da teologia natural tradicional (SWINBURNE 2004b, p. 538; MAVRODES, 1988, p. 102). Em vez disso, as afirmações reveladoras devem ser investigadas como parte do projeto de justificar o teísmo - a única condição para tal investigação é que a existência de um criador do mundo não é altamente improvável. Na verdade,

> uma conclusão negativa a respeito da existência de um Deus bom não é justificada, a menos que o conteúdo de um número razoável de revelações alegadas importantes tenha sido seriamente considerado. (MENSSEN; SULLIVAN, 2007, p. 63)

Isso ocorre porque o "problema do mal" conta como evidência contra a existência de Deus. Excluir as revelações putativas da consideração antes que a existência de Deus tenha sido estabelecida seria recusar-se a "ouvir a voz do acusado". E se uma revelação putativa contiver uma explicação aceitável do mal, que bloqueie ou enfraqueça os argumentos ateus? Não levar em conta essa possibilidade seria, sem dúvida, prejudicar o projeto evidencialista, forçando-o a prosseguir sem um "banco de dados completo" (Kwan 2011: 472). Portanto, a abordagem "holística" de Menssen e Sullivan pode ser vista como um melhoria em relação à abordagem mais tradicional em "camadas" de Swinburne. (No entanto, a distinção de Swinburne entre teologia natural "nua" e "ramificada" aponta em uma direção holística, ver 2004b: 533-535.)

2.3.3. Voluntarismo

Outros críticos de Swinburne apontam que ele ignora o papel desempenhado pelas emoções, desejos e a vontade que chegam à fé (HASKER, 2002, p. 257-258). A crença em uma revelação divina é apenas uma questão de cálculo bayesiano de probabilidades? Esta lacuna no pensamento de Swinburne - bem como em muitas reflexões evidencialistas em geral - foi abordada por Paul Moser, que introduz uma dimensão existencial-afetiva no projeto inferencial. Sua afirmação central é que nosso acesso à evidência da existência de Deus pode depender de nossos estados volitivos e afetivos (2008; 2010; *vide* WAINWRIGHT, 2006).

Moser acredita que Deus está "oculto", pelo menos para algumas pessoas por algum tempo, no sentido de que sua existência não está além de qualquer dúvida razoável. Esse fato não deve ser tomado como uma razão para ceticismo, entretanto, uma vez que é de se esperar que um Deus perfeitamente amoroso só tornaria disponíveis as evidências de sua existência quando isso provavelmente provocasse a resposta humana correta. Deus não se revela simplesmente para saciar nossa curiosidade, mas apenas com o propósito de realizar, de uma forma

não coercitiva, uma transformação moral dos humanos para alinhar sua vontade e caráter com o caráter e propósitos de Deus. Devemos, portanto, esperar evidências de que Deus está propositalmente disponível.

Moser afirma que sua ênfase no elemento volitivo em nossas respostas epistêmicas à revelação divina constitui "uma Revolução Copernicana em questões cognitivas sobre a existência de Deus" (2008, p. 4). No entanto, seria mais correto dizer que ele revive um tema clássico, encontrado nos Padres da Igreja e em Tomás de Aquino (MACDONALD, 2009a, p. 137). Para Tomás de Aquino, por exemplo, é a vontade que move o intelecto ao assentimento da fé (como enfatizado pela "interpretação voluntarista", *vide* seção 2.1 acima).

Outro filósofo que destaca a dimensão pessoal da fé e sua relevância epistêmica é Abraham, que observa que a revelação é um "conceito limite". Ao aceitar uma revelação alegada, a percepção do mundo muda de uma forma fundamental. Esta é uma "experiência profundamente envolvente" e uma "revolução massivo-cognitiva e espiritual" (ABRAHAM, 2006, p. 87; 89).

2.3.4. Hibridismo

Finalmente, deve-se considerar se uma abordagem "híbrida" às revelações alegadas - combinando modos inferenciais e não inferenciais de justificação - pode ser frutífera. Abraham (1982, 2006) sugere que este é o caso. Inspirado pela teoria de um *sensus divinitatis* de Plantinga, Abraham afirma que viemos equipados com um *oculus contemplationis*, "um olho espiritualmente perspicaz" que nos permite discernir a presença e a atividade de Deus na natureza e na história por meio de um "ato cognitivo básico" (2006, p. 69) .

No entanto, Abraham considera os argumentos das evidências como "complementares ao recurso ao *oculus contemplationis*". Milagres, por exemplo, têm uma carga epistêmica genuína e o tipo de dados apelado para o raciocínio inevidencialista sobre a revelação pode

> operar como evidência confirmadora que é coerente e, portanto, fortalece as crenças iniciais legitimamente formadas independentemente da evidência proposicional. (2006, p. 72; 77)

O retrato de Abraão da revelação como um “conceito de limiar” também parece abrir a possibilidade de um tipo de justificação “retroativa”: uma vez que uma revelação alegada tenha sido aceita, a nova perspectiva ganha tornará o sujeito capaz de ver os erros cognitivos de sua pessoa. posição anterior. Charles Taylor descreveu esse tipo de justificativa retroativa como um “argumento de superação” (2005, p. 340-341).

2.4. Abordagens *Sui Generis*

Uma possibilidade (ou suposta possibilidade) que não foi considerada até agora é que a crença na revelação divina pudesse ser justificada de uma forma totalmente *sui generis*. Inspirado por Kierkegaard, Karl Barth parece sugerir algo assim. A natureza humana não está de forma alguma adaptada para receber conhecimento de Deus, de acordo com Barth e, portanto, não pode haver explicação filosófica de como o conhecimento de Deus surge. No entanto, o próprio Deus poderia fornecer tal conhecimento sem respeitar os critérios de qualquer cânone epistemológico. Barth escreve:

> Dizer “Deus conosco” é dizer algo que não tem base ou possibilidade fora de si, o que não pode ser explicado em nenhum sentido em termos do homem e da situação do homem, mas apenas como conhecimento de Deus de Deus, como graça livre e imerecida. Como a Bíblia dá testemunho da revelação de Deus e como a proclamação da Igreja assume esse testemunho em obediência, ambos renunciam a qualquer fundamento à parte daquele que Deus deu de uma vez por todas ao falar (BARTH, 1975, p. 119-120).

Os críticos acusaram Barth de retratar revelação

> como algo que tem plena autoridade sobre as intuições da razão e da sensibilidade, e que não está de forma alguma sujeito a eles. (QUASH, 2007, p. 334)

De acordo com Pannenberg, isso é equivalente ao fideísmo.

> A objetividade aparentemente tão elevada de Barth sobre Deus e a palavra de Deus acaba por não se apoiar em nada mais do que a subjetividade irracional de um empreendimento de fé sem justificativa fora de si mesmo. (1976, p. 273)

Em resposta a esse tipo de crítica, teólogos da tradição "pós-liberal" (inspirados por Barth) argumentaram que a revelação não é um conceito epistemológico de forma alguma. A doutrina cristã da revelação não pretende explicar como as crenças cristãs são justificadas. Em vez disso, ele fornece uma explicação intrateológica da graça primordial de Deus (THIEMANN, 1985, p. 4). Alguns chegaram mesmo a dizer que "a própria ideia de que a Bíblia é revelada [...] é uma afirmação que cria mais problemas do que vale a pena" (HAUERWAS, 1981, p. 57). Para teólogos pós-liberais em geral, as crenças cristãs são justificadas por fazerem parte de uma rede coerente de crenças (MARSHALL, 2000).

No entanto, talvez uma maneira melhor de defender Barth seja sugerida por Hans Urs von Balthasar. Ele compartilha a visão geral de Barth sobre a revelação como epistemicamente autoautenticada e como fornecendo sua própria garantia, independentemente dos preconceitos humanos (CHAPP, 2004, p. 11). No entanto, Balthasar tenta tornar essa visão inteligível, sugerindo uma analogia com a experiência estética. Na Sinfonia de Júpiter, de Mozart, por exemplo, cada nota parece ser necessária no sentido de que qualquer mudança tornaria a sinfonia menos bonita. No entanto, ninguém (exceto o próprio Mozart) poderia ter dito de antemão que precisamente esta combinação de notas é necessária para produzir tanta beleza. Consequentemente, nosso reconhecimento da beleza ou perfeição da sinfonia acontece sem referência a quaisquer critérios ou regras que poderíamos ter estabelecido independentemente de encontrar a própria sinfonia. De maneira semelhante, a revelação possui sua própria credibilidade intrínseca, enraizada na glória autoautenticada de Deus. "Amor divino", escreve Balthasar,

> pode aparecer de uma forma tão avassaladora que sua gloriosa majestade joga alguém no chão; brilha como a última palavra e não deixa outra escolha a não ser responder no modo de pura e cega obediência. (BALTHASAR, 2004, p. 53; 57)

Referência bibliográfica

Abraham, William J., 1981, The Divine Inspiration of Holy Scripture, Oxford: Oxford University Press.

Abraham, William J., 1982, Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism, Oxford: Oxford University Press.

Abraham, William J., 1997, "Revelation Reaffirmed", in Avis 1997, pp. 201-215.

Abraham, William J., 2002, "The Offense of Divine Revelation", Harvard Theological Review, 95(3): 251-264. doi:10.1017/S0017816002000160

Abraham, William J., 2006, Crossing the Threshold of Divine Revelation, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Adeel, M. Ashraf, 2019, Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding, (Sophia Studies in Cross-Cultural Philosophy of Traditions and Cultures 29), Cham: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-030-17558-0

Alston, William P., 1983, "Christian Experience and Christian Belief", in Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds), Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, pp. 103-134.

Alston, William P., 1988, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", Faith and Philosophy, 5(4): 433-448. doi:10.5840/faithphil19885442

Alston, William P., 1991, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Aquinas, Thomas [1224/25-1274], Questiones Disputatae de Veritate.

Aquinas, Thomas [1224/25-1274], Summa Theologiae II-II, 1-91, Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2012.

Aquinas, Thomas [1224/25-1274], Summa Contra Gentiles I-II, Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2018.

Avis, Paul (ed.), 1997, Divine Revelation, Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers.

Baillie, John, 1956, The Idea of Revelation in Recent Thought, New York: Columbia University Press.

Baker, Deane-Peter, 2005, "Plantinga's Reformed Epistemology: What's the Question?", International Journal for Philosophy of Religion, 57(2): 77-103. doi:10.1007/s11153-004-1681-8

Baker, Deane-Peter, 2007, Tayloring Reformed Epistemology: Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de Jure Challenge to Christian Belief, London: SCM Press.

Balthasar, Hans Urs von, 2004, Love Alone Is Credible, San Francisco, CA: Ignatius Press.

Barr, James, 1983, Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism, Philadelphia, PA: Westminster.

Barrett, Justin L., 2004, Why Would Anyone Believe in God?, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Barrett, Justin L., 2012, Born Believers: The Science of Children's Religious Belief, New York: Simon and Schuster.

Barth, Karl, 1975, Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God I.1, Edinburgh: T. & T. Clark.

Basinger, David, 2002, Religious Diversity: A Philosophical Assessment, Aldershot: Ashgate.

Beilby, James, 2005, Epistemology as Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology, Aldershot: Ashgate.

Benoit, Pierre, 1965, Aspects of Biblical Inspiration, Chicago: Priory Press.

Blaauw, Martijn, 2009, "The Nature of Divine Revelation", The Heythrop Journal, 50(1): 2-12. doi:10.1111/j.1468-2265.2008.00435.x

Burtchaell, James, 1969, Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810: A Review and Critique, Cambridge: Cambridge University Press.

Chapp, Larry, 2004, "Revelation", in The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, Edward T. Oakes and David Moss (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-23. doi:10.1017/CCOL0521814677.002

Clement of Alexandria [c.150-c.215 CE], Stromate II, Paris: Éditions du Cerf, 1953.

Craig, William Lane, 1999, "'Men Moved By the Holy Spirit Spoke From God' (2 Peter 1:21): A Middle Knowledge Perspective on Biblical Inspiration", Philosophia Christi, 1(1): 45-82. doi:10.5840/pc1999114

Crisp, Thomas M., 2009, "On Believing That the Bible Is Divinely Inspired", in O. Crisp and Rea 2009, pp. 187-213.

Crisp, Oliver D. and Michael C. Rea, 2009, Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology Oliver D. Crisp and Michael C. Rea, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199203567.001.0001

Davies, Stephen T., 2009, "Revelation and Inspiration", in The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 30-53.

De Cruz, Helen and Johan De Smedt, 2014, A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion, Cambridge, MA: MIT Press.

De Smedt, Johan and Helen De Cruz, 2020, "Is Intuitive Teleological Reasoning Promiscuous?", in Teleology and Modernity, William Gibson, Dan O'Brien, and Marius Turda (eds), Abingdon/New York: Routledge, pp. 185-202.

Dobie, Robert J., 2019, Thinking Through Revelation: Islamic, Christian, and Jewish Philosophy in the Middle Ages, Washington, DC: The Catholic University of America Press.

Downing, Gerald, 1964, Has Christianity a Revelation?, London: SCM Press.

Dulles, Avery, 1992, Models of Revelation, Maryknoll: Orbis.

Evans, C. Stephen, 2010, Natural Signs and Knowledge of God, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199217168.001.0001

Farkasfalvy, Denis, 2010, Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture, Washington, DC: Catholic University of America Press.

Feingold, Lawrence, 2016, Faith Comes from What Is Heard: An Introduction to Fundamental Theology, Steubenville, OH: Emmaus Academic.

Forrest, Peter, 2002, "Review of Warranted Christian Belief, by Alvin Plantinga", Australasian Journal of Philosophy, 80(1): 109-111. doi:10.1080/713659330

Griffiths, Paul J., 2001, Problems of Religious Diversity, London: Blackwell.

Griffiths, Paul J., 2018, "Review of Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study, by Mats Wahlberg", The Journal of Religion, 98(1): 167-168. doi:10.1086/694595

Grigg, Richard, 1983, "Theism and Proper Basicality: A Response to Plantinga", International Journal for Philosophy of Religion, 14(2): 123-127. doi:10.1007/BF00131851

Gunton, Colin, 1995, A Brief Theology of Revelation, Edinburgh: T & T Clark.

Hart, Trevor, 2000, "Revelation", in The Cambridge Companion to Karl Barth, John Webster (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-56. doi:10.1017/CCOL0521584760.003

Hasker, William, 2002, "Is Christianity Probable? Swinburne's Apologetic Programme", Religious Studies, 38(3): 253-264. doi:10.1017/S0034412502006078

Hauerwas, Stanley, 1981, A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Helm, Paul, 1972, "Revealed Propositions and Timeless Truths", Religious Studies, 8(2): 127-136. doi:10.1017/S0034412500005643

Helm, Paul, 1982, The Divine Revelation: The Basic Issues, Vancouver, BC: Regent College Publishing.
Helm, Paul, 2001, "Warranted Christian Belief. Alvin Plantinga", Mind, 110(440): 1110-1115. doi:10.1093/mind/110.440.1110
Hick, John, 1967, "Revelation", in Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed.), New York: Macmillan and Free Press.
Hick, John, 1988, Faith and Knowledge, Houndmills: The Macmillan Press Ltd.
Hick, John, 1989, An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, Houndmills: Palgrave Macmillan.
Hill, Daniel, 2001, "Warranted Christian Belief—A Review Article", Themelios, 26(2): 43-50.
Hordern, William, 1959, The Case for a New Reformation Theology, Philadelphia, PA: Westminster Press.
Hume, David, 1779, Dialogues Concerning Natural Religion, J. M. Bell (ed.), London: Penguin Books, 1990.
Jenkins, John, 1997, Knowledge and Faith in Thomas Aquinas, Cambridge: Cambridge University Press.
Kelemen, Deborah, 2004, "Are Children Intuitive Theists? Reasoning about Design and Purpose in Nature", Psychological Science 15(5): 295-301.
Kelsey, David, 1975, The Uses of Scripture in Recent Theology, London: Fortress Press.
King, Rolfe, 2008, Obstacles to Divine Revelation: God and the Reorientation of Human Reason, London/New York: Continuum.
King, Rolfe, 2012, "Divine Revelation: Divine Revelation", Philosophy Compass, 7(7): 495-505. doi:10.1111/j.1747-9991.2012.00497.x
Kojonen, Erkki Vesa Rope, 2018, "Design Discourse: A Way Forward for Theistic Evolutionism?", Neue Zeitschrift Für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie, 60(3): 435-451. doi:10.1515/nzsth-2018-0025
Kwan, Kai-Man, 2011, "Review of The Agnostic Inquirer: Revelation from a Philosophical Standpoint, by Sandra Menssen and Thomas D. Sullivan", Faith and Philosophy, 28(4): 472-474. doi:10.5840/faithphil201128449
Lamont, John, 1996, "Believing That God Exists Because the Bible Says So", Faith and Philosophy, 13(1): 121-124. doi:10.5840/faithphil19961319
Lamont, John, 2004, Divine Faith, Aldershot: Ashgate.
Lamont, John, 2009, "A Conception of Faith in the Greek Fathers", in O. Crisp and Rea 2009, pp. 87-116.
Levering, Matthew, 2014, Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture, Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Levine, Michael, 1998, “God Speak”, Religious Studies, 34(1): 1-16. doi:10.1017/S0034412597004162

Locke, John, 1689, An Essay Concerning Human Understanding, P. H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1975.

Macdonald, Paul, 2009a, “Review of The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology, by Paul K. Moser”, Journal of the American Academy of Religion, 77(1): 135-138. doi:10.1093/jaarel/lfn096

Macdonald, Paul, 2009b, Knowledge and the Transcendent: An Inquiry Into the Mind’s Relationship to God, Washington, DC: Catholic University of America Press.

Mansini, Guy, 2018, Fundamental Theology, Washington DC: Catholic University of America Press.

Marshall, Bruce D., 2000, Trinity and Truth, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511612169

Martin, Michael, 1990, Atheism: A Philosophical Justification, Philadelphia, PA: Temple University Press.

Mavrodes, George, 1988, Revelation in Religious Belief, Philadelphia, PA: Temple University Press.

McCall, Thomas, 2009, “On Understanding Scripture as the Word of God”, in O. Crisp and Rea 2009, pp. 171-186.

McCormack, Bruce, 2008, Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids, MI: Baker Academic.

McDowell, John, 2004, “Reply to Åsa Wikforss”, Theoria, 70(2-3): 294-297. doi:10.1111/j.1755-2567.2004.tb00997.x

McGrath, Alister, 2008, The Open Secret: A New Vision for Natural Theology, Malden: Blackwell Publishing.

McGrew, Timothy, 2004, “Has Plantinga Refuted the Historical Argument?”, Philosophia Christi, 6(1): 7-26. doi:10.5840/pc2004612

McGrew, Timothy and Lydia McGrew, 2006, “On the Historical Argument: A Rejoinder to Plantinga”, Philosophia Christi, 8(1): 23-38. doi:10.5840/pc2006813

McLean, B.H., 2013, “Lessons Learned from Swinburne: A Critique of Richard Swinburne’s Revelation: From Metaphor to Analogy”, Toronto Journal of Theology, 29(2): 369-388. doi:10.3138/tjt.1965

McLeod, Mark, 1987, “The Analogy Argument for the Proper Basicality of Belief in God”, International Journal for Philosophy of Religion, 21(1): 3-20. doi:10.1007/BF00142173

Menssen, Sandra and Thomas D. Sullivan, 2007, The Agnostic Inquirer: Revelation from a Philosophical Standpoint, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.

Moser, Paul K., 2008, The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511499012

Moser, Paul K., 2010, The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511817731

Mullen, John T., 2004, "Design Arguments within a 'Reidian' Epistemology", PhD Dissertation, University of Notre Dame.

Nickel, Gregor, 2015, "Dwindling Probability. Mathematical and Philosophical Notes in Margin", in Schönecker 2015, pp. 213-235.

Niederbacher, Bruno, SJ, 2012, "The Relation of Reason to Faith", in The Oxford Handbook of Aquinas, Brian Davies and Eleonore Stump (eds), Oxford: Oxford University Press, pp. 337-347.

O'Collins, Gerald, 2011, Rethinking Fundamental Theology, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199605569.001.0001

O'Collins, Gerald, 2016a, Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-Revelation in Jesus Christ, Oxford: Oxford University Press.

O'Collins, Gerald, 2016b, "Recent Developments in the Doctrine of Revelation", Pacifica: Australasian Theological Studies, 29(3): 285-294. doi:10.1177/1030570X17716223

Pannenberg, Wolfhart, 1968, "Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation", in Revelation as History, Wolfhart Pannenberg (ed.), New York: Macmillan, pp. 123-158.

Pannenberg, Wolfhart, 1976, Theology and the Philosophy of Science, London: Darton, Longman & Todd.

Penelhum, Terence, 1977, "The Analysis of Faith in St Thomas Aquinas", Religious Studies, 13(2): 133-154. doi:10.1017/S0034412500009938

Penelhum, Terence, 1997, "Revelation and Philosophy", in Avis 1997, pp. 67-86.

Pike, Nelson, 1992, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Plantinga, Alvin, 1988, "Positive Epistemic Status and Proper Function", Philosophical Perspectives, 2: 1-50. doi:10.2307/2214067

Plantinga, Alvin, 1990, God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Plantinga, Alvin, 1997, “Ad Hick”, Faith and Philosophy, 14(3): 295-298. doi:10.5840/faithphil199714333

Plantinga, Alvin, 2000a, “Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism”, in The Philosophical Challenge of Religious Diversity, Philip L Quinn and Kevin Meeker (eds), Oxford: Oxford University Press, pp. 172-192.

Plantinga, Alvin, 2000b, Warranted Christian Belief, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195131932.001.0001

Plantinga, Alvin, 2006, “Historical Arguments and Dwindling Probabilities: A Response to Timothy McGrew”, Philosophia Christi, 8(1): 7-22. doi:10.5840/pc2006812

Plantinga, Alvin, 2011, Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199812097.001.0001

Plantinga, Alvin, 2015, “Replies to My Commentators”, in Schönecker 2015, pp. 237-262.

Proudfoot, Wayne, 1985, Religious Experience, Berkeley: University of California Press.

Quash, Ben, 2007, “Revelation”, in The Oxford Handbook of Systematic Theology, John Webster, Kathryn Tanner, and Iain Torrance (eds), Oxford: Oxford University Press, pp. 325-344.

Rahner, Karl, 1964, Inspiration in the Bible, second edition, Questiones Disputatae 1, New York: Herder & Herder.

Rahner, Karl, 1966, “Observations on the Concept of Revelation”, in Rahner and Ratzinger 1966, pp. 9-25.

Rahner, Karl, 1978, Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity, New York: The Crossroad Publishing Company.

Rahner, Karl and Joseph Ratzinger (eds.), 1966, Revelation and Tradition, Freiburg: Herder.

Ratzinger, Joseph, 1966, “Revelation and Tradition”, in Rahner and Ratzinger 1966: 26-49.

Ratzsch, Del, 2003, “Perceiving Design”, in God and Design: The Teleological Argument and Modern Science, Neil A. Manson (ed.), London: Routledge, pp. 124-44.

Rea, Michael C., 2018, The Hiddenness of God, Oxford: Oxford University Press.

Ricoeur, Paul, 1980, “Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation”, in Essays on Biblical Interpretation, Paul Ricoeur and Lewis S. Mudge (eds), Philadelphia: Fortress, pp. 73-118.

Ross, James, 1985, “Aquinas on Belief and Knowledge”, in Essays Honoring Allan B. Wolter, W.A. Frank and G.J. Etzkorn (eds.), St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, pp. 245-269

Schleiermacher, Friedrich, 1799 [1996], Friedrich Schleiermacher: On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers, Richard Crouter (trans/ed.), Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511814969

Schleiermacher, Friedrich, 1830 [1999], The Christian Faith (Der Christliche Glaube), H. R. Mackintosh, and James Stuart Stewart (eds.), London: T & T Clark.

Schönecker, Dieter (ed.), 2015, Plantinga's Warranted Christian Belief: Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga, Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110430202

Schwöbel, Christoph, 1990, "Particularity, Universality and the Religions. Towards a Christian Theology of Religions", in Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Gavin D'Costa (ed.), New York: Orbis Books, pp. 30-46.

Sluys, Mark, 2000, Must Divine Revelation Produce Understanding?: Philosophical Reflections on Revelation and Its Realization, Dissertation, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Stump, Eleonore, 1991, "Aquinas on Faith and Goodness", in The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology, Scott MacDonald (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 179-207.

Stump, Eleonore, 1994, "Review of Revelation: From Metaphor to Analogy, by Richard Swinburne", The Philosophical Review, 103(4): 739. doi:10.2307/2186116

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

Sudduth, Michael, 2003, "Reformed Epistemology and Christian Apologetics", Religious Studies, 39(3): 299-321. doi:10.1017/S0034412503006553

Swinburne, Richard, 1989, Responsibility and Atonement, Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard, 1994, The Christian God, Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard, 2001, "Plantinga on Warrant", Religious Studies, 37(2): 203-214. doi:10.1017/S0034412501005601

Swinburne, Richard, 2003, The Resurrection of God Incarnate, Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard, 2004a, The Existence of God, Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard, 2004b, "Natural Theology, Its 'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", Faith and Philosophy, 21(4): 533-546.

Swinburne, Richard, 2007, Revelation: From Metaphor to Analogy, 2nd ed., Oxford: Clarendon.

Taylor, Charles, 2005, “A Philosopher’s Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason”, in Reason and the Reasons of Faith, Paul J. Griffiths and Reinhard Hütter (eds), New York/London: T & T Clark, pp. 339-353.

Thiemann, Ronald, 1985, Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Tillich, Paul, 1951, Systematic Theology, Vol. I: Reason and Revelation, Being and God, Chicago: University of Chicago Press.

Trembath, Kern, 1987, Evangelical Theories of Biblical Inspiration: A Review and Proposal, Oxford: Oxford University Press.

Trembath, Kern, 1991, Divine Revelation: Our Moral Relation with God, Oxford: Oxford University Press.

Wahlberg, Mats, 2012, Reshaping Natural Theology: Seeing Nature as Creation, Houndmills: Palgrave Macmillan.

Wahlberg, Mats, 2014, Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Wainwright, William J., 2006, Reason and the Heart: A Prologomenon to a Critique of Passional Reason. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Ward, Keith, 1994, Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World’s Religions, Oxford: Oxford University Press.

Wellington, Ryan A, 2019, “Divine Revelation as Propositional”, Journal of Analytic Theology, 7(1): 156-177. doi:10.12978/jat.2019-7.17-51-51220413

Westphal, Merold, 1999, “Taking Plantinga Seriously: Advice to Christian Philosophers”, Faith and Philosophy, 16(2): 173-181.

Williams, Rowan, 2000, On Christian Theology, Oxford: Blackwell Publishers.

[Vatican II] Second Vatican Council, 1965, “Dei Verbum [Dogmatic Constitution on Divine Revelation]”. [Dei Verbum available online]

Visala, Aku, 2011, Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion: Religion Explained? London: Routledge.

Wisse, Maarten, 2002, “From Cover to Cover? A Critique of Wolterstorff’s Theory of the Bible as Divine Discourse”, International Journal for Philosophy of Religion, 52(3): 159-173. doi:10.1023/A:1020899513041

Wolterstorff, Nicholas, 1995, Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511598074

Wolterstorff, Nicholas, 2001, Thomas Reid and the Story of Epistemology, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511613845

Wynn, Mark R., 2009, “Towards a Broadening of the Concept of Religious Experience: Some Phenomenological Considerations”, Religious Studies, 45(2): 147-166. doi:10.1017/S0034412508009748

Wynn, Mark R., 2013, Renewing the Senses: A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199669981.001.0001

(III) Filosofia e Teologia Cristã*

Autoria: Michael J. Murray e Michael Rea
Tradução: Alison Vander Mandeli e Marcelo Marconato Magalhães
Revisão: Delvair Custódio Moreira

Muitas das principais doutrinas do cristianismo possuem importantes pressuposições ou implicações filosóficas. Iniciaremos este artigo com uma breve discussão geral sobre a relação da filosofia com o dogma cristão e, depois disso, voltaremos nossa atenção para três das mais filosoficamente desafiadoras doutrinas cristãs, a saber, a Trindade, a Encarnação e a Expiação. Escolhemos essas três pois, ao contrário (por exemplo) das doutrinas da providência ou dos atributos de Deus, elas são próprias da teologia cristã e, diferentemente (por exemplo), da doutrina do pecado original ou da presença real de Cristo na eucaristia, elas têm sido objeto de muita discussão ao longo das últimas duas décadas.

---

* MURRAY, M. J.; REA, M. Philosophy and Christian Theology. *In*: ZALTA, E. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Fall Edition, Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/christiantheology-philosophy. Acesso em: 28 jul. 2022.

The following is the translation of the entry on Philosophy and Christian Theology by Michael J. Murray and Michael Rea, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/christiantheology-philosophy. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

1. Filosofia e Teologia Cristã

Na história da teologia cristã a filosofia tem sido vista, algumas vezes, como um complemento natural da reflexão teológica, enquanto, em outras vezes, os praticantes das duas disciplinas consideravam-se inimigos mortais. Alguns dos primeiros pensadores cristãos, como Tertuliano, por exemplo, sustentavam que qualquer intromissão da razão filosófica secular na reflexão teológica era inapropriada. De tal modo, mesmo que certas declarações teológicas parecessem contrariar os padrões de raciocínio defendidos pelos filósofos, o crente religioso não deveria recuar. Outros pensadores do cristianismo primevo, tais como Santo Agostinho de Hipona, argumentavam que a reflexão filosófica complementava a teologia, mas somente quando essas reflexões filosóficas estivessem firmemente fundamentadas em um compromisso intelectual prévio com as verdades básicas da fé cristã. Assim, a legitimidade da filosofia decorreria da legitimidade do comprometimento subjacente com a fé.

Na Alta Idade Média as visões de Agostinho foram amplamente defendidas. Porém, também neste período, Tomás de Aquino ofereceu um outro modelo sobre a relação entre a filosofia e a teologia. De acordo com o modelo tomista, filosofia e teologia são atividades distintas, diferindo principalmente em seus pontos de partida intelectuais. Os dados da filosofia provêm das nossas faculdades mentais naturais: aquilo que vemos, ouvimos, provamos, tocamos e cheiramos. Estes dados podem ser aceitos com base na confiabilidade das nossas faculdades naturais em relação ao mundo natural. A teologia, por outro lado, toma como ponto de partida as revelações divinas contidas na Bíblia. Estes dados podem ser aceitos com base na autoridade divina, de maneira análoga à forma como aceitamos, por exemplo, as declarações feitas por um professor de física sobre os fatos básicos da física.

Nesta maneira de ver as duas disciplinas, se ao menos uma das premissas de um argumento for derivada da revelação, o argumento pertence ao domínio da teologia; caso contrário, insere-se no domínio da filosofia. Uma vez que essa forma de pensar sobre a filosofia e a teologia demarca agudamente as duas disciplinas, é possível, em princípio, que as conclusões atingidas por uma possam ser contrariadas pela outra. No entanto, para os defensores desse modelo, conflitos deste tipo são meramente aparentes. Sendo que o mesmo Deus criou um mundo acessível à filosofia e revelou os textos disponíveis aos teólogos, as declarações reivindicadas por uma não podem conflitar com as declarações reivindicadas pela outra, a menos

que o filósofo ou o teólogo tenham cometido algum erro prévio.

Uma vez que as declarações das duas disciplinas devem então coincidir, a filosofia pode ser posta a serviço da teologia (e talvez vice-versa). De que modo a filosofia desempenharia esse papel complementar? Primeiro, o raciocínio filosófico pode persuadir aqueles que não aceitam a autoridade da suposta revelação divina, contida nas declarações dos textos religiosos. Assim, um ateísta que não está disposto a aceitar a autoridade de tais textos, poderia vir a crer na existência de Deus com base em argumentos puramente filosóficos. Segundo, técnicas específicas da filosofia podem ser úteis ao teólogo para o esclarecimento de afirmações teológicas imprecisas ou ambíguas. Neste sentido, por exemplo, a teologia pode nos propiciar informação suficiente para concluir que Jesus Cristo é uma única pessoa com duas naturezas, uma humana e outra divina, mas deixa-nos no escuro sobre como exatamente deve ser compreendida a relação entre essas duas naturezas. O filósofo pode providenciar alguma ajuda, pois, entre outras coisas, ele pode auxiliar o teólogo a discernir quais modelos são logicamente inconsistentes e por isso candidatos inviáveis para o esclarecimento da relação entre as naturezas humana e divina de Cristo.

Durante a maior parte do século XX, a grande maioria da filosofia em língua inglesa – incluindo a filosofia da religião – prosseguiu sem muita interação com a teologia. Embora haja uma série de razões complexas para este divórcio, três são especialmente importantes.

A primeira razão é que o ateísmo foi a opinião predominante entre os filósofos de língua inglesa ao longo de grande parte daquele século. Uma segunda razão, relacionada à primeira, é que os filósofos no século XX consideravam a linguagem teológica desprovida de sentido ou, na melhor das hipóteses, sujeita a escrutínio apenas na medida em que essa linguagem influenciasse a prática religiosa. A primeira crença (de que a linguagem teológica era sem sentido) foi inspirada por um princípio do positivismo lógico, segundo o qual qualquer afirmação sem conteúdo empírico seria desprovida de sentido. Sendo que grande parte da linguagem teológica carece de conteúdo empírico, por exemplo, aquela que descreve a doutrina da Trindade, essa linguagem deveria ser sem sentido. A segunda crença, inspirada por Wittgenstein, sustenta que a linguagem só tem sentido em contextos práticos específicos, portanto, a linguagem religiosa não visaria a expressão de verdades sobre o mundo que pudessem ser submetidas a um escrutínio filosófico objetivo.

Uma terceira razão é que muitos teólogos acadêmicos também se tornaram céticos em relação às nossas capacidades de pensar e falar de forma significativa sobre Deus. Mas, ao invés de simplesmente abandonar as doutrinas tradicionais

do cristianismo, muitos deles se afastaram das formas mais "metafísicas" e *quasi*-científicas de fazer teologia, adotando, ao invés disso, uma variedade de interpretações e desenvolvimentos alternativos dessas doutrinas – incluindo, mas não se limitando, a interpretações metafóricas, existencialistas e pós-modernas. Essa, podemos acrescentar, parece ser uma das razões pelas quais o fosso metodológico entre os, assim chamados, filósofos "analíticos" e "não-analíticos" foi, em certa medida, replicado como um fosso entre os filósofos analíticos da religião e seus equivalentes na teologia.

Nos últimos quarenta anos, no entanto, filósofos da religião voltaram a trabalhar na teorização de muitas doutrinas tradicionais do cristianismo, aplicando as ferramentas da filosofia contemporânea de maneiras um pouco mais ecléticas do que o previsto nos modelos agostiniano ou tomista. De acordo com a tendência acadêmica recente, os filósofos contemporâneos da religião não estão dispostos a distinguir as duas disciplinas de forma rígida e rápida. Como resultado, é frequentemente difícil, ao ler trabalhos recentes, distinguir o que os filósofos estão fazendo daquilo que os teólogos (e filósofos) dos séculos passados consideravam como pertencente de forma estrita ao domínio teológico. De fato, filósofos e teólogos agora utilizam o termo "teologia analítica" para referir o trabalho teológico que visa investigar e explicitar doutrinas teológicas recorrendo aos recursos, métodos e literatura relevante da filosofia analítica contemporânea. O uso deste termo reflete uma realidade outrora não reconhecida, mostrando que o tipo de trabalho agora feito sob o rótulo de "teologia filosófica" é tanto **teológico** quanto **filosófico**.

No que segue, apresentaremos um breve levantamento do trabalho realizado sobre três tópicos de teologia filosófica contemporânea que – para além das questões gerais relativas à natureza, atributos e providência de Deus – têm recebido grande atenção dos filósofos da religião ao longo do último quarto de século. Deixamos assim de lado os tópicos básicos da filosofia da religião, tais como os argumentos tradicionais em prol da existência de Deus, o problema do mal, a epistemologia da crença religiosa, a natureza e função da linguagem religiosa. Não tratamos também de uma variedade de tópicos importantes, porém menos discutidos, da teologia filosófica, como a natureza da revelação e escritura divina, pecado original, a autoridade da tradição e temas similares. (Para discussão desses tópicos ver a seção de verbetes relacionados[6] e também os

---

[6] N.T.: Os verbetes da Enciclopédia, listados pelos autores, são: Aquinas, Saint Thomas; atonement; Augustine, Saint; cosmological argument; Descartes, René: ontological argument; faith; God, arguments for the existence of; moral arguments; ontological arguments; teleology: teleological arguments for God's existence; trinity.

trabalhos listados na seção geral da bibliografia).

2. Trindade

Desde o início os cristãos têm afirmado a existência de um Deus e três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – cada uma das quais é Deus. No ano de 675, o Concílio de Toledo formulou esta doutrina do seguinte modo:

> Embora professemos três pessoas, não professamos três substâncias, mas **uma substância** e três pessoas [...]. Se nos perguntarem sobre a Pessoa individual, devemos responder que é Deus. Portanto, podemos dizer Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo; mas eles não são três deuses, mas um só Deus [...]. Cada uma das pessoas é totalmente Deus em si mesma [...] e as três pessoas juntas são um único Deus.

Ao refletir sobre a formulação do Concílio de Toledo, Cornelius Plantinga nos diz que ela "possui um grande poder enigmático" (PLANTINGA, 1989, p. 22). Sem dúvida, isso é um eufemismo. A doutrina da trindade é profundamente enigmática e de um modo que tem levado alguns críticos do cristianismo a declarar que é absolutamente incoerente. De fato, parece que podemos derivar uma contradição da doutrina do seguinte modo: A doutrina afirma claramente que existe um só Deus; que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito é Deus; e que Pai, Filho e Espírito Santo são distintos. Agora, "é Deus" significa "é idêntico à Deus" ou "é divino". Seja como for, porém, temos um problema. Se o Pai é idêntico à Deus e o Filho é idêntico à Deus, então (pela transitividade da identidade) o Pai é idêntico ao Filho, contrariando a doutrina. Por outro lado, se o Pai é divino, o Filho é divino e o Pai é distinto do Filho, se segue que existem ao menos duas pessoas divinas – isto é, dois deuses – o que também contraria a doutrina. Então, seja como for, a doutrina parece incoerente.

Este enigma é por vezes chamado "o problema da triplicidade-unicidade", ou "o problema lógico da trindade". À primeira vista pode parecer fácil de resolver. Por que não dizer que Deus é o Pai, o Filho e o Espírito Santo, da mesma maneira que, por exemplo, Clark Kent é o amigo gentil de Lois Lane, o filho biológico do Kryptoniano Jor-El e o Homem de Aço? Ou por que não dizer que o Pai, o Filho e

o Espírito contam como um só Deus da mesma forma que os vários itens do seu carrinho de compras contam como uma única encomenda? A resposta, em resumo, é que a tradição cristã estabeleceu limites sobre a forma como a doutrina deve ser explicada, e estes modelos de resposta são incompatíveis com esses limites. Dois dos "erros" mais salientes a serem evitados são o *modalismo* e o *triteísmo*. Nas palavras do, assim chamado, *Credo Atanasiano*, a doutrina da trindade deve ser entendida sem "confundir as pessoas" ou "dividir a substância". O modalismo confunde as pessoas. É a visão de que o Pai, Filho e Espírito Santo são meras manifestações, modos ou papéis desempenhados pelo uno e único Deus. De tal modo, descartar o modalismo exclui analogias como a do Homem de Aço, mencionada acima. O triteísmo divide a substância. É um pouco complexo (porque controverso) dizer exatamente o que é o triteísmo ou, de forma mais geral, o politeísmo (*vide* REA, 2006). Mas, seja como for, certamente está implícita na visão a ideia de que existem três substâncias divinas distintas. Assim, assumindo que os itens em seu carrinho de compras sejam múltiplas substâncias distintas, o problema com a analogia seria a sugestão de politeísmo.

No que segue, trataremos de alguns modelos mais sofisticados da trindade: o modelo social, o modelo psicológico e o modelo de constituição. Estes não esgotam o campo das soluções possíveis, mas são aqueles aos quais mais atenção tem sido dada na literatura recente. Para pesquisas mais detalhadas, consulte os trabalhos de Rea (2009) e McCall (2011).

2.1. O modelo social

Ao longo dos evangelhos, as duas primeiras pessoas da Trindade são referidas como "Pai" e "Filho". Isso sugere a analogia de uma família, ou, de modo mais geral, de uma sociedade. Assim, as pessoas da trindade podem ser consideradas **um**, da mesma forma que os membros de uma família podem ser considerados **um**. Por exemplo, podemos ter três seres humanos individuais, mas, juntos, uma única família. Uma vez que não há contradição em pensar uma família como três e um desta maneira, essa analogia parece resolver o problema. Aqueles que tentam compreender a trindade principalmente nos termos desta analogia são tipicamente chamados de *trinitaristas sociais*. Essa abordagem tem sido (de forma controversa) associada à Igreja Oriental, traçando suas raízes até os Padres Capadócios: Basílio de Cesaréia, seu irmão Gregório de Nissa e seu amigo Gregório Nazianzeno. Até

recentemente, era bastante comum distinguir modelos “latinos” ou “ocidentais” da Trindade, dos modelos “gregos” ou “orientais”. Contra essa prática, confira, especialmente, Ayres (2004) e Barnes (1995b).

Críticos apontam que, se a “unidade familiar” é tudo aquilo que importa para a unicidade trinitária, e assim, tudo o que é requerido para o monoteísmo, então é difícil perceber por que razão vários sistemas politeístas não contariam como versões do monoteísmo. Considerem, por exemplo, os filhos de Cronos na mitologia grega, dos quais Zeus foi o libertador. Estas crianças, incluindo Zeus, Hera, Ares e uma variedade de outras divindades olímpicas, são todos membros de uma família divina. No entanto, ninguém pensa que Zeus e seus irmãos (nem mesmo, digamos, Zeus e sua filha gerada Atena) devam ser considerados, em algum sentido relevante, como **um único deus**.

Por essa razão, os trinitaristas sociais costumam dizer que existem outras relações entre os membros da trindade, além da consideração de serem membros de uma única família divina, que contribuem com o fato de serem um único Deus. Richard Swinburne, por exemplo, defende uma versão dessa visão segundo a qual a unidade entre as pessoas divinas é assegurada por vários fatos conjuntamente. Primeiro, as pessoas divinas compartilham todas as características essenciais da divindade: onisciência, onipotência, perfeição moral e assim por diante. Segundo, ao contrário das famílias de divindades dos sistemas politeístas, suas vontades são necessariamente harmoniosas, de tal modo que as pessoas da trindade nunca entram em conflito entre si. Terceiro, elas mantêm um relacionamento de amor perfeito e interdependência mútua necessária. Neste tipo de visão, existe um único Deus porque a comunidade das pessoas divinas está tão intimamente interligada que, embora sejam três pessoas distintas, agem como se fossem uma única entidade. Alguém poderia pensar que, se considerássemos um grupo de três pessoas humanas que exibissem estas características – unidade necessária, harmonia volitiva e amor, seria igualmente difícil considerá-las inteiramente distintas. E é claro, essa é justamente a intuição que a visão pretende suscitar.

Não obstante, muitos consideram que o tipo de unidade descrita acima não é forte o suficiente para assegurar um monoteísmo respeitável. Assim, alguns trinitaristas sociais tentaram explicar de outros modos aquilo que unifica as pessoas divinas. Talvez a mais popular dessas explicações seja o modelo parte-todo. A versão de C.S. Lewis dessa analogia afirma que Deus é “três Pessoas enquanto permanece um Ser, assim como um cubo é seis quadrados enquanto permanece um cubo” (LEWIS, 1958). Mais recentemente, J. P. Moreland e William Lane Craig

(2003), argumentaram que a relação entre as pessoas da Trindade pode ser considerada análoga à relação que poderíamos supor existir entre os três seres semelhantes a cães que compõe Cérbero, o guardião mítico do mundo inferior. Pode-se dizer que cada uma das três cabeças – ou cada uma das três almas associadas às cabeças - é um indivíduo totalmente canino, e, no entanto, existe apenas um ser, Cérbero, com a totalidade da natureza canina. Três "pessoas" de uma espécie, contudo, um único cão.

A proposta de Moreland e Craig é claramente muito diferente da proposta de Swinburne e, obviamente, não invoca a analogia de uma família ou sociedade. Neste momento, portanto, é natural perguntar o que torna, mais precisamente, as duas propostas versões do trinitarismo social. Infelizmente, esta é uma questão para a qual os autoproclamados trinitaristas sociais não têm dado uma resposta muito clara. Talvez a resposta mais comum seria que os modelos parte-todo, como o de Moreland e Craig, se assemelham aos modelos família-sociedade pelo simples fato de "partirem da triplicidade da Trindade para tentar explicar a unicidade". Porém, essa resposta não é totalmente esclarecedora. O que é necessário é alguma caracterização do núcleo comum subjacente às diversas visões geralmente consideradas versões do trinitarismo social. As duas teses seguintes parecem capturar esse núcleo: (i) as pessoas divinas não são numericamente a mesma substância, e (ii) o monoteísmo não exige a existência exata de uma única substância divina – ao invés disso, ele pode ser assegurado pela existência de relações, como a relação parte-todo, ou interdependência mútua necessária, ou algum outro tipo de relação entre substâncias divinas numericamente distintas. Juntas, estas duas teses parecem expressar a ideia central subjacente tanto na analogia da família quanto nos modelos desenvolvidos por Swinburne e Moreland-Craig. Como explicado anteriormente, essa ideia central oferece uma solução para o problema da Trindade, mostrando como é possível negar a inferência de que "o Pai é divino, o Filho é divino, e o Espírito é divino; e Pai, Filho e Espírito são distintos um do outro", para a conclusão de que existe mais do que um Deus.

Ainda assim, apesar dos atrativos, muitos críticos permanecem insatisfeitos com a proposta de Moreland e Craig. Um dos problemas mais sérios é a inconsistência com o *Credo Niceno*. O Credo inicia com "Cremos em Deus, o Pai todo-poderoso"; no entanto, os proponentes do modelo Moreland-Craig não podem dizer isso pois, neste modelo, Deus (análogo à Cérbero) *não é* o Pai todo-poderoso (análogo à uma das cabeças, ou a alma de uma das cabeças). Da mesma forma, o Credo diz que Pai e Filho são consubstanciais. Essa declaração é absolutamente central para

a doutrina da Trindade, e a noção de consubstancialidade esteve no cerne dos debates do século IV, que moldaram a forma como o Credo Niceno expressa a doutrina. Mas as três almas, ou centros de consciência, representados pelas cabeças de Cérbero não são, em nenhum sentido, consubstanciais. E se, no fim das contas, forem substâncias (como Moreland e Craig consideram), serão três substâncias distintas.

Outras versões do modelo parte-todo também suscitam preocupações. Um cubo, por exemplo, é uma sétima coisa para além dos seus seis lados. Porém, não queremos dizer que Deus é uma quarta coisa, para além de suas três partes. A razão é que ao dizer isto ficamos com um dilema: Ou Deus é uma pessoa ou não é. Se é o primeiro caso, então nós temos uma Quaternidade ao invés de uma Trindade. Se é o segundo caso, ao que parece, nos comprometemos com declarações decididamente anti-teístas: Deus não teria conhecimento (já que somente pessoas podem conhecer); Deus não amaria, (pois somente pessoas podem amar); Deus seria amoral (dado que somente pessoas fazem parte da comunidade moral); e assim por diante. Más notícias então, de qualquer modo. Sendo assim, muitos procuram outros modelos.

2.2. O modelo psicológico

Muitos teólogos examinam as características da mente ou "psique" humana para encontrar modelos que ajudem a iluminar a doutrina da trindade. Historicamente, o uso de analogias psicológicas é associado principalmente aos pensadores ocidentais de língua latina, de forma especial a partir de Agostinho. O próprio Agostinho sugeriu várias analogias importantes, assim como outros na tradição latina medieval. No entanto, como o foco deste artigo está em modelos mais contemporâneos, nos concentraremos em duas analogias psicológicas desenvolvidas recentemente.

Thomas V. Morris sugeriu que podemos encontrar uma analogia para a trindade na condição psicológica conhecida como transtorno de personalidade múltipla: assim como um único ser humano pode ter múltiplas personalidades, também um único Deus pode existir em três pessoas, embora, claro, no caso de Deus isso seria uma virtude cognitiva, não um defeito (*vide* MORRIS, 1996). Outros, Trenton Merricks, por exemplo, sugeriram que podemos conceber as pessoas divinas em analogia com as esferas de consciência separadas que resultam da *comissurotomia* [cerebral] (*vide* MERRICKS, 2006). A comissurotomia é um procedimento, algumas vezes utilizado no tratamento da epilepsia, que envolve o

corte do feixe de nervos (o **corpo caloso**) através do qual os dois hemisférios do cérebro se comunicam. Em geral, as pessoas submetidas a este procedimento agem normalmente em suas vidas cotidianas. Porém, sob certos tipos de condições experimentais, elas mostram características psicológicas que sugerem a existência de dois campos distintos de consciência, associados a cada um dos hemisférios cerebrais. Assim, de acordo com essa analogia, como um único ser humano pode, neste caso, possuir duas esferas distintas de consciência, também um único ser divino pode existir em três pessoas, cada uma das quais possuindo uma esfera distinta de consciência.

Como no trinitarismo social, cada uma destas analogias resolve o problema da Trindade ao oferecer uma maneira de negar a inferência de que "o Pai é divino, o Filho é divino, e o Espírito é divino; e Pai, Filho e Espírito são distintos um do outro", para a conclusão de que existe mais do que um Deus. Além disso, as duas analogias parecem ter uma vantagem sobre o trinitarismo social: ambas apresentam casos da vida real, nos quais uma **única substância racional** está, contudo, "dividida" em múltiplas personalidades ou centros de consciência. Porém, precisamente esta característica das analogias acarreta também, ao que parece, o espectro do modalismo. No caso do transtorno de personalidade múltipla, não há uma inclinação real para reificar as personalidades distintas, tratando-as como seres individuais semelhantes à pessoas, subsistindo **numa** única substância ou **como** uma única substância. Elas são, ao invés disso, simplesmente entendidas como **aspectos** distintos de um único, embora fragmentado, sujeito psicológico. Algo similar ocorre com a analogia da comissurotomia. É altamente antinatural tratar os diferentes centros de consciência como pessoas individuais; pelo contrário, é muito mais plausível tratá-los como meros aspectos de um único sujeito. Ademais, é difícil ver como as personalidades e centros de consciência que figuram nessas analogias possam ser vistos como tendo **a mesma substância** uns dos outros, da forma como a doutrina da trindade nos obriga a dizer das pessoas divinas. Mais uma vez, é natural vê-los apenas como aspectos distintos de uma única substância. Essa parece ser, portanto, a principal objeção que os proponentes deste tipo de analogia precisam superar.

2.3. O modelo de constituição

A terceira e última solução para o problema da trindade que iremos explorar invoca a noção de "identidade relativa". Esta é a ideia segundo a qual as coisas

podem ser as mesmas em relação a um tipo de coisa, porém distintas em relação a outro tipo de coisa. De maneira mais formal, teríamos:

> **Identidade Relativa**: É possível que existam *x*, *y*, *F*, e *G*, tal que *x* é um *F*, *y* é um *F*, *x* é um *G*, *y* é um *G*, *x* é o mesmo *F* que *y*, mas *x* não é o mesmo *G* que *y*.

Se este princípio for verdadeiro, então podemos dizer que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o **mesmo Deus**, porém **pessoas distintas**. Contudo, notem que isso é tudo o que precisamos para dar sentido à doutrina da trindade. Se o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o mesmo Deus (e se não há outros deuses), então haverá um e somente um Deus; além disso, se forem também pessoas distintas (e se são apenas três), então haverá três pessoas divinas.

O principal desafio desta solução é mostrar que o pressuposto da identidade relativa é coerente, além de demonstrar que a doutrina da trindade se comprova consistente dado o princípio da identidade relativa. Grande parte do trabalho de Peter van Inwagen sobre a trindade (*vide* 1988, 2003), busca enfrentar este desafio. Além disso, um desafio adicional, seria a elaboração de uma explicação ou analogia que nos ajude a compreender o que **significa** dizer que Pai, Filho e Espírito Santo estão em uma relação de "identidade relativa". Inicialmente, não é de todo claro o que isto poderia significar, pois parece que a afirmação "x é o mesmo F que y" significa, justamente, "x é um F, y é um F e x=y", contrariando aquilo que é suposto pela identidade relativa (acima). Michael Rea e Jeffrey Brower trataram deste desafio (2005a; 2005b; BROWER, 2004; REA, 2009c). Eles sugerem que a reflexão sobre casos de constituição material (por exemplo, estátuas e os pedaços de matéria que as constituem) pode ajudar-nos a ver como duas coisas podem ser **o mesmo objeto material** mas, por outro lado, **entidades diferentes**. Se isso estiver certo, então, por analogia, tal reflexão pode também nos ajudar a compreender como o Pai, Filho e Espírito Santo podem ser o mesmo Deus, mas três pessoas diferentes.

Considere a famosa estátua de bronze "O Pensador" de Rodin. Ela é um único objeto material, mas pode ser corretamente descrita como uma estátua (que é um tipo de coisa), e como um pedaço de bronze (que é outro tipo de coisa). Ademais, um pouco de reflexão nos mostra que a estátua é distinta do pedaço de bronze. Por exemplo, se a estátua fosse derretida já não teríamos ambos, pedaço de bronze e estátua: o pedaço permaneceria (embora com uma forma diferente),

mas o *Pensador*, de Rodin, deixaria de existir. Isso parece mostrar que o pedaço de bronze é distinto da estátua, uma vez que uma coisa **somente** pode existir separada de outra se elas forem distintas. Então, se isso for correto, **não** se trata de um caso em que uma coisa simplesmente **aparece** de duas formas diferentes, ou é referida por dois rótulos diferentes. Ao contrário, é um caso em que, ao mesmo tempo, duas coisas distintas ocupam exatamente a mesma região do espaço.

A maioria de nós aceita prontamente a ideia de que **coisas** distintas, em sentido *lato*, podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo. O evento do seu sentar, por exemplo, ocupa exatamente o mesmo lugar que você ocupa quando está sentado. Porém, somos mais relutantes em dizer que **objetos materiais** distintos ocupam o mesmo lugar ao mesmo tempo. Diante disso, os filósofos têm sugerido várias formas de tornar compreensível o fenômeno da constituição material. Uma maneira de fazer isso é dizer que a estátua e o pedaço de bronze são **o mesmo objeto material**, embora distintos em relação à alguma outra característica (por exemplo, **composto hilemórfico**). A vantagem desta ideia é que ela nos permite dizer que a estátua e o pedaço de bronze contam como um único objeto material, preservando o princípio de um objeto por lugar. No entanto, a desvantagem é o comprometimento com a ideia, inicialmente confusa, de que **duas coisas distintas** possam ser **o mesmo objeto material**. Poderíamos perguntar: o que significa dizer que isso é verdadeiro? Contudo, suponha que acrescentemos que tudo o que significa para uma coisa e outra serem "o mesmo objeto material" é o fato de compartilharem toda sua matéria em comum. É difícil ver por quais razões deveríamos questionar essa afirmação; se estiver correta, nosso problema estará resolvido. O pedaço de bronze no exemplo é certamente distinto do *Pensador*, uma vez que pode existir mesmo que o *Pensador* não exista. Porém, também é certo que o pedaço de bronze compartilha toda e a mesma matéria com a estátua, de tal modo que, nesta perspectiva, ambos contam como o mesmo objeto material.

Da mesma forma, então, poderíamos dizer que tudo o que significa para uma e outra pessoa serem o mesmo Deus é a ocorrência de algo análogo à partilha comum de tudo aquilo que é análogo à matéria nos seres divinos, seja isso o que for. Sob esta perspectiva, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o mesmo Deus, mas pessoas distintas, da mesma maneira que uma estátua e seu pedaço de matéria constitutivo são o mesmo objeto material, porém diferentes compostos de matéria-forma. Obviamente, Deus não é um objeto material; portanto, isto **só pode ser uma analogia**. Mesmo assim, a analogia nos ajuda a fornecer um relato esclarecedor das relações intertrinitárias, e o faz, ao menos inicialmente, de uma forma que

parece evitar o modalismo e o politeísmo. Brower e Rea sustentam que cada pessoa da trindade **é uma substância**; nenhuma delas seria um mero aspecto de uma substância unitária, o que evita, portanto, o modalismo. Além disso, elas seriam **a mesma substância**; de tal modo, o politeísmo é evitado.

Essa abordagem não está totalmente livre de dificuldades, no entanto. É tentador compreendermos a visão como um simples artifício verbal: Brower e Rea **dizem** que o Pai, o Filho e o Espírito Santo devem ser considerados um só Deus; porém, uma vez que as Pessoas divinas são completamente distintas umas das outras, é natural tomarmos a exortação de "considerá-las como um" como uma mera proposta de convenção linguística. Críticos também dizem que esta visão não responde diretamente a questão sobre quantos objetos materiais estariam presentes em uma dada região, porção ou pedaço. Há alguma maneira objetiva de decidir quantos objetos são constituídos pelo pedaço de bronze que compõe o *Pensador*? Existem somente duas coisas (estátua e pedaço de bronze) ou existem mais (peso para papel, aríete, etc.)? E se houver mais, o que determina quantas são? A menos que possamos responder essa pergunta, será difícil saber por que a "matéria divina" constitui exatamente três pessoas (e não mais).

3. Encarnação

A doutrina da Encarnação sustenta que, há aproximadamente dois mil anos, a segunda pessoa da trindade tomou para si uma natureza completamente distinta, humana. Como resultado, tornou-se uma pessoa singular, com a posse plena de duas naturezas diferentes, uma humana e uma divina. O Concílio de Calcedônia (em 451) articula a doutrina como segue:

> Nós confessamos um e o mesmo [Filho], Nosso Senhor Jesus Cristo […], perfeito quanto à divindade e perfeito quanto à humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem […] reconhecido em duas naturezas inconfundíveis, imutáveis, indivisíveis, inseparáveis – a distinção das naturezas de modo algum é abolida por causa da união, mas, em verdade, preserva-se o caráter distinto de cada natureza, combinadas em uma pessoa e hipóstase – não dividido ou separado em duas pessoas, mas

> um e o mesmo Filho, o Unigênito, gerado por Deus, Verbo, Senhor Jesus Cristo.

Críticos sustentam que essa doutrina é "impossível, autocontraditória, incoerente, absurda, e até mesmo ininteligível" (MORRIS, 1986, p.18). A dificuldade central com a doutrina é que ela parece atribuir a uma pessoa características logicamente incompatíveis. Por exemplo, parece que, por um lado, seres humanos são necessariamente criados e necessariamente limitados em poder, presença, conhecimento, e etc. Por outro, seres divinos são essencialmente o oposto de todas essas coisas. De tal modo, ao que parece, uma pessoa somente poderia portar as duas naturezas, humana e divina, se tal pessoa pudesse ser, de várias formas, tanto limitada quanto ilimitada, criada e incriada, e assim por diante. E isso é, certamente, impossível.

Duas estratégias principais têm sido seguidas na tentativa de resolver esse aparente paradoxo. A primeira é a *visão kenótica* e, a segunda, é a *visão das duas mentes.* Trataremos das duas a partir de agora.

3.1. A Visão Kenótica

A visão kenótica (do grego *kénōsis,* significando "esvaziar") é motivada por uma passagem do *Novo Testamento*, a qual reivindica que Jesus Cristo:

> Embora tivesse a condição divina, não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte [...] (*Filipenses*, 2.6-8)

Segundo a teoria, na encarnação o Deus Filho, de forma temporária e voluntária, pôs de lado os atributos divinos para assumir a natureza humana e cumprir sua missão terrena.

Se a visão kenótica estiver correta - contrariando o modo como os teístas normalmente pensam - propriedades como a onipotência, onisciência e onipresença não são essenciais à divindade: algo pode permanecer divino mesmo deixando de

lado algumas ou mesmo todas essas propriedades. Porém, o problema é que se essas propriedades não são essenciais à divindade é difícil ver quais seriam. As, assim chamadas, "onipropriedades" parecem ser constitutivas da divindade; são propriedades em termos das quais a divindade é definida. Se dissermos que algo pode ser divino mesmo sem possuir tais propriedades, perderemos de vista o que significa ser divino.

