

ISBN: 978-65-88097-14-4

# Temas em Filosofia da Religião (Themes in Philosophy of Religion)

Fábio BERTATO, Nicola SALVATORE & Marcin TREPCZYŃSKI (Editores).

COLEÇÃO CLE  
VOL 94



Centro de Lógica, Epistemologia  
e História da Ciência - Unicamp



Fábio BERTATO,  
Nicola SALVATORE & Marcin TREPCZYŃSKI (Eds.)

Temas em Filosofia  
da Religião

---

*Themes in Philosophy  
of Religion*

*1ª edição*



Fábio BERTATO,  
Nicola SALVATORE & Marcin TREPCZYŃSKI (Eds.)

Temas em Filosofia  
da Religião

---

*Themes in Philosophy  
of Religion*

*1ª edição*  
*Campinas, São Paulo*

Volume 94, 2023  
**COLEÇÃO CLE**  
CLE – UNICAMP

## COLEÇÃO CLE

**Universidade Estadual de Campinas**

**Reitor:** Antonio José de Almeida Meirelles

**Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência**

**Coordenador:** Fábio Maia Bertato

**Coordenador-Associado:** Marcelo Esteban Coniglio

**Editora:** Itala M. Loffredo D'Ottaviano

**Editor Associado:** Fábio Maia Bertato

**Conselho Editorial:** Ana Maria ALFONSO GOLDFARB – CLE/UNICAMP, PUC-SP; Atocha ALISEDA Liera – Universidad Nacional Autónoma de México; Rodolfo Cristian Ertola BIRABEN – CLE/UNICAMP; Otávio Augusto Santos BUENO – University of Miami; Gregori CHAITIN – IBM/ New York, UFRJ; Marcelo Esteban CONIGLIO – CLE/UNICAMP; Newton Carneiro Affonso DA COSTA – CLE/UNICAMP, USP, UFSC; Ubiratan D'AMBROSIO – CLE/UNICAMP (*in memoriam*); Joseph Warren DAUBEN – City University of New York; José FERREIRÓS – Universidad de Sevilla; Steven Richard Douglas FRENCH – University of Leeds; Evandro Luís GOMES – CLE/UNICAMP, UEM; Maria Eunice Quilici GONZALEZ – CLE/UNICAMP, UNESP/Marília; Décio KRAUSE – CLE/UNICAMP, UFRJ, UFSC; Zeljko LOPARIC – CLE/UNICAMP, PUC-SP; Flavia MARCACCI – Pontificia Università Lateranense; Francisco MIRAGLIA Neto – CLE/UNICAMP, USP; Leandro Oliva SUGUITANI–UFBA.

Centre for Logic, Epistemology and the History of Science (CLE)

Cidade Universitária “Zeferino Vaz” - 13083-970 Campinas, SP

[www.cle.unicamp.br](http://www.cle.unicamp.br) / [clepub@unicamp.br](mailto:clepub@unicamp.br)

Secretaria Editorial (*Publishing Sector*): Adriana Lopes Rodrigues / Fabio Luis Basso

Copyright by Coleção CLE, 2023

ISSN: 0103-3247

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca do CLE

Catalog Record prepared by the CLE Library

T24 Temas em Filosofia da Religião, *Themes in Philosophy of Religion* / Fábio Maia Bertato, Nicola Salvatore e Marcin Trepaczynski (Eds.). Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2023.

(Coleção CLE; v. 94)

ISBN : 978-65-88097-14-4 (*digital version*)

I. Religião-Filosofia. - I. Bertato, Fábio Maia, 1980. II. Salvatore, Nicola. III. Trepaczynski, Marcin. III. Serie.

CDD 20.

200.1

## ÍNDICE

PREFACE FROM THE EDITORS .....i

### ARTICLES

1. DILEMAS ÉTICOS EM TEOLOGIA NATURAL E INFERÊNCIA VÁLIDA EM ENSAIOS CLÍNICOS  
Julio Michael Stern.....01-27
2. LOCAL LOGICS IN CHRISTIAN TEACHING ABOUT THE TRINITY AND TWO NATURES OF CHRIST  
Marcin Treczyński e Fábio Maia Bertato .....28-49
3. O TEÍSMO CÉTICO E O PARADOXO DO MAL  
Luis R. G. Oliveira (Tradução de Sérgio Miranda) .....50-79
4. THE PROBLEM OF EVIL AND THE PURPOSE OF GOD  
Grant Bartley.....80-98
5. UMA ABORDAGEM AXIOMÁTICA AO PROBLEMA LÓGICO DO MAL  
Gesiel B. da Silva e Fábio Maia Bertato.....99-130
6. O DEUS QUASE-TEÍSTA  
Rodrigo R. L. Cid, Rodrigo A. de Figueiredo e Luiz H. M. Segundo.....131-156
7. LEIBNIZ'S ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD FROM ETERNAL TRUTHS  
Jan L. Propach .....157-169
8. COSMOLOGICAL ARGUMENT AND ONTOLOGICAL DEPENDENCE  
Valdenor M. Brito.....170-192

9. DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: RELAÇÃO EU X TU	
Lidiomar G. dos Santos.....	193-203
10. STERBA'S CHALLENGE AND AQUINAS' SKEPTICAL THEISM	
Nicola C. Salvatore .....	204-214
11. FILOSOFIA E FÉ RELIGIOSA: INCOMPATIBILIDADE OU COMPLEMENTARIDADE?	
Renato J. de Moraes .....	215-232

## PREFACE FROM THE EDITORS

The articles in this book come from contributions to the event “Theologia Naturalis”, planned as part of the activities of the project “Formal Approaches to Philosophy of Religion and Analytic Theology (Grant ID 61108)”, financed by the John Templeton Foundation. This event was supposed to take place in Campinas in 2020 and, unfortunately, it could not be held, due to the COVID-19 Pandemic that ravaged the world. An online event entitled “New Perspectives in Philosophy of Religion” was organized as part of the same project in the hope that the end of social isolation would allow the event to be held in person. Unfortunately, the completion of the project before the return to normal activities meant that the postponed event was canceled.

Even under these circumstances, we are pleased to publish this volume as a contribution to discussions in the philosophy of religion. This book is the first to cover this theme in the Coleção CLE. In addition to the Pandemic, other unfortunate events meant that the work took longer to be published than its editors wanted. For this reason, we thank the authors for their patience during the editing process. We would like to thank the John Templeton Foundation for all the support of our project.

We hope this book serves as a simple gesture of tribute to everyone who suffered and left us during this unprecedented global crisis in recent history.

The Editors



# DILEMAS ÉTICOS EM TEOLOGIA NATURAL E INFERÊNCIA VÁLIDA EM ENSAIOS CLÍNICOS

## ETHICAL DILEMMAS IN NATURAL THEOLOGY AND VALID INFERENCE IN CLINICAL TRIALS

---

JULIO MICHAEL STERN

*Departamento de Matemática Aplicada IME/USP  
São Paulo/SP, Brasil  
jstern@ime.usp.br*

**Resumo:** Este artigo discute alguns aspectos da teologia natural (*theologia naturalis*), seguindo as ideias de Baruch Espinosa. A teologia natural é apresentada como um conceito capaz de prover pontes entre a teologia tradicional e as ciências naturais, capaz de viabilizar perspectivas originais e significativas de problemas contemporâneos, e sustentar vias de engajamento ético com o mundo moderno. Problemas éticos gerais na área de ensaios clínicos, assim como casos particulares concernentes à fosfoetanolamina e à hidroxi-cloroquina como terapias de câncer e Covid-19, são utilizados para ancorar a discussão em aplicações à vida real.

**Palavras-chaves:** Ensaios clínicos; Espinosa; Ética médica; Fosfoetanolamina; Hermenêutica bíblica; Hidroxicloroquina; Inferência científica; Teologia natural.

**Abstract:** This article discusses some aspects of natural theology (*theologia naturalis*), following the ideas of Baruch Spinoza. Natural theology is presented as a concept capable of providing bridges between traditional theology and the natural sciences, capable of enabling original and meaningful perspectives of contemporary problems, and sustaining ways of ethical engagement with the modern world. General ethical issues in the area of clinical trials, as well as particular cases concerning phosphoethanolamine and hydroxychloroquine as cancer and Covid-19 therapies, are used to anchor the discussion on real-life applications.

**Keywords:** Clinical trials; Spinoza; Medical ethics; Phosphoethanolamine; Biblical hermeneutics; Hydroxychloroquine; Scientific inference; Natural theology.

וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה נָחָשׁ נְחֹשֶׁת וַיִּשְׂמְהוּ עַל-הַנָּס וְהָיָה  
אִם-יִנְשָׁךְ הַנָּחָשׁ אֶת-אִישׁ וְהָבִיט אֶל-נָחָשׁ הַנְּחֹשֶׁת וְחָיָה:

*E Moisés fez uma cobra de cobre e a colocou em uma haste,  
e assim foi que se uma cobra mordesse um homem e  
este olhasse para a cobra de cobre, então ele viveria.*

Números 21:9.

*A vida apenas tem sentido na peleja.  
Triunfo ou derrota nas mãos dos deuses...*

*Assim, celebremos a peleja!*

Canção de guerra Swahili, citação inicial de  
*Óleo de Lorenzo*, de George Miller (1992).

## 1. Introdução

O Deus de Espinosa é a mente e o poder onipresente que forma e constitui a natureza como ela é – *Deus sive Natura*. Ademais, na visão de Espinosa, o mundo é ordenado em virtude de leis naturais universais – *Leges naturae universalis*. Portanto, entender a vontade de Deus, assim como ativamente manifesta no mundo em que vivemos, requer o entendimento destas mesmas leis ou, em outras palavras, requer o conhecimento das relações causais explicando como e por que a natureza opera da forma como o faz – *Cognitione causae*. Ademais, na visão de Espinosa, a tarefa de aprender estas leis universais pode ser uma empreitada bem-sucedida, ainda que esta jornada siga um caminho gradual, progressivo e evolutivo. Finalmente, a possibilidade de ascensão neste caminho de aprendizado intelectual, representado tradicionalmente no misticismo judaico e cristão pela metáfora visual da Escada de Jacob, é a suprema

manifestação do amor de Deus pela humanidade – *Amor Dei Intellectualis*; vide Stern (2020).

Em que medida pode o Deus de Espinosa ser o Deus da humanidade? – seja na religião, ou na ciência, ou na filosofia? Esta é uma pergunta justa, pois o Deus de Espinosa tem sido visto como conceito problemático, tanto por teólogos quanto por filósofos ou cientistas. Teólogos habitualmente o percebem como um “Deus distante”, um Deus que não pode nos fazer favores especiais, um Deus que não pode ser persuadido a mudar suas regras por ritual ou por oração, um Deus com quem não podemos barganhar por intervenções sobrenaturais; vide Bateson (1987, 1991). Enquanto isto, cientistas e filósofos positivistas veem o Deus de Espinosa como um falso ídolo, pois ele nos oferece a esperança de entendimento metafísico e legitima o raciocínio causal; vide Stern (2020, 2018b) para comentários adicionais.

Neste artigo, argumento que o Deus de Espinosa pode desempenhar um papel significativo na ciência, filosofia e teologia da humanidade – conquanto aceitemos e nos engajemos plenamente em nossa viagem de aprendizado na Escada de Jacob, e optemos por nos (re)conectar com este mundo de uma forma significativa e ética, tomando responsabilidade por nossas ações individuais e coletivas de acordo com nosso melhor conhecimento e entendimento – uma atitude conhecida na tradição judaica como תיקון עולם, *tikun `olam*; vide Cooper (2013), Dreff (2019), Hong and Handal (2020), e Stern (2018a).

Ademais, sustento que a visão de Espinosa não constitui uma ruptura ou afastamento, mas, sim, uma continuidade com bem-estabelecidas tradições do misticismo e filosofia judaicos, tradições que têm suas contrapartes nas culturas cristã e muçulmana; vide UNESCO (1986), Libera (1998) e Zauderer (2019). Adicionalmente, utilizo controvérsias recentes na terapia de câncer e Covid-19 como exemplos ilustrativos em contextos da vida real. Finalmente, saliento algumas polaridades psicológicas subjacentes aos temas em discussão, e introduzo alguns tópicos para pesquisa futura.

## 2. Natureza e Amor – De Maimonides a Espinosa

Nesta seção, recapitulo brevemente o desenvolvimento dos princípios da filosofia espinosiana mais pertinentes ao escopo deste artigo, traçando seus antecedentes no misticismo e filosofia judaicos através dos trabalhos de Moshe ben Maimon (1135-1204), Abraham Abuláfia (1240-1291), e Joseph Gikatilla (1248-1310); para uma discussão mais detalhada e extensas referências, vide Stern (2020, 2018b).

O princípio espinosiano *Deus sive natura* pode ser visto como um refraseamento latino do princípio de Moshe ben Maimon – *Ha-pe`ulot ha-`elohiyoth, ha-pe`ulot ha-teb`ayoth*, **הַפְּעֻלוֹת הָאֱלֹהִיּוֹת הַפְּעֻלוֹת הַטְּבַעִיּוֹת**, que significa: Ações de Deus são ações da natureza. Abraham Abuláfia elucida este princípio analisando a etimologia da palavra hebraica **טֵבַע**, *teb`a*, significando natureza ou substância. A mesma raiz, **טבע**, gera o verbo **טבע**, *tab`a*, significando estampar, cunhar, imprimir ou formular; bem como a expressão **טְבִיעֵי-עֵינַיִן**, *tebi`yoth-`ayn*, literalmente “impressão do olho”, significando intuição ou *insight*. Portanto, Gikatilla conclui que as “coisas”, como apresentadas na natureza, são moldadas ou formuladas conforme padrões, tipos ideais ou leis abstratas que exprimem a vontade de Deus. Podemos encontrar uma relação similar entre a palavra latina *causa*, significando razão ou motivo, e a mesma palavra do latim vulgar para um objeto, como no português *cousa* ou *coisa*, no espanhol ou italiano *cosa*, e no francês *chose*.

A Escada de Jacob, como descrita em Gênesis 28:12, utilizada pelos anjos para subir ou descer entre a terra e o céu, é uma representação simbólica da possibilidade de comunicação e aprendizado sobre a conexão entre coisas terrenas e seus correspondentes tipos ideais ou leis abstratas. Abraham Abuláfia descreve esta (e)moção na escada de Jacob como amor, a saber, o amor da intuição divina *‘ahabah ‘elohut sikhlut*, **אַהֲבַת אֱלֹהִים שִׁכְלֻת**, encontrando o amor do entendimento humano, *‘ahabah ‘enoshut sikhlut*, **אַהֲבַת אֲנוּשִׁיּוֹת שִׁכְלֻת**. Para análises alternativas da origem destes conceitos e influências sobre Espinosa advindos de fontes medievais, vide Fraenkel (2006), Klein (2003), Harvey (2007, 2012), Idel (2000), e Nadler (2014).

### 3. Adivinhação, Conjectura e Especulação

A filosofia de Espinosa sugere, como objetivo último de nossa procura por entendimento, o conhecimento das causas verdadeiras, das fórmulas precisas, e das leis exatas governando o mundo em que vivemos – incluindo, é óbvio, a nós mesmos como organismos nele viventes. Todavia, para Espinosa, nossa jornada rumo ao perfeito entendimento requer tempo, trabalho e esforço. Nosso entendimento sobre as coisas começa com impressões imperfeitas e ideias confusas, produto de nossas impressões sensoriais e imaginação, e progressivamente evolui para formas mais acuradas de conhecimento.

Metaforicamente, pode-se comparar este processo com primeiro perceber um objeto como vagamente delineado por sua sombra, **צל**, *tzel*; para, então, gradualmente, discernir com mais confiabilidade detalhes de sua imagem, **צלם**, *tzelem*; no intento de, finalmente, capturar suas características essenciais, **עצם**, *`etzem*. Para o conceito de essência em Espinosa, vide Hübner (2015a, b) e Vinciguerra (2012a,b, 2015); para métodos hermenêuticos e analógicos relacionados com a última metáfora, vide Hirsch e Clark (1999, 217 e Ap.A), Klein (1987, 547-549), Casanowicz (1893), Horowitz (2017), e Stern (2020). No conhecimento do primeiro tipo, nossa imaginação concatena imagens e ideias de acordo com alguma ordem percebida como subjacente às nossas experiências. As associações estabelecidas por nossa imaginação são influenciadas e, portanto, podem revelar algo sobre os objetos em observação; algo sobre nossa própria constituição; e, mais importante, algo sobre nossa maneira habitual de interação com os mesmos objetos; vide a Ética de Espinosa (Parte II, prop.16,17,18) e Vinciguerra (2012a, 52-54).

A maneira como nossa imaginação tenta fazer sentido do mundo neste primeiro tipo de conhecimento envolve processos que podemos chamar, dependendo das circunstâncias, de associações acidentais, sonhos, adivinhações, conjecturas ou especulações. Ademais, de acordo com Espinosa, não há nada de errado com a natureza contingente, acidental, ou incidental do processo que leva a este primeiro tipo de conhecimento; vide Silveira (1995, Ch.VI), Espinosa e Petry (1985), e a Ética de Espinosa (Parte II, prop.16,17,18). De fato, este tipo de

imaginação fortuita parece ser essencial a nosso trabalho criativo no avanço da ciência, uma ideia que desenvolvemos em mais detalhe em Esteves et al. (2019) e Stern (2014, 2019).

Todavia, Espinosa nos adverte que o conhecimento do primeiro tipo é propenso ao erro, frequentemente nos desvia do caminho, e deve, portanto, ser utilizado com grande cautela. Simples acerto e erro é um método cru (e potencialmente doloroso) para testar a adequação de conhecimento deste tipo. Afortunadamente, desde os tempos de Espinosa, a humanidade aperfeiçoou métodos melhores para testar a adequação de nossas ideias concernentes a leis naturais. Em ciência estatística, estes métodos incluem testes estatísticos de hipóteses, desenho de experimentos estatísticos, e desenho de ensaios empíricos; para alguns de nossos trabalhos nestes tópicos relacionados à discussão em tela, vide Fossaluzza et al. (2015), Lauretto et al. (2012, 2017), Marcondes et al. (2019), Pereira e Stern (2019), Saa e Stern (2019), e Stern (2008).