Pode-se responder a esta dificuldade dizendo que a única propriedade essencial aos seres divinos é a propriedade de **ser divino**. Essa resposta, porém, torna a divindade uma propriedade primitiva, não-analisável. Críticos como John Hick (1993, p. 73) objetam que tal movimento torna a divindade inaceitavelmente misteriosa. Alternativamente, alguém pode simplesmente negar que **quaisquer** propriedades sejam necessárias à divindade. É amplamente sustentado na filosofia da biologia, por exemplo, que não há posse de propriedades às quais são conjuntamente necessárias e suficientes para o pertencimento à, digamos, **humanidade**. Ademais, é muito difícil encontrar quaisquer propriedades interessantes – além de "ter massa" ou "ser um organismo" – que são meramente necessárias para ser humano. Ou seja, ao que parece, para qualquer propriedade (interessante) que se possa pensar como parcialmente definidora da humanidade, há ou poderia haver humanos que não possuem a propriedade. Assim, muitos filósofos pensam que o pertencimento à espécie é determinada simplesmente por semelhanças de família com exemplos paradigmáticos da espécie. Em outras palavras, algo conta como humano, se, e somente se, partilha o suficiente das propriedades que são **típicas** da humanidade. Se dissermos o mesmo sobre a divindade, não haveria, em princípio, uma objeção à ideia de que Jesus conta como divino, ainda que lhe falte a onisciência ou outras propriedades, como, talvez, onipotência, onipresença, ou mesmo bondade perfeita. Pode-se apenas dizer que ele é sábio, poderoso e bom **o suficiente** e que, dados os seus outros atributos, ele porta o tipo correto de semelhança de família com os outros membros da Deidade para contar como divino.

Alguns ofereceram versões mais refinadas da teoria kenótica, argumentando que a visão básica compreende de forma errônea os atributos divinos. De acordo com essas versões, ao invés de atribuirmos a Deus propriedades como onisciência, onipotência, e semelhantes, nós devemos dizer que Deus tem as seguintes propriedades: é onisciente-a-não-ser-que-temporariamente-e-livremente-escolha-ser-de-outro-modo, é onipotente-a-não-ser-que-temporariamente-e-livremente-escolha-ser-de-outro-modo, e assim por diante. Esses últimos tipos de propriedades podem ser mantidos sem contradição, mesmo quando certos poderes são deixados

de lado. Desse modo, então, Jesus pode despojar-se de alguns dos seus poderes para tornar-se completamente humano e ainda assim permanecer completamente divino (FEENSTRA, 1989, p. 128-152). Infelizmente, porém, essa resposta apenas gera uma questão posterior: se a encarnação de Cristo requer a temporária renúncia de sua onisciência, então sua posterior exaltação deve requerer ou a continuidade da não-onisciência ou a perda de sua humanidade. Porém, os cristãos tipicamente argumentam que o Cristo glorificado é onisciente enquanto mantém a sua humanidade. É difícil perceber como a visão kenótica responderia a tal objeção (*vide* FEENSTRA, 2007, p. 539).

Afastando-se da versão padrão da teoria kenótica, alguns filósofos e teólogos sustentam visões de acordo com as quais seria apenas aparente a carência dos atributos divinos em Cristo, como onisciência, onipotência, entre outros. São chamadas de "krypsis" as teorias da encarnação que sustentam que simplesmente parece a nós (seres humanos comuns), que Cristo não possui tais atributos. Neste modo de pensar, a aparente perda dos atributos divinos é apenas pretensa ou ilusória. Entre outras coisas, isso levanta a preocupação de que a encarnação é, de certo modo, uma grande trapaça, lançando assim dúvidas sobre a perfeição moral de Cristo. Mais aceitáveis, então, são as versões de acordo com as quais parece, **inclusive ao próprio Cristo**, que certos atributos divinos que ele propriamente possui foram postos de lado. Nesta perspectiva, a perda da onisciência, onipotência, entre outros, é apenas simulada. Cristo mantém todos os atributos divinos tradicionais. Mas, de seu ponto de vista, contudo, é como se esses atributos estivessem ausentes. Uma visão deste tipo pode ser caracterizada como uma "*kénōsis* funcional" (*vide* CRISP, 2007, cap. 2).

Uma preocupação que pode ser levantada, com respeito à doutrina da *kénōsis* funcional, relaciona-se com a dificuldade de ver de que modo um ser divino poderia simular (a si mesmo, sem pura pretensão) a perda de atributos como onisciência ou onipotência. Mas, talvez, os recursos para lidar com essa preocupação possam ser encontrados na que é agora amplamente vista como a principal rival da teoria kenótica tradicional, a saber, a "visão das duas mentes" de Thomas V. Morris.

3.2. A Visão das Duas Mentes

Morris (1986) desenvolve a visão das duas mentes em dois passos, um defensivo e outro construtivo. Primeiro, Morris declara que a acusação de incoerência contra a encarnação repousa em um erro. A crítica assume, por exemplo, que seres

humanos são essencialmente não-oniscientes. Mas quais são os fundamentos para tal asserção? A menos que pensemos que temos algum *insight* especial claro sobre as propriedades essenciais da natureza humana, nosso fundamento é o fato de que todos os seres humanos que encontramos têm aquela propriedade. Mas isso é suficiente apenas para mostrar que a propriedade é comum aos seres humanos, não essencial. Como Morris aponta, pode ser universalmente verdadeiro que todos os seres humanos, por exemplo, nasceram dentro de dez milhas da superfície da Terra, mas disso não se segue que esta é uma propriedade essencial aos seres humanos. Um filho de pais humanos nascido na estação espacial internacional ainda seria humano. Se isso for correto, o defensor da encarnação pode rejeitar a caracterização dos críticos da natureza humana e assim eliminar o conflito entre atributos divinos e a natureza humana assim caracterizada.

Isso somente provê um modo de estancar a crítica, porém, não fornece um modelo positivo para compreensão da encarnação. No segundo passo, então, Morris propõe que pensemos a encarnação como a efetivação de uma pessoa com duas mentes: uma mente humana e uma mente divina. Se a posse de uma mente e um corpo humano é suficiente para algo ser humano, então, "fundir" a mente divina com a mente humana, conectando-as a um corpo humano, acarretará uma pessoa com duas naturezas. Durante a sua vida terrena, Morris propõe, Jesus Cristo tinha duas mentes, com a consciência centrada na mente humana. Essa mente humana tinha acesso parcial aos conteúdos da mente divina, enquanto a mente divina do Deus Filho, tinha acesso completo à correspondente mente humana.

A principal dificuldade desta posição concerne à ameaça do Nestorianismo (a visão, oficialmente condenada pela Igreja, que há duas pessoas no Cristo encarnado). É natural identificar pessoas com mentes – ou, pelo menos, assumir que o número de mentes equivale ao número de pessoas. Se prosseguimos com tais assunções, muito naturais, porém, a visão das duas mentes conduz diretamente à ideia de que a encarnação implica duas pessoas, contrariando a ortodoxia. Além disso, se tomarmos o modelo das duas mentes a sério, podemos ser levados à ideia de que Cristo sofre de algo como o transtorno de personalidade múltipla. Contudo, em resposta às duas objeções, pode-se notar que a psicologia contemporânea parece prover os recursos que suportam a viabilidade do modelo das duas mentes. Como Morris aponta em outro lugar, a mente é algumas vezes caracterizada como um sistema composto de subsistemas um tanto quanto autônomos. A mente humana normal, por exemplo, inclui (nestas caracterizações) tanto uma mente consciente (a sede da consciência) quanto uma mente inconsciente. Na verdade nem importa,

para os propósitos presentes, se tal relato psicológico é **correto**. O ponto apenas é que a visão se mostra coerente e, ao que parece, não envolve transtorno de personalidade múltipla nem implica que o que parece ser um sujeito singular é, na realidade, duas pessoas distintas. Morris propõe, então, que tipos semelhantes de relações podem se realizar entre a mente divina e humana de Cristo.

4. Expiação

O cristianismo tradicional sustenta que os seres humanos estão sujeitos à morte e à separação eterna de Deus por causa da sua pecaminosidade. Porém, podem de algum modo ser salvos dessa condição através do resultado daquilo que poderíamos chamar de "a obra de Jesus", a qual inclui ao menos seu sofrimento e morte na cruz e, talvez também, sua vida sem pecado, ressurreição e ascensão. As, assim chamadas, "teorias da expiação", são teorias sobre como a obra de Jesus contribui para a salvação humana.

Primeiro, uma breve nota terminológica. Usamos o termo "teorias da expiação", ["*theories of the atonement*"] porque é o termo usado, comumente, na literatura filosófica sobre este tópico, além de ser frequentemente usado também na teologia. Porém, o termo não é neutro. Pelo contrário, ele já contém uma teoria parcial sobre o que a salvação humana envolve e sobre o que a obra de Cristo realiza. Em especial, pressupõe que salvar os seres humanos da morte e da separação de Deus envolve principalmente *expiação pelo pecado*, ao invés de, digamos, libertar os seres humanos de algum tipo de escravidão, reparar a natureza humana ou alguma outra coisa do tipo. No Novo Testamento encontramos vários termos e frases (além de "salvação") usados para caracterizar ou descrever o que a obra de Jesus realizou em prol da humanidade – por exemplo, justificação, redenção ou resgate, reconciliação, libertação do pecado, recriação ou renascimento, oferta de um sacrifício expiatório, vida abundante e vida eterna. Obviamente, estes termos não são todos sinônimos. Assim, parte da tarefa de uma teologia global da salvação – uma soteriologia – é organizar as relações entre esses vários termos e frases (a salvação deve simplesmente ser identificada com a vida eterna, por exemplo?), determinar quais devem ser tomados literalmente e quais são metafóricos e explicar quais efeitos são causados pela vida de Jesus, quais pela sua morte, quais pela sua ressurreição, e assim por diante. Assim sendo, alguns teólogos e filósofos evitam deliberadamente falar sobre "teorias da expiação", falando, ao invés

disso, por exemplo, de “teologia da reconciliação” ou teorias da “redenção”, etc. Dito isto, no entanto, não pretendemos advogar em nome de nenhuma terminologia específica. De outro modo, simplesmente observamos a questão e seguimos em frente, mantendo a linguagem sobre “expiação”, mas sem pretender fazer juízos prévios sobre o que é primordialmente realizado pela obra de Cristo.

No que segue, trataremos de três das mais conhecidas e amplamente discutidas teorias (ou famílias de teorias) sobre o que a obra de Jesus realiza em prol dos seres humanos. Todas consideram que o sofrimento e morte de Jesus são parte integrante de sua obra em nosso favor. Porém, a primeira teoria sustenta que a ressurreição e ascensão de Jesus são também absolutamente centrais para a obra, e a segunda teoria sustenta que sua vida sem pecado tem importância similar. Discutir essas teorias em três tópicos separados, como fazemos abaixo, pode induzir ao erro de que teríamos três visões **mutuamente exclusivas**, cada uma marcando um campo distinto na história da teorização soteriológica e cada uma visando providenciar uma abordagem completa da contribuição que a obra de Jesus presta à humanidade, salvando-a da morte e da separação com Deus. Como já indicamos, no entanto, na Bíblia são utilizados diversos termos e imagens para caracterizar o que Jesus realizou. Além disso, contrastando com as doutrinas da trindade e da encarnação, não temos para a doutrina da salvação um pronunciamento conciliar ecumênico (isto é, um pronunciamento de um Concílio da Igreja cuja autoridade seja reconhecida pelas Igrejas Católica Romana, Ortodoxa e Protestante) que nos diria exatamente como devemos compreender as imagens e eventos geralmente associados à salvação. Consequentemente, não é surpresa que muitos pensadores se apropriem de imagens pertencentes a mais de uma das teorias descritas abaixo (ou outras) para explicar sua compreensão da natureza e eficácia da obra de Jesus.

4.1. A teoria do resgate

A teoria do resgate, também conhecida como a teoria *Christus Victor*, é geralmente considerada a teoria dominante do período Patrístico e tem sido atribuída aos chamados pais da igreja, tão antigos como Orígenes, Atanásio e principalmente Gregório de Nissa. (Pode-se questionar, no entanto, se algum desses teólogos realmente queria apresentar a história do resgate, descrita abaixo, como uma *teoria da expiação*, ao invés de simplesmente uma grande metáfora. Contudo, o que parece claro, é que eles ao menos pretendiam enfatizar a **vitória** sobre o pecado,

sobre a morte, e etc, como um dos principais efeitos salvíficos da obra de Cristo). A teoria foi reavivada recentemente por Gustaf Aulén (1931) e ganhou expressão popular na obra *O Leão, A Feiticeira e o Guarda-roupa* de C.S. Lewis.

A teoria do resgate parte da ideia de que os seres humanos estão em uma espécie de escravidão ao pecado, à morte, e ao Diabo. A visão básica, agora muito familiar na literatura e no cinema, é que Deus e o Diabo estariam em uma espécie de competição pelas almas e as regras da competição declaram que qualquer pessoa marcada pelo pecado deve morrer e então tornar-se eternamente prisioneira do Diabo no inferno. Como é frequentemente desenvolvida, a visão sustenta que o pecado humano dá ao Diabo um direito legítimo à posse das almas humanas. De tal modo, por mais que Deus nos ame e deseje que a morte nunca nos atinja, e, mais do que isso, queira que gozemos da vida no céu com ele, o triste fato é que nós, por nossos pecados, asseguramos um destino muito diferente para nós mesmos.

Mas é aqui que a obra de Cristo agiria. De acordo com a teoria do resgate, seria impróprio para Deus violar as regras pré-estabelecidas da competição e simplesmente arrancar nossas almas do poder do Diabo. No entanto, não é de todo impróprio que Deus pague ao Diabo um resgate em troca da nossa liberdade. A morte de Cristo é esse resgate. Ao viver uma vida sem pecado e depois morrer como pecador, Cristo pagou um preço que, aos olhos de todas as partes da competição, garante novamente à Deus o direito sobre nossas almas. A obra de Cristo, portanto, produz um grande triunfo sobre o Diabo, o pecado e a morte.

4.2. A Teoria do Exemplo Moral

A teoria do exemplo moral, inaugurada por Pedro Abelardo, sustenta que a obra de Cristo se destina fundamentalmente à realização de uma reforma moral e espiritual no pecador – um tipo de reforma que não é possível se desassociada da obra de Cristo. Sob esta ótica, o Filho de Deus encarnou-se com a finalidade de dar um exemplo e assim providenciar uma condição necessária para a reforma moral. Tal reforma, por sua vez, é necessária para o pleno restabelecimento da relação entre criatura e Criador. Nesta perspectiva, a vida sem pecado de Jesus é tão importante, do ponto de vista soteriológico, quanto seu sofrimento e morte na cruz.

Até aqui, pode parecer que a teoria do exemplo moral defende que a eficácia da vida e morte de Jesus para a salvação é **somente** a apresentação de um belo exemplo a imitar. Contudo, de acordo com Philip Quinn (1993), apresentar

a teoria desta maneira é simplesmente uma caricatura. Segundo ele, o tema central da teoria do exemplo moral de Abelardo é que o caráter moral humano é, em um sentido forte, **transformado** pelo amor de Cristo. Quinn escreve:

> Minha sugestão é que a contribuição de Abelardo às nossas reflexões sobre a expiação é a ideia de que o amor divino, manifestado em toda vida de Cristo, especialmente no seu sofrimento e morte, tem o poder de transformar os pecadores humanos de tal modo que, se cooperarem, tornar-se-ão aptos à vida eterna em união íntima com Deus. [...]. Deste ponto de vista, o amor de Deus por nós, manifestado na vida de Cristo, é um bom exemplo a imitar, mas não é apenas um exemplo. Para além do seu valor exemplar, há nele um excesso de misteriosa eficácia causal, que nenhum amor meramente humano possui. E a operação do amor divino deste modo sobrenatural é uma condição causalmente necessária para que seja implantado ou aceso em nós um amor responsivo à Deus que, como Abelardo supõe, nos torna capazes de fazer tudo por amor e dominar os móbiles [motives] que, de outra forma, nos manteriam escravizados ao pecado.

Nas mãos de Quinn, então, a teoria do exemplo moral é uma teoria segundo a qual a vida e a morte de Cristo constituem de fato um exemplo a imitar – e um exemplo que desempenha um papel importante na realização da transformação que nos tornará aptos para a comunhão com Deus. Mas, em contraste com a caricatura habitual dessa teoria, a natureza exemplar do amor de Cristo não esgota o seu poder transformador.

4.3. Teorias da Satisfação

As teorias da satisfação partem da ideia de que o pecado humano constitui uma ofensa grave contra Deus, ofensa cuja grandeza torna o perdão e a reconciliação moralmente impossíveis, a menos que algo seja feito para satisfazer as demandas da justiça ou compensar a Deus pelo mal que lhe foi feito. Tais teorias observam

que os seres humanos são, por si mesmos, absolutamente incapazes de compensar a Deus pelo mal que lhe fizeram, de modo que a única forma de satisfazerem as exigências da justiça é sofrerem a morte e a separação eterna de Deus. Assim, para evitar este destino, precisam urgentemente de ajuda. Cristo, através de sua morte (e em algumas versões da teoria, através também de sua vida sem pecado) providenciou-nos este auxílio. As diferentes versões da teoria da satisfação distinguem-se pelas afirmações sobre que tipo de ajuda a obra de Cristo proporcionou. Aqui discutiremos três versões: a teoria da *anulação da dívida*, de Santo Anselmo; a teoria da *substituição penal*, defendida por Calvino e muitos outros na tradição reformada; e a teoria da *substituição penitencial*, atribuída a Tomás de Aquino e defendida recentemente por Eleonore Stump e Richard Swinburne.

De acordo com Anselmo, nosso pecado nos impõe uma espécie de dívida para com Deus. Como nosso criador, Deus tem direito à nossa submissão e obediência. Ao pecar, portanto, deixamos de dar a Deus algo que lhe devemos. Sendo assim, merecemos ser punidos até darmos a Deus o que lhe é próprio. Na verdade, de acordo com Anselmo, não é somente justo que Deus nos puna; mais do que isso, tudo o mais sendo igual, é até mesmo impróprio, para ele, não nos punir. Enquanto não dermos a Deus o que lhe é devido, estamos a desonrá-lo; e tal desonra a Deus é maximamente intolerável. Permitindo-nos escapar apesar dessa desonra, então, Deus estaria a tolerar o que é intolerável ao extremo. Além disso, Deus se comportaria de uma forma que deixa pecadores e não pecadores substancialmente na mesma posição diante dele, o que, para Anselmo, é impróprio. Contudo, obviamente, ao pecarmos torna-se impossível dar a Deus a vida perfeita que lhe devemos. De tal modo, estaríamos na posição de um devedor que não pode, em circunstância alguma, pagar a sua própria dívida. Ficaríamos, portanto, retidos no cárcere do devedor pelo resto de nossa existência.

No entanto, por viver uma vida sem pecado, Cristo está em uma posição diferente perante Deus. Ele foi o único ser humano que deu a Deus o que lhe era devido. Sendo assim, não merecia nenhuma punição, nem sequer merecia a morte. Porém, mesmo nessa situação, submeteu-se à morte por obediência a Deus. Ao fazer isso, Cristo deu a Deus **mais** do que lhe devia, e então, na visão de Anselmo, colocou Deus na posição de devedor. Segundo Anselmo, assim como seria impróprio para Deus não nos punir, também seria impróprio não **recompensar** Jesus. Mas, como Deus encarnado, Jesus já tem à sua disposição tudo o que poderia precisar ou desejar. Neste contexto, que recompensa poderia ser dada a ele? Claramente, nenhuma. De acordo com Anselmo, a recompensa pode ser transferida, no entanto.

E, dadas as circunstâncias, seria inapropriado para Deus não a transferir. De tal modo, a recompensa reivindicada por Jesus é o cancelamento da dívida coletiva dos seus amigos. Isso permite a Deus pagar o que deve a Cristo, sem sofrer nenhuma desonra ao não receber de nós o que lhe é devido.

Como deve estar claro, a noção de **substituição** não faz realmente parte da teoria da expiação de Anselmo. (Contrariando a interpretação mais comum na literatura, Richard Cross (2001) nem mesmo aceita a **satisfação** como parte da teoria de Anselmo. Ao invés disso, ele caracteriza a visão de Anselmo como uma "teoria do mérito". Talvez ele tenha razão – a questão ao que parece é se parte do que Deus Pai recebe na transação conjunta com Jesus é uma espécie de compensação pelos danos causados pelo pecado humano. Muitos acham que sim e não contestaremos isso aqui).

Não obstante, a substituição é parte central de outras teorias da satisfação. Consideremos a teoria da substituição penal. De acordo com essa teoria, a punição justa pelo pecado é a morte e a separação de Deus. Ademais, nesta perspectiva, embora Deus deseje fortemente que não recebamos o castigo, seria inapropriado para Deus simplesmente revogar a nossa punição. Porém, como no caso das dívidas monetárias, a multa pode ser paga por um substituto que esteja disposto a tal. Assim, por amor a nós, Deus Pai enviou o Filho disposto a ser nosso substituto, satisfazendo em nosso favor as demandas da justiça.

A versão da teoria da satisfação desenvolvida por Richard Swinburne (*vide* 1988, 1989), inclui também o elemento substitutivo. Pode-se ver, também, a teria de Stump (1988). As visões defendidas por Stump e Swinburne são muito semelhantes e ambos atribuem a Tomás de Aquino as mesmas ideias básicas. No que segue, apresentamos a visão de Swinburne). Nas relações humanas, de acordo com Swinburne, o processo para expiação do próprio pecado possui quatro partes: pedido de perdão, arrependimento, reparação (sempre que possível) e (no caso de erros graves) penitência. Assim, vamos supor que, em um momento de ira, você arremesse um tijolo na janela da casa de um amigo. Depois disso, mais tarde, você o procura para pedir perdão. Para receber o perdão, certamente terá que pedir desculpas e se arrepender, ou seja, terá de mostrar pesar e algum tipo de mudança de atitude em relação ao seu comportamento passado. Você deverá também concordar em consertar a janela quebrada. Contudo, a depender das circunstâncias, isto pode não ser o suficiente. Pode ser que, além de pedir perdão, arrepender-se e fazer os reparos, você deva fazer algo a mais para mostrar que está realmente comprometido com as desculpas e o arrependimento. Talvez, por exemplo, você

envie flores todos os dias durante uma semana; talvez fique do lado de fora da janela do seu amigo, com um rádio ligado em uma canção significativa; talvez ofereça algum outro tipo de presente ou sacrifício. Este algo a mais é a penitência. É importante ressaltar que penitência **não** *é* punição: não é um pouco de sofrimento que você merecia que lhe impusessem para fins de retribuição, reabilitação, dissuasão ou compensação. Pelo contrário, a penitência é um pouco de sofrimento que você voluntariamente se submete ou um sacrifício voluntário, a fim de reparar a sua relação com alguém.

Segundo Swinburne, os mesmos quatro elementos estão presentes em nossa reconciliação com Deus. O pedido de perdão e o arrependimento podemos atingir por nós mesmos, mas reparação e penitência não. Devemos a Deus uma vida de perfeita obediência. Ao pecar, tornamos impossível para Deus obter isso de nós. Se, após o pedido de perdão a Deus e o arrependimento dos nossos pecados vivêssemos uma vida de perfeita obediência, estaríamos apenas dando a Deus aquilo que já lhe devemos; de tal modo, não devolveríamos nada do que lhe tivéssemos tirado. Nossos melhores esforços, então, não seriam suficientes para reparar o que fizemos. Não há nada que possamos dar a Deus para compensá-lo de sua perda, nenhum dom ou sacrifício adicional para que possamos fazer penitência.

Seria inadequado para Deus, de acordo com Swinburne, simplesmente desconsiderar nossos pecados, ignorando a necessidade de reparação e penitência. Também seria impróprio para Deus deixar-nos naquele estado de impotência, incapacitados de nos reconciliar com ele. Assim, nesta perspectiva, Deus envia Cristo à Terra para que Cristo pudesse oferecer voluntariamente sua vida sem pecado e sua morte como restituição e penitência pelos pecados do mundo. Desta maneira, então, Deus nos ajuda a fazer a reparação e a penitência. Devemos pedir perdão e nos arrepender por nós mesmos; devemos também reconhecer nossa impotência para reparar o que fizemos. Mas, podemos contemplar a vida e a morte de Cristo, oferecendo-as a Deus em nosso favor, como reparação e penitência.

4.4. Objeções

Embora a teoria *Christus Victor* seja historicamente importante e tenha exercido uma grande influência literária, ela tem sido amplamente rejeitada desde a Idade Média, em grande parte porque é difícil tomar seriamente a ideia de que Deus possa estar em competição ou tenha obrigações para com outro ser (muito

menos um ser como o Diabo) nas maneiras descritas acima. Os críticos objetam a ideia, tipicamente parte desta visão, de que a salvação envolve algum tipo de **transação** entre Deus e o Diabo. Contestam a ideia, presente particularmente na versão de Gregório de Nissa, de que a vitória de Cristo sobre o Diabo ocorre parcialmente através de uma manobra divina (com a divindade de Cristo permanecendo escondida do Diabo até a morte de Cristo, quando ele triunfantemente ressuscita da morte). Por vezes, também objetam a reificação e a personificação das forças do pecado, morte e mal. Por esta razão, as visões abelardiana e anselmiana têm sido, por larga margem, as teorias mais populares ao longo do último milênio. Mas estas também enfrentam dificuldades.

Teorias da substituição penal, por exemplo, sustentam que é moralmente impossível para Deus simplesmente perdoar nossos pecados sem exigir reparação ou punição. Alguns argumentaram que isso implica que Deus não perdoa pecados de forma alguma (STUMP, 1988, p. 61-65). Perdão envolve uma recusa da exigência de reparação completa e uma complacência para deixar uma ofensa sem punição. Além disso, a teoria da substituição penal enfrenta o desafio de explicar como pode ser justo permitir que um substituto suporte a punição de outra pessoa. Como observa David Lewis (1997), nós permitimos a substituição penal em caso de penas graves. Porém, a ideia de permitir que um substituto arque com a **pena de morte** por outra pessoa (ou alguma punição séria similar), mostra-se, à primeira vista, moralmente repugnante. De fato, o modelo da substituição penal é visto pelos críticos como moralmente ofensivo, sob múltiplos aspectos. Opositores argumentam que no coração do modelo está a imagem de uma divindade irada, que só pode ser apaziguada através de um sacrifício violento e sangrento. Tal divindade, segundo eles, faz da morte violenta de seu Filho encarnado a condição necessária para mostrar amor e perdão às suas criaturas humanas (*vide* FINLAN, 2005, 2007). Neste ponto, a teoria da substituição **penitencial**, de Swinburne, está um pouco mais segura. Contudo, um problema com a visão de Swinburne é que é difícil, em última análise, compreender o que significa oferecer a vida e a morte de uma pessoa como reparação ou penitência em prol de outra.

A versão anselmiana da teoria da satisfação não encontra essas dificuldades propriamente. Mas, junto com a teoria do exemplo moral e várias outras versões da teoria da satisfação, encara um tipo diferente de problema. Ambas as visões parecem incapazes de explicar a ênfase bíblica na necessidade da paixão de Cristo para remediar os problemas trazidos pelo pecado. É difícil ver por que a morte de Cristo exerce um papel essencial em estabelecê-lo como exemplo moral. Além

disso, é difícil ver por que ela seria necessária para que Jesus merecesse o tipo de recompensa que Anselmo pensa que o Pai lhe deve. Dado que Cristo é um homem, ele deve ao Pai viver uma vida sem pecado: mas por que não é a encarnação em si mesma suficiente, ou mesmo superrogatória, para merecer a recompensa do cancelamento da dívida? Ademais, mesmo se pudéssemos descobrir alguma razão sobre o porquê da morte de Cristo ser necessária nessas teorias, é difícil ver por que ela teve de envolver aquele horrível sofrimento. Para merecer uma recompensa ou para servir de exemplo, não seria suficiente para Cristo habitar entre nós, viver uma vida humana perfeita resistindo a toda tentação terrena e então morrer de forma tranquila em casa? Na verdade, essas teorias parecem incapazes de explicar até mesmo o valor da paixão de Cristo, muito menos a sua necessidade.

Há, é claro, respostas a essas objeções na literatura: e cada uma das teorias discutidas tiveram defensores capazes e proeminentes no século passado. Além do mais, na medida em que não há uma ortodoxia bem desenvolvida e formalmente reconhecida em respeito a esses assuntos, aqueles que permanecem insatisfeitos com as teorias acima descritas têm povoado a literatura com uma variedade de histórias alternativas sobre a eficácia salvífica da obra de Jesus. Assim, ainda mais que os outros dois *loci* teológicos discutidos nesse artigo, a doutrina da salvação parece propícia para uma posterior pesquisa substancial e aprofundada.

Referência bibliográfica

Geral

BERGMANN, M.; MURRAY, M.; REA, M. *Divine Evil? The Moral Character of the God of the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CRISP, O. *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*, London: T&T Clark, 2009a.

CRISP, O.; REA, M. (eds.). *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FLINT, T.; REA, M. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

MORRIS, T. V. (ed.). *Philosophy and the Christian Faith*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

REA, M. (ed.). *Oxford Readings in Philosophical Theology, vol. 1: Trinity, Incarnation, and Atonement*. Oxford: Oxford University Press, 2009a.
REA, M. (ed.). *Oxford Readings in Philosophical Theology, vol. 2: Providence, Scripture, and Resurrection*. Oxford: Oxford University Press, 2009b.
WEBSTER, J.; TANNER, K.; TORRANCE, I. (eds.). *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Trindade

AUGUSTINE. *The Trinity*, trad. E. Hill, New York: New City Press, 1991.
AYRES, L. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, New York: Oxford University Press, 2004.
BARNES, M. R. "De Regnon Reconsidered," *Augustinian Studies* 26: 51-80, 1995.
BROWER, J. "Abelard on the Trinity," in. Jeffrey E. Brower and Kevom Guilfoy (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 223-57, 2004.
BROWER, J.; REA, M. "Material Constitution and the Trinity," *Faith and Philosophy*, 22: 57-76, 2005a.
BROWER, J.; REA, M. "Understanding the Trinity," *Logos,* 8: 145-57, 2005b.

BROWN, D. "Trinitarian Personhood and Individuality" in. Feenstra and Plantinga, p. 48-78, 1989.
DAVIS, S.T.; KENDALL, D.; O'COLLINS, G. (eds.). *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
FEENSTRA, R.; PLANTINGA, C. Jr. (eds.). *Trinity, Incarnation, and Atonement*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
NYSSA, GREGORY. "On "not three Gods": to Ablabius". in P. Schaff and H. Wace (eds.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd series, vol. V, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.
HOWARD-SNYDER, D. "Trinity Monotheism". *Philosophia Christi*, 5: 375-403, 2003.
LEFTOW, B. "A Latin Trinity," *Faith and Philosophy*, 21: 304-33, 2004.
LEWIS, C.S. *Mere Christianity. A Revised and Enlarged Edition*. New York: MacMillan, 1958.
MCCALL, T. *Which Trinity? Whose Monotheism?: Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology*. Grand Rapids,

Mich: Eerdmannsm, 2010.
MCCALL, T.; REA, M. (eds.). *These Three are One: Philosophical and Theological Essays on the Doctrine of the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
MORELAND, J.P.; CRAIG, W. L.. "The Trinity," in. Moreland & Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, InterVarsity Press, 2003.
PLANTINGA, C. Jr. "Social Trinity and Tritheism". in. Feenstra and Plantinga 1989, p. 21-47, 1989.
REA, M. "Polytheism and Christian Belief," *Journal of Theological Studies 57*: 133-48, 2006.
REA, M. "*The Trinity*". pp. 403-29. in Flint & Rea (eds.) 2009.
SWINBURNE, R. 1994. *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
TUGGY, D. "The Unfinished Business of Trinitarian Theorizing," *Religious Studies*, 39: 165-83, 2003.
VAN INWAGEN, P. "And Yet They Are Not Three Gods But One God,", p. 222-59 in Morris (ed.) 1988.
VAN INWAGEN, P. "Three Persons in One Being: On Attempts to Show that the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory". p. 83-97 in Melville Y. Stewart (ed.), *The Trinity*: East/West Dialogue, Dordrecht: Kluwer, 2003.

Encarnação

ADAMS, Marilyn McCord. *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
CRISP, Oliver. *Divinity and Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
CRISP, Oliver. *God Incarnate: Explorations in Christology*. London: T&T Clark, 2009b.
CROSS, Richard. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
DAVIS, S.T.; KENDALL, D.; O'COLLINS, G. (eds.). *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on The Incarnation of the Son of God*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
FEENSTRA, Ronald J. "*Reconsidering Kenotic Christology*," in. Feenstra and Plantinga 1989, p. 128-152, 1989.
FEENSTRA, Ronald J. "Incarnation," p. 535-40 in. *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Chad Meister and Paul Copan (eds.), New York: Routledge, 2007.
GEACH, Peter. *Providence and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press (Chapter 1); previously published as "Omnipotence," Philosophy, 48 (1973):

7-20, 1977.
HICK, John. *The Metaphor of God Incarnate*, Westminster: John Knox Press, 1993.
MARMODORO, Anna; HILL, Jonathan (eds.). *The Metaphysics of the Incarnation*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
MERRICKS, Trenton. "Split Brains and the Godhead," in. *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*. Thomas M. Crisp, Matthew Davidson, and David Vander Laan (eds.), New York: Springer-Verlag, p. 299-326, 2006.
MORRIS, T. V. *The Logic of God Incarnate*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
RELTON, H.M. *A Study in Christology*. London: MacMillan, 1929.
SENOR, Thomas. "God, Supernatural Kinds, and the Incarnation". *Religious Studies*, 27 (3): 353-370, 1991.
SWINBURNE, Richard. 1989. "Could God Become Man?". in. *The Philosophy in Christianity*. Godfrey Vesey (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
SWINBURNE, Richard. *The Christian God*. New York: Oxford University Press, 1994.

Expiação

ABELARD, Peter. "Exposition of the Epistle to the Romans". Gerald E. Moffatt (trans.). in. FAIRWEATHER, Eugene R. (ed.). *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, Philadelphia: Westminster, 1956.
ANSELM, of Canterbury. "Why God Became Man". in. DAVIES, Brian; EVANS, G.R. (eds.). *Anselm of Canterbury: The Major Works*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
AULÉN, Gustaf. *Christus Victor*. trans. H.G. Herbert. New York: MacMillan, 1969.
BROWN, Joanne Carlson; PARKER, Rebecca. *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. New York: Pilgrim, 1989.
CALVIN, John. *Institutes of the Christian Religion*. Henry Beveridge (trans.), London: James Clarke and Co. (See esp. II.16), 1957.
CHALKE, Steve, et al. *The Atonement Debate*: Papers from the London Symposium on the Theology of the Atonement, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008.
CRISP, Oliver. 'Original Sin and Atonement'. in.: FLINT, Thomas; REA, Michael (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
CROSS, Richard. 'Atonement without Satisfaction'. reprinted in Rea (ed.) 2009a, p. 328-47, 2001.

DAVIS, Stephen; KENDALL, Daniel; O'COLLINS. *The Redemption*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

FIDDES, Paul S. "Salvation," pp. 176-96. in Webster et. al (eds.) 2007.

FINLAN, Stephen. *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy About, the Atonement Doctrine*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2005.

FINLAN, Stephen. *Options on Atonement in Christian Thought*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2007.

HARE, John. *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

JENSEN, Paul. "Forgiveness and Atonement", *Scottish Journal of Theology*, 46: 141-160, 1993.

LEWIS, David. "Do We Believe in Penal Substitution?" Philosophical Papers, 26: 203-209, 1997.

MURPHY, Mark C. 'Not Penal Substitution but Vicarious Punishment.' *Faith and Philosophy*, 26:253-273, 2009.

ORIGEN, *Commentary on Matthew*, xvi, 8.

PORTER, Stephen. 'Swinburnian Atonement and the Doctrine of Penal Substitution'. *Faith and Philosophy*, 21: 228-241, 2004.

QUINN, Philip. 'Aquinas on Atonement'. In.: FEENSTRA, PLANTINGA, p. 153-177, 1989.

QUINN, Philip."Abelard on Atonement: 'Nothing Unintelligible, Arbitrary, Illogical, or Immoral about It',". in.: STUMP, Eleonore (ed.). *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca, NY: Cornell University Press, p. 153-177, 1993.

STUMP, Eleonore. 'Atonement According to Aquinas'. in.: MORRIS T.V, (ed.). *Philosophy and the Christian Faith*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, p. 61-91, 1988.

SWINBURNE, Richard. 'The Christian Scheme of Salvation'. p. 15-30. in.: MORRIS (ed.) 1988.

SWINBURNE, Richard. *Responsibility and Atonement*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

SYKES, S.W. (ed.). *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.

TANNER, Kathryn. *Jesus, Humanity, and the Trinity*. Minneapolis.: Fortress Press, 2001.

(IV) Trindade*

Autoria: Dale Tuggy
Tradução: Renato Mendes Rocha
Revisão: Marcelo Marconato Magalhães

Comumente, a doutrina da Trindade é expressa como a afirmação de que um único Deus existe como ou em três "Pessoas" igualmente divinas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Cada termo nesta afirmação (Deus, existe, como ou em, igualmente divino, pessoa) tem sido compreendido de diversas formas. O princípio orientador dessas compreensões tem sido a declaração do credo de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo do *Novo Testamento* são consubstanciais (ou seja, são o mesmo em substância ou essência, em grego, *homooúsios*). Uma vez que esta substância (ou essência) compartilhada é divina, isso é entendido como implicando que todos os três indivíduos nomeados são, igualmente, divinos. Ainda que os três "são", em algum sentido, o único Deus da *Bíblia*.

Este tipo de teologia cristã predominou sem grande contestação após a sua formulação e imposição imperial no final do século IV. Contudo, antes disso e,

---

* TUGGY, D. Trinity. *In*: ZALTA, E. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition, Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/trinity/. Acesso em: 28 jul. 2022.

The following is the translation of the entry on Trinity by Dale Tuggy, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/trinity/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

novamente na modernidade pós-reforma, a origem e justificação da doutrina trinitária tem sido contestada repetidamente. Estes debates são discutidos em documentos complementares a este verbete. Um aspecto destes debates diz respeito à autoconsistência da teologia trinitária. Se há três que são igualmente divinos, isso não quer dizer que há pelo menos três deuses? No entanto, a tradição afirma exatamente um Deus. Seria então a tradição incoerente e, portanto, autorrefutante? Desde o renascimento da filosofia analítica da religião na década de 1960, muitos filósofos cristãos vem buscando o que se tem chamado de teologia analítica, no sentido de que às doutrinas religiosas são dadas formulações precisas e espera-se que sejam autoconsistentes e defensáveis. Este artigo analisa estas recentes "reconstruções racionais" da doutrina da Trindade que empregam conceitos da metafísica analítica contemporânea, da lógica e da epistemologia.

1. Teorias unipessoais [*one-self*]

As teorias unipessoais [*one-self*] afirmam que a Trindade, apesar das aparências iniciais, contém exatamente um eu [*self*].

1.1 Eus, deuses e modos

Um eu [*self*] é um ser que, em princípio, é capaz de conhecimento, ação intencional e relacionamentos interpessoais. Uma divindade é comumente entendida como uma espécie de eu [*self*] extraordinário. Na *Bíblia*, a divindade Javé (conhecido como "o SENHOR") comanda, perdoa, controla a história, prediz o futuro, aparece ocasionalmente em forma humana, celebra convênios com os seres humanos e envia profetas que ele permite discutir até consigo mesmo. Mais do que uma divindade comum em um panteão de divindades, ele é retratado como sendo o único criador do cosmos, e como tendo, exclusivamente, grande poder, conhecimento e bondade.

Os trinitários consideram esta revelação do Deus único como um grande eu ter sido suplementada ou substituída por uma revelação posterior, que mostra o Deus único em algum sentido como sendo três "Pessoas" (em grego, *hypóstasis* ou *prósōpa*, e em latim, *persona*). Mas se essas Pessoas divinas são **eus**, então a alegação é que existem três **eus** divinos, que parecem ser três deuses. Algumas teorias da Trindade compreendem as Pessoas como sendo **eus** e, em

seguida, tentam mostrar que a falsidade do monoteísmo não se segue. (vide seção 2, a seguir). Porém, uma abordagem rival é explicar que essas três Pessoas divinas são realmente maneiras de ser do eu divino único, isto é, modos do deus único. Em termos atuais, reduz-se todos, exceto um dos três ou quatro aparentes **eus** divinos (Pai, Filho, Espírito, o deus trino) para o restante. Um desses quatro é o único Deus e os outros são seus modos. Porque o *Novo Testamento* parece retratar o Filho e o Espírito como, de alguma forma, subordinados a um Deus, as teorias unipessoais [*one-self*] da Trindade sempre reduzem o Pai, o Filho e o Espírito aos modos de um Deus trino ou, reduz o Filho e o Espírito aos modos do Pai que é suposto para ser numericamente idêntico a um Deus. (*vide* 1.8, para pontos de vista sobre os quais apenas o Espírito Santo é reduzido a um modo de Deus, isto é, o Pai.)

O pensamento unipessoal possui uma sustentação firme no Cristianismo trinitário popular porque, na *Bíblia*, Deus é retratado como um grande eu. Declarações litúrgicas, letras de músicas e sermões frequentemente usam nomes trinitários ("Pai", "Filho", "Jesus", "Deus", etc.) como se fossem termos intercambiáveis e correferentes, referindo-se direta ou indiretamente (por meio de um modo) a um e ao mesmo eu divino.

1.2. O que é um modo?

Mas, o que é um **modo**? É um "jeito que uma coisa é", mas isso pode significar várias coisas. Um "modo de *X*" pode ser

- uma propriedade intrínseca de *X* (por exemplo, um poder de *X*, uma ação de *X*)
- uma relação que *X* tem para alguma coisa ou coisas (por exemplo, *X* amando a si mesmo, *X* sendo maior do que *Y*, *X* parecendo maravilhoso para *Y* e para *Z*)
- um estado de coisas ou evento que inclui *X* (como *X* amando *Y*, sendo o caso que *X* é grande)

Os trinitários unipessoais [*one-self*], frequentemente, parecem ter em mente o último deles. Por exemplo, o filho é o evento da relação de Deus conosco como um amigo e salvador. Ou o filho é o evento de Deus se fazer a carne, viver e morrer para revelar o Pai à humanidade. Ou o Filho é o evento eterno ou o estado de coisas

da vida de Deus de maneira semelhante a um filho. Se um evento é (no caso mais simples) uma substância (coisa) tendo uma propriedade (ou uma relação) de cada vez, então o Filho (etc.) será identificado com Deus ter uma certa propriedade, ou estar em uma determinada relação, em um momento (ou atemporalmente). Por uma ligação natural entre o pensamento e a linguagem, o Filho (ou Espírito) pode ser apenas pensado e falado como uma certa propriedade divina, ao invés vez de uma propriedade que Deus possua (por exemplo, a sabedoria de Deus).

Os modos podem ser essenciais para a coisa ou não; um modo pode ser algo que uma coisa poderia existir sem, ou algo que deve sempre ter enquanto existir. Ou, em uma outra maneira de entender a distinção essencial/não-essencial, um modo pode pertencer à definição de uma coisa ou não.

Existem três modos pelas quais esses modos de um ser eterno podem estar temporalmente relacionados entre si: sobreposição máxima, não sobreposição ou sobreposição parcial. No primeiro, eles podem ser eternamente simultâneos, de tal forma que este ser sempre, ou atemporalmente, tem todos eles. Na segundo modo, eles podem ser estritamente sequenciais (não sobrepostos): primeiro o ser tem apenas um, depois apenas outro, depois apenas outro. Finalmente, alguns dos modos podem estar, ao mesmo tempo, parcialmente sobrepostos no tempo.

1.3. Teorias unipessoais [*one-self*] e "modalismo" em Teologia

Os influentes teólogos do século XX, Karl Barth (1886-1968) e Karl Rahner (1904-1984), endossam as teorias unipessoais da trindade e sugerem substituições para o termo "Pessoa". Eles argumentam que nos tempos modernos "pessoa" passou a significar um eu [*self*]. Mas três **eus** [*selves*] divinos seriam três deuses. Portanto, mesmo se "Pessoa" deve ser mantida como as tradicionais, o seu significado, no contexto da Trindade, deve ser exposto usando frases como "modos de ser" (Barth) ou "maneiras de subsistência" (Rahner) (OVEY, 2008, p. 203-213; RAHNER, 1997, p. 42-45; 103-115).

O próprio Barth resume assim a sua posição:

> Como Deus é em si mesmo Pai de toda a eternidade, Ele gera a si mesmo como o Filho de toda a eternidade. Como ele é o Filho de toda a eternidade, Ele é gerado de Si Mesmo como o Pai de toda a eternidade. Nesta

> geração eterna de Si Mesmo e sendo gerado de Si Mesmo, ele Se posiciona uma terceira vez como o Espírito Santo, isto é, como o amor que O une em Si Mesmo. (BARTH, 1956, p. 1)

Todos os pronomes capitalizados de Barth aqui se referem a um e ao mesmo eu, o Deus autorrevelador, eternamente existente de três maneiras. Da mesma forma, Rahner diz que Deus

> [...] é, ao mesmo tempo e necessariamente, o não originado que se medeia a si mesmo (Pai), aquele que profere a verdade por si mesmo (Filho), e aquele que é recebido e aceito em amor por si mesmo (Espírito), e [...] **como resultado disso**, Deus é aquele que pode se comunicar livremente. (RAHNER, 1997, 101-102)

Da mesma forma, o teólogo Alastair McGrath escreve que

> quando falamos de Deus como uma pessoa, queremos dizer uma pessoa, **no sentido moderno da palavra** (ou seja, um eu), e quando falamos de Deus como três pessoas, queremos dizer três pessoas **no sentido antigo da palavra** (ou seja, uma pessoa ou o papel que ela desempenha). (MCGRATH, 1988, p. 131)

Todos os três teólogos estão assumindo que os três modos de Deus são todos essenciais e maximamente sobrepostos.

Os principais teólogos cristãos quase sempre rejeitam o “modalismo”, sendo uma teoria unipessoal como a de Sabellius (fl. 220), uma figura obscura que pensava ensinar que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são modos sequenciais e não essenciais, algo como maneiras pelas quais Deus interage com sua criação. Assim, em uma época, Deus existe no modo de Pai, durante o primeiro século, ele existe como Filho e, em seguida, depois de Cristo, ressurreição e ascensão, ele existe como Espírito Santo (LEFTOW, 2004, p. 327; MCGRATH, 2007, p. 254-255; PELIKAN, 1971, p. 179). O modalismo sabeliano é geralmente rejeitado com base no fato de que tais modos são estritamente sequenciais, ou porque não são características

intrínsecas de Deus, ou porque são características intrínsecas, mas não essenciais de Deus. O primeiro aspecto do modalismo Sabeliano entra em conflito com episódios no *Novo Testamento*, onde os três aparecem simultaneamente, como o batismo de Jesus em Mateus (3.16-7). Os dois últimos são amplamente considerados censuráveis porque se sustenta que uma doutrina da Trindade **deve** nos dizer sobre como Deus realmente é, não apenas sobre como Deus aparece, ou porque uma doutrina trinitária deve expressar (parte) da essência de Deus. Sabellian e outros antigos modalistas às vezes são chamados de "monarquistas" porque eles defendiam uma única monarquia do Pai, ou "patripassistas" para a sua (suposta) aceitação da perspectiva de que o Pai (e não apenas o Filho), sofreu na vida do homem Jesus.

Embora as teorias unipessoais sabelianas tenham sido rejeitadas pelas razões acima, essas razões não descartam todas as teorias unipessoais da trindade, como aquelas que postulam os Três como modos de Deus no sentido de que ele tem eternamente certas características intrínsecas e essenciais. Às vezes, a doutrina da Trindade é explicada por teólogos como significando apenas isso, a fórmula do credo sendo interpretada como a afirmação de que Deus (não contingentemente) atua como Criador, Redentor e Consolador, ou descrevendo "Deus como abismo transcendente, Deus como particular ainda que não vinculado a inteligência, e Deus como a imanente energia criativa de estar [...] três maneiras distintas de ser Deus", com o nome de modos de ser intrínseca e essencial para Deus, e não meras formas que Deus aparece (ALA, 2002, p. 236; *vide* WARD 2000, p. 90; 2015).

1.4 A incoerência da Trindade

A forma mais simples da teoria unipessoal afirma que Deus é o único eu divino porque é onisciente, onipotente e onibenevolente e cada pessoa da Trindade é o mesmo eu. O credo "Atanasiano" (*vide* seção) parece implicar que cada Pessoa é apenas Deus, mesmo sendo distinta das outras duas Pessoas. Desde a Alta Idade Média, os trinitários usaram um diagrama desse tipo para explicar o ensinamento de que Deus é uma trindade.

Figura 1.

Se cada ocorrência de “é” aqui expressa identidade numérica, comumente expressa em notação lógica moderna como “=“, então o gráfico ilustra essas afirmações:

1	Pai = Deus
2	Filho = Deus
3	Espírito = Deus
4	Pai ≠ Filho
5	Filho ≠ Espírito
6	Espírito ≠ Pai

Mas a conjunção dessas afirmações, que tem sido chamada de “trinitarismo Latino popular”, é comprovadamente incoerente (TUGGY, 2003a, p. 171; LAYMAN, 2016, p. 138-139). Como a relação de identidade numérica é definida como transitiva e simétrica, as alegações 1-3 implicam as negações de 4-6. Se 1-6 são passos em um argumento, esse argumento pode continuar assim:

7	Deus = Filho (de 2, pela simetria de =)
8	Pai = Filho (de 1, 4, pela transitividade de =)
9	Deus = Espírito (de 3, pela simetria de =)
10	Filho = Espírito (de 2, 6, pela transitividade de =)
11	Deus = Filho (de 1, pela simetria de =)
12	Espírito = Pai (de 3, 7, a transitividade de =)

Isso mostra que 1-3 implica as negações de 4-6, ou seja, 8, 10 e 12. Qualquer doutrina da Trindade que implique todos os 1-6 é incoerente. Para colocar o assunto de outra forma: é evidente que as coisas que são numericamente idênticas à mesma coisa também devem ser numericamente idênticas umas às outras. Assim, se cada pessoa é apenas Deus, que colapsa as pessoas em uma e a mesma coisa. Mas então um trinitário também deve dizer que as pessoas são numericamente distintas umas das outras.

Mas nada disso é novidade para os teóricos da Trindade, cujo trabalho é pesquisado neste verbete. Cada teoria, aqui, é construída com o objetivo de minar o argumento anterior. Em outras palavras, cada teórico discutido aqui, com exceção de alguns misterianistas (*vide* seção), nega que "a doutrina da Trindade", corretamente compreendida, implica todas as afirmações 1-6.

1.5. Correntes de vida divina

Brian Leftow define a agenda para sua própria teoria do eu único em um ataque às teorias "sociais", isto é, do eu múltiplo (*vide* seções e , abaixo.) Em contraste com estes, ele afirma que

> [...] há apenas um Ser divino (ou substância), Deus [...] (como diz Tomás de Aquino), Deus gerado recebe numericamente a mesma natureza que Deus gerou. Para tornar a afirmação de Aquino perfeitamente clara, apresento um termo técnico, "tropo". Abel e Caim eram ambos humanos. Então eles tinham a mesma natureza, a humanidade. No entanto, cada um também tinha sua própria natureza, e a humanidade de Caim não era idêntica à de Abel [...] um tropo é um caso individualizado de um atributo. Seus portadores individualizam tropos: a humanidade de Caim é distinta da de Abel apenas porque é de Caim, não de Abel. Com este termo em mãos, agora reformulo a afirmação de Aquino: enquanto o Pai e o Filho instanciam a natureza divina (divindade), eles têm, entre eles, apenas um tropo de divindade , que é Deus [...] portadores individualizam tropos. Se a

> divindade do Pai é de Deus, isso é porque o Pai **ser** Deus. (1999, p. 203-204)

Leftow caracteriza sua teoria unipessoal da Trindade como "Latina", seguindo a prática recente de contrastar o Ocidente ou o Latim com as teorias Orientais, Gregas ou "sociais" da Trindade. Leftow considera que sua teoria está na linhagem de alguns proeminentes teóricos da língua latina. Confira o documento complementar, sobre a história das doutrinas trinitárias, , em Agostinho, e , em Tomás de Aquino. Em uma discussão posterior, Leftow acrescenta que essa teoria da Trindade não precisa se comprometer com a teoria tropo sobre propriedades. Em vez disso, se as propriedades são ou não tropos, "[...] o Pai tendo divindade = [é numericamente idêntico a] o Filho tendo divindade." "Pois, no fundo, ambos são apenas **Deus** tendo divindade." (LEFTOW, 2007, p. 358)

Leftow estende a analogia com a viagem no tempo; assim como um dançarina pode repetidamente viajar no tempo de volta ao palco de dança, resultando em toda uma linha de coro de dançarinas, então Deus pode viver eternamente sua vida em três "fluxos" ou "linhas" (2004, p. 312-23). Cada linha-Pessoa constituinte da vida de Deus é suposto (em algum sentido) contar como uma vida "completa" (embora para qualquer um dos Três, há mais para a vida de Deus do que ele) (2004, p. 312). Assim como os muitos estágios da vida do dançarino viajante-do-tempo estão unidos em estágios de seu ser causalmente conectado na forma correta, assim também, de modo análogo, a vida de cada uma das três Pessoas contam como sendo "linhas de" a vida de Deus, por causa da misteriosa, mas de alguma forma causal, relações intertrinitárias, o Pai gerando o Filho, e o Pai e o Filho aspirando o Espírito (p. 313-314; 321-322; LEFTOW, 2012a, p. 313).

A viagem no tempo não exige que as entidades sejam quadrimensionais (2012b, 337). Se uma única dançarina viaja no tempo para o passado para dançar consigo mesmo, então isso não equivale a uma parte temporal sua dançando com uma parte temporal diferente dela. Se assim fosse, nenhuma dançaria seria idêntica à mulher (inteira, temporalmente estendida). Mas Leftow supõe que ambos seriam idênticos a ela e, portanto, não seriam apenas suas partes temporais. Ele sustenta que, se a viagem no tempo for possível, um eu [*self*] pode ter várias instâncias ou iterações de cada vez. Sua teoria é que a Trindade é assim, subtraindo a dimensão do tempo. Deus, na eternidade atemporal, vive três vidas, ou podemos dizer que existe em três aspectos. Em um, ele é pai, em outro filho e em outro, o Espírito Santo. Mas eles são todos um eu, um Deus, por assim dizer, três vezes repetidos

ou multiplicados.

Leftow argumenta que sua teoria não é qualquer forma indesejável de "modalismo" (ou seja, uma teoria unipessoal **herética**) porque

> Nada na minha abordagem da Trindade impede dizer que a distinção das pessoas é uma característica eterna, necessária, não sucessiva e intrínseca da vida de Deus, que estaria lá mesmo que não houvesse criaturas. (2004, p. 327)

Leftow quer mostrar o que há de errado com o seguinte argumento (2004, p. 305-306; 2007, p. 359):

1	Pai = Deus
2	Filho = Deus
3	Deus = Deus
4	o Pai = o Filho (de 1-3)
5	o Pai gera o Filho
6	Deus gera Deus (de 1, 2, 5).

A ortodoxia do Credo exige 1-3 e 5, mas 1-3 implica o não ortodoxo 4, e 1, 2 e 5 implicam 6, uma declaração não ortodoxa (e necessariamente falsa) 6. Então, o que fazer? As linhas 1-4 parecem perfeitamente claras, e a inferência de 1-3 a 4 parece válida. O mesmo acontece com a inferência de 1, 2 e 5 a 6. Por que 6 deve ser considerado impossível? A ideia é que qualquer que seja seu significado preciso, "geração" é algum tipo de causa ou origem, algo em princípio nada pode fazer a si mesmo. Seria de esperar que Leftow, como um trinitário unitário, negasse 1 e 2, alegando que nem Pai nem Filho são idênticos ao eu único que é Deus, mas sim, cada um é um modo de Deus. Mas Leftow argumenta que as premissas 1 e 2 não são claras, e que, dependendo de como elas são entendidas, o argumento será sólido, mas não herético, ou infundado porque é inválido, 4 não seguindo de 1-3 e 6 não seguindo de 1, 2 e 5.

O argumento parece direto, desde que lemos "Pai" e "Filho" como termos de referência meramente singulares. Mas Leftow afirma que eles também são descrições definidas "que podem ser temporalmente rígidas ou não rígidas" (LEFTOW, 2012b, p. 334-335). Um termo temporalmente rígido refere-se a um ser em todas as partes de sua carreira temporal. Assim, se "o presidente dos Estados Unidos" é

materialmente rígido, em seguida, no ano de 2013 podemos realmente dizer que "O presidente dos Estados Unidos viveu na Indonésia", não é claro que, enquanto ele era presidente, mas é a verdade do homem que era o presidente em 2013, que, em seu passado, ele vivia na Indonésia. Se a descrição "presidente dos Estados Unidos" (usada em 2013) for **não** temporalmente rígida, então, refere-se a Barack Obama apenas na fase presidencial de sua vida, e, assim, a sentença acima seria falsa.

"O Pai", então, é uma descrição disfarçada, algo como "o Deus que está em alguma vida não gerada" (2012b, p. 335) (para "o Filho 'gostaríamos de substituir' gerado" pela última palavra.) Porque o sinal "=" pode ter uma descrição temporalmente não rígida em um ou ambos os lados dele, então pode haver" identidades temporárias", isto é, declarações de identidade que são verdadeiras apenas em alguns momentos, mas não em outros. Leftow dá como exemplo a frase "aquele bebê = Lincoln" ; isso é verdade quando Lincoln é um bebê, mas falso quando ele cresceu. Tais declarações de identidade só podem ser verdadeiras ou falsas em relação aos tempos, ou a algo semelhante ao tempo (2004, 324). Se os Termos "Pai" e "Filho " são temporalmente rígidos, ou pelo menos como tal termo em que cada um se aplica a Deus em todas as partes de sua vida (o que não é **materialmente** ordenado), então 4 segue de 1-3. Mas 4, Leftow argumenta, é teologicamente inócuo, pois significa algo como "o Deus que é em alguma vida o pai também é o Deus que é em alguma vida o Filho" (2012b, p. 335). Isso é "compatível com a vida, e assim as pessoas, permanecendo distintas", aparentemente, instâncias distintas de Deus (cada uma das quais é idêntica a Deus), e Leftow aceita 1-4 como som apenas se 4 significa isso (*ibid.*).

Se os termos "Pai" e "filho" são temporalmente **não**-rígidos, ou pelo menos **como** tal termo em que cada um se aplica a Deus em relação a alguma parte de sua vida, mas não em relação aos outros, então o argumento é infundado. Em relação a linha-Pai da vida de Deus, 1 será verdadeiro, mas 2 será falso. Em relação a linha-Filho, 2 será verdadeiro, mas 1 será falso. 3 e 5 serão verdadeiros em relação a qualquer linha, mas em qualquer caso, não seremos capazes de estabelecer 4 ou 6.

A teoria de Leftow depende crucialmente de um conceito de modos, formas intrínsecas, essenciais e eternas que Deus é, isto é, vidas ou linhas de vida. Mas ele faz **não** identifica as "pessoas" da Trindade com esses modos. Em vez disso, ele afirma que os modos de alguma forma constituem, causam ou dão origem a cada pessoa (2007, p. 373-375). Como teorias que reduzem essas pessoas a meros modos de um eu, a teoria de Leftow diz que o que pode parecer ser três **eus**, na verdade, acaba sendo um eu, Deus. Mas eles, aparentemente, todos os três

deles, **apenas são** (são absolutamente, numericamente idênticos a) aquele eu, isto é, Deus três vezes mais ou três vezes repetido.

Alguns filósofos objetam que a analogia da viagem no tempo de Leftow é inútil porque a viagem no tempo é impossível (HASKER, 2009, p. 158). Da mesma forma, pode-se objetar que Leftow está tentando iluminar o Obscuro (a Trindade) pelo igualmente ou mais obscuro (a suposta possibilidade de viagem no tempo e análogos atemporais a ele). Seria problemático, se a teoria unipessoal de Leftow pretendesse ser, uma "reconstrução racional", uma interpretação literal da linguagem trinitária (TUGGY, 2011a); mas, se ele a pretende apenas como uma defesa apologética (ou seja, não podemos descartar que a Trindade significa isso, e isso não pode ser provado incoerente), então, o fato de alguns intelectuais acreditar na possibilidade de viagem no tempo sustenta o seu caso.

Pode-se perguntar se a teoria do fluxo de vida de Leftow é realmente trinitária. Suas Pessoas realmente, por assim dizer, não colapsam em uma, uma vez que cada uma é numericamente idêntica a Deus? Não é um modalismo, em vez de trinitarismo? (MCCALL, 2003, p. 428) novamente, pode-se preocupar que o conceito de Leftow de Deus seja "repetido" ou que tenha várias instâncias ou iterações seja incoerente ou ininteligível. E como essas pessoas podem ser plenamente Deus ou totalmente divinas quando existem por causa de algo que é mais fundamental, as linhas da vida de Deus? (BYERLY, 2017, p. 81)

William Hasker objeta que, assumindo a teoria de Leftow,

> Nos Evangelhos, temos o espetáculo de Deus como filho **orando a si mesmo**, ou seja, a Deus como pai. Talvez o mais pungente de todos [...] são as palavras de abandono na cruz: "Meu Deus, por que me abandonaste?" Na visão que estamos considerando, isso sai como *"***Por que eu-como-Pai me abandonei-como-filho?***"* (HASKER, 2009, p. 166)

Em resposta, Leftow argumenta que, se aceitarmos a coerência das histórias de viagens no tempo, não devemos ser incomodados pela perspectiva de "uma pessoa em um ponto de sua vida implorando a mesma pessoa em outro ponto" (2012a, p. 321). Sobre o grito de abandono na cruz, Leftow insta a que o *Novo Testamento* revela o Cristo, que (embora divino e tão onisciente) não ter acesso completo ao seu conhecimento, especificamente o conhecimento de sua relação com o Pai, e

então, Cristo não poderia ter significado o que Hasker disse acima. Em vez disso, ele “teria usado o 'eu' e o 'eu do Filho', que [...] escolhem apenas o Filho” (2012a, p. 322).

Hasker também objeta que a teoria unipessoal de Leftow colapsa com as relações interpessoais dos membros da Trindade de Deus, referentes a si mesmo, e sugere que, na perspectiva de Leftow , Deus iria desfrutar o amor-próprio, mas não para outros-amor, e por isso não seria perfeito (2009, p. 161-162; 2012a, p. 331). Sobre este tipo de argumento, ver seções e abaixo. Leftow responde que o amor próprio em questão seria “relevante como o amor de outra pessoa” e, portanto, presumivelmente, de igual valor (2012b, p. 339).

A teoria implica o “patripassianismo” a tradicionalmente rejeitada visão de que o Pai sofre? Afinal, o Filho sofre, e ele e o Pai são idênticos a Deus. Leftow argumenta que nada de herético se segue; se sua análise estiver correta, então, é verdadeiro que “então, afirmar que o Pai está na cruz é como afirmar que o recém-nascido [sic] é elegível para ingressar no INSS (uma organização para aposentados)”, porém, enganoso (2012b, p. 336).

1.6. Analogia a uma extensão simples

Metafísicos recentes discutiram a possibilidade de um objeto simples (sem partes) que, no entanto, é espacialmente estendido, ocupando regiões do espaço, mas sem ter partes que ocupam as sub-regiões. Martin Pickup (2016) faz uma analogia entre estes e a ideia de um deus trino, inspirando sua próprio abordagem “Latina”. Motivado pelo ceticismo sobre qualquer teoria dos três-eu, e tomando o credo “Atanasiano” como ponto de partida, ele entende as alegações de que cada pessoa “é Deus” como afirmando a identidade numérica de Deus com essa pessoa. Enquanto Deus é como um simples estendido, as relações entre as pessoas são “análogas às relações entre as regiões espaciais que um simples estendido ocupa” (p. 418).

Para expor a teoria, o Pickup usa a terminologia de um “espaço de pessoa”, um reino imaginado de todas as pessoas possíveis, que é apenas” uma abstração dos fatos sobre a personalidade possível “ (p. 422). Um ponto dentro do espaço da pessoa é “uma representação de um grupo de propriedades que são conjuntamente necessárias e suficientes para ser uma certa pessoa possível” (p. 423). Isso deve nos ajudar a “ver o espaço conceitual entre ser uma determinada pessoa e ser uma determinada entidade” (p. 422, n. 18). Pickup dá alguns exemplos não teológicos para motivar a ideia de que uma coisa pode ocupar vários pontos do espaço da

pessoa: o exemplo fictício do Dr. Jekyll e Mr. Hyde, e humanos que sofrem de distúrbios dissociativos de identidade (p. 420-421).

Prima facie, as afirmações trinitárias que geram uma contradição são as seguintes, em que cada "é" significa identidade numérica (absoluta, não relativa).

1 O Pai é Deus.
2 O Filho é Deus.
3 O Espírito Santo é Deus.
4 O Pai não é o Filho.
5 O Pai não é o Espírito Santo.
6 O Filho não é o Espírito Santo.

Se as três pessoas são numericamente distintas (4-6), então não pode ser que todas elas sejam numericamente idênticas a algum deus. (1-3) Pickup propõe entender estes usando conceitos de espaço de pessoa. Usando p1, p2 e p3 para diferentes pontos no espaço pessoal, os pontos que correspondem a ser, respectivamente, o Pai, Filho e Espírito, afirmações 1-3 são lidos como:

1 O ocupante do p1 é Deus.
2 O ocupante do p2 é Deus.
3 O ocupante do p1 é Deus.

Essas alegações implicam o 1-3 com o qual começamos, entendido como reivindicações de identidade numérica. Mas esse método de interpretação transforma 4-6, que se tornam:

1 p1 não é p2.
2 p1 não é p3.
3 p1 não é p3.

Em outras palavras, "4. O Pai não é o Filho" não é entendido como afirmando a distinção numérica do Pai e do Filho, mas sim como afirmando a distinção do espaço pessoal do Pai do espaço pessoal do Filho. (E da mesma forma com 5, 6.) O ponto de tudo isso é que as seis afirmações interpretadas parecem ser coerentes, de tal forma que, possivelmente, todas elas sejam verdadeiras. Particularmente, essa abordagem aceita o que podemos chamar de "colapso da pessoa", a implicação de 1-3 de que o Pai apenas é o Filho, o Pai apenas é o Espírito e o Filho apenas é

o Espírito. Em outras palavras, esses são numericamente idênticos. Assim, ao contrário de muitas teorias da Trindade, esta é indiscutivelmente compatível com uma doutrina da simplicidade divina.

Pickup defende esta abordagem de várias objeções. Contra a objeção de que este é um modalismo herético, Pickup argumenta que não pode ser, uma vez que aqui o fato de Deus ser três pessoas é um fato metafísico fundamental, não um fato derivado. Além disso, cada pessoa é uma pessoa real, tão real quanto qualquer pessoa humana (p. 426-427). Ainda assim, pode-se pensar que o relato nega a realidade das pessoas. Pickup esclarece que eles não são tantas realidades distintas, mas sim cada um apenas é Deus. Nem são partes de Deus. Quando essa teoria condena a "distinção das pessoas", não está implicando a distinção numérica das pessoas, mas apenas a distinção dos espaços das pessoas que ocupam (p1, p2 e p3). Mas, como explicado acima, os espaços pessoais não são entendidos como entidades reais (p. 435).

Em segundo lugar, pode-se objetar que a tradição católica exige a distinção numérica das pessoas. Pickup nega essa exigência, uma vez que tem como objetivo evitar o triteísmo e afirma que cada um apenas é Deus (p. 427).

Terceiro, o colapso da Pessoa implica afirmações que qualquer trinitário deve negar, incluindo que o Pai apenas é o Filho, e que o Espírito são três pessoas. (Sendo numericamente o mesmo com Deus, uma vez que Deus são três pessoas, o Espírito Santo será três pessoas.) Pickup admite que, à primeira vista, tais afirmações "soam ruins", mas responde que qualquer abordagem "Latina" da Trindade, como tal, terá que aceitar tais afirmações (p. 428).

Em quarto lugar, é evidente que se qualquer x e qualquer y são numericamente idênticos, segue-se que x e y jamais podem se diferenciar. Mas, sem dúvida, qualquer abordagem da Trindade deve permitir que as Pessoas se diferenciem pelo menos em relação à origem, de modo que apenas o Filho é gerado, apenas o Espírito prossegue, e apenas o Pai gera o Filho.

Em resposta, Pickup argumenta que os metafísicos que aceitam a possibilidade de simples estendidos também aceitam que "pode ser heterogêneo: que eles podem ter propriedades diferentes nos diferentes locais em que existem" (p. 429). Os metafísicos diferem em como tentam mostrar que isso é possível (p. 432-434). Mas, de acordo com a Pickup, é plausível que existam "propriedades distributivas fundamentais". Um exemplo de uma propriedade distributiva é um objeto pontilhado com bolinhas, que requer ele tenha uma cor em alguns lugares e outra cor em outros lugares. O que é controverso é que tais propriedades podem ser fundamentais,

que podem pertencer à estrutura metafísica básica da realidade, em vez de serem explicadas como não mais do que vários itens menores com propriedades não distributivas (p. 430). Assim, não devemos pensar que um simples estendido que é heterogêneo tem e carece de uma propriedade, sendo F e não sendo F. Em vez disso, devemos pensar que ele tem uma única propriedade distributiva de ser F em alguns de seus locais e não ser F em outros. Se, por exemplo, um simples estendido pudesse ser colorido, poderia ser pontilhado com bolinhas, onde isso é entendido como uma propriedade fundamental, em vez de, por exemplo, preto em alguns pontos e não preto em outros. Assim, evitamos dizer que um e o mesmo objeto em um único momento é e não é preto (p. 429-431).

Aplicado à Trindade, Pickup sugere que o que a princípio se parece com propriedades diferentes (gerando o Filho, sendo gerado e sendo inspirado) realmente equivale a uma única propriedade distributiva de Deus, que ele chama de "geração". Esta é a propriedade de gerar o Filho em p1, sendo gerado em p2, e sendo inspirado em p3. Esta não é uma questão de Deus ser diferente em diferentes espaços de pessoas; em vez disso, em cada espaço Deus tem a propriedade distributiva chamada "geração" (p. 431). Desta forma, a teoria não nega a indiscernibilidade de idênticos, o princípio de que se qualquer x e qualquer y são numericamente idênticos, então eles nunca podem diferir. Nesta abordagem, as pessoas da Trindade, nunca se diferenciam, embora possa parecer assim à primeira vista.

Uma objeção a isso é que a geração do Filho pelo Pai implica que o Pai é lógica ou causalmente anterior ao Filho, e uma propriedade distributiva não pode explicar isso. Pickup sugere em resposta que talvez, em vez disso, seja p1 que é anterior a p2, ou talvez a ocupação de Deus p1 seja anterior à sua ocupação p2 (p. 432).

Finalmente, pode-se objetar que, necessariamente, qualquer pessoa é apenas uma determinada entidade, e que mesmo que isso seja falso, ainda assim, parece que necessariamente pessoas e entidades não podem ser separadas, de modo que, se alguma coisa é uma pessoa, deve ser uma entidade também (p. 436). Em resposta, Pickup nega que tais afirmações sejam verdadeiras, e sugere que conceitualmente, parece que se pode contar pessoas e seres de forma diferente, mesmo em casos meramente humanos como o fictício Jekyll e Hyde, que ele considera ser um exemplo de uma entidade que são duas pessoas (p. 436; 420). Pickup também argumenta que é uma virtude dessa abordagem que não especificam o que é preciso para ser uma pessoa (p. 436).

Pode-se objetar que a paráfrase sugerida ou a interpretação das afirmações de que nenhuma pessoa é uma das outras parece mudar o assunto de pessoas

divinas para “espaços de pessoas” imaginários. Mais uma vez, o custo de negar a distinção numérica das pessoas pode ser muito alto para muitos trinitários aceitarem. E parece que os trinitários estão comprometidos com muitas diferenças entre as Pessoas que não sejam as propriedades ou relações relacionadas à origem. O Filho morreu, mas o Pai não. O Espírito Santo desceu sobre Jesus no seu batismo, mas o Pai e o Filho não o fizeram. O Pai no batismo de Jesus disse: “Este é o meu Filho amado”, mas o Filho e o Espírito não o fizeram. Não está claro que todas essas diferenças aparentes possam ser entendidas como realmente envolvendo propriedades distributivas fundamentais de Deus.

1.7. Dificuldades para teorias unipessoais [*one-self*]

As teorias unipessoais [*one-self*] são difíceis de acomodar com a relação interpessoal entre Pai e Filho abordada no *Novo Testamento* (LAYMAN 2016, p. 129-130; MCCALL, 2010, p. 87-88; 2014c, p. 117-127; PLANTINGA, 1989, p. 23-27). Qualquer teoria unipessoal é também difícil de acomodar com o papel do Filho de mediador entre Deus e a humanidade (TUGGY; DATE, 2020, p. 122-123). Esses ensinamentos indiscutivelmente assumem que o Filho é um eu, não um mero modo de ser, e ser um eu diferente de seu Pai. Teorias como as de Ward (seção , anterior), que fazem do Filho um mero modo, fazem dele algo menos que um eu, enquanto outros (*vide* seção) faz dele um eu, mas o mesmo eu que seu Pai. De qualquer forma, o Filho parece não estar qualificado para mediar entre Deus e a humanidade, ou para ser um amigo daquele que ele chama de “Pai”.

Novamente, algumas teorias tradicionais da encarnação parecem assumir que o Filho eterno, que se torna encarnado (que entra em uma união hipostática com uma natureza humana completa) é o mesmo *self* como o homem histórico Jesus de Nazaré. Mas nenhum mero modo poderia ser o mesmo eu que qualquer coisa, e o *Novo Testamento* parece ensinar que esse homem foi enviado por **outro** eu, Deus.

Algumas teorias unipessoais [*one-self*] têm problemas sobre a relação de Deus com o cosmos. Se Deus existe necessariamente e é essencialmente o criador e o redentor dos seres criados que precisam de salvação, isso implica que não é possível que não haja criação, ou que não haja criaturas caídas; Deus não poderia ter evitado criar seres que precisam de redenção. Os trinitários unipessoais [*one-self*] podem contornar isso especificando com mais cuidado as propriedades em questão: não **criador** mas **criador de qualquer outra coisa pode haver**, e

não **redentor** mas **redentor de qualquer criatura que precise de salvação pode haver e que ele deve querer salvar**.

1.8. O Espírito Santo como um modo de Deus

Alguns cristãos antigos, a maioria dos unitários do século XVII-XIX, os atuais "unitários bíblicos" e alguns subordinacionistas modernos, como as Testemunhas de Jeová, consideram o Espírito Santo um modo de Deus, o poder, a presença ou a ação de Deus no mundo (*vide* suplemento sobre). Isso não implica que o modalismo sobre o Filho seja uma posição mais difícil de refutar pelo *Novo Testamento*, embora os teólogos convencionais e alguns unitários subordinacionistas a rejeitem como inconsistente com a linguagem do *Novo Testamento*, da qual devemos inferir que o Espírito Santo é um eu (Clarke 1738, 147). Modalistas sobre o Espírito contam com outra linguagem bíblica o que sugere que o "Espírito de Deus" ou "Espírito Santo" se refere ao próprio Deus, um modo de Deus (ou seja, o seu poder), ou um efeito de um modo de Deus, por exemplo, sobrenatural habilidades humanas, tais como a cura (*vide* BURNAP, 1845, p. 226-252; LARDNER, 1793, p. 79-174; WILSON, 1846, p. 325-332). Essa disputa exegética é difícil, pois todas as linguagens naturais permitem que as pessoas sejam descritas em termos de modo ("Hillary é a força de Bill.") e modos a serem descritos em linguagem que literalmente se aplica apenas a pessoas. ("A sabedoria de Deus lhe disse para não criar árvores de seiva de cerveja.")

2 Teorias tripessoais [three-*self*]

As teorias unipessoais da Trindade são, em parte, motivadas pela preocupação de que, se houver três **eus** divinos, isso implica que existem três deuses. Teorias tripessoais, de várias maneiras, negam essa implicação. Eles sustentam que as pessoas da Trindade são **eus** (conforme definido acima, seção). Uma grande motivação aqui é que os escritos do *Novo Testamento* parecem assumir que o Pai e o Filho (e, alguns também argumentam, o Espírito Santo) são diferentes (*vide* LAYMAN, 2016, p. 131-132).

2.1. Teorias da Identidade Relativa

Por que múltiplos **eus** divinos não podem ser um e o mesmo Deus? Parece que, sendo o mesmo Deus, eles devem ser numericamente a mesma entidade;" eles "são realmente um, e assim" eles " não podem diferir de forma alguma (isto é, essa única entidade não pode diferir de si mesma). Mas então, eles (na verdade: ele) não podem ser diferentes **eus** divinos.

Os teóricos da identidade relativa pensam que há algum erro nesse raciocínio, de modo que as coisas podem ser coisas diferentes, mas a mesma coisa. Eles sustentam que o raciocínio acima assume falsamente algo sobre a semelhança numérica. Eles sustentam que a semelhança numérica, ou identidade, pode ser ou sempre é relativa a um tipo ou conceito.

Os teóricos da identidade relativa estão preocupados em refutar esse tipo de argumento:

1	O Pai é Deus.
2	O Filho é Deus.
3	Portanto, o Pai é o Filho.

Se cada ocorrência de "é" aqui é interpretada como identidade (identidade "absoluta" ou não relativa), então este argumento é indiscutivelmente válido. Coisas idênticas à mesma coisa também devem ser idênticas umas às outras. A identidade relativa trinitária argumenta que se deve ler o "é" em 1 e 2 Como significado "é o mesmo ser que" e o "é" em 3 Como significado "é a mesma pessoa divina que". Fazendo isso, pode-se dizer que o argumento é inválido, tendo premissas verdadeiras, mas uma conclusão falsa.

Esses teóricos rejeitam outra resposta ao argumento acima, que seria rejeitar que ele seja inválido porque 1 e 2 significam que cada um é um modo de Deus (*vide* seção), e embora essas afirmações sejam verdadeiras, elas não implicam 3, uma vez que o Pai e o Filho são dois modos diferentes. Contra isso, as teorias desta seção assumem que as três pessoas da Trindade são três **eus** (REA, 2009, p. 406; 419; VAN INWAGEN, 1995, p. 229-231).

Seguindo Rea (2003), dividimos as teorias trinitárias de identidade relativa em pura e impura. As teorias puras aceitam (1) que não existe tal relação como identidade absoluta ou que tais afirmações não são definíveis em termos da proporção de identidade de relações, e (2) que as declarações trinitárias de similaridade e

diferença (por exemplo, o Pai é Deus, o Pai não é o Filho) devem ser analisados como envolvendo identidade relativa e não identidade absoluta de relações, considerando que as teorias impuras aceitam apenas (2), permitindo que as declarações sobre a identidade absoluta (por exemplo, a = b), possam ser inteligíveis e verdadeiras, contra (1) (p. 434-438).

2.1.1. Teorias de Identidade Relativa Pura

Peter Geach (1972, 1973, 1980) argumenta que não faz sentido perguntar se alguns a e b são "iguais" ou não; mas sim, se a semelhança é relativa a um conceito sortal. Assim, embora seja insensato perguntar se Paulo e Saulo são ou não idênticos, podemos perguntar se Paulo e Saulo são ou não o mesmo humano, mesma pessoa, mesmo apóstolo, mesmo animal, etc. A doutrina da Trindade, então, é interpretada como a afirmação de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o mesmo **Deus**, mas não são a mesma **Pessoa**. Eles são "idênticos a Deus, mas distintos em Pessoa" (REA, 2003, p. 432).

Como Joseph Jedwab explica, a linguagem e os compromissos tradicionais da Trindade levam naturalmente a uma abordagem da identidade relativa.

Prima facie, a doutrina da Trindade implica a tese da relatividade sortal da identidade, que diz que onde "*R*" e "*S*" são sortais, pode ser que para alguns x e y, x e y sejam os mesmos *R* mas diferente de *S*. O Pai e o Filho são o mesmo Deus, em vez de dois deuses, o que implica politeísmo e, portanto, é falso. Mas o Pai e o Filho são Pessoas divinas diferentes, em vez de uma pessoa divina, o que implica a heresia sabeliana e, portanto, é falsa. Assim, o Pai e o Filho são o mesmo Deus, mas diferentes Pessoas divinas. (2015, p. 124)

A abordagem de Geach para a Trindade é desenvolvida por Martinich (1978, 1979) e Cain (1989). Jedwab (2015) critica a versão de Cain como implicando dificuldades filosóficas, teológicas e cristológicas. Cain (2016) defende sua abordagem mais geachiana.

O Trinitarismo de identidade relativa pura depende da afirmação controversa de que não existe tal relação como identidade (absoluta, não-relativa-a-sortal, absoluto). A maioria dos filósofos sustentam, ao contrário, que a relação de identidade e sua lógica são bem compreendidos; do modo em que são expostas nos livros didáticos recentes, e filósofos frequentemente argumentam em formas que assumir que exista uma relação como a identidade (BABER, 2015, p. 165; LAYMAN, 2016,

p. 141). Pode-se recorrer a uma doutrina de identidade relativa mais fraca; fora do contexto da Trindade, o filósofo Nicholas Griffin (1977; *vide* REA, 2003, p. 435-436) argumentou que, enquanto **existam** relações de identidade, elas não são básicas, mas devem ser entendidas em termos de relações de identidade relativas. Em qualquer ponto de vista, as relações de identidade relativas são fundamentais.

Foi objetado à afirmação de Geach sobre a falta de sentido de perguntar se a e b são (não relativamente) "o mesmo" que,

> Dado que conseguimos escolher algo pelo uso de "*a*" e em escolher algo pelo uso de "*b*" certamente é uma proposição completa e determinada que *a* = *b* ou seja, é certamente verdadeiro ou falso que o item que escolhemos com "*a*" é o item que escolhemos com "*b*". (ALSTON; BENNETT, 1984, p. 558)

Rea objeta que a teoria da identidade relativa pressupõe algum tipo de antirrealismo metafísico, a doutrina controversa de que não há reino de objetos reais que exista independentemente do pensamento humano (2003, p. 435-436). Baber responde que tais preocupações são equivocadas, pois o único objetivo da teoria da identidade relativa deve ser mostrar uma maneira pela qual a Trindade possa ser coerente (2015, p. 170).

Trenton Merricks objeta que se a e b "são o mesmo F", Isso implica que a é um F, que b é um F, e que a e b são (absolutamente, não relativamente) idênticos. Mas essa análise amplamente aceita é precisamente o que os trinitários de identidade relativa negam. Isso leva à objeção de que as afirmações trinitárias de identidade relativa são ininteligíveis (isto é, não compreendemos o que elas significam). Se alguém afirma que *Fluffy* e *Spike* são "o mesmo cão" e nega que ambos são cães que são um e o mesmo, não temos ideia do que essa pessoa está afirmando. Da mesma forma com a alegação de que Pai e Filho são "o mesmo Deus", mas não são idênticos (MERRICKS, 2006, p. 301-305; p. 321; TUGGY 2003a, p. 173-174; LAYMAN, 2016, p. 141-142).

Baber (2015) responde que se o sortal **cão** é "dominante", o que significa que para qualquer sortal F, se x e y são o mesmo cão, eles também serão o mesmo F, então a alegação de que *Fluffy* e *Spike* são o mesmo cão, mas não absolutamente idêntico *é* inteligível. Afinal, podemos entender que a afirmação implica que *Fluffy* e *Spike* são o mesmo animal, o mesmo animal de estimação, e assim por diante

(167). Baber diz que a identidade relativa trinitária deve sustentar que "**Ser** não domina (ou seja, implica semelhança em relação a) **Pessoa**, mas, sim, que **Pessoa** domina **Ser**". No entanto, não há uma maneira fácil de provar isso, e as reivindicações de domínio são relativas à teoria (*ibid.*). Mas tal afirmação será apenas uma parte da teoria da Trindade do teórico da identidade relativa (p. 169).

Pode-se também objetar a qualquer tipo de abordagem de identidade relativa sendo a doutrina histórica, alegando que apenas aqueles familiarizados com a lógica dos últimos 120 anos ou mais já tiveram um conceito de identidade relativa. Mas isso pode ser contestado; Anscombe e Geach (1961, p. 118) argumentam que Tomás de Aquino deve ser interpretado ao longo destas linhas, Richard Cartwright (1987, p. 193) afirma encontrar a ideia de relação de identidade em obras de Anselmo e no Décimo Primeiro Concílio de Toledo (675 EC), e Jeffrey Brower (2006) encontra uma abordagem semelhante em obras de Pedro Abelardo. Em **Tomás de Aquino**, veja o documento suplementar sobre a história das doutrinas trinitárias, presente na **seção 4**. Christopher Hughes Conn (2019) argumenta que Anselmo foi o primeiro a desenvolver conscientemente uma teoria da Trindade envolvendo identidade relativa.

2.1.2. Teorias da Identidade Relativa Impura: uma Lógica da Identidade Relativa

Peter van Inwagen (1995, 2003) tenta mostrar que há um conjunto de proposições representando uma interpretação possivelmente ortodoxa do credo "Atanasiano" (*vide* seção 5.3) que é comprovadamente autoconsistente, refutando alegações de que a doutrina da Trindade é obviamente autocontraditória. Ele formula uma doutrina trinitária usando um conceito de identidade relativa, sem empregar o conceito de identidade absoluta ou pressupondo que existe ou não tal coisa (1995, p. 241). Especificamente, ele prova que as oito afirmações seguintes (entendidas como envolvendo identidade relativa e nunca absoluta, os nomes sendo lidos como descrições) não implicam uma contradição em seu sistema de lógica de identidade relativa.

- Há (exatamente) um Deus.
- Existem (exatamente) três pessoas divinas.
- Existem três pessoas divinas em um Ser Divino.
- Deus é o mesmo ser que o Pai.
- Deus é uma pessoa.
- Deus é a mesma pessoa que o Pai.

- Deus é a mesma pessoa que o Filho.
- Deus não é a mesma pessoa que o Pai.
- Deus é o mesmo ser que o Pai.

Van Inwagen não endossa essa teoria da Trindade, nem presume pronunciá-la ortodoxa, e ele admite que faz pouco para reduzir a misteriosidade da língua tradicional.

Pode-se objetar, quanto à teoria anterior, que o trinitarismo de identidade relativa de van Inwagen é ininteligível. Merricks argumenta que esse problema é mais agudo para van Inwagen do que para Geach, como o primeiro se recusa a adotar Geach, a afirmação de que todas as afirmações de identidade, em todos os domínios do discurso, e na vida cotidiana, são relativas a sortais (MERRICKS, 2006, p. 302-304).

Michael Rea (2003) alega que, permanecendo neutro na questão da identidade, a teoria de van Inwagen permite que as três pessoas sejam (absolutamente) não idênticas, caso em que "é difícil ver o que poderia significar dizer que elas são o **mesmo ser**" (REA, 2003, p. 441). Parece que todas as coisas que não são idênticas **não** são o mesmo ser. Assim, van Inwagen deve assumir que existe identidade absoluta e negar que essa relação se mantém entre as pessoas. Assim, van Inwagen não demonstrou a consistência do trinitarismo. Além disso, a teoria não descarta o politeísmo, pois não nega que existam seres divinos não idênticos. Em suma, a identidade relativa trinitária impura nos deve uma história metafísica plausível e ortodoxa sobre como os seres não idênticos podem, no entanto, ser "um Deus", e van Inwagen não fez isso, permanecendo como ele fez no reino da lógica (REA, 2003, p. 441-442).

Em uma discussão posterior, van Inwagen vai mais longe, afirmando que a doutrina trinitária é inconsistente "se a lógica padrão de identidade é correta", e negando que haja qualquer relação que seja universalmente reflexiva (ou seja, tudo leva a relação a si mesmo) e força a indiscernibilidade (ou seja, as coisas nesta relação não podem diferir)" (2003, p. 92). Assim, não existe tal relação como identidade clássica ou absoluta, mas existem apenas várias relações de identidade relativa (p. 92-93). Ao fazê-lo, ele se move para uma abordagem de identidade relativa "pura" para a Trindade, conforme descrito na **seção 2.1.1**.

Muitos filósofos objetariam que qualquer que seja a razão para acreditar na Trindade, é **mais** óbvio que existe uma relação como identidade, que a indiscernibilidade de idênticos é verdadeira e que usamos com sucesso termos de referência singulares.

Vlastimil Vohánka (2013) argumenta que van Inwagen não fez nada para mostrar a possibilidade lógica de qualquer teoria da Trindade. Só porque um conjunto de afirmação não pode ser demonstrado inconsistente na lógica de identidade relativa de van Inwagen, não se segue que tais afirmações não implicam uma contradição, ou que é metafisicamente possível que todas as reivindicações sejam verdadeiras. Em um ponto, van Inwagen conta uma curta história não teológica cujas afirmações, quando traduzidas em sua lógica de identidade relativa, têm as mesmas formas que as proposições da Trindade. A história, ele argumenta, claramente não é autocontraditória; assim, ele conclui, nem são as proposições da Trindade, uma vez que têm as mesmas formas lógicas. Em resposta, Vohánka (2013, p. 207-211) cria uma curta história não teológica cujas reivindicações se traduzem em reivindicações da mesma forma em lógica de identidade relativa, e ainda **são** claramente logicamente impossível. Ele conclui que "não há base para pensar que a consistência formal na (lógica de identidade relativa) garanta a possibilidade lógica", e que "compartilhar uma forma na (lógica de identidade relativa) com uma proposição logicamente possível não garante a possibilidade lógica " (2013, p. 211-212).

2.1.3. Teorias de Identidade Relativa Impura: Trinitarismo de Constituição

Outra teoria afirma possuir o tipo de história metafísica que falta na teoria de van Inwagen. Com base no conceito de constituição, Rea e Brower desenvolvem uma teoria da trindade tripessoal segundo a qual cada uma das pessoas divinas não é idêntica às outras, bem como a Deus, mas é, no entanto, "numericamente a mesma" que todas elas (BROWER; REA, 2005a; REA, 2009, 2011). Eles empregam uma analogia entre o Deus cristão e objetos materiais. Quando olhamos para uma estátua de Bronze de Atena, devemos dizer que estamos vendo um objeto material. Ainda que possamos distinguir o pedaço de bronze da estátua. Estes não podem ser idênticos, pois diferem (por exemplo, enquanto o pedaço de bronze poderia sobreviver ao ser amassado, a estátua não sobreviveria). Devemos dizer que o pedaço de bronze e a estátua estão em uma relação de "semelhança acidental". Isso significa que eles não precisam ser, mas na verdade são "numericamente iguais" sem serem idênticos. Embora sejam, numericamente, um objeto físico, são dois compostos hilomórficos, ou seja, dois compostos de forma e matéria, que compartilham a sua matéria. Eles sustentam que essa é uma solução plausível para o problema da constituição material (Rea 1995).

Da mesma forma, as Pessoas da Trindade são tantos **eus** constituídos pela mesma coisa (ou algo análogo a uma coisa). Esses **eus**, como o pedaço de bronze e a estátua, são numericamente os mesmos sem serem idênticos, mas não estão em uma relação de semelhança **acidental**, pois eles não poderiam deixar de estar relacionados dessa maneira. Pai, Filho e Espírito são três compostos quase forma-matéria. As formas são propriedades como "ser o Pai, ser o Filho e ser o Espírito; ou talvez ser não-gerado, sendo gerado e procedente" (REA, 2009, p. 419). O único assunto dessas propriedades é "algo que desempenha o papel da matéria", que Rea chama de "a essência divina" ou "a natureza divina" (BROWER; REA, 2005a, p. 68; REA, 2009, p. 420). Enquanto na discussão anterior "a essência divina (não é) [...] uma coisa individual por direito próprio" (BROWER; REA, 2005a, p. 68; *vide* CRAIG, 2005, p. 79), em uma publicação posterior, Rea considera a natureza divina uma substância (ou seja, uma entidade, um ser individual) e, além disso, "numericamente a mesma" substância de cada um dos três. Assim, não é uma quarta substância; nem é uma quarta pessoa divina, pois não é, como cada um dos três, um composto de matéria de forma (quase), mas apenas algo análogo a um pedaço de matéria, algo que constitui cada um dos Três (REA, 2009, p. 420; REA, 2011, sec. 6). Rea acrescenta que esta natureza divina é um poder fundamental que é compartilhável e multiplica localizável. Ele não diz se é universal ou particular, dizendo: "Não tenho certeza se compro na distinção universal/particular" (REA, 2011, sec. 6). Todas as propriedades, em sua opinião, são poderes e vice-versa. Assim, essa natureza divina é tanto um poder quanto uma propriedade, e desempenha um papel como o da matéria na Trindade.

Esta teoria tripessoal pode ser ilustrada da seguinte forma (TUGGY 2013a, p. 134).

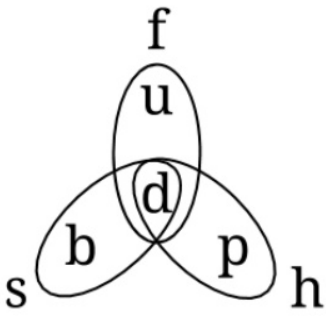

Figura 2.

Parece haver sete realidades aqui, nenhuma das quais é (absolutamente) idêntica a nenhuma das outras. Quatro delas são propriedades: a natureza divina (d), sendo não gerada (u), sendo gerado (b), e procedendo (p). Três são hilomórficas (forma-matéria), compostos de: Pai, Filho, e Espírito Santo (f, s, h)-cada um com a propriedade d desempenhando o papel de matéria dentro dele, e cada um tendo sua própria propriedade adicional (respectivamente: u, b, e, p), desempenhando o papel de forma dentro dele. Cada um desses compostos é um eu divino. Os ovais podem ser tomados para representar os três hilomorfos (compostos da forma-matéria) ou as três relações de composição hilomórfica que obtêm entre as sete realidades postuladas. Três desses sete (f, S, h) devem ser contados como um Deus, porque são hilomorfos com apenas uma natureza divina (d) entre eles. Assim, dos sete itens, três são propriedades (u, b, p), três são substâncias que são compostos hilomórficos (f, s, h), e um é uma propriedade e uma substância, mas uma substância simples, não um composto (d).

Brower e Rea argumentam que sua teoria tem uma chance melhor de ser ortodoxa do que seus concorrentes, e apontam que uma parte de sua motivação é que os principais trinitários medievais, como Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, dizem coisas que parecem exigir um conceito de igualdade numérica sem identidade (*vide* MARENBON, 2007; BROWER, 2005). Confira o documento suplementar sobre **A História das Teorias da Trindade**, seção , em Agostinho, e seção , em Tomás de Aquino.

Em contraste com outras teorias de identidade relativa, essa teoria parece bem motivada, pois seus autores podem apontar para algo fora da teologia trinitária que requer o conceito controverso de igualdade numérica sem identidade. Esse conceito, eles podem argumentar, não foi inventado apenas para absolver o trinitário da inconsistência. Mas essa força também é sua fraqueza, pois no nível da metafísica, muita hostilidade à teoria se deve ao fato de que os filósofos estão fortemente divididos sobre a realidade, a natureza e a utilidade metafísica da constituição. Assim, alguns filósofos negam que uma metafísica de objetos materiais deve envolver constituição, uma vez que estritamente falando não há estátuas ou pilares, pois esses objetos aparentes devem ser entendidos como meros modos das partículas que os compõem. Indiscutivelmente, as verdades sobre estátuas e pilares sobrevêm às verdades sobre arranjos de partículas (BYERLY, 2019, p. 82-83).

Esta teoria da Constituição tem sido criticada como subdesenvolvida, pela falta de clareza em seus objetivos, ininteligíveis, incompatível com verdades autoevidentes,

pouco ortodoxa em relação ao Catolicismo Romano, politeísta e não monoteísta, não verdadeiramente trinitária, envolvendo muitos indivíduos divinos (principais substâncias), descompassada com o amplo histórico de tradição católica, o que implica que as Pessoas da Trindade não podem, simultaneamente, diferir em propriedades não-modais e não-temporais, nenhuma melhoria teológica sobre abordagens mais simples de identidade relativa, e como implicando erroneamente que termos como "Deus" são sistematicamente ambíguo (CRAIG, 2005; HASKER, 2010B; HUGHES, 2009; LEIGO, 2016; LEFTOW, 2018; DE PRUSS, 2009; TUGGY, 2013a).

2.1.4. Teorias da Identidade Relativa Impura: Constituição e Indexicais

Scott Williams construiu uma teoria semelhante que ele chama de abordagem "social Latina". Em comum com a teoria "latina" de Leftow e a teoria "Social" de Hasker (*vide* seções e), Williams diz que há uma "instância concreta ou tropo da natureza divina" que é um constituinte de cada pessoa. Cada Pessoa também é constituída por um atributo incomunicável, (Pai) aquele que gera, (Filho) sendo gerado e (Espírito) sendo inspirado (WILLIAMS, 2017, p. 324). Ele entende que cada Pessoa é "uma existência incomunicável de natureza intelectual" (2017, p. 326). Em sua opinião, qualquer pessoa é uma pessoa "ontologicamente e explicativamente anterior a quaisquer atos cognitivos de volições que **aquela** pessoa em questão tem ou pode ter " (WILLIAMS, 2017, p. 327; *vide* 2013, 2019). E para ele, as Pessoas são pessoas. Cada Pessoa é essencialmente numericamente a mesma essência que a essência divina, sendo uma Pessoa numericamente diferente das outras duas Pessoas. Assim, a abordagem envolve relações relativas numéricas irredutíveis de espécie-semelhança . Mas as Pessoas divinas não são (absolutamente) numericamente idênticas umas às outras, e cada uma não é (absolutamente) numericamente idêntica à essência divina. Esta essência divina é como uma primeira substância aristotélica na medida em que existe por conta própria (não em outra) e sendo um particular concreto, mas ao contrário das primeiras substâncias é comunicável, em outras palavras, pode ser compartilhada por coisas não idênticas, as pessoas divinas (WILLIAMS, 2017, p. 326). O termo "Deus" pode se referir a qualquer uma das pessoas, ou à essência divina. O termo "Trindade" é um termo de referência plural que se refere à pluralidade das pessoas divinas (WILLIAMS, 2013, p. 85, seção 5.1).

Williams considera um axioma da teorização trinitária de que “as pessoas divinas são necessariamente unificadas ou necessariamente concordam em relação a todas as coisas” (2017, p. 321). Algumas teorias rivais tentam explicar essa “tese do acordo necessária”, mostrando como, supostamente, as pessoas teriam que apresentar alguma política que impediria o desacordo. Williams considera tais afirmações “filosoficamente insatisfatórias” e, em vez disso, argumenta que as três pessoas nunca podem discordar porque têm numericamente uma vontade, um poder de escolha (p. 322). Ao contrário de quaisquer outras três pessoas, as pessoas da Trindade, porque compartilham uma natureza divina, compartilham um conjunto de poderes e, portanto, qualquer exercício de qualquer poder divino pertence a cada uma das três. Nesse caso, Williams analisa o pensamento como produzindo e usando uma frase simbólica no que poderíamos chamar de mentalês divino. Com base no trabalho do filósofo John Perry sobre termos indexicais como “eu”, Williams aponta que um único sinal de uma frase em inglês pode ser usado por diferentes agentes e, portanto, pode ter vários significados. Por exemplo,

> Suponha que Pedro produza [...] um letreiro que diz: “Estou feliz”, e que ele o use, segurando-o. Pedro afirma que Pedro é feliz. Mais tarde, ele coloca o letreiro no chão e Paulo pega o mesmo letreiro, sustentando-o de tal forma que Paulo afirma que Paulo é feliz. Paulo usa, numericamente, o mesmo símbolo que Pedro, mas, quando o usa, ele afirma algo diferente de Pedro. (WILLIAMS, 2013, p. 81)

Da mesma forma, se as pessoas divinas pensam usando um mentalês divino semelhante a uma linguagem, então um sinal disso pode ser usado por pessoas diferentes e ter um significado diferente para cada uma. A ideia é que uma pessoa se relaciona com uma proposição (o conteúdo de seu pensamento) por meio de uma frase simbólica que ela produz e usa para pensar. Mas esses atos mentais, dado que as pessoas compartilham um conjunto de poderes, devem ser compartilhados por todos os três. No entanto, os pensamentos assim pensados serão diferentes. Por exemplo,

> [...] se o Pai usa um sinal mental de “Eu sou Deus Pai” e, ao fazê-lo, afirma uma proposição, então o Pai afirma que Deus Pai é idêntico a Deus Pai. Se o

> filho usa o mesmo sinal mental de "Eu sou Deus Pai" [...] o Filho afirma a proposição de que o filho é essencialmente numericamente a mesma natureza divina que o Pai sem ser idêntico ao Pai. (WILLIAMS, 2017, p. 331)

Esta abordagem nega o que alguns filósofos assumem ser óbvio, que "atos intelectuais distintos e incomunicáveis e atos volitivos são condições necessárias para ser uma pessoa" (p. 339). Williams rejeita isso como uma suposição moderna infundada. Embora empregue um pensamento recente sobre termos indexicais e outros assuntos, Williams considera que essa abordagem se encaixa bem com teólogos históricos como Gregório de Nyssa, Henrique de Ghent e John Duns Scotus (p. 345). Que as pessoas compartilham todos os atos mentais não implica que elas compartilham uma mente ou que há uma consciência na Trindade. Em vez disso, a consciência de acesso, a consciência experiencial e a consciência introspectiva de cada pessoa podem diferir (2020, sec. 3).

Um leitor do *Novo Testamento* pode questionar a suposição de que as Pessoas da Trindade não podem discordar, dada a tentação do Filho (mas não do Pai) e uma ocasião, quando o Filho pediu ao Pai para ser dispensado de uma prova difícil (MATEUS, 4:1-11; TIAGO 1:13; MARCOS 14:36).

Em uma resposta, William Hasker objeta que parece que às vezes os seres humanos podem pensar sem usar qualquer linguagem. Por que, então, devemos supor que as pessoas divinas pensem apenas por meio de frases simbólicas mentais? Talvez eles possam apenas se relacionar diretamente com proposições (o conteúdo de seus pensamentos). Pior ainda, Williams postula que essa linguagem mental divina é ambígua, mas Hasker diz: "naturalmente esperaríamos que uma linguagem divina do pensamento fosse muito precisa, talvez ao máximo" (HASKER, 2018b, p. 364). Ele também objeta que a teoria conta erroneamente os atos mentais. Hasker imagina que o Espírito Santo pretende encarnar em algum outro planeta, e que antes desta encarnação ou da Encarnação do Filho, os três juntos produzem o sinal mental "eu me tornarei encarnado". Hasker insiste que isso parece ser dois usos da mesma sentença mental, um pelo Filho e outro pelo Espírito. "Estar ciente de uma proposição é precisamente realizar um ato mental", e aqui o Filho está ciente de um, mas o Espírito está ciente de outro (p. 365). Mas isso colide com a afirmação de Williams de que há apenas um poder mental compartilhado pelos três.

Williams responde que sinais mentais divinos são necessários" para explicar por que o ato mental de uma pessoa divina é direcionado (entre todas as proposições possíveis) à proposição a que ela é direcionada" (WILLIAMS, 2020, p. 115). Williams nega que a ambiguidade seja sempre uma imperfeição de uma linguagem, e insiste que não há nada questionável sobre pessoas divinas usando símbolos mentais que possam ser usados para expressar várias proposições (p. 110-111). Sobre Hasker a alegação de que a teoria considera erroneamente os atos mentais das Pessoas, Williams diz que, ao contrário, devemos ver, mas um ato mental aqui, porém, devemos ter em mente o conhecimento de fundo das Pessoas sobre o que vai tornar-se encarnado, que fornece os contextos em relação a que cada um dos tokens mentais significam frases diferentes. Além disso, " por que postular vários atos mentais aqui, quando um ato mental fará o mesmo trabalho explicativo?" Por fim, Williams esclarece que a partilha necessária dos atos divinos não se aplica a "produções divinas internas", como a geração eterna do Filho pelo Pai (p. 111-116).

2.1.5. Teorias de Identidade Relativa Impura: Personalidade Episódica

Outra teoria da identidade relativa de Justin Mooney (2020) depende de uma abordagem metafísica totalmente diferente para mostrar como várias pessoas podem ser o mesmo ser. O metafísico Ned Markosian propõe um experimento mental no qual um homem morre e é mumificado, e então, muito tempo depois, as partes da múmia são reorganizadas em uma mulher viva que tem uma psicologia totalmente diferente do homem morto. A questão é que a mulher é o mesmo objeto que o homem, mas não é a mesma pessoa que o homem, porque os casos de personalidade em sua vida não fazem parte do mesmo episódio de personalidade (2020, p. 3-4). Mooney aplica as ideias de Markosian sobre "identidade sob um sortal" à Trindade. Por isso, "Deus é uma substância única e divina que participa simultânea ou atemporalmente de três episódios distintos de personalidade, os do Pai, do Filho e do Espírito" (p. 5). Assim, cada pessoa é apenas Deus, mas nenhuma é a mesma pessoa que qualquer outra pessoa divina. A abordagem pode ser ilustrada modificando a tradicional defesa da Trindade:

Figura 3.

Nessa teoria, ser Pessoas diferentes não implica ser numericamente distinto.

Alguém pode se preocupar que tais Pessoas devem ser uma e a mesma pessoa, uma vez que eles têm apenas uma substância entre eles, mas Mooney responde que eles são individualizados por suas relações causais, seguindo Swinburne (1994, p. 5). Além disso, seguindo Effingham, ele diz que eles não são uma e a mesma pessoa porque não estão ligados por relações causais imanentes. (5-6) Estas são "aquelas ligações causais que uma entidade carrega consigo mesma de uma vez para outra, por meio das quais a maneira como ela é anterior causa como ela é mais tarde" (EFFINGHAM, 2015, p. 35). Seguindo Moreland e Craig (2017), Mooney acrescenta que Deus possui três faculdades mentais, cada uma delas por uma das pessoas (p. 6). Finalmente, adaptando ideias de Swinburne (1994), ele diz que

> [...] o episódio de personalidade do Pai ocorre simplesmente porque Deus é um Ser Divino, e um Ser Divino é essencialmente um ser pessoal. Por natureza, Deus instancia quaisquer propriedades psicológicas necessárias para ser uma pessoa. O episódio de personalidade do Filho ocorre porque o Pai quer que haja uma instanciação de personalidade pela substância divina que não está imanente-causalmente ligada à instanciação de personalidade do Pai. E o episódio do Espírito ocorre porque a vontade de uma ou de ambas as pessoas ocorre ainda que uma outra instanciação da personalidade

> pela substância divina que não está conectada por relações causais imanentes à instanciação da personalidade do Pai ou do Filho (p. 6).

Ele permanece neutro sobre se esse processo é temporal ou necessário (*ibid.*).

Ao contrário de outras teorias de identidade relativa, essa abordagem, como algumas teorias unipessoais, afirma a identidade absoluta de cada Pessoa com Deus; que é a mesma coisa ou ser ou substância primária, Deus (7). Isso gera uma preocupação que a abordagem pode ser considerada como um modalismo herético. Mooney responde que "se a visão episódica de Markosian sobre a identidade pessoal está certa, então, o modelo não é modalista" (*ibid.*). A razão é que, por esse motivo, existem três episódios de personalidade, o que implica que existem três pessoas, embora haja um ser que é a coisa componente em cada episódio, um único sujeito das propriedades que estão envolvidas em ser uma pessoa.

Mesmo que a abordagem diga que essas três são Pessoas diferentes, ainda assim, identifica cada uma com Deus, o que implica sua identidade umas com as outras; sendo a mesma coisa que Deus, elas devem ser a mesma coisa que as outras. Diante disso, parece que eles não podem diferir de forma alguma, por exemplo, o Filho encarna, mas o Pai não (p. 7). Mooney responde que a Trindade é misteriosa, e que provavelmente uma frase como "o Filho encarnou, mas o Pai não encarnou" pode ser entendida como não exigindo uma diferença simultânea ou eterna entre o ser que é o Filho e aquele que é o Pai. No experimento mental de Markosian, alguém pensaria que os nomes das pessoas rastreariam os diferentes estágios da carreira do único objeto, de modo que, digamos, "Alice" se referiria à coisa apenas em seus últimos estágios, e "Bob" se aplicaria a ela apenas em sua fase pré-múmia. Assim, nomes como "Pai "e "Filho" devem se referir a Deus apenas em um ou outro episódio da pessoa de Deus. Mooney sugere, então, que "o Filho encarnou, mas o Pai não encarnou" será verdade se e somente se o Filho, mas não o Pai, for a mesma pessoa que alguém que se encarnou, ou seja, Deus se encarnou na pessoa-episódio associado ao nome "filho", mas não no associado ao "Pai" (p. 8).

Isso, argumenta Mooney, mostra por que, ao contar objetos, devemos contar por identidade (absoluta), enquanto ao contar pessoas devemos contar pela relação mesma pessoa. Na Trindade, então, não contamos uma coisa mas três pessoas; as pessoas são a mesma coisa, mas pessoas diferentes (9). A abordagem também resolve seu "problema da Trinidade" (2018), que é que, como normalmente analisado, essas três declarações não podem ser todas verdadeiras, e ainda assim,

sem dúvida, um trinitário está comprometido com todas as três:

1 Deus é trino.
2 O Filho é Deus.
3 O Filho não é trino.
(2020, p. 10)

A solução é que, embora "estritamente falando, o Filho seja trino", já que o Filho é apenas Deus e Deus é trino, o significado de 3 é que "o filho não é a **mesma pessoa** como qualquer um que seja trino", o que é verdadeiro e consistente com 1 e 2 (p. 10). Mooney acrescenta que a propriedade de ser trino não deve ser confundida com a propriedade de ser a mesma Pessoa que alguém que é trino; apenas o primeiro, em sua opinião, é um atributo divino essencial (p. 10-11).

Mooney argumenta que essa abordagem também resolve problemas relacionados a procissões divinas e asseidade. O Filho, sendo Deus, deve ter a propriedade da asseidade. Mas Mooney sugere que a geração do Filho pelo Pai não explica a existência do Filho (o que descartaria a asseidade do Filho), mas apenas o Filho é uma pessoa distinta do Pai (p. 12).

A viabilidade dessa teoria repousa sobre uma metafísica particular da personalidade. Pode-se pensar, contra Markosian e Mooney, que a mulher na história é um ser, a múmia é um segundo ser (embora composto por muitas ou todas as mesmas partes), e o homem que segue é um terceiro ser. Da mesma forma, pode-se perguntar se pessoas numericamente distintas podem ser numericamente iguais a um Deus. A teoria implica a falsidade do princípio de que para qualquer x e y, se eles são diferentes Fs, então x é um F, y é um F e $x \neq y$. Pode-se também questionar a teoria da forma de lidar com diferenças aparentes entre Pessoas (numericamente idênticas); as diferenças de forma a "o Pai é F mas o Filho não é F" são analisadas como significando "o Pai é a mesma Pessoa como alguém que é F e o Filho não é a mesma Pessoa como alguém que é F". A afirmação original, realmente, significa o que a análise diz?

2.2. Teólogos do século XX e as teorias "sociais"

Alguns teólogos influentes do século 20 interpretaram a Trindade como contendo apenas um eu. (*vide* seção , acima). Na segunda metade do século,

muitos teólogos reagiram contra as teorias unipessoais, criticando-as como modalistas ou de alguma forma quase modalistas. Este período também viu a ampla e muitas vezes acrítica adoção de um paradigma para classificar as teorias da Trindade que derivam do século XIX. O teólogo católico francês Théodore de Régnon (BARNES, 1995). Neste paradigma, as teorias ocidentais, Latinas ou agostinianas são contrastadas com as teorias Orientais, gregas ou da Capadócia, e a diferença entre os campos é considerada apenas uma das ênfase ou "pontos de partida". É dito que as teorias ocidentais enfatizam ou "começam com" a unidade de Deus, e tentam mostrar como Deus também é três, enquanto as teorias orientais enfatizam ou "começam com" a tríade de Deus, e tentam mostrar como Deus também é um. Acredita-se que os dois enfatizem, respectivamente, analogias psicológicas ou sociais para entender a Trindade, e assim o último é, frequentemente, chamado de trinitarismo "social". Mas esse paradigma tem sido criticado como confuso, inútil e simplesmente impreciso para a história da teologia trinitária (CROSS, 2002, 2009; HOLMES, 2012; MCCALL, 2003).

Embora a linguagem do latim *vs*. teorias da Trindade "Sociais" tenha sido adotada por muitos filósofos analíticos (*vide* LEFTOW, 1999; HASKER, 2010c; TUGGY 2003a), estes interpretaram as diferentes teorias como logicamente inconsistentes (ou seja, de tal forma que ambas não podem ser verdadeiras), e não apenas como diferindo em estilo, ênfase ou sequência.

Algumas fontes teológicas do século XX, aceitando o paradigma de Régnon, passam a culpar a tradição ocidental por "enfatizar demais a unidade" de Deus e recomendam que o equilíbrio possa ser restaurado olhando para a tradição oriental. Uma série de preocupações caracterizam os teólogos neste movimento de trinitarismo "social" dos séculos XX e XXI:

- Preservar relações, genuinamente interpessoais, entre as pessoas da Trindade, particularmente o Pai e o Filho.
- Fazer justiça à ideia do *Novo Testamento* de Cristo como mediador pessoal entre Deus e a humanidade.
- A suspeita de que as Categorias "estáticas" da filosofia grega em teologias trinitárias anteriores obscureceram a natureza dinâmica e pessoal do Deus trino.
- Preocupação de que a teologia trinitária tradicional ou ocidental tornou a doutrina irrelevante para preocupações práticas, como política, relações de

gênero e vida familiar.

- A ideia de que para ser o Próprio Amor, ou para Deus ser perfeitamente amoroso, Deus deve conter três sujeitos ou pessoas (ou, pelo menos, mais de um). (vide seções 2.3, 2.5 e 2.6)

Para pesquisas desta literatura, consulte Kärkkäinen (2007), Olson e Hall (2002, p. 95-115) e Peters (1993, p. 103-145). Esses escritores muitas vezes não estão claros sobre a teoria da Trindade que eles estão endossando. As visões parecem variar do triteísmo, à ideia de que a Trindade é um evento, a algo que difere apenas ligeiramente, ou apenas em ênfase, das teorias pró-Nicenas ou teorias unipessoais. Confira as seções e , do documento suplementar, sobre **A História das Teorias da Trindade**. Merricks observa que algumas perspectivas anunciadas como "trinitarismo social" fazem com que "pareça equivalente à tese de que a doutrina da Trindade é verdadeira, mas o modalismo é falso" (MERRICKS, 2006, p. 306). No entanto, vários filósofos cristãos, e alguns teólogos que empregam os métodos da filosofia analítica, começaram com esta literatura e, em seguida, começaram a desenvolver teorias tripessoais da Trindade relativamente claras, que são pesquisadas aqui. Eles se diferenciam em como eles procuram assegurar o monoteísmo (LEFTOW, 1999). Existem muitas dessas teorias da Trindade, e não está claro que todas as opções ainda foram exploradas (DAVIDSON, 2016).

2.3. Monoteísmo Ersatz

Um problema para qualquer teoria tripessoal da Trindade é que numericamente três **eus** são, ao que parece, numericamente três coisas. E de acordo com uma teoria de essências ou naturezas, uma coisa que tem ou que é um exemplo de uma essência ou natureza é, portanto, uma coisa de um certo tipo. Todas as teorias da Trindade incluem a afirmação Nicena de que as pessoas da Trindade têm entre elas apenas uma essência ou natureza, a Divina. Mas parece que, por definição, uma coisa com a essência divina é um Deus e, portanto, três dessas coisas seriam três deuses.

Algumas teorias tripessoais em vigor admitem que elas implicam o triteísmo (três coisas, cada um dos quais tem propriedades suficiente para ser um deus), mas argumentam que, sem dúvida, uma teoria correta da Trindade não pode evitar o tipo certo de triteísmo, e pode evitar qualquer triteísmo indesejável, tais como

aquelas envolvendo desigual divina de Pessoas, Pessoas que são, em algum sentido, independentes, ou Pessoas que, em princípio, são separáveis (MCCALL, 2010, 2014c; PLANTINGA, 1988, 1989; YANDELL, 2010, 2015).

Richard Swinburne há muito desenvolveu e defendeu um tipo de teoria tripessoal da Trindade que, aos olhos da maioria dos críticos, parece ser "uma forma bastante direta de triteísmo" (ALSTON, 1997, p. 55. *vide* CLARK, 1996; DAVIDSON, 2016; FESER, 1997; HOWARD-SNYDER, 2015a; MORELAND; CRAIG, 2017; REA, 2006; VAN INWAGEN; HOWARD-SNYDER, 1998; VAN INWAGEN, 2003, p. 88; VOHÁNKA, 2014, p. 56). Em uma série de artigos e livros, as opiniões de Swinburne (1988, 1994, 2008, 2018) mudaram de maneiras significativas, mas este verbete se concentra em seu mais recente trabalho sobre a Trindade.

Swinburne pretende construir sua teoria sobre acordos tradicionais generalizados entre a maioria dos teólogos católicos desde pelo menos os séculos IV e V (SWINBURNE, 2018, sec. 1). As pessoas da Trindade são três seres, em que cada um satisfaz a definição de Boécio de uma "pessoa" como "uma substância individual (**substância**) de natureza racional" (p. 421). Cada um é divino, pois cada um tem todos os atributos divinos. "Uma pessoa divina é naturalmente entendida como aquela que é, essencialmente, eternamente onipotente e existe (em algum sentido) 'necessariamente'" (p. 427). Ele argumenta que a onipotência implica bondade perfeita e onisciência. Enquanto todas as três pessoas existem necessariamente (inevitavelmente), o Pai faz isso de forma independente, enquanto o Filho e o Espírito existem dependentemente, por necessidade, porque necessariamente, o Pai existe, e sua existência implica que ele os cause (p. 437, nota 14). Essas ações do Pai são inevitáveis e não voluntárias, mas são através da vontade do Pai (p. 425, p. 428). Esta causa é tradicionalmente descrita como a geração eterna do Filho pelo Pai, e o processo eterno do Espírito do Pai, ou do Pai e do Filho. Para Swinburne, o filho é "causado apenas pelo pai", enquanto o Espírito é "causado pelo Pai e/ou pelo Filho" (p. 429). A teoria então está comprometida com um desses dois modelos das procissões divinas.

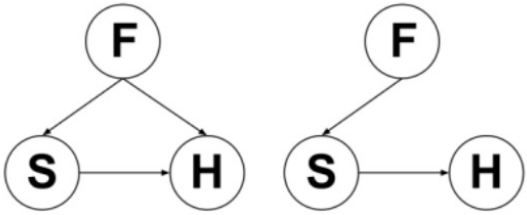

Figura 4.

Swinburne construiu algumas versões de um argumento que pretende mostrar por que, se há pelo menos um ser ou Pessoa divina, deve haver exatamente três, com o segundo e o terceiro sendo causados, em última análise, pelo primeiro. Em outras palavras, dado que é possível que haja uma Pessoa divina, é metafisicamente impossível que haja apenas um, e é metafisicamente necessário que haja exatamente três. A maioria dos trinitários presumiu que tal argumento não é possível nem desejável, pois a Trindade só pode ser conhecida pela revelação divina. Contra isso, Swinburne diz que "mesmo que você considere o *Novo Testamento* como uma fonte infalível de Doutrina, você não pode derivar dele uma doutrina da Trindade", porque quando se trata de passagens sobre o Espírito,

> [...] não há formas não-Trinitárias de interpretação[...] (essas) que sejam tão plausíveis como interpretá-los como expressando a doutrina de que o Espírito Santo é uma pessoa divina [...] Então, a menos que hoje os Cristãos reconheçam algum bom argumento a priori para a doutrina da Trindade (e a maioria deles não reconhecem como um argumento), ou a menos que considere que o fato de que o subsequente Igreja ensinou uma doutrina da Trindade é uma importante razão para interpretar as passagens relevantes de uma forma Trinitária, parece-me que a maioria dos Cristãos de hoje (isto é, aqueles que não conhecem nenhum argumento a priori para sua verdade) não seria justificado em crer, a doutrina. (p. 419-420)

Pode-se perguntar se poderia haver dois seres onipotentes; houve argumentos do teísmo (pelo menos um Deus) ao monoteísmo (exatamente um Deus) com base na ideia de que seria impossível haver mais de um que é onipotente. (*vide* a seção , no verbete **Monoteísmo**, da SEF). Suponha que um ser onipotente deseja que um determinado objeto se mova e, simultaneamente, outro ser onipotente deseja que ele permaneça no lugar. Parece que, se o objeto se move ou permanece no lugar, uma das vontades do ser é frustrada, de modo que, ao contrário de nossa estipulação, uma delas deixa de ser onipotente. Swinburne argumenta que tais conflitos de vontade são impossíveis, dada a onisciência, bondade perfeita e relações causais dos seres onipotentes. Em sua opinião, ao causar o Filho e o Espírito, o

pai deve “estabelecer as regras que determinam quem tem o direito de fazer quais ações; e os outros membros da Trindade reconheceriam seu direito, como fonte de seu ser de estabelecê-los” (p. 428).