Antes de encerrar esta seção, trago alguns comentários sobre os perigos de utilizar conhecimento do primeiro tipo. Enquanto acampados em **צַלְמוֹנָה**, *tzalmonah* (lugar das sombras), uma das 42 estações no êxodo do Egito para Israel, os judeus foram afligidos por uma praga de cobras venenosas. Como contramedida ordenada por Deus, vide a primeira citação de abertura deste artigo, Moisés fundiu uma cobra de cobre, e então colocou este símbolo à vista de todos como um sinal de alerta de vital importância; vide Stern (2020). Todavia, qual era a mensagem sendo veiculada? Embora esta pergunta nunca seja explicitamente respondida no texto bíblico, arrisco a seguinte interpretação:

A cobra de cobre é um objeto simbólico cujo nome, **נָחָשׁ**, *nechash* *nechoshet*, ecoa o tema **נָחַשׁ**, uma raiz que gera tanto os substantivos cobra e cobre, como o verbo **נִחֵשׁ**, *nichesh*, significando adivinhar, conjecturar ou especular. Nestas palavras, encontramos também o subpadrão **נָחַ**, *nach*, um verbo significando descansar, relaxar ou acalmar; vide Hirsch and Clark (1999, 154 e Ap. A) e Klein (1987, 411-412). Baseado nesta análise filológica, podemos interpretar a supramencionada praga como as consequências de conclusões afobadas baseadas em palpites precipitados, especulações infundadas, ou falsas

conjecturas – *fake news*, para usar um neologismo em voga. Portanto, seguindo a filosofia de Espinosa, o melhor remédio para esta praga deve ter sido um forte alerta (veiculado pela mensagem simbólica) para proceder com serenidade e discernimento, para agir com prudência, para avaliar cuidadosamente hipóteses de trabalho, e para planejar táticas e estratégias de ação sabiamente de acordo com nosso melhor conhecimento e entendimento disponível, incluindo incertezas e riscos devidamente quantificados.

#### **4. Liderança em Tempos de Crises Polares**

Nesta seção, estudaremos alguns exemplos nos quais potenciais desacordos em processos especulativos, como descritos na seção anterior, tornaram-se manifestos em atuais conflitos. Os pontos focais destes conflitos foram atitudes polares no desenvolvimento da ciência, opondo intuições criativas ou *insights* inspirados *versus* circunspeção disciplinada ou rigor metodológico. O primeiro exemplo concerne ao papel e ao significado de demonstrações em matemática, um tema já explorado em Stern (2011). Mesmo sendo muito interessante (ao menos para matemáticos e filósofos), este exemplo pode ser estudado sem o perigo de cair em armadilhas postas por fortes vórtices emocionais (exceto talvez para os referidos filósofos). Os exemplos seguintes concernem a ensaios clínicos, situações em que o bem-estar de pacientes estava em jogo e, desta forma, foram fontes de comoção e confronto político no Brasil.

##### **4.1. Uma Interação Tutor-Pupilo Tumultuosa**

Em 2008, tive a oportunidade de conduzir um debate público após a exibição do filme *O Homem que Conhecia o Infinito*; vide Brown (2015), e também Kanigel (1991), Kudhyadi (2016), e Prasar (2013). O filme descreve a relação entre o jovem matemático Srinivāsa Rāmānujan (1887-1920) e Godfrey Harold Hardy (1877-1947), seu orientador na universidade de Cambridge, em tempos em torno da Primeira Guerra Mundial. Este debate prestou especial atenção à polaridade existente entre as personalidades e atitudes destes acadêmicos.

O jovem Rāmānujan tinha intuições brilhantes que o conduziam diretamente a conjecturas originais e poderosas. Em contraste, o experiente Hardy tinha a disciplina e as ferramentas formais da matemática necessárias para provar teoremas que podiam validar (ou por vezes refutar) as conjecturas de Rāmānujan. Para atingir suas mais altas metas, ambos tiveram que aprender um do outro e trabalhar juntos.

O Prof. Hardy teve o mérito de reconhecer o talento latente de seu futuro pupilo ao examinar ideias muito heterodoxas apresentadas em uma carta que Rāmānujan lhe enviara de Madras. Estas ideias eram apresentadas usando *insights* indômitos, suportados por alguns argumentos intuitivos e alguns exemplos de aplicação, mas sem apresentar nenhuma demonstração formal. Esta carta era tão bizarra que Hardy de início suspeitou tratar-se de uma piada engendrada por John Littlewood, seu colega em Cambridge.

Hardy teve a boa vontade de convidar Rāmānujan para vir estudar em Cambridge, a paciência de orientá-lo e, posteriormente, a coragem de lutar pelo reconhecimento de seus méritos no preconceituoso ambiente acadêmico daquela época. Desafortunadamente, algumas das maneiras de ser e consequentes necessidades de Rāmānujan estavam além da capacidade de compreensão de Hardy. Também, os rígidos (para os padrões atuais) hábitos da sociedade inglesa, compostos com as dificuldades trazidas pela guerra, tornaram difícil satisfazer as necessidades de um hindu religioso e vegetariano. Em consequência, a visita de Rāmānujan a Cambridge constituiu uma faca de dois gumes. De um lado, sua interação com Hardy fez seu trabalho matemático crescer e prosperar; do outro lado, ele teve que enfrentar fome e solidão, contraiu tuberculose e, já de volta à Índia, morreu poucos anos depois.

#### **4.2. Metas Conflitantes em Ensaios Clínicos**

Em 2015 a Universidade de São Paulo viu-se no meio de um turbilhão. Baseados em resultados preliminares publicados em prestigiosas revistas científicas, alguns pesquisadores estavam distribuindo, como um suplemento alimentar, a substância fosfoetanolamina em virtude de seus alegados efeitos terapêuticos contra o câncer; vide Ferreira et al. (2012, 2013).

A “boa nova” espalhou-se como fogo, e o público demandava acesso à nova droga milagrosa. Autoridades nos mais altos níveis precipitaram-se em sancionar aprovações e leis especiais, agilizando o usualmente contencioso e moroso processo de aprovação de novas drogas; vide Escobar (2016) e Ledford (2015). A universidade teve que trabalhar duro e rápido para fazer ensaios clínicos em conformidade com o padrão ouro de experimentos duplo-cegos e randomizados; vide Rego et al. (2017). Para a racionalidade, história, e métodos para implementação eficiente, auditável, e segura de ensaios clínicos randomizados, vide Fossaluzza et al. (2015), Lauretto et al. (2012, 2017), Marcondes et al. (2019), Saa e Stern (2019), e Stern et al. (2008, 2020).

Todavia, como frequentemente acontece na indústria farmacêutica, as promessas preliminares da fosfoetanolamina não se traduziram em uma droga viável; vide Oliveira e Silveira (2017). Finalmente, o falso milagre pôde ser enviado ao esquecimento, não sem ter que lidar com doloridas questões éticas, e também enfrentando algumas consequências legais; vide Renk e Jung (2018). Os cientistas responsáveis pelo projeto da fosfoetanolamina tinham as melhores intenções e estavam plenamente convencidos da validade de suas ideias, pois, caso contrário, não teriam tido a paixão e a energia necessárias para conduzir seus projetos de pesquisa. No entanto, tendo-lhes sido negada a oportunidade de enfrentar os desafios envolvidos no *procedimento em contraditório* característico da aprovação de novas drogas, os mesmos caíram vítimas de suas genuínas, mas ainda não suficientemente testadas crenças.

Em 2020, o mundo viu-se no meio do turbilhão Covid-19, uma doença pandêmica causada pelo vírus SARS-CoV-2. Não obstante as dolorosas lições aprendidas no passado recente, políticos brasileiros nos mais altos níveis forçaram a aprovação de protocolos médicos empurrando o uso de outra droga milagrosa não suficientemente testada, neste caso, a hidroxicloroquina. Logo depois, ansiosamente aguardados resultados de ensaios clínicos duplo-cegos e randomizados pareciam indicar outro falso milagre; vide Boulware et al. (2020) e Cohen (2020).

Nesse contexto, fui convidado a aconselhar um ensaio clínico sobre os benefícios de tratar pacientes de Covid-19 com

hidroxicloroquina em um grande hospital no Brasil. Naquele momento, a crise subjacente na saúde pública era agravada pelo ruído gerado pela publicação de milhares de artigos de pesquisa de baixa qualidade; vide Gale (2020a, b) e Glasziou (2020). Contando com centenas de pacientes, este ensaio poderia ter sido uma grande contribuição à ciência médica. No entanto, apesar de meus conselhos em contrário, o ensaio foi conduzido de forma não cega, não randomizada, e parcialmente autosseletiva, gerando conclusões sem nenhuma validade estatística. Nas discussões que levaram a esta decisão, repetidamente tive que ouvir argumentos emocionais afirmando que, em tempos tão difíceis, as escolhas de tratamento feitas no ensaio clínico não deveriam ser baseadas em princípios científicos, mas, sim, no amor e compaixão ao próximo. Infelizmente, em minha opinião, o amor tendo como meta o conhecimento intelectual e o bem maior foi menos motivante que o amor direcionado pela empatia pessoal e imediata – eleita como a linha mestra desse estudo. Nestas condições, não tive participação ulterior na definição dos procedimentos deste ensaio nem participei da análise estatística de seus dados.

Presenciar debates extremamente polarizados sobre as estratégias utilizadas em ensaios clínicos, ensaios estes conduzidos sob intenso escrutínio do público, fizeram-me desejar uma abordagem mais serena e científica (arrisco-me a dizer, espinosiana) do assunto. De vez em quando, tive o prazer de vislumbrar este espírito na arena política; no caso da Covid-19, alguns de meus exemplos favoritos foram Correia et al. (2020), Cuomo (2020), e Merkel (2020).

### **5. *Relegere, Religare*, e outras Bifurcações**

Uma ocorrência intrigante e comum a todos os casos apresentados na seção anterior foi a manifestação espontânea de argumentos religiosos, o principal tópico a ser estudado nesta seção. Rāmānujan era um brâmane profundamente devotado a Namagiri, uma forma da divindade hindu Lakshmi, a esposa de Mahavishnu. De acordo com Rāmānujan, as fórmulas matemáticas por ele vislumbradas eram-lhe apresentadas por Namagiri em sonhos poderosos e visões extáticas; ele chegou a

dizer: *Uma equação não tem sentido para mim a menos que expresse o pensamento de Deus*. Portanto, as manipulações algébricas necessárias à prova formal destes resultados tinham apenas importância secundária para Rāmānujan. Melhor dizendo, a verdade essencial destes teoremas era-lhe “demonstrada” pelos *insights* dados por Namagiri.

Na seção precedente, mencionei o turbilhão político e os argumentos emocionais que tive que enfrentar como conselheiro em temas concernentes ao uso de hidroxicloroquina para tratar pacientes de Covid-19. Felizmente, este assunto estava sob estudo em várias instituições mundo afora, dados de experimentos bem-controlados logo se tornaram disponíveis, e conclusões estatisticamente válidas baseadas em boas evidências empíricas puderam ser alcançadas em um tempo relativamente curto.

Em contraste, o caso da fosfoetanolamina foi de interesse apenas local (nacional), e tornou-se uma fonte de longos e dilatados conflitos. Em minha opinião, o ponto culminante destes conflitos foi a audiência pública de 29/10/2015 no senado brasileiro; vide TVSenado (2015). De um lado, vários pacientes deram testemunhos emocionados, chorando lágrimas amargas e clamando por misericórdia humana e celestial; do outro lado, vários pacientes tomaram uma atitude oposta, calma, mas resolutamente apresentando experiências subjetivas como verdades objetivas. De um lado, alguns pesquisadores apresentaram sumários de suas descobertas reportadas em artigos publicados em prestigiosas revistas científicas; do outro lado, alguns cientistas contaram histórias mirabolantes de heroicos combates contra interesses malignos, tudo pelo bem dos pacientes, pela glória da ciência nacional, ou no cumprimento de missões divinas. De um lado, funcionários de agências reguladoras confirmaram seu comprometimento com padrões internacionais lavrados em pedra; do outro lado, *experts* das mesmas agências revelaram gemas de criatividade hermenêutica e veredas ocultas para interpretações flexíveis dos textos legais pertinentes. Finalmente, senadores da república reafirmaram sua responsabilidade como legisladores, mas também consideraram a possibilidade de dispensar todas as regulamentações existentes

proclamando *ad hoc* uma nova lei, algo que acabaram fazendo logo depois.

Estou plenamente convencido de que, na maioria, os testemunhos dados nos casos supramencionados foram genuínos e sinceros, mesmo se mal orientados de um ponto de vista científico. Como já mencionado, uma característica marcante destes testemunhos foi a emergência espontânea de simbolismo religioso, manifesto quer na forma de alegorias imediatas, quer na forma de argumentos mais elaborados entrelaçados com linguagem religiosa. Ademais, estas potentes mensagens simbólicas encontraram forte ressonância na opinião pública. Mais ainda, este conteúdo simbólico foi recuperado e revalorizado na arena política, onde foi magistralmente reciclado através de argumentação retórica que, por seu turno, teve o poder de mobilizar ações legislativas (com previsíveis repercussões eleitorais). Assim, creio que as forças psicológicas em jogo neste cenário merecem séria atenção, que será dada a seguir.

### 5.1. Etimologias Ambíguas

Na tradição ocidental, conjecturam-se duas derivações etimológicas distintas da palavra “religião”, a saber, ou do latim *relegere*, ou do latim *religare*; vide Azevedo (2010), Derrida (1998, 36-37), Hoyt (1912), Jung (1991, vol. V, par. 669, 1929, vol. XI, par. 982, 5480), e Ramsey e Ledbetter (2001, 2).

A palavra *religare* (da raiz *\*leiĝ*) significa reconectar, no sentido de retomar um vínculo forte e direto, ou com Deus, ou com uma comunidade de seus semelhantes. O segundo sentido é frequentemente preferido na prática pastoral, onde é usado para realçar a importância de saudáveis laços sociais que, por sua vez, devem fornecer acesso indireto a recompensas celestiais.

A palavra *relegere* (da raiz *\*leĝ*) significa ler novamente, no sentido de diligente exame ou pesquisa. Todavia, *relegere* esconde, novamente, uma interpretação dual ou bifurcada. De um lado, *relegere* sugere um caminho privilegiado para a vidência, adivinhação inspirada, ou entendimento intuitivo. Este caminho ancestral corresponde a práticas romanas onde áugures ou oráculos liam (*legere*) sinais sagrados coletados na natureza. Do outro lado, esta palavra sugere um caminho *intelectual* que pode ser associado ao estudo da tradição *legada*, ao exame formal e

racional da *lei* etc. Finalmente, de Francis Bacon (1608) a Alfred Whitehead (1917, 44), a imagem metafórica da Escada de Jacob foi remodelada como a *Scala Intellectus sive Filum Labyrinthi*, onde cientistas e filósofos podem ascender através de leituras cuidadosas e interpretações *inteligentes* do livro da natureza; vide Stern (2020).

Os parágrafos precedentes revelam aspectos duais ou bifurcados da religião, que por vezes parecem incompatíveis e antagonísticos, e por vezes parecem complementares e possivelmente sinérgicos. É admirável que uma só palavra, a saber, “religião”, seja tão semanticamente sobrecarregada e que, ademais, a mesma palavra seja usada para expressar significados polares ou antitéticos – um fenômeno conhecido como enantiossemia; vide Ogneva (2012) para uma revisão histórica no campo da linguística de enantiossemia e conceitos correlatos, como polissemia e ambiguidade.

A hermenêutica bíblica há muito reconhece este fenômeno, conhecido como *sthirah* עֲצֻמִית, ou autocontradição. Por exemplo, a palavra בָּרַךְ, *barech*, é usada no texto bíblico com os sentidos alternativos de ajoelhar, abençoar ou maldizer; enquanto a palavra שָׁכַח, *shacach*, tem o duplo sentido de encontrar ou esquecer. É interessante que a própria palavra סָתַר, *sthirah*, carregue uma (neste contexto muito significativa) enantiossemia, pois a raiz סָתַר pode assumir tanto a forma לְסַתֵּר, *listor*, contradizer ou refutar, quanto a forma לְהַסְתִּיר, *lehashtir*, esconder ou ocultar; vide Abel (1884), Aphek e Tobin (1991), Casanowicz (1897), Horn (1989), Klein (1987), Landau (1896), Nöldeke (1910), e Finkin (2005).

## 5.2. De Palavras a Sonhos, ou Vice-Versa

O entrelaçamento linguístico de significados polares por enantiossemia pode parecer paradoxal, mas este tipo de entrelaçamento é de fato um padrão típico (ou arquetípico) encontrado na fenomenologia de processos psicológicos. Sigmund Freud (1910) estudou enantiossemia (*Gegensin*) em palavras primordiais (*Urwörter*), seguindo os estudos linguísticos de Abel (1884). Nesse curto artigo, Freud primeiramente recorda seus achados mostrando que sonhos, frequentemente, ignoram negações lógicas através da condensação (*Verdichtung*) ou

amálgama de significados contraditórios em uma única representação; em suas próprias palavras – *Eles [sonhos] mostram uma particular preferência para combinar contrários em uma unidade ou por representá-los como uma mesma coisa*; vide Freud (1910). Finalmente, Freud reconhece o fenômeno de enantiossemia como uma imagem especular em linguística de suas recentes descobertas sobre os mecanismos dos sonhos, e termina o artigo com a seguinte conclusão: *Nós psiquiatras não podemos escapar à suspeita de que poderíamos melhor compreender e traduzir a linguagem dos sonhos se conheçêssemos mais a respeito do desenvolvimento da linguagem*.

Pouco depois, Carl Gustav Jung concebeu uma forma de caracterizar tipos psicológicos em um sistema de polaridades simétricas; vide Jung (1991, vol.VI), Stern (2022), e Wilde (2011). Ademais, Jung caracterizou o fenômeno de enantiodromia como corridas atitudinais entre polaridades antípodas, usualmente de um ponto luminoso na mente consciente para seu ponto antípoda na sombra do inconsciente; vide Jung (1991, vol. V par.581 e vol.VI). Por exemplo, vários aspectos do caso tutor-pupilo apresentado na seção precedente podem ser analisados no contexto dado pela relação *puer-senex* descrita em Jung (1991, vols. V, VI,XI).

Finalmente, Jorge Forbes e Newton da Costa (1993, 1987) investigam o uso de lógicas heterodoxas (como lógicas paraconsistentes, paracompletas e não reflexivas) para descrever a manifestação de modalidades lógicas contraditórias na prática da psicanálise, confirmando, neste contexto, a conveniência de falar de modalidades aléticas, epistêmicas, deonticas e doxásticas usando lógicas onde noções como negação ou confluência são severamente enfraquecidas (em relação à lógica clássica), ou estão mesmo ausentes; para aspectos relacionados em lógicas e sistemas de inferência não clássicos, vide Béziau (2012, 2015), Borges e Stern (2007), Bueno-Soler e Carnielli (2016), D’Ottaviano e Gomes (2017), Dubois e Prade (2012), Esteves et al. (2019), Gargov (1999), Varzi e Warglien (2003) e Stern et al. (2004, 2017, 2020a, 2022) e referências nestes contidas.

Devemos ressaltar que autores supramencionados na área de psicologia trabalham em arcabouços teóricos distintos e por vezes incompatíveis. Todavia, o fato de os fenômenos psicoló-

gicos sob escrutínio merecerem atenção de tão diversas escolas de pensamento pode ser tomado como uma indicação da importância destes tópicos. Ademais, é interessante ver como o desenvolvimento histórico destas escolas as leva a prestar atenção a estruturas oposicionais em um ciclo que gira indo de funções psicológicas, para narratologia, linguística, lógica e de volta à psicologia.

Os aspectos psicológicos destas relações polares em exame e seu impacto pragmático na implementação de ensaios clínicos estão refletidos em alguns tópicos para pesquisa futura elencados na próxima seção. Estes tópicos encontram-se na intersecção entre ciência, direito, e psicologia, exigindo e engendrando formas de consciência ética – como preconizado por Gustav Jung na citação que se segue. Creio que esta citação também reforça a necessidade de integrar perspectivas complementares na discussão dos complexos problemas em consideração.

O conceito e fenômeno da consciência contêm, portanto, quando vistos à luz da psicologia, dois fatores distintos: De um lado, uma recordação e admoestação de deveres morais; do outro lado, um conflito de deveres e sua solução através da criação de uma terceira perspectiva. O primeiro é o aspecto moral da con-sciência, o segundo o aspecto ético. O conflito de deveres e sua solução através da criação de uma terceira perspectiva [...é...] o aspecto ético da consciência. A estrutura da solução está de acordo com os mais profundos fundamentos da personalidade bem como com sua totalidade, de forma a abranger consciente e inconsciente e, portanto, transcender o ego. Jung (1991, vol. X, par. 857, 4759)

## **6. Pesquisa Futura e Comentários Finais**

De 2016 a 2020 assumi a presidência da Comissão de Pesquisa (CPq) do IME-USP que, até o final de minha gestão, também acumulava a função de Comitê de Ética (regulamentação mais recente agora requer que o Comitê de Ética seja uma entidade separada). Durante este período, tive que me inteirar de projetos de pesquisa sob supervisão de comitês de ética de outros

institutos, e fui também chamado a aconselhar o supramencionado ensaio clínico da hidroxiclороquina.

Mesmo em situações em que parece (na perspectiva de alguém) que é possível decidir o curso correto de ação de um ponto de vista puramente científico, a comunicação desta decisão ao público-alvo é uma tarefa longe de ser trivial. Por exemplo, esta comunicação frequentemente requer a tradução de argumentos enunciados em linguagem técnica (no meu caso – o desenho e análise de experimentos estatísticos e seus fundamentos teóricos) para formas alternativas de discurso mais palatáveis a colegas de outras áreas do conhecimento ou para outras partes envolvidas em um experimento.

Um tópico particularmente sensível concerne à necessidade de assegurar que pacientes envolvidos em um ensaio clínico estejam suficientemente informados sobre procedimentos experimentais e riscos envolvidos. A meta primária de um ensaio clínico bem desenhado é chegar a inferências estatísticas eficientes e confiáveis sobre a eficácia relativa de tratamentos alternativos (incluindo possivelmente placebo – o tratamento nulo). Portanto, a meta principal de tal estudo *não* pode ser a de oferecer o melhor tratamento e conforto possíveis para os pacientes envolvidos. Para início de conversa, não obstante fortes opiniões pessoais a respeito, aquilo que é o melhor é todavia (cientificamente) incerto – daí a necessidade primeira de fazer experimentos estatísticos. Ademais, usualmente, ensaios clínicos bem desenhados precisam basear-se em atribuições de tratamento duplo-cegas e randomizadas, procedimentos que podem deixar perplexos tanto pacientes quanto aqueles que deles cuidam.

Acredito que a assinatura de um termo de consentimento que permita a participação de um paciente em um ensaio clínico não deva ser um cerimonial vazio de sentido feito apenas para satisfazer um protocolo legal, mas a culminação de um processo que compartilha, de forma inteligível para um leigo, a melhor informação científica disponível, incluindo potenciais conflitos de interesse e outros aspectos éticos frequentemente mal-entendidos de ensaios clínicos. Ademais, as considerações sobre aspectos polares da psique humana feitos nas seções precedentes sugerem que limitar este processo de disseminação a artigos

técnicos incorre no risco de futuras reações adversas por aspectos abandonados nas sombras do inconsciente. Os medos, ansiedades e esperanças dos pacientes deveriam ser acessados, analisados, e integrados ao processo de decisão, de modo a minimizar posteriores hesitações ou arrependimentos. Mais ainda, não se deve esperar dos pacientes que se expressem em uma linguagem (pseudo) científica, mas, sim, convidá-los a se expressar usando sua paleta predileta de conceitos e palavras e oferecer-lhes um engajamento dialógico condizente. Desta forma, o primeiro tópico para pesquisa futura concerne a abordagens interdisciplinares para lidar com aspectos complexos e multifacetados da participação humana em ensaios clínicos, tendo em vista a implementação de estudos científicos estáveis em que todos aqueles que escolhem dele participar o façam de maneira bem-informada, consciente e corresponsável.

O segundo tópico para pesquisa futura concerne ao escopo e à linguagem de campanhas de educação científica. Este tópico merece urgente atenção devido à presente pandemia de Covid-19, e ao alastramento de desinformação na forma de campanhas antivacina e à resistência organizada contramedidas de isolamento social. Alguns esforços nesta direção focam na disseminação de doutrinas científicas para o cidadão leigo, enquanto ignoram ou são francamente hostis a qualquer forma de raciocínio não científico. Estou convencido de que um curso preferível de ação deveria levar em consideração as inerentes polaridades da psique humana, reconhecer a importância de formas alternativas de perceber e conceber a vida, e encontrar maneiras de acomodar diversas e distintas *weltanschauungen*, sempre respeitando, contudo, os limites impostos e as especificidades das disciplinas científicas pertinentes.

Creio que os supramencionados tópicos para pesquisa futura estão alinhados com a abordagem geral da teologia natural. Esta abordagem não fornece uma chave mestra do universo, nem prevê acesso imediato a suas leis gerais. Não promete soluções sobrenaturais para problemas particulares, nem sugere uma teodiceia capaz de justificar o sofrimento humano, ou dá uma resposta simples para o sentido da vida. No entanto, esta abordagem oferece oportunidades reais de engajamento com as peijas da vida humana de uma forma atenta, significativa, ética

e responsável e, desta forma, celebra a peleja, como sugerido pela segunda citação de abertura deste artigo.

**Agradecimentos:** O autor é grato a José Luiz Goldfarb, curador do CineCiência, pelo convite para o evento do dia 31/01/2018 no MIS – Museu da Imagem e do Som de São Paulo. O autor se beneficiou de interessantes discussões em suas aulas de metodologia científica para o Centro de Câncer A. C. Camargo. O autor é grato por comentários recebidos do Rabino Ruben Sternschein sobre os métodos hermenêuticos do Rabino Samson Raphael Hirsch; por comentários recebidos de Maria Cristina Mariante Guarneri sobre o trabalho de Nise da Silveira; e por discussões no grupo de estudo de psicologia Jungiana do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia na PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Finalmente, o autor é grato pela oportunidade de apresentar este trabalho no CLE4Science2020 – Theologia Naturalis, um projeto apoiado pela John Templeton Foundation e liderado por Fábio Maia Bertato e por Itala Maria Loffredo D’Ottaviano no CLE-UNICAMP – Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, da Universidade de Campinas.

**Financiamento:** O autor recebeu suporte financeiro do IME-USP – Instituto de Matemática e Estatística da Universidade de São Paulo; da FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (dotações CEPID Shell-RCGI 2014-50279-4, CEPID CeMEAI 2013-07375-0), e do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (dotação PQ 307648-2018-4).

**Conflitos de Interesse, Ética e Confidencialidade:** No que se refere a este artigo, o autor não tem conflitos de interesse, não participou ou teve acesso a dados de ensaios clínicos efetivamente realizados, não participou de qualquer atividade que requeresse a aprovação de um comitê de ética, e não fez uso de qualquer informação sujeita a restrições de confidencialidade.

## Referências

- Abel, C. (1884). Über den Gegensinn der Urworte. *Leipzig: Wilhelm Friedrich Verlag.*
- Adams, D. (1979). *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*. London: Pan Books.
- Aphek, E., Tobin, Y. (1991). Semantic Polarity and the Origin of Language. *Studies in Language Origins* 2, 263-284.
- De Azevedo, C.A. (2010). The Search of the Concept of *Religio*: Between Relegere and Religare. *Religare* 7(1), 90-96.
- Bacon, F. (2008). *Scala Intellectus sive Filum Labyrinthi*. Reprinted and translated as: A Escada do Entendimento ou o Fio do Labirinto. *Skepsis* 3/4, 197-203, 1608.
- Bateson, G., Bateson, M.C. (1987). *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. NY: Macmillan.
- Bateson, G. (1991). *A Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind*. NY: Harper-Collins.
- Béziau, J.Y. (2012). The Power of the Hexagon. *Logica Universalis*, 6, 1-43.
- Béziau, J.Y. (2017). A Chromatic Hexagon of Psychic Dispositions. In: M. Silva ed., *How Colours Matter to Philosophy*. Synthese Library, 388; Cham: Springer, 273-288.
- Borges, W.S., Stern, J.M. (2007). The Rules of Logic Composition for the Bayesian Epistemic e-Values. *Logic Journal of the IGPL* 15(5-6), 401-420.
- Boulware, D.R., Pullen, M.F., Bngdiwala, A.S., Pastick, K.A., Lofgren, S.M., Okafor, E.C., et al. (2020). A Randomized Trial of Hydroxychloroquine as Postexposure Prophylaxis for COVID-19. *New England Journal of Medicine*, doi:10.1056/NEJMoa2016638.

Brown, M. (2015). *The Man Who Knew Infinity*. Burbank, CA: Warner Bros.

Bueno-Soler, J., Carnielli, W. (2016). *Paraconsistent Probabilities: Consistency, Contradictions and Bayes' Theorem*. *Entropy*, 18(9), 325, 1-18.

Casanowicz, I.M. (1893). Paronomasia in the Old Testament. *Journal of Biblical Literature* 12(2), 105-167.

Casanowicz, I.M. (1897). Landau, Die Gegensinnigen Wörter im Alt und Neuhebraischen. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 13(3), 231-233.

Cohen, M.S. (2020). Hydroxychloroquine for the Prevention of COVID-19 – Searching for Evidence. *New England Journal of Medicine*, doi:10.1056/NEJMe2020388.

Cooper, L. (2013). Assimilation of Tikkun Olam. *Jewish Political Studies Review* 25(3/4), 10-42.

Correia, L.C., Pena, I.A., Fernandes, F.L.A. (2020). *Kit COVID: O que diz a Medicina Baseada em Evidências*. *Ciência USP debate*, 22/07/2020; retrieved from [youtu.be/hcrbO4BuE-o](https://youtu.be/hcrbO4BuE-o).

Cuomo, A. (2020). *Governor Andrew Cuomo press briefing*; retrieved from [youtu.be/scrn2mAaxMU](https://youtu.be/scrn2mAaxMU), 3/29/2020

Derrida, J. (1998). Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone, 1-78. In: J. Derrida, G. Vattimo, *Religion*, Cambridge, Polity Press.

Dreff, E. (2019). The Love of God as a Consistent Jewish Response to Modernity. *Religions* 10(5), 324.1-324.10.

D'Ottaviano, I.M.L; Gomes, E.L. (2017). *Para além das Colunas de Hércules: Uma história da paraconsistência – De Heráclito a Newton da Costa*. Coleção CLE, v. 80, Campinas: Editora da UNICAMP.

Dubois, D., Prade, H. (2012). From Blanché Hexagonal Organization of Concepts to Formal Concept Analysis and Possibility Theory. *Logica Universalis* 6(1), 149-169.

Escobar, H. (2016). Brazil President Signs Law Legalizing Renegade Cancer Pill. *Science*, doi:10.1126/science.aaf9915.

Esteves, L.G., Izbicki, R., Stern, R.B., Stern, J.M. (2019). Pragmatic Hypotheses in the Evolution of Science. *Entropy* 21, 883, 1-17.

Ferreira, A.K., Meneguelo, R., Pereira A., Filho O.M., Chierice, G.O., Maria, D.A. (2012). Anticancer Effects of Synthetic Phosphoethanolamine on Ehrlich Ascites Tumor: An Experimental Study. *Anticancer Research* 32(1), 95-104.

Ferreira, A.K., Santana-Lemos, B.A.A., Rego, E.M., Filho, O.M.R., Chierice, G.O., Maria, D.A. (2013). Synthetic Phosphoethanolamine has in Vitro and in Vivo Anti Leukemia Effects. *British Journal of Cancer* 109(11), 2819-2828.

Finkin, J. (2005). Enantiodrama: Enantiosemeia in Arabic and Beyond. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68(3), 369-386.

Forbes, J. F., da Costa, N.C.A. (1987). Sobre Lógica e Psicanálise. *FALO – Revista Brasileira do Campo Freudiano*, 1, 103-111.

Forbes, J. F., Villalba, I., da Costa, N.C.A. (1983). Da Nossa Responsabilidade. *Atas da II Jornada de Psicanálise da Biblioteca Freudiana Brasileira*; retrieved from [www.psic-analiselacaniana.com/estudos/documents/daossaresponsabilidade.pdf](http://www.psic-analiselacaniana.com/estudos/documents/daossaresponsabilidade.pdf)

Fossaluzza, V., Lauretto, M.S., Pereira, C.A.B., Stern, J.M. (2015). Combining Optimization and Randomization Approaches for the Design of Clinical Trials. *Springer Proceedings in Mathematics and Statistics*, doi:10.1007/978-3-319-12454-4\_14

Fraenkel, C. (2006). Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura. *Journal of the History of Philosophy*, 44, 2, 169-215.

Freud, S. (1900, 1957). *Die Traumdeutung*. Translated as: The Interpretation of Dreams.vols. IV & V in Standard Edition of Complete Psychological Works. London: Hogarth.

Freud, S. (1910, 1957). *Über den Gegensatz der Urworte*. Translated as: The Antithetical Meaning of Primal. Words, 155-161, vol. XI in Standard Edition of Complete Psychological Works. London: Hogarth.

Gale, R. P. (2020a). Conquest of COVID-19. Publish it to Death? *British Journal of Haematology*, doi:10.1111/bjh.16905.

Gale, R.P. (2020b). *20.000 Papers Published in 6 Months: Was it Worth it?* Presentation and discussion held on 09/07/2020 at ANM – the Brazilian National Academy of Medicine; retrieved from <https://youtu.be/73PoPHdmYmo>.

Gargov, G. (1999). Knowledge, Uncertainty and Ignorance in Logic: Bilattices and Beyond. *Journal of Applied Non-Classical Logics* 9, 2-3, 195-283.

Glasziou, P. P. (2020). Waste in COVID-19 Research: A Deluge of Poor-Quality Research is Sabotaging an Effective Evidence Based Response. *BMJ*, doi:10.1136/bmj.m1847

Harvey, W. Z. (2007). Idel on Spinoza. *J. Study of Religions and Ideologies*, 6, 18, 88-94.

Harvey, W. Z. (2012). Gersonides and Spinoza on Conatus. *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 12, 2, 273-297.

Hirsch, S. R., Clark, M. (1999). *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samson Raphael Hirsch*. Jerusalem: Feldheim Publishers.

Hong, B. A., Handal, P. J. (2020). Science, Religion, Government, and SARS-CoV-2: A Time for Synergy. *Journal of Religion and Health*, doi:10.1007/s10943-020-01047-y

E. Horowitz (2017). *How the Hebrew Language Grew*. NY: Ktav.

Hoyt, S. F. (1912). The Etymology of Religion. *Journal of the American Oriental Society* 32, 2, 126-129. doi:10.2307/3087765

Hübner, K. (2015a). Spinoza on Essences, Universals, and Beings of Reason. *Pacific Philosophical Quarterly* 96, 2, 58-88.

Hübner, K. (2015b). On the Significance of Formal Causes in Spinoza's Metaphysics. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97, 2, 196-233.

Idel, M. (2000). Deus Sive Natura – The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza. In: R.S. Cohen, H. Levine (2000). *Maimonides and the Sciences*. Boston Studies in the Philosophy of Science, v.211, 87-110.

Jung, C. G. (1991). *C.G.Jung Collected Works*. London: Routledge, vol. V – Symbols of Transformation, vol. VI Psychological Types, vol. X – Civilization in Transition, vol. XI – Psychology of Religion: West and East. German titles in *Gesammelte Werke* by Patmos Verlag, 1989: Bd.05 – Symbole der wandlung, Bd. 06 Psychologische Typen, Bd. 10 – Zivilisation im Übergang, Bd. 11 – Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion.

Kanigel, R. (1991). *The Man Who Knew Infinity: A Life of the Genius Ramanujan*. NY: Washington Square Press.

Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*. Jerusalem: CARTA.

Klein, J. R. (2003). Spinoza's Debt to Gersonides. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 24(1), 19-43.

Kudhyadi, N. (2016). *Srinivasa Ramanujan: The Man and his Legacy*. Mumbai: PSBT; retrieved from [youtu.be/K5jsgBvJMUC](https://youtu.be/K5jsgBvJMUC)

- Landau, E. (1896). *Die Gegensinnigen Wörter im Alt und Neuhebraischen: Sprachvergleichend dargestellt*. Berlin: S. Calvary.
- Lauretto, M.S., Nakano, F., Pereira, C.A.B., Stern, J.M. (2012). Intentional Sampling by Goal Optimization with Decoupling by Stochastic Perturbation. *American Institute of Physics Conference Proceedings*, doi:10.1063/1.4759603
- Lauretto, M.S., Stern, R.B., Morgam, K.L., Clark, M.H., Stern, J.M. (2017). Haphazard Intentional Allocation and Randomization to Improve Covariate Balance in Experiments. *American Institute of Physics Conference Proceedings*, doi: 10.1063/1.4985356
- Ledford, H. (2015). Brazilian Courts Tussle over Unproven Cancer Treatment. *Nature* 527, 7579, 420-421.
- de Libera, A. (1998). *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola.
- Marcondes, D., Peixoto, C., Stern, J.M. (2019). Assessing Randomness in Case Assignment: The Case Study of the Brazilian Supreme Court. *Law, Probability and Risk*, 18(2-3), 97-114.
- Merkel, A. (2020). *Chancellor Angela Merkel press briefing*, 3/18/2020; retrieved from [youtu.be/F9ei40nxKDC](https://youtu.be/F9ei40nxKDC)
- Miller, G. (1992). *Lorenzo's Oil*. Universal Pictures.
- Nadler, S. (2014). *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge Univ. Press.
- Nöldeke, Th. (1910). Wörter mit Gegensinn. In: *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Strassburg: Karl J. Trübner, 67-108.
- Odone, A. (2011). *L'Olio de Lorenzo: Una Storia d'Amore*. Milano: Mondadori.