Inspirado por argumentos semelhantes dados por Ricardo de São Victor, Swinburne argumenta que uma pessoa divina deve ser perfeita no amor. Mas

> o amor perfeito deve ser amor totalmente mútuo, correspondido em espécie e quantidade, envolvendo compartilhamento total, o tipo de amor envolvido em um casamento perfeito; e somente um ser que pudesse compartilhar com ele o domínio do universo poderia retribuir plenamente o amor de outro tal [...] seria uma melhor ação única para o Pai causar a existência do Filho, e assim inevitavelmente ele faria isso. em cada momento do tempo eterno, o pai deve sempre fazer com que o Filho exista, e, assim, sempre manter o Filho no ser. (p. 429-430)

Assim, se existe uma pessoa divina, também deve haver outra. Além disso, deve haver uma terceira, para

> Um casal pode ser egoísta. [...] O amor perfeito por um amado [...] deve envolver o desejo de que o amado também seja amado por outra pessoa. Portanto, será uma melhor ação única para o Pai causar a existência de um terceiro ser divino a quem Pai e filho poderiam amar e por quem cada um poderia ser amado. Daí o Espírito Santo. E eu sugiro que seria melhor se o Pai, incluído o Filho como cocausa (como ele é de todas as outras ações do Pai) em causar o Espírito. E novamente eles devem ter causado a existência do Espírito em cada momento passado do tempo eterno. Portanto, a Trindade deve sempre ter existido. (p. 430)

O que impede esse processo de proliferação da deidade de cuidar para quatro, setenta e quatro ou quatro milhões de pessoas divinas? Swinburne responde que é **não** melhor originar quatro (ou mais) Pessoas divinas do que originar três, uma vez que

> [...] quando há uma série infinita incompatível possível de boas ações, cada uma melhor que a anterior, disponível para algum agente, não é logicamente possível que ele faça o melhor-porque não há melhor ação. Um agente é perfeitamente bom nessa situação se ele fizer qualquer uma dessas boas ações. Assim, desde trazer apenas três pessoas divinas, seria incompatível com uma ação alternativa de levar apenas quatro pessoas divinas, e, portanto, geralmente, a perfeita bondade do Pai ficaria satisfeito por sua trazendo apenas mais duas pessoas divinas. Ele não precisa trazer uma quarta pessoa divina para cumprir sua natureza divina. Criar uma quarta pessoa divina seria, portanto, um ato de vontade, não um ato da natureza. Mas então qualquer quarta pessoa divina não existiria necessariamente no sentido em que a segunda e a terceira pessoas divinas existem necessariamente-sua existência não seria uma consequência necessária da existência de um ser necessário; e, portanto, ele não seria divino. Portanto, não pode haver uma quarta pessoa divina. Deve haver e só pode haver três pessoas divinas. (p. 430-431)

Em suma, a divindade implica “Amor Perfeito”, o que implica exatamente três pessoas divinas.

Lebens e Tuggy (2019) objetam que tais argumentos negociam a ambiguidade do “amor perfeito”. A divindade, implicando perfeição moral, implica o traço de caráter de ser perfeitamente amoroso. Mas alguém pode ter isso e ainda não estar no tipo de relacionamento interpessoal que Swinburne descreve como “amor perfeito”. (*vide* TUGGY, 2015). Usando analogias familiares, Brian Leftow desafia a alegação de Swinburne de que os três não teriam uma razão primordial para produzir um quarto, observando que “cooperar com dois para amar mais um é um 'ato de equilíbrio' maior do que cooperar com um para amar mais um” (1999, p. 241).

Tuggy (2004) objeta que, se uma teoria tripessoal como a de Swinburne fosse verdadeira, parece que um ou mais membros da Trindade nos enganaram injustamente, levando-nos a acreditar falsamente que existe apenas um eu divino.

Ele também argumenta que os escritos do *Novo Testamento* assumem que "Deus" e "o pai de Jesus" (em todos, exceto alguns casos) se correferem, refletindo a suposição de que Deus e o Pai são, numericamente, os mesmos (*vide* TUGGY, 2014, 2019). Negar essa última afirmação, ele argumenta, equivale a uma atribuição irrecusável e irracional de uma séria confusão para os escritores do *Novo Testamento* e (se eles devem ser acreditados) para Jesus também. Esses argumentos são refutados por William Hasker (2009) e o argumento é continuado em Hasker (2011) e Tuggy (2011b, 2014).

Mas, como mencionado no início, a objeção mais comum à teoria da trindade de Swinburne é que é triteísmo e não monoteísmo. Olhando, por exemplo, para esta abordagem das procissões divinas, um leitor se pergunta por que isso não equivale a um Deus eternamente causando um segundo Deus, e com esse segundo Deus eternamente causando um terceiro Deus. Para amenizar tais preocupações, Swinburne argumenta que, em seu modelo da Trindade, é natural dizer que existe "um Deus". Swinburne observa que a palavra grega *theós* (e igualmente a latina *Deus*) pode ser usada como um nome, um termo de referência singular, escolhendo uma certa coisa individual, ou como um predicado, uma palavra descritiva equivalente em significado a "divino", que pode, em princípio, ser aplicada a mais de uma coisa. Então ele observa,

> Embora, sem dúvida, os Pais do (p. 381) Conselho não tem uma visão clara de qual era o sentido em que não é apenas um "Deus" e o sentido em que cada uma das três pessoas é de "Deus" a distinção entre os dois sentidos das palavras cruciais torna disponível uma maneira óbvia de resolver a aparente contradição. Este é o pensamento destas palavras como tendo o antigo sentido (isto é, se referindo a uma coisa, um nome) quando o Credo diz que existe "um Deus", e como tendo o sentido (ou seja, sendo equivalente ao adjetivo "divino") quando afirma que cada um dos seres "é Deus." Assim entendido, o Credo está dizendo que há uma coisa única que nomeia "Deus", que consiste em três seres. (p. 420)

A sugestão é que a tradição é um pouco confusa, mas que, de forma caridosa, devemos pensar que sua conversa sobre "um Deus" deve ser entendida

como referindo-se à Trindade. (No entanto, veja a frase de abertura do Credo Niceno.) Que tipo de coisa é essa Trindade? Não é uma pessoa divina, e não é uma coisa (pessoa ou não) com a essência divina. Em vez disso, é uma coisa da qual os três seres divinos (**eus**, pessoas) são partes próprias (p. 425). Apesar dessa entidade complexa não ter a essência divina (e assim, não ser um Deus), Swinburne às vezes se refere a ela como "o próprio Deus" (p. 424). Ele argumenta que esses três seres não podem deixar de cooperar, e assim concorda com a alegação tradicional de que, além das causas eternas acima mencionadas, qualquer ato de uma pessoa da Trindade é um ato de todas as três pessoas (p. 425). Em suma, "essa onipotência comum, onisciência e bondade perfeita na comunidade de ação faz com que, em um sentido natural, exista um Deus" (p. 428). Ou seja, dados os três seres divinos descritos acima, é "natural", quando se trata do uso semelhante ao nome da palavra "Deus", aplicar o termo àquela coisa que é o todo consistindo dessas três pessoas. Mas resta que há três coisas aqui cada uma das quais é divina, e que este Todo não é em si divino; é difícil ver por que isso é monoteísmo e não triteísmo.

Brian Leftow responde que, na abordagem de Swinburne, Deus não é, em si, divino. Nem faz sentido adorá-lo, pois não é o tipo de coisa que pode estar ciente de nossa abordagem. Além disso, a questão do monoteísmo não é a questão de quão unidos são os seres divinos, mas sim de quantos existem.

> [...] é pouco plausível que o paganismo grego teria sido uma forma de monoteísmo se Zeus & Companhia fossem mais parecidos, melhor comportados e ligados pelas conexões causais corretas. (LEFTOW, 1999, p. 232; *vide* REA, 2006)

Além disso, a teoria de Swinburne implica sérias desigualdades de poder entre os três, põe em risco a personalidade de cada um e carrega o sério preço de permitir (ao contrário da maioria dos teístas) que um Ser Divino possa ser criado e a possibilidade de mais de um Ser Divino (LEFTOW, 1999, p. 236-240).

Daniel Howard-Snyder (2016) argumenta que Swinburne está comprometido com o politeísmo descritivo, o politeísmo normativo e o um culto ao politeísmo, e, assim, é um "politeísta **por excelência**". Ele também argumenta que a abordagem de Swinburne sobre a Trindade é pouco ortodoxa.

Daniel Spencer (2019) argumenta que os vários fatores aos quais Swinburne e outros apelam para emprestar algum tipo de unidade às três pessoas são obviamente inadequados para mostrar como elas equivalem a um Deus e não a três deuses. No máximo, temos três seres divinos que de certa forma se assemelham a um Deus. Spencer observa que às vezes Swinburne simplesmente aceita o triteísmo, como quando diz que existem três indivíduos ou seres divinos (SPENCER, 2019, p. 192; p. 198, nota 2; SWINBURNE, 1994, p. 170, p. 179). Em seu primeiro tratamento do assunto, Swinburne fala de "três Deuses" (SWINBURNE, 1988, p. 234). Em escritos posteriores, ele não usa essa frase, mas sua concepção das pessoas é substancialmente a mesma. Spencer observa que, em princípio, tornar as Pessoas partes próprias de um todo que é o único Deus pode fazer o truque (p. 195-196), e Swinburne sugere que há uma relação parte-todo entre as pessoas e Deus; no entanto, para Swinburne, o todo não é um Deus.

Talvez a voz mais simpática dessa literatura seja William Hasker (2013, cap. 18), mas, no final, ele concorda que Swinburne não fez o suficiente para unificar as pessoas. (HASKER, 2013b, cap. 25-28; 2018, p. 5-7; SWINBURNE, 2014)

2.4 Monoteísmo constituído por tropos

William Hasker (2013b) construiu o que é, indiscutivelmente, a mais desenvolvida teoria tripessoal da Trindade. Tal como acontece com Swinburne, seus pensamentos se desenvolveram ao longo de décadas (TUGGY, 2013b), mas, neste verbete, vamos nos concentrar em suas publicações recentes. Para Hasker, seguindo Plantinga, as pessoas da Trindade são "centros distintos de conhecimento, vontade, amor e ação [...] **pessoa** em algum sentido pleno do termo" (p. 22; *vide* cap. 24). Hasker argumenta que tal visão é muito difundida em fontes antigas, incluindo Gregório de Nissa e Agostinho (cap. 4-5, 9). Enquanto nós não podemos, razoavelmente, manter a antiga doutrina da simplicidade divina (cap. 7; 2016; 2018a, p. 7-8, p. 18-19), devemos preservar como possíveis muitas das alegações tradicionais, pois nós devemos assumir a orientação divina de desenvolvimento teológico, mesmo que "a doutrina da Igreja da Trindade não é para ser encontrada no *Novo Testamento*" (p. 8). Os "pais" do final do século IV devem ser vistos como "os gigantes em cujos ombros precisamos nos apoiar" (p. 10). Na segunda parte de seu livro (cap. 11-20) Hasker interage com uma série de teorias da Trindade, tentando salvar o que está correto nelas para uso em sua própria teoria tripessoal; ele incorpora ideias,

particularmente, de Leftow, Craig, Rea e Swinburne.

Para Hasker, as pessoas da Trindade são três **eus** divinos (cap. 22-25). Contra uma moderna tendência protestante, Hasker insiste que uma doutrina de procissões deve ser mantida, argumentando que ele gosta de "apoio significativo" das escrituras (p. 217), e aponta para a falta de jeito de aceitar "os principais resultados da (antiga) controvérsia trinitária", enquanto o pensamento de que este "processo de desenvolvimento [...] tinha em seu coração um princípio pressuposto errado", isto é, que o Filho e o Espírito existem por causa do Pai (p. 222-223).

Hasker passa vários capítulos (25-28) abordando a questão: "em virtude do que as três pessoas constituem **um** Deus?" (p. 203). Os três desfrutam de algum tipo de unidade de vontade e comunhão, e estão unidos na medida em que o segundo e o terceiro existem e têm a natureza divina por causa do primeiro, mas tais fatores não implicam, por si mesmos, que de alguma forma se equivalem a um único Deus. Hasker sustenta que um fator crucial é a ideia de sua natureza divina compartilhada como uma propriedade concreta ou tropo. Seguindo Craig, às vezes, Hasker caracteriza essa natureza divina concreta como uma mente ou alma divina. Ele argumenta que, por tudo o que sabemos, é possível que um tal tropo da divindade "apoie simultaneamente três vidas distintas" que pertencem às pessoas (p. 228). Ele argumenta que essa possibilidade é indiretamente apoiada por fenômenos de cérebro dividido e personalidade múltipla na psicologia humana. Ele os toma para mostrar que "é possível que uma única natureza humana concreta -um único tropo de humanidade- apoie simultaneamente dois ou mais centros de consciência" (p. 236).

Essa relação de apoio ou sustentação, diz Hasker, pode opcionalmente ser especificada para envolver a natureza divina que constitui cada pessoa (cap. 28).

> Diremos, então, que a única natureza divina concreta sustenta eternamente as três distintas correntes de vida do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e que, em virtude disso, a natureza **constitui** cada uma das pessoas, embora **não seja idêntica** às pessoas. (p. 244)

A constituição é definida aqui como assimétrica, portanto nenhuma das pessoas também constitui a natureza divina (p. 245). Em uma discussão posterior, ele parece tornar a constituição central para a teoria (HASKER, 2018a). Adaptando o trabalho sobre a metafísica da constituição material por Lynne Rudder Baker, Hasker oferece essa definição:

> Suponha que x tenha F como seu tipo primário e y tenha G como seu tipo primário. Então x constitui y apenas no caso em que
>
> I x e y têm todas as suas partes em comum;
> II x está em "circunstâncias favoráveis ao G";
> III necessariamente, se um objeto de tipo primário F está em circunstâncias favoráveis a G, há um objeto de tipo primário G que tem todas as suas partes em comum com esse objeto; e
> IV ele é conceitualmente possível para que X exista, mas que não haja objeto de tipo primário G que tenha todas as suas partes em comum com X. (HASKER, 2018a, p. 16-17; *vide* 2013b, p. 241-243; HOWARD-SNYDER, 2015b, p. 108-109)

Aplicando esta doutrina de constituição não material à Trindade, dizer que a natureza divina constitui o Pai é dizer que aqueles têm todas as suas partes em comum e que a natureza está em circunstâncias favoráveis à Pessoa divina. Para uma coisa do tipo "mente/alma divina ou concreto natureza" estar em circunstâncias favoráveis com a "Pessoa divina trinitária" significa que há uma Pessoa divina trinitária que tem todas as suas peças em comum com a primeira coisa e que é concebível que a primeira coisa existe mesmo que não haja nada do tipo "Pessoa divina trinitária" que tem todas as suas partes em comum com ele. Hasker esclarece que, em sua opinião, todas as entidades mencionadas aqui são simples (sem partes adequadas), então cada uma será o que os metafísicos chamam de parte imprópria uma da outra, satisfazendo a condição **I**. Ele também esclarece que a possibilidade conceitual na condição **IV** não implica possibilidade metafísica; Hasker nega que isso seja metafisicamente possível: a natureza divina existe, mas nenhuma pessoa divina existe (p. 18). Ele acrescenta que

> A natureza divina constitui as pessoas trinitárias divinas quando sustenta simultaneamente três fluxos de vida divinas, cada fluxo de vida incluindo Estados cognitivos, afetivos e volitivos. Uma vez que, de fato, a natureza divina sustenta três dessas correntes de

> vida simultaneamente, há exatamente três pessoas divinas. (2018a, 17)

Presumivelmente, as circunstâncias favoráveis à Pessoa divina, nas quais a natureza divina está, são o apoio dessas correntes de vida.

Hasker (2013b, p. 247) argumenta que a "gramática" da Trindade proíbe a um cristão dizer coisas como "três deuses", com base em haver três pessoas, cada uma das quais é divina. Novamente, embora "Deus", no *Novo Testamento*, quase sempre se refira ao Pai, não se pode inferir que o Pai e Deus são numericamente um (p. 248). Com um aceno para um abordagem mereológica das pessoas e de Deus, Ele diz que "cada pessoa é totalmente Deus, mas cada pessoa não é o todo de Deus" (p. 250; *vide* p. 257). Hasker também argumenta, plausivelmente, que o credo "Atanasiano" pode ser lido não paradoxalmente se percebermos que ele estabelece regras sobre o que deve ser dito e o que não deve ser dito (p. 250-254).

No final, como acontece com Swinburne, a Trindade, que é chamada de "Deus", não é literalmente um Deus, pois não é divina. Mas Hasker (2013b, p. 258) sugere que

> [...] em virtude da proximidade de sua união, a Trindade é, às vezes, referida como se fosse uma única pessoa. A Trindade divina, exibindo todos os atributos divinos – não por possuir conhecimento, poder, e, assim por diante, distintas daquelas das pessoas divinas – mas, sim, em vista do fato de que a Trindade consiste justamente naquelas três pessoas e mais nada. É esta a Trindade que devemos adorar, obedecer e amar como nosso Senhor e nosso Deus.

Em um ataque a teorias da simplicidade divina, em que ele põe de lado considerações de Deus como Trindade, Hasker objeta que se Deus é simples, Deus é "desumanizado" em que Deus deve não possuir certas qualidades que os Cristãos devem pensar que Deus literalmente compartilha com os seres humanos, como cuidar e ser sensível às suas criaturas, e ser capaz de julgá-los ou perdoá-los (2016, sec. 5). Mas, embora nenhuma dessas qualidades implique ser humano, cada uma delas implica indiscutivelmente a individualidade. No entanto, Hasker nega que Deus é literalmente um eu.

Brian Leftow aponta a estranheza de atribuir uma alma a Deus, a Trindade.

> Esta (alma) não é Deus. Também não é uma Pessoa. É algum outro tipo de indivíduo divino concreto. Não suspeitávamos que um Espírito pudesse ter uma Alma; Eis que Deus tem! (LEFTOW, 2018, p. 10)

Leftow também objeta que a frase "Deus é a realidade final" parece ser verdadeira por definição. Mas na teoria de Hasker, essa alma (também conhecida como natureza divina), que não é Deus, seria a realidade última, sendo a fonte das pessoas e assim de Deus (A Trindade) (p. 12). Mais uma vez, Leftow objeta que esta teoria não é monoteísta; em vez disso, a teoria apresenta três divindades que não podemos descrever como tal porque há um objeto (a natureza/alma divina) que os constitui (p. 15).

Daniel Howard-Snyder objeta que a conversa de Hasker sobre a natureza "apoiando" ou "sustentando" as vidas ou "fluxos de vida" das pessoas é ininteligível (2015b, p. 108-110). Ele também afirma que não está suficientemente claro o que constitui as Pessoas, como em vários lugares Hasker diz que esta é a divina mente/alma, o concreto natureza divina (um tropo da divindade), e uma única substância mental, e estes parecem ser diferentes afirmações (p. 110). Além disso, o monoteísmo implica incontroversamente que existe exatamente um Deus. Mas Hasker proíbe dizer que qualquer uma das pessoas é um Deus. E, por definição, ser um Deus implica ter a natureza divina, e como os outros, Hasker entende a divindade como implicando perfeição no conhecimento, poder para agir intencionalmente e bondade moral, assim, a divindade implica ser um eu. Isso, diz Howard-Snyder, é uma verdade necessária e com a qual, basicamente, todos os cristãos concordam. Mas o "Deus" de Hasker, seja uma comunidade ou um objeto composto, não é um eu e, portanto, não é literalmente divino. Mas, então, ficamos sem candidatos para ser o único Deus; se nem o Pai, nem o filho, nem o Espírito são um Deus, então parece que para Hasker não há Deus! Antecipando objeções relacionadas ao monoteísmo, Hasker coloca diversas acusações para Howard-Snyder (p. 112-113), mas, no final, parece que a visão de Hasker é apenas a de que "Deus" pode ser falado **como se** fosse um eu (p. 114-115). Tomando um termo da filosofia recente da mente, Howard-Snyder diz que, para Hasker, Deus é um "zumbi", um eu meramente aparente que, na verdade, carece de qualquer consciência, qualquer ponto de vista e qualquer mentalidade (p. 114). Ele conclui que Hasker não está buscando a sóbria verdade metafísica sobre a Trindade, mas está se contentando com algum tipo de "como se

fosse". Ele pergunta, como poderia ser mais preciso descrever Deus como "onipotente e onisciente" do que descrever Deus como "impotente e ignorante" quando, por causa de Hasker, Deus é diretamente o último? (p. 115)

Hasker (2018a, p. 11) responde que sua afirmação de que a natureza divina dá suporte a vida das pessoas não é mais ininteligível do que a afirmação de que "meu computador desktop suporta processamento de texto"; suportar é "manter-se em ser ou em ação; manter-se, continuar". Também não deve nos preocupar que não possamos entender como esse "suportar" funciona (p. 12).

2.5. Monoteísmo da Trindade

O monoteísta da Trindade diz que, embora existam três pessoas divinas, existe um Deus porque existe uma trindade (MORELAND; CRAIG, 2017, p. 588; CRAIG, 2006; LAYMAN, 1988, 2016). William Lane Craig defendeu a teoria mais conhecida. O objetivo é ir além de meras analogias, fornecendo um modelo literal de como entender as afirmações trinitárias tradicionais.

Craig e Moreland oferecem Cérbero, o cão de três cabeças da mitologia grega, como "uma imagem da Trindade entre as criaturas" (p. 592). O ponto deste exemplo fictício é que Cérbero seria um cão com três "centros de consciência". Embora apenas partes de um cão, cada cabeça é literalmente canina. Se fôssemos atualizar a capacidade mental dos três aqui, seria um cão que são três **pessoas**. E se imaginarmos que Cérbero sobrevive à morte, nesse caso não podemos dizer que os três são um cachorro porque eles têm um corpo. Na verdade, agora estamos imaginando uma alma (canina) que suporta três pessoas. Mude canino para divino, e este é o modelo da Trindade. (p. 592-593)

> Deus é uma substância imaterial ou alma dotada de três conjuntos de faculdades cognitivas, cada uma das quais é suficiente para a personalidade, de modo que Deus tem três centros de autoconsciência, intencionalidade e vontade [...] as pessoas são (cada uma delas) divinas [...] já que o modelo descreve um Deus que é tripessoal. As pessoas são as mentes de Deus. (CRAIG, 2006, p. 101)

Somente a Trindade, nesta teoria, é um exemplo da natureza divina, pois a natureza divina inclui a propriedade de ser trino (*vide* sec. 5.1). Além da Trindade "Não há outros exemplos da natureza divina" (2017, p. 589). Portanto, se "ser divino" significa "ser idêntico a uma divindade" (ou seja, ser uma coisa que instancia a divindade da natureza), então nenhuma das pessoas é "divina". Mas o Pai, o Filho e o Espírito Santo são cada um "divino" na medida em que são partes do Deus único, tanto quanto os ossos de um gato são "felinos", ou como as cabeças de Cérbero são "caninas" (p. 592).

Mas a teoria também torna as pessoas "divinas" de outras maneiras. Em certo sentido, a teoria divide os atributos divinos entre as pessoas e a Trindade.

> Quando atribuímos onipotência e onisciência a Deus, não estamos fazendo da Trindade uma quarta pessoa ou agente. Atributos divinos como onisciência, onipotência e bondade são fundamentados nas pessoas que possuem essas propriedades, enquanto atributos divinos como necessidade, asseidade e eternidade não são tão fundamentados. Com relação a este último, as pessoas têm essas propriedades porque Deus como um todo as possui. Pois as partes podem ter algumas propriedades em virtude das quais são partes. [...] A questão é [...] a divindade (das pessoas) não parece de forma alguma diminuída porque não são instâncias da natureza divina. (p. 590)

Como Swinburne (*vide* sec.), Craig argumenta que é impossível para Deus ser uma única Pessoa, porque "se Deus é perfeitamente amoroso, por sua própria natureza, ele deve [eternamente] dar-se em amor ao outro" (p. 593). E uma vez que Deus é livre para não criar, mas deve estar amando outro, "o outro a quem o amor de Deus é necessariamente dirigido deve ser interno ao próprio Deus" (*ibid.*). Para Craig, este é um argumento de plausibilidade em vez de uma prova estrita, em apoio à alegação de que o conceito de Deus unipessoal é incoerente. Ao contrário de Swinburne, ele não parece pensar que esse argumento é importante para a crença razoável na Trindade (Craig acredita que a Trindade pode, de alguma forma, ser derivada da *Bíblia* – confira na seção 5.4), nem Craig montar um argumento filosófico para o porquê deve haver exatamente três pessoas divinas.

Pode-se objetar que esse argumento depende de um equívoco na frase "perfeitamente amoroso". Para quem pensa que Deus é um ser perfeito deve segurar o que Deus tem a característica de ser perfeitamente amoroso, mas isso não parece implicar a ação de perfeitamente amoroso, ou seja, envolvimento no melhor tipo de relacionamento amoroso com o outro (LEBENS; TUGGY, 2019).

Daniel Howard-Snyder (2003) oferece inúmeras objeções à teoria de Craig. Primeiro, ela não pode evitar o politeísmo ou diferentes níveis de divindade, qualquer um dos quais o tornaria pouco ortodoxo. A analogia de Cérbero é criticada com base no fato de que não seria um cão com três mentes, mas sim três cães com corpos sobrepostos. Isso parece claro no caso paralelo de gêmeos siameses humanos; todos os consideram irmãos, dois seres humanos com corpos sobrepostos, não um ser humano com duas cabeças. Enquanto a teoria de Craig sustenta (com os credos) uma substância divina, por seus próprios critérios, cada uma das três pessoas deve ser uma substância também, e a abordagem diz que cada pessoa é divina. Assim, a teoria implica politeísmo (p. 393-395). Aqui Deus não é um ser pessoal, no sentido de ser numericamente idêntico a um certo eu, embora (Deus) tenha partes que são **eus**. Craig quer dizer, por exemplo, que cada um dos três é onisciente, e também que Deus é Onisciente, pois Deus tem partes que são oniscientes. Mas Howard-Snyder objeta que,

> [...] não pode haver "empréstimo" de uma propriedade [ou seja, um todo "obtendo" uma propriedade de uma de suas partes] a menos que o mutuário seja anterior ao tipo de coisa que pode tê-la [...] (Portanto,) a menos que Deus seja anterior ao tipo de coisa que pode agir intencionalmente-isto é, a menos que Deus seja uma pessoa-Deus não pode emprestar a propriedade de criar os céus e a terra do Filho. [...] Todas as outras (declarações envolvendo) atos atribuídos a Deus (na *Bíblia*) também se revelarão, estrita e literalmente, falsas. (p. 399-400)

De acordo com o monoteísmo da Trindade, uma coisa pode exemplificar a natureza divina sem ela mesma ser um eu. Nem a divindade pode incluir propriedades que exigem ser um eu, por exemplo, ser onisciente, ser perfeitamente livre. Isso, Howard-Snyder, argumenta, é visão "abismal" da natureza divina, pois "Se Deus não é uma pessoa ou um agente, então Deus não sabe de nada, não pode agir, não pode escolher,

não pode ser moralmente bom, não pode ser digno de adoração" (p. 401).

Craig responde à objeção de Howard-Snyder à analogia de Cérbero de que a alegação de que representa três cães é "surpreendente", já que todos falamos de duas cobras de cabeça, tartarugas e tal (CRAIG, 2003, p. 102). Enquanto no monoteísmo da Trindade Deus não é idêntico a qualquer ser pessoal, não segue se que Deus não seja "pessoal". Ele é pessoal no sentido de ter partes pessoais. Além disso, a visão de que Deus não é um eu

> [...] é parte integrante da ortodoxia trinitária [...] Howard-Snyder assume que Deus não pode ter tais propriedades [isto é, conhecimento, liberdade, bondade moral, dignidade de adoração] a menos que ele seja uma pessoa. Mas parece-me que Deus pode tê-los se Deus é uma alma que possui as faculdades racionais suficientes para a personalidade. Se Deus fosse uma alma dotada de um único conjunto de faculdades racionais, então ele poderia fazer todas essas coisas. Por ser uma alma mais ricamente dotada, Deus é assim de alguma forma incapacitado? (p. 105)

Quanto à acusação de politeísmo, Craig acusa Howard-Snyder de confundir monoteísmo com unitarismo (p. 106), ou seja, assumindo que a existência de exatamente um Deus implica que há exatamente um eu divino. Finalmente, Craig argumenta que a questão de saber se os três contam ou não como partes de Deus não é importante (p. 107-113). Tuggy (2013b) pressiona algumas das objeções de Howard-Snyder, concluindo que a teoria não é monoteísta ou acaba sendo uma teoria do eu único.

Stephen Layman (2016) construiu uma teoria tripessoal da Trindade semelhante e indiscutivelmente melhor desenvolvida. Motivado pelo *Novo Testamento*, Layman afirma que as três pessoas da Trindade são três **eus** (p. 124-131). Em que cada um é "divino" na medida em que ele é um objeto apropriado de adoração e assim é Deus, a Trindade. Deus, A Trindade, é literalmente uma entidade social, uma substância concreta e primária que é fortemente análoga a uma coisa viva, e que, como uma coisa viva, é um evento de automanutenção (p. 149-150). "Estritamente falando, somente a Trindade, a comunidade das pessoas divinas, é Deus, isto é, governante de todos" (p. 148). No entanto, as pessoas são "de uma substância" em que "cada um pertence ao tipo **ser divino**", isso significa uma pessoa que faz

parte de um Deus (p. 150-151, p. 165-166).

Pode-se objetar que uma entidade social não pode ser um Deus, pois tal coisa é meramente uma abstração. Layman responde que as entidades sociais são concretas, não abstratas, e podem agir intencionalmente (p. 159-160). Agir intencionalmente requer ter intenções, mas as entidades sociais podem tê-las, mesmo que não sejam **eus** ou mesmo sujeitos de consciência. As entidades sociais podem ter intenções porque suas partes (ou seja, vários **eus**) as possuem. Como um recuo, Layman sugere a perspectiva de que as entidades sociais podem agir mesmo que sejam incapazes de ação intencional (p. 159). Como Craig, Layman argumenta que a Trindade pode ser onipotente, perfeitamente boa e onisciente porque assim são as suas pessoas (p. 160). Por que, então, a Trindade não é uma quarta pessoa divina (*vide* sec. 3.1)?

> Para contar como pessoa, uma entidade deve ser capaz de se referir a si mesma corretamente com o pronome "Eu", da primeira pessoa do singular (ou seu equivalente). E a Trindade não pode fazer isso. (p. 161)

Mas a *Bíblia* não retrata Deus como um eu que fala na primeira pessoa? Layman admite que o *Antigo Testamento* faz. Mas uma vez que eles acreditam na revelação divina progressiva, os cristãos devem ler o *Antigo Testamento* conforme correções do *Novo Testamento*. E, no *Novo Testamento*, sem dúvida, há "três pessoas divinas (seres conscientes)" (p. 164). Passagens do *Antigo Testamento*, em que "Deus" fala em primeira pessoa, devem ser lidas como o pai falando em nome da Trindade (*ibid.*).

Esta abordagem não é politeísta porque somente a Trindade é Deus e por causa da unidade necessária dos três (p. 160, p. 167). Mas não é "toda pessoa divina é um Deus" verdadeiro por definição? Não, porque "Divino" pode significar se relacionar com um Deus (sem ser um Deus) e neste significado comum as pessoas desta teoria são "divinas". Da mesma forma, uma mão pode ser "humana" sem ela mesma ser um ser humano (p. 165).

Como podem o Filho e o Espírito serem totalmente divinos se cada um é causado pelo Pai e, portanto, não existem **por si**? Layman responde que "a intuição do objetor que **a divindade requer asseidade** não é compartilhada por aqueles que elaboraram o Credo (Niceno)" (p. 167). Além disso, "parece-me claramente que

a asseidade não é essencial para a divindade, isto é, não é essencial para ser digno de adoração" (p. 168). As qualidades de onipotência, onisciência, eternidade, bondade perfeita e existência necessária são suficientes para garantir a dignidade de adoração das pessoas (*ibid.*).

Como Swinburne e Craig, Layman argumenta que um Deus que é um único eu é impossível. Embora consciente do que um teísta possa entender que Deus é "perfeitamente amoroso" no sentido de ter uma disposição perfeita para o amor que não precisa ser atualizada, Layman (2016, p. 153), no entanto, afirma que

> há uma plausibilidade considerável na afirmação de que uma pessoa verdadeiramente solitária que ao longo de toda a eternidade nunca expressou qualquer amor por ninguém não seria uma pessoa perfeitamente amorosa.

Assim, dado que Deus deve ser perfeito independentemente da criação, "uma pessoa verdadeiramente solitária não seria divina, pois não seria perfeitamente amorosa" (p. 154). Além disso, Layman argumenta que é "inconcebível" que uma pessoa divina deve florescer sem amar o outro, e que certamente apenas o amor de **eus** finitos não seria suficiente (p. 154-155). Uma pessoa divina solitária seria "um objeto apropriado de piedade" (p. 155). Novamente, Layman argumenta que a *Bíblia* sugere que uma Pessoa divina deve ter, não só esplendor (atributos exaltados), mas, também, a glória, "algo pelo menos semelhante à fama – uma espécie de reconhecimento, de aprovação ou apreciação" que é conferido pelo outro (p. 156). Uma pessoa divina solitária não teria essa glória; mas presumivelmente uma pessoa divina deve ter glória. Assim, não poderia haver apenas uma pessoa divina (p. 156-157).

Layman é cético sobre argumentos filosóficos que pretendem mostrar por que deve haver exatamente três pessoas divinas, mas ele pensa que mostrou por que não pode haver apenas uma. O limite de três pessoas divinas, em sua opinião, só pode vir da *Bíblia* (p. 157-158).

Tuggy (2015) se opõe a argumentos de que não pode haver um único eu divino baseado na felicidade divina ou no florescimento, insistindo em vez disso que um eu divino que existe e é perfeito de si mesmo seria automaticamente próspero, feliz ou florescente, apesar da falta de inúmeros bens importantes. É antropomórfico demais, argumenta ele, supor que um Deus ou um eu divino, como um humano, é um animal

social que não pode florescer sem relacionamentos interpessoais.

2.6. Monoteísmo Material

Christopher Hughes (2009) sugere uma teoria muito parecida com a teoria da Constituição (seção , acima), mas sem sua afirmação controversa de que pode haver igualdade numérica sem identidade. Nesta imagem,

> [...] temos apenas um (pouco de?) "matéria" divina, três formas divinas e três (hilomorfos divinos [compostos de forma e matéria] "parcialmente sobrepostas" que são formalmente discerníveis mas materialmente indiscerníveis [...] "pessoa divina" é verdadeira dos três hilemorfos, mas [...] "Deus" é verdadeiro do (um e único) (pouco de?) "matéria divina." (2009, p. 309)

Sobre essa teoria, "O Pai é Deus", significa que o Pai tem de Deus em sua matéria, ou que o Pai é "materializado por" Deus", e "o Pai é o mesmo Deus como Filho" significa que esses dois são materializados pelo mesmo Deus (p. 309-310).

Uma objeção é que o único Deus do Cristianismo não deveria ter uma parte material. Hughes responde que, **talvez**, é ortodoxo dizer que Deus é um tipo muito incomum de matéria (p. 310).

Como alternativa, Hughes sugere uma retirada da terminologia da matéria e argumenta que as pessoas da Trindade não podem ter a mesma relação que têm umas com as outras que cada uma tem com Deus. Ou seja, não pode ser correto, por exemplo, que Pai e Filho sejam consubstanciais e que o Pai e Deus sejam consubstanciais. A razão é que para duas coisas serem consubstanciais é que ambas sejam "substanciados" ou "ensubstanciados" por algo. Eles são consubstanciais **porque** ambos têm essa outra relação com uma terceira coisa, substanciando. Assim, por exemplo, "o Pai é Deus "significa" o Pai é (uma pessoa da substância) Deus." Assim, embora Pai e filho sejam numericamente dois, ainda assim pode ser verdade que "Exista apenas um (substância) Deus" (p. 311).

Nesta visão alternativa, porém, o que significa dizer que Deus é a substância de uma Pessoa divina? Hughes sugere que o caso é análogo a objetos materiais. Um agasalho e algum fio de lã são "comateriais", pois ambos são "materializados"

ou “emaranhados” por uma porção de matéria, embora sejam numericamente distintos (p. 311; *vide* 313). Hughes sugere que é uma questão em aberto se esta é uma teoria diferente, ou apenas uma reformulação da primeira “em uma terminologia teológica mais tradicional.” Será a última “se pudermos esticar suficientemente a noção de 'matéria' para incluir Deus e esticar suficientemente a noção de substância material (também conhecida como hilomorfo) para incluir as pessoas divinas” (312). Hughes termina com uma misteriosa nota negativa (*vide* seção , a seguir), alegando que é uma vantagem deste última abordagem que a ensubstanciação seja “uma relação (muito, embora não inteiramente) misteriosa” (p. 313).

Leftow (2018, p. 10) objeta que esta teoria apresenta quatro coisas que são divinas, que é pelo menos uma demais. Além disso, nessa abordagem Deus possui, mas as Pessoas não têm, o atributo divino de asseidade, o que torna as pessoas “na melhor das hipóteses apenas divindades de segunda classe”.

2.7. Monoteísmo relativo a conceitos

Einar Bøhn (2011, p. 363) argumenta que os problemas trinitários de autoconsistência desaparecem quando se percebe que a Trindade” é apenas um caso comum de uma identidade um-para-muitos”. Ele tira de Frege a ideia de que as propriedades numéricas são relativas a conceito. Assim,

> a porção da realidade que é Deus, como Pai, Filho e Espírito Santo, nós a conceituamos como sendo três em número, mas é, no entanto, a mesma porção da realidade que poderíamos conceitualizar como Deus e, portanto, como sendo um em número. (p. 366)
>
> Não existe uma maneira privilegiada de conceituar [essa parte da realidade] em termos dos quais podemos explicar o contrário. Ambas as formas são igualmente legítimas. (p. 369)

Uma dificuldade para essa abordagem é que a maioria dos filósofos não acha que pode haver relações de identidade um-para-muitos. Alguns pensam que a identidade é necessariamente uma relação um-para-um, embora outros permitam que possa haver identidades muitos-para-muitos; por exemplo, pode ser que os

três homens que cometeram o roubo sejam idênticos aos três homens que foram condenados pelo roubo. Aqueles que acreditam que a identidade pode ser uma-para-muitos normalmente o fazem porque aceitam a tese controversa de que a composição (a relação das partes com um todo que compõem) deve ser entendida como identidade. Embora Bøhn (2014) aceite essa tese, ele argumenta que essa teoria da trindade se baseia apenas em termos de "uma noção primitiva de identidade plural" (p. 371), ou seja, um conceito que entendemos sem referência a qualquer conceito da teoria mereológica (das partes e do todo). Por exemplo, podemos reconhecer que um determinado corpo humano é idêntico a uma certa pluralidade de cabeça, tronco, dois braços e duas pernas. E podemos reconhecer que um par de sapatos é idêntico a uma pluralidade de sapatos (p. 365).

Bøhn argumenta que a ortodoxia, pelos padrões do *Novo Testamento* ou do Credo "Atanasiano" (*vide* sec. 5.3), exige que as pessoas da Trindade sejam distintas (ou seja, nenhuma pessoa é idêntica a qualquer outra), mas não que qualquer um seja idêntico ao Deus único. Em vez disso, a ortodoxia exige que o único Deus seja idêntico aos três considerados como uma pluralidade. Assim, por exemplo, "o Pai é Deus" deve ser lido de forma preditiva, isto é, não como identificar o Pai com Deus, mas como descrever o Pai como divino (p. 364; p. 367, nota 13).

Essa teoria torna a triunidade de Deus dependente do pensamento humano? E poderia a porção divina da realidade ser igualmente bem concebida como dezessete? Bøhn (p. 372) responde

> que as propriedades numéricas são propriedades relacionais com conceitos, pois suas unidades relacionais são compatíveis com a realidade com uma estrutura numérica real e objetiva.

Assim, não se segue que qualquer conceituação dessa parte da realidade seja igualmente correta. Enquanto neste contexto ele se recusa a dizer qualquer coisa sobre conceitos (p. 372), parece que Bøhn assume, de forma fregeana, que os conceitos são objetivos e não dependentes da mente (BØHN, 2013, sec. 1).

Joseph Long (2019) objeta que a teoria é pouco ortodoxa porque requer um tipo de coisa que é divina e, no entanto, que não é nem a Trindade nem qualquer pessoa divina. Além disso, a abordagem de Bøhn sobre "partes da realidade" é ininteligível. Finalmente, a ortodoxia exige que as pessoas da Trindade "sejam um Deus **independentemente** do nosso esquema conceitual", considerando que, por

causa disso, se as pessoas são ou não um Deus, é relativo à forma como as conceituamos.

Sheiva Kleinschmidt (2012) argumenta que as teorias sobre as quais a composição é explicada em termos de identidade não têm utilidade para o trinitário, pois tais teorias não acrescentam opções significativas às opções que o trinitário já possui.

3. Teorias do Tetra-*self*, Nenhum-*self*, e do *self* indeterminado

Algumas teorias da Trindade não se encaixam nas categorias unipessoal [one-*self*] ou tripessoal [three-*self*], porque implicam mais **eus** divinos do que três, menos de um, ou não estão claras sobre quantos **eus** podem haver na Trindade.

3.1. Deus como uma pessoa funcional

Chad McIntosh (2015) formula uma teoria da Trindade que é semelhante às teorias tripessoais, exceto pelo fato de que adiciona Deus à Trindade como um quarto eu divino. Esta teoria é inspirada por trabalhos recentes de filósofos sobre grupo de pessoas. É parte de longa data, da tradição legal, tratar vários tipos de não pessoas, como corporações, **como** se fossem pessoas. Isso é particularmente útil, por exemplo, em responsabilizar as empresas pelos danos que causam. Mas alguns filósofos defenderam o realismo da agência de grupos, a tese de que alguns grupos de pessoas são literalmente pessoas, com interesses, conhecimento, liberdade, poder para agir intencionalmente e responsabilidade moral (p. 168-171). McIntosh distingue pessoas "intrínsecas", pessoas que são assim por causa de sua natureza, de pessoas" funcionais", pessoas que são assim por causa de como funcionam. Por isso, nesta abordagem as pessoas da Trindade são pessoas intrínsecas, enquanto Deus a Trindade é uma pessoa funcional (p. 171).

McIntosh argumenta que, uma vez que a responsabilidade moral implica (algum tipo de) personalidade e é claro que a Trindade deve ser louvável, por exemplo, "por ter alcançado a salvação para a humanidade" ou "apenas por ter o caráter de uma comunidade amorosa", então a Trindade deve ser uma pessoa. E é amplamente aceito pelos cristãos que a Trindade deve ser adorada, mas uma não-pessoa não pode ser um destinatário adequado de adoração (p. 173).

Pode-se objetar que o Deus cristão é suposto ser uma Trindade de Pessoas, não uma Quaternidade de pessoas. Como Leftow (2018, p. 10) objeta para outra teoria,

> [...] o próprio fato de que a doutrina que o Credo estabelece é conhecida como a da Trindade milita contra nomear como ortodoxa uma perspectiva quatro-[divino]-indivíduos ortodoxo. Se os autores do Credo tivessem imaginado Deus mais as pessoas como somando quatro indivíduos divinos, certamente a doutrina teria sido chamada de Quaternidade desde o início.

McIntosh responde que a tradição exige que haja exatamente três pessoas (Grego: *hipóstase*) que compartilham a natureza ou essência divina, que é capturada por sua alegação de que existem exatamente três pessoas intrínsecas. Esta abordagem **não** afirma que Deus é uma quarta hipóstase, uma quarta pessoa intrínseca. Em vez disso, Deus é uma pessoa funcional, uma pessoa não por sua essência, mas que existe como pessoa por causa do funcionamento unificado do Pai, Filho e Espírito (p. 174).

McIntosh argumenta que a teoria evita cuidadosamente uma série de objeções comuns às teorias tripessoais: aqui, Deus é um eu e não apenas um grupo ou um objeto composto que é menor que um eu. Em contraste com as teorias tripessoais, como um eu literal, os pronomes pessoais podem ser literalmente usados com ele. E este grupo que é um "ele" pode ter os atributos divinos que implicam ser um eu, como onisciência e perfeição moral. (*vide* sec. e) Também, argumenta McIntosh, falsifica ou lança dúvidas sobre a premissa chave no argumento do engano divino de Tuggy contra as teorias tripessoais (p. 175-177, p. 180; *vide* sec.). Seguindo alguns estudiosos do *Antigo Testamento*, McIntosh afirma que os antigos israelitas reconheceram muitos grupos, incluindo sua própria nação, como pessoas literais (grupo, funcionais). Ele argumenta que essa crença explica uma série de esquisitices no *Antigo Testamento*, como a ideia de culpa em grupo, seres aparentes que parecem, em algum sentido, ser extensões da personalidade de Yahweh e textos que alternam facilmente entre assuntos singulares e plurais (p. 177-180).

3.2. Monoteísmo das Partes Temporais

H. E. Baber (2002) argumenta que uma teoria da Trindade pode postular as pessoas como "partes temporais sucessivas e não sobrepostas de um Deus" (p.

11). Este Deus único não é simples nem atemporal, mas é um eu temporalmente estendido com **eus** temporalmente estendidos de vida curta como suas partes. Isso não viola a exigência do monoteísmo, porque devemos contar os deuses por "identidade temporal", que "não é identidade, mas sim a relação que obtém entre os indivíduos em cada momento, *t* quando eles compartilham um estágio [ou seja, uma parte temporal] em *t*" (5). Em qualquer momento, apenas um eu carrega essa relação de compartilhamento de estágio temporal com Deus.

Como pode qualquer um desses **eus** ser divino, dado que eles não são nem atemporais nem eternos? Seguindo Parfit, ela argumenta que um eu pode durar pelo tempo sem ser idêntico a nenhum eu posterior nos tempos posteriores; isto é, "identidade não é o que importa para a sobrevivência" (p. 6). Cada um desses **eus** não eternos, então, conta como a continuação do anterior, e é eterno no sentido de que é uma parte temporal de um todo Eterno, Deus. As obscuras relações tradicionais de geração e procissão são reinterpretadas como relações não causais entre Deus e duas de suas partes temporais, o Filho e o Espírito (p. 13-14). Em um artigo posterior, ela argumenta que **qualquer** trinitário pode e deve aceitar essa reinterpretação (BABER, 2008).

Embora Baber argumente que esta é uma teoria da Trindade "minimamente decente" , ela admite que é herética e a nomeia uma teoria "Neossabeliana", porque nela, as pessoas da Trindade são modos temporários e não sobrepostos do único Deus (p. 15; *vide* **Sabelianismo**, sec.). Mas as pessoas nesta teoria não são meros modos; eles são verdadeiramente substâncias e **eus**, e há (pelo menos) três deles, embora cada um seja contado como a continuação do(s) anterior(es) a ele. Não está claro se a teoria postula *apenas* três **eus** (p. 10-11). Mas ela argumenta que a teoria é preferível a muitos de seus rivais", uma vez que não nos compromete com a identidade relativa ou requer qualquer compromisso filosófico *ad hoc*" (p. 15), e mesmo que seus **eus** divinos não se sobreponham, pode-se fazer sentido, por exemplo, a interação de Jesus com seu pai (significando não a pessoa divina anterior, mas Deus, o todo temporal de quem Jesus é uma parte temporal) (p. 11-14).

Esta teoria é notável por ser um caso não de reconstrução racional, mas de revisão doutrinária (TUGGY, 2011a). Muitas de suas características são controversas, como sua heterodoxia, seus compromissos metafísicos com partes temporais e a duração de **eus** sem identidade diacrônica, suas negações de simplicidade divina e intemporalidade divina, e suas redefinições de "monoteísmo", "geração" e "procissão".

Em uma discussão posterior, Baber argumenta que alguma forma ou outra do Sabelianismo sobre a Trindade é teoricamente direta e se encaixa bem com a piedade cristã popular. Além disso, tais teorias **podem** sobreviver às objeções comuns que eles implicam que Deus é apenas contingentemente trinitário, e que eles caracterizam Deus apenas em relação ao cosmos. Embora algumas teorias Sabelianas tenham essas implicações, Baber argumenta que um trinitário pode apenas aceitá-las (2019, p. 134-138).

De forma alternativa, Baber (2019) desenvolve uma abordagem estruturalista da Trindade, que não implica nada sobre quantos **eus** ela envolve.

3.3. Pessoas enquanto objetos relacionais

Rob Koons (2018) constrói uma abordagem inspirada em Aquino, Agostinho e trabalhos recentes sobre "*qua*-objetos" de Fine e de Asher. Seguindo este último, Koons entende "*qua*-modificadas frases de substantivo que escolhem **objetos intencionais** consistindo em tropos ou acidentes, partes metafísicas do objeto base" (p. 346). Koons sustenta que mesmo objetos cotidianos implicam a existência de tais objetos intencionais, ou seja, coisas que podem ser pensadas. Assim, podemos distinguir Trump-*qua*-marido de Trump-*qua*-Presidente; embora esses sejam objetos reais de pensamento, ambos equivalem a ser Propriedades de Trump, que Koons considera como partes metafísicas de Donald Trump.

Ao contrário da maioria das outras teorias neste verbete, Koons baseia-se no fundamento da simplicidade divina, tradicionalmente compreendida. De acordo com isso, Deus é numericamente idêntico à sua natureza, sua única ação e sua existência. Deus não tem propriedades acidentais (não essenciais) e nenhuma parte adequada, e ele é apenas qualquer propriedade essencial dele. Em suma, Deus não tem partes ou componentes em nenhum sentido (p. 339). Embora se possa supor que isso descartaria Deus como sendo uma Trindade, Koons argumenta que, ao contrário, podemos entender como e por que Deus é uma Trindade ao "localizar Deus em uma região extrema e exótica do espaço lógico" (*ibid.*).

A natureza divina é qualquer atributo divino, por exemplo, onipotência. Além disso, Koons argumenta que a natureza divina é apenas "uma **relação intencional**: ou seja, conhecimento perfeito e amor perfeito". Compreensão ou conhecimento geralmente deve ser entendido "como uma **relação interna** entre a mente e seu objeto externo." (p. 340).

Seguindo Aquino, Koons diz que Deus (também conhecido como a natureza divina) entende todas as coisas através de si mesmo; Deus é essencialmente onisciente e essencialmente autocompreensão. Assim, a natureza divina implica a existência de três *qua*-objetos relacionais, que são as pessoas da Trindade. Essas não são apenas três maneiras pelas quais podemos pensar em Deus, ou três maneiras pelas quais Deus pode aparecer para nós, mas sim esses objetos resultam da autocompreensão essencial de **Deus** (p. 345). Cada uma dessas quatro coisas-Deus (a natureza divina), o Pai, o Filho e o Espírito-tem a natureza divina como seu único componente metafísico, e cada um tem todos os atributos divinos (p. 346). Cada um desses quatro são numericamente distintos de cada um dos três outros (p. 347).

A teoria exige mais do que a relação (absoluta) de semelhança numérico ou identidade. Além disso, Koons define uma relação de semelhança "real". Como a identidade, essa relação é reflexiva e simétrica, mas ao contrário da identidade não é transitiva nem Euclidiana (de modo que se qualquer x está relacionado a algum y e a algum z, isso implica que y e z estão relacionados da mesma maneira). Assim, a verdadeira semelhança não é uma relação de equivalência (p. 348; p. 357, n. 5) de acordo com essa teoria, cada pessoa é realmente a mesma que a natureza divina (Deus), mas não idêntica a ele. Mas nenhuma pessoa aqui é realmente a mesma que qualquer outra pessoa; todos os três são realmente distintos um do outro. Para resumir: existem quatro realidades divinas neste modelo da Trindade. As três pessoas são tantos *qua*-objetos, enquanto Deus não é. Nenhum desses quatro é realmente distinto de Deus; todos são realmente iguais a ele. No entanto, nenhum dos quatro é idêntico a nenhum dos outros (p. 348).

Alguém poderia questionar por que deve haver apenas três *qua*-objetos aqui, quando objetos como uma pessoa humana ou uma maçã, com muitas propriedades, podem implicar centenas ou milhares de *qua*-objetos. A resposta é que nem todo objeto de Deus é uma pessoa divina. Muitos desses, diz Koons, são contingentes, por exemplo, Deus como criador, ou Deus como amigo de Abraão; esses não teriam existido se Deus não os tivesse criado. E qualquer *qua*-objeto de Deus que envolva apenas uma propriedade essencial dele, por exemplo, Deus como onipotente, é numericamente idêntico a Deus (p. 345). Para ser um "*qua*-objeto hipostático" (ou seja, um Deus-como-coisa que é uma pessoa divina), algo deve existir necessariamente, ser numericamente distinto de Deus e ser tal que "não está totalmente fundamentado de forma lógica ou conceitual em qualquer outro *qua*-objeto ou objetos divinos. Portanto, deve ser, em sua definição, totalmente determinado (não geral, não disjuntivo e não negativo)" (p. 346). Esta última condição

destina-se a impedir a proliferação de *qua*-objetos divinos (p. 354-356). Koons argumenta que esta abordagem explica por que existem exatamente três pessoas divinas.

> Minha principal afirmação é que, por uma questão de necessidade metafísica, existem exatamente três hipostáticos *qua*-objetos (ou seja, Pai, Filho e Espírito, conforme definido acima). Isso ocorre porque existem apenas duas propriedades intrínsecas e relacionais de Deus (conhecer e ser conhecido), e estas dão origem (por motivos puramente lógicos) a apenas três combinações não disjuntivas. (p. 346)

O amor divino não implica mais pessoas porque é a mesma propriedade relacional que o autoconhecimento divino. Deus-como-conhecedor não é numericamente o mesmo que Deus-como-conhecido por causa da assimetria essencial da relação de conhecimento (*ibid.*). O amor divino, diz Koons, é uma espécie de caridade da amizade; assim, o amante e o amado não podem ser numericamente idênticos. Portanto, se o Pai ama o Filho, isso implica que eles são numericamente distintos (não idênticos). Isso também implica que eles são realmente distintos e não são realmente os mesmos. Ao especificar o que ele quer dizer com distinção real, Koons escreve,

> Dois *qua*-objetos, com a mesma base final, são realmente distintos se, e somente se, forem numericamente distintos e a distinção entre eles for **intrínseca** para sua base final. (p. 348)

A distinção entre esses *qua*-objetos Pai e Filho é intrínseca à sua base Final, Deus (a natureza divina) porque ele é a propriedade intrínseca, porém relacional, do amor (p. 348-349). Isso tem a consequência de que "a natureza divina não pode amar ou ser amada por nenhuma das pessoas divinas" (p. 351).

Koons argumenta que essa teoria tem muitas vantagens sobre alguns rivais. Contra a teoria de Brower e Rea baseada na Constituição (*vide* sec.), permite a simplicidade divina, pois a Trindade não envolve nenhum componente metafísico ou partes que não sejam a natureza divina. E ele afirma que sua abordagem equivale ao triteísmo, "uma vez que cada pessoa é divina em sua própria maneira única e incomparável". Em contraste, na teoria de Koons, "cada uma das três pessoas é divina da mesma maneira-simplesmente por ser um divino *qua*-objeto, e a natureza

divina é completa e totalmente divina em si mesma". Novamente, a teoria de Koons pode, e a deles não pode, explicar por que existem exatamente três pessoas divinas. E sua teoria requer três diferentes atributos estranhos e difíceis de explicar (p. 352). Em contraste com qualquer teoria "social", esta não tem Pessoas divinas que sejam realmente distintas da natureza divina (Deus) (p. 353).

Koons reconhece que muitos objetarão que esta teoria é um tetrateísmo; apresenta quatro realidades, cada uma das quais é divina; prima facie, estes seriam quatro deuses. Koons acredita que a verdadeira semelhança de cada uma das pessoas com Deus deve descartar qualquer politeísmo e contemplar o monoteísmo. Ele oferece essa definição de monoteísmo:

> Há uma e única coisa tal que nenhum ser divino é realmente distinto dele (p. 348).

Isso seria equivalente a:

> Há uma e única coisa tal que todo ser divino é realmente o mesmo que ele.

Mas um "Ser Divino" é um Deus. Assim, o significado dessa definição pode ser reafirmado como:

> Há uma e única coisa tal que todo ser divino é realmente o mesmo que ele. Há uma e única coisa tal que nenhum ser divino é realmente distinto dele (p. 348).

Esta é uma definição controversa; pode-se pensar que Koons simplesmente redefine o "monoteísmo" como compatível com qualquer número de deuses maior que zero. Dito de outra forma, pode-se contar as coisas por identidade. Por que também não se pode contar deuses dessa maneira? Novamente, se a é um Deus, e b é um Deus, e eles não são idênticos, o que é sobre "verdadeira semelhança" que implica que eles são realmente o mesmo Deus? Por que isso não é uma definição *ad hoc* para poupar teoria?

Alguém poderia perguntar aqui como as quatro realidades podem ser igualmente divinas. Parece que, enquanto Deus (a natureza divina) não existiria

por causa de qualquer outro, e assim existiria **economia**, cada uma das pessoas *qua*-objeto existiria por causa de Deus, a sua base. Isso não tornaria Deus maior do que cada uma das pessoas? Novamente, por esta razão, cada um desses quatro é intrinsecamente e essencialmente divino, mas as pessoas podem amar, enquanto Deus não pode. Como, então, todos os quatro podem ser onipotentes?

Alguns julgarão que essa teoria herda todos os problemas da doutrina tradicional da simplicidade divina que ela assume. Outros considerarão que o seu ajuste com simplicidade é uma característica e não um defeito. Koons aponta que ela também assume uma ontologia constituinte, uma abordagem Tomística do pensamento, e a alegação de que a natureza divina é uma relação intencional (p. 356).

3.4. Pessoas como partes impróprias de Deus

Uma abordagem da Trindade, de Daniel Molto, tenta preservar a ideia encontrada especialmente nos credos ocidentais de que "cada pessoa divina é, em algum sentido, todas de Deus" (2018, p. 395). Por causa disso, ele reivindica o título "Latim" para a teoria. Ele emprega uma (teoria das partes e do todo) não-padrão para interpretar o que ele considera ser os três requisitos para uma teoria da Trindade: que há apenas um Deus, que nenhuma pessoa da Trindade é idêntica a qualquer outra, e que em algum sentido é verdade que cada pessoa individualmente "é totalmente" Deus (p. 400). A visão é que Deus, o Pai, o Filho e o Espírito são partes impróprias uns dos outros, enquanto nenhum é numericamente idêntico a qualquer outro. Isso é mostrado no gráfico a seguir; as linhas representam a relação de parte imprópria, simétrica e transitiva.

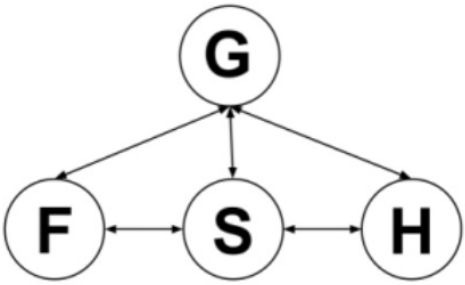

Figura 5.

Em sistemas mereológicos mais “clássicos”, se A é uma parte imprópria de B, isso implica que A e B são numericamente idênticos, mas no sistema sugerido por Molto, isso é negado. Ele argumenta que essa mudança não é meramente motivada teologicamente, mas pode ser aplicável a outras questões da metafísica (p. 410-413).

Molto discute um problema para o modelo que surge da transitividade da parte e do axioma de que as coisas que são partes impróprias umas das outras devem ter todas as suas partes adequadas em comum. Se o corpo do Filho encarnado é uma parte própria dele, então, segundo o modelo de Molto da Trindade, este corpo também teria que ser uma parte própria de Deus, do Pai e do Espírito Santo - alegações que a maioria dos teólogos cristãos rejeitaria. Em resposta, ele adiciona mais três elementos ao modelo, como mostrado aqui:

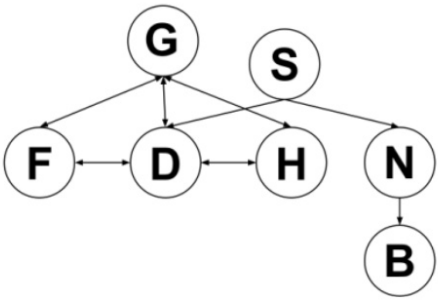

Figura 6.

Aqui, D = a natureza divina do Filho, N = a natureza humana do Filho, e B = o corpo do Filho. Como antes, as linhas com setas em cada extremidade representam a relação da parcialidade simétrica imprópria. Nesta ilustração, as linhas de uma seta representam a relação da parcialidade assimétrica própria. Assim, a natureza divina do Filho e a natureza humana do Filho são partes próprias do composto Filho, e o corpo humano é uma parte própria da natureza humana (e, portanto, também do composto Filho).