Ogneva, S.V. (2012). On History of Enantiosemy and its Types. *Russian Linguistic Bulletin* 3(7), 102-106.

Oliveira, A.G., Silveira, D. (2017). O Fim da Expectativa e Realidade em Torno do Efeito Anticancer da Fosfoetanolamina? *Infarma – Ciências Farmacêuticas* 29(2), 87-89.

Pereira, C.A.B., J.M. Stern (2020). The e-value: A Fully Bayesian Significance Measure for Precise Statistical Hypotheses and its Research Program. *São Paulo Journal of Mathematical Sciences*, doi:10.1007/s4086302000171-7.

Pondé, N., Ades, F., de Azambuja, E. (2016). Threat Posed by Unproven Drugs in Medical Oncology. *Cancer Horizons*, doi:10.1136/esmooopen-2016-000064.

Prasar, V. (2013). *The Genius of Srinivasa Ramanujan*. Pune: IISER; retrieved from [youtu.be/SYBOOjhAMsM](https://youtu.be/SYBOOjhAMsM).

Ramsey, E., Ledbetter, S. (2001), Studying Religion: Issues in Definition and Method. In: I.S. Markam, T. Ruparell (eds.); *Encountering Religion: An Introduction to the Religions of the World*; Oxford: Blackwell Publishers, 1-14.

Rego, J.F.M., Lopes, G., Riechelmann, R.P., Sternberg, C., Ferrari, C., Fernandes, G. (2017). A “Miracle” Cancer Drug in the Era of Social Media: A survey of Brazilian Oncologists’ Opinions and Experience with Phosphoethanolamine. *Revista da Associação Médica Brasileira*, doi:10.1590/1806-9282.63.01.70

Renk, A.A., Jung, P. (2018). Caught by Uncertainty: The Lessons from the “Cancer Pill” Case for Precaution. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM* 13(1), 159-182.

Saa, O.T., Stern, J.M. (2019). Auditable Blockchain RandomizationTool. *Proceedings*, doi:10.3390/proceedings2019033017

da Silveira, N., (1995). *Cartas a Espinoza*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

Spinoza, B. (1677, 2008). *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata / Ética: Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*; Edição Bilíngüe Latim – Português. São Paulo: Autêntica.

Spinoza, B., Petry, M.J. (1985). *Spinoza's Algebraic Calculation of the Rainbow and Calculation of Chances*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Stern, J.M. (2004). Paraconsistent Sensitivity Analysis for Bayesian Significance Tests. *Lecture Notes in Artificial Intelligence* 3171, 134-143.

Stern, J.M. (2008). Decoupling, Sparsity, Randomization, and Objective Bayesian Inference. *Cybernetics and Human Knowing* 15(2), 49-68.

Stern, J.M. (2014). Jacob's Ladder and Scientific Ontologies. *Cybernetics and Human Knowing* 21(3), 9-43.

Stern, J.M., Iznicki, R., Esteves, L.G., Stern, R.B. (2017). Logically Consistent Hypothesis Testing and the Hexagon of Oppositions. *Logic Journal of the IGPL*, 25, 5, 741-757. – J.M. Stern (2018a). Verstehen (causal/interpretative understanding), Erklären (law-governed description/ prediction), and Empirical Legal Studies. *J.of Institutional and Theoretical Economics Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft* 174(1), 105-114.

Stern, J.M. (2018b). Karl Pearson and the Logic of Science: Renouncing Causal Understanding (the Bride) and Inverted Spinozism. *South American Journal of Logic*, 4(1), 219-252, 2018.

Stern, J.M. (2020). Jacob's Ladder: Logics of Magic, Metaphor and Metaphysics. *Sophia*, 59, 365-385. doi:10.1007/s11841-017-0592-y

Stern, J.M., Simplicio, M.A., Silva, M.V., Pfeiffer, R.A.C. (2020). Randomization and Fair Judgment in Law and Science. In L J.A. de Barros, D. Krause, eds. *A True Polymath: A Tribute*

to Francisco Antonio Doria. Rickmansworth, UK: College Publications, 399-418.

Stern, J.M. (2022). Color-Coded Epistemic Modes in a Jungian Hexagon of Opposition; to appear in *Studies in Universal Logic*; Cham, Switzerland: Birkhäuser.

TV Senado (2015). Debate sobre a Fosfoetanolamina, Senado Federal. *Reunião Conjunta das Comissões de Ciência e Tecnologia e Assuntos Sociais*, 29/10/2015; retrieved from [youtu.be/jLX0\\_bT8Gh0](https://youtu.be/jLX0_bT8Gh0)

UNESCO (1986). Averoes and Maimonides: Two Master Minds of the 12th Century. *The Courier*, Special issue, Sept. 1986.

Varzi, A.C., Warglien, M. (2003). The Geometry of Negation. *Journal of Applied Non-Classical Logics* 13(1), 9-19.

Vinciguerra, L. (2012a). *La Semiotica di Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS.

Vinciguerra, L. (2012b). Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza. *European Journal of Philosophy* 20(1), 130-144.

Vinciguerra, L. (2015). *Spinoza*. Roma: Carocci.

Whitehead, A.N. (1917). *The Organization of Thought*, Educational and Scientific. London: William and Norgate.

Wilde, D.J. (2011). *Jung's Personality Theory Quantified*. Berlin: Springer.

Zauderer, D.L.R. (2019). *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought: Moses ibn Ezra, Judah Halevi, Moses Maimonides, and Shem Tov ibn Falaquera*. Cham: Palgrave.

# LOCAL LOGICS IN CHRISTIAN TEACHING ABOUT THE TRINITY AND THE TWO NATURES OF CHRIST

---

MARCIN TREPCZYŃSKI  
*Faculty of Philosophy/University of Warsaw*  
*Warsaw/Poland*  
*m.trepczynski@uw.edu.pl*

FÁBIO BERTATO  
*CLE/UNICAMP*  
*Campinas/SP, Brasil*  
*fbertato@unicamp.br*

**Abstract:** Christian teaching concerning such topics as the Holy Trinity or the two natures of Jesus Christ seems inconsistent. According to Christian theology, there are three different individuals and each of them is God, but at the same time there is only one God; what is more, each of these three individuals is the same thing, but they are still different; furthermore, Christ is both God and man, and yet God is not a human being. The article presents these problems and offers solutions which are different from social theories and relative identity trinitarianism. According to these solutions, Christian theology can maintain the principle of non-contradiction and remain consistent. The main solution is based on two (new) “is” operators which are specific to two local logics which are presented in this article:  $\varepsilon_{\tau}$  for the logic of the Trinity ( $\tau$ -logic) and  $\varepsilon_{\chi}$  for the Christo-logic ( $\chi$ -logic), both based on Leśniewski’s epsilon, used in the main axiom of his ontology.

**Keywords:** local logics, logical problem of the Trinity, the Holy Trinity, Jesus Christ, two natures, Christian teaching, epsilon.

## 1. Introduction

Christian teaching about the Holy Trinity and about two natures of Jesus Christ created serious problems for theologians. They were addressed and officially solved by early Councils with the use of metaphysical concepts. However, it seems that there remained logical problems concerning those topics, although there were many attempts to solve them. The main objective of

this paper is to present another solution, different from those already formulated, to put it to a discussion.

Let us first define those problems. According to official Christian teaching:

**T1:** *there are three different Divine Persons: the Father, the Son and the Holy Spirit, and they differ one from another through relations among them: the Son proceeds (as begotten) from the Father, and the Holy Spirit proceeds (as breathed forth) from the Father and the Son (in the Orthodox Church: only from the Father);*

**T2:** *each of them is God individually, and they all together are God;*

**T3:** *there is only one God (cf. Council of Constantinople, 381; Catechism of the Catholic Church, 1993, par. 253).*

Furthermore:

**T4:** *Jesus Christ has two natures: he is perfectly both God and a human being, and these two natures exist in one person as separate and not mixed (cf. Council of Chalcedon, 451).*

All these beliefs are expressed in the language of metaphysics; they employ metaphysical terms such as: *ousia* (Latin: *substantia*), *hypostasis* (Latin: *subsistentia* or *persona*), *prosopon* (Latin: *persona*) and *physis* (Latin: *natura*). This created a possibility to discern different levels of individuals and state that: a) there are three hypostases/persons which are one substance (one God), and that b) there is a person having two natures: being both a human and God. However, if we assume that God and Divine Persons are some individuals (cf. Tuggy, 2013, 2014; Hasker, 2013), there remains a question concerning the relation between them which is established by the connective “is” (cf. T2) understood according to its identifying function: “*a is b*” means “*a is identical with b*”; it is called the *Logical Problem of the Trinity* – **LPT** (cf. Branson, 2017). A similar

question arises in the case of two natures of Christ if we assume that Christ, God, and a certain human being are individuals; let us call it the *Logical Problem of Christ's Natures* – **LPCN**. In both cases when we construct precise formulas expressing those beliefs, they appear self-contradictory, as it will be presented below.

It is worth remarking that to solve LPT analytic theologians and analytic philosophers of religion worked out theories that allowed us to obtain formulas which seemed consistent. They are still presented and discussed in numerous works (cf. Hasker, 2013; Leftow, 1999; Morris, 1986; Swinburne 1988, 1994; Tuggy 2011, 2013, 2014; Bertato 2020). Tuggy (2016) sketched a map of such theories dividing them into three groups. He pointed out:

- *One-self Theories* (they assert that in fact there is only one God as one “self” and the Persons are just modes of this self; they tend to reject the Trinity as God),
- *Three-self Theories* (they assume that the Persons are selves, not just modes),
- *Mysterianism* (due to human epistemic limitations the doctrine of the Trinity should be treated as a mystery to be adored, not a problem to be solved).

Branson discerns seven families of possible solutions to LPT. He claims that there are two most common “paradigmatic” theories strictly referring to Christian teaching (which Tuggy includes in the group of Three-self Theories) and that there can be no notably different new solutions to the LPT (Branson, 2017: 1, 25-36). These paradigmatic theories establish two subgroups of similar theories, namely:

- “*social*” theories (**ST**), where each Person is divine or “is (a) god” and three Persons together (as a “community” or “society”) are one God (Branson, 2017: 10; Leftow, 1999; Hasker, 2010; Tuggy, 2003);

- theories based on the notion of relative identity (*relative identity trinitarianism* – **RIT**), which do not state that each Person is God, but assert that each Person is the same being as God, where “is the same being” is not an absolute identity (cf. Swinburne, 1994: 15); in the pure RIT three Persons are “God-identical but Person-distinct” (Rea, 2003: 432); Rea claims that all assertions of identity in all domains of discourse are “sortal-relative” – Merricks, 2006; Tuggy, 2016) and in the impure RIT, each Person is the same being as God, but three Persons can be absolutely non-identical (van Inwagen, 1995, 2003).

Apart from the fact that those theories generate further problems, it can be argued that they do not precisely align with Christian orthodoxy. ST appears not to take into account that each Divine Person is individual and that each of them is entirely God. This stands in contrast to the Catechism of the Catholic Church (par. 253), which explicitly states “The divine persons do not share the one divinity among themselves but each of them is God whole and entire”. In our view, the solution given by Bohn (2011), who proposed to read identity “collectively”, and not “distributively”, faces the same problem, although this author claims that it differs from ST. And RIT (through a certain relativization of identity) adds an interpretation which does not fit to Christian teaching, according to which each Person is God *simply*, not “as a being”, so this is a case of an absolute identity. Hence, both in ST and RIT, there are some serious modifications to Christian teaching.

And as far as LPCN is concerned, according to some critics, the doctrine about two natures of Christ is “impossible, self-contradictory, incoherent, absurd, and even unintelligible” (Morris, 1986: 18; after: Murray and Rea, 2012).<sup>1</sup>

In this context the following question arises: can Christian teaching without such modifications be logically consistent?

Below we will try to present other possible reactions to LPT and LPCN, different from the theories mentioned above, and to provide some new solutions. We will precede it by a brief

---

<sup>1</sup> For an approach that regards a “contradictory Christology” as positive, see: Beall, 2019; Beall, 2021.

presentation of possible formulas expressing religious beliefs addressed in this paper.

We employ standard notation and adhere to the typical interpretation of operators (such as “=”). When introducing new operators, we provide clear definitions. The logics presented below are rooted in classical (or standard) logic, featuring standard axioms and semantics. If any exceptions are made, we make it explicitly clear.

## 2. Problematic formulas

Let us consider formulas concerning the Trinity and Christ. For God is understood here as an individual, the connective “is” in sentences like “The Father is God” or “Christ is God” should be interpreted within identifying function of “is” (when  $a$  is  $b$  means  $a = b$ , where “=” is understood in the standard way). However, there will also be presented formulas with a “predicative” function of “is” (when  $x$  is  $P$  means  $x$  has a property  $P$ , in short:  $P(x)$ ) to show that also in this case the sentences about being Divine Persons and a God or the sentences about Christs as a God and as a man lead to contradiction.

### 2.1. The Trinity according to predicative function of the connective “is”

According to the predicative function one can interpret being a God as a predicate:  $G(x)$  – “ $x$  is a God” in a way that “ $x$  has a property of being a God”; let us notice that in this case although “God” is written with a capital letter, “God” cannot be used as a proper name. In this context God is a name referring to the concept which combines some divine features/attributes.

As long as this concept does not necessarily entail that there can be only one individual which has a property of being a God (according to the analytic/synthetic distinction, “ $\exists! xG(x)$ ” is not an analytic sentence), the information that there is only one individual which has this property is independent from the information that there is some individual which is a God. Within such an approach the formula describing the Holy Trinity can be presented as follows:

$$(i) \quad \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3 \wedge G(x_1) \wedge G(x_2) \wedge G(x_3)) \wedge \exists! y G(y)$$

– where  $x_1, x_2, x_3$ , can be interpreted as the Father, the Son, and the Holy Spirit, and  $y$  can be interpreted as God. It is evident that this formula is a contradiction, since  $\exists! y G(y)$  is equivalent to  $\exists y G(y) \wedge \forall y_1 \forall y_2 (G(y_1) \wedge G(y_2) \rightarrow y_1 = y_2)$ .

## 2.2. The Trinity according to identifying function of the connective “is”

There are also at least two formulas based on the identifying function of “is”. The first one describes the relations between Divine Persons and God. This is exactly what Boethius states (*De Trinitate*, 6) and what is presented on the famous medieval symbol known as *scutum fidei* (‘the shield of faith’). The second one is very similar and just adds to the former one the relation between God and the Trinity,

$$(ii) \quad \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 \exists y (x_1 = y \wedge x_2 = y \wedge x_3 = y \wedge x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3)$$

$$(iii) \quad \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 \exists y \exists \langle x_1, x_2, x_3 \rangle (\langle x_1, x_2, x_3 \rangle = y \wedge x_1 = y \wedge x_2 = y \wedge x_3 = y \wedge x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3)$$

They can be also presented in a different manner, with an individual constant  $g$  (which is God) instead of a variable  $y$ :

$$(ii') \quad \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 = g \wedge x_2 = g \wedge x_3 = g \wedge x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3)$$

$$(iii') \quad \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 \exists \langle x_1, x_2, x_3 \rangle (\langle x_1, x_2, x_3 \rangle = g \wedge x_1 = g \wedge x_2 = g \wedge x_3 = g \wedge x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3),^2$$

---

<sup>2</sup> Here,  $\langle x_1, x_2, x_3 \rangle$  represents an object in the domain that is somehow associated with the individuals  $x_1, x_2$ , and  $x_3$ . Contradictions in the formulas do not necessarily result from the use of  $\langle x_1, x_2, x_3 \rangle$ , unless it is considered as an ordered triple, for example.

or even with constants  $f$  (Father),  $s$  (Son) and  $h$  (Holy Spirit):

$$(ii'') \quad f = g \wedge s = g \wedge h = g \wedge f \neq s \wedge f \neq h \wedge s \neq h$$

$$(iii'') \quad \langle f, s, h \rangle = g \wedge f = g \wedge s = g \wedge h = g \wedge f \neq s \wedge f \neq h \wedge s \neq h$$

It is evident that all these formulas are self-contradictory.

### 2.3. Christ according to predicative function of the connective “is”

As regards the sentences concerning Christ’s two natures, it is possible again either to follow the “predicative” approach or to choose an identifying function of “is”, which connects individuals.

If one wants to describe Christ and His *natures* using the predicative function of “is”, they should consider that there are specific predicates (*natures*) which exclude other predicates of the same type for a given individual. In such cases, one can consider that the connective “is” has a specific meaning: ‘is *something* as a *nature*’ or ‘has a property of being *something*, where this something is a *nature*’.

According to this approach we can present the following formula for predicates  $G$  (being a God) and  $H$  (being a human):

$$(iv) \quad \exists x(H(x) \wedge G(x)) \wedge \forall x(H(x) \rightarrow \neg G(x))$$

or if one prefers to use an individual constant  $c$  (Christ):

$$(iv') \quad H(c) \wedge G(c) \wedge \forall x(H(x) \rightarrow \neg G(x))$$

Both are evidently self-contradictory.

## 2.4. Christ according to identifying function of the connective “is”

As far as identifying function of “is” is concerned we may present the following two twinning formulas, one using variables and second using constants:  $c$  – Christ,  $g$  – God,  $m$  – Christ-man:

$$(v) \quad \exists x \exists y \exists z (x = y \wedge x = z \wedge y \neq z)$$

$$(v') \quad c = g \wedge c = m \wedge g \neq m$$

It is evident that both of them are also self-contradictory.

## 3. Possible reactions

### 3.1. Different logics of different languages

One of possible reactions to the logical problems of the Trinity and two natures of Christ is to allege that logic is relative to the type of language and to follow Jan Woleński’s idea of describability in some language  $L'$  and indescribability in another language  $L''$  (Woleński, 2011).

Woleński applies it to the problems of religious language to show that it may happen that what can be described in such a language (namely: God), cannot be described in another language. He points out that a similar situation happens in physics, as some quantum effects are indescribable in the language of classical physics but at the same time they are describable in the language of quantum mechanics. According to this idea, it is possible to maintain that the Trinity and Christ are simply indescribable in a language to which classical or standard logic applies. Then it is plausible to express in some language all the problematic teaching about the Trinity and Christ, provided that it is a special language different from the one used to describe our sensible world, so it does not have to meet all the rules of logic of this “world-language”. This solution may seem similar to what Mysterianism offers, however, it differs from this approach, as it does not treat those doctrines only as mysteries to be adored. Moreover, its rooted is an assumption that there are different languages, and not an assumption which refers to epistemic limitations.

### 3.2. “Weaker” local logics

It is possible to take a step forward and introduce local logics applicable in the area of teaching about the Trinity and Jesus Christ, namely:

- the *logic of the Trinity* (let us also call it  $\tau$ -logic, from Αγία Τριάδα) which allows the formulas (i) or (ii), (ii’), (ii’’), (iii), (iii’) and (iii’’) to be true;
- the *Christo-logic* (let us also call it  $\chi$ -logic, from Χριστός) which allows the formulas (iv), (iv’) or (v) and (v’) to be true.

This would mean that according to these local logics these formulas are not self-contradictory; they are called “local”, because they are to be used only for a specific discourse or part of the discourse (here: concerning the Trinity and Christ’s natures) and not elsewhere. So they are used only “locally”.

Such an approach is acceptable, if one considers logic as an operation of consequence or a relation of inference (which links elements from the set of all possible premises with elements from the set of all possible conclusions), or a theory of such an operator or such a relation. Let us consider  $\tau$ -logic as a relation of consequence  $\vdash$  which will be understood in a standard way. Among many standard rules which define  $\tau$ -logic, for any predicate  $P$ , there are the following negative rules which say that in some specific conditions it is not allowed to draw some conclusions, namely:

$$(1a) \quad \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3 \wedge P(x_1) \wedge P(x_2) \wedge P(x_3)) \not\vdash \neg \exists! y P(y)$$

$$(1b) \quad \exists! y P(y) \not\vdash \neg \left( \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3 \wedge P(x_1) \wedge P(x_2) \wedge P(x_3)) \right)$$

$$(2a) \quad \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 \exists y (x_1 = y \wedge x_2 = y \wedge x_3 = y) \not\vdash \neg (x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3)$$

- (2b)  $\exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3) \not\vdash \neg \exists y (x_1 = y \wedge x_2 = y \wedge x_3 = y)$
- (3a)  $\exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3 \wedge x_1 = y) \not\vdash \neg (< x_1, x_2, x_3 > = y)$
- (3b)  $\exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (< x_1, x_2, x_3 > = y) \not\vdash \neg (x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3 \wedge x_1 = y)$

Similarly, for  $\chi$ -logic understood as a relation of consequence, for any predicates  $P$  and  $Q$ , the following negative rules can be pointed out:

- (4)  $\forall x (P(x) \rightarrow \neg Q(x)) \wedge \exists x P(x) \not\vdash \neg Q(x)$
- (5)  $\forall x \forall y \forall z (x = y \wedge x = z) \not\vdash y = z$

This shows that those two local logics allow to generate a smaller set of conclusions than in case of a standard logic (so we can call them “weaker”; let us note that apart from those exceptions their axiomatic and semantics can be the same as in standard logic). However, at the same time, they give no basis for a claim that those troublesome formulas presented above are self-contradictory.

### 3.3. Local logics with special operators

Let us notice that LPT and LPCN can be solved if we introduce special *is*-operators, specific for the  $\tau$ -logic and the  $\chi$ -logic. Then it is not necessary to define local logics as logics including certain negative rules, but they may be defined as logics in which special operators are allowed.

#### 3.3.1. Special predicative operators

If we consider the predicative function of “is” we could for instance offer a specific predicate which can be used when we say that one of Divine Persons is God or that Christ is God; we can use some special notation like  $G\{x\}$ , different from  $G(x)$ . We can modify for example the formulas (i) and (iv’) (and exclude contradiction) as follows:

- (i-n)  $\exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 \neq x_2 \wedge x_1 \neq x_3 \wedge x_2 \neq x_3 \wedge G\{x_1\} \wedge G\{x_2\} \wedge G\{x_3\}) \wedge \exists! y G(y)$
- (iv'-n)  $H(c) \wedge G\{c\} \wedge \forall x (H(x) \rightarrow \neg G(x))$

One possibility to define  $G\{x\}$  would be the following:

$$\forall x (G\{x\} \leftrightarrow \exists y \exists z (G(\langle x, y, z \rangle) \vee G(\langle y, x, z \rangle) \vee G(\langle y, z, x \rangle))),$$

where  $\langle \dots \rangle$  is the symbol of a ternary function, which associates an object  $\langle x, y, z \rangle$  in the domain to each triple  $(x, y, z)$  of objects.

It is easy to provide a set-theoretical model for a first-order theory that has i-n and iv'-n as axioms. To do so, it suffices to consider as a domain of objects a set  $D = \{\pi, \varphi, \sigma\}$ , in such a way that the ternary function symbol  $\langle \dots \rangle$  is interpreted by the identity function  $id_{D^3}: D^3 \rightarrow D^3$ , the predicate  $G$  is interpreted by  $\{(\pi, \varphi, \sigma)\}$ , and the interpretation of  $H$  contains  $\{\varphi\}$ , where  $\varphi$  is an interpretation for  $c$ . Therefore, the possibility of contradictions for the two considered formulas is excluded.

It is possible to develop intuitions presented here and provide some other examples of defining such predicative operators. Nevertheless, in our opinion, the most important issue is to consider formulas which use special identity operators (or special identifying operators), because the greatest problems on these matters arose around utterances which stated that Divine Persons are one, individual God (not a God) and that Christ is both God and a man, understood as individuals. For this reason, we leave the predicative approach at this stage and we start considerations based on the identifying function of “is”.

### 3.3.2. Special identifying operators

In order to introduce new identifying is-operators, let us replace the symbol “=” with the symbol “ $\varepsilon$ ” (“is”) and let us employ a definition of  $\varepsilon$  proposed by Leśniewski (1931) in the main axiom

of his system of formal ontology, according to the contemporary notation<sup>3</sup> (Urbaniak, 2014: 92):

$$(D2) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon b \equiv \exists c (c \varepsilon a) \wedge \forall c \forall d (c \varepsilon a \wedge d \varepsilon a \rightarrow c \varepsilon d) \wedge \forall c (c \varepsilon a \rightarrow c \varepsilon b))$$

As Urbaniak explains, “this axiom says that for any  $a$  and  $b$ ,  $a$  is  $b$  iff (1) for some  $c$ ,  $c$  is  $a$ , (2) for any  $c$  and  $d$ , if  $c$  is  $a$  and  $d$  is  $a$ , then  $c$  is  $d$ , and (3) for any  $c$ , if  $c$  is  $a$ , then  $c$  is also  $b$ . (...) Accordingly, (1) is supposed to guarantee the non-emptiness of  $a$ , (2) is intended to express the requirement that  $a$  names at most one object, and (3) is meant to state the inclusion between  $a$  and  $b$  (‘any object which is  $a$ , is  $b$ ’).”

According to Leśniewski’s theory “is” always means ‘is identical with’, so a predicative function of “is” (as defined before) is excluded. It is also connected with his ontology which accepts only individuals, according to which “ $x$  is red” means “ $x$  is identical with some red object”. This is one reason for which it is useful to read the formulas concerning the Trinity and Christ in the light of Leśniewski’s idea of identity. It protects us from interpretation according to which God is not a “self”, or the Divine Persons are not “selves”.

On this basis there may be introduced  $\varepsilon_\tau$  (such an “is” that constitutes a relation between a Divine Person and God) to modify for example the formula (ii’):

$$(ii'\text{-n}) \quad \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 \varepsilon_\tau g \wedge x_2 \varepsilon_\tau g \wedge x_3 \varepsilon_\tau g \wedge \neg(x_1 \varepsilon_\tau x_2) \wedge \neg(x_1 \varepsilon_\tau x_3) \wedge \neg(x_2 \varepsilon_\tau x_3))$$

There may be also introduced  $\varepsilon_\chi$  (such an “is” that constitutes a relation between Christ and God or between Christ and Christ-man) to modify for instance the formula (v’):

$$(v'\text{-n}) \quad c \varepsilon_\chi g \wedge c \varepsilon_\chi m \wedge \neg(g \varepsilon_\chi m)$$

---

<sup>3</sup> In D2 and other definitions for epsilons, we follow Urbaniak’s notation. Therefore, in such formulas  $c$  is a variable and not necessarily the constant reserved for Christ, as in other places in this text.

These formulas express Christian teaching about Trinity and Christ. They can be consistent if we provide appropriate conditions for new operators. Thus, we introduce new kinds of identity, different from that adopted by Leśniewski. Notably, they are not a kind of relative identity; they represent absolute identity. They just do not meet all conditions given by Leśniewski, but instead they meet some additional conditions which are specific to the Trinity or to Christ.

Let us try to construct definitions of those new operators, which will distinguish them from  $\varepsilon$ . We will start with collecting several conditions that these operators should meet. The first conditions for both operators can be taken directly from Leśniewski's axiom; they state that there must be some individual:

$$(C1.1) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_{\tau} b \rightarrow \exists c (c \varepsilon a))$$

$$(C2.1) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_{\chi} b \rightarrow \exists c (c \varepsilon a))$$

However it should be underlined that those operators differ from Leśniewski's *epsilon* and even more: that when they combine  $a$  and  $b$  they exclude relation  $a \varepsilon b$ :

$$(C1.2) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_{\tau} b \rightarrow \neg (a \varepsilon b))$$

$$(C2.2) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_{\chi} b \rightarrow \neg (a \varepsilon b))$$

Furthermore, it is necessary to add conditions which state that those operators establish asymmetric relations:

$$(C1.3) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_{\tau} b \rightarrow \neg (b \varepsilon_{\tau} a))$$

$$(C2.3) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_{\chi} b \rightarrow \neg (b \varepsilon_{\chi} a))$$

One of consequences resulting from conditions presented above is that also reflexivity is excluded:

$$\forall a \neg (a \varepsilon_{\tau} a)$$

$$\forall a \neg (a \varepsilon_\chi a)$$

Next conditions are analogous to the third condition of D2 and they establish a “mixed” transitivity:

$$(C1.4) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_\tau b \rightarrow \forall c (c \varepsilon a \rightarrow c \varepsilon_\tau b))$$

$$(C2.4) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_\chi b \rightarrow \forall c (c \varepsilon a \rightarrow c \varepsilon_\chi b))$$

However, a “pure” two-directions transitivity for those two operators must be excluded:

$$(C1.5) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_\tau b \rightarrow \forall c \neg (c \varepsilon_\tau a \equiv c \varepsilon_\tau b))$$

$$(C2.5) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_\chi b \rightarrow \forall c \neg (c \varepsilon_\chi a \equiv c \varepsilon_\chi b))$$

Now, we should add specific conditions for  $\varepsilon_\tau$  and  $\varepsilon_\chi$  which distinguish them, one from another, and make them applicable only for situations which are specific respectively: to the Trinity (C.1.6 and C.1.7) and to Christ’s natures (C.2.6 and C.2.7).

The first specific condition for  $\varepsilon_\tau$  says that if two individuals  $a$  and  $b$  are in relation based on  $\varepsilon_\tau$ , there must be exactly two other individuals being in the same relation with  $b$  that combination of these individuals is also in the same relation with  $b$ . The second one states that if such a relation occurs, there can be only one individual which can be the second argument of this relation.

In order to proceed, it is necessary to assume that for  $\neg y \varepsilon x$ ,  $\neg z \varepsilon x$ , and  $\neg y \varepsilon z$ , the function  $\langle \dots \rangle$  is such that

$$\langle x, y, z \rangle = \langle x, z, y \rangle = \langle y, x, z \rangle = \langle y, z, x \rangle = \langle z, x, y \rangle = \langle z, y, x \rangle,$$

$$\text{where } a = b := a \varepsilon b \wedge b \varepsilon a$$

We can present those specific conditions for  $\varepsilon_\tau$  as follows:

$$(C1.6) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_\tau b \rightarrow \exists! c \exists! d (c \varepsilon_\tau b \wedge d \varepsilon_\tau b \wedge \langle a, c, d \rangle \varepsilon_\tau b \wedge \neg c \varepsilon a \wedge \neg d \varepsilon a \wedge \neg c \varepsilon d \wedge \neg a \varepsilon \langle a, c, d \rangle \wedge \neg c \varepsilon \langle a, c, d \rangle \wedge \neg d \varepsilon \langle a, c, d \rangle))$$

$$(C1.7) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_\tau \forall c (a \varepsilon_\tau c))$$

Note that in C1.6, there is no need to add that  $\neg c \varepsilon_\tau a$  and that  $\neg d \varepsilon_\tau a$ , as these facts result from C1.5.

Now, the first specific condition for  $\varepsilon_\chi$  says that if two individuals  $a$  and  $b$  are in relation based on this operator, there must be exactly one individual different from  $b$  being in the same relation with  $a$  as  $b$ . And the second condition states that if such a relation appears, there can be only one individual which is the first argument of this relation.

$$(C2.6) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_\chi \exists! c (a \varepsilon_\chi c))$$

$$(C2.7) \quad \forall a \forall b (a \varepsilon_\chi \forall c (c \varepsilon_\chi a))$$

All those conditions together seem to express specific relations concerning individuals within the Holy Trinity discourse and the Christological discourse. One could ask whether they are sufficient: do they restrict the scope of relations in a way that they define only relations of identity? Perhaps other relations could also meet those conditions. However, let us note that according to C.1.1 and C.2.1, if something is a first argument of such a relation, it exists. It seems that only relation of identity which is interpreted as “ $a$  is  $b$ ” can entail such a conclusion. It means that relations based on  $\varepsilon_\tau$  and  $\varepsilon_\chi$  are not just *some* relations different than relation based on  $\varepsilon$ , but they are *relations of identity* different than relation based on  $\varepsilon$ .

Finally, in order to underline the “existential import/entanglement” of relations based on  $\varepsilon_\tau$  and  $\varepsilon_\chi$  (already set up in C.1.2 and C 2.1), it is important to add specific conditions which establish the co-existence of the arguments of these relations:

$$(C1.8) \quad \forall a \forall b \left( a \varepsilon_\tau (c \varepsilon a) \equiv \exists d (d \varepsilon b) \right)$$

$$(C2.8) \quad \forall a, b \left( a \varepsilon_\chi b \rightarrow \left( \exists c \left( a \varepsilon_\chi c \wedge \left( \exists d (d \varepsilon a) \equiv \exists e (e \varepsilon b) \wedge \exists f (f \varepsilon c) \right) \right) \right) \right)$$

Having all those conditions presented together, it is possible to construct definitions of  $\varepsilon_\tau$  and  $\varepsilon_\chi$ , as follows:

$$(D3) \quad \forall a, b \left( a \varepsilon_\tau b \equiv \exists c (c \varepsilon a) \wedge \neg (a \varepsilon b) \wedge \neg (b \varepsilon_\tau a) \wedge \forall c (c \varepsilon a \rightarrow c \varepsilon_\tau b) \wedge \forall c \neg (c \varepsilon_\tau a \equiv c \varepsilon_\tau b) \wedge \exists! c, d (c \varepsilon_\tau b \wedge d \varepsilon_\tau b \wedge \langle a, c, d \rangle^* \varepsilon_\tau b \wedge \neg c \varepsilon a \wedge \neg d \varepsilon a \wedge \neg c \varepsilon d \wedge \neg a \varepsilon \langle a, c, d \rangle^* \wedge \neg c \varepsilon \langle a, c, d \rangle^* \wedge \neg d \varepsilon \langle a, c, d \rangle^*) \wedge \forall c (a \varepsilon_\tau c \rightarrow c \varepsilon b) \wedge (\exists c (c \varepsilon a) \equiv \exists d (d \varepsilon b)) \right)$$

$$(D4) \quad \forall a, b \left( a \varepsilon_\chi b \equiv \exists c (c \varepsilon a) \wedge \neg (a \varepsilon b) \wedge \neg (b \varepsilon_\chi a) \wedge \forall c (c \varepsilon a \rightarrow c \varepsilon_\chi b) \wedge \forall c \neg (c \varepsilon_\chi a \equiv c \varepsilon_\chi b) \wedge \exists! c (a \varepsilon_\chi c \wedge \neg c \varepsilon b) \wedge \forall c \left( c \varepsilon_\chi b \rightarrow c \varepsilon a \right) \wedge \exists c \left( a \varepsilon_\chi c \wedge \left( \exists d (d \varepsilon a) \equiv \exists e (e \varepsilon b) \wedge \exists f (f \varepsilon c) \right) \right) \right)$$

#### 4. Observations concerning the special identifying operators

We should point out an important problem with the solution presented above. Leśniewski's definition embodied in his axiom is burdened with an error called *ignotum per ignotum*, as  $\varepsilon$  appears both in the *definiens* and in the *definiendum*. It is connected with a phenomenon of self-reference, because the meaning of this operator refers to this operator. The same problem can be identified with regard to D3 and D4.

Leśniewski's position can be defended if we agree that only one operator can meet the conditions given in that axiom, so it is the only solution of this formula. Nevertheless, we should notice that if we consider only the structure of D2, we have to admit that for  $a\epsilon b$  one can put “ $a$  is identical with  $b$  with regard to a feature  $P$ ” (relative identity) or even “ $a$  and  $b$  are in some relation of equivalence  $R$ ” instead of “ $a$  is identical with  $b$ ”. Notably, this remark does not refer to D3 and D4, because “ $a$  is identical with  $b$  with regard to a feature  $P$ ” and “ $a$  and  $b$  are in some relation of equivalence  $R$ ” do not meet C1.3 and C2.3.

Of course, one could point out that for  $\epsilon_\tau$  and  $\epsilon_\chi$ , we can put any intransitive asymmetric relation, e.g. “being a child of”. But let us note that most (or all) of such cases should be excluded by the specific conditions C.1.6–8 and C.2.6–8, as well as conditions C.1.1 and C.2.1 which refer to the “existential import/entanglement” mentioned above.

However, in spite of those arguments, perhaps all those conditions are insufficient to distinguish only relations of identity. This would mean that both in the case of D2 and in the case of D3 and D4, it is necessary to refer to some meaning. In other words, some semantics is indispensable in this case. Consequently, to say that relations based on the epsilons refer to some kinds of identity, is an assumption (let us call it the “identity assumption” – IA).