Molto (p. 514-517) deixa para os teólogos se esse tipo de teoria é ortodoxa. Sua sugestão é que possa ser uma solução mais simples, e menos controversa, para o problema lógico da Trindade, isto é, para mostrar como as reivindicações trinitárias não implicam uma contradição. (p. 397-398, p. 416-417)

4. Misterismo

Frequentemente, “mistério” é usado em um sentido meramente honorífico, significando uma verdade grande e importante ou algo associado à religião. Nesse sentido, costuma-se dizer que a doutrina da Trindade é um mistério a ser admirado, ao invés de um problema a ser resolvido. Na *Bíblia*, um “ mistério “(no grego, *mystḗrion*) é simplesmente uma verdade ou coisa que é ou foi de alguma forma escondida (ou seja, tornada incognoscível) por Deus (ANÔNIMO, 1691; TOULMIN, 1791b). Nesse sentido, um “mistério revelado” é uma contradição em termos (WHITBY, 1841, p. 101-109). Enquanto Paulo parece usar principalmente “mistério” para o que **costumava** *ser* escondido, mas agora é conhecido (TUGGY, 2003a, p. 175), tem sido argumentado que Paulo assume que o que foi revelado continuará a ser em algum sentido “misterioso” (BOYER, 2007, p. 98-101).

O misterismo é uma metateoria da Trindade, ou seja, uma teoria sobre teorias trinitárias, no sentido de que, dada as nossas atuais limitações epistêmicas, uma teoria aceitável da Trindade deve, até certo ponto, não ter conteúdo compreensível. “Conteúdo compreensível” aqui significa proposições expressas por linguagem que o ouvinte “captura” ou entende o significado de, e que lhe parecem ser consistentes.

Em seu extremo, um misterista sustenta que se nenhuma teoria de primeira ordem da Trindade é possível, então devemos nos contentar em delinear uma “gramática do discurso” consistente sobre a Trindade, ou seja, políticas sobre o que deve e não deve ser dito sobre ela. Nesta versão extrema, o misterismo pode ser, por si só, uma espécie de posição sofisticada, no sentido de que alguém repete as formulações do credo e se recusa, por princípio, a explicar como as interpreta. Uma versão moderada mais comum é aquele em que o misterismo complementa uma teoria da Trindade, ainda que esta seja vaga ou problemática, possui algum conteúdo compreensível. Assim, o misterismo é comumente considerado como um complemento a uma das teorias das seções 1-3. Novamente, pode servir como um complemento não a uma teoria completa (ou seja, a um modelo literal da Trindade), mas a uma ou mais analogias (reconhecidamente não muito úteis). Confira a seção 3.3.1, no documento complementar, sobre **A História das Teorias da Trindade**. As visões unitárias sobre o Pai, o Filho e o Espírito são tipicamente motivadas em parte pela hostilidade ao misterismo (*vide* documento complementar sobre). Mas o mesmo pode ser dito de muitas das teorias das seções 1-3.

Os misteristas veem sua postura como um exercício de sofisticação teológica e humildade epistêmica. Alguns misteristas apelam para a tradição medieval da teologia apofática ou negativa, a visão de que se pode compreender e dizer o que Deus não é, mas não o que Deus é, enquanto outros simplesmente apelam para a ideia de que a mente humana está mal equipada para pensar sobre realidades transcendentes.

Tuggy (2003a) lista cinco significados diferentes de "mistério" na literatura:

> **(1)** [...] uma verdade anteriormente desconhecida, e talvez não indetectável pela razão humana sem ajuda, mas que agora tem sido revelado por Deus, e é conhecido por alguns [...] **(2)** algo que não entendo completamente [...] **(3)** alguns fatos que não podemos explicar, ou não, total ou explicar de forma adequada [...] **(4)** uma doutrina ininteligível, o significado do que não pode ser apreendido [...] **(5)** uma verdade que se deve acreditar, embora pareça, mesmo após cuidadosa reflexão, impossível e/ou contraditória e, portanto, falsa. (p. 175-176)

Misteristas sofisticados sobre a Trindade apelam aos "mistérios" no quarto e quinto sentidos. O núcleo comum de significado entre eles é que um "mistério" é uma doutrina que (até certo ponto) não é compreendida, no sentido explicado acima. Aqui nós chamamos aqueles que chamam a Trindade de mistério no quarto sentido de "misteristas negativos" e aqueles que a chamam de mistério no quinto sentido de "misteristas positivos". É mais comum que os teólogos combinem as duas visões, embora geralmente uma ou outra seja enfatizada.

Misteristas sofisticados da era moderna incluem Leibniz e o teólogo Moses Stuart (1780-1852). (ANTOGNAZZA, 2007; LEIBNIZ, *Teodiceia*, p. 73-122; STUART, 1834, p. 26-50)

4.1. Misterismo Negativo

O misterista negativo sustenta que a verdadeira doutrina da Trindade não é compreensível porque é muito pobre em conteúdo inteligível para parecer positivamente consistente ou inconsistente para nós. Para o consenso pró-Niceno, do final do século IV, essa posição se configura como uma recusa a declarar em

linguagem literal que existem três em Deus, como eles estão relacionados a Deus ou à essência divina e como eles estão relacionados entre si (*vide* , no documento complementar, sobre **A História das teorias da Trindade**). Neste modo de pensar, as Pessoas da Trindade são, um tanto, como três homens e também um tanto como uma mente, seu pensamento e sua vontade e também um pouco como uma raiz, uma árvore, e um ramo. Ao oferecer numerosas e incongruentes analogias a ideia é que um conteúdo mínimo da doutrina seja expresso dessa forma, embora nós continuamos incapazes de converter em literais as afirmações não literais, e podemos até ser incapaz de expressar em quais aspectos as analogias funcionam ou não funcionam. O misterismo negativo anda de mãos dadas com as doutrinas da incompreensibilidade divina (que Deus ou a essência de Deus não podem ser compreendidas completamente, ou adequadamente) e a inefabilidade divina (que nenhum conceito humano, ou pelo menos nenhum de algum subconjunto destes, se aplica literalmente a Deus). Alguns estudos recentes enfatizaram a centralidade do misterismo negativo para a tradição pró-Niceno do pensamento trinitário, punindo teóricos recentes que parecem não se restringir por ele (AYRES, 2004; COAKLEY, 1999; DIXON, 2003).

O resultado prático disso está contente em apenas repetir as sentenças trinitárias aprovadas. Assim, depois de considerar e rejeitar como analogias múltiplas inadequadas para a Trindade, Gregório de Nazianzo (*Oração 31*, p. 143) conclui,

> então, no final, resolvi que o melhor era dizer “adeus” às imagens e sombras, pois são enganosas e totalmente inadequadas para expressar essa realidade. Resolvi me manter próximo da visão mais verdadeiramente religiosa e me contentar com algumas poucas palavras, tomando o Espírito como meu guia e, em sua companhia e em parceria com ele, salvaguardando até o fim a iluminação genuína que recebi dele, enquanto traço um caminho através deste mundo. Para o melhor dos meus poderes, vou persuadir todos os homens a adorar o Pai, o Filho e o Espírito Santo como a única divindade e poder, porque a ele pertencem toda a glória, honra e poder para todo o sempre. Amém.

Os opositores desse tipo de misterismo argumentam que ele é uma súplica especial, mal direcionada, e que negligencia o bom senso ou mesmo o ofusca deliberadamente. Eles enfatizam que as teorias trinitárias são construções humanas, e um desiderato de qualquer teoria é a clareza. Nós, literalmente, não podemos acreditar no que está expresso em linguagem trinitária, se não compreender o significado dela, e na medida em que podemos não entender uma doutrina, ele não pode guiar nossas outras crenças teológicas, nossas ações, ou a nossa adoração (CARTWRIGHT, 1987; DIXON, 2003, p. 125-131; NYE, 1691b, p. 47; TUGGY, 2003a, p. 176-180). Os misteristas negativos respondem que estão bem fundamentados na tradição e que aqueles que não são ingenuamente superconfiantes na razão humana esperam alguma falta de clareza no conteúdo desta doutrina.

4.2. Misterismo Positivo

Em contraste, o misterismo positivo sustenta que a doutrina trinitária não pode ser entendida por causa de uma abundância de conteúdo. Ou seja, a doutrina parece conter contradições explícitas ou implícitas. Portanto, enquanto compreendemos o significado das afirmações individuais, reunidas elas parecem inconsistentes e, portanto, a conjunção delas não é compreensível, no sentido explicado anteriormente. O misterismo positivo sustenta que a mente humana é adequada para entender muitas verdades sobre Deus, embora se decomponha em um determinado estágio, quando as verdades divinamente reveladas mais profundas são acolhidas. Uma analogia com a física recente é, às vezes, oferecida; se nela encontramos mistérios (ou seja, contradições aparentes), como a luz parecendo ser uma partícula e uma onda, por que devemos ficar chocados ao encontrá-los na teologia (VAN INWAGEN, 1995, p. 224-7)?

A mais bem desenvolvida teoria misterista positiva é a de James Anderson (2005, 2007), que desenvolve a epistemologia de Alvin Plantinga para que as crenças em mistérios (contradições meramente aparentes) possam ser racionais, garantidas, justificadas e conhecidas. Anderson sustenta que a crença ortodoxa sobre a Trindade envolve acreditar, por exemplo, que Jesus é idêntico a Deus, o Pai é idêntico a Deus e que Jesus e o Pai não são idênticos. Da mesma forma, é preciso acreditar que o filho é Onisciente, mas carece de conhecimento sobre pelo menos um assunto. Estes, ele concede, são **aparente** contradições, mas para o crente elas são fortemente garantidas e justificadas pelo testemunho divino das escrituras. Ele argumenta que

inúmeras tentativas de teólogos e filósofos recentes de interpretar um dos pares aparentemente contraditórios de uma forma que torna o par consistente sempre resultam em um lapso de ortodoxia (2007, p. 11-59). Ele argumenta que o cristão deve tomar esses mistérios trinitários como **CoMARENAs** (Contradições Meramente Aparentes Resultantes de Equívocos Não Articulados), e ele dá exemplos não teológicos plausíveis destes (p. 220-225).

É plausível que, se uma reivindicação parece contraditória com alguém, ela, portanto, tem um forte "derrotador" epistêmico para essa crença, ou seja, uma crença adicional ou outro estado mental que rouba a primeira crença de justificação racional e/ou garantia. Um exemplo típico é um homem vendo objetos aparentemente vermelhos. O homem então descobre que uma luz vermelha está brilhando sobre eles. Ao aprender isso, ele adquire um derrotador por sua crença de que os objetos são vermelhos. Assim com a Trindade, se o crente descobre uma contradição aparente em sua teoria da Trindade, isso não derrota sua crença nessa teoria? Anderson argumenta que não derrota, pelo menos, se ele refletir adequadamente sobre a situação. O pensamento acima, argumenta Anderson, deve ser combatido com a doutrina da incompreensibilidade divina, que diz que não sabemos tudo o que há para saber sobre Deus. Dada esta verdade, o crente não deve se surpreender ao se encontrar na situação epistêmica acima, e assim, a crença trinitária do crente é isolada da derrota, ou se já foi derrotada, essa derrota é desfeita pela realização anterior (2007, p. 209-254).

Dale Tuggy (2011a) argumenta que a doutrina de Anderson da incompreensibilidade divina é verdadeira, mas trivial, e não obviamente relevante para a racionalidade da crença em aparentes contradições sobre Deus. A probabilidade de estarmos presos a tais crenças é uma função não apenas da grandeza de Deus em comparação com os poderes cognitivos dos humanos, mas também do que e quanto Deus escolhe revelar sobre si mesmo. Também não é claro que Deus estaria motivado a pagar os custos de impor revelações divinas aparentemente contraditórias em nós. Além disso, Anderson não descartou que as aparentes contradições não vêm apenas dos textos, mas também de nossas teorias ou crenças pré-existentes. Finalmente, ele argumenta que, devido à força comparativa de "aparências", um crente comprometido com paradoxos como os citados acima, mais cedo ou mais tarde, adquirirá uma derrotador epistêmica para suas crenças.

Em uma resposta, Anderson (2018) nega que a incompreensibilidade divina seja trivial, enquanto concorda que muitas outras coisas além de Deus são incompreensíveis (p. 297). Enquanto Tuggy atacou suas sugestões sobre por que

Deus gostaria de nos afligir com aparentes contradições, Anderson (p. 298-299) esclarece que

> [...] minha teoria não **requer** que eu identifique razões positivas para Deus permitir ou induzir CoMARENAs. Pois mesmo se eu admitir o ponto de Tuggy de que "a probabilidade anterior de Deus induzir CoMARENAs em nós é baixa ou inescrutável", a doutrina da incompreensibilidade [divina] ainda pode servir como um [...] derrotador rebaixado para a inferência de *D* **parece ser logicamente inconsistente** para *D* **é falso**.

Anderson argumenta que a defesa não exige mais do que as CoMARENAs sejam "**pouco improváveis** dado o teísmo" (p. 299). Quanto a saber se essas aparentes contradições resultam dos textos corretamente compreendidos, ou se resultam dos textos juntamente com suposições equivocadas que trazemos para eles, esta é uma questão que apenas a exegese bíblica pode decidir, não qualquer considerações *a priori* (p. 300). Como a acusação de Tuggy de que um crente em paradoxo teológico, inevitavelmente, adquire um derrotador invicto para as suas crenças, Anderson argumenta que isto não foi mostrado, e que Tuggy ignora como um crente pode, razoavelmente, adicionar uma crença relevante ao seu, aparentemente, conjunto de crenças inconsistentes, como a de que declarações aparentemente conflitantes de P e Q são apenas aproximadamente verdadeiras, ou que "P e Q são a melhor maneira para ele conceituar o assunto dada a informação disponível, mas eles não representam a história completa" (p. 304).

A ideia central de Anderson é que as supostas contradições da doutrina cristã se tornarão meramente aparentes. Em contraste, alguns teólogos sustentaram que doutrinas incluindo a Trindade implicam não apenas contradições aparentes, mas também contradições reais que não deixam de ser verdadeiras. Tais sustentam que há exceções à lei da não contradição. Ainda que alguns filósofos tenham argumentado, principalmente, sobre motivos não religiosos para o , a afirmação de que podem haver contradições verdadeiras (genuínas, não meramente aparentes), não foi, na maioria das vezes, levada a sério por teólogos analíticos (ANDERSON, 2007, p. 117-126). Para uma exceção recente, consulte Beall (2019).

5. Para Além da Coerência

A literatura analítica sobre a Trindade tem focado na coerência lógica de "a" doutrina, abordando os argumentos de um crítico imaginário de que a doutrina é claramente incoerente. Eles fazem isso sugerindo modelos da Trindade, interpretações inteligíveis e indiscutivelmente coerentes da maioria ou de toda a linguagem tradicional. Mas em trabalhos recentes, as ferramentas da filosofia analítica foram aplicadas a várias questões intimamente relacionadas.

5.1. "A Trindade" e Tripersonalidade

O termo "Trindade" tem sido usado como um termo de referência singular ou como um termo de referência plural (TUGGY, 2016, 2020). O primeiro uso anda de mãos dadas com a afirmação de que o único Deus justo é o Deus tripessoal, a Trindade. Mas o uso anterior de "Trindade" (do grego, *triás*, e, do latim, *trinitas*) em que esse termo se refere a um "eles" e não a um "ele" ou a um "isto", ainda sobrevive, e algumas teorias Trinitárias implicam que o termo "Trindade" pode se referir apenas dessa maneira.

A maioria das declarações de fé por grupos cristãos trinitários parecem assumir ou implicar que a Trindade é apenas Deus (e vice-versa); o único Deus é o Deus tripessoal, a Trindade e "Trindade" é um termo de referência singular que denota essa realidade. Este Deus, supõe-se, não é meramente tripessoal, mas deve ser assim; em tal visão, parece que a tripersonalidade será um atributo divino essencial. Assim, pode parecer axiomático que "os cristãos sustentam que Deus é trinitário na natureza essencial de Deus" (DAVIS; YANG, 2017, p. 226). Algumas teorias da Trindade abraçam isso (seção). No entanto, se assim for, é difícil ver como cada uma das Pessoas poderia ser divina na forma como o único Deus é divino, uma vez que geralmente os trinitários não querem dizer que cada um é, ele mesmo, tripessoal. (*Vide* seção para uma exceção.) Assim, algumas teorias da Trindade evitam uma coisa que é tripessoal, enquanto afirmam que três Pessoas divinas cuja divindade **não** exige tripersonalidade (seções e). Para tais teorias, "Trindade" é um termo de referência plural.

5.2. Enigmas lógicos e Linguagem

Embora muitas discussões comecem com afirmações que são vistas como o coração do credo “Atanasiano” , um trabalho recente de Justin Mooney (2018, p. 1) começa com essa tríade de afirmações, aparentemente, inconsistente:

1 Deus é trino.
2 O Filho não é trino.
3 O Filho é Deus.

Dale Tuggy (2014, p. 186) apresenta esta tríade inconsistente.

1 O Deus Cristão é um eu.
2 O Deus cristão é a Trindade.
3 A Trindade não é um eu.

Os trinitaristas unipessoais negam 3, e os trinitaristas tripessoais negam 1. Mas Tuggy argumenta que, por razões bíblicas, um cristão deve negar o 2. (*vide* seção e o documento complementar sobre **A História das Teorias da Trindade**, .)

Ryan Byerly (2019) explica “o desafio filosófico da Trindade” como centrado no Termo Niceno chave “consubstancial” (do grego, *homooúsios*). Como as três pessoas podem ser “consubstanciais” para que cada uma igualmente em algum sentido “seja Deus”, onde isso não implica nem sua identidade numérica, nem que haja mais de um Deus?

Jedwab e Keller (2019, p. 173) veem, como desafio fundamental para o trinitário ortodoxo, como mostrar que essa tríade, aparentemente inconsistente de reivindicações, torna-se consistente, se compreendida de forma correta:

1 Há exatamente um Deus.
2 Existem, exatamente, três pessoas divinas.
3 Cada pessoa divina é Deus.

Eles argumentam que isso deve envolver paráfrases, formulações mais claras de 1-3 que podem ser vistas como possivelmente todas verdadeiras. Eles comparam como as teorias das seções , , e , acima, deve fazer isso e concluir que é mais fácil para o primeiro deles fornecer paráfrases que expressam plausivelmente

as mesmas afirmações que os originais, o que é um ponto a favor de tais teorias relativas de identidade.

Beau Branson (2019) explora essas afirmações como constituindo "o problema lógico da Trindade": cada pessoa "é Deus", elas são distintas umas das outras e, no entanto, há apenas uma coisa que "é Deus". Estes fornecem materiais para um argumento formidável contra qualquer doutrina que implique essas sete reivindicações. Ele argumenta que todas as possíveis soluções não heréticas para esse problema equivocam no predicado "é Deus" (aproximadamente: o que são chamadas de teorias "sociais", discutidas nas seções 2.2-2.7) ou insistem que as pessoas divinas devem ser contadas por alguma relação que não seja identidade "absoluta" ou "clássica" (ou seja, teorias de identidade relativa, conforme discutidas na seção 2.1).

Outro trabalho recente, compara diferentes abordagens à Trindade pela forma como elas respondem a um argumento antitrinitário baseado em supostas diferenças entre o Pai e o Filho (TUGGY, 2016b).

5.3. Fundamentos

Uma tradição que remonta pelo menos a Cartwright (1987) está usando a linguagem do chamado credo "Atanasiano" para gerar contradições, sendo a tarefa do teólogo filosófico mostrar como elas podem ser evitadas por uma análise mais cuidadosa. Este documento latino é de um autor desconhecido e não é produto de nenhum conselho conhecido. A erudição moderna a coloca em algum momento no século V, bem depois da vida de Atanásio (falecido em 373), e a vê influenciada pelos escritos de Agostinho (KELLY, 1964). Com o objetivo de se tornar uma teologia trinitária padrão, vários autores têm apontado a sua duvidosa proveniência e coerência, e tenho observado que ele tem principalmente sido aceito no Ocidente e não no Oriente, e que parece empilhar o baralho da teorias tripessoais (LAYMAN, 2016 p. 136-137, p. 169-171; MCCALL, 2003, p. 427; TUGGY, 2003b, p. 450-455). Tuggy (2016b) objeta que, começar com esse problemático credo, faz com que os teólogos analíticos negligenciem a questão de se e como o ensino desse credo é o mesmo que várias declarações dos Concílios "Ecumênicos", teologias pré-Niceno ou a *Bíblia*. Mas William Hasker argumenta que, entendido corretamente, as reivindicações deste credo podem não ser paradoxais, uma vez que ele está amplamente comprometido, o que pode e não pode ser dito (2013b, p. 250-254).

Além do credo “Atanasiano”, H. E. Baber descreve cinco fundamentos diferentes para teorizar sobre a Trindade, endossando o quarto.

> Isso coloca a questão de quais deveriam ser os “fundamentos” para a investigação filosófica da teologia trinitária se não forem **(1)** As declarações dos Concílios da Igreja ou **(2)** as obras teológicas dos Padres ou **(3)** as escrituras que [...] não incluem nenhuma doutrina trinitária [...] sobre o que a teologia filosófica deveria ser [..] (é) **(4)** o discurso e a prática da Igreja, e com isso não quero dizer **(5)** as reivindicações doutrinárias da Igreja em sua pretensão de ser uma instituição de ensino, mas **(4)** a liturgia, a hinódia e a arte, costumes e práticas, objetos religiosos e devoções religiosas que, juntos, constituem a religião cristã e sua prática. O objetivo da teologia filosófica é dar sentido ao discurso e fornecer uma justificativa para as práticas, evitando a incoerência lógica. (BABER, 2019, p. 186-187)

Alguns na literatura claramente se enquadram em uma das categorias de Baber, mas, mais comumente, o trabalho em teologia analítica é feito deixando claro quais são os fundamentos da teorização trinitária. Seguindo o exemplo de seu trabalho anterior sobre cristologia, Timothy Pawl (2020) se concentra nos ensinamentos dos concílios “ecumênicos” que indiscutivelmente fornecem o centro da linguagem trinitária das tradições católicas.

Em favor da segunda abordagem de Baber, Beau Branson (2018) critica o que ele chama de “a abordagem da virtude” -basicamente, tratando questões teológicas como enigmas metafísicos ou lógicos que pedem uma teorização criativa - que é obscura e foge ao tema. Em contraste, ele defende “a abordagem histórica”, que assume que o conteúdo da “doutrina da Trindade” deve ser considerado como fixado pelas visões de “diversos teólogos importantes do século IV “ (seção 4). É equivocado, argumenta ele, focar apenas nas virtudes teóricas de várias reconstruções racionais do que a linguagem tradicional da Trindade realmente deveria estar expressando, já que a maioria delas não expressará, plausivelmente, **a** doutrina histórica. Branson alega que as novas abordagens têm o ônus de mostrar que, se elas são coerentes, então implicam que a doutrina histórica da Trindade é coerente

e, de fato, por que a primeira deve contar como uma versão desta última (seção 5). (Da mesma forma com outras virtudes teóricas.) De qualquer forma, nada sobre o projeto da teologia analítica requer a negligência dos definidores históricos cruciais da doutrina da Trindade (seção 13).

Teólogos analíticos gastaram muito esforço em modelos metafísicos que **se forem exatos**, indiscutivelmente, mostrariam que "a doutrina da Trindade" é coerente (ou seja, aparentemente, não autocontraditória). Mas uma monografia recente de Vlastimil Vohánka (2014) pergunta em profundidade como, se é que uma pessoa pode ser capaz de saber que a doutrina da Trindade é logicamente possível. Vohánka defende o "Ceticismo Modal Fraco sobre a doutrina da Trindade" (p. 83), que é a afirmação de que "é psicologicamente impossível ver evidentemente e à parte da experiência religiosa que a doutrina da Trindade é logicamente possível" (p. 86). Um simples resumo dos argumentos para esta conclusão é um desafiador (*vide* cap. 7; JASKOLLA, 2015). O que é "a doutrina" em questão? Vohánka usa uma definição mínima, que "há três pessoas, cada uma das quais é Deus, mas há apenas um ser que é Deus" (p. 47). É certo que isso se encaixa melhor nas teorias do eu único do que em três ou quatro teorias do eu (p. 52-57). Como a maioria, Vohánka assume que uma doutrina da Trindade é essencial para o cristianismo (p. 57-58), então a tese principal implica a impossibilidade de saber que o cristianismo é logicamente possível. Mas o projeto geral não é um ataque à verdade ou conhecimento do Cristianismo. Confira os esclarecimentos do autor sobre seus objetivos (p. 244-247, p. 276-277). Em vez disso, tais afirmações como a Trindade e o Cristianismo não podem aparentemente ser evidente para nós, ou seja, grosso modo, não pode ser, obviamente, verdadeiras para nós, assim como 1+1=2 e tais proposições (*vide* p. 18), e, além disso, não devemos esperar que nós vamos ter qualquer experiência religiosa na vida, que é o suficiente para torná-los evidentes (p. 277). Para tudo o que foi dito, tais afirmações "podem muito bem ser epistemicamente justificadas, bem argumentadas e ter claramente uma alta probabilidade não lógica, etc." (p. 279). Mas o filósofo cristão deve desistir de "cumprir a ideia clássica de evidência em assuntos vistos por ele como de extrema importância: a verdade do Cristianismo e da doutrina da Trindade" (*ibid.*).

5.4. Narrativas Concorrentes

Em alguns círculos acadêmicos, é considerado óbvio que o ensino do *Novo Testamento* não é trinitário, que não afirma, nem implica, nem assume nada sobre um Deus tripessoal (*vide* BABER, 2019, p. 148-156; KÜNG, 1995, p. 95-96; **A História das Teorias da Trindade**, seção 2). Mas a maioria da literatura analítica sobre a Trindade assume a verdade de uma narrativa Ortodoxa sobre de onde vêm as teorias da Trindade. De acordo com isso, desde o início os cristãos eram implicitamente trinitários; isto é, eles tinham visões que implicam que Deus é uma trindade, mas normalmente não percebiam isso ou tinham linguagem adequada para expressá-lo. Pelo menos no final dos anos 300, eles ganharam linguagem e/ou conceitos novos o suficiente para expressar o que estavam comprometidos o tempo todo.

Mas, na literatura analítica recente sobre a Trindade, existem duas narrativas contrárias, ambas veem a ideia de um Deus trino como entrando nas tradições Cristãs na última metade dos anos 300. Beau Branson argumenta que o "Trinitarismo monárquico", que em sua opinião entende corretamente que a teologia grega dominante dos padres capadócios do século IV (Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo) é uma teologia trinitária na qual "estritamente falando, o único Deus justo é o Pai " (BRANSON, no prelo, seção 6). Ele contrasta isso com a maioria das outras teorias da Trindade, que ele chama de "igualitárias" ou "simétricas", teorias nas quais "todas as três pessoas têm uma 'reivindicação igual' de serem chamadas de 'Deus', em todo e qualquer sentido." (*ibid.* BRANSON critica as análises de TUGGY, 2016a) dos conceitos trinitário e unitário, e oferece definições rivais sobre as quais "Trinitarismo monárquico" é trinitário e não unitário. Para ser trinitário, uma teologia precisa apenas afirmar que "há exatamente três "pessoas" divinas (ou indivíduos, etc.). No entanto, [...] há exatamente um Deus" (seção 5). Como Branson entende a história da teologia cristã, a ideia de que "a Trindade" é um Deus tripessoal é um mal-entendido da tradição que se deve particularmente a pensadores "ocidentais", como Agostinho. Branson cita alguns teólogos ortodoxos recentes que sustentam, como John Behr, que "não há um Deus A Trindade, mas um Deus Pai Todo-Poderoso" (BEHR, 2018, p. 330). Em resposta, Tuggy argumentou que os teólogos ortodoxos recentes parecem divididos neste ponto, e que a ideia de um deus trino (o único Deus como a Trindade) é encontrada mesmo em alguns dos escritores gregos que Branson afirma como exemplos da ortodoxia teológica (TUGGY, 2020).

Outra contranarrativa recente vê a antiga teologia cristã dominante como mudando de unitária para trinitária. Tuggy (2019) argumenta que no *Novo Testamento* o Deus único não é a Trindade, mas sim o Pai sozinho. O argumento passa dos fatos sobre os textos do *Novo Testamento* para o que os autores provavelmente pensaram sobre o Deus único, usando o que os filósofos da ciência chamam de princípio da probabilidade ou o princípio principal da confirmação. Tuggy vê tal identificação, do único Deus com o Pai, dominando as teologias cristãs primitivas até por volta da época do Segundo Concílio Ecumênico, em 381 EC (TUGGY, 2017, cap. 5). Então, o Filho e o Espírito, que em muitas especulações, do 2º ao início do 4º século, eram duas divindades menores além de Deus, foram ensinadas a, junto com o Pai, de alguma forma, compreender o único Deus, a Trindade. (2016b, seções 2-3)

Referência bibliográfica

Fontes de pesquisa mais recentes

Alston, W., 1997, "Swinburne and Christian Theology" [Review of Swinburne's The Christian God], International Journal for Philosophy of Religion, 41: 35-57.

Alston, W., 2005, "Two Cheers for Mystery", in God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion, A. Dole and A. Chignell (eds.), New York: Cambridge University Press, pp. 99-114.

Alston, W. P. and J. Bennett, 1984, "Identity and Cardinality: Geach and Frege", The Philosophical Review, 93(4): 553-67.

Anderson, J., 2005, "In Defence of Mystery: A Reply to Dale Tuggy", Religious Studies, 41(2): 145-63.

Anderson, J., 2007, Paradox in Christian Theology: An Analysis of Its Presence, Character, and Epistemic Status, Waynesboro, Georgia: Paternoster Theological Monographs.

Anderson, J., 2018, "On the Rationality of Positive Mysterianism", International Journal for Philosophy of Religion, 83(3): 291-307.

Baber, H., 2002, "Sabellianism Reconsidered", Sophia, 41(2): 1-18.

Baber, H., 2008, "Trinity, Filioque and Semantic Ascent", Sophia, 47(2): 149-60.

Baber, H., 2015, "The Trinity: Relative Identity Redux", Faith and Philosophy, 32(2): 161-71.

Baber, H., 2019, The Trinity: A Philosophical Investigation, London: SCM Press.

Beall, J., 2019, “Christ - a Contradiction: A Defense of Contradictory Christology”, Journal of Analytic Theology, 7: 400-33.
Bøhn, E., 2011, “The Logic of the Trinity”, Sophia, 50: 363-74.
Bøhn, E., 2014, “Unrestricted Composition as Identity”, in Composition as Identity, D. Baxter and A. Cotnoir (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 143-68.
Boyer, S., 2007, “The logic of mystery”, Religious Studies, 43: 89-102.
Branson, B., 2018, “Ahistoricity in Analytic Theology”, American Catholic Philosophical Quarterly, 92(2): 195-224.
Branson, B., 2019, “No New Solutions to the Logical Problem of the Trinity”, Journal of Applied Logics, 6(2): 1051-91.
Branson, B., forthcoming, “The Neglected Doctrine of the Monarchy of the Father and the Analytic Debate About the Trinity” in Analytic Theology and the Tri-Personal God, O. Riaudel and A. Perez (eds.), Leuven, Belgium: Peeters.
Brower, J. E. and M. Rea, 2005a, “Material Constitution and the Trinity”, Faith and Philosophy, 22(1): 57-76.
Brower, J. E. and M. Rea, 2005b, “Understanding the Trinity”, Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture, 8(1): 145-7.
Byerly, T., 2019, “Truthmaker Trinitarianism”, TheoLogica, 3(2): 77-97.
Cain, J., 1989, “The Doctrine of the Trinity and the Logic of Relative Identity”, Religious Studies, 25: 141-52.
Cain, J., 2016, “On the Geachian Theory of the Trinity and Incarnation: A Reply to Jedwab”, Faith and Philosophy, 33(4): 474-86.
Cartwright, R., 1987, “On the Logical Problem of the Trinity”, in his Philosophical Essays, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, pp. 187-200.
Clark, K., 1996, “Trinity or Tritheism?”, Religious Studies, 32(4): 463-76.
Coakley, S., 1999, “‘Persons’ in the ‘Social’ Doctrine of the Trinity: Gregory of Nyssa and the Current Analytic Discussion”, in The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity, S.T. Davis, D. Kendall and G. O’Collins (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 123-145.
Conn, C., 2019, “Anselm, the Holy Trinity, and the Relative Identity Thesis”, TheoLogica, 3(2): 31-56.
Craig, W. L., 2005, “Does the Problem of Material Constitution Illuminate the Doctrine of the Trinity?”, Faith and Philosophy, 22(1): 77-86.
Craig, W. L., 2006, “Trinity Monotheism Once More: A Response to Daniel Howard-Snyder”, Philosophia Christi, 8(1): 101-13.

Craig, W. L., 2019, “Is God the Son Begotten in His Divine Nature?”, TheoLogica, 3(1): 22-32.
Cotnoir, A.J., 2017, “Mutual Indwelling”, Faith and Philosophy, 34(2): 123-51.
Cross, R., 2002, “Two Models of the Trinity?”, Heythrop Journal, 43(3): 275-94.
Cross, R., 2007, “Quid tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7”, Harvard Theological Review, 100(2): 215-32.
Cross, R., 2010, “Latin Trinitarianism: Some Conceptual and Historical Considerations” in Philosophical and Theological Essays on the Trinity, T. McCall and M. Rea (ed.). New York: Oxford University Press, pp. 201-13
Cross, R., 2012, “Medieval Trinitarianism and Modern Theology” in Rethinking Trinitarian Theology, R. Woźniak and G. Maspero (eds.), New York: T. & T. Clark , p. 26-43
Davidson, M., 2016, “The Logical Space of Social Trinitarianism”, Faith and Philosophy, 33(3): 333-57.
Davis, S., 1999, “A Somewhat Playful Proof of the Social Trinity in Five Easy Steps”, Philosophia Christi, 1(2): 103-105.
Davis, S., 2003, “Perichoretic Monotheism: A Defense of a Social Theory of the Trinity”, in The Trinity: East/West Dialogue, M. Y. Stewart (ed.), Boston: Kluwer, pp. 35-52.
Davis, S., 2006, Christian Philosophical Theology, New York: Oxford University Press.
Davis, S., and E. Yang, 2017, “Social Trinitarianism Unscathed”, Journal of Analytic Theology, 5: 220-9.
Dolezal, J. E., 2011, God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God’s Absoluteness, Eugene, OR: Pickwick Publications.
Effingham, N., 2015, “Multiple Location and Christian Philosophical Theology”, Faith and Philosophy, 32(1): 25-44.
Effingham, N., 2018, “The Philosophy of Filioque”, Religious Studies, 54 (Special Issue 3): 297-312.
Geach, P. T., 1972, “Identity”, in his Logic Matters, Berkeley: University of California Press, pp. 238-47.
Geach, P. T., 1972, “Identity—a Reply”, in his Logic Matters, Berkeley: University of California Press, pp. 247-9.
Geach, P. T., 1973, “Ontological Relativity and Relative Identity”, in Logic and Ontology, M. K. Munitz (ed.), New York: New York University Press, pp. 287-302.
Geach, P. T., 1980, Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories, Ithaca: Cornell University Press.

Hasker, W., 2009, “A Leftovian Trinity?”, Faith and Philosophy 26(2): 154-66.
Hasker, W., 2010a, “Has a Trinitarian God Deceived Us?”, in Philosophical and Theological Essays on the Trinity, T. McCall and M. Rea (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 38-51.
Hasker, W., 2010b, “Constitution and the Trinity: The Brower-Rea Proposal”, Faith and Philosophy, 27(3): 321-329.
Hasker, W., 2010c, “Objections to Social Trinitarianism”, Religious Studies, 46(4): 421-39.
Hasker, W., 2011, “Deception and the Trinity: A Rejoinder to Tuggy”, Religious Studies, 47(1): 117-20.
Hasker, W., 2012, “Dancers, Rugby Players, and Trinitarian Persons”, Faith and Philosophy, 29(3): 325-33.
Hasker, W., 2013a, “How to Think About the Trinity,” in Christian Philosophy of Religion, C. Ruloff (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 105-27.
Hasker, W., 2013b, Metaphysics and the Tri-Personal God, New York: Oxford University Press.
Hasker, W., 2016, “Is Divine Simplicity a Mistake?”, American Catholic Philosophical Quarterly, 90(4): 699-725.
Hasker, W., 2017, “‘God’s Only Begotten Son’: A Reply to R.T. Mullins”, European Journal for Philosophy of Religion, 9(4): 217-37.
Hasker, W., 2018a, “The One Divine Nature”, TheoLogica, 3(2): 1-20.
Hasker, W., 2018b, “Can a Latin Theory Be Social? A Response to Scott Williams,” Faith and Philosophy, 35(3): 356-66.
Howard-Snyder, D., 2003, “Trinity Monotheism”, Philosophia Christi, 5(2): 375-403.
Howard-Snyder, D., 2015a, “Trinity”, in The Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis. Retrieved 6 Jun. 2020, from https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/trinity/v-2.
Howard-Snyder, D., 2015b, “[Review of:] William Hasker: Metaphysics and the Tri-Personal God”, Faith and Philosophy, 32(1): 106-15.
Howard-Snyder, D., 2016, “Two Peas in a Single Polytheistic Pod: John Hick and Richard Swinburne”, Journal of Philosophical Research, 41(Issue Supplement, Selected Papers in Honor of William P. Alston): 17-32.
Hughes, C., 2009, “Defending the Consistency of the Doctrine of the Trinity” in Philosophical and Theological Essays on the Trinity, T. McCall and M. Rea (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 293-313

Jaskolla, L., 2015, “[Review of] Vlastimil Vohánka, Modality, Logical Probability, and the Trinity: In Defence of a Weak Scepticism”, Notre Dame Philosophical Reviews, https://ndpr.nd.edu/news/modality-logical-probability-and-the-trinity-in-defence-of-a-weak-scepticism/.

Jedwab, J., 2015, “Against the Geachian Theory of the Trinity and Incarnation”, Faith and Philosophy, 32(2): 125-45.

Jedwab, J. and J. Keller, 2019, “Paraphrase and the Doctrine of the Trinity”, Faith and Philosophy, 36(2): 173-94.

Kleinschmidt, S., 2012, “Many-One Identity and the Trinity” in J. Kvanvig (ed.), Oxford Studies in Philosophy of Religion, Volume 4, New York: Oxford University Press, pp. 84-96.

Layman, C., 1988, “Tritheism and the Trinity”, Faith and Philosophy: 5(3): 291-8.

Layman, C., 2016, Philosophical Approaches to the Atonement, Incarnation, and the Trinity, New York: Palgrave Macmillan.

Lebens, S. and D. Tuggy, 2019, “Dormant Dispositions, Agent Value, and the Trinity”, Journal of Analytic Theology, 7: 142-55.

Leftow, B., 1999, “Anti Social Trinitarianism”, in The Trinity : An Interdisciplinary Symposium on the Trinity, S. T. Davis, D. Kendall and G. O’Collins (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 203-49.

Leftow, B., 2004, “A Latin Trinity”, Faith and Philosophy, 21(3): 304-33.

Leftow, B., 2007, “Modes without Modalism”, in Persons: Human and Divine, P. van Inwagen and D. Zimmerman (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 357-75.

Leftow, B., 2010, “Two Trinities: Reply to Hasker”, Religious Studies, 46(4): 441-7.

Leftow, B., 2012a, “Time Travel and the Trinity”, Faith and Philosophy, 29(3): 313-24.

Leftow, B., 2012b, “On Hasker on Leftow on Hasker on Leftow”, Faith and Philosophy, 29(3): 334-9.

Leftow, B., 2018, “The Trinity is Unconstitutional”, Religious Studies, 54(3): 1-18.

Long, J., 2019, “Mystery of the Trinity: a Reply to Einar Bøhn”, Sophia, 58: 301-7.

Makin, M., 2018, “God from God: the Essential Dependence Model of Eternal Generation”, Religious Studies, 54(3): 377-94.

Martinich, A. P., 1978, “Identity and Trinity”, The Journal of Religion, 58: 169-81.

Martinich, A. P., 1979, “God, Emperor and Relative Identity”, Franciscan Studies, 39: 180-91.

McCall, T., 2003, “Social Trinitarianism and Tritheism Again: A Response to Brian Leftow”, Philosophia Christi, 5(2): 405-30.

McCall, T., 2010, Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

McCall, T., 2014a, "Trinity Doctrine, Plain and Simple", in Advancing Trinitarian Theology: Explorations in Constructive Dogmatics, O. Crisp and F. Sanders (eds.), Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, pp. 42-59.

McCall, T., 2014b, "Response to Stephen R. Holmes" in Two Views on the Doctrine of the Trinity, J. Sexton (ed.), Grand Rapids, Michigan: Zondervan, pp. 55-60.

McCall, T., 2014c, "Relational Trinity: Creedal Perspective" in Two Views on the Doctrine of the Trinity, J. Sexton (ed.), Grand Rapids, Michigan: Zondervan, pp. 113-38.

McIntosh, C., 2016, "The God of the Groups: Social Trinitarianism and Group Agency", Religious Studies, 52(2): 167-86.

Merricks, T., 2006, "Split Brains and the Godhead", in Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga, T. Crisp, M. Davidson and D. Vander Laan (eds.), Dordrecht: Springer, pp. 299-326.

Molto, D., 2018, "The Mereology of Latin Trinitarianism", Religious Studies, 54(Special Edition 3): 395-418.

Mooney, J., 2018, "A New Logical Problem for the Doctrine of the Trinity", Religious Studies, 54(1): 1-13.

Mooney, J., 2020, "An Episodic Account of Divine Personhood", Religious Studies, 1-15.

Moreland, J. P. and W. L. Craig, 2017 [2003], Philosophical Foundations for a Christian Worldview, 2nd ed., Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Mosser, C., 2009, "Fully Social Trinitarianism", in Philosophical and Theological Essays on the Trinity, T. McCall and M. Rea (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 131-50.

Mullins, R.T., 2013, "Simply Impossible: A Case Against Divine Simplicity", Journal of Reformed Theology, 7: 181-203.

Mullins, R.T., 2016, "Divine Atemporality, the Trinity, and the Charge of Arianism", Journal of Analytic Theology, 4: 267-90.

Mullins, R.T., 2017, "Hasker on the Divine Processions of the Trinitarian Persons", European Journal for Philosophy of Religion, 9(3): 181-216.

Mullins, R.T., 2020, "Trinity, Subordination, and Heresy: A Reply to Mark Edwards", TheoLogica, 4(2): 1-14.

Page, B., 2017, "The 'Power'-ful Trinity", European Journal for Philosophy of Religion, 9(3): 155-80.

Pawl, T., 2020, “Conciliar Trinitarianism, Divine Identity Claims, and Subordination”, TheoLogica, 4(2): 1-27.
Pickup, M., 2016, “The Trinity and Extended Simples”, Faith and Philosophy, 33(4): 414-40.
Plantinga, C., 1988, “The Threeness/Oneness Problem of the Trinity”, Calvin Theological Journal, 23: 37-53.
Plantinga, C., 1989, “Social Trinity and Tritheism”, in R. Feenstra (ed.), Trinity, Incarnation, and Atonement, South Bend, IN: University of Notre Dame Press, pp. 21-47.
Rea, M., 2003, “Relative Identity and the Doctrine of the Trinity”, Philosophia Christi, 5(2): 431-45.
Rea, M., 2006, “Polytheism and Christian Belief”, Journal of Theological Studies, 57(1): 133-48.
Rea, M., 2009, “Trinity”, in The Oxford Handbook of Philosophical Theology, T. Flint and M. Rea (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 403-29.
Rea, M., 2011, “Hylomorphism and the Incarnation”, in The Metaphysics of the Incarnation, A. Marmodoro and J. Hill (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 134-52.
Rogers, K., 1996, “The Traditional Doctrine of Divine Simplicity”, Religious Studies 32(2):165-86.
Spencer, D., 2019, “Social Trinitarianism and the Tripartite God”, Religious Studies 55(2): 189-98.
Swinburne, R., 1988, “Could There Be More Than One God?”, Faith and Philosophy, (5): 225-41.
Swinburne, R., 1994, The Christian God, New York: Oxford University Press.
Swinburne, R., 2008, Was Jesus God?, New York: Oxford University Press.
Swinburne, R., 2014, “[Review of] William Hasker: Metaphysics and the Tri-personal god.”, International Journal for Philosophy of Religion, 76(1): 99-101.
Swinburne, R., 2018, “The Social Theory of the Trinity”, Religious Studies, 54(Special Issue 3): 419-37.
Tuggy, D., 2003a, “The Unfinished Business of Trinitarian Theorizing”, Religious Studies, 39: 165-83.
Tuggy, D., 2003b, “Tradition and Believability: Edward Wierenga’s Social Trinitarianism”, Philosophia Christi, 5(2): 447-56.
Tuggy, D., 2004, “Divine Deception, Identity, and Social Trinitarianism”, Religious Studies, 40: 269-87.

Tuggy, D., 2011a, “On Positive Mysterianism”, International Journal for Philosophy of Religion, 69(3): 205-26.
Tuggy, D., 2011b, “Divine Deception and Monotheism: A Reply to Hasker”, Religious Studies, 47: 109-15.
Tuggy, D., 2013a, “Constitution Trinitarianism: An Appraisal”, Philosophy and Theology, 25(1): 129-62.
Tuggy, D., 2013b, “Hasker’s Quests for a Viable Social Theory”, Faith and Philosophy, 30(2): 171-87.
Tuggy, D., 2014, “Divine Deception and Monotheism”, Journal of Analytic Theology, 2: 186-209.
Tuggy, D., 2015, “On the Possibility of a Single Perfect Person,” in Christian Philosophy of Religion, C. Ruloff (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 128-48.
Tuggy, D., 2016a, “Tertullian the Unitarian”, European Journal for Philosophy of Religion, 8(3): 179-99.
Tuggy, D., 2016b, “Metaphysics and Logic of the Trinity”, Handbooks Online, https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-27.
Tuggy, D., 2017, What is the Trinity? Thinking about the Father, Son, and Holy Spirit, North Charleston, SC: CreateSpace.
Tuggy, D., 2019, “The Unfinished Business of the Reformation”, in Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus: Band 1: Trinität, T. Marschler and T. Schärtl (eds.), Munster: Aschendorff Verlag, pp. 199-227.
Tuggy, D., 2020, “When and How in the History of Theology Did the Triune God Replace the Father as the Only True God?”, TheoLogica, 4(2): 1-25.
van Inwagen, P., 1995, “And Yet They Are Not Three Gods But One God”, in his God, Knowledge, and Mystery, Ithaca: Cornell University Press, pp. 222-59.
van Inwagen, P., 2003, “Three Persons in One Being: On Attempts to Show That the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory”, in The Trinity: East/West Dialogue, M. Y. Stewart (ed.), Boston: Kluwer, pp. 83-97.
van Inwagen, P. and D. Howard-Snyder, 1998, “Trinity”, in The Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis. Retrieved 6 Jun. 2020, from https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/trinity/v-1/sections/swinburnes-theory.
Vohánka, V., 2013, “Why Peter van Inwagen Does Not Help in Showing the Logical Possibility of the Trinity,” Studia Neoaristotelica, 10(2): 196-214.

Vohánka, V., 2014, Modality, Logical Probability, and the Trinity: In Defence of a Weak Scepticism, Heusenstamm, Germany: Editiones Scholasticae.
Williams, C. J. F., 1994, "Neither Confounding the Persons nor Dividing the Substance", in Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne, A. G. Padgett (ed.), New York: Oxford University Press, pp. 227-43.
Williams, S., 2013, "Indexicals and the Trinity: Two Non-Social Models", Journal of Analytic Theology, 1(1): 74-94.
Williams, S., 2017, "Unity of Action in a Latin Social Model of the Trinity," Faith and Philosophy, 34(3): 321-46.
Williams, S., 2019, "Persons in Patristic and Medieval Christian Theology", in Persons: A History, A. LoLordo (ed.), New York: Oxford University Press, pp. 52-84.
Williams, S., 2020, "In Defense of a Latin Social Trinity: A Response to William Hasker", Faith and Philosophy 37(1): 96-117.
Yandell, K. 2010, "How Many Times Does Three Go Into One?", in Philosophical and Theological Essays on the Trinity, T. McCall and M. Rea (eds.), New York: Oxford University Press, pp. 151-68.
Yandell, K. 2015, "The Doctrine of the Trinity: Consistent and Coherent" in Building on the Foundations of Evangelical Theology: Essays in Honor of John S. Feinberg, G. Allison and S. Wellum (eds.), Wheaton, IL: Crossway, pp. 151-67.

Fontes de pesquisa não-filosófica mais recentes

Anonymous, 1989, Reasoning from the Scriptures, Brooklyn, NY: Watchtower Bible and Tract Society.
Barnes, M., 1995, "De Régnon Reconsidered", Augustinian Studies, 26(2): 51-79.
Barth, K., 1956, Church Dogmatics Volume I: The Doctrine of the Word of God (Prolegomena to Church Dogmatics, Being Vol. I, 2)[Second Half-Volume], trans. G.T. Thomson, H. Knight, G.W. Bromiley, and T.F. Torrance (eds.), Edinburgh: T. & T. Clark.
Behr, J., 2018, "One God Father Almighty", Modern Theology, 34(3): 320-30.
Bowman, R. and J. E. Komoszewski, 2007, Putting Jesus in His Place: The Case for the Deity of Christ, Grand Rapids, MI: Kregal.
Buzzard, A., 2007, Jesus was not a Trinitarian: A Call to Return to the Creed of Jesus, Morrow, GA: Restoration Fellowship.

Buzzard, A. and C. Hunting, 1998, The Doctrine of the Trinity: Christianity's Self-Inflicted Wound, San Francisco: Christian Universities Press.

Crisp, O., 2019, "A Parsimonious Model of Divine Simplicity", Modern Theology, 35(3): 558-73.

Ellenson, D., 2000, "A Jewish View of the Christian God: Some Cautionary and Hopeful Remarks", in Christianity in Jewish Terms, T. Frymer-Kensky, et al. (eds.), Boulder: Westview Press, pp. 69-76.

Freeman, C., 2009, A.D. 381: Heretics, Pagans, and the Dawn of the Monotheistic State, Woodstock, NY: Overlook Press.

Geisler, N. and A. Saleeb, 2002, Answering Islam: The Crescent in Light of the Cross, 2nd edition, Grand Rapids, MI: Baker Books.

George, T., 2002, Is the Father of Jesus the God of Muhammad?, Grand Rapids, MI: Zondervan.

Graeser, M., J. Lynn, et al., 2003 [2000], One God and One Lord: Reconsidering the Cornerstone of the Christian Faith, Third Edition, Indianapolis: Christian Educational Services.

Griffiths, J. G., 1996, Triads and Trinity, Cardiff: University of Wales Press.

Harris, M., 1992, Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus, Grand Rapids, MI: Baker.

Holmes, S., 2012, The Quest for the Trinity: The Doctrine of God in Scripture, History and Modernity, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Hurtado, L., 2003, Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

Hurtado, L., 2005, How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

Kärkkäinen, V.-M., 2007, The Trinity: Global Perspectives, Louisville: Westminster John Knox Press.

Küng, H., 1995, Christianity: Essence, History, Future, New York: Continuum.

Mababaya, M. U., 2004, Oneness of God: The Ultimate Solution to the Trinitarian Controversy, 3rd Ed., Riyadh, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House.

Mandelbrote, S., 2005, "Eighteenth-Century Reactions to Newton's Antitrinitarianism", in Newton and Newtonianism: New Studies, J. Force and S. Hutton (eds.), Boston: Kluwer Academic Publishers, pp. 99-111.

McGrath, A., 1988, Understanding the Trinity, Grand Rapids, MI: Academie Books.

McGrath, A., 2007 [1993], Christian Theology: An Introduction, 4th edition, Malden, MA: Blackwell.

Ochs, P., 2000, "The God of the Jews and Christians", in Christianity in Jewish Terms, T. Frymer-Kensky (ed.), Boulder, CO: Westview Press, pp. 49-69.

Olson, R. 1999, The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Olson, R. and C. A. Hall, 2002, The Trinity, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Ovey, M., 2008, "A private love? Karl Barth and the triune God" in Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques, D. Gibson and D. Strange (eds.), New York: T&T Clark, pp. 198-231.

Peters, T., 1993, God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life, Louisville: Westminster/John Knox Press.

Peters, T., 2000, God—the World's Future: Systematic Theology for a New Era, 2nd Ed., Minneapolis: Fortress Press.

Radde-Gallwitz, A. 2009, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity, New York: Oxford University Press.

Rahner, K., 1997 [1967], The Trinity, trans. Joseph Donceel, New York: Crossroad Publishing Company.

Schwöbel, C., 2012, "The Same God? The Perspective of Faith, the Identity of God, Tolerance, and Dialogue" in Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, M. Volf (ed.), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 1-17.

Shah-Kazemi, R., 2012, "Do Muslims and Christians Believe in the Same God?" in Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, M. Volf (ed.), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 76-147.

Sigal, G., 2006, Trinity Doctrine Error: A Jewish Analysis, Bloomington, IN: Xlibris.

Snedeker, D. R., 1998, Our Father Has No Heavenly Equals, San Francisco: International Scholars Publications.

Stafford, G., 2007 [1998], Jehovah's Witnesses Defended, 3rd edition, Huntington Beach, CA: Elihu Books.

Turner, D., 2012, "Christians, Muslims, and the Name of God: Who Owns It, and How Would We Know?" in Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, M. Volf (ed.), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 18-36.

van Gorder, A. C., 2003, No God but God: A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature, Maryknoll, NY: Orbis Books.
Volf, M., 2011, Allah: A Christian Response, New York: HarperOne.
Ward, K., 2000, Christianity: A Short Introduction, Oxford: Oneworld.
Ward, K., 2002, God: A Guide for the Perplexed, Oxford: Oneworld.
Ward, K., 2015, Christ and the Cosmos: A Reformulation of Trinitarian Doctrine, New York: Cambridge University Press.

Fontes de pesquisa histórica (primárias e secundárias)

Adamson, P., 2006, Al-Kindi, New York: Oxford University Press.
al-Kindi, A., 1993 [n.d., ca. 820], "The Apology of Al-Kindi", trans. A. Tien in The Early Muslim-Christian Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A. D.): Translations with Commentary, N. Newman (ed.), Hatfield, Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical Research Institute, pp. 381-545.
Anonymous, 1691, An Impartial Account of the Word Mystery as it is taken in the Holy Scripture, in The Faith of One God, T. Firmin (ed.), London: Thomas Firmin, pp. 1-24. [Reprint: in The Faith of One God, Morrisville, North Carolina: Lulu.com, 2008.]
Anscombe, G. E. M. and P. T. Geach, 1961, Three Philosophers, Oxford: Basil Blackwell.
Anselm, 2007 [n.d., ca. 1094-8], Cur Deus Homo? [Why God a Man?], in Anselm: Basic Writings, T. Williams (ed. and trans.), Indianapolis: Hackett, pp. 237-326.
Antognazza, M., 2007, Leibniz on the Trinity and the Incarnation, trans. Gerald Parks, New Haven: Yale University Press.
Aquinas, T., 1920 [n.d., ca. 1266-8], Summa Theologica, trans. Fathers of the English Dominican Province, London: Oates and Washburne.
Aquinas, T., 1957 [n.d., ca. 1259-65], Summa Contra Gentiles: Book Four: Salvation, trans. C. J. O'Neil, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Augustine, 1991 [n.d., ca. 400-420], The Trinity, trans. E. Hill, New York: New City Press.
Augustine, 1993[n.d., ca. 397-420], Confessions, trans. F. Sheed, Indianapolis: Hackett.
Augustine, 1998 [n.d., ca. 413-26], The City of God against the Pagans, trans. R. Dyson, New York: Cambridge University Press.
Ayres, L., 2004, Nicaea and Its Legacy : An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology, New York: Oxford University Press.

Belsham, T., 1817 [1811], A Calm Inquiry into the Scripture Doctrine concerning the Person of Christ, Second Edition, London: The Unitarian Society. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2009.]

Belsham, T., 1820 [1812], Memoirs of the Late Reverend Theophilus Lindsey, 2nd Edition, London: Rowland Hunter. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Biddle, J., 1691 [1648], A Confession of Faith Touching the Holy Trinity; According to the Scripture, in The Faith of One God, T. Firmin (ed.), London: Thomas Firmin. [Reprint: in The Faith of One God, Morrisville, NC: Lulu.com, 2008.]

Brower, J.E., 2004, "Trinity", in The Cambridge Companion to Abelard, J. Brower and K. Guilfoy (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 223-57.

Burnap, G., 1845, Expository Lectures on the Principle Passages of the Scriptures which relate to the Doctrine of the Trinity, Boston: James Munroe and Co. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Christie, W., 1808, Dissertations on the Unity of God, Philadelphia: William Christie. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2008.]

Christie, W., 1810 [1784], Discourses on the Divine Unity, Third Edition, London: D. Eaton. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2009.]

Clarke, S., 1738 [1712], The Scripture-Doctrine of the Trinity, Wherein Every Text in the New Testament Relating to That Doctrine is Distinctly Considered; and the Divinity of Our Blessed Saviour, According to the Scriptures, Proved and Explained [4th ed.], in The Works of Samuel Clarke, D. D., Late Rector of St. James's Westminster; in Four Volumes., Vol. 4., J. Clarke (ed.), London: John and Paul Knapton. [Reprint: in The Scripture-Doctrine of the Trinity and Related Writings, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Coudert, A., 1999, "The Kabbala Denudata", in The Columbia History of Western Philosophy, R. Popkin (ed.), New York: MJF Books, pp. 363-6.

Crellius, J. 1691 [1631], The Unity of God. Asserted and Defended. In Two Books. trans. Anonymous, London. [Reprint: Early English Books Online Editions, n.d.]

Crellius, J. and J. Schlichtingius, M. Ruarius, A. Wissowatius, B. Wissowatius, F.C., 1818 [1680, 1605], The Racovian Catechism, with Notes and Illustrations, translated from the Latin: To Which Is Prefixed a Sketch of the History of Unitarianism in Poland and the Adjacent Countries, trans. T. Rees, London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Crescas, H., 1992 [n.d., ca. 1398], The Refutation of Christian Principles, trans. D. J. Lasker, Albany, New York: State University of New York Press.

Cross, R., 1999, Duns Scotus, New York: Oxford University Press.
Cross, R., 2004, Duns Scotus on God, Burlington: Ashgate.
Davids, A. and P. Valkenberg, 2005, "John of Damascus: The Heresy of the Ishmaelites", in The Three Rings: Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam, B. Roggema, M. Poorthuis and P. Valjenberg (eds.), Dudley, MA: Peeters, pp. 71-90.
Dillon, J., 1996 [1977], The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220, Revised edition, Ithaca: Cornell University Press.
Dixon, P., 2003, Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century, New York: T & T Clark.
Ebied, R. Y. and D. Thomas (eds.), 2005, Muslim-Christian Polemic During the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib Al-Dimashqi's Response, Boston: Brill.
Emlyn, T. 1746 [1702-19], The Works of Mr. Thomas Emyln, Fourth Edition, Vol. 1, S. Emlyn (ed.), London: John Noon and John Whiston.
Erismann, C., 2008, "The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin", Traditio, 63: 277-305.
Ferguson, J. P., 1976, Dr. Samuel Clarke: An Eighteenth-Century Heretic, Kineton: Roundwood Press.
Freedman, C., 2003, The Closing of the Western Mind, New York: Alfred Knopf.
Gaston, T., 2007, Proto-Trinity: The Development of the Doctrine of the Trinity in the First and Second Christian Centuries, M.Phil Thesis, University of Birmingham, http://etheses.bham.ac.uk/151/.
Grodzins, D., 2009, "Unitarianism" in The Oxford Handbook of Transcendentalism, J. Myerson, S. Petrulionis, and L. Walls (eds.), New York: Oxford University Press.
Haddad, W. Z., 1995, "A Tenth-Century Speculative Theologian's Refutation of the Basic Doctrines of Christianity: Al-Baqillani (d. A.D. 1013)", in Christian-Muslim Encounters, Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad (eds.), Gainesville: University of Florida Press, pp. 82-94.
Hanson, R. P. C., 1988, The Search for the Christian Doctrine of God, Edinburgh: T. & T. Clark.
Haynes, H., 1797 [1750], The Scripture-Account of the Attributes and Worship of God, Third Edition in Tracts. Printed and Published by the Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue, Vol. 11, London. [Reprint: as The Scripture-Account of the Attributes and Worship

of God, Morrisville, NC: Lulu.com, 2008.]
Heine, R. 1998, "The Christology of Callistus", Journal of Theological Studies, 49(1): 56-91.
Hughes, C., 1989, On a Complex Theory of a Simple God : An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology, Ithaca: Cornell University Press.
Hunt, J., 1871, Religious Thought in England from the Reformation to the End of the Last Century, Volume 2, London: Strahan & Co. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]
Hunt, J., 1873, Religious Thought in England from the Reformation to the End of the Last Century, Volume 3, London: Strahan & Co. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]
Justin, 1997 [n.d. 151-5], First Apology in St. Justin Martyr: The First and Second Apologies, trans. L.W. Barnard, New York: Paulist Press, pp. 23-72.
Justin 2003 [n.d. ca. 151-5], Dialogue with Trypho, trans. T. Falls and T. Halton, in St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 3-212.
Kelly, J. N. D., 1964, The Athanasian Creed, New York: Harper and Row.
Kelly, J. N. D., 1978, Early Christian Doctrines, New York: Harper and Row.
Kopecek, T. A., 1979, A History of Neo-Arianism, Vol. 1, Cambridge, MA: The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd.
Lamson, A., 1828. "On the Doctrine of Two Natures in Jesus Christ." in Tracts of the American Unitarian Association, First Series, Vol. 2. Boston: 181-216. [Reprint: in Sixteen American Unitarian Tracts, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]
Lamson, A., 1875 [1860], The Church of the First Three Centuries: Or, Notices of the Lives and Opinions of the Early Fathers, with Special Reference to the Doctrine of the Trinity; Illustrating its Late Origin and Gradual Formation, Revised and Enlarged Edition, Boston: Horace B. Fuller. [Reprint: Toronto: University of Toronto Libraries, 2009.]
Lardner, N., 1793a [1759], "A Letter Written in the Year 1730, Concerning the Question, Whether the Logos Supplied the Place of a Human Soul in the Person of Jesus Christ", in Tracts. Printed and Published by the Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue, Vol. 7, London: The Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue, pp. 1-212. [Reprint: in Lardner on the Trinity, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]
Lardner, N., 1793b [1784], "Two Schemes of a Trinity Considered, and the Divine Unity Asserted. Four Discourses Upon Philip. ii. 5…11", in Tracts. Printed

and Published by the Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue, Vol. 7, London: The Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue, pp. 1-79. [Reprint: in Lardner on the Trinity, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Lasker, D. J., 1977, Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages, Portland, OR: Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

Leibniz, G. W., 1985 [1710], Theodicy, trans. E. Huggard, La Salle, Illinois: Open Court.