Lastly, let us add some intuitions concerning  $\epsilon_\tau$  and  $\epsilon_\chi$ . According to D3 and IA  $a\epsilon_\tau b$  means ‘ $a$  is intransitively identical with  $b$  in such a specific way that there are other two individuals and a combination of these individuals different one from another and different from  $a$  which are also intransitively identical with  $b$  in the same way as  $a$  and all of them are coexistent’. This is the way that Divine Persons and the Trinity are identical with God. Thus, it is possible to correct (iii’), and to offer the following formula:

$$(iii''-n) \quad \langle f, s, h \rangle \epsilon_\tau g \wedge f \epsilon_\tau g \wedge s \epsilon_\tau g \wedge h \epsilon_\tau g \wedge \neg f \epsilon s \wedge \neg s \epsilon h$$

Of course, we can also define an inverse relation for  $a\varepsilon_\tau b$  if we need to express that God is somehow the Father or the Son or the Holy Spirit or the Trinity. Then we can introduce  $\varepsilon_\tau^{-1}$ :

$$(D5) \quad \forall a, b (a \varepsilon_\tau^{-1} b \equiv b \varepsilon_\tau a)$$

Similarly, according to D4 and IA,  $a\varepsilon_\chi b$  means ‘ $a$  is intransitively identical with  $b$  in such a specific way that there is another individual different from  $a$  and  $b$  with which  $a$  is also intransitively identical in the same way as with  $b$  and whenever they both exist,  $a$  exists either’. This is the way that Christ is identical with God and with Christ as a man.

And again, there can be introduced  $\varepsilon_\chi^{-1}$  to express that God is somehow identical with Christ and that Christ-man is somehow identical with Christ:

$$(D6) \quad \forall a, b (a \varepsilon_\chi^{-1} b \equiv b \varepsilon_\chi a)$$

## 5. Concluding remarks

In our opinion, the idea of introducing new *is*-operators (especially the “special identifying operators”) in Christian teaching on the Trinity and Christ is most plausible, because compared to the two other solutions, it involves the smallest changes in the standard or classical logic.

We do not think that this is an *ad hoc* solution. In our view, it simply follows the theological language and correctly solves real theological problems connected with the notion of identity, which lead to Trinitarian and Christological heresies.

Of course, other solutions can be offered. For example, we can resign from speaking about the *natures* of Christ and just explain in what way He is God and in what way He is a man, for instance on the grounds of contemporary formal ontology by pointing out some chains of causes (following Basti’s “ontology of natural kinds”; cf. Basti, 2013), namely the causes which produced some man and other causes by which this man is also God. Similarly, we could resign from saying that each Divine

Person *is* God and just describe formal relations between them. We could also pursue solutions based on modifications of the metaphysical doctrines regarding the Trinity (cf. Sijuwade 2022). Such attempts might be fruitful. But in spite of their rightness, we think that we should still try to think about logic as bound tightly to the language people commonly use. And if we touch logical problems of religious doctrine, we should stick tightly to formulas present in this doctrine.

We address here a general problem of what logic is or what it should be. Anyway, let us remember that in the religious language of Christians there still exists a statement that Christ has two natures and that at the same time He is God and He is a man, and that the Son is really God, like the Father and the Holy Spirit, and at the same time, it is believed and expressed in *Credo* that there is only one God. These statements are taken very seriously and literally by many persons, so these persons may need to defend them against an accusation that they are “illogical” or self-contradictory, so: false. If someone decides to do it, it seems necessary to make some excuses in the field of standard logic and to make some logical modifications locally.

Finally, let us emphasize that, in our view, the last solution seems different from ST and RIT. It treats the Father, the Son, the Holy Spirit and God as individuals, which makes it distant from the idea of relative identity. It also clearly states that each Person is God. Although it cannot precisely describe the special kinds of identity introduced in  $\tau$ -logic and  $\chi$ -logic and accepts epistemic limitations as one of major obstacles, it is also far from saying that it is a mystery which should not be solved, but only adored (as Mysterianism proposes). We think it really offers a new understanding of identity.

In this context, we believe that our solution presented above is quite useful and worth considering.

## References

- Basti, G. (2013). From formal logic to formal ontology. The new dual paradigm in natural sciences. In: F. M. Bertato (ed.), *Proceedings of 1st CLE Colloquium for Philosophy and History of Formal Sciences*, Campinas, 21-23 March 2013, Campinas.
- Beall, J.C. (2019). Christ – A Contradiction: A Defense of Contradictory Christology. *Journal of Analytic Theology* 7, 400-433.
- Beall, J.C. (2021). *The Contradictory Christ*. Oxford University Press, New York.
- Bertato, F. M. (2020). The Logic of the Trinity and the Filioque Question in Thomas Aquinas: A Formal Approach. In: R.S. Silvestre (ed.), *Beyond Faith and Rationality. Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures*, vol. 34. Springer, Cham. Chama, Switzerland, 137-151.
- Boethius A.M.S. *De Trinitate*, 6.
- Branson, B. (2014). *The Logical Problem of the Trinity*, Notre Dame, Indiana.
- Branson, B. (2019). No New Solutions to the Logical Problem of the Trinity. *Journal of Applied Logics* 6, 1051-1092.
- Council of Constantinople. 381.
- Council of Chalcedon. 451. *Definitio fidei*, 11.
- Cary, Ph. (1995). The Logic of Trinitarian Doctrine. *Religious and Theological Studies Fellowship Bulletin*, Sept/Oct.
- Hasker, W. (2013). How to Think About the Trinity. In: C. Ruloff (ed.), *Christian Philosophy of Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Leftow, B. (1999). Anti Social Trinitarianism. In: S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (eds.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, New York: Oxford University Press, 203-249.

Leśniewski, S. (1931). O podstawach matematyki [On the foundations of mathematics], XI. *Przegląd Filozoficzny*, 34.

Morris, Th.V. (1986). *The logic of God incarnate*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Murray, M.J., Rea, M. (2016). Philosophy and Christian Theology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/christiantheology-philosophy>.

Rea, M. (2003). Relative Identity and the Doctrine of the Trinity, *Philosophia Christi*, 5(2), 431-445.

Sijuwade, J.R. (2022). The Logical Problem of the Trinity: A New Solution. *Religions* 13(9), 809. <https://doi.org/10.3390/rel13090809>

Swinburne, R. (1988). Could There Be More Than One God? *Faith and Philosophy* 5, 225-241.

Swinburne, R. (1994). *The Christian God*, New York: Oxford University Press.

Tuggy, D. (2011). On Positive Mysterianism. *International Journal for Philosophy of Religion* 69(3), 205-226.

Tuggy, D. (2013). Constitution Trinitarianism: An Appraisal. *Philosophy and Theology* 25(1), 129-162.

Tuggy, D. (2014). Divine Deception and Monotheism. *The Journal of Analytic Theology* 2, 186-209.

Tuggy, D. (2016). Trinity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/trinity>.

Urbaniak, R. (2014). *Leśniewski's Systems of Logic and Foundations of Mathematics*. New York – London: Springer.

Woleński, J. (2011). Jak opisać nieopisywalne? O granicach języka religijnego [How to describe indescribable? On the limits of religious language]. *Więź* 2-3, 59-62.

## O TEÍSMO CÉTICO E O PARADOXO DO MAL\*

---

LUIS R.G. OLIVEIRA  
*Department of Philosophy/University of Houston*  
*Houston/United States of America*  
*lrolivei@central.uh.edu*

Tradução de SÉRGIO MIRANDA  
*Departamento de Filosofia/UFOP*  
*Ouro Preto/MG, Brasil*  
*sergiormiranda@ufop.edu.br*

**Resumo:** Dadas suposições plausíveis acerca da natureza da evidência e do anulador solapador, muitos acreditam que a força do problema evidencial do mal depende da falsidade do teísmo cético: se o mal é evidência contra Deus, então o fato de não vermos a razão justificadora para alguma instância particular de mal tem de ser evidência para esse mal ser realmente sem propósito. Penso que essa dialética é equivocada. Neste artigo, depois de retirar do paradoxo do prefácio uma lição sobre a falibilidade e a indução, argumento que a força do problema evidencial do mal é compatível com a verdade do teísmo cético. Mais exatamente, argumento que a coleção de males aparentemente sem propósito no mundo oferece forte evidência para haver o mal realmente sem propósito, mesmo que o fato de não vermos a razão justificadora para alguma instância particular de mal não constitua evidência para esse mal ser realmente um mal sem propósito. Chamo esse resultado de “o paradoxo do mal”.

**Palavras-chaves:** problema evidencial do mal, teísmo cético, falibilidade, indução.

**Abstract:** Given plausible assumptions about the nature of evidence and undercutting defeat, many believe that the force of the evidential problem of evil depends on sceptical theism being false: if evil is evidence against God, then seeing no justifying reason for some particular instance of evil must be evidence for it truly being pointless. I think this dialectic is mistaken. In this paper, after drawing a lesson

---

\* Este texto é uma tradução de “Sceptical Theism and the Paradox of Evil”, publicado na revista *Australasian Journal of Philosophy* 98(2):319-333 (2020).

about fallibility and induction from the preface paradox, I argue that the force of the evidential problem of evil is compatible with sceptical theism being true. More exactly, I argue that the collection of apparently pointless evil in the world provides strong evidence for there being truly pointless evil, despite the fact that seeing no justifying reason for some particular instance of evil is no evidence whatsoever for it truly being pointless. I call this result the paradox of evil.

**Keywords:** evidential problem of evil, sceptical theism, fallibility, induction.

## 1. Introdução

A existência inegável do mal em nosso mundo é um trampolim para alguns dos argumentos mais poderosos para o ateísmo. Esses argumentos aparecem em diferentes versões. De acordo com o problema *lógico* do mal, a mera existência do mal é logicamente incompatível com a existência de um Deus perfeito. De acordo com o problema *evidencial* do mal, a existência do mal nos dá evidência suficiente contra a existência de Deus, apesar da existência do mal ser logicamente compatível com a existência desse Deus perfeito. Esta última versão é mais modesta, e ela mesma aparece em diferentes formulações. De acordo com uma formulação, originalmente devida a Rowe (1979), é a existência de um tipo específico de mal – o sofrimento aparentemente sem propósito – que nos dá evidência contra a existência de Deus. Neste artigo, concentro a atenção nessa formulação particular da versão evidencial do problema do mal.

Conforme Rowe, podemos formular o problema do mal do seguinte modo:

### **O Argumento Evidencial do Mal (AEM)**

**P1.** Após uma reflexão cuidadosa sobre a nossa experiência e o nosso conhecimento, não vemos uma razão justificadora para muitas instâncias de sofrimento no mundo.

**P2.** Se, após uma reflexão cuidadosa sobre a nossa experiência e o nosso conhecimento, não vemos razão

justificadora para muitas instâncias de sofrimento no mundo, então é razoável acreditar que não há razão justificadora para ao menos alguns de todos esses sofrimentos.

**P3.** Logo, é razoável acreditar que que não há razão justificadora para ao menos alguns de todos esses sofrimentos.

**P4.** Se há uma só instância de sofrimento para o qual não há uma razão justificadora, então Deus não existe.

**C.** Logo, é razoável acreditar que Deus não existe.<sup>1</sup>

Uma *razão justificadora*, nesse caso, é alguma consideração a favor da permissão da ocorrência de alguma instância relevante de mal, que seria então mitigado pela existência dessa consideração: esse mal promove ou respeita um bem maior; ele previne um mal comparável ou pior; impedir esse mal viola alguma restrição deontológica; e assim por diante. A noção de uma razão justificadora é de fato bem comum. Suponha que um dos pais está decidindo se leva o filho para vacinar. Embora isso seja uma instância de sofrimento, uma razão justificadora está à mão: essa instância de sofrimento irá significativamente diminuir as chances de um sofrimento muito pior no futuro. AEM simplesmente explora a intuição comum de que somos incapazes de produzir uma razão justificadora desse tipo para muitos dos sofrimentos que vemos ao nosso redor.

No entanto, dadas suposições plausíveis sobre a natureza da evidência e do anulador solapador, muitos autores acreditam que a força de AEM depende da falsidade do teísmo cético. De acordo com o teísmo cético, não é nada provável que veríamos as razões justificadores para as instâncias de sofrimento que encontramos ao nosso redor, caso Deus e essas razões realmente existam. Há uma distância grande demais entre as nossas capacidades cognitivas e as capacidades cognitivas de Deus; por exemplo, não podemos ter a expectativa de ver todos os bens e

---

<sup>1</sup> Essa é uma versão estendida do argumento que Rowe (1979, 336) formula explicitamente. Ela inclui a sua defesa (ibid., 337-338) do seu argumento como premissas P1 e P2, e incorpora as suas posteriores qualificações da força do argumento.

todas as conexões entre os bens e os males que ele vê. Assim, a tensão entre o problema evidencial do mal e o teísmo cético é nítida: se inicialmente não podemos ter a expectativa de ver as razões justificadores de Deus, como é que o fato de não vermos essas razões poderia oferecer alguma evidência contra a sua existência? A força do AEM, ao que tudo indica, torna-se então incerta.

No entanto, acredito que essa dialética é equivocada. Argumento, neste artigo, que podemos formular uma versão evidencial do problema do mal em geral e de AEM em particular que seja compatível com o teísmo cético. Começo mostrando que o teísmo cético bloqueia o problema evidencial do mal somente se forem feitas certas suposições sobre o modo como a evidência do mal é acumulada (seção 2). Em seguida, mostro que essas suposições não são essenciais para a formulação do problema e que suposições alternativas podem vir a substituí-las (seções 3 e 4). Finalmente, concluo com uma defesa dessas suposições alternativas (seção 5).

Obviamente, não sou o primeiro a sugerir que o problema evidencial do mal sobrevive ao teísmo cético. Alguns autores sugerem que o problema evidencial do mal sobrevive porque o teísmo cético é falso: simplesmente não é verdade que não ver a razão justificadora para uma instância de sofrimento aparentemente sem propósito não nos dá evidência contra Deus.<sup>2</sup> Outros sugerem que o problema evidencial do mal sobrevive porque o teísmo cético é irrelevante para algumas das suas diferentes formulações.<sup>3</sup> Proponho neste artigo uma abordagem significativamente diferente. A minha alegação é que a própria formulação do problema evidencial do mal que é atacada pelo teísmo cético pode sobreviver a esse ataque mesmo se o teísmo cético for verdadeiro. Se eu estiver certo, então um grande impasse poderá ser também evitado.

---

<sup>2</sup> Veja, por exemplo, Rowe (1991, 1996, 2006), Dougherty (2012) e Hudson (2014).

<sup>3</sup> Veja, por exemplo, Draper (1989, 2009), Dougherty (2008) e Tooley (2012).

## 2. A Justificação Indutiva e o Teísmo Cético

O âmago do problema evidencial do mal, formulado como AEM, é a premissa P2. Adequadamente entendida, P2 é realmente bem modesta. Ela é consistente, por exemplo, com o reconhecimento de que poderia haver, até onde se sabe, uma razão justificadora por trás de cada instância particular de sofrimento aparentemente sem propósito. Ela é até mesmo consistente com a afirmação de que é irracional acreditar, acerca de uma instância particular de mal aparentemente sem propósito, que não há uma razão justificada por trás desse mal. Em outras palavras, AEM não depende do apoio evidencial que é oferecido por qualquer instância particular, considerada por si só. Em vez disso, AEM depende de um suporte muito mais forte que é dado pela soma de várias instâncias de sofrimento do tipo que nos atordoia.<sup>4</sup>

Mas há diferentes modos de entender o mecanismo responsável pela produção dessa forte evidência. No que chamarei de “justificação indutiva” de P2, AEM depende do suporte evidencial cumulativo que é obtido por enumeração indutiva. Assumindo que a noção operativa do suporte evidencial é probabilística (e que o status normativo de “crença razoável” sobrevém à força da evidência que se tem), o quadro geral é algo como o que se segue. Primeiramente, depois de não ver uma razão justificadora para uma instância particular de sofrimento ( $e_1$ ), a crença ( $h$ ) de que não há razão justificadora para ao menos

---

<sup>4</sup> Esse aspecto do AEM é frequentemente ignorado. Van Inwagen (2001, 69), por exemplo, propõe o seguinte:

Construirei agora uma versão do argumento do mal, uma versão que faz referência apenas a esse único evento, esse único horror, e não ao fato geral ou global que o mundo contém uma vasta quantidade de mal horrendo. (O modelo do argumento é o argumento central de William Rowe em “O Problema do Mal e algumas Variedades de Ateísmo”).

Mas note a progressão no raciocínio original de Rowe (1979: 337), do oitavo parágrafo (onde ele introduz o seu exemplo famoso do cervo como uma instância de sofrimento aparentemente sem propósito), passando pelo nono parágrafo (onde ele concede que poderia haver uma razão justificadora por trás do sofrimento do cervo que nós não podemos ver) e depois pelo o décimo parágrafo (onde ele sugere que deveríamos procurar não uma prova para a crença no mal sem propósito, mas sim as suas bases racionais), até o parágrafo décimo primeiro (onde ele finalmente assenta o seu argumento em uma inferência a partir de uma larga amostra de males aparentemente sem propósito que podemos constatar).

algumas instâncias de sofrimento torna-se, para mim, um pouco mais provável. Nessas situações,  $e_1$  é *evidência* para mim de que  $h$ . Em segundo lugar, depois de não ver uma razão justificadora para um punhado dessas instâncias ( $e_1, e_2, e_3$ ), essa mesma crença torna-se mais provável de ser verdadeira. Nessas circunstâncias, tenho mais apoio evidencial para a crença do que tinha anteriormente. Em terceiro lugar, depois de não ver uma razão justificadora para realmente muitas dessas instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito, a crença em  $h$  recebe suporte evidencial suficiente para ser elevada ao status de crença razoável. Em situações assim, ( $e_1 \wedge e_2 \wedge e_3$ ), conjuntamente, constituem, para mim, evidência suficiente de que  $h$  é o caso.

De acordo com a justificação indutiva, portanto, mesmo se P2 abonar como razoável somente uma crença que é baseada no suporte evidencial cumulativo de muitas instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito, AEM, não obstante, depende do fato de que cada instância particular traz consigo algum peso evidencial próprio. Isso sugere que AEM se mantém ou sucumbe junto com a seguinte afirmação:

**(Instância)** S não ver uma razão justificadora para uma instância de sofrimento é evidência para S de que não há razão justificadora para ao menos algumas instâncias de sofrimento.

Isso também sugere que contestar (Instância) mina a admitidamente mais complexa premissa P2 e, conseqüentemente, o próprio AEM.

É notável, e talvez surpreendente, que a réplica mais comum a AEM tenha como alvo precisamente essa justificação indutiva de P2.<sup>5</sup> A posição que abona a negação dessa afirmação aparentemente moderada sobre o que é razoável acreditar quando se tem uma amostra ampla depois de reflexão cuidadosa sobre a nossa experiência e conhecimento, resulta da união de uma

---

<sup>5</sup> Dougherty e Pruss (2014, 68) afirmam que o que chamo de (Instância) é “essencialmente o âmago da versão original da famosa leitura de Rowe do argumento do mal”. A literatura parece concordar. Veja, por exemplo, Wykstra (1984: 82-83; 1996, 128), Otte (2000, 5-8), Bergmann e Rea (2005, 241) e Wielenberg (2015, 304).

afirmação sobre a natureza do anulador solapador e uma afirmação sobre a nossa situação epistêmica limitada. Chame a posição resultante de “teísmo cético”.

**Teísmo Cético:** O fato de não ver a razão justificadora para uma instância de sofrimento não é evidência para nós de que essa razão não exista.

Note que, formulado nesses termos, o teísmo cético acarreta a negação de (Instância).<sup>6</sup>

Podemos colocar de maneira mais precisa as afirmações conjuntamente oferecidas para dar apoio ao teísmo cético nestes termos:

**(Expectativa)** Se não podemos ter a expectativa de ver uma coisa, caso ela exista, então o fato de não a vermos não é evidência para nós de que ela não existe.

**(Limitação)** Não podemos ter a expectativa de ver uma razão justificadora para instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito, caso essas razões existam.

Podemos ilustrar a importância de (Expectativa) e (Limitação) com alguns exemplos (cf. Wykstra [1996: 129-30]). Suponha que você se pergunta se uma certa agulha hipodérmica, que está prestes a ser espetada no seu braço, está contaminada. Suponha que a sua médica, tentando confortá-lo, fixe o olhar na agulha enquanto diz “Não vejo vírus na agulha”. A experiência da médica é evidência de que não há vírus na agulha? (Expectativa) parece ser a explicação para a resposta negativa a

---

<sup>6</sup> O teísmo cético é aqui uma afirmação sobre a anulação *total* da importância evidencial do mal: quando apreciamos os limites de nossa situação epistêmica, vemos que as instâncias de mal aparentemente sem propósito não aumentam a probabilidade de haver realmente o mal sem propósito (cf. Wykstra 1984, 78-79; Bergmann 2009, 387-388; Otte 2012, 127). Essa é a versão original, mais contundente e ainda mais amplamente debatida do teísmo cético. Recentemente, contudo, o teísmo cético tem sido formulado também como uma afirmação mais moderada sobre a anulação parcial da importância evidencial do mal: o mal aparentemente sem propósito poderia até aumentar a probabilidade de haver o mal realmente sem propósito, mas nunca suficiente para tornar a crença razoável. (cf. Wykstra e Perrine 2012, 384). Não considerarei aqui essa versão não ortodoxa.

tal questão. É exatamente porque a médica não pode ter a expectativa de ver algum vírus na agulha, caso a agulha estivesse contaminada, que o fato de ela não ver vírus não chega a ser evidência. Considere agora os pais que permitem à criança um pouco de sofrimento com base na razão justificadora de prevenir um sofrimento muito maior no futuro. Dada a situação epistêmica da criança, em relação à situação epistêmica dos pais, ela não pode ter a expectativa de ver a razão justificadora com base na qual os seus pais lhe permitem sofrer tal enigmática dorzinha. (Limitação), portanto, é simplesmente a afirmação plausível de que a nossa situação epistêmica em relação à de Deus é similar àquela da situação epistêmica da criança em relação à dos seus pais. Assim como a criança, não podemos ter a expectativa de ver as razões justificadores de Deus para permitir as muitas doses de sofrimento aparentemente sem propósito que nós vemos, caso alguma dessas razões realmente existam.<sup>7</sup>

É fácil ver agora por que muitos autores acreditam que a força de AEM depende da falsidade do teísmo cético. Se o teísmo cético é verdadeiro, então (Instância) é falsa; se (Instância) é falsa, então a justificação indutiva para P2 é minada. Embora AEM vise mostrar meramente que é razoável ser um ateuista – com base na evidência oferecida pela soma das muitas instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito – o teísmo cético parece mostrar que AEM falha até mesmo quanto à tarefa mais modesta da sua incumbência.<sup>8</sup>

### 3. Bases Indutivas Não Cumulativas

Deixando de lado os debates sobre o teísmo cético, argumentarei agora que há uma justificação disponível para P2 que não depende de (Instância). No que chamarei de *justificação coletiva* de P2, AEM não depende de haver um mínimo de suporte

---

<sup>7</sup> Para o endosso de (Expectativa), veja Wykstra (1984, 85), Plantinga (2000, 466) e Howard-Snyder e Bergmann (2004, 16). Para o endosso de (Limitação), veja Wykstra (1996, 135-137), Bergmann (2001, 279), Howard-Snyder (2009, 18), e Long (2014, 65-66).

<sup>8</sup> Para a resistência a (Limitação), veja Rowe (1991, 73; 1996, 272; 2006, 88-91) e Dougherty (2012, 21-23). Para a resistência a (Expectativa), veja Dougherty (2008, 176) e Benton, Hawthorne e Isaacs (2016, 15-16).

evidencial dado por cada instância particular de sofrimento aparentemente sem propósito. A chave para entender essa justificação é ver como o mal aparentemente sem propósito produz o que chamarei de “base indutiva não cumulativa”. Nesta seção, identifico e esclareço a natureza dessa base indutiva. Na próxima, aplico tal base ao problema evidencial do mal.

Considere o *paradoxo do prefácio*. Esse paradoxo surge nos casos em que acreditamos com razão acerca de cada afirmação em uma coleção que tal afirmação é verdadeira e, ainda assim, não somos razoáveis ao acreditar acerca da própria coleção que ela não contém ao menos uma afirmação que é falsa (cf. Mackinson, 1965). Um livro é uma instância comum desse tipo de caso: embora o autor cuidadoso e responsável acredite em cada afirmação que fez, ele seria presunçoso se acreditasse que não cometeu algum erro no seu livro. Por isso, a confissão comum encontrada em prefácios, depois de reconhecer a influência positiva dos amigos e pares, de que “qualquer erro é totalmente minha responsabilidade”. Mesmo sendo comuns, esses casos parecem paradoxais, porque violam o princípio muito plausível da agregação (PP1, abaixo). Mais precisamente, o paradoxo do prefácio pode ser colocado nestes termos:

### O Paradoxo do Prefácio

**PP1.** Se eu razoavelmente acredito que  $p_1$  é verdadeira, e razoavelmente acredito que  $p_2$  é verdadeira, então é razoável para mim acreditar que  $(p_1 \wedge p_2)$  é também verdadeira.

**PP2.** Eu razoavelmente acredito que  $p_1$  é verdadeira, razoavelmente acredito que  $p_2$  é verdadeira, e assim sucessivamente até  $p_n$ .

**PP3.** Não é razoável para mim acreditar que  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  é verdadeira.

Essas três afirmações não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Apesar disso, parece que temos instâncias – escolha qualquer monografia que tenha sido cuidadosamente escrita – em que todas as três parecem verdadeiras.

Poucas tentativas de resolver esse paradoxo atacam ou a premissa PP2 ou a premissa PP3. Parece muito plausível que elas sejam verdadeiras e apelar para graus de certeza é uma maneira comum de argumentar a favor dessas premissas. Suponha que eu esteja apropriadamente certo em cada uma das afirmações que faço em meu livro. Estou 95% certo de que  $p_1$ , e 95% certo de que  $p_2$  e assim por diante. Isso sugere que sou razoável quando acredito que cada uma delas é verdadeira: cada uma delas, até onde percebo, é extremamente provável de ser verdadeira. Portanto, PP2. Ainda assim, independente de quão certo estou sobre cada uma das minhas afirmações tomadas individualmente, o cálculo de probabilidade assegura que a conjunção dessas afirmações, se elas são independentes umas das outras, é altamente improvável. Com 95% de certeza, precisamos combinar apenas 15 afirmações independentes para que a probabilidade dessas afirmações, conjuntamente, seja muito baixa:  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_{15}) = 0,46$ . Isso sugere que eu não sou razoável se acredito que  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_{15})$  é verdadeira: a coleção dessas afirmações é extremamente improvável de ser verdadeira. Portanto, PP3. Assim, parece que temos uma boa razão para resolver o paradoxo do prefácio rejeitando PP1. O paradoxo do prefácio, portanto, conserva o caráter paradoxal somente se PP1 se manter inabalavelmente plausível.<sup>9</sup>

No entanto, há uma dimensão extra do paradoxo do prefácio que é desconsiderada na solução probabilística esboçada no parágrafo anterior. Assumindo, como o fizemos, que é a minha *evidência* que torna algo razoável ou não razoável de acreditar, nós não apenas queremos saber que “não é razoável para mim acreditar que  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  é verdadeira”; também queremos saber qual realmente é a minha evidência contra  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$ . Podemos ficar tentados a apontar para  $p_1, p_2, p_3, p_4$  e assim por diante, visto que é a conjunção dessas afirmações que torna  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  improvável de ser

---

<sup>9</sup> Makinson (1965), Klein (1985), Foley (1993), Christensen (2004) rejeitam uma versão de PP1. Pollock (1990), Ryan (1991), Kaplan (1996), Adler (2002) e Kim (2015) rejeitam versões de PP2, PP3 ou a sua conjunção. Finalmente, Schechter (2013) argumenta que o verdadeiro problema por trás do paradoxo do prefácio, um problema com o fechamento dedutivo da justificação, reaparece mesmo depois da solução probabilística discutida acima.

verdadeira. Mesmo assim, intuitivamente, parece falso que uma afirmação da qual estou certo de ser *verdadeira* é evidência para mim de que há ao menos uma afirmação *falsa* em meu livro. A minha certeza sobre  $p_1$  (e sobre  $p_2, p_3, p_4$  e assim por diante) parece, em vez disso, tornar provável que  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  seja verdadeira. Como o próprio Klein (1985, 23) reconhece (e Ryan 1991, 296, concorda), “em alguns casos, a melhor evidência garantidora disponível para uma conjunção são os seus próprios componentes”. Desse modo, permanece a questão: nas instâncias do paradoxo do prefácio, qual é a minha evidência contra  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$ ?

A resposta depende de considerar a diferença entre tomar uma proposição individual como verdadeira e tomar uma coleção de proposições como verdadeira. Suponha que eu queira verificar se há uma afirmação falsa em meu livro. Suponha que a primeira afirmação que verifico é uma que estou certo de ser verdadeira. Eu não diria:

Estou certo de que esta afirmação é verdadeira. Portanto, estou agora um pouco mais certo de que há algo falso em meu livro.

Isso soa absurdo. No entanto, parece perfeitamente correto dizer que quando considero a ampla coleção de todas as minhas afirmações, tomadas conjuntamente, *obtenho evidência* a favor de haver algo falso em meu livro, mesmo que cada afirmação pareça verdadeira para mim. Portanto, mesmo que uma afirmação aparentemente verdadeira em meu livro, tomada individualmente, não seja evidência para mim de que há aí ao menos uma sentença falsa (chame esse fato evidencial de  $E_1$ ), um número grande dessas afirmações, tomadas como uma coleção, é de fato evidência suficiente a favor para a crença de que há ao menos uma sentença falsa em meu livro (chame esse fato evidencial de  $E_2$ ). Antes de retirar desses dois fatos evidenciais uma lição geral sobre a indução, gostaria de comentá-los brevemente.

Podemos colocar o primeiro fato evidencial de maneira mais cuidadosa do seguinte modo:

(E<sub>1</sub>)  $p_1$  não me oferece evidência para a afirmação (F) de que “há ao menos uma afirmação falsa em meu livro”.

Se entendemos, como o fizemos, que relações evidenciais são relações simples de confirmação – em que  $p_1$  é evidência para F sse  $P(F \vee p_1 \wedge k) > P(f \vee k)$  – podemos ver que E<sub>1</sub> é verdadeira quando apelamos para uma consequência simples do teorema de Bayes:

$$(T)P(h \vee e \wedge k) > P(h \vee k) \text{ sse } P(e \vee h \wedge k) > P(e \vee k)$$

Isso quer dizer que a constatação de  $p_1$  é evidência para F se e somente se F prevê  $p_1$ . O nosso problema, contudo, é que a afirmação  $P(p_1 \vee F \wedge k) > P(p_1 \vee k)$  é falsa. O nosso F não prevê  $p_1$ . Suponha que escrevo um livro de história e  $p_1$  é a afirmação de que “Napoleão perdeu a Batalha de Waterloo”. A probabilidade de tal afirmação ser verdadeira não aumenta com “há ao menos uma afirmação falsa em meu livro”. Desse modo,  $p_1$  não é evidência para F e E<sub>1</sub> é verdadeira. Seja qual for o papel que  $p_1$  possa desempenhar para tornar a verdade de  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  improvável, em si mesma ela  $p_1$  não me dá evidência contra essa conjunção.

As coisas não são tão simples em relação ao nosso segundo fato evidencial. É tentador colocá-lo do seguinte modo:

(E<sub>2</sub>\*)  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  me dá evidência suficiente para a afirmação (F) de que “há ao menos uma afirmação falsa em meu livro”.

Mas isso seria um erro. (E<sub>2</sub>\*) é falsa porque  $P((p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n) \vee F \wedge k) > P((p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n) \vee k)$  é falsa. O nosso F também não prevê  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$ . Suponha que  $p_1$  seja a afirmação de que “Napoleão perdeu a Batalha de Waterloo”,  $p_2$  a afirmação de que “Napoleão era francês”, etc. A probabilidade de que essas afirmações sejam verdadeiras não aumenta com o fato de que “há ao menos uma afirmação falsa em meu livro”. Assim,  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  também não é evidência para F e (E<sub>2</sub>\*) é falsa.

O nosso segundo fato evidencial, portanto, precisa de uma interpretação diferente. De modo informal, eu disse que “um número grande dessas afirmações, *tomadas como uma coleção*, é de fato evidência suficiente a favor da crença de que há ao menos uma sentença falsa em meu livro”. Note que o ponto central da minha evidência contra  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  não está no conteúdo das proposições individuais, seja individualmente ou como uma conjunção, mas, antes, no fato de eu tomá-las como uma coleção. O segundo fato evidencial, em outros termos, não é baseado em  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  mas, antes, em algo que  $(p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n)$  acarreta sobre si mesmo: “o conjunto de proposições em meu livro é  *muito grande*”. É esse fato que se torna saliente quando considero não o que dizem as proposições particulares, mas, sim, enquanto as considero como uma coleção. Portanto, o segundo fato evidencial pode ser propriamente colocado do seguinte modo:

(E<sub>2</sub>) O fato de que  $(p^*)$  “o conjunto de proposições em meu livro é muito grande” me oferece evidência suficiente para a afirmação de que (F) “há ao menos uma afirmação falsa em meu livro”.

E isso parece correto. É plausível que  $P(p^*|F \& k) > P(p^*|k)$ . De modo significativo, isso ocorre porque eu sou apenas moderadamente falível quanto ao conteúdo do meu livro, um fato que é captado por um conjunto de proposições do meu conhecimento de fundo  $k$ . Visto que sou falível, estou sujeito ao erro; contudo, visto que não sou absolutamente falível, posso razoavelmente esperar não cometer erros em relação a um número pequeno de afirmações. Assim, a afirmação de que “há ao menos uma afirmação falsa em meu livro” prevê que “o conjunto de proposições em meu livro é muito grande”. A minha chance de errar aumenta com as oportunidades repetidas para aquele erro improvável.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Uma análise muito similar pode ser oferecida para o paradoxo da loteria (cf. Kyburg, 1961). Dadas as chances baixas de que cada bilhete seja o vencedor, a probabilidade de haver um grande número de bilhetes de loteria é aumentada pelo fato de que ocorre de eu ter o bilhete vencedor.

Podemos agora tirar uma lição geral desse caso. Podemos dizer que bases evidenciais não cumulativas são produzidas quando o fato de uma coleção de proposições ser muito grande – um fato que é inteiramente independente do conteúdo das proposições na coleção – aumentar a probabilidade de que alguma hipótese seja verdadeira. Essa é a explicação para a nossa evidência no paradoxo do prefácio. A nossa evidência, nesse caso, é ainda indutiva, visto que ela oferece suporte probabilístico que depende de uma grande quantidade de um determinado item. Apesar disso, ela é não cumulativa, visto que o suporte evidencial suficiente oferecido por uma coleção de itens não depende da acumulação de pequenas quantidades de suporte evidencial de cada um desses itens tomados individualmente.<sup>11</sup>

#### **4. A Justificação Coletiva de P2**

Considere uma passagem central de Rowe [1979: 337-8] em que ele descreve uma instância de sofrimento intenso experienciado por um cervo durante um incêndio florestal:

Mas mesmo se for de algum modo razoável acreditar [que há uma razão justificadora para] o sofrimento do cervo, temos então de perguntar se é razoável acreditar [que há uma razão justificadora para] todas as instâncias de sofrimento humano e animal aparentemente sem propósito que ocorrem diariamente em nosso mundo... À luz da nossa experiência e conhecimento da variedade e escala do sofrimento humano e animal em nosso mundo, a ideia de que nenhum desses sofrimentos [carece de uma

---

<sup>11</sup> Não há nada de misterioso sobre a evidência não cumulativa em geral. Alguns casos são até mesmo mais extremos do que os casos indutivos que considero neste artigo. Otte (2000, 7); veja também Otte (2012, 129); por exemplo, vale-se de Carnap para mostrar que:

Poderia ser o caso que a evidência *e* informa *H*, a evidência *i* informa *H*, e, mesmo assim, a evidência *e* & *i* confirma *H*... partes de evidência podem individualmente infirmar uma hipótese mesmo quando a conjunto da evidência a confirma. Por causa disso, quando temos uma coleção de evidência, é um erro olhar para o efeito das partes da evidência sobre a hipótese individualmente.

razão justificadora] parece ser uma ideia extraordinariamente absurda, muito difícil de acreditar.<sup>12</sup>

A despeito da interpretação comum do AEM como baseado sobre uma indução enumerativa, espero que o leitor tenha notado os paralelos impressionantes entre a sugestão de Rowe nessa passagem e o paradoxo do prefácio. Rowe parece sugerir que, mesmo que pudéssemos ser razoáveis em acreditar acerca de cada instância do sofrimento aparentemente sem propósito que ele realmente não é um caso de sofrimento sem propósito, nós não seríamos razoáveis em acreditar acerca da coleção dessas instâncias que ela não contém ao menos uma instância de sofrimento sem propósito. Mas certamente essas afirmações parecerão paradoxais se aceitamos outro princípio de agregação bastante plausível (PM1, abaixo). Este é o *Paradoxo do Mal*:

### O Paradoxo do Mal

**PM1.** Se razoavelmente acredito que uma instância  $a$  de sofrimento aparentemente sem propósito tem um propósito, e razoavelmente acredito que uma instância  $b$  de sofrimento aparentemente sem propósito tem um propósito, então é razoável para mim acreditar que  $(a \wedge b)$  também tem um propósito.