Leith, J. H., 1982, Creeds of the Christian Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present, Atlanta: John Knox Press.

Lindsey, T., 1776, A Sequel to the Apology on Resigning the Vicarage of Catterick, Yorkshire, London; J. Johnson. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2008.]

Lindsey, T., 1783, An Historical View of the State of the Unitarian Doctrine and Worship, from the Reformation to Our Own Times, London: J. Johnson.

Lindsey, T., 1818 [1774], The Apology of Theophilus Lindsey on Resigning the Vicarage of Catterick, Yorkshire, 5th Edition, London: The Unitarian Society. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Mann, W. E., 2005, "Anselm on the Trinity", in The Cambridge Companion to Anselm, B. Leftow and B. Davies (eds.), New York: Cambridge University Press, pp. 257-78.

Marenbon, J., 2003, Boethius, New York: Oxford University Press.

Marenbon, J., 2007, "Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic and Theology", American Catholic Philosophical Quarterly, 81(2): 229-50.

Matt, D. C., 1983, Zohar: The Book of Enlightenment, trans. D. C. Matt, Ramsey, New Jersey: Paulist Press.

Morgan, C., 1853 [1795], An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus, Cambridge: Cambridge University Press. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2008.]

Nazianzus, G., 2002 [379], Oration 31 in On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cleonides, trans. F. Williams and L. Wickham, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, pp. 117-43.

Newman, J., 1890 [1833], The Arians of the Fourth Century, Seventh Edition, London: Longmans, Green and Co.

Norton, A., 1859 [1833], A Statement of Reasons for Not Believing the Doctrines of Trinitarians, Concerning the Nature of God and the Person of Christ, 3rd edition, Boston: Walker, Wise, and Company. [Reprint: Ann Arbor, MI: Scholarly Publishing Office, University of Michigan Library, 2005.]

Novatian, 1886 [n.d., ca. 257], On the Trinity, trans. R. Wallis, in The Ante-Nicene Fathers, Volume 5: Fathers of the Third Century, A. Roberts, J. Donaldson, and A. Coxe (eds.), pp. 611-44. [Reprint: New York: Cosimo Classics, 2007.]

Nye, S., 1691a [1690], The Acts of the Great Athanasius. With Notes, By Way of Illustration, On His Creed, 2nd edition, in The Faith of One God, T. Firmin (ed.), London: Thomas Firmin. [Reprint: in The Faith of One God, Morrisville, NC: Lulu.com, 2008.]

Nye, S., 1691b [1687], A Brief History of the Unitarians, Called Also Socinians. In Four Letters, Written to a Friend. The Second Edition, Corrected; with some Additions, in The Faith of One God, T. Firmin (ed.), London: Thomas Firmin. [Reprint: in The Faith of One God, Morrisville, North Carolina: Lulu.com, 2008.]

Nye, S., 1693, Considerations on the Explications of the Doctrine of the Trinity, in A Second Collection of Tracts, Proving The God and Father of our Lord Jesus Christ, the only True God, T. Firmin (ed.), London: Thomas Firmin. [Reprint: in A Second Collection of Tracts, Proving The God and Father of our Lord Jesus Christ, the only True God, Morrisville, North Carolina: Lulu.com, 2008.]

Nyssa, G., 1954 [n.d., ca. 375], An Answer to Ablabius: That We Should Not Think of Saying There Are Three Gods, trans. C. C. Richardson in Christology of the Later Fathers, E. R. Hardy (ed.), Philadelphia: Westminster Press, pp. 256-67.

Nyssa, G., 1893 [n.d., ca. 385], The Great Catechism, trans. W. Moore in Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 5, Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, P. Schaff and H. Wallace (eds.), pp. 471-509. [Reprint: New York: Cosimo Classics, 2007.]

Origen, 1973 [n.d., ca. 219-25], On First Principles: Being Koetschau's Text of the De Principiis Translated into English, together with an Introduction and Notes trans. G. W. Butterworth, Gloucester, MA: Peter Smith.

Owen, J., 1852 [1655], Vindiciae Evangelicae: or, The Mystery of the Gospel Vindicated and Socinianism Examined, in The Works of John Owen Vol. 12, W. H. Goold (ed.), Edinburgh: T&T Clark. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2009.]

Paasch, J., 2012, Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology: Henry of Ghent, Duns Scotus, and William Ockham, New York: Oxford University Press.

Pelikan, J., 1971, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 1 The Emergence of the Catholic Tradition (100-600), Chicago: University of Chicago Press.

Pelikan, J., 1978. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 3 The Growth of Medieval Theology (600-1300), Chicago: University of Chicago Press.

Pfizenmaier, T. C., 1997, The Trinitarian Theology of Dr. Samuel Clarke (1675-1729): Context, Sources, and Controversy, New York: E. J. Brill.

Philo, 1993 [n.d., ca. 1-50 CE], The Works of Philo, trans. C. Yonge, Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Plantinga, C., 1986, "Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity", The Thomist, 50: 325-52.

Platti, E., 1994, "Yahya B. Adi and His Refutation of Al-Warraq's Treatise on the Trinity in Relation to His Other Works", in Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258), S. K. Samir and J. S. Nielsen (eds.), New York: E. J. Brill, pp. 172-91.

Plotinus, 2004 [n.d., ca. 263-70], Enneads, in Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings, J. Dillon and L. P. Gerson (eds.), Indianapolis: Hackett.

Pohle, J., 1919 [1912], The Divine Trinity: A Dogmatic Treatise, A. Preuss (ed.), St. Louis: B. Herder Book Co. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2008.]

Priestley, J., 1791a [1771], An Appeal to the Serious and Candid Professors of Christianity, in Tracts. Printed and Published by the Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue. Vol. 1, London: The Unitarian Society, pp. 1-75. [Reprint: in Three Tracts by Joseph Priestley, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Priestley, J., 1791b [1772], A Familiar Illustration of Certain Passages of Scripture, in Tracts. Printed and Published by the Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue. Vol. 1, London: The Unitarian Society, pp. 77-177. [Reprint: in Three Tracts by Joseph Priestley, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Priestley, J., 1791c [1783], A General View of the Arguments for the Unity of God; and against the Divinity and Pre-Existence of Christ; from Reason, from the Scriptures, and from History, in Tracts. Printed and Published by the Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue. Vol. 1, London: The Unitarian Society, pp. 179-214. [Reprint: in Three Tracts by Joseph Priestley, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Priestley, J., 1871 [1782], A History of the Corruptions of Christianity, London: The British and Foreign Unitarian Association. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Rees, T., 1818, “Historical Introduction” in The Racovian Catechism, trans. T. Rees, London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, pp. i-xcii. [Reprint: in The Racovian Catechism, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Richard of St. Victor, 1979 [n.d. c. 1150-73], “[Book III of] On the Trinity” in Richard of St. Victor, trans. G. Zinn, New York: Paulist Press, pp. 371-397.

Rubenstein, R. E., 1999, When Jesus Became God: The Struggle to Define Christianity During the Last Days of Rome, New York: Harcourt.

Rusch, W. G. (ed.), 1980, The Trinitarian Controversy, Philadelphia: Fortress Press.

Scholem, G., 1974, Kabbalah, New York: Meridian.

Stead, G. C., 1977, Divine Substance, Oxford: Clarendon Press.

Stead, G. C., 1985, “The Origins of the Doctrine of the Trinity, 2” in his Substance and Illusion in the Christian Fathers, London: Variorum Reprints, pp. 582-8.

Stead, G. C., 1994, Philosophy in Christian Antiquity, New York: Cambridge University Press.

Stuart, M., 1834 [1825], Letters on the Trinity and on the Divinity of Christ; Addressed to the Rev. William E. Channing, in Answer to His Sermon “on the Doctrines of Christianity”, Aberdeen: George King. [Reprint: in Channing vs. Stuart on the Trinity and the Incarnation, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Swanson, M. N., 1995, “Ibn Taymiyya and the Kitab al-Burhan: A Muslim Controversialist Responds to a Ninth-Century Arabic Christian Apology”, in Christian-Muslim Encounters, Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad (eds.), Gainesville: University Press of Florida, pp. 95-107.

Tanner, N., 1990, Decrees of the Ecumenical Councils, Vol. 1, Washington, DC: Georgetown University Press.

Tavard, G., 1997, Trina Deitas: The Controversy Between Hincmar and Gottschalk, Milwaukee: Marquette University Press.

Taymiyya, T. a.-D. A. i., 1984 [n.d., ca. 1317], A Muslim Theologian’s Response to Christianity [The Correct Answer to Those Who Changed the Religion of Christ], trans. T. F. Michel, Delmar, New York: Caravan Books,

Tertullian, 1920 [n.d., ca. 218], Against Praxeas trans. A. Souter, New York: The Macmillan Company.

Thom, P., 2012, The Logic of the Trinity: Augustine to Ockham, New York: Fordham University Press.

Thomas, D., 2001, “The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era”, in Islamic Interpretations of Christianity, L. Ridgeon (ed.), Curzon: Palgrave Macmillan, pp. 78-98.

Timothy and Mahdi, 1993 [n.d., ca. 781], “The Dialogue of Patriarch Timothy I with Caliph Mahdi”, trans. A. Mingana, in The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A. D). Translations with Commentary. N. A. Newman (ed.), Hatfield, Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical Research Institute, pp. 163-267.

Toulmin, J., 1791a [1789], A Review of the Life, Character and Writings of the Rev. John Biddle, M. A., in Tracts. Printed and Published by the Unitarian Society for Promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue, Vol. 4. London, pp. 1-141.

Toulmin, J., 1791b, The Meaning Which the Word Mystery Bears in the New Testament; Considered and Applied in a Sermon, Preached to an Assembly of Ministers, London: J. Johnson.

Van Mildert, W., 1856, “A Review of the Author’s Life and Writings”, in The Works of the Rev. Daniel Waterland, D. D. Vol. 1. W. V. Mildert (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 1-266. [Reprint: in The Works of the Rev. Daniel Waterland, D. D. Volume 1., Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Walker, C., 2013, Reason and Religion in Late Seventeenth-Century England: The Politics and Theology of Radical Dissent, New York: I.B. Taurus.

Waterland, D., 1856a [1719], A Vindication of Christ’s Divinity: Being a Defence of Some Queries, Relating to Dr. Clarke’s Scheme of the Holy Trinity, in Answer to a Clergyman in the Country, in The Works of the Rev. Daniel Waterland, D. D. Third Edition. Volume 1. W. V. Mildert (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 267-563. [Reprint: in The Works of the Rev. Daniel Waterland, D. D. Volume 1., Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Waterland, D., 1856b [1720], Eight Sermons Preached at the Cathedral Church of St. Paul, in Defence of the Divinity of Our Lord Jesus Christ, in The Works of the Rev. Daniel Waterland, D. D. Third Edition. Volume 2, W. V. Mildert (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 1-196. [Reprint: in Waterland on the Trinity, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Waterland, D., 1856c [1723], A Second Vindication of Christ’s Divinity: Or, a Defence of Some Queries, Relating to Dr. Clarke’s Scheme of the Holy Trinity, in Answer to the Country Clergyman’s Reply, in The Works of the Rev. Daniel Waterland, D. D. Third Edition. Volume 2, W. V. Mildert (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 365-768. [Reprint: in Waterland’s Vindications of Christ’s Divinity, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Waterland, D., 1856d [1724], A Further Vindication of Christ's Divinity: In Answer to a Pamphlet, Entitled Observations on Dr. Waterland's Second Defence, in The Works of the Rev. Daniel Waterland, D. D. Third Edition. Volume 3, W. V. Mildert (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 1-96. [Reprint: in Waterland's Vindications of Christ's Divinity, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Waterland, D., 1856e [1734], The Importance of the Doctrine of the Holy Trinity Asserted, &C. in The Works of the Rev. Daniel Waterland, D. D. Third Edition. Volume 3, W. V. Mildert (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 389-696. [Reprint: in Waterland on the Trinity, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Whitby, D., 1841 [1727], Hysterai Phrontides. Or, The Last Thoughts of Dr. Whitby, London: The Unitarian Association. [Reprint: as The Last Thoughts of Dr. Whitby, Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Wiles, M., 1996, Archetypal Heresy: Arianism Through The Centuries, New York: Oxford University Press.

Williams, G. H., 1967, "Unitarianism", in The Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards (ed.), New York: Macmillan.

Williams, G. H., 2000, The Radical Reformation, Third Edition, Kirksville, MO: Truman State University Press.

Williams, R., 2001, Arius: Heresy and Tradition, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Wilson, J., 1846 [1833], Scripture Proofs and Scriptural Illustrations of Unitarianism, 3rd Edition, London: Chapman Brothers. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2007.]

Wolfson, H., 1973, Studies in the History of Philosophy and Religion, Vol. 1, I. Twersky and G. Williams (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, H., 1976, The Philosophy of Kalam, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, H., 1977, "Saadia on the Trinity and Incarnation", in Studies in the History of Philosophy and Religion, Vol. 2, I. Twersky and G. H. Williams (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 393-414.

Worcester, N., 1854 [1810], Bible News: Or, Sacred Truths Relating to the Living God, His only Son, and Holy Spirit, Fifth Edition, Boston: Crosby, Nichols, & Co. [Reprint: Morrisville, NC: Lulu.com, 2008.]

(V) Encarnação*

Autoria: David Werther
Tradução: Alison Vander Mandeli e Marcelo Marconato Magalhães
Revisão: Adilson Koslowski

Na bíblia, no quarto Evangelho, João nos diz que "O Verbo (Deus Filho) se fez carne (encarnou-se) e habitou entre nós" (JOÃO, 1:14). A afirmação central do cristianismo é a de que Jesus de Nazaré era ninguém menos que o Deus Filho, o qual, permanecendo plenamente divino, assumiu uma natureza humana em prol de nossa salvação. Enigmas e problemas filosóficos surgem assim que começamos a explicitar essas noções. Os humanos nós conhecemos bem: cometemos erros morais, temos dificuldade para levantar cento e cinquenta quilos e perdemos as chaves do carro. Somos seres moralmente defeituosos, limitados em poder e conhecimento. Deus, por outro lado, é tipicamente entendido como sendo moralmente perfeito, onisciente e onipotente. Se ser verdadeiramente humano inclui falha moral e limitações ao conhecimento e ao poder, e se ser verdadeiramente divino requer perfeição moral e plenitude de conhecimento e poder, então a encarnação entra

---

* WERTHER, D. Incarnation. *In*: **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. A Peer-Reviewed Academic Resource. ISSN 2161-0002.

This translation appears by permission of the author and The Internet Encyclopedia of Philosophy who are copyright holders of the original English articles.

Os organizadores do volume, e tradutores do verbete Encarnação, Alison Vander Mandeli e Marcelo Marconato Magalhães agradecem ao autor, David Werther, e ao editor, James Fieser, pela permissão concedida para a tradução e publicação do verbete Incarnation, de David Werther, presente em The Internet Encyclopedia of Philosophy, disponível em: https://iep.utm.edu/incarnat/. Acesso em: 28 jul. 2022.

em conflito com a lei de não-contradição. Esta lei, que Aristóteles compreende como o princípio mais seguro, estabelece que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (METAFÍSICA, IV, 3). De tal modo, nem Jesus de Nazaré, nem ninguém ou qualquer outra coisa, pode simultaneamente ter uma propriedade (por exemplo, ser todo-poderoso) e não a ter (por exemplo, ser limitado em poder).

O aparente conflito entre a lei de não-contradição e a afirmação metafísica de que uma pessoa, Jesus de Nazaré, é tanto humano quanto divino, não é novo aos filósofos da religião. Algumas das melhores mentes filosóficas no passado e no presente têm lutado com este problema. Quatro abordagens se destacam. Começando pela abordagem mais radical, alguns simplesmente rejeitam a lei de não-contradição. Se a encarnação entra em conflito com a lei de não-contradição, pior para a lei. De modo menos radical, pode-se argumentar que a identidade não é um caso de tudo ou nada, sustentando que há um modo significativo pelo qual Jesus de Nazaré e o Deus Filho possam ser idênticos, sem compartilhar as mesmas propriedades. Em termos técnicos, sustentar isso requer a rejeição do, assim chamado, princípio da indiscernibilidade dos idênticos, em favor de uma consideração relativa da identidade. Se ao pressupor a identidade relativa for possível sustentar que Jesus de Nazaré é idêntico ao Deus Filho, mesmo que não compartilhem todas as propriedades, então poder-se-ia afirmar ambas, a encarnação e a lei de não-contradição.

Muitos filósofos argumentaram que não é necessário apelar à identidade relativa para reconciliar a encarnação com a lei de não-contradição. Neste sentido podemos considerar duas abordagens. Primeiro, alguns argumentam que a encarnação parece denegar essa lei, porque temos compreendido mal os tipos de propriedades requeridas para ser verdadeiramente humano e/ou verdadeiramente divino. Segundo, alguns sustentam que a encarnação parece entrar em conflito com a lei de não-contradição, porque não conseguimos ver de que modo o Deus Filho Encarnado possui as suas propriedades e os complementos destas. A encarnação só será incompatível com a lei de não-contradição se requerer que o Deus Filho Encarnado as possua e não possua ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. A doutrina não requer isso, e, portanto, é compatível com a lei de não-contradição. Este artigo considera essas várias respostas ao problema filosófico da encarnação.

1. O Quadro Histórico

A palavra "Encarnação" deriva do latim (*in* + *carnis*), que significa "na carne". Filósofos que escrevem sobre a encarnação, invariavelmente, referem-se às visões clássica ou ortodoxa da encarnação, e aqui eles têm em mente o Credo de Calcedônia (451 d.C.). Stephen T. Davis é um caso representativo: "Esse é o dogma (o Credo de Calcedônia) que eu tenho chamado de doutrina clássica da encarnação. O dogma constitui certo consenso na Cristandade, do tempo de Calcedônia até recentemente" (DAVIS, 2006, p. 99). O credo define o que significa, para o Deus Filho, ser encarnado, mas o faz de um modo que permite considerável latitude metafísica. Nas palavras de Stephen Evans: "a formulação de Calcedônia não intenta uma perspectiva teorética do que significa para Jesus de Nazaré ser o Deus Encarnado; simplesmente estabelece alguns limites para o que se deve tomar como uma compreensão cristã ortodoxa do *status* de Jesus" (EVANS, 2006a, p.1).

De modo a permanecer dentro dos limites da ortodoxia, considerações metafísicas da encarnação devem preservar a divindade, a humanidade e a identidade de Jesus Cristo com o Deus Filho. Em outras palavras, elas devem ser compatíveis com três teses:

> **1)** Jesus Cristo é verdadeiramente divino; na linguagem de Calcedônia: "[...] perfeito quanto à divindade, [...] verdadeiramente Deus, [...] consubstancial ao Pai segundo a divindade" (OLSON, 1999, p. 231).
>
> **2)** Jesus Cristo é verdadeiramente humano; nas palavras do credo: "[...] perfeito quanto à humanidade, [...] verdadeiramente homem, constando de alma racional e de corpo, [...] consubstancial a nós segundo a humanidade; em tudo semelhante a nós, excetuando o pecado" (OLSON, 1999, p. 231).
>
> **3)** Jesus Cristo é um único indivíduo, idêntico ao Deus Filho; nas palavras de Calcedônia: "[...] que se deve confessar em duas naturezas, inconfundíveis, imutáveis, indivisíveis e inseparáveis; a distinção das naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza

> permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa (*prósōpon*) e *hipóstase*; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um só e mesmo Filho Unigênito, Verbo divino, Jesus Cristo Senhor" (OLSON, 1999, pp. 231-232).

Faremos bem se mantivermos essas três teses em mente, quando considerarmos as "Respostas ao Problema da Incompatibilidade". Na medida em que uma resposta enfatiza a distinção entre o humano e o divino, a terceira tese será mais relevante para sua avaliação. Para respostas que enfatizam uma reconsideração das propriedades requeridas para ser verdadeiramente humano, a segunda tese será a mais pertinente para apreciação. E, quando uma abordagem foca na reconsideração das propriedades constitutivas da divindade, a primeira tese será a mais importante para sua avaliação.

Finalmente, é importante notar algumas das visões que essas teses excluem. Ário (250-336), bispo de Alexandria, ensinava que o Filho é "uma criatura perfeita de Deus" (OLSON, p. 146) e, assim, inferior a Deus Pai. Visões arianas negam a divindade plena do Deus Filho e, desse modo, são incompatíveis com a primeira tese. Apolinário, bispo de Laodiceia no quarto século, negou que o Deus Filho Encarnado possuía uma mente humana em um corpo humano. A visão apolinária nega a humanidade completa do Deus Filho Encarnado, tornando-se incompatível com a segunda tese. O Nestorianismo, tomando seu nome de Nestório, bispo de Constantinopla no quinto século, sustenta que no Deus Filho Encarnado existem duas pessoas, uma humana e uma divina, e é, portanto, incompatível com a terceira tese.

2. O Problema da Incompatibilidade

De acordo com a abordagem clássica da encarnação, Jesus Cristo é verdadeiramente humano, verdadeiramente divino e um único indivíduo, idêntico ao Deus Filho. Suponha que, de fato, Jesus de Nazaré trabalhou como carpinteiro, pescou no Mar da Galileia e foi impopular entre alguns líderes civis e religiosos. As coisas poderiam ter acontecido de forma distinta. Concebivelmente, Jesus poderia ter sido um oleiro que nunca colocou os pés na praia da Galileia, permanecendo desconhecido dos promotores e agitadores do seu tempo. Seja como for, ele teria sido verdadeiramente humano.

Características ou propriedades relacionadas à profissão, popularidade, viagens marítimas e outras semelhantes, são compatíveis com o ser humano, mas não essenciais para que se tenha essa condição. Exatamente quais propriedades são essenciais para ser verdadeiramente humano é, como veremos, um tema de considerável debate. John Hick considera que poder e conhecimento limitados estão entre os candidatos plausíveis e argumenta que isso implica problemas para os adeptos da abordagem calcedoniana da encarnação, pois os complementos dessas propriedades, conhecimento e poder ilimitados, são essenciais para ser verdadeiramente divino:

> Há um enigma óbvio sobre como o mesmo ser pode, conjuntamente, conter aqueles atributos de Deus e da humanidade que são aparentemente incompatíveis. Deus é eterno, enquanto os seres humanos têm um início no tempo; Deus é infinito, humanos são finitos; Deus é o criador do universo, incluindo a humanidade, enquanto os humanos são parte da criação de Deus; Deus é onipotente, onisciente, onipresente, enquanto os humanos são limitados em poder e conhecimento e possuem uma localização circunscrita; e assim por diante. Chamemos isso de problema dos atributos incompatíveis. (HICK, 1993, p. 102)

A preocupação, portanto, é a de que a abordagem clássica da encarnação seja falha em um sentido fundamental; é contrária àquilo que Aristóteles considerava o princípio mais seguro: nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (METAFÍSICA, IV, 3). Se ser verdadeiramente humano e verdadeiramente divino são de fato incompatíveis, então Jesus não poderia ter preenchido as condições do relato calcedoniano da encarnação, do mesmo modo que não poderia ter sido um círculo quadrado.

3. Respostas ao Problema da Incompatibilidade

3.1. Rejeitar a Lei de Não-contradição

No final do seu livro, *A Anatomia de uma dor: Um luto em observação* [*A Grief Observed*], C.S. Lewis questiona: “pode um mortal fazer perguntas que Deus

considera irrespondíveis?". Lewis responde prontamente na afirmativa:

> Facilmente, penso eu. Todas as perguntas sem sentido são irrespondíveis. Quantas horas existem em uma milha? O amarelo é quadrado ou redondo? É muito provável que metade das questões que fazemos - metade dos nossos grandes problemas teológicos e metafísicos - sejam assim. (LEWIS, 1961, p.81)

Embora não haja razão para pensar que Lewis tinha em mente questões relacionadas à encarnação, poder-se-ia responder a objeção de que a abordagem calcedoniana da encarnação é incompatível com a lei de não-contradição, argumentando que esta lei não se aplica à encarnação do mesmo modo que propriedades geométricas não se aplicam às cores. Perguntar se a natureza humana do Deus Filho é compatível com sua natureza divina, seria como perguntar se o roxo é vertical. Isso é o que os filósofos chamam de "erro categorial", o erro de aplicar conceitos e distinções a assuntos aos quais eles não se aplicam. A este respeito, Thomas Morris cita a seguinte afirmação de H. M. Relton: "a pessoa de Cristo é a falência da lógica humana"; cita também Soren Kierkegaard (1813-1855), quando afirma que a encarnação é "um rompimento com todo pensamento"; por fim, observa a referência de Gareth Moore àqueles para quem "a doutrina da encarnação expressava um mistério divino, ao qual nós, meros mortais, não podemos esperar compreender, estando próximo da blasfêmia, para qualquer intelecto humano, débil e logicamente instável, atacá-lo" (MORRIS, 1986, p.24-25).

Para avaliar a rejeição da lei de não-contradição, como uma resposta à acusação de incompatibilidade entre algumas propriedades essenciais humanas e divinas, vamos assumir, em prol do argumento, que a lei não se aplica à encarnação. Sendo que a lei nos diz que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, fazer nossa suposição implica sustentar que o Deus Filho poderia possuir qualquer propriedade (por exemplo, ter poder ilimitado) e seu complemento (por exemplo, ter poder limitado).

Se assim fosse, não haveria qualquer problema com o ser verdadeiramente humano e verdadeiramente divino do Deus Filho, não importando como entendemos os termos "humanidade" e "divindade". Mas, uma outra possibilidade, que também evita os problemas, ocorreria no caso em que o Deus Filho, sendo verdadeiramente divino, se encarnasse como uma maçaneta, o número sete ou uma fatia de torrada.

Ademais, fora do escopo da lei de não-contradição, o Deus Filho encarnado poderia ter qualquer propriedade (por exemplo, ser humano) e seu complemento (por exemplo, não ser humano), ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. No entanto, se a posse de uma propriedade não exclui a sua ausência, toda diferença entre propriedades (por exemplo, estar encarnado e não estar encarnado) é destruída. De tal modo, abolir a lei de não-contradição, para defender a doutrina da encarnação, nos leva a perda de todas as distinções significativas das propriedades e a perda do significado das asserções teológicas. Precisamos de uma maneira de trabalhar que seja interna às restrições metafísicas de Calcedônia, não uma forma de as afastar completamente.

3.2. Rejeitar a abordagem *tudo-ou-nada* da Identidade em favor da Identidade Relativa

Nossa primeira tentativa de resolver o problema da incompatibilidade, que assola o relato calcedoniano da encarnação - a rejeição da lei de não-contradição - levou ao colapso das distinções significativas das propriedades. Um enfoque menos radical para responder ao problema da incompatibilidade requer um novo olhar sobre o conceito de identidade. Até agora, em nosso raciocínio, assumimos que Jesus de Nazaré será idêntico ao Deus Filho, somente se Jesus possuir toda propriedade que o Deus Filho possuir, e vice versa. Ao fazer isso, pressupomos que a identidade é uma questão de tudo ou nada. Essa compreensão da identidade é expressa em um princípio que Leibniz chamava de indiscernibilidade dos idênticos:

> Para qualquer propriedade P e quaisquer pessoas X e Y, se X é idêntico à Y então X tem P se e somente se Y tem P (*vide* PLANTINGA, 1976, p.15)

Dada a lei de não-contradição e a indiscernibilidade dos idênticos é realmente difícil perceber como Jesus de Nazaré poderia ser idêntico ao Deus Filho. Suponha que Jesus é limitado em poder e que o Deus Filho seja essencialmente todo-poderoso. A lei de não-contradição exclui a possibilidade de Jesus ser tanto limitado quando ilimitado em poder e exclui também a possibilidade de o Deus Filho ter poder limitado e ilimitado. Mas, a indiscernibilidade dos idênticos requer que Jesus tenha poder ilimitado para que seja idêntico ao Deus Filho, e que o Deus Filho tenha

poder limitado para que seja idêntico à Jesus. Parece, então, que a aceitação da lei de não-contradição e da indiscernibilidade dos idênticos exclui a visão calcedoniana, segundo a qual um único indivíduo pode ser, ao mesmo tempo, verdadeiramente divino e verdadeiramente humano. De tal modo, se quisermos afirmar Calcedônia e manter a lei de não-contradição, faz sentido considerar a rejeição de uma abordagem tudo-ou-nada da identidade, expressa pela indiscernibilidade dos idênticos.

Alguns sugerem que ao invés de pensarmos a identidade como igualdade em **todos** os aspectos - como na indiscernibilidade dos idênticos - devemos pensá-la como igualdade somente em **alguns** aspectos. Nesta abordagem da identidade, a identidade relativa, dois objetos, X e Y, podem ser idênticos em alguns aspectos, mas não em outros. Assim, por exemplo, o senador Barack Obama e o presidente Barack Obama são a mesma pessoa, mas não são o mesmo funcionário público. Como funcionário, o senador Barack Obama é um membro do ramo legislativo do governo, enquanto o presidente Barack Obama é um membro do executivo.

Os qualificativos no exemplo do Obama, "pessoa" e "funcionário público", são substantivos contáveis, substantivos que podemos modificar numericamente. Faz sentido falar de duas pessoas ou dois funcionários públicos, mas não de duas coragens ou honestidades. Segue-se, então, que enquanto "pessoa" e "funcionário público" são substantivos contáveis, "coragem" e "honestidade" não o são.

Para nossos presentes propósitos, vamos supor que Jesus de Nazaré seja a mesma pessoa que o Deus Filho, porém com os dois diferindo em relação à X, onde X esteja por algum substantivo contável. Suponhamos que, em relação a este substantivo contável, Jesus é limitado em conhecimento, poder, etc. e, por isso, não é onipotente e onisciente; enquanto o Deus Filho é onipotente, onisciente, etc., e então não é limitado em poder e conhecimento.

Tal interpretação parece necessária se o apelo à identidade relativa é para mostrar que Jesus de Nazaré e o Deus Filho podem ser idênticos, apesar das propriedades diferentes. Contudo, isso requer a atribuição de propriedades humanas essenciais, tais como a posse de poder limitado, à Jesus, mas não ao Deus Filho; e a atribuição de propriedades divinas essenciais, como a onisciência, ao Deus Filho, mas não à Jesus de Nazaré. Este resultado torna difícil a compreensão de como o apelo à identidade relativa pode ser compatível com a exigência de Calcedônia, segundo a qual as naturezas divina e humana são "indivisíveis, inseparáveis, [...] unidas em uma pessoa (*prósōpon*) e uma *hipóstase*" (OLSON, 1999, p.231), de acordo com a terceira tese calcedoniana.

3.3. Reconsiderando as propriedades requeridas para ser verdadeiramente humano e/ou verdadeiramente divino

É natural assumir, junto com John Hick, que para ser verdadeiramente humano o Deus Filho tinha de ser limitado em conhecimento e poder, e, em geral, possuir os complementos das propriedades divinas essenciais. Porém, se as afirmações de Hick não estiverem justificadas, a doutrina da encarnação será perfeitamente compatível com a lei de não-contradição. Devemos então, ao menos cogitar a possibilidade de que os problemas de incompatibilidade apenas mostram que as nossas suposições sobre as propriedades essenciais da humanidade e/ou da divindade estão incorretas.

3.3.1. Reconsiderando as propriedades requeridas para ser verdadeiramente humano

3.3.1.1. As Distinções de Thomas V. Morris entre Propriedades Essenciais e Comuns, e entre Plena Humanidade e Mera Humanidade

Thomas V. Morris desafia nossos pressupostos relacionados às propriedades necessárias para ser verdadeiramente humano. Faz isso chamando a atenção para duas distinções cruciais, mas comumente negligenciadas. Em primeiro lugar, Morris nos pede para considerar a distinção entre ser plenamente, mas não meramente, X, e ser plenamente e meramente X. Por exemplo, um cubo, como um quadrado bidimensional, é plenamente um retângulo, já que cada uma das faces do cubo é um paralelogramo com quatro ângulos retos. Porém, um cubo não é meramente um retângulo, pois possui uma propriedade de nível superior: ele é tridimensional. Uma cascavel-diamante, assim como um diamante, é plenamente física, isto é, tem uma localização espaço-temporal. Mas uma cascavel não é meramente física, já que possui propriedades de um nível superior, as quais diamantes não possuem, por exemplo, composição celular e movimento voluntário. De modo similar, o Deus Filho Encarnado é plenamente, mas não meramente, humano. Ele tem todas as propriedades individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para ser humano, mas também propriedades divinas de um nível superior.

Em segundo lugar, Morris chama a atenção para a distinção entre propriedades comumente possuídas por humanos e propriedades essenciais à humanidade. Por definição, se uma propriedade é essencial para ser humano, todos os humanos devem possuí-la. Assim, propriedades humanas essenciais são necessariamente propriedades humanas comuns. Porém, o inverso não se sustenta. Uma propriedade pode ser comum sem ser essencial. Quebrar promessas é uma propriedade humana comum, mas não é, por isso, uma propriedade humana essencial. A humanidade genuína do Deus Filho não poderia ser comprometida pela fidelidade ao cumprir todas as suas promessas.

Ademais, se negligenciarmos essas distinções, poderemos assumir incorretamente que propriedades comumente possuídas por aqueles que são meramente humanos são propriedades necessárias para ser plenamente humano. Morris pensa que isso é exatamente o que temos feito. Nós assumimos que as propriedades comumente possuídas por meros humanos, como conhecimento e poder limitados, por exemplo, são necessárias para sermos plenamente humanos. Quando percebermos que isso não é o caso, a encarnação não será mais uma afronta à lei de não-contradição.

A abordagem de Morris é ousada e intrigante. Saber se ela é, em última análise, satisfatória, depende da força das respostas às questões que suscita. Primeiro, se aceitarmos, em prol do argumento, que propriedades como conhecimento e poder limitados não são essenciais para sermos humanos, poderíamos perguntar: "Quais são essenciais?". Em resposta, Morris adota uma abordagem do tipo esperar para ver: "O que essencialmente constitui um corpo humano e uma mente humana nós esperamos que uma ciência mais aperfeiçoada ou uma revelação mais completa o digam. Não temos uma compreensão nem muito desenvolvida nem muito refinada sobre estes assuntos até o momento" (MORRIS, 1991, p. 166).

Segundo, poderíamos perguntar: "se propriedades como poder e conhecimento limitados não são essenciais para ser plenamente humano, por que elas são tão comuns?". Morris sugere que o que faz essas propriedades tão comuns é, ou que elas estão incluídas em nossa natureza humana individual ou que elas são resultado de sermos meramente humanos, isto é, não possuirmos alguma natureza adicional (MORRIS, 1991, p.165). Assim, o porquê de Thomas V. Morris (e o resto de nós) ser limitado em poder e conhecimento é ou que sua natureza humana não é possuída em conjunto com alguma natureza superior, ou porque sua natureza individual - as propriedades essenciais para ser o humano particular que é Thomas V. Morris - inclui limitações em poder e conhecimento.

Há uma terceira preocupação. Morris, de forma correta, reconhece que um relato internamente consistente da encarnação não é o único objetivo; ele também quer uma abordagem que se enquadre à imagem de Jesus de Nazaré descrita no *Novo Testamento*. Morris deve explicar como o Deus Filho Encarnado poderia ser, conforme descrito nos evangelhos, limitado em poder e conhecimento (por exemplo, MARCOS, 13:32; JOÃO, 4:6), mesmo permanecendo onipotente e onisciente. A resposta de Morris, é que o Deus Filho Encarnado tinha tanto uma mente humana quanto uma divina e algumas vezes escolhia contar apenas com os recursos de sua mente humana:

> No caso do Deus Encarnado nós devemos reconhecer algo como duas mentes distintas ou dois sistemas noéticos. Há primeiro o que nós podemos chamar de a mente eterna do Deus Filho, com sua consciência especificamente divina [...] abrangendo todo o escopo da onisciência, fortalecida pelos recursos da onipotência e presente em poder e conhecimento através de toda criação. E, somada a essa mente divina, há uma mente especificamente terrena com sua consciência, que veio à existência e desenvolveu-se com a concepção, o nascimento humano e o crescimento na forma terrena da existência de Cristo […]. Ao viver sua vida terrena com os recursos do corpo e da mente humanos, ele tomou a forma de nossa existência e partilhou as provações de nossa condição (MORRIS, 1991, p. 169).

Falar sobre duas mentes inevitavelmente levanta o espectro de duas pessoas e do Nestorianismo. A partir de uma visão cartesiana das pessoas, uma mente humana é uma pessoa humana. Dessa perspectiva, se a encarnação exigisse uma mente divina e uma mente humana, no Deus Filho Encarnado haveriam duas pessoas, uma humana e uma divina. Morris está consciente do problema e concede que em meros humanos uma mente humana é uma pessoa humana: “O que podemos referir como meu sistema mental foi concebido por Deus para definir uma pessoa” (MORRIS, 1991, p. 174). Porém, para o Deus Encarnado, que é plenamente humano, mas não meramente humano, ter uma mente humana não é suficiente para ser uma pessoa humana. A pessoalidade desse indivíduo depende do seu

estatuto metafísico final, neste caso, a divindade (MORRIS, 1991, p.174).

3.3.1.2. A rejeição de Richard Swinburne de uma Mente/Alma Humana em favor de uma Esfera Humana Consciência

No cerne da abordagem de Richard Swinburne sobre a encarnação, está a declaração de que o Deus Filho Encarnado possui tanto uma esfera humana de consciência quanto uma esfera divina de consciência. Sendo assim, sua visão é similar àquela de Thomas Morris. Contudo, existe uma diferença crucial entre as duas abordagens. Morris afirma que o Deus Filho Encarnado possui duas mentes, uma mente divina e uma mente humana, cada uma com sua própria esfera de consciência.

Swinburne argumenta que o Deus Filho Encarnado possui uma única mente com duas esferas de consciência. Ao invés da visão das duas mentes, de Morris, Swinburne nos oferece uma abordagem da encarnação baseada na ideia de mente dividida.

Para entender o que a visão da mente dividida de Swinburne significa e porque ele a prefere à visão das duas mentes de Morris, precisamos considerar sua compreensão acerca da humanidade. Em geral, uma substância mental, isto é, uma alma/mente, é humana se ela tem um corpo humano e é capaz de "agir, adquirir crenças, sensações e desejos através dele" (SWINBURNE, 1994, p. 196). Perceba que nesta visão uma substância mental é humana apenas se ela tem um corpo humano.

Richard Swinburne, assim como nós, é humano. Mas, de acordo com ele, nós não somos humanos essencialmente. Isso se segue do fato de que ter um corpo humano é uma condição necessária para ser humano, e é concebível que nós possamos existir ou sem um corpo ou com um tipo muito diferente de corpo. Mas, enquanto nenhuma alma é essencialmente humana, uma alma tornou-se humana por sua própria escolha.

Ao assumir um corpo humano e adquirir uma esfera humana de consciência, Deus Filho não perdeu a sua onipotência ou onisciência. De fato, ele não poderia perdê-las, porque é essencialmente divino e a onipotência e onisciência pertencem à natureza divina. Ao invés disso, ao tornar-se humano, o Deus Filho adquiriu meios adicionais de acesso ao mundo; ele assumiu "um **modo de agir** que é limitado e no qual **ele se sente** limitado" (SWINBURNE, 1989, p. 66). Assim, nós podemos explicar as referências à ignorância e impotência do Deus Filho, como descritas

nos Evangelhos, como o resultado dele contar apenas com sua esfera de consciência e capacidades humanas.

Por conta de sua abordagem da encarnação, baseada na ideia de mente dividida, Richard Swinburne evita o Nestorianismo, pois sem duas mentes não pode haver duas pessoas. Dito isso, alguns podem recear que sem duas mentes não pode haver duas naturezas. Se for assim, então, a visão da mente dividida de Swinburne evita o Nestorianismo apenas ao assumir uma posição Apolinária, na qual o Deus Filho Encarnado tem um corpo humano, mas não uma mente humana.

Swinburne está ciente deste aparente problema e tem uma resposta pronta. Sua visão seria Apolinária se, na consideração sobre assumir uma "alma racional", os Pais de Calcedônia desejassem afirmar que o Deus Filho assumiu uma substância imaterial, uma alma cartesiana, por assim dizer. Mas, essa não poderia ser a visão deles pois, se fosse, estariam comprometidos com uma posição que expressamente negavam, a saber, que na encarnação existem dois seres. Ao invés disso, nós devemos entender "alma" em um sentido aristotélico, quando o Credo se refere à "alma racional". Assim entendido, dizer que o Deus Filho assumiu uma alma humana é afirmar que adquiriu "uma forma humana de pensar e agir" (SWINBURNE, 1989, p. 61, nota 12). Se essa interpretação de Calcedônia for correta, a consideração de Swinburne não implica Apolinarianismo.

3.3.2. Reconsiderando as propriedades requeridas para ser verdadeiramente divino: a abordagem kenótica

A contraparte da reconsideração de quais propriedades são essenciais à humanidade é um reexame das propriedades essenciais à divindade. Se tivermos razões para crer, contrariando as sugestões de Thomas V. Morris, que conhecimento e poder limitados não são apenas propriedades humanas comuns, mas essenciais, a consistência exige que não mais consideremos a onipotência e a onisciência como propriedades divinas essenciais. Existem dados no *Novo Testamento* que apoiariam uma revisão da lista das propriedades divinas essenciais. Registros do *Novo Testamento* dizem-nos que o Deus Filho estava por vezes cansado (JOÃO, 4:6) e que cresceu em sabedoria (LUCAS, 2:52). Quando estes registros são considerados em conjunto com *Filipenses*, (2:7), que nos diz que o Deus Filho, para se encarnar, "esvaziou a si mesmo", é plausível supormos que o Deus Filho Encarnado abandonou propriedades, tais como a onipotência e a onisciência. Essa abordagem

da encarnação é conhecida como visão kenótica, em acordo com o verbo grego *keneō*, "esvaziar", encontrado na *Carta aos Filipenses* (2:7).

Para que o Deus Filho seja capaz de abdicar de propriedades como a onipotência e a onisciência, duas coisas precisam ser verdadeiras. Primeiro, nenhuma dessas propriedades podem ser essenciais à divindade, dado que o Deus Filho é, por sua própria natureza, divino, e nenhum ser pode perder uma propriedade essencial e continuar a existir. Segundo, todas essas propriedades, se possuídas pelo Deus Filho ou por outro membro da Trindade, devem ser compatíveis com as propriedades essenciais da divindade. Isso porque o Deus Filho só pode abandonar o que ele pode possuir, e pode possuir apenas as propriedades compatíveis com sua natureza divina.

É importante distinguir a visão kenótica, isto é, essa renúncia de propriedades, como a onipotência e a onisciência, realizada pelo Deus Filho, das visões de Morris e Swinburne, nas quais o Deus Filho escolheu não se valer dessas propriedades por um período de tempo. Para Morris e Swinburne, onipotência e onisciência são propriedades divinas essenciais, sendo assim, propriedades que o Deus Filho deve sempre possuir. Na visão kenótica essas propriedades são acidentais, portanto, propriedades que o Deus Filho pode perder. Para a visão kenótica, houve um período de tempo durante o qual o Deus Filho não pôde se beneficiar da onipotência e da onisciência (*vide* EVANS, 2006b, p. 200).

Se propriedades como onipotência e onisciência não são propriedades divinas essenciais, alguém poderia muito bem perguntar: em que sentido poder e conhecimento são essenciais à divindade? A resposta kenótica é que não é **onipotência** ou **onisciência** que são propriedades essenciais da divindade, mas, sim, **onipotência a não ser que livremente abandonada e onisciência a não ser que livremente abandonada**. Na visão kenótica, o Deus Filho, para encarnar-se, abandona as "onipropriedades" enquanto mantém as "a não ser que-propriedades".

Se "onipropriedades" não são essenciais à divindade, então Deus Pai e Deus Espírito Santo poderiam também abandonar a onipotência e a onisciência. Se todas as três pessoas da Trindade o fizessem simultaneamente, e na proporção em que o Deus Filho fez no início da encarnação, haveria um tempo em que muitos humanos comuns ultrapassariam Deus em conhecimento e poder. Isso parece suficiente para uma **redução ao absurdo** da visão kenótica.

Ronald J. Feenstra percebe a natureza problemática de uma *kénōsis* Trinitária completa e, por isso, sugere um refinamento adicional nas propriedades divinas essenciais, substituindo **onipotência a não ser que livremente abandonada**

por onipotência a não ser que livremente abandonada em prol da reconciliação e onisciência a não ser que livremente abandonada por onisciência a não ser que livremente abandonada em prol da reconciliação. Dado este ajuste fino e a pressuposição de que o Deus Filho cumpriu a obra da redenção, não seria mais possível ocorrer um cenário absurdo no qual muitos humanos ultrapassariam os três membros da Trindade em conhecimento e poder (*vide* FEENSTRA, 2006, p. 153).

Haveria, porém, outro problema: a abordagem kenótica pareceria *ad hoc*, suscitando a seguinte questão: "Além de resgatar a abordagem calcedoniana da encarnação, há alguma razão para supor que Deus tenha essas propriedades kenóticas ajustadas?" Em resposta, o teólogo kenótico pode argumentar, de acordo com o artigo *Conselho aos filósofos cristãos* [*Advice to Christian Philosophers*] de Alvin Plantinga (1984), que é perfeitamente apropriado começar com o que nós sabemos sobre a encarnação e revisar, a partir disso, os nossos conceitos de Deus e de humanidade.

Do mesmo modo, se há um conflito entre a Revelação Especial e a abordagem kenótica da encarnação, esta última deve ser abandonada. C. Stephen Evans, um defensor da abordagem kenótica, chama nossa atenção para um aparente conflito concernente à glorificação do Deus Filho Encarnado. Evans expressa o conflito na forma de um dilema (EVANS, 2002, p. 263-264).

- Ou o Deus Filho Encarnado glorificado reassume as propriedades que ele renunciou ou não.
- Se sim, essas propriedades são compatíveis com a encarnação do Deus Filho, contrariando a visão kenótica.
- Se não, a visão kenótica tem uma consideração insatisfatória da glorificação do Deus Filho Encarnado.
- Assim, ou a abordagem kenótica está incorreta ao supor que a encarnação do Deus Filho requer a renúncia de certas propriedades ou está comprometida com uma consideração insatisfatória da glorificação do Deus Filho.

Em resposta a este dilema, um defensor kenótico poderia distinguir entre encarnação e *kénōsis*, argumentando que enquanto a *kénōsis* implica encarnação, o contrário não é verdadeiro. Pode ser que a *kénōsis* foi o meio pelo qual o Deus Filho tornou-se encarnado e, posteriormente, compartilhou nossas provações e

tentações (*vide* FEENSTRA, 1989, p. 148-150). No entanto, *kénōsis* e encarnação não são coextensivas, pois, enquanto a *kénōsis* do Deus Filho termina com sua glorificação, sua encarnação não. Evans sugere que "a Encarnação de Cristo em um corpo humano comum pode ter requerido uma *kénōsis*, mas o tipo de corpo que ele possui em seu estado glorificado pode ser compatível com a retomada de todas as propriedades teístas tradicionais" (EVANS 2006b, p. 201-202). Se isso for correto, poder e conhecimento limitados não são propriedades humanas essenciais. As propriedades essenciais relevantes são mais refinadas: **ser limitado em poder enquanto tiver um corpo humano comum (não-glorificado), ser limitado em conhecimento enquanto tiver um corpo humano comum (não-glorificado)**, e assim por diante. Dessa forma, o Deus Filho abriu mão de propriedades como onipotência e onisciência não porque tinha de o fazer para ser verdadeiramente humano, caso contrário o Deus Filho glorificado não seria verdadeiramente humano, mas porque nossa redenção assim o exigia.

3.3.3. Reconsiderando as propriedades requeridas para ser verdadeiramente divino e verdadeiramente humano: a abordagem da propriedade-qualificada de Marilyn Adams

Marilyn Adams sustenta que, excetuando um milagre, todo indivíduo humano é **essencialmente humano**. No milagre da encarnação, o Deus Filho, **que é essencialmente divino**, adquire uma natureza humana. Como resultado, o Deus Filho não é apenas verdadeiramente divino, mas também verdadeiramente humano. Porém, uma vez que o Deus Filho não é essencialmente humano, nenhuma das propriedades incluídas em sua natureza humana estão entre suas propriedades essenciais.

Em virtude de possuir uma natureza divina, o Deus Filho tem a propriedade de ser incriado, enquanto, devido à posse de uma natureza humana, ele tem a propriedade de ser criado. Possuir essas duas propriedades parece ser uma violação da lei de não-contradição, a qual nos diz que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Adams, porém, seguindo algumas pistas de Duns Escoto (1266-1308), argumenta que não há incompatibilidade com a lei de não-contradição (*vide* ADAMS, 2006, p. 133). Segundo ela, em sentido estrito, o Deus Filho Encarnado não possui o par de propriedades: ser criado e ser incriado, mas possui, ao invés disso, o par: incriado enquanto (*qua*) divino e criado enquanto (*qua*) humano. Além disso, como o Deus Filho Encarnado é essencialmente divino e

contingentemente humano, ele possui a propriedade de ser incriado, sem qualificação (*simpliciter*) e a propriedade de ser criado, com qualificação. Porém, independente da forma escolhida para descrever a diferença entre a posse essencial das propriedades divinas e a posse contingente das propriedades humanas, o fato é que o Deus Filho não as possui no mesmo sentido. Logo, não há violação da lei de não-contradição.

Adams (2006, p. 133) nota que Richard Cross (2002, p. 204-205) "permanece em dúvida" sobre esta abordagem. Calcedônia requer que o Deus Filho Encarnado seja "consubstancial a nós segundo a humanidade; em tudo semelhante a nós, excetuando o pecado" (OLSON, 1999, p. 231). Porém, o que nós possuímos é a propriedade de sermos criados, *simpliciter*, uma propriedade que o Deus Filho Encarnado não pode possuir, já que tem a propriedade de ser incriado, *simpliciter*. Parece, então, que a distinção entre as propriedades que o Deus Filho Encarnado possui com e sem qualificação, compatibiliza a encarnação com a lei de não-contradição, apenas por negar uma das principais afirmações de Calcedônia, a saber: o Deus Filho Encarnado é como nós, exceto no pecado. Em resposta, Adams argumenta que a dificuldade é apenas aparente, já que o conteúdo da natureza humana do Deus Filho Encarnado é o mesmo que o da nossa natureza; o que difere é o modo como o conteúdo Lhe é atribuído:

> Comentadores preocupam-se, sem necessidade, com o fato de que, se o Verbo Divino não possuir a natureza humana do modo como nós a possuímos [...] de tal maneira que nós não podemos existir sem sermos humanos, então, o Verbo Divino não é completamente ou perfeitamente humano, ou seja, não possui realmente tudo o que é necessário para ser um ser humano. O que a doutrina requer é que o Verbo Divino, enquanto essencialmente Divino, contingentemente passe a ter uma natureza humana, de tal modo que seja caracterizado por tais atributos. Então, até onde sei, ninguém [...] imaginou o Verbo Divino possuindo a natureza humana essencialmente, de um modo que o Verbo Divino não pudesse existir sem ser humano. (ADAMS, 2006, p.134)

3.4. Mostrando que o Deus Filho Encarnado não possui qualquer propriedade e o seu complemento "sob o mesmo aspecto": A visão da Propriedade-Emprestada, de Eleonore Stump.

Dada a lei de não-contradição, o Deus Filho Encarnado não pode ter e não ter uma propriedade ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Para ver como o Deus Filho poderia ter uma propriedade sob um aspecto, porém carecer dela em outro, será útil considerarmos alguns exemplos cotidianos deste tipo de evento. Uma maçã, no que diz respeito à sua casca, possui a propriedade de ser vermelha, contudo, em relação ao seu interior esbranquiçado, falta-lhe aquela propriedade. De tal modo, a maçã tem e não tem a propriedade de ser vermelha, mas não há incoerência nisso, pois a maçã tem a propriedade em um aspecto e carece dela em outro (*vide* LEFTOW, 1992, p. 288). Similarmente, uma faca, em relação à sua lâmina, tem a propriedade de ser afiada; porém, no que diz respeito ao seu cabo, carece daquela propriedade. Assim, a faca tem e não tem a propriedade de ser afiada, mas não há incoerência aqui, pois a faca tem a propriedade em um aspecto e carece dela em outro.

Na visão clássica da encarnação, o Deus Filho Encarnado é verdadeiramente humano e verdadeiramente divino. Alguns, como John Hick, sustentam que não pode haver um indivíduo verdadeiramente humano e verdadeiramente divino, isso porque, por exemplo, tal ser teria de possuir onipotência, para ser totalmente divino, e carecer dela, para ser totalmente humano. Isso seria de fato problemático, se o Deus Filho Encarnado precisasse ter e carecer da onipotência, ao mesmo tempo e **sob o mesmo aspecto**. No entanto, como o Deus Filho Encarnado tem duas naturezas, ele pode ter algumas propriedades no que diz respeito à uma das naturezas e não ter essas mesmas propriedades em relação à outra. O Deus Encarnado é onipotente em relação à sua natureza divina, mas não é onipotente em relação à sua natureza humana. O Deus Encarnado, naquilo que diz respeito à natureza humana, é desconhecedor de algumas coisas, mas, em relação à sua natureza divina, é onisciente.

Há uma objeção importante a esta maneira de reconciliar a abordagem clássica da encarnação com a lei de não-contradição. Ao que parece, o conflito com a lei é evitado somente pela "divisão das naturezas" do Deus encarnado, portanto, contradizendo Calcedônia. Se, para evitar contradição, é necessário tratar as naturezas humana e divina do Deus encarnado como compartimentos impermeáveis, então, será necessário também, abandonar a afirmação calcedoniana segundo a

qual as duas naturezas se combinam numa só pessoa. Ou, reformulando de maneira positiva, se alguém recorrer às naturezas do Deus Filho, com o intuito de mostrar que ele pode possuir uma propriedade com respeito a uma natureza, mas não com respeito à outra - e esse alguém queira permanecer nos limites de Calcedônia – então será necessário mostrar como uma propriedade pode ser possuída em relação a uma natureza, sem ser possuída somente por essa natureza. A título de exemplo, será necessário mostrar que o **próprio** Deus Filho, não somente sua natureza divina, pode ter a propriedade da onipotência, embora seja onipotente somente pelo fato de que essa propriedade pertence a sua natureza divina. Será necessário mostrar também que o **próprio** Deus Filho pode ter a propriedade de carência de poder, embora tenha essa propriedade somente pelo fato de que ela é parte da sua natureza humana. Ainda que essa descrição da demonstração requerida aparente uma impossibilidade, Eleonore Stump argumenta que com a noção de "propriedade emprestada", um conceito que, segundo ela, está implícito no trabalho de Tomás de Aquino sobre a encarnação (STUMP, 2002, p. 205-206), é possível evitar a contradição e permanecer dentro dos limites de Calcedônia.

Para explicitar a noção de propriedade emprestada, Eleonore Stump recorre ao trabalho de Lynne Rudder Baker:

> O empréstimo é uma linha tênue. Por um lado, se x empresta H de y, então x realmente tem H-adicionado, por assim dizer [...]. Se eu corto minha mão, então, realmente sangro [...]. Pego emprestada a propriedade de sangrar do meu corpo, mas realmente sangro. Porém, o fato de que estou sangrando nada mais é do que o fato de que sou constituído por um corpo que está sangrando. Assim, não somente x realmente tem H por tê-lo tomado emprestado, mas também - e este é o outro lado - se x emprestou H de y, não existem duas instâncias independentes de H: se x pegou H emprestado, então a posse que x tem de H é inteiramente uma questão de possuir relações constituídas com algo que tem H não-derivativamente. (BAKER *apud* STUMP, 2002, p. 205)

Stump nos fornece uma ilustração das propriedades emprestadas. Ela nota que o livro *Cartas da Terra* [*Letters from the Earth*], de Mark Twain, é tanto

cômico quanto sério; como uma crítica mordaz ao cristianismo, ele é sério; e, como uma sátira, é cômico. O livro, em seu todo, empresta a propriedade da seriedade de seu objetivo global, enquanto empresta a propriedade cômica do humor e sarcasmo de Twain. Portanto, *Cartas da Terra* é sério, com respeito ao seu ataque ao cristianismo; e cômico, em relação ao uso do humor por parte de Twain. De modo similar, o Deus Filho é onisciente no que diz respeito à sua natureza divina, e limitado em conhecimento com relação à sua natureza humana. Do mesmo modo que as propriedades aparentemente incompatíveis, ser cômico e ser sério, podem ser predicadas de *Cartas da Terra* como um todo, quando consideradas propriedades emprestadas, assim também pares de propriedades como conhecimento ilimitado e conhecimento limitado podem ser predicados de uma pessoa, o Deus Filho, quando compreendidas como propriedades emprestadas. A pessoa, Deus Filho, empresta a propriedade da onisciência de sua natureza divina e a propriedade do conhecimento limitado de sua natureza humana. Sendo assim, o Deus Filho como (*qua*) divino é onisciente e como (*qua*) humano é limitado em conhecimento.

4. Conclusão

A afirmação de que o Deus Filho Encarnado é verdadeiramente humano e verdadeiramente divino parece contrariar a lei da não-contradição, a qual sustenta que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Destacam-se quatro abordagens frente a este problema de incompatibilidade: abandonar a lei de não-contradição; adotar uma concepção relativa da identidade; reconsiderar as propriedades requeridas para ser verdadeiramente humano e/ou divino; mostrar que o Deus Encarnado não possui qualquer propriedade e o seu complemento sob o mesmo aspecto. Versões da terceira e quarta abordagem incluem: a visão das duas mentes, de Thomas V. Morris; a interpretação da mente dividida, de Richard Swinburne; a visão *kenótica*, de Ronald J. Feenstra; a perspectiva da propriedade-qualificada, de Marilyn Adams; e a abordagem da propriedade-emprestada, de Eleonore Stump. Significativamente, todos esses filósofos argumentam que suas posições são compatíveis com o Credo Calcedoniano.

Referência bibliográfica

ADAMS, Marilyn McCord. (2006). *Christ and Horrors*. Cambridge: Cambridge University Press.

CROSS, Richard. (2002). *The Metaphysics of God Incarnate*. Oxford: Oxford University Press.

DAVIS, Stephen T. (2006). *Christian Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.

EVANS, C. Stephen. (2002). 'The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology'. In.: DAVIS, Stephen T.; KENDALL, Daniel, SJ; O'COLLINS, Gerald, S.J. eds. *The Incarnation*. Oxford: Oxford University Press. pp. 246-272.

EVANS, C. Stephen. (2006a). "Introduction". In.: EVANS, C. Stephen (ed). *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*. Oxford: Oxford University Press. pp. 1-24.

EVANS, C. Stephen. (2006b). 'Kenotic Christology and the Nature of God'. In.: EVANS, C. Stephen (ed). *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*. Oxford: Oxford University Press. pp. 190-217.

FEENSTRA, Ronald J. (1989). 'Reconsidering Kenotic Christology'. In.: FEENSTRA, Ronald J.; PLANTINGA, Cornelius, Jr. (eds). *Trinity, Incarnation and Atonement*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

FEENSTRA, Ronald J. (2006). 'A Kenotic Christological Method for Understanding the Divine Attributes'. In.: EVANS, C. Stephen (ed). *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*. Oxford: Oxford University Press. pp. 139-164.

HICK, John. (1993). *The Metaphor of God Incarnate*. Louisville, KY: Westminster Press.

LEFTOW, Brian. (1992). 'A Timeless God Incarnate'. In.: DAVIS, Stephen T.; KENDALL, Daniel, SJ; O'COLLINS, Gerald, S.J. eds. *The Incarnation*. Oxford: Oxford University Press. pp. 273-299.

LEWIS, C.S. (1961). *A Grief Observed*. New York: Bantam Books.

MORRIS, Thomas V. (1986). *The Logic of God Incarnate*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

MORRIS, Thomas V. (1991). *Our Idea of God*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

OLSON, Roger E. (1999). *The Story of Christian Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

PLANTINGA, Alvin. (1976). *The Nature of Necessity*. Oxford, Oxford University Press.

PLANTINGA, Alvin. (1984). ‘Advice to Christian Philosophers’. In.: *Faith and Philosophy*, Vol. 1, Number 3. pp. 253-271.

STUMP, Eleonore. (2002). ‘Aquinas’ Metaphysics of Incarnation’. In.: DAVIS, Stephen T.; KENDALL, Daniel, SJ; O’COLLINS, Gerald, S.J. eds. *The Incarnation*. Oxford: Oxford University Press. pp. 197-220.

SWINBURNE, Richard. (1989). ‘Could God Become Man?’. In.: VESEY, Godfrey (ed). *The Philosophy in Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.53-70.

SWINBURNE, Richard. (1994). *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press.

(VI) Céu e Inferno no Pensamento Cristão*

Autoria: Thomas Tallbot
Tradução: Marcelo Marconato Magalhães
Revisão: Guilherme Gregório Arraes Fernandes

Por trás das várias ideias cristãs sobre céu e inferno subjaz a crença mais básica de que nossas vidas continuam além do túmulo (veja entrada sobre o além-vida). Suponha que nossas vidas não continuam além do túmulo. Além de excluir uma variedade de ideias sobre reencarnação e karma, isso também impediria a própria possibilidade de qualquer tipo de compensação futura para aqueles que experimentam um mal horrendo durante as suas vidas terrenas. Na verdade, apesar de suas profundas diferenças, muitos cristãos (embora, talvez, não todos) e muitos ateus podem presumivelmente concordar em uma coisa, pelo menos. Se uma jovem menina devesse ser brutalmente estuprada e assassinada e esse devesse ser o fim da história para a criança, então um Deus supremo, benevolente e justo não existiria. Em um primeiro momento, um ateu pode seriamente duvidar se qualquer

---

* TALBOTT, T. Heaven and Hell in Christian Thought. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/heaven-hell/. Acesso em: 28 jul. 2022.

The following is the translation of the entry on Heaven and Hell in Christian Thought by Thomas Talbott, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/heaven-hell/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

compensação futura seria suficiente para justificar a decisão de um ser supremo em permitir tal mal. Mas o ponto é que mesmo muitos cristãos concederiam que, independentemente de uma vida além túmulo, tal mal constituiria uma evidência fortíssima contra a existência de Deus; alguns podem mesmo conceder que tal mal seria logicamente (ou metafisicamente) inconsistente com a existência de Deus também.

É dificilmente surpreendente, então, que uma crença em uma vida após a morte devesse ser uma parte importante da tradição cristã. Mesmo se nossas vidas se estendam além do túmulo, entretanto, a questão concernente à natureza do que nos aguarda futuramente no outro lado permanece, e as várias visões cristãs sobre céu e inferno são respostas propostas a essa questão. De acordo com uma visão relativamente comum na cultura cristã em geral céu e inferno são compensações essencialmente devidas para os tipos de vidas terrenas que nós vivemos. Boas pessoas vão para o céu e merecem uma recompensa por uma vida virtuosa, e más pessoas vão para o inferno como uma justa punição por uma vida imoral; nesse sentido, as balanças da justiça são, às vezes, vistas como equilibradas. Mas virtualmente todos os teólogos cristãos consideram tal visão, ainda que seja comum na cultura popular, como demasiadamente simplista e não sofisticada; a perspectiva bíblica, como eles veem, tem muito mais nuances sutis que aquela.

Quando investigamos a literatura teológica e filosófica na tradição cristã, encontramos, como o esperado em qualquer outra grande tradição religiosa, uma desconcertante variedade de diferentes (e frequentemente inconsistentes) visões teológicas. As visões sobre inferno, em particular, incluem concepções muito diferentes de amor divino, justiça divina, e graça divina, ideias muito diferentes sobre livre arbítrio e seu papel (se houver algum) em determinar o destino último de uma pessoa, entendimentos muito diferentes sobre o mal moral e o propósito da punição, e visões muito diferentes sobre a natureza da responsabilidade moral e sobre a possibilidade de culpa herdada. Há também essa complicação adicional: na família abraâmica de religiões monoteístas à qual o cristianismo pertence (juntamente com o Judaísmo e o Islamismo), a reflexão teológica comumente inclui uma interpretação de vários textos tidos como sagrados e autoritativos. Mas o significado desses textos, particularmente quando lidos em suas línguas originais, é raramente transparente para todos os intérpretes racionais; isto é, nem mesmo todos os que consideram um texto relevante como autoritativo parecem capazes de concordar em sua interpretação correta. Ainda, embora essa desconcertante diversidade de opinião teológica, pode haver um modo relativamente fácil de identificar três visões escatológicas primárias dentro da religião cristã e assim

organizar as várias ideias sobre céu e inferno em torno dessas três visões primárias.

1. Três Visões Escatológicas Primárias

Seja o teísmo em geral a crença de que um ser pessoal supremamente poderoso, supremamente sábio e supremamente bom (amoroso, justo, misericordioso) exista como o Criador do universo. O Teísmo cristão é, obviamente, mais específico que isso, e teístas cristãos tipicamente fazem a seguinte dupla assunção: primeiro, que o bem mais alto possível para pessoas criadas (a verdadeira bem-aventurança, se assim desejar) requer que elas entrem em uma relação própria (ou mesmo um tipo de união) com seu Criador, e segundo, que uma completa separação da natureza divina, sem mesmo uma experiência implícita de Deus (*vide* nota 11) seria um mal terrível. Como C. S. Lewis uma vez disse, a união com a divina "Natureza é bênção e separação dela um horror [objetivo]" (1955, p. 232). Embora muitos cristãos provavelmente concordariam com isso, alguns podem querer uma clareza adicional sobre a natureza da união e da separação em questão aqui. Mas em qualquer caso, enquanto o céu é, em geral, pensado como um reino no qual as pessoas experimentam a bênção da perfeita comunhão e harmonia com Deus e uns com os outros, o inferno é, em geral, pensado como um reino no qual as pessoas experimentam o maior estranhamento possível de Deus, o maior sentido de alienação possível, e talvez também um ódio intenso de todos, incluindo elas mesmas.

As ideias de céu e inferno são também muito proximamente associadas à ideia religiosa de salvação, a qual, por sua vez, repousa sobre uma interpretação teológica da condição humana. Mesmo os não-religiosos podem, talvez, concordar de que, por alguma razão, nós humanos começamos as nossas vidas terrenas com muitas imperfeições e sem apercepção (consciente) de Deus. Nós também crescemos e começamos a fazer escolhas em um contexto de ambiguidade, ignorância e percepções erradas, e por trás de nossas escolhas mais iniciais repousa um hospedeiro de inclinações geneticamente determinadas e influências ambientais (incluindo sociais e culturais). Como jovens crianças, além disso, nós inicialmente perseguimos nossas próprias necessidades e interesses conforme as percebemos (ou mal percebemos). Então, o contexto no qual nós humanos crescemos com a perspectiva de primeira pessoa e então começamos a nos desenvolver em agentes minimamente racionais virtualmente garante, parece, que nós iríamos repetidamente mal interpretar nossos próprios interesses e persegui-los de modos mal orientados;

isso também inclui muitas fontes de miséria, pelo menos algumas das quais – o horror da guerra, horripilantes exemplos de desumanidade com crianças, pessoas esforçando-se para benefício próprio à expensa de outros, etc. – são o produto das escolhas humanas mal orientadas. Mas outras fontes incluem males não-morais como desastres naturais, doença, e especialmente a própria morte física.

Claramente, então, nós todos encontramos em nosso ambiente natural muitas ameaças ao nosso imediato bem-estar e muitos obstáculos, alguns feitos por nós mesmos e alguns não, à felicidade duradoura. A interpretação Cristã dessa condição humana então postula um estranhamento inicial de Deus, e a religião Cristã oferece assim uma prescrição para como nós podemos ser salvos de tal estranhamento; ela ensina, em particular, que "Pois era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo" (BÍBLIA, *2 Co*., 5:19). Mas Cristãos também discordam entre si sobre a extensão e o sucesso último da atividade salvífica de Deus entre os seres humanos. Alguns acreditam que Deus irá positivamente rejeitar pecadores não arrependidos após um dado prazo final, tipicamente pensado como o momento da morte física, e ativamente puni-los depois para sempre; outros acreditam que Deus nunca iria rejeitar nenhum de seus próprios amados mesmo embora alguns deles possam livremente O rejeitar para sempre, assim colocando-se em um tipo de inferno autocriado; e ainda outros acreditam que o amor redentor de Deus irá triunfar ao final e irá satisfatoriamente trazer a reconciliação a todos aqueles que Deus amou até a existência em primeiro lugar. Então um modo de organizar nosso pensamento aqui é contra o pano de fundo do seguinte agrupamento inconsistente de três proposições:

- Todos os pecadores humanos são objetos iguais do amor redentor de Deus no sentido de que Deus quer ou almeja conquistar cada um deles ao longo do tempo e assim preparar cada um deles para a bênção da união com a natureza divina.

- O amor redentor de Deus irá triunfar ao final e conquistar a cada um e cada objeto daquele amor com sucesso, assim preparando cada um deles para a bênção da união com a natureza divina.

- Alguns pecadores humanos nunca serão reconciliados a Deus e irão, assim, permanecer separados da natureza divina para sempre.

Se esse conjunto de proposições é logicamente inconsistente, como certamente é, então pelo menos uma proposição no conjunto é falsa. De nenhum modo se segue, é claro, que apenas uma proposição no conjunto é falsa, e também não se segue que pelo menos duas delas são verdadeiras. Mas se alguém aceita quaisquer duas dessas proposições, como virtualmente todo teólogo Cristão da linha principal aceita, então tão pessoa não tem outra escolha senão rejeitar a terceira[7] . Normalmente é bastante fácil, além disso, determinar qual proposição um dado teólogo em última análise rejeita, e nós podemos assim classificar teólogos em acordo com qual dessas proposições eles rejeitam. Assim isso deixa exatamente três visões escatológicas primárias. Porque os agostinianos, assim chamados por conta de Santo Agostinho de Hipona (354-430), acreditam que o amor redentor de Deus (ou eletivo) ira triunfar ao final (proposição (2)) e que alguns humanos pecadores nunca irão ser reconciliados a Deus (proposição (3)), eles finalmente rejeitam a ideia de que o amor redentor de Deus estende-se a todos os humanos pecadores igualmente (proposição (1)); porque os arminianos, assim chamados por causa de Jacó Armínio (1560-1609), pela sua oposição ao entendimento Agostiniano da eleição limitada, acreditam ambos que o amor redentor de Deus irá triunfar ao final (proposição (2)); e, finalmente, porque os Cristãos universalistas acreditam que ambos o amor redentor de Deus estende-se a todos os humanos pecadores igualmente (proposição (1)) e que Seu amor irá triunfar ao final (proposição (2)), eles, enfim, rejeitam completamente a ideia de que alguns pecadores humanos nunca serão reconciliados a Deus (proposição (3)).

Assim, aqui estão três sistemas bem diferentes de teologia. De acordo com a teologia agostiniana, o amor redentor de Deus não pode ser frustrado para sempre, mas o objeto daquele amor é restrito a um eleito limitado. De acordo com a teologia arminiana, o amor redentor de Deus estende-se a todos os pecadores

---

[7] Nosso conjunto de três proposições é, assim, inconsistente no mesmo sentido de que contrários são inconsistentes. Muito embora seja possível que todas as três proposições sejam falsas, não é possível que todas as três sejam verdadeiras.

humanos igualmente, mas aquele amor pode ser frustrado por alguns fatores, como certas escolhas humanas, sobre as quais Deus não tem controle causal direto. E de acordo com a teologia do universalismo Cristão, o amor redentor de Deus estende-se a todos os pecadores humanos igualmente e a vontade de Deus para salvar cada um deles não pode ser frustrada para sempre. Assim, uma questão que pode agora surgir é "Qual sistema de teologia melhor preserva o caráter louvável e a glória de Deus?"

1.1 Postulando uma Divisão Final e Irreversível dentro da Raça Humana

Alguns podem já ter observado que a terceira proposição em nossa tríade inconsistente, isto é

> **3.** Alguns humanos nunca serão reconciliados a Deus e irão, assim, permanecer separados da natureza divina para sempre,

é bastante não-específica sobre o destino dos ímpios e a importância da separação de Deus. Porque se nós pensamos em tal separação como um estado de ser afastado ou alienado de Deus, ou se nós pensamos nisto simplesmente como a ausência de uma união amorosa com Deus, então (3) é igualmente consistente com muitas diferentes concepções de inferno, algumas indiscutivelmente mais suaves que outras. É igualmente consistente, por exemplo, com a ideia de que o inferno é um reino onde os ímpios recebem retribuição na forma de um castigo eterno, com a ideia de que eles criaram seu próprio inferno por rejeitar Deus, e com a ideia de que Deus quer simplesmente fazê-los tão confortáveis quanto possível no inferno mesmo que Deus graciosamente limite o mau que eles podem fazer um ao outro (*vide* STUMP, 1986). Essa falta de especificidade é intencional. Porque embora alguém entenda que o destino daqueles que supostamente permanecem separados de Deus seja para sempre, tal destino irá implicar algo como (3). De modo alternativo, qualquer um que rejeite (3) irá, da mesma forma, rejeitar a ideia do castigo eterno bem como qualquer uma das supostas concepções mais suaves de uma separação eterna de Deus.

Agora, quando o Quintal Concílio Geral da Igreja Cristã condenou a doutrina da reconciliação universal em 553 d.C., ele não, falando estritamente, comprometeu

a igreja institucional daqueles dias a uma doutrina de castigo consciente eterno no inferno. Mas comprometeu a igreja a uma divisão final e irreversível dentro da raça humana entre aqueles que serão salvos, por um lado, e aqueles que serão perdidos para sempre sem esperança, como a maioria de grandes teólogos ao longo dos subsequente mil anos fizeram, inevitavelmente confrontados com uma questão óbvia. Se deve haver uma tal divisão final e irreversível dentro da raça humana, o que explica isso? De acordo com os agostinianos, a explicação repousa no mistério da liberdade de Deus em estender o amor e a misericórdia divinos a eleitos limitados e removê-los do resto da humanidade; mas de acordo com os arminianos, a explicação repousa em nossas escolhas humanas livres. De acordo com a grade de Deus, nós, em última instância, determinamos nosso próprio destino no céu ou no inferno.

Essas duas explicações, bem diferentes para uma divisão final e irrevogável dentro da raça humana, em que alguns terminam no céu e outros no inferno, também reflete profundas discordâncias sobre a natureza da graça divina. Porque os agostinianos sustentam que, pelo menos em nossa presente condição, Deus não nos deve nada, eles também acreditam que a graça que Deus confere sobre eleitos limitados é totalmente gratuita e supérflua. Como João Calvino coloca, "Pois como Jacó, nada merecendo pelas boas obras, é levado à graça, Esaú, ainda não contaminado por nenhum crime, é odiado" (CALVINO, 1960, livro III, cap. XXIII, sec. 12). Mas os arminianos rejeitam tal doutrina como inerentemente injusta; é simplesmente injusta, eles insistem, que Deus faça para alguns, os eleitos, o que Deus recusa a fazer para outros, particularmente desde que os eleitos não tenham feito nada para merecer seu tratamento especial. Os arminianos, assim, sustentam que Deus oferece sua graça para todos os seres humanos, embora muitos daqueles livremente o rejeitam e eventualmente selam seu destino no inferno para sempre. Mas de sua parte, os agostinianos contra-argumentam que essa explicação arminiana em termos de livre arbítrio humano contradiz o claro ensinamento de São Paulo que a salvação é totalmente uma questão de graça: "Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus: não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho." (BÍBLIA, *Ef*., 2:8-9). Os agostinianos também desafiam os arminianos com a seguinte questão: se a diferença última entre os salvos e os perdidos repousa nas escolhas livres superiores que os salvos fizeram durante suas vidas terrenas, então por que eles não deveriam tomar crédito por tal diferença ou mesmo se vangloriar por isso? Porque eles não deveriam dizer "Bem, pelo menos eu não sou tão mau quanto aquelas pessoas miseráveis no inferno que foram tão estúpidas para terem livremente rejeitado a graça que Deus oferece a todos".

Um universalista Cristão, é claro, pode insistir que os agostinianos e os arminianos estão ambos corretos em seus respectivos criticismos sobre cada um.

1.2 Restringindo o Escopo do Amor de Deus

Vimos até agora que os agostinianos raciocinam do seguinte modo: a graça salvadora de Deus é irresistível no final, e mesmo o castigo eterno no inferno será, não obstante, o destino terrível para alguns; assim, Deus não ama todas as pessoas criadas igualmente e seu amor (eleitor) é assim limitado nesse escopo. A própria interpretação de Agostinho de *I Timóteo* (2:4) provê uma boa ilustração. Ele escreveu: "a palavra concernente a Deus, 'que quer todos os homens sejam salvos', não significa que não haja ninguém cuja salvação ele [Deus] não queira [...] mas por 'todos os homens' nós devemos entender o todo da humanidade, em cada grupo singular nos quais ela pode ser dividida [...] Porque de qual desses grupos não deseja Deus que **alguns** homens de todas as nações sejam salvos por meio de seu Filho unigênito, nosso Senhor?" (*Enchiridion*, 103, grifo nosso).

Então não é a vontade de Deus, conforme Agostinho, salvar cada indivíduo de cada grupo e toda nação; é meramente a vontade de Deus de salvar todos os tipos de pessoas, isto é, alguns indivíduos de cada grupo e cada nação. Os argumentos exegéticos de Agostinho para tal interpretação, embora possam parecer fantásticos para não-agostinianos, não nos concernem aqui. Mais importante para nossos propósitos é seu padrão de argumento, como ilustrado no seguinte comentário: "Nós podemos interpretá-lo (I *Tim*., 2:4) de qualquer outra forma, contanto que nós não sejamos compelidos a acreditar que o Onipotente tem quis algo a ser realizado que não tenha sido realizado" – e contanto que não sejamos compelidos a acreditar, o que ele certamente pressupôs, que ninguém será eternamente condenado. Porque se as proposições (2) e (3) são ambas verdadeiras, então a proposição (1) é falsa e o escopo do amor de Deus é restrito a eleitos limitados. É simples assim.

Nem alguém deveria supor que esse entendimento agostiniano de uma eleição limitada é totalmente descartada por defensores contemporâneos. Um dos defensores contemporâneos, o filósofo Cristão Paul Helm, argumenta que a natureza amorosa de Deus não necessita mais de que Deus estenda um amor redentor igualmente a todos os humanos do que necessita que Deus crie todos eles com as mesmas características humanas. Pois por que é que, pergunta Helm, "há alguns que são fortes, outros fracos, alguns homens, outros mulheres, alguns saudáveis,

outros doentes e assim por diante?" Ele então faz a seguinte afirmação: "se é possível que haja diferenciações no universo criado que são consistentes com os atributos de Deus então é presumivelmente possível que haja diferenciações concernentes aos propósitos redentores de Deus que são inteiramente consistentes com os atributos divinos" (HELM, 1985, p. 53). Como alguém avalia tal afirmação irá, sem dúvida, depender, pelo menos em parte, em como se responde a questões como estas: Seria a vontade de Deus de que uma pessoa tenha cabelo preto e outra cabelo castanho compatível com o amar ambas igualmente e com o agir justamente em relação a ambas? Seria a vontade de Deus de que uma pessoa deva ter um fim glorioso e outra um fim horrível compatível com o amar ambas igualmente e com o agir justo em relação a ambas?

Em resposta a questões similares, Jeff Jordan desafiou toda a ideia, a qual ele reconhece ser largamente aceita entre filósofos teístas, de que "o amor de Deus deve ser maximamente estendido e igualmente intenso" (JORDAN, 2012, p. 53). De acordo com Jordan, tal amor maximamente estendo seria uma deficiência em qualquer humano que o manifesta; assim, não deveria ser numerado entre as perfeições de Deus ou entre propriedades de grande fazer. Nem é possível, ele parece argumentar, que Deus deva amar igualmente cada pessoa criada. Porque "se Deus tem laços profundos [com algumas delas], segue-se que Ele não as ama [todas] igualmente. E sendo um ser perfeito, Deus teria amores do tipo mais profundo" (JORDAN, 2012, p. 67). Jordan então pergunta em um artigo posterior, "E se [...] não é possível em princípio [mesmo para Deus] amar todas as pessoas uniformemente no mesmo grau?" E em apoio à sua afirmação de que isso é, de fato, impossível, Jordan argumenta, primeiro, que pessoas, de fato, têm interesses incompatíveis, segundo, que dois "interesses são incompatíveis apenas no caso de tentativas de realizar um deles exigirem que o outro seja impedido", e terceiro, que o amor do tipo mais profundo "tem um constituinte necessário identificando-se com os interesses do amado" (JORDAN, 2015, p. 184).

Dois problemas críticos surgem nesse ponto. Primeiro, por que supor que o mais profundo amor pelos outros (no sentido de querer o melhor para eles) sempre requer a identificação com seus próprios interesses? De acordo com Jordan, o interesse de uma pessoa é meramente "um desejo ou objetivo tido por aquela pessoas – algo com o qual uma pessoa se importa" (JORDAN, 2012, p. 62, n. 26; *vide* JORDAN, 2020, p. 83). Mas no sentido de "interesse", o amor mais profundo de Deus por uma pessoa certamente requer que Deus, de fato, oponha-se a ou impeça alguns dos interesses daquela pessoa. Por que, então, cristãos acreditariam,

como o autor de Hebreus coloca, que Deus frequentemente "disciplina aqueles os quais ama e castiga cada criança que Ele aceita"? (*Heb*., 12:6). E, segundo, por que supor que Deus não pode identificar-se com interesses incompatíveis de qualquer forma? De fato, por que um indivíduo singular não pode se identificar com interesses incompatíveis (ou desejos conflitantes) dele ou dela? Jordan mesmo oferece a seguinte explicação do que significa identificar-se com um interesse: "Identificar-se com um interesses nós podemos entender como, em termos gerais, importar-se com o que a pessoa amada se importa porque a pessoa amada se importa com isso" (JORDAN, 2015, p. 184). Mas por que, então, não pode uma mãe amorosa, por exemplo, se importar profundamente com os interesses incompatíveis (ou desejos imediatos) de suas duas crianças pequenas conforme elas disputam um brinquedo e se importar com esses interesses incompatíveis, embora o mais trivial eles possam parecer a ela, precisamente por que suas crianças amadas se importe com eles? A impossibilidade de ela satisfazer tais interesses incompatíveis dificilmente implica a impossibilidade de ela se identificar com eles, no sentido de se importar profundamente sobre eles[8]. De acordo, o que um proponente da eleição limitada precisa neste ponto é especificar um claro sentido de "identificar-se com" de modo que (a) seja impossível para Deus identificar-se com interesses incompatíveis e (b) um amor profundo igual para todas as pessoas criadas, não obstante, requereria que Deus seja capaz de identificar-se com pelo menos alguns de seus interesses incompatíveis.

De todo modo, a vasta maioria dos filósofos cristãos que têm trabalhado o tema do inferno nas décadas recentes e têm publicado pelo menos um pouco de seu trabalho nas revistas padrão de filosofia aceitam a proposição (1) e também rejeitam, assim, qualquer traço da eleição limitada agostiniana. Embora tão efêmero e mutável tal consenso possa ser, o consenso contemporâneo parece ser que o amor redentor de Deus se estenda a todos os humanos igualmente (*vide* BUCKAREFF;

---

[8] Precisamente porque nossa amada mãe, neste exemplo, ama ambos seus filhos igualmente, ela irá, do mesmo modo, tentar resolver sua controvérsia tão equanimemente possível ou tentar compensar aquele que perde de algum modo, ou, talvez, mesmo tirar o brinquedo de ambos para ensiná-los uma lição valiosa. No caso de filhos amados, a quem amamos igualmente, nós, frequentemente, apelamos a alguma noção de justiça não-retributiva quando nós mesmos nos vemos incapazes de satisfazer todos os seus interesses incompatíveis.

PLUG, 2005; KNIGHT, 1997; KRONEN; REITAN, 2011; KVANVIG, 1993; MURRAY, 1998; SEYMOUR, 2000B; STUMP, 1983; SWINBURNE, 1983; WALLS, 1998). Para um exame mais detido e crítico dos argumentos específicos de Jordan, confira Parker (2013) e Talbott (2020); e para a resposta de Jordan a uma parte desse criticismo, consulte Jordan (2015, 2020, cap. 5).

2. O Entendimento Agostiniano de Inferno

Por trás do entendimento agostiniano de inferno repousa um compromisso com uma teoria retributiva da punição, de acordo com a qual o propósito primário de punição é satisfazer as demandas de justiça ou, como alguns podem dizer, balancear as escalas da justiça. E o compromisso agostiniano com tal teoria dificilmente surpreende. Pois, baseado em sua interpretação sobre vários textos do Novo Testamento, agostinho insistia que o inferno é um lago de fogo literal no qual os condenados irão experimentar o horror do castigo eterno; eles irão experimentar, isto é, a insuportável dor física de serem queimados para sempre literalmente. O propósito primário de tal castigo sem fim, de acordo com Agostinho, não é a correção, ou dissuasão, ou mesmo a proteção do inocente; nem ele fez nenhum afirmação nesse sentido exceto que é completamente merecido e, portanto, justo. Em relação a como tal castigo poderia mesmo ser fisicamente possível, Agostinho insistiu que "por um milagre de seu mais onipotente Criador, elas [as criaturas vivas que são condenadas] podem queimar sem serem consumidas, e sofrer sem morrerem" (*City of God*, livro 21, cap. 9). Tal é a metafísica do inferno, conforme Agostinho a entendeu.

Não seria justo, porém, implicar que todos os agostinianos, conforme classificado acima, aceitem o entendimento próprio de Agostinho de uma câmara de tortura eterna. Pois muitos agostinianos veem a agonia do inferno como essencialmente psicológica e espiritual em natureza, consistindo no conhecimento de que cada possibilidade para alegria e felicidade foi perdida para sempre. Inferno, como eles o veem, é, assim, uma condição na qual a aversão a si mesmo, o ódio de outros, a falta de esperança e o desespero infinito consome a alma como um fogo metafórico. Ainda, virtualmente todos os agostinianos concordam com Jonathan Edwards a respeito disso: qualquer que seja a natureza precisa do sofrimento, "No inferno, Deus manifesta seu ser e suas perfeições apenas no ódio e na ira, e ódio sem amor" (EDWARDS, 1738, p. 390). De fato, em acordo com Edwards, os

castigados nunca foram objeto do amor eleitor de Deus em primeiro lugar: “Os santos na glória saberão a respeito dos condenados no inferno, que Deus nunca os amou, mas que os odeia, e [que] serão para sempre odiados por Deus” (Edwards, 1834, sec. III?). Então, por que se requer que os cristãos amem mesmo aqueles os quais Deus sempre odiou? Porque, diz Edwards, nós não temos meio de saber nessa vida quem é, e quem não é, objeto do ódio eterno de Deus. “Nós devemos agora amar todos, mesmo os homens perversos” porque “nós não sabemos nada além de que Deus os ama” (sec. III). Na próxima vida, porém, “os habitantes celestiais saberão que [os condenados] [...] são os objetos do ódio eterno de Deus” (sec. II). Edwards e outros agostinianos assim sustentam que os condenados se diferenciam dos salvos em apenas um aspecto: mesmo antes dos condenados terem nascido, Deus já havia livremente escolhido os excluir da graça e do amor redentor que Deus esbanja sobre os eleitos.

Então por que, alguém pode se perguntar neste ponto, os agostinianos acreditam que qualquer um – seja Judas Iscariotes, Paulo de Tarso ou Adolph Hitler – de fato merece um castigo sem fim como uma recompensa justa por seus pecados? A resposta agostiniana típica apela à seriedade do caráter hediondo mesmo da menor ofensa contra Deus. Em *Cur Deus Homo* (ou *Por que Deus tornou-se Homem?*), uma declaração clássica da teoria da substituição da expiação, Santo Anselmo ilustrou tal apelo com o seguinte exemplo. Suponhamos que Deus devesse proibi-lo de olhar em certa direção, mesmo que isso parecesse que ao fazê-lo você poderia preservar a criação toda da destruição. Se você desobedecesse a Deus e olhasse na direção proibida, você pecaria tão gravemente, declarou Anselmo, que você nunca poderia fazer qualquer coisa para pagar por aquele pecado adequadamente. Como um proponente da teoria retributiva, Anselmo primeiro insistiu que “Deus demanda satisfação em proporção à extensão do pecado”. Ele prosseguiu dizendo que “não se satisfaz [para qualquer pecado] a não ser que se pague alguma coisa maior do que aquilo que é por causa de quem [isto é, Deus] você não deveria ter pecado” (*Cur Deus Homo* I, cap. 21). O argumento de Anselmo, então, parece prosseguir do seguinte modo: Porque Deus é infinitamente excelente, a menor ofensa contra Deus é também infinitamente séria; e se uma ofensa é infinitamente séria, então nenhum sofrimento que o pecador possa suportar ao longo de um período finito de tempo poderia possivelmente pagar por ela. Então ou o pecador não paga pelo pecado de alguma forma, ou o pecador deve pagar pelo pecado suportando um sofrimento eterno (ou pelo menos uma perda permanente de felicidade).

Mas e sobre aqueles que nunca cometem nenhuma ofensa contra Deus de modo algum, tais como aqueles que morrem na infância ou aqueles que, por conta de dano cerebral severo ou algum outro fator, nunca se desenvolvem em agentes minimamente racionais? Estes também, de acordo com Agostinho, merecem ser condenados conjuntamente à raça humana como um todo. "Pois ... toda a raça humana", insistiu ele, "foi condenada em sua cabeça apóstata por um julgamento divino, de modo que mesmo que nem um único membro da raça [incluindo, portanto, aqueles que morrem na infância] fosse jamais salvo disso, ninguém poderia protestar contra a justiça de Deus" (*Enchiridion*, 99)[9]. Registrando sua concordância com Agostinho, Calvino do mesmo modo escreveu: "Portanto, como diz Agostinho, seja um homem um incrédulo culpado ou um crente inocente, ele não gera filhos inocentes, mas culpados, pois os gera de uma natureza corrompida" (CALVINO, 1536, livro II, cap. I, sec. 7, grifo nosso). Agostinho e Calvino ambos acreditavam, então, que Deus justamente condena alguns que morrem na infância; na verdade, se a sua inocência requeresse que Deus unisse-se com eles, então a razão de sua salvação repousaria neles mesmos ao invés de, como Agostinho viu, na própria livre decisão de Deus de salvá-los de suas culpas herdadas[10]. Com respeito aos gêmeos por nasces Jacó e Esaú, Agostinho assim escreveu: "ambos os gêmeos eram 'por natureza filhos da ira', não por causa de qualquer obra própria, mas porque ambos estavam presos nos grilhões da condenação originalmente forjados por Adão" (*Enchiridion*, p. 98).

Como tais observações ilustram, o entendimento agostiniano do pecado original implica que nós somos todos nascidos da culpa de um pecado hediondo contra Deus, e tal culpa herdada alivia Deus de qualquer responsabilidade por nosso

---

[9] Por precisão, a palavra "nem" [*not*], na tradução [em inglês] de Albert C. Outler, foi reposicionada. A tradução original [em inglês] pode ser lida como se segue: "nem mesmo se um único membro da raça fosse salvo, ninguém poderia protestar contra a justiça de Deus".

[10] Na tradição agostiniana, alguns permitiram que Deus poderia salvar todos aqueles que morrem na infância, contudo, não porque eles são inocentes ou merecem algo de Deus e, certamente, não porque Deus os deve para fazer algo em seu nome. Ao contrário, morrer na infância, não menos do que alguém realizando boas obras, é meramente uma indicação, de acordo com estes teólogos agostinianos, de que alguém deve ser contado entre os eleitos. Em consonância, Deus poderia justamente ter condenado aqueles que morrem na infância, então, eles sustentam, mesmo se, felizmente para eles, Deus escolha, de fato, não o fazer.

bem-estar espiritual. Nas palavras do próprio Agostinho, “Agora está claro que o único pecado originalmente herdado, **mesmo que fosse o único envolvido**, torna os homens passíveis de condenação” (*Enchiridion*, p. 50, grifo nosso). Agostinho então concluiu que Deus pode livremente decidir quem salvar e quem condenar sem cometer nenhuma injustiça. “Ora, quem senão um tolo”, declarou ele, “pensaria Deus injusto quando impõe julgamento penal aos merecedores ou quando mostra misericórdia aos indignos” (*Enchiridion*, p. 98). Para os agostinianos, então, o resultado final é que, mesmo como nosso Criador, Deus não nos deve nada em nossa presente condição porque, graças ao pecado original, nós vimos a esta vida terrena merecendo nada além de uma punição eterna no inferno como uma justa recompensa pelo pecado original.

Embora essa justificativa agostiniana para a justiça do inferno tenha tido uma profunda influência na tradição teológica ocidental, especialmente no passado, críticos da teologia agostiniana, ambos antigos e contemporâneos, levantaram várias poderosas objeções contra ela.

2.1. Objeções Retributivistas

Um conjunto de objeções eleva-se a partir de dentro da teoria retributiva mesma, e aqui estão três tais objeções que críticos têm levantado. Em primeiro lugar, por que deveria a grandeza daquele contra quem ocorre uma ofensa determinar o grau de culpa pessoal de alguém? De acordo com muitos proponentes da teoria retributiva, a culpa pessoal daqueles que agem erroneamente deve depender, pelo menos em parte, de certos fatos sobre eles. Um homem jovem esquizofrênico que tragicamente mata sua amorosa mãe, acreditando que ela seja um alienígena sinistro do espaço que devorou sua mãe real, pode precisar de tratamento, diriam, mas uma punição justa parece fora de questão. Similarmente, a culpa pessoal daqueles que desobedecem a Deus ou viola os comandos divinos devem, do mesmo modo, depender de uma resposta a questões tais como estas: Eles violaram sabidamente um comando divino? – e se sim, até que ponto eles são responsáveis por seus próprios impulsos rebeldes? Até que ponto eles possuem não apenas um conhecimento implícito de Deus e os comandos divinos, mas uma clara visão da natureza de Deus? Até que ponto eles veem claramente a escolha dos caminhos, as consequências de suas ações, ou a verdadeira natureza do mau? Mesmo muitos agostinianos admitem a relevância de tais questões quando insistem que o pecado de Adão foi especialmente hediondo porque ele supostamente tinha vantagens especiais, tais como grande felicidade e visão beatífica, que seus descendentes

não fruem. Se o pecado de Adão foi especialmente hediondo porque ele tinha vantagens especiais, então os pecados daqueles que não possuem suas vantagens especiais devem ser menos hediondos; e se isso é verdadeiro, então se alguns pecados contra Deus são menos hediondos que outros, então a excelência de Deus não pode ser o único, ou mesmo o decisivo, fator em determinar o grau da culpa pessoal ou a seriedade de um dado pecado (*vide* ADAMS, 1975, p. 442; KVANGIG, 1993, p. 40-50).

Em segundo lugar, virtualmente todos os retributivistas, com a notável exceção dos teólogos agostinianos, rejeitam como absurda a completa ideia de culpa herdada. Então por que, alguém pode perguntar, tantos agostinianos, em que pese seu compromisso com a teoria retributiva da punição, insistem que Deus poderia justamente condenar mesmo crianças por conta de suas supostas culpas herdadas? Parte da explicação, de acordo com Philip Quinn, pode repousar "em uma visão homuncular da própria natureza humana" (QUINN, 1988, p. 99) ou no que alguns filósofos podem rotular como um simples erro categorial. Uma boa ilustração da visão homuncular, como Quinn a chama, pode ser o título do seguinte capítulo no *Cur Deus Homo*, de Anselmo: "O que foi que o homem, quando pecou, se afastou de Deus e não pode retribuir" (I, cap. 23). A implicação de tal linguagem, que nós também encontramos em Agostinho, Calvino, e muitos outros, é que a humanidade ou a natureza humana ou a raça humana como um todo é ela mesma uma pessoa (ou homúnculo) que pode agir e pecar contra Deus. Talvez isso explique como Agostinho poderia escrever: "O homem [...] produziu filhos depravados e condenados. Porque todos nós estávamos naquele homem, visto que éramos todos aquele homem que caiu em pecado" (*City of God*, livro XIII, cap. 14). E talvez isso também explique como Calvino poderia escrever: "Mesmo as próprias crianças, enquanto carregam consigo a condenação desde o ventre da mãe, não são culpadas da culpa alheia, mas da sua própria" culpa (CALVINO, 1536, livro II, cap. I, sec. 8). O raciocínio aqui parece seguir do seguinte modo: Humanidade é culpada de uma dolorosa ofensa contra Deus; crianças são instâncias da humanidade; assim, crianças são, do mesmo modo, culpadas de uma dolorosa ofensa contra Deus. Mas a maioria dos retributivistas rejeitariam esse modo de falar como simplesmente incoerente. Se alguém concorda com isso ou não, alguém poderia pelo menos entender a afirmação de Calvino de que, como um resultado do pecado original, "nossa própria percepção… é totalmente cega e estúpida em assuntos divinos" e que "a agudeza da mente do homem é mera cegueira no que diz respeito ao conhecimento de Deus" (CALVINO, 1536, livro II, cap. II, sec. 19). Alguém pode mesmo entender a afirmação de que nós somos moralmente responsáveis por fazer algo sobre nossos defeitos herdados, suposto que nós tenhamos o poder e a oportunidade de assim o fazer. Mas a afirmação de que nós somos nascidos culpados

é um outro problema, como é a afirmação de que nós somos todos merecedores de uma punição eterna por conta de termos herdado certos defeitos ou deficiências. A maioria dos retributivistas considerariam tais defeitos herdados como desculpando condições que diminuem, ao invés de aumentarem, o grau da culpa pessoal de alguém. Então mesmo embora os agostinianos aceitem a ideia da retribuição divina, eles parecem ao mesmo rejeitar partes importantes da teoria retributiva da punição.

Em terceiro lugar, como Anselmo insistiu, mesmo a menor ofensa contra Deus é infinitamente séria e assim merece uma perda permanente de felicidade como uma recompensa justa, então a ideia, tão essencial à teoria retributiva, de que nós podemos mensurar ofensas e adequar punições menores para crimes menores parece estar em perigo de colapsar. Muitos cristãos, é verdade, especulam de que gradações de punição existem no inferno; alguns pecadores, eles sugerem, podem experimentar maior dor que outros, e alguns locais no inferno podem ser mais quentes do que outros. Agostinho mesmo tentou melhorar suas visões acerca do destino de crianças não batizadas ao sugerir que "as crianças que deixarem o corpo sem serem batizadas estarão envolvidas na mais branda condenação de todas" (*On Merit and the Forgiveness of Sins, and the Baptism of Infants*, livro I, cap. 21). Mas muitos retributivistas iriam, não obstante, responder o seguinte. Se todos aqueles no inferno, incluindo as crianças condenadas, estão mortos no sentido teológico de estarem separados de Deus para sempre, e se isso implica uma permanente perda de, ambas, visão beatífica e toda outra fonte concebível de felicidade que vale a pena, então eles todos receberam uma punição tão severa que a gradação adicional de ofensas parece sem sentido. Nós dificilmente consideraríamos um rei que executa todo violador da lei, o pedestre imprudente tanto quanto o assassino, como justo; nem nós nos sentiríamos muito melhor se, em um esforço para adequar a punição ao crime, o rei devesse reservar as formas mais "humanas" de execução para o pedestre. Depois de tornar a perda de felicidade permanente e irreversível a penalidade supostamente justa para as ofensas menores, a única opção que resta para as ofensas mais graves é acumular sofrimento adicional. Mas em algum ponto acumular sofrimento adicional para ofensas mais sérias parece totalmente demoníaco, ou pelo menos muitos retributivistas assim insistiriam; e isso não faz nada para melhorar uma perda permanente de felicidade por uma ofensa menor ou, como no caso de bebês não-eleitos que morrem na infância, por nenhuma ofensa real de fato.

Tudo isso nos traz ao que Marilyn McCord Adams e muitos outros veem como a mais crucial questão de todas. Como poderia qualquer pecado que um ser finito cometa em algum contexto de ambiguidade, ignorância, e ilusão merecer uma pena infinita como uma recompensa justa? (*vide* ADAMS, 1993, p. 313).

2.2. Desafiando a Própria Teoria Retributiva

Outro conjunto de objeções ao entendimento agostiniano do inferno surge da perspectiva daqueles que rejeitam a teoria retributiva de punição. De acordo com Anselmo e os agostinianos em geral, nenhuma punição que um pecador possa suportar ao longo de uma período finito de tempo pode justamente compensar pela menor ofensa contra Deus. Anselmo então especulou que se nenhum sofrimento de duração finita irá completamente satisfazer as demandas da justiça, talvez o sofrimento de duração infinita conseguirá satisfazê-las. Mas a verdade, de acordo com muitos críticos, é que nenhum sofrimento e nenhuma punição de qualquer duração poderiam em si mesmos compensar pelas transgressões de alguém. Nas corretas circunstâncias, a punição pode ser um meio para algo que satisfaz as demandas de justiça, mas não tem poder para fazê-lo apenas por si mesma. O visionário vitoriano George MacDonald colocou desse modo: "Punição, ou sofrimento merecido, não é um contrapeso ao pecado. Não há utilidade em colocá-lo do outro lado da balança. Ele não irá mover um fio de cabelo. O sofrimento não tem nenhum peso contra o pecado" (MACDONALD, 1889, p. 510). Por que não? Porque punição, seja consistente em sofrimento adicional ou em aniquilação indolor, não faz nada em si e por si mesmo, insistiu MacDonald, para cancelar um pecado ou para compensá-lo, para reparar o mau que o pecado trouxe a nossas vidas, ou para curar o afastamento que o torna possível em primeiro lugar[11] . Nem mesmo justifica

---

[11] Argumentos populares sobre a questão da punição capital ilustram muito bem o ponto. Opoentes dessa punição, frequentemente, apontam que, muito corretamente, a execução de assassinato não faz nada para trazer a vítima de volta à vida, e, nesse sentido, não faz nada para restaurar uma ordem justa. Por outro lado, um proponente de punição capital pode replicar que a sociedade não deveria permitir que assassinatos logrem uma vantagem injusta sobre suas vítimas através de um ato de assassinato; então, embora, nós, humanos, não tenhamos poder para alcançarmos a justiça perfeita nesta questão, nós podemos, pelo menos, prevenir essa injustiça adicional e, ainda, igualar o placar um pouco. Mas, qualquer que seja a posição que alguém tome nesta questão, parece óbvio que, nós, humanos, não temos poder para alcançar a justiça perfeita no caso de assassinato, porque nem o assassinato nem a sociedade, como um todo, tem poder de ressuscitar a vítima ou de reparar todo o mal que tal crime traz para a vida das pessoas.

a decisão de Deus de permitir a transgressão primeiramente.

Então o que, teoricamente, consertaria as coisas ou completamente satisfaria a justiça no caso em que alguém cometesse assassinato ou, de outro modo, agisse incorretamente? Enquanto os agostinianos insistem que justiça requer punição, outros escritores religiosos insistem que a justiça requer algo muito diferente, como reconciliação e restauração (*vide* MARSHALL, 2001). Apenas Deus, porém, tem o poder de alcançar a verdadeira restauração no caso de assassinato, porque a onipotência divina pode ressuscitar as vítimas de assassinato tão facilmente quanto também pode ressuscitar as vítimas de morte natural por idade. De acordo com George MacDonald, cuja visão religiosa era quase a oposta polar à visão agostiniana, a justiça perfeita requer, assim, primeiro, que pecadores arrependam-se de seus pecados e afastem-se de tudo o que os separaria de Deus e dos outros; requer, em segundo lugar, que Deus perdoe pecadores arrependidos e que eles perdoem uns aos outros; e requer, em terceiro lugar, que Deus supere, talvez com a cooperação daqueles, qualquer mal que os pecadores cometerem, seja contra si mesmos ou contra outros. Agostinianos tipicamente objetam a tal ideia de que a justiça divina, não menos que o amor divino, requer que Deus perdoe os pecadores e empreenda o trabalho divino de restaurar uma ordem justa. Mas MacDonald insistiu que, mesmo como pais humanos têm uma obrigação de cuidar de suas crianças, também Deus tem uma responsabilidade livre aceita, como nosso Criador, de atingir nossas necessidades morais e espirituais. Deus, assim, deve-nos perdão pela mesma razão que os pais humanos devem perdão a suas crianças para perdoá-los no caso em que elas se comportem mal. É claro, precisamente porque eles perdoam suas crianças, pais amorosos podem, às vezes, puni-las e mesmo segurar os pés de uma criança ao fogo proverbial quando isso parece necessário para o próprio bem-estar da criança. E se chegar o momento em que pais amorosos devam respeitar as escolhas equivocadas de um adolescente rebelde ou de um filho adulto, eles sempre estarão prontos para restaurar a comunhão com um filho ou filha pródigos no caso de um relacionamento rompido.

Assim, nós encontramos duas visões religiosas de justiça divina radicalmente diferentes, ambas as quais merecem um completo e cuidadoso exame. De acordo com a visão agostiniana, aqueles condenados ao inferno são destinatários da justiça divina mas não são destinatários da misericórdia divina; logo justiça e misericórdia são, de acordo com essa visão, radicalmente atributos diferentes (talvez até mesmo

inconsistentes) de Deus[12]. Mas, de acordo com uma visão religiosa alternativa, como exemplificado no trabalho de George MacDonald, em 1889, e J.A.T. Robinson, em 1968, a justiça e a misericórdia de Deus são o mesmo atributo neste sentido: a justiça divina é completamente misericordiosa tanto quanto a misericórdia divina é completamente justa.

3. Teodiceias do Inferno de Livre Arbítrio

Ao contrário dos agostinianos, teólogos arminianos enfatizam o papel que o livre arbítrio exerce em determinar o destino eterno de alguém no céu ou no inferno; eles também aceitam o, assim chamado, entendimento libertário de livre arbítrio, de acordo com o qual liberdade e determinismo são incompatíveis (veja a entrada sobre o livre arbítrio). Porque nem mesmo um ser onipotente pode causalmente determinar uma escolha genuinamente livre, a realidade do livre arbítrio, eles dizem, introduz no universo um elemento que, da perspectiva de Deus, é totalmente aleatório em que permanece fora do controle causal direto de Deus. De acordo, se alguém deveria livremente agir erroneamente – ou pior ainda, livremente rejeitar a graça de Deus – em um dado conjunto de circunstâncias, então não estava dentro do poder de Deus induzir esta pessoa a ter agido livremente de outro modo, pelo menos não nas exatas mesmas circunstâncias nas quais a pessoa foi deixada livre para agir erroneamente. Então naquele sentido, nossas escolhas humanas livres, particularmente as ruins, são obstáculos genuínos que Deus deve trabalhar para trazer um conjunto de propósitos amáveis à fruição. Deus não pode ambos preservar a liberdade libertária deles na questão e preveni-los de livremente continuar a rejeitar Deus para sempre. Como C. S. Lewis, um proponente de tal teodiceia do início do século XX uma vez assim colocou, “Ao criar seres com livre arbítrio, a onipotência

---

[12] É interessante observar que o entendimento de Agostinho acerca de justiça e de misericórdia, como nós encontramos em seus escritos maduros, parece contradizer, categoricamente, seu compromisso inicial à doutrina filosófica da simplicidade divina: a ideia difícil de entender de que cada atributo de Deus é idêntico, não apenas com Deus, mas com cada outro atributo de Deus também. Pois, se aqueles no inferno são objetos da justiça de Deus, mas não da misericórdia de Deus, então, justiça e misericórdia são distintas e atributos muito diferentes de Deus.

se submete desde o início à possibilidade de ... derrota. […] Acredito de bom grado que os condenados são, em certo sentido, rebeldes bem-sucedidos até o fim; até que as portas do inferno são fechadas por dentro ”(LEWIS, 1944, p. 115).

A ideia básica aqui é que o inferno, junto com a miséria autoimposta que ele acarreta, é essencialmente uma **condição livremente adotada** em vez de **uma punição imposta à força**[13] ; e porque a liberdade e o determinismo são incompatíveis, a criação de agentes morais livres carrega consigo um risco de tragédia final. Seja essencial para a nossa personalidade ou não, o livre arbítrio é um presente precioso, uma expressão do amor de Deus por nós; e porque o próprio amor que busca nossa salvação também respeita nossa liberdade, Deus não nos impedirá de nos separar dele, mesmo para sempre, se isso for o que escolhermos fazer livremente. Portanto, embora o Deus perfeitamente amoroso nunca rejeite ninguém, os pecadores podem rejeitar a Deus e, assim, separar-se livremente da natureza divina; eles não apenas têm o poder como agentes livres para rejeitar Deus por um período, durante o tempo

---

[13] Um importante esclarecimento talvez se faça necessário neste momento. Pois nem todos os que, tradicionalmente, identificam-se como arminianos estão totalmente comprometidos com a ideia de que o amor de Deus é incondicional em seu caráter e ilimitado em seu escopo. Ao contrário de Católicos Romanos, cujo entendimento do purgatório os provê com uma boa dose de flexibilidade neste ponto, muitos dos tradicionais arminianos sustentam que, para pecadores não arrependidos, o amor de Deus tem um limite de tempo, ou seja, o momento da morte física de uma pessoa; assim, eles rejeitam a ideia de que Deus irá continuar se esforçando para salvar pecadores depois dessa data limite. Alguns arminianos tradicionais são, assim, não mais comprometidos que os agostinianos são ao amor inesgotável de Deus por todos os pecadores. Eles insistem, ao contrário, mesmo como Jonathan Edwards o fez, que quaisquer pecadores que falhem em se arrepender antes de que morram irão descobrir que o amor condicional e limitado de Deus se transformou, instantaneamente, em ira e ódio sem amor. Tal visão, pelo menos, clarifica o motivo de os malditos nunca se arrependerem e nunca abandonarem o inferno; eles, simplesmente, não têm escolha no assunto. Uma vez que Deus os rejeita com finalidade, eles nunca mais terão oportunidade para se arrepender. Então, a esse respeito, pelo menos, estes tradicionais arminianos não mais consideram o inferno como uma condição livremente aceita, como os agostinianos fazem. Mais recentemente, porém, um número daqueles que trabalham dentro de uma estrutura arminiana, vamos chamá-los de teístas do livre-arbítrio, tentaram formular uma teodiceia de livre-arbítrio do inferno mais consistente, e seu trabalho, também, reflete um compromisso mais consistente ao amor inexaurível de Deus por todas as pessoas criadas.

em que estão atolados na ambiguidade e sujeitos à ilusão, mas também são capazes de se agarrar para sempre às ilusões que tornam tal rejeição possível em primeiro lugar.

Mas por que mesmo supor possível que uma criatura livre deveria livremente rejeitar para sempre a vontade redentora de um Deus perfeitamente amoroso e infinitamente cheio de recursos? Na literatura relevante ao longo das várias décadas passadas, advogados de uma teodiceia do inferno de livre arbítrio ofereceram pelo menos três respostas bem diferentes a esta questão:

> **A.** Talvez a resposta mais comumente expressa diga respeito à possibilidade de uma decisão irrevogável de rejeitar Deus para sempre. Jerry Walls descreve, assim, os condenados como aqueles que fizeram uma escolha decisiva do mal (*vide* WALLS 1992, cap. 5), Richard Swinburne sugere que "uma vez que nossa vontade seja fixada para o mal, nunca [novamente] desejaremos ou buscaremos o que nós perdemos" porque fizemos uma " escolha irrevogável de caráter"(SWINBURNE, 1989, 199), e R. Zachary Manis interpreta Kierkegaard, cuja visão ele defende, como sugerindo que os " condenados estão tão cheios de ódio [...] tão motivados pelo ódio e pelo rancor [...] que eles irão permanecer em seu estado de tormento, tudo para demonstrar que eles estão certos e que Deus está errado "(MANIS, 2016, p. 290).

> **B.** Outra resposta proposta rejeita por completo a ideia tradicional de que aqueles no inferno estão perdidos sem qualquer esperança de restauração. Buckareff e Plug (2005) argumentaram, então, que por conta da própria natureza das perfeições divinas (incluindo o amor perfeito) Deus sempre terá "uma política de porta-aberta para aqueles no inferno – fazendo com que seja [sempre] possível para aqueles no inferno escaparem" (p. 39); e similarmente, Raymond VanArragon argumentou que aqueles no inferno continuam a rejeitar Deus livremente apenas se eles retiverem o poder para agir de outra forma e, assim, também o poder de se arrependerem e

serem salvos (*vide* VANARRAGON, 2010). Porque os condenados nunca perdem sua liberdade libertária para sempre em relação à oferta da salvação de Deus, em outras palavras, e nunca perdem para sempre a possibilidade psicológica do arrependimento genuíno, não há finalidade irreversível no, assim chamado, julgamento final[14] . Ainda, a possibilidade permanece, de acordo com esta visão, que alguns nunca irão ajudar a si mesmos para a oportunidade de escapar do inferno.

C. Uma terceira resposta proposta repousa sobre uma perspectiva Molinista, de acordo com a qual a onisciência de Deus inclui o que os filósofos agora chamam de conhecimento médio, que por sua vez inclui muito mais do que um simples conhecimento prévio das futuras ações livres de uma pessoa. Também inclui um conhecimento perfeito sobre o que uma pessoa teria feito livremente em circunstâncias que nunca ocorrerão. Assim, com respeito à decisão

---

[14] Às vezes, surge como surpresa para cristãos que o termo "juízo final" nunca apareça em lugar algum no *Novo Testamento*; isto é, nenhuma palavra grega é, propriamente, traduzida como "juízo final", mesmo se lá aparece. Mas Buckareff e Plug também parecem estar em conflito com eles mesmos quando concedem o seguinte em uma nota de rodapé: "é possível que o caráter de um agente possa se estabelecer (de forma irrevogável?) depois de um tempo. Se assim for, o agente pode achar psicologicamente impossível responder adequadamente à graça preveniente de Deus" (p. 54, nota 21). Como Benjamin Matheson (2014, p. 204) aponta, contudo, "isso parece problemático para o escapismo" porque o ponto de uma política aberta genuína com respeito àqueles no inferno repousa "na afirmação de que é psicologicamente possível para as pessoas deixarem o Inferno". Se tomada seriamente, então, a concessão de Buckareff e Plug, em sua nota de rodapé, parece colapsar sob seu próprio olhar de volta à visão que Walls, Swimburn e Manis defenderam. Nós podemos, não obstante, manter a distinção de nossa segunda resposta simplesmente por sustentar que, de acordo com ela, aqueles que estão no inferno nunca perdem para sempre a capacidade de continuar pecando livremente e, então, nunca perdem para sempre a capacidade de se arrependerem livremente também. Para uma excelente afirmação desta visão, consulte VanArragon (2010, p. 41-42).

> de criar ou não uma determinada pessoa e colocá-la em um determinado conjunto de circunstâncias, Deus pode basear essa decisão em parte no conhecimento **do que a pessoa faria livremente** se criada e colocada nessas circunstâncias - ou se, nesse caso, a pessoa foi colocada em qualquer outro conjunto possível de circunstâncias também. A partir dessa perspectiva Molinista, William Lane Craig defendeu a possibilidade de que algumas pessoas livres sejam totalmente irredimíveis neste sentido: a não ser se sobrepujarem sua liberdade libertária, nada que Deus possa fazer por elas - seja para conceder uma revelação especial, administrar uma punição apropriada ou ajudá-los de alguma outra forma - as conquistará ou as persuadirá a se arrependerem como um meio de se reconciliarem com Deus (CRAIG, 1989). O próprio Craig chama essa propriedade terrível de ser condenação transmundana irremediável (p. 184).

Em parte porque repousa sobre a ideia de conhecimento médio, que é ela mesma controversa, a ideia de Craig de uma condenação transmundana pode ser a ideia mais controversa que qualquer proponente de uma teodiceia do inferno de livre arbítrio já sustentou. Também levanta a questão sobre porque um Deus moralmente perfeito criaria alguém (ou instanciaria a essência individual de alguém) que Deus já sabia em avanço que seria irredimível. Pela resposta, Craig insiste na possibilidade que algumas pessoas submeter-se-iam a Deus livremente apenas em um mundo no qual os outros deveriam se condenar para sempre; é mesmo possível, ele insiste, que Deus deva permitir um grande número de pessoas a condenarem a si mesmas para preencher o céu com um maior número de redimidos. O próprio Craig (1989, p. 183) coloca dessa maneira:

> É possível que o terrível preço de preencher o céu também preencha o inferno e que em qualquer outro mundo possível que fosse viável para Deus o equilíbrio entre salvos e perdidos fosse pior. É possível que, se Deus tivesse atualizado um mundo no qual há menos pessoas no inferno, também houvesse menos

> pessoas no céu. É possível que, para alcançar tanta bem-aventurança, Deus tenha sido forçado a aceitar tanta perda.

Como essa passagem ilustra, Craig aceita pelo menos a possibilidade que, por conta do livre arbítrio, a história inclui um elemento de tragédia irredutível; ele aceita mesmo a possibilidade de que se menos pessoas fossem condenadas ao inferno, então menos pessoas teriam sido salvas também. Então, talvez, Deus saiba do início que um triunfo completo sobre o mal é inviável não importando quais ações divinas sejam tomadas; como resultado, Deus meramente tenta minimizar a derrota, cortando as perdas, e no processo para preencher o céu com mais santos que de outro modo teria sido viável. Para uma crítica dessa resposta, confira Talbott (1992), para a tréplica, veja Craig (1993) e, para uma crítica da tréplica de Craig, consulte Saymour (2000a).

Em qualquer caso, como alguém avalia cada uma das três respostas acima vai depender de como se entende a ideia de liberdade moral e o papel que ela desempenha, se houver, em alguém indo para o céu ou para o inferno. As duas primeiras respostas também representam uma discordância fundamental sobre a existência do livre arbítrio no inferno e talvez até mesmo sobre a natureza do próprio livre arbítrio. De acordo com a primeira resposta, os habitantes do inferno são aqueles que adquiriram livremente uma má vontade consistente e um caráter moral irreversivelmente ruim. Portanto, pelo resto da eternidade, esses habitantes do inferno nem mesmo continuarão rejeitando Deus livremente em qualquer sentido que requeira a possibilidade psicológica de escolher o contrário. Mas seria esse caráter moral irreversivelmente ruim mesmo coerente ou metafisicamente possível? Não de acordo com a segunda resposta, que implica que um Deus moralmente perfeito nunca deixaria de fornecer àqueles que estão no inferno oportunidades de arrependimento e de fornecer essas oportunidades em contextos em que tal arrependimento continua sendo uma possibilidade psicológica genuína. Tudo isso aponta mais uma vez para a necessidade de uma compreensão mais clara da natureza e do propósito da liberdade moral. Consulte a seção 5.1, abaixo, para alguns problemas adicionais que surgem em conexão com a liberdade no céu e no inferno.

3.1. Liberdade Moral e Racionalidade

Dadas as imagens do Novo Testamento associadas com Geena, o Lago de Fogo, e a escuridão exterior – onde há “choro e ranger de dentes” – a questão é não como alguém em um contexto de ambiguidade, ignorância, e percepções erradas poderia livremente escolher a separação da natureza divina em detrimento da união com ela; a questão é, ao contrário, como alguém poderia experimentar ambas tal separação (ou a insuportável miséria do inferno, por exemplo) e livremente escolher permanecer em tal estado para sempre. Este não é um problema para os agostinianos porque, de acordo com eles, os condenados não têm mais escolha na questão uma vez que seu castigo duradouro comece. Mas é um problema para aqueles teístas do livre-arbítrio que acreditam que os condenados livremente escolhem um destino eterno separados de Deus, e a última visão requer, no mínimo, uma consideração plausível da liberdade relevante.