**PM2.** Eu razoavelmente acredito que a instância  $a$  de mal aparentemente sem propósito tem um propósito, eu razoavelmente acredito que a instância  $b$  de sofrimento aparentemente sem propósito tem um propósito, ... eu razoavelmente acredito que uma instância  $x$  de sofrimento aparentemente sem propósito tem um propósito.

**PM3.** Não é razoável para mim acreditar que  $(a \wedge b \wedge \dots \wedge x)$  tem um propósito.

---

<sup>12</sup> Traduzo a linguagem dos bens de contrapeso na linguagem das razões justificadores.

Essas três afirmações não podem ser ao mesmo tempo verdadeiras. Contudo, visto que Rowe considera a possibilidade de PM2 e PM3 (mesmo que apenas relutantemente conceda PM2), talvez possamos resolver essa tensão com a negação de PM1. Penso que a negação de PM1 é plausível se as características evidenciais do paradoxo do prefácio que acabamos de discutir estivessem também presentes no caso da nossa percepção do mal aparentemente sem propósito.

Anteriormente, vimos na discussão do teísmo cético que é falso que uma instância de sofrimento aparentemente sem propósito é evidência para mim de que há ao menos uma instância de sofrimento sem propósito no mundo. (Note que faço essa concessão em benefício do argumento). Esse é o caso especialmente se, como Rowe concede, razoavelmente acreditamos que há uma razão justificadora para aquela instância particular. Muitos teístas realmente podem estar nessa posição, acreditando previamente que Deus, de outro modo, não permitiria esse mal particular. (Vamos conceder também que essa crença prévia é justificável). Para esses teístas, não é o caso que, considerando cuidadosamente uma instância de sofrimento aparentemente sem propósito e renovando a confiança de que essa instância tem um propósito, o mundo se torna mais provável de ter ao menos uma instância de sofrimento sem propósito. Parece absurdo para eles dizer – tão absurdo como no paradoxo do prefácio – o seguinte:

Estou confiante de que há uma razão justificadora para esta instância de sofrimento aparentemente sem propósito. Portanto, estou agora um pouco mais confiante de que há ao menos uma instância de sofrimento verdadeiramente sem propósito no mundo.

A evidência não funciona desse modo. No entanto, essa constatação não precisa nos impedir de pensar que a *coleção* de instâncias de males aparentemente sem propósito oferece evidência – até mesmo evidência suficiente – para haver ao menos uma instância de sofrimento verdadeiramente sem propósito no mundo. A evidência *pode* funcionar desse modo, como visto no paradoxo do prefácio, e ela funcionaria desse modo no caso presente se resolvêssemos o paradoxo do mal

rejeitando PM1. O resultado seria que, enquanto uma instância de sofrimento aparentemente sem propósito, considerada individualmente, não é evidência para mim que há ao menos uma instância de sofrimento verdadeiramente sem propósito no mundo (chame esse fato evidencial de  $E_3$ ), um número grande dessas instâncias, tomadas como uma coleção, é de fato evidência suficiente para essa crença (chame esse fato evidencial de  $E_4$ ). O que esses dois fatos evidenciais revelariam é que considerar a aparente falta de propósito de  $(a \wedge b \wedge \dots \wedge x)$  me dá evidência suficiente contra acreditar que  $(a \wedge b \wedge \dots \wedge x)$  tem um propósito, mas isso ocorre não por acumulação, por indução enumerativa, de pequenas porções de evidência oferecidas individualmente quando não vejo um propósito para  $a$ ,  $b$ , e assim por diante. Em suma, o mal aparentemente sem propósito em nosso mundo nos dá outro exemplo de base indutiva não cumulativa.<sup>13</sup>

A questão, obviamente, é  $E_3$  e  $E_4$  são verdadeiras. Podemos colocar  $E_3$  mais cuidadosamente nestes termos:

**(E<sub>3</sub>)** Não ver propósito para uma instância  $a$  de sofrimento não me dá evidência para a afirmação de que “há ao menos uma instância de sofrimento sem propósito no mundo”.

---

<sup>13</sup> Traçar um paralelo entre o paradoxo do prefácio e o paradoxo do mal requer uma suposição de independência paralela: para um número grande de instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito  $(a \wedge b \wedge \dots \wedge x)$ , a razão justificadora para uma instância é independente da razão justificadora para outra. Penso que essa suposição é bastante plausível, mas Otte (2013, 92) discorda:

Suponha que há uma boa razão para Deus permitir a ocorrência de um determinado terremoto; dado isso, agora é mais provável que há uma boa razão para Deus permitir que outros terremotos ocorram, e mais provável que há uma boa razão para permitir outros eventos, tais como furacões, ocorram.

Penso que isso seja difícil de acreditar. Não só penso que as razões justificadoras propostas (tais como “o mal natural ... é o resultado de Deus criar um mundo ordenado e previsível [ibid.]” são totalmente não convincentes como razões justificadores, como não posso ver como qualquer uma delas poderia servir como uma explicação unificadora de uma grande quantidade de sofrimento aparentemente sem propósito que encontramos.

Entendo que o Teísmo Cético mostra que  $E_3$  é verdadeira. Ao examinar  $E_4$ , contudo, note que o cerne da evidência para a falta de propósito para  $(a \wedge b \wedge \dots \wedge x)$  está em tomar essas instâncias *como uma coleção* e, desse modo, focar em algo que  $(a \wedge b \wedge \dots \wedge x)$  acarreta acerca de si mesmo: “a quantidade de instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito é  *muito grande*”. Podemos então colocar  $E_4$  nestes termos:

(E<sub>4</sub>) O número de instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito ser muito grande me dá evidência suficiente para a afirmação de que “há ao menos uma instância de sofrimento sem propósito no mundo”.

E isso parece correto. Precisamos considerar, mais uma vez, a nossa falibilidade moderada. Visto que sou falível, sou sujeito a julgar como sem propósito o que acaba tendo um propósito; mas visto que não sou absolutamente falível, posso legitimamente esperar não estar errado sobre uma grande quantidade dessas instâncias. A minha chance de acertar aumenta com as repetidas oportunidades para tal sucesso improvável. Desse modo, enquanto a nossa falibilidade impede que uma única instância de sofrimento aparentemente sem propósito nos dê evidência do mal verdadeiramente sem propósito, o fato de que essa falibilidade é moderada impede que uma grande quantidade de sofrimento aparentemente sem propósito não nos dê evidência suficiente para esse mesmo fato. Desse modo, a negação de  $E_4$  não é equivalente às afirmações que soam razoáveis dos teístas céticos em relação ao nosso acesso limitado aos fatos justificadores: negar  $E_4$  é muito mais como dizer que nós não temos a menor ideia desses fatos. (Mais sobre esse ponto na sequência).

O resultado é significativo. Se a nossa falibilidade moderada produz uma base indutiva relevante não cumulativa, então o que temos é uma justificação para P2 de AEM – chame-a de “justificação coletiva” – que não depende de (Instância) ser verdadeira. Lembre-se:

**(Instância)** S não ver uma razão justificadora para uma instância de sofrimento é evidência para S de que não há razão justificadora para ao menos algumas instâncias de sofrimento.

O novo argumento para P2 abre mão desse princípio:

**P2<sub>1</sub>**. Somos apenas moderadamente falíveis.

**P2<sub>2</sub>**. Se somos apenas moderadamente falíveis, então, se não vemos uma razão justificadora para muitas instâncias de sofrimento no mundo, podemos legitimamente formar a expectativa de não estarmos errados acerca de todas essas instâncias.

**P2<sub>3</sub>**. Se podemos legitimamente ter a expectativa de não estarmos errados acerca de todas essas instâncias, então é razoável acreditar que não há razão justificadora para ao menos alguns de todos esses sofrimentos.

**P2**. Logo, se não vemos uma razão justificadora para muitas instâncias de sofrimento no mundo, então é razoável acreditar que não há razão justificadora para ao menos alguns de todos esses sofrimentos.

Nada nesse argumento depende da acumulação de pequenas porções de suporte evidencial a partir de cada instância particular de mal aparentemente sem propósito. Isso significa que a versão evidencial do problema do mal em geral e AEM em particular são compatíveis com a verdade do teísmo cético.<sup>14</sup> Por não depender de (Instância), a justificação coletiva de P2 não requer uma rejeição de (Expectativa) ou de (Limitação). De fato, dada a sua justificação coletiva, P2 se mostra ainda mais modesto do que antes: P2 não só respeita o fato de que instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito são em si mesmas

---

<sup>14</sup> Ele também mostra que o problema evidencial do mal não depende do que Dougherty e Pruss (2014, 70) chamaram de “promoção de anomalia”, em que instâncias específicas de males “são selecionadas precisamente pelo fato de que sobressaem como os tipos mais difíceis de justificar”.

muito fracas para tornar razoável a crença de uma pessoa de que Deus não existe, mas também respeita a insistência do cético teísta de que essas instâncias, individualmente, não oferecem qualquer suporte para o ateísmo. O caso é que o mal depõe contra Deus, para usar uma expressão de Quine, não individualmente, mas apenas como um corpo organizado.

## **5. O Teísmo Cético e o Paradoxo do Mal**

O teísmo cético é a afirmação de que não ver razão justificadora para uma instância de sofrimento não é evidência para nós de que tal razão não existe. Dadas certas suposições sobre como a evidência do mal acumula, como vimos na seção 2, parece haver uma tensão direta entre o teísmo cético e a versão evidencial do problema do mal. Dadas outras suposições, contudo, como vimos nas seções 3 e 4, essa tensão desaparece. A questão remanescente é se essas suposições alternativas – o que chamei de justificação coletiva de P2 – podem ser defendidas contra uma contestação bastante natural. Penso que podem.

A contestação que tenho em mente diz respeito a E<sub>4</sub>: o fato de que “o número de instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito é muito grande” me dá evidência suficiente para a afirmação de que “há ao menos uma instância de sofrimento sem propósito no mundo”. Essa afirmação se segue de P2: dada a nossa falibilidade moderada, se não vemos razão justificadora para muitas instâncias de sofrimento no mundo, então pode-se legitimamente esperar não estarmos errados acerca de todas essas instâncias. O problema então seria defender essas afirmações contra uma extensão de um dos princípios por trás do teísmo cético:

**(Limitação\*)** Não podemos esperar ver uma razão justificadora para uma grande coleção de instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito, caso essa razão existisse.

(Limitação\*) é quase a negação de P2<sub>2</sub>. O problema é que (Limitação\*), juntamente com (Expectativa), acarreta uma extensão do próprio teísmo cético:

**Teísmo Cético\*:** Não ver uma razão justificadora para uma grande coleção de instâncias de sofrimento não é evidência para nós de que não há tal razão.

E o Teísmo Cético\* é quase a negação de E<sub>4</sub>. Portanto, se o teísmo cético\* é verdadeiro, a nossa falibilidade moderada não pode realmente oferecer a justificação coletiva para P<sub>2</sub> discutida acima.

Mas nós temos uma boa razão para pensar que (Limitação\*) é falsa. Na medida em que pensamos que somos apenas moderadamente falíveis em relação às razões justificadores, e não, ao contrário, absolutamente falíveis, deveríamos resistir à sugestão de que poderíamos olhar para tanto sofrimento, de tipos tão variados, em tantas circunstâncias diferentes, que acometem tantos seres diferentes e persistem por tanto tempo, e, ainda assim, simplesmente deixar escapar as razões justificadores por trás de cada um e de todos eles. Essa sugestão, para usar uma expressão de Rowe, parece “extraordinariamente absurda”. Nesta seção final, no entanto, argumentarei que ao menos os teístas *cristãos* têm razões independentes para pensar que (Limitação\*) é falsa. Tudo indica que somente um tipo de teísta simples está em condição de considerar essa sugestão – mas não sem consequências sérias.

Lembre-se que (Limitação) – a afirmação de que não podemos esperar ver uma razão justificadora para as instâncias de sofrimento aparentemente sem propósito, caso tais razões existissem – depende da plausibilidade de haver um hiato cognitivo entre a nossa situação epistêmica e aquela de Deus. Nenhum teísta cristão, no entanto, acharia plausível que esse hiato não possa nunca ser preenchido, que não podemos esperar ver as razões justificadores de Deus para *coisa alguma*. As consequências dessa posição são muito severas. Em primeiro lugar, perderíamos toda a esperança para uma expectativa justificada de que as revelações de Deus de si mesmo (em pessoa, por meio da escritura, ou via algum agente angélico) não são mentiras – mentiras justificadas, obviamente, mas mentiras cujas razões justificadores estariam além do nosso discernimento. Em segundo lugar, em parte como consequência da erosão das bases

testemunhais, perderíamos qualquer esperança de crenças justificadas sobre a natureza e o caráter de Deus em geral. Teístas e não teístas têm insistido nesse ponto. Como Hudson (2014, 153-154) coloca, por exemplo, tomando “K” como “qualquer exemplar de alegado conhecimento por meio apenas da revelação”:

Temos uma garantia de que Deus não nos enganaria sobre a verdade de K? Certamente, não temos tal garantia, se o fato de estarmos enganados sobre K é o tipo de estado de coisas mau para o qual existe um bem compensador ou uma razão moral justificadora. Se há um bem compensador ou uma razão moral justificadora para tal engano, a bondade perfeita essencial de Deus não fica comprometida – pelo contrário, pode ser moralmente obrigatório nos enganar.<sup>15</sup>

O único modo de impedir a completa erosão das crenças justificadas sobre Deus e o seu comportamento é aceitar que podemos, algumas vezes, legitimamente esperar ver as razões justificadoras de Deus: podemos entender por que Deus agiu como agiu e a explicação disso não o torna um monstro. Em outras palavras, o cristianismo exige que tenhamos acesso cognitivo parcial às razões de Deus. Embora não possamos esperar ver *todas* as razões de Deus, podemos, não obstante, esperar ver *algumas* delas. Em particular, e minimamente, os teístas cristãos têm de aceitar que podemos esperar ver as razões de Deus sempre que remover essa expectativa legítima estiver em tensão com outras crenças centrais sobre o caráter de Deus e a natureza da sua relação com os seres humanos.

Não deveria haver surpresa nesse ponto. Afinal, o problema evidencial do mal é frequentemente evitado com a afirmação de que indevidamente não se considera tudo o que o cristão acredita sobre a natureza de Deus, as suas intenções, razões e planos. Como Bergmann e Rea (2005, 244) colocam:

A estratégia do teísta cético não é aplicada no vácuo. Os teístas céticos, afinal de contas, são teístas. Assim,

---

<sup>15</sup> Veja também Weinberg (2010; 2014) e Almeida (2014).

quando consideram a impacto do teísmo cético sobre as suas práticas morais, eles inevitavelmente e razoavelmente o fazem de modo a levar em conta outras coisas que acreditam.

O meu ponto aqui é meramente uma extensão desse sentimento. O teísta cristão só pode usar a defesa do hiato cognitivo como um escudo contra certas versões do problema do mal se o peso desse escudo (medido pelo tamanho do hiato cognitivo) não esmagar as outras crenças que possui. Chame isso de “o problema teísta da calibragem cognitiva”.

De fato, quando atentamos para a própria analogia pais-filho que está por trás da aceitação do teísta cético de (Limitação), temos algum insight sobre quais as razões justificadoras o teísta poderia pensar que podemos e quais não podemos esperar ver. Como muitos notaram, a analogia pais-filho tem dois lados.<sup>16</sup> Vemos um lado diferente da analogia, dependendo de qual aspecto enfatizamos. Um aspecto da analogia é o hiato cognitivo sobre o qual Wykstra e Bergman e outros teístas céticos focaram. Mas outro aspecto da mesma analogia – um aspecto tão importante para a tradição cristã como é a superioridade epistêmica de Deus – é a caracterização da relação de Deus com os seres humanos de modo similar à relação entre os pais amorosos e o filho. Mas ter crenças justificadas sobre a natureza amorosa dessa relação requer a legitimidades de certas expectativas: ela requer o acesso cognitivo parcial a um subconjunto mais específico das razões justificadores de Deus; exige-se a nossa falibilidade apenas moderada (e não absoluta) com relação ao comportamento de Deus em relação a nós. Assim, se teísta cristão sugerir que não podemos esperar ver todas as razões de Deus para permitir que sofremos assim como sofremos, dada a força da analogia pais-filho, ele tem que apresentar a sua sugestão sem comprometer várias expectativas que essa analogia autoriza.

O que então podemos legitimamente esperar de Deus, dada a crença de que a relação de Deus com os seres humanos é parecida com aquela relação dos pais com o filho? O teísta cético

---

<sup>16</sup> Veja Dougherty (2012) e Wielenberg (2015) para discussões da importância da analogia pais-criança para o teísmo cético e para a tradição cristã em geral.

parece estar correto quando afirma que não podemos legitimamente esperar ver as razões justificadores de Deus para permitir cada uma e todas as instâncias particulares de sofrimento aparentemente sem propósito. Mas o teísta cristão insiste que podemos legitimamente esperar ver as razões justificadores de Deus para permitir a quantidade chocante de sofrimento aparentemente sem propósito em nosso mundo, vista como uma totalidade. De forma significativa, podemos legitimamente esperar ver essa razão por que um Deus que é parecido com um pai bondoso a teria nos revelado. Assim como os pais amorosos fazem tudo o que podem para explicar o sofrimento prolongado aos seus filhos, um Deus que se relaciona com a humanidade como um pai faria a mesma coisa.<sup>17</sup> O teísta cristão não pode aceitar que sejamos tão limitados a ponto de sermos incapazes de entender as razões que se exige que entendamos para termos certas crenças justificadas específicas sobre o caráter de Deus em geral e fazermos uma apreciação acurada da natureza da sua relação com a humanidade. Mas essa garantia é precisamente o que seria perdido se aceitarmos que não podemos esperar saber, ou que simplesmente não podemos entender, as razões de Deus para permitir tanto sofrimento em nosso mundo. Não podemos justificadamente acreditar que Deus é parecido com um pai amoroso se não podemos esperar que ele se comporte assim como se comporta um pai amoroso. Obviamente, um bebê de onze meses não pode ter a expectativa de ver ou entender as razões dos seus pais, porém ele *também* não pode (e certamente não o faz) justificadamente acreditar que os seus pais são “amorosos”. As capacidades cognitivas exigidas para esta crença são suficientes para descartar a completa limitação