Agora, como já indicado, aqueles que abraçam a teodiceia do inferno do livre-arbítrio normalmente apelam, nas palavras de Jonathan Kvanvig, para "uma descrição libertária da liberdade humana a fim de fornecer uma resposta completa para" o problema do inferno (KVANVIG, 2011, p. 54). Mas é claro que tal “resposta completa” também exigiria um relato relativamente completo da liberdade libertária. De acordo com Kvanvig, “alguma formulação do Princípio de Possibilidades Alternativas (PAP) descreve corretamente esta noção de liberdade [libertária]”; e, como ele também aponta, este “princípio afirma que, para agir livremente, deve-se ser capaz de fazer o contrário” (p. 48). Mas, no máximo, o PAP meramente estabelece uma condição necessária para alguém agir livremente no sentido libertário, e não inclui nenhum requisito de que uma escolha livre seja, mesmo que minimamente, racional. Portanto, considere novamente o exemplo, apresentado na seção 2.1 acima, de um jovem esquizofrênico que mata sua mãe amorosa, acreditando que ela seja uma alienígena sinistra que devorou sua mãe verdadeira; e desta vez suponha ainda que ele o faça em um contexto no qual o PAP ocorra e ele categoricamente poderia ter escolhido de outra forma (talvez porque ele se preocupe com uma possível retaliação de outros alienígenas sinistros). Por que supor que tal escolha e ação irracionais, mesmo que não causalmente determinadas, se qualifiquem como uma instância de ação livre? Ou nossas crenças seriamente iludidas, particularmente aquelas com consequências destrutivas em nossas próprias vidas, são em princípio corrigíveis por algum grau de evidência poderosa contra elas, ou as escolhas que repousam sobre elas são simplesmente irracionais demais

para serem qualificadas como escolhas morais livres.

Se isso é verdade, então não apenas qualquer escolha causalmente não determinada, ou apenas qualquer escolha causada deliberadamente, ou apenas qualquer seleção aleatória gerada entre alternativas irá qualificar-se como uma livre escolha pela qual o agente que escolhe é moralmente responsável. A Liberdade Moral também requer um grau mínimo de racionalidade da parte do agente que escolhe, incluindo uma capacidade de aprender da experiência, uma capacidade de discernir razões normais para agir, e uma capacidade para a melhoria moral. Com boa razão, assim, nós excluímos animais menores, crianças pequenas, os casos graves de deficientes mentais e, talvez, mesmo esquizofrênicos paranoicos da classe de agentes morais livres. Porque, embora alguns de seus comportamentos possam ser causalmente não-determinados, eles todos carecem de alguma parte de racionalidade requerida para qualificá-los como agentes morais livres[15] .

Agora considere novamente a visão de C. S. Lewis e muitos outros cristãos a respeito da bem-aventurança que a união com a natureza divina acarreta para que eles creiam, e o horror objetivo que a separação dela acarreta, e suponha que a escuridão exterior - isto é, uma alma suspensa sozinha no nada, sem mesmo uma ordem física para experimentar e sem qualquer relacionamento humano - devesse ser o limite lógico (exceto aniquilação) de possível separação da natureza divina. Essas ideias parecem levar naturalmente a um argumento-dilema para a conclusão de que um destino eterno livremente escolhido à parte de Deus é metafisicamente impossível. Pois ou a pessoa S está totalmente informada sobre quem é Deus e o que tanto a união com a natureza divina quanto a separação dela acarretariam, ou S não está informado dessa forma. Se S está totalmente informado e deve escolher uma vida separada de Deus de qualquer maneira, então a escolha de S seria total e quase inconcebivelmente irracional; tal escolha cairia bem abaixo

---

[15] É claro que se é livre para estipular em um determinado contexto qualquer significado para o termo “liberdade” que se queira, desde que continue a usá-lo consistentemente nesse contexto. Assim, alguém poderia proceder em um de dois caminhos neste ponto. Poder-se-ia, como recomendado aqui, realizar de um grau mínimo de racionalidade uma condição necessária adicional da liberdade relevante. Ou, poder-se-ia, alternativamente, identificar liberdade com alguma formação de PAP, como Kvanvig parece recomendar, e conceber que nosso jovem homem esquizofrênico não é moralmente responsável por todas as suas livres escolhas e ações.

do limite exigido para a liberdade moral. E se S não estiver totalmente informado, então Deus pode, é claro, continuar a trabalhar com S, submetendo S a novas experiências, quebrando as ilusões de S e corrigindo os erros de S de maneiras perfeitamente naturais que não interferem na liberdade de S. Além disso, enquanto S permanecer menos do que totalmente informado, S simplesmente não estará em posição de rejeitar o Deus verdadeiro; S pode rejeitar uma caricatura de Deus, talvez até mesmo uma caricatura da própria invenção de S, mas S não está em posição de rejeitar o Deus verdadeiro. Portanto, em qualquer dos casos, esteja S totalmente informado ou menos do que totalmente informado, simplesmente não é possível que S rejeite o Deus verdadeiro livremente.

De modo a responder a este argumento e em defesa de sua própria abordagem sobre o livre-arbítrio ao inferno – a qual, a propósito, de modo nenhum exclui a possibilidade que alguns habitantes do inferno possam eventualmente escapar dele – Jerry Walls concede que "a escolha do mal é impossível para alguém que tem uma consciência completamente formada de que Deus é a fonte da felicidade e o pecado a causa da miséria" (WALLS, 1992, p. 133). Mas Walls também argumenta que mesmo se aqueles no inferno rejeitaram uma caricatura de Deus ao invés do verdadeiro Deus, permanece possível que alguns deles irá finalmente realizar uma escolha decisiva pelo mal e irão, assim, permanecer no inferno para sempre. Ele então faz uma afirmação de triplo aspecto: primeiro, que os condenados enganaram a si mesmos em algum sentido, segundo, que eles têm o poder de permanecer agarrados às suas ilusões para sempre, e terceiro, que Deus não pode forçosamente remover as suas ilusões autoimpostas sem interferir com as suas liberdades em relação a Deus (WALLS, 1992, cap. 5).

Para discussões mais detalhadas dessas e de questões relacionadas, consulte Swinburne (1989, cap. 12), Craig (1989, 1993), Talbott (2007), Walls (1992, cap. 5, 2004a, 2004b), Kronen e Reitan (2011, p. 142-146) e Manis (2016, 2019). Confira, também, as seções 4.2 e 5.1, abaixo.

3.2. Liberdade Moral e Dano Irreparável

Considere agora as duas condições sob as quais nós humanos tipicamente sentimo-nos justificados em interferir com a liberdade dos outros (*vide* TALBOTT, 1990a, p. 38). Nós nos sentimos justificados, por um lado, em prevenir uma pessoa de cometer um dano irreparável – ou, mais precisamente, dano que nenhum outro

ser humano pode reparar – a alguém; um pai amoroso pode, assim, denunciar seu próprio filho à polícia em um esforço de prevenir o filho de cometer um assassinato. Nós também nos sentimos justificados, por outro lado, em prevenir nossos entes queridos de cometerem dano irreparável a eles mesmos; um pai amoroso pode, então, fisicamente superar sua filha em um esforço de prevenir com que ela cometa suicídio.

Agora, pode-se, é verdade, tirar uma série de inferências errôneas de exemplos como esses, em parte porque nós, humanos, tendemos a pensar em dano irreparável dentro do contexto de um período de tempo muito limitado, a vida de uma pessoa na Terra. Danos que nenhum ser humano pode reparar podem, no entanto, ser danos que Deus pode reparar. Não se segue, portanto, que um Deus amoroso e onipotente, cujo objetivo é a reconciliação do mundo, impediria todo suicídio e todo assassinato; segue-se apenas que tal Deus evitaria todo dano que nem mesmo a onipotência poderia reparar em algum momento futuro, e nem o suicídio nem o assassinato são necessariamente um exemplo desse tipo de dano. Portanto, embora um Deus amoroso às vezes permita o assassinato, tal Deus nunca permitiria que uma pessoa aniquilasse a alma de outra ou destruísse a própria possibilidade de felicidade futura em outra; e mesmo que um Deus amoroso às vezes permita o suicídio, tal Deus nunca permitiria que entes queridos genuínos destruíssem a própria possibilidade de felicidade futura em si mesmos. A última conclusão sobre o suicídio é sem dúvida a mais controversa, e Jonathan Kvanvig em particular a contestou (*vide* KVANVIG, 1993, p. 83-88). Mas seja qual for a resolução desse debate em particular, talvez ambas as partes possam concordar que Deus, como Criador, lidaria com um quadro muito mais amplo e um período de tempo muito mais longo do que aquele com o qual nós, humanos, estamos imediatamente preocupados.

Portanto, a ideia de dano irreparável - isto é, de dano que nem mesmo a onipotência poderia reparar - é crítica neste ponto. É mais relevante, talvez, nos casos em que alguém imagina pecadores escolhendo livremente a aniquilação (Kvanvig), ou os imagina fazendo uma escolha decisiva e irreversível do mal (Walls), ou os imagina fechando livremente os portões do inferno por dentro (CS Lewis). Mas os proponentes do chamado entendimento de escapismo do inferno podem argumentar plausivelmente que o inferno não é necessariamente um exemplo de dano irreparável, e Raymond VanArragon, em particular, levanta a possibilidade de que Deus poderia permitir alguns entes queridos de continuarem O rejeitando para sempre de um modo não decisivo que não os causaria, a qualquer tempo dado, dano irreparável (*vide* VANARRAGON, 2010, p. 37-; KVANVIG, 2011, p. 52). Aqui talvez valha a pena notar quão amplamente VanArragon define o termo “rejeitar Deus” (*vide* 2010, p. 30-31) – tão amplamente, na verdade, que qualquer pecado pelo

qual alguém é moralmente responsável contaria como uma instância de alguém rejeitando Deus. Ele, portanto, afirma explicitamente que rejeitar Deus em seu sentido amplo não requer nem uma consciência de Deus, nem uma decisão consciente, por mais confuso que seja, de abraçar uma vida separada de Deus. Consequentemente, o pecado persistente sem fim nunca resultaria, dado tal relato, em algo como o inferno tradicional, quer este último seja entendido como um lago de fogo, as trevas exteriores ou qualquer outra condição que revele o completo horror da separação de Deus (dado o entendimento cristão tradicional de tal separação). Tampouco tal pecador jamais alcançaria um estado de plena clareza. Dado o entendimento de VanArragon sobre a liberdade libertária, continuar a pecar para sempre exigiria um contexto perpétuo de ambiguidade, ignorância e percepção equivocada.

4. A Rejeição Universalista da Separação Eterna

Um teísta de qualquer religião que aceita a ideia tradicional de uma punição eterna, ou mesmo a ideia de uma separação eterna de Deus, tem que ou rejeitar a ideia de que todos os pecadores humanos são objetos iguais do amor redentor de Deus (veja proposição (1) na seção 1 acima) ou rejeitar a ideia de que o amor redentor de Deus irá triunfar ao final e trazer reconciliação para cada e todo objeto de tal amor divino (veja proposição (2)). Mas um teísta que aceita a proposição (1), como os arminianos o fazem, e também aceita a proposição (2), como os agostinianos o fazem, pode, então, raciocinar dedutivamente que Deus todo-poderoso irá, de fato, triunfar ao final e com sucesso conquistar cada e todo humano pecador. Da perspectiva de uma interpretação da *Bíblia* Cristã, além disso, universalistas Cristãos precisam apenas aceitar os argumentos exegéticos dos teólogos arminianos em apoio a (1) e os argumentos exegéticos dos teólogos agostinianos em apoio a (2); isso seria suficiente para permitir-lhes construir um caso exegético para uma interpretação universalista da *Bíblia* como um todo.

4.1 Graça Divina e a Natureza Inclusiva do Amor

Um argumento em apoio à proposição (1) afirma que o amor (especialmente na forma de desejar o melhor para outrem) é inclusivo neste sentido: mesmo quando é logicamente possível que um relacionamento amoroso chegue ao fim, duas

pessoas são unidas no amor apenas quando seus propósitos e interesses, até mesmo as condições de sua felicidade, estão tão logicamente entrelaçados a ponto de serem inseparáveis. Se uma mãe deveria amar seu filho assim como ela ama a si mesma, por exemplo, então qualquer mal que acontecesse à criança seria igualmente um mal que aconteceria à mãe e qualquer bem que aconteceria à criança seria igualmente um bem que aconteceria à mãe; portanto, simplesmente não é possível, de acordo com esse argumento, que Deus deseje o melhor para a mãe sem também desejar o melhor para o filho.

Por razões semelhantes, Kenneth Einar Himma argumentou que algumas intuições morais generalizadas, "juntamente com o exclusivismo cristão e a doutrina tradicional do inferno, implicam que é moralmente errado para qualquer pessoa ter filhos" (HIMMA, 2011, p. 198). Esse argumento parece especialmente forte no contexto da teologia Agostiniana, o que implica que, para todos os pais em potencial, eles sabem que qualquer filho que eles possam produzir poderia ser um dos réprobos a quem Deus odiou desde o início e destinou desde o início para tormento eterno no inferno. O título do artigo de Himma, *Birth as a Grave Misfortune*, parece descrever esses casos perfeitamente. Confira Bawulski (2013), para uma resposta a Himma e, por sua vez, Himma (2016), para a réplica.

Em qualquer evento, arminianos e universalistas consideram a aceitação da proposição (1) como essencial para uma compreensão adequada da graça divina. Poderia Deus realmente estender graça a uma mãe eleita, eles poderiam perguntar, fazendo do bebê que ela ama de todo o seu coração objeto de um ódio divino e fazer isso, como os agostinianos dizem que foi feito no caso de Esaú, mesmo antes da criança ter nascido ou feito algo bom ou mau? Como os arminianos e os universalistas veem o assunto, os agostinianos abraçaram uma impossibilidade lógica: a ideia de que Deus poderia estender um amor e compaixão genuínos a uma pessoa, mesmo que Deus os negue a alguns de seus próprios entes queridos. Eles, portanto, rejeitam a doutrina da eleição limitada com o fundamento de que isso enfraquece o conceito de graça por completo. Onde eles discordam, é claro, é sobre a questão de saber se os objetos do amor de Deus podem resistir à sua graça para sempre. Enquanto os arminianos sustentam que, dada a realidade do livre arbítrio, nós humanos podemos, se assim escolhermos, resistir à graça de Deus para sempre, os universalistas tendem a acreditar que, embora possamos resistir à graça de Deus por um tempo, talvez até por um período substancial de tempo (enquanto atolados em ignorância e ambiguidade), não podemos resistir a ele para sempre. Portanto, a questão entre esses dois campos, os arminianos e os

universalistas, finalmente se resume à questão de qual posição tem os recursos para uma melhor explicação da liberdade humana e do respeito de Deus por ela (*vide* WALLS, 2004; TALBOTT, 2004). Ou, para colocar a questão de uma forma ligeiramente diferente, qual posição, se alguma, requer que Deus interfira com a liberdade humana (ou autonomia humana) de maneiras moralmente inadequadas? Como a seção a seguir deve ilustrar, a resposta a essa pergunta pode ser muito mais complicada do que alguns podem imaginar a princípio.

4.2 Universalismo e Liberdade Humana

Uma suposição amplamente difundida entre os teístas do livre-arbítrio é que nenhuma garantia de reconciliação universal é sequer possível sem a disposição de Deus de interferir na liberdade humana nos casos em que alguém persiste em rejeitar Deus e sua graça. Na verdade, Jonathan Kvanvig vai mais longe ao descrever o universalismo como uma "visão, segundo a qual Deus finalmente decide que se alguém não escolheu o Céu livremente, chegará um momento em que será levado ao Céu contra a sua vontade. A pessoa experimentará, neste sentido, a redenção coercitiva em algum momento ”(KVANVIG, 2011, p. 14). Mas, na verdade, nenhum universalista, nem mesmo um determinista teológico, sustenta que Deus às vezes força as pessoas a irem para o céu contra sua vontade. Embora muitos cristãos universalistas acreditem que Deus forneceu a Saulo de Tarso certas experiências reveladoras que mudaram sua mente no final e, portanto, também mudaram sua vontade, isso está muito longe de afirmar que ele foi coagido contra sua vontade. Além disso, o próprio entendimento de Kvanvig sobre a liberdade libertária já estabelece a possibilidade lógica de que Deus pode trazer uma reconciliação universal sem interferir de forma alguma na liberdade humana.

Mas, além de defender a possibilidade lógica nua de tal reconciliação universal em bases libertárias, Eric Reitan apresentou um argumento intrigante, que ele chama de "o argumento da oportunidade infinita", para a conclusão de que Deus pode efetivamente garantir a salvação de todos os pecadores sem nunca interferir na liberdade libertária de ninguém (*vide* KRONEN; REITAN, 2011, cap. 8). A ideia básica aqui é que um pecador poderia ter, se necessário, infinitas oportunidades em um período interminável de tempo para se arrepender e se submeter livremente a Deus. Portanto, considere isso. Embora seja logicamente possível, dada a visão filosófica normal da questão, que uma moeda justa nunca caísse cara, nem mesmo

uma vez, em um trilhão de jogadas, tal eventualidade é tão incrivelmente improvável e tão próxima da impossibilidade que ninguém precisaria temer de que realmente acontecesse. Da mesma forma, ao trabalhar com algum pecador S (quebrando as ilusões de S e corrigindo a ignorância de S), Deus poderia presumivelmente trazer S a um ponto, apenas antes de realmente determinar a escolha de S, onde S veria a escolha entre horror e felicidade com tal clareza que o a probabilidade de S se arrepender e se submeter a Deus seria extremamente alta. Ou, se preferir, diminua a probabilidade para 0,5. Por um período de tempo indefinidamente longo, S ainda teria um número indefinidamente grande de oportunidades para se arrepender; e assim, de acordo com Reitan, a suposição de que os pecadores retêm sua liberdade libertária junto com a doutrina cristã da preservação dos santos produz o seguinte resultado. Podemos estar tão confiantes de que Deus acabará vencendo todos os pecadores (e o fará sem determinar causalmente suas escolhas), quanto podemos estar de que uma moeda justa cairá cara pelo menos uma vez em um trilhão de jogadas.

Uma possível resposta ao argumento de Reitan, conforme resumido brevemente, é que nossas escolhas livres podem, às vezes, criar um caráter endurecido, o que por sua vez impõe restrições às futuras escolhas livres. Mas ou o caráter endurecido dos que estão no inferno remove para sempre a possibilidade psicológica de sua escolha de se arrepender, ou não. Se remove essa possibilidade psicológica, então eles não continuam rejeitando Deus livremente no sentido que o Princípio de Possibilidades Alternativas (PAP) requer; e se isso não remove essa possibilidade psicológica, o argumento de Reitan permanece pertinente. Além disso, a questão mais crítica neste ponto diz respeito à relação entre a livre escolha, de um lado, e a formação do caráter, de outro. Nossa experiência moral parece fornecer evidências de que um padrão de más escolhas às vezes pode produzir maus hábitos e um mau caráter moral, mas também parece fornecer evidências de que um padrão de más escolhas às vezes pode aproximar alguém de uma conversão dramática de algum tipo . Então, por que não supor que um padrão de más escolhas pode ser ainda mais útil para Deus do que um padrão de boas escolhas seria para ensinar as lições difíceis que às vezes precisamos aprender e, assim, tornar uma conversão dramática cada vez mais provável no longo prazo? Não são as consequências destrutivas que o alcoolismo pode ter na vida de algumas pessoas exatamente o que, às vezes, as motiva a buscar ajuda e até mesmo a desistir completamente do

álcool?[16] Para mais informações sobre a questão do livre arbítrio e formação de caráter, consulte Swinburne (1989, cap. 12), Sennett (1999), Murray (1999), a tréplica a Murray, em Kronen e Reitan (2011, p. 170-177), a discussão sobre a formação do caráter em Talbott (2010, p. 9-13) e a seção 5.1, abaixo.

4.3. Os Limites do Poder de Deus para Preservar a Liberdade Humana

Suponha que um homem esteja no topo do *Empire State Building* com a intenção de cometer suicídio pulando e mergulhando para a morte lá embaixo. Uma

---

[16] Alguns, sem dúvida, acharão contraintuitiva a ideia de que nossas escolhas imorais são, às vezes, mais úteis do que nossas próprias escolhas morais para produzir um caráter virtuoso. Pois, os libertários, frequentemente, adotam, como um tempo de assunção metafísica não-examinada, uma imagem similar ao que Robert Kane (1998, p. 180) esboça nesta passagem: "As probabilidades para um comportamento com forte força de vontade ou fraca força de vontade são muitas vezes o resultado de escolhas e ações passadas dos próprios agentes, como Aristóteles e outros pensadores insistiram. Agentes podem ser responsáveis pela construção de seu caráter moral ao longo do tempo por meio de suas (morais ou prudenciais) escolhas ou ações, e a construção do caráter será refletida por mudanças nas probabilidades de comportamento com forte força de vontade forte ou fraca força de vontade em situações futuras. Cada vez que o engenheiro (alcoólatra) resistir a tomar uma bebida em circunstâncias difíceis, ele poderá fortalecer sua vontade de resistir no futuro; e, inversamente, quando sucumbe, sua vontade de resistir pode diminuir (ou desmoronar completamente, como às vezes acontece com alcoólatras)." Embora tal imagem reflita com precisão algumas de nossas experiências em alguns contextos, há, com certeza, outro lado desta história particular. Kane está certo, é claro, sobre isto: um efeito bioquímico do álcool no cérebro, pelo menos no caso de alcoólatras, parece ser o enfraquecimento da vontade de resistir a mais uma bebida. Mas o alcoolismo ilustra, também, como o desespero ligado ao mergulho nas profundezas também pode inspirar alguém a procurar ajuda, talvez se juntando aos Alcoólicos Anônimos ou de alguma outra forma. Alcoólatras, às vezes, relatam, além disso, que, quanto mais resistem à tentação e continuam fazendo a escolha certa, mais fácil é, durante horas de estresse, iludirem-se que, desta vez, um par de doses não os fará mal; e, alternativamente, quanto mais frequentemente eles se fartam terrivelmente e experimentam as consequências destrutivas de fazê-lo, mais fácil é resistir à tentação no futuro. Então, a este respeito, sua experiência é o contrário do que Kane descreveu. De modo similar, se há tal coisa como a graça divina, então as consequências destrutivas de nossas piores escolhas podem ser a coisa mesma que, em última análise, nos persuade a buscar qualquer ajuda divina que estiver disponível.

maneira óbvia pela qual Deus poderia interferir na liberdade do homem neste assunto seria simplesmente fazê-lo mudar de ideia; isso impediria efetivamente a ocorrência do suicídio. Mas há outra maneira, menos óbvia, pela qual Deus poderia interferir na liberdade do homem de cometer suicídio; Deus poderia permitir que ele saltasse do edifício e então o fizesse flutuar suavemente no chão como uma pena; isso também impediria efetivamente a ocorrência do suicídio. Assim, ninguém é livre para realizar alguma ação ou para alcançar algum fim, a menos que Deus permita que alguém experimente o fim escolhido, por mais confuso que seja; e ninguém é livre para se separar de Deus, ou da fonte última de felicidade humana como os cristãos a entendem, a menos que Deus permita que alguém experimente a própria vida que escolheu e toda a medida de miséria que isso acarreta.

Dada a suposição cristã quase universal de que uma separação completa da natureza divina (nas trevas exteriores, por exemplo) seria um horror objetivo, parece que até mesmo Deus enfrentaria um dilema com respeito à liberdade humana. Pois Deus poderia permitir que pecadores seguissem um caminho que em última análise leva, de acordo com a teologia cristã, a um horror objetivo e permitir que eles continuassem a segui-lo pelo tempo que escolherem livremente fazer isso, ou Deus poderia em algum ponto impedi-los de continuarem ao longo de seu caminho livremente escolhido. Se Deus permitir que os pecadores continuem em seu caminho livremente escolhido, aquele que sem o conhecimento deles os levará inevitavelmente a um horror objetivo, então sua própria experiência, desde que sejam racionais o suficiente para se qualificarem como agentes morais livres, acabaria por destruir suas ilusões e remover sua liberdade libertária para continuar nesse caminho. Alternativamente, se Deus impedisse os pecadores de alcançar seu objetivo livremente escolhido de separar-se da natureza divina, então eles não teriam liberdade real para fazê-lo. Em nenhum dos casos, portanto, os pecadores seriam capazes de reter para sempre sua liberdade libertária para continuar a se separar da natureza divina e da fonte última da felicidade humana.

Se este argumento fosse válido, também parece resultar que, não importa quão tenazmente alguns pecadores possam seguir uma vida longe de Deus e resistir ao propósito divino para suas vidas, Deus teria, como uma espécie de último recurso, um caminho à prova de fogo para quebrar as ilusões que tornam sua rebelião possível em primeiro lugar. Para fazer isso, Deus precisa apenas honrar as próprias escolhas livres deles e permitir que experimentem a própria vida que escolheram confusamente para si mesmos. Por que interferir na liberdade de alguém, afinal, no exato ponto em que honrar essa liberdade de fato ensinaria uma lição difícil e,

portanto, faria o melhor? Isso não seria totalmente incompatível com o caráter moral de Deus, como a maioria dos cristãos o entende?

Embora alguém pode responder a tal pergunta, a compreensão do universalista cristão da natureza e do escopo da graça irresistível de Deus é muito diferente da compreensão agostiniana dela. Os universalistas cristãos não apenas rejeitam a ideia agostiniana de que a graça irresistível de Deus se estende apenas a um eleito limitado; eles também sustentam que o julgamento de Deus sobre o pecado é essencialmente uma questão de permitir que os pecadores experimentem a própria condição de separação que eles escolheram confusamente para si mesmos. Muitos cristãos universalistas gostam de citar a observação de São Paulo de que "Deus obrigou todos à desobediência para que tenha misericórdia de todos eles" (*Rom*. 11:32 - NVI), e eles interpretam isso como uma declaração divina o julgamento, por mais severo que pareça, é em si uma expressão da misericórdia divina e, portanto, parte do que torna a graça de Deus irresistível no final. Se, como último recurso, Deus permitir que um pecador viva por um tempo sem nem mesmo uma experiência implícita da natureza divina[17] , o horror resultante, eles acreditam, irá finalmente destruir qualquer ilusão de que algum bem é alcançável sem Deus; e tal descoberta finalmente suscitará um pedido de ajuda de um tipo que, por mais fraco que seja, é exatamente o que Deus precisa para começar e, por fim, completar o processo de reconciliação.

Em suma, os oponentes do universalismo devem restringir o amor redentor de Deus a um eleito limitado ou admitir que o amor de Deus sofrerá uma derrota final neste sentido: o próprio desejo de Deus para a raça humana como um todo, conforme expresso em um lugar como *1 Timóteo* (2:4), nunca ficará satisfeito. Porque os arminianos e os universalistas concordam que Deus nunca poderia amar uma mãe eleita, mesmo que, ao mesmo tempo, Deus rejeite seu filho amado, os dois concordam que a primeira alternativa é totalmente impossível. Mas porque as questões em torno da ideia de livre arbítrio são tão complexas e permanecem a fonte de tantas controvérsias filosóficas, talvez eles também possam concordar que uma teodiceia de livre arbítrio do inferno é a melhor explicação filosófica atualmente

---

[17] Quando Paulo citou o poeta Epimênides, de Creta, para sustentar o ponto de que "Nele [Deus] nós vivemos e nos movemos e temos o nosso ser" (*Atos*, 17:28), pode-se interpretar isso como implicando que Deus não é apenas nosso ambiente moral e espiritual, mas, também, nosso ambiente físico. Dada tal interpretação, mesmo nossa experiência da ordem física seria uma experiência implícita de Deus.

disponível para uma doutrina de separação eterna de Deus.

5. Céu: Três Problemas Críticos

Raramente, ou quase nunca, os teólogos cristãos são muito específicos sobre como será o céu, e sem dúvida há boas razões para isso. Pois a maioria deles negaria que as fontes primárias da fé cristã, como a Bíblia, fornecem muitas informações sobre este assunto específico. Mas três questões têm tipicamente surgido na literatura filosófica relevante: primeiro, porque muitos dos filósofos cristãos recentes se concentraram nas teodiceias do livre-arbítrio do inferno, não é de surpreender que a questão da liberdade no céu também tenha surgido; uma segunda questão é se a miséria dos entes queridos no inferno minaria a bem-aventurança dos que estão no céu; e uma terceira questão é se a imortalidade de qualquer tipo acabaria por levar ao tédio e a uma vida insípida.

5.1. Liberdade no Céu

Como os argumentos sobre o universalismo e a liberdade humana, resumidos brevemente na seção 4.2, acima, a questão da liberdade no céu mais uma vez ilustra a necessidade de uma explicação razoavelmente clara e completa do livre arbítrio. Também ilustra com que facilidade uma disputa puramente verbal, que é uma disputa aparente que surge de diferentes usos do mesmo termo, pode às vezes se disfarçar como uma discordância genuína sobre alguma questão substancial. Com relação à questão da liberdade no céu, aqui estão alguns exemplos adicionais a serem considerados: (a) o banqueiro honesto cujas convicções morais e religiosas profundamente arraigadas tornam psicologicamente impossível para ele aceitar um suborno em uma determinada situação, e (b) a mãe cujo grande amor por seu filho recém-nascido torna psicologicamente impossível para ela intencionalmente prejudicar fisicamente seu filho amado. A questão de saber se existe liberdade no céu parece muito semelhante à questão de saber se nosso banqueiro honesto recusa livremente o suborno e se nossa mãe amorosa se recusa livremente a fazer qualquer coisa que ela sabe que prejudicaria fisicamente seu bebê.

Considere agora três relatos diferentes não compatibilistas do que significa agir livremente e as implicações que cada um desses relatos tem para a possibilidade

de liberdade no céu. De acordo com o primeiro relato, brevemente apresentado na seção 3.1, acima, a liberdade sempre requer que o PAP se aplique; isto é, uma pessoa é livre com relação a alguma ação A em um determinado conjunto de circunstâncias apenas se estiver dentro do seu poder fazer A nesse conjunto de circunstâncias e também dentro do seu poder de abster-se de fazer A. Portanto, se ninguém no céu , como os cristãos normalmente entendem, tiver a menor inclinação de desobedecer a Deus - se, isto é, fosse tão psicologicamente impossível para os santos no céu desobedecer a Deus quanto seria para nossa amorosa mãe torturar seu amado bebê para a morte, então não poderia haver liberdade desse tipo no céu. Este não é um assunto para disputa; é apenas uma questão de ser claro sobre um uso específico do termo "liberdade". Ou os santos no céu mantêm um poder robusto para desobedecer a Deus e pecar, ou eles não têm o tipo de liberdade que o PAP especifica. Ou, dito de outra forma: se os santos no céu têm esse tipo de liberdade mesmo quando Lúcifer, de acordo com uma interpretação tradicional de sua suposta queda da perfeição, foi capaz de cometer o pecado primordial no céu, então eles também retêm o poder para pecar no céu (*vide* MATHESON, 2018, p. 66).

Um segundo relato não implica que ter a liberdade relevante no presente sempre requer a capacidade de fazer o contrário no presente, embora exija a capacidade de fazer o contrário em vários momentos da história de vida de uma pessoa. Pois, de acordo com Robert Kane, “Agentes com livre arbítrio [...] devem ser tais que eles poderiam ter agido de outra forma em algumas ocasiões de suas histórias de vida com respeito a alguns atos formadores de caráter ou motivação pelos quais eles se tornaram os tipos de pessoas que são” (KANE, 1998, p. 72). Na mesma linha, James F. Sennett defende o livre arbítrio dos santos no céu argumentando que eles escolheram livremente seu próprio caráter moral. “Um caráter libertário livremente escolhido”, sugere ele, “é o único tipo de caráter que pode determinar as escolhas livres compatibilistas” (SENNETT, 1999, p. 74). E, para uma visão semelhante, embora um pouco ajustada, confira Pawl e Timpe (2008). A ideia básica aqui parece ser que os próprios motivos e caráter podem determinar uma ação livre no presente apenas quando alguém é totalmente responsável pelos motivos e traços de caráter que determinam essa ação.

Uma possível dificuldade aqui é fornecer um relato coerente, para não mencionar um relato empiricamente verificável, de como certas escolhas indeterminadas enterradas em uma história de vida podem tornar alguém responsável por seus motivos presentes e traços de caráter. Isso é um problema em parte porque, como Manuel Vargas aponta, “mesmo características livremente escolhidas de nossas

vidas e de nós mesmos podem, por causa de nossas limitações epistêmicas, produzir consequências imprevistas" (VARGAS 2005, p. 282), como, por exemplo, quando alguém cultiva sinceramente a integridade moral e, inadvertidamente, produz alguns dos piores traços de caráter: rigidez moral, hipocrisia e falta de compaixão. Da mesma forma, as piores escolhas de alguém e as lições aprendidas com elas podem ser exatamente o que tem o efeito mais profundo no desenvolvimento de um bom caráter. Portanto, dadas nossas limitações epistêmicas e as consequências imprevistas de nossas escolhas livres, é de se admirar que muitos teólogos cristãos vejam um bom caráter como um presente de Deus, em vez de algo pelo qual podemos creditar a nós mesmos?

Um terceiro relato da liberdade, às vezes negligenciado por aqueles que enfatizam a importância da liberdade humana, é o Visão da Razão de Susan Wolf, segundo o qual "a liberdade necessária para a responsabilidade consiste na capacidade (ou liberdade) de fazer a coisa certa pelas razões certas" (WOLF, 1990, p. 94). Mas, ao contrário da visão da autonomia, como ela a chama, essa liberdade não requer a capacidade de se abster de fazer a coisa certa pelos motivos certos. Wolf, portanto, compromete-se com a seguinte assimetria: Considerando que cometer um ato errado (ou imoral) livremente requer a capacidade de agir de outra forma e, portanto, de se abster de agir de forma errada, fazer a coisa certa pelas razões certas livremente não requer a habilidade de agir de outra forma . Tal visão, toma para si total proveito da ideia, expressa na seção 3.1, acima, de que a liberdade relevante requer um grau mínimo de racionalidade e pode ser ligeiramente modificada como segue. Se um limiar relevante de racionalidade requer apenas a capacidade de fazer julgamentos razoáveis, em vez de infalíveis, sobre o melhor curso de ação, então talvez possamos dizer que a liberdade consiste na capacidade de seguir o próprio julgamento razoável sobre o melhor curso de ação em uma determinada situação (*vide* TALBOTT, 2009, p. 388). Quer se aceite tal modificação ou não, algo como a Visão da Razão de Wolf parece concordar perfeitamente com a visão religiosa de que aqueles no céu são os mais livres de todas as pessoas criadas, mesmo que aqueles no inferno permaneçam escravos do pecado (uma escravidão semelhante a um escravidão do alcoólatra ao álcool). Tal visão, também, parece concordar perfeitamente com a visão de São Paulo de que a salvação é um meio pelo qual a vontade é libertada de sua escravidão ao pecado.

5.2. Sobre a Miséria de Entes Queridos no Inferno

Supondo que o amor une os interesses das pessoas da maneira descrita na seção 4.1 acima, pode-se então perguntar como Deus poderia preservar a felicidade daqueles no céu que sabem que alguns de seus próprios entes queridos estão sofrendo para sempre no inferno. Pois a pergunta inevitavelmente surge: “Como alguém poderia permanecer feliz sabendo que um ente querido genuíno, embora corrompido, está destinado a ser miserável para sempre”. Quando um repórter perguntou à mãe de Ted Bundy, um assassino em série de mulheres jovens, se ela ainda poderia sustentar um filho que se tornara um monstro, sua resposta forneceu uma ilustração pungente do problema. “É claro que eu o apoio”, declarou ela, enquanto seus olhos se enchiam de lágrimas e seu corpo literalmente começava a tremer. "Ele é meu filho. Eu o amo. Eu tenho que apoiá-lo. ” Ela obviamente não apoiava seus crimes monstruosos, e nem mesmo se opôs à severidade de sua punição. Mas ainda assim, alguém se pergunta como essa mulher sofredora - uma cristã comprometida, aliás - poderia alcançar a felicidade suprema sabendo que o filho que ela continuava a amar estava destinado a ser perdido para sempre, sem qualquer esperança futura de redenção.

Tais considerações levaram alguns, incluindo o teólogo do século 19 Friedrich Schleiermacher, a argumentar que a miséria daqueles no inferno minaria completamente a bem-aventurança dos redimidos no céu (*vide* SCHLEIERMACHER, 1830, p. 721-722; KRONEN E REITAN, 2011, p. 80-89 ; e TALBOTT, 1990b, p. 237-241). Mas outros argumentaram que Deus sempre poderia proteger para sempre os redimidos no céu das memórias dolorosas dos perdidos no inferno. William Lane Craig, portanto, levanta a possibilidade de que Deus poderia simplesmente “obliterar” das mentes dos redimidos “qualquer conhecimento de pessoas perdidas para que eles não experimentassem nenhuma pontada de remorso por elas” (CRAIG, 1991, p. 306). Dada a visão teológica generalizada, que Craig parece aceitar, de que bilhões de pessoas eventualmente se perderão para sempre, uma questão aqui diz respeito a quanto da mente de algumas pessoas, particularmente aquelas cuja família inteira está perdida para sempre, Deus teria que exterminar para realizar tal estratégia. Outra diz respeito a como Deus, como um ser infinitamente amoroso, pode eliminar as memórias infinitamente mais dolorosas de sua própria mente. Mas a principal questão a ser resolvida aqui é se a **ignorância abençoada** se qualifica como uma forma de felicidade que vale a pena.

Em qualquer caso, como fato histórico, alguns dos teólogos mais influentes da tradição ocidental, incluindo alguns que são amplamente admirados como heróis da fé, não só fizeram da câmara de tortura eterna uma parte importante de seus ensinamentos sobre o inferno; eles também parecem ter se glorificado na ideia de que os tormentos dos que se contorcem no inferno para sempre aumentarão a alegria dos que estão no céu. Jonathan Edwards escreveu assim: "Quando os santos na glória […] verão quão miseráveis são os outros de seus semelhantes, que estavam naturalmente nas mesmas circunstâncias que eles; quando eles virem a fumaça de seu tormento, e a fúria das chamas de sua queima, e ouvirem seus gritos e gritos dolorosos, e considerarem que eles [os santos] nesse meio tempo estão no estado mais feliz e certamente estarão nele por toda a eternidade; como eles se alegrarão!" (EDWARDS, 1834, seção II). Notavelmente, Edwards também era um determinista teológico que sustentava que Deus determinou desde o início trazer um grande número de pessoas a um fim horrível e o fez com o propósito preciso de aumentar a alegria dos eleitos no céu. Ele até mesmo insistiu, *contra* Craig, que os habitantes do céu e do inferno estarão perfeitamente cientes da condição um do outro; então, assim como os tormentos de ex-entes queridos no inferno contribuirão para a alegria dos que estão no céu, a alegria dos ex-entes queridos no céu contribuirá para o tormento psicológico dos que estão no inferno. Assim, ele fez do seguinte tipo de advertência uma parte importante de sua pregação: "Como suportareis ver seus pais, que nesta vida tiveram por você um carinho tão querido, agora sem nenhum amor por você [...] Como você suportará ver e ouvi-los louvar o Juiz, por sua justiça exercida em pronunciar esta sentença, e ouvi-la com santa alegria em seus semblantes, e gritando os louvores e aleluias de Deus e Cristo por causa disso? " (séc. IV).

Por mais horríveis que essas descrições possam parecer para alguém como a mãe de Ted Bundy, talvez todas as partes possam concordar em pelo menos uma coisa. Se a justiça exigisse que alguém sofresse eternamente pelos pecados que o próprio Deus determinou causalmente, então, tal sofrimento teria que ser uma fonte de satisfação, se não de felicidade absoluta, por parte de qualquer pessoa imparcial que o testemunhasse. Mas, uma vez que, como se costuma dizer, o *modus ponens* de uma pessoa é o *modus tollens*[18] de outra, um crítico de Edwards

---

[18] Enquanto *modus ponens* é um argumento da forma: **se p então q; p; então q**, *modus tollens* é um argumento da forma: **se p então q; não q; então não p**.

simplesmente responderá da seguinte maneira. Nenhuma pessoa imparcial encontraria satisfação em alguém experimentar o tormento eterno como punição até mesmo pelo pior dos pecados, particularmente no caso de pecados que o próprio Deus determinou causalmente; portanto, tal tormento não é o que a justiça requer. Além disso, de acordo com a própria teologia de Edwards, ele não era menos merecedor do tormento eterno do que aqueles que sofrem no inferno. Schleiermacher e muitos outros, portanto, acham difícil entender como aqueles que recebem um favor especial a esse respeito podem estar tão delirantemente felizes por saber que alguns de seus próprios entes queridos não recebem um favor especial semelhante[19] .

---

[19] Embora muitos cristãos (Metodistas, Católicos e outros Arminianos Protestantes), tipicamente achem a visão de Edwards, aqui, nada menos do que terrível, isso não ocorre sem que eles tenham seus defensores contemporâneos. Michael J. Hart (2016, p. 258-259), assim escreve: "[...] pela exibição do castigo eterno de Deus, os eleitos se tornariam mais gratos por seu lugar no céu. [...] A imagem é esta: eu era como tal e tal, mas sou exaltado e eles são rebaixados, e o fato de que eles eram como eu me deixa mais feliz do que eu estaria em minha exaltação. Mas por que isso? Uma resposta diz respeito à probabilidade: é porque quanto mais próximo eu estivesse deles na natureza e nas circunstâncias, mais provável seria que eu terminasse como eles. Assim, quando descubro que meu destino foi radicalmente diferente e melhor do que o deles, minha alegria pelo meu destino passa a ter maior intensidade. [...] (De acordo, por) reprovar um número maior para o inferno, aos eleitos é permitida, no céu, uma grande gratidão que não estaria de outro modo disponível para eles: uma gratidão por fazer parte dos poucos que são salvos." Assim como Jonathan Edwards, Hart é também um determinista teológico e assim sustenta que Deus pretendeu, desde o início, reprovar os não-eleitos e trazer cada um deles a um fim horrível. Assim, um proponente de tal visão deve, de um lado, ou negar que os eleitos têm pessoas amadas no inferno, de outro, ou negar que o amor genuíno enlaça os interesses de pessoas conjuntamente do mesmo modo que descrito na seção 4.1, ou negar que Deus ama profundamente mesmo os eleitos no céu. Aqueles que acreditam que o amor mais profundo possível de Deus se estende igualmente a cada membro da raça humana irá também se perguntar como a gratidão do tipo descrito na citação acima deve supostamente se diferenciar do egoísmo humano de um tipo totalmente inconsistente com o amor genuíno.

5.3. Sobre o Suposto Tédio da Imortalidade

Uma terceira questão relativa ao céu que às vezes surge é se a bem-aventurança eterna é mesmo um possível estado de coisas. Bernard Williams sugeriu assim "que a imortalidade seria, quando concebível, intolerável" (FISCHER, 1993, p. 73). Comentando sobre uma peça de Karel Capek sobre uma mulher que aos 42 anos recebe a imortalidade e aos 342 anos não quer mais viver, Williams escreveu: "Seu problema era, ao que parece, o tédio: um tédio conectado com o fato de que tudo o que poderia acontecer e fazer sentido para um ser humano de 42 anos já tinha acontecido com ela "aos 342 anos (82).

Tal declaração lembra uma citação frequentemente atribuída a Charles H. Duell, que se tornou comissário do escritório de patentes dos EUA em 1898. Segundo a lenda, Duell declarou que tudo o que pode ser inventado já foi inventado; e mesmo que esta história maravilhosa seja provavelmente apócrifa, ela ilustra de uma forma humorística as possíveis consequências de uma imaginação empobrecida. Dificilmente levaria 30 anos, dependendo das circunstâncias, para que uma determinada vida se tornasse monótona e insípida. Mas a ideia de que uma pessoa saudável poderia exaurir todas as possibilidades de aventura e experiência significativa em meros 300 anos parecerá a muitos simplesmente absurda. Meros 300 anos são virtualmente nada, é verdade, quando comparados a uma vida sem fim. Portanto, a verdadeira questão é se é logicamente possível que uma vida sem fim (na qual se retém a identidade como a mesma pessoa) seja preenchida com alegria sem fim e oportunidades cada vez maiores para experiências novas e significativas.

Abordando essa mesma questão, John Martin Fischer escreve: "Lembre-se [da possibilidade] de que certos [...] familiares e amigos também tenham o tipo relevante de imortalidade. Parece-me que, sob tais circunstâncias, alguém poderia viver uma vida atraente caracterizada por uma desejável **combinação** de atividades gratificantes" (FISCHER, 1993, p. 10, grifo do autor). Uma vida interminável não poderia até mesmo **aumentar** as possibilidades de uma combinação tão desejável? Uma sinfonia favorita não ouvida por cerca de cem anos pode ser experimentada como totalmente nova e emocionante. E mesmo se deixarmos de lado qualquer coisa que possa levantar uma controvérsia sobre a identidade pessoal, a mera descoberta de um meio inesperado de atravessar nosso universo extravagante, com seus bilhões de galáxias e bilhões de sistemas estelares dentro de cada um deles, pode se abrir, para os aventureiros espíritos de qualquer maneira, possibilidades incríveis para experiências novas e emocionantes. Nem devemos ignorar a

possibilidade adicional de experimentar infinitamente muitos outros reinos e universos que não são espacialmente contíguos ao nosso. Seguindo a ideia de Fischer de uma combinação ainda mais desejável, uma vida mais longa também poderia aumentar as chances de a própria experiência do tédio se encaixar em um contexto maior de experiência significativa. Ao cuidar de seu bebê, por exemplo, uma mãe normalmente executa muitas tarefas mundanas que poderiam parecer extremamente tediosas não fosse pela alegria de interagir com seu bebê e de vê-lo crescer e florescer. Da mesma forma, São Paulo achava até o tédio da prisão tolerável, segundo ele, porque o via como parte de uma história maior que ele acreditava ser verdadeira e gloriosa. Então, por que permitir, perguntam muitas pessoas religiosas, que uma imaginação empobrecida exclua a própria possibilidade de uma história abrangente dar perpetuamente um novo significado às nossas vidas individuais?

Ainda assim, com tudo isso tendo sido dito, a visão de Williams sobre a natureza inevitavelmente tediosa de uma vida interminável não está tão longe da visão religiosa de que em nossa presente condição imperfeita ainda não estamos aptos para a eternidade e ainda não somos capazes de experimentar ao máximo formas valiosas de felicidade; na verdade, dada a nossa condição atual, alguns diriam, podemos até transformar o próprio céu em uma experiência infernal. E se isso for verdade, então a tarefa de tornar alguém apto para a alegria eterna pode ser muito mais complicada, mesmo para um ser onipotente, do que se poderia imaginar. Como muitas religiões ensinam, incluindo o Cristianismo, devemos primeiro aprender a amar adequadamente antes de podermos experimentar a felicidade duradoura, e isso requer que também sejamos purgados de todas as tendências egoístas, de todo desejo de poder sobre os outros, de toda tentação de nos beneficiarmos às custas de outros, e qualquer outra coisa que possa separar uma pessoa da outra. Bem aqui, é claro, é onde Williams questionaria se uma pessoa adequadamente transformada seria o mesmo indivíduo que a pessoa imperfeita que existia anteriormente. Mas, nenhuma de nossas imperfeições morais pode responder uma pessoa religiosa, pode ser coerentemente contada entre nossas propriedades essenciais - como se nunca pudéssemos progredir moralmente e nunca aprender a nos tornar pessoas mais amorosas. Então aqui está, talvez, o resumo da questão de uma perspectiva religiosa: quanto mais egocêntricos nos tornamos, mais tediosas e enfadonhas nossas vidas inevitavelmente se tornam com o tempo. Mas quanto mais focados externamente nos tornamos nos relacionamentos amorosos, mais alegre e significativa nossa vida também se torna com o tempo.

Em qualquer caso, as controvérsias associadas ao entendimento de Williams sobre a imortalidade também são relevantes para o problema do mal. Pois as mesmas considerações que levam alguns a se perguntar se a imortalidade acabaria se tornando terrivelmente enfadonha também podem levar alguns religiosos a considerar favoravelmente a seguinte hipótese. Pelo que sabemos, um ambiente como aquele em que vivemos - um ambiente em que se encontram ameaças e perigos reais de tipo temporário, onde o bem-estar temporário de uma pessoa pode depender das escolhas de outros e das forças naturais sobre as quais se tem limitado ou nenhum controle, onde uma busca pela verdade e descobertas genuínas sobre as glórias da criação de Deus são possíveis, e onde o fracasso moral provavelmente forneceria amplas oportunidades para arrependimento, perdão e expiação - pelo que sabemos, tal ambiente é importante parte do processo pelo qual Deus nos torna aptos para a alegria eterna. Embora o problema do mal seja o assunto de outra entrada (*vide* verbete sobre **O Problema do Mal**), o ponto relevante para o tópico do céu é apenas este: não é necessário pensar no céu (ou na era vindoura, como os escritores dos Evangelhos às vezes se referem a ele) como um reino etéreo estático no qual não há nada a fazer. Em vez disso, pode-se supor que Deus nunca vai parar de criar pessoas adicionais para amar e reinos adicionais para experimentarmos e que sempre teremos papéis importantes a desempenhar, como Paulo sugeriu em *Efésios* (2:7), neste processo contínuo de criação e revelação.

Referência bibliográfica

Adams, Marilyn, 1975, “Hell and the God of Justice,” Religious Studies, 11: 433-447.

Adams, Marilyn, 1976-1977, “Divine Justice, Divine Love, and the Life to Come,” Crux, 13: 12-28.

Adams, Marilyn, 1993, “The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians,” in E. Stump (ed.), A Reasoned Faith, Ithaca, New York: Cornell University Press, 301-327.

Almeida, M., 2008, “On Vague Eschatology,” Faith and Philosophy, 25: 359-375.

Anselm, 1099, Cur Deus Homo, in Anselm of Canterbury (Volume 3), J. Hopkins and H. Richardson (eds. and trs.), New York: Edwin Mellen Press, 1976.

Augustine, City of God against the Pagans, in R. W. Dyson (ed. and trans.), City of God against the Pagans, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Augustine, Enchiridion, in A. C. Outler (ed. and trans.), Augustine: Confessions and Enchiridion (Library of Christian Classics, Volume VII), Philadelphia: The Westminster Press, 1955.

Bawulski, S., 2013, "Do Hell and Exclusivism make Procreation Impermissible? A Reply to Kenneth Himma," Faith and Philosophy, 30: 330-344.

Buckareff, A. and A. Plug, 2005, "Escaping Hell: Divine Motivation and the Problem of Hell," Religious Studies, 41: 39-54.

Buenting, J. (ed.), 2010, The Problem of Hell: A Philosophical Anthology, Burlington: Ashgate Publishing Company.

Byerly, T. Ryan and Eric J. Silverman (eds.), 2017, Paradise Understood: New Philosophical Essays about Heaven, New York: Oxford University Press.

Calvin, John, 1536, Institutes of the Christian Religion (Library of Christian Classics, Volume XXI), J. McNeill (ed.) and F. L. Battles (trans.), Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

Craig, W. L., 1989, "'No Other Name': A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ," Faith and Philosophy, 6: 172-188.

Craig, W. L., 1991, "Talbott's Universalism," Religious Studies, 27: 297-308.

Craig, W. L., 1993, "Talbott's Universalism Once More," Religious Studies 29: 497-518

Craig, W. L., 1995, "Middle Knowledge and Christian Exclusivism," Sophia, 34: 120-139.

Cullman, Oscar, 1958, Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? London: Epworth.

Dougherty, T. and T. Poston, 2008, "Hell, Vagueness and Justice: A Reply to Sider," 25: 322-328.

Edwards, Jonathan, 1738/1989, Charity and Its Fruits, reprinted in Ethical Writings (Works of Jonathan Edwards: Volume 8), P. Ramsey (ed.), New Haven and London: Yale University Press, 1989.

Edwards, Jonathan, 1834, "The End of the Wicked Contemplated by the Righteous: Or, the Torments of the Wicked in Hell, No Occasion of Grief to the Saints in Heaven," in The Works of Jonathan Edwards in Two Volumes (Volume II), E. Hickman (ed.), London: William Ball, 34, Paternoster-Row. [available online in the Christian Classics Ethereal Library].

Fischer, J. M., 1993, "Introduction: Death, Metaphysics, and morality," in J. M. Fischer, The Metaphysics of Death, Stanford: Stanford University Press, 1993, 1-30.

Hart, M., 2016, "Calvinism and the Problem of Hell," in D. Alexander and D, Johnson (eds.), Calvinism and the Problem of Evil, Eugene: Pickwick Publications, 248-272.

Helm, P., 1985, “The Logic of Limited Atonement,” Scottish Bulletin of Evangelical Theology, 3: 47-54.
Hick, John, 1976, Death and Eternal Life, London: Collins.
Himma K., 2010, “Birth as a Grave Misfortune: The traditional Doctrine of Hell and Christian Salvific Exclusivism,” in Buenting 2010: 179-198
Himma K., 2016, “The Ethics of Subjecting a Child to the Risk of Eternal Torment,” Faith and Philosophy, 33: 94-108.
Jordan, J., 2012, “The Topography of Divine Love,” Faith and Philosophy, 29: 53-69.
Jordan, J., 2015, “The Topography of Divine Love: Reply to Thomas Talbott,” Faith and Philosophy, 32: 182-187.
Jordan, J., 2020, “The Limits of Divine Love,” in O. Crisp, J. Arcadi, and J. Wessling (eds.), Love: Human and Divine: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology, New York: T&T Clark: 81-95.
Kane, Robert, 1998, The Significance of Free Will, Oxford and New York: Oxford University Press.
Kierkegaard, S., 1849, The Sickness unto Death, H. V. Hong and E. H. Hong (eds. and trans.), Princeton: Princeton University Press, 1980.
Knight, G., 1997, “Universalism and the Greater Good: A Response to Talbott,” Faith and Philosophy, 14: 98-103.
Kronen, J. and E. Reitan, 2011, God’s Final Victory: A Comparative Philosophical Case for Universalism, London and New York: The Continuum Publishing Group.
Küng, H., 1984, Eternal Life? E. Quinn (trans.), Garden City, NY: Doubleday.
Kvanvig, J., 1993, The Problem of Hell, New York: Oxford University Press.
Kvanvig, J., 2011, Destiny and Deliberation, New York: Oxford University Press.
Lewis, C. S., 1944, The Problem of Pain, New York: The MacMillan Company.
Lewis, C. S.,1946, The Great Divorce, New York: The MacMillan Company.
Lewis, C. S.,1955, Surprised by Joy, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Luck, M., 2016, “Escaping Heaven and Hell,” Religious Studies, 52: 395-402.
MacDonald, Goerge, 1889, “Justice,” in Unspoken Sermons, Series III, London: Longmans, Green & Company; reprinted as G. MacDonald, Unspoken Sermons, Series I, II, and III, Whitethorn, CA: Johannesen, 2004.
Manis, R. Z., 2016, “Eternity will nail him to himself: the logic of damnation in Kierkegaard’s The Sickness unto Death,” Religious Studies, 52: 287-314.
Manis, R. Z., 2019, Sinners in the Presence of a Loving God: an Essay on the Problem of Hell, New York: Oxford University Press

Marshall, C., 2001, Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.

Matheson, B., 2014, "Escaping Heaven," International Journal of Philosophy of Religion, 75: 197-206.

Matheson, B., 2018, "Tracing and heavenly freedom," International Journal of Philosophy of Religion, 84: 57-69.

Murray, M., 1998, "Heaven and Hell", in Reason for the Hope within Us, Michael Murray (ed.), Grand Rapids: Eerdmans.

Murray, M., 1999, "Three Versions of Universalism," Faith and Philosophy, 16 (January): 55-68.

Nemes, S., 2016, "Christian apokatastasis: Two Paradigmatic Objections," Journal of Analytic Theology, 4 (May): 66-86.

Parker, R., 2013, "Deep and Wide: A Response to Jeff Jordan on Divine Love," Faith and Philosophy, 30: 444-461.

Pawl, T. and K. Timpe, 2008, "Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven," Faith and Philosophy, 26 398-419.

Perszyk, K. (ed.), 2011, Molinism: The Contemporary Debate, Oxford and New York: Oxford University Press.

Quinn, P., 1988, "'In Adam's Fall, We Sinned All,'" Philosophical Topics, 16(2): 89-118.

Robinson, J.A.T., 1968, In the End, God, New York: Harper & Row.

Schleiermacher, Friedrich, 1830, The Christian Faith, H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (eds.), Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.

Sennett, J., 1999, "Is there Freedom in Heaven?" Faith and Philosophy, 16: 69-82.

Seymour, C., 2000a, "A Craigian Theodicy of Hell," Faith and Philosophy, 17: 103-115.

Seymour, C., 2000b, A Theodicy of Hell, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Sider, T., "Hell and Vagueness," Faith and Philosophy, 19: 58-68.

Stump, E., 1986, "Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory, and the Love of God," Canadian Journal of Philosophy, 16: 181-196.

Swinburne, Richard, 1983, "A Theodicy of Heaven and Hell," in The Existence & Nature of God, A. Freddoso (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 37-54.

Swinburne, Richard, 1989, Responsibility and Atonement, Oxford and New York: Oxford University Press.

Talbott, T., 1990a, "The Doctrine of Everlasting Punishment," Faith and Philosophy, 7(1): 19-43.

Talbott, T., 1990b, “Providence, Freedom, and Human Destiny,” Religious Studies, 26: 227-245.
Talbott, T., 1992, “Craig on the Possibility of Eternal Damnation,” Religious Studies, 28: 495-510.
Talbott, T., 2004, “Misery and Freedom: Reply to Walls,” Religious Studies, 40: 217-224.
Talbott, T., 2007, “Universalism,” in The Oxford Handbook of Eschatology, J. Walls (ed.), New York and Oxford: Oxford University Press: 446-461.
Talbott, T., 2009, “God, Freedom, and Human Destiny,” Faith and Philosophy, 26: 378-397.
Talbott, T., 2010, “Grace, Character Formation, and Predestination unto Glory,” in Buenting 2010: 7-27.
Talbott, T., 2020, “In Defense of the Loving Parent Analogy,” in O. Crisp, J. Arcadi, and J. Wessling (eds.), Love: Human and Divine: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology, New York: T&T Clark: 97-112.
VanArragon, R., 2001, “Transworld Damnation and Craig’s Contentious Suggestion,” Faith and Philosophy, 18: 241-260.
VanArragon, R., 2010, “Is it Possible to Freely Reject God Forever?” in Buenting 2010: 29-43
Vargas, M., 2005, “The Trouble with Tracing,” in Midwest Studies in Philosophy, 29: 269-291.
Walker, D. P., 1964, The Decline of Hell, Chicago: University of Chicago Press.
Walls, J., 1992, Hell: The Logic of Damnation, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Walls, J., 2002, Heaven: The Logic of Eternal Joy, Oxford: Oxford University Press.
Walls, J., 2003, “A Philosophical Critique of Talbott’s Universalism” in Universal Salvation? The Current Debate, R. Parry and C. Partridge (eds.), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 105-124.
Walls, J., 2004a, “A Hell of a Choice: Reply to Talbott,” Religious Studies, 40: 203-216.
Walls, J., 2004b, “A Hell of a Dilemma: Rejoinder to Talbott,” Religious Studies, 40: 225-227.
Williams, Bernard, 1973, “The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality,” reprinted in J. M. Fischer, The Metaphysics of Death, Stanford: Stanford University Press, 1993, 73-93.
Wolf, S., 1990, Freedom Within Reason, New York: Oxford University Press.

Sobre os organizadores

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

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

Sobre os tradutores e revisores

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

Alison Vander Mandeli: Professor colaborador no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui mestrado e graduação

em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Suas principais áreas de interesse são: Filosofia da religião, Filosofia da linguagem, Metafísica e História da filosofia analítica.

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

Guilherme Gregório Arraes Fernandes: Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Suas principais áreas de pesquisa incluem Metafísica e Filosofia da Religião.

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

Renato Rocha: Professor adjunto no Departamento de Filosofia (DFL), da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com estágio sanduíche realizado na *Australian National University* (ANU), mestre e bacharel em Filosofia, pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Sua área de especialização é Filosofia, com ênfase em Filosofia analítica, Lógica e Metafísica. Sua área de competência inclui Filosofia da Linguagem, Epistemologia e Filosofia da Religião. Endereço eletrônico:

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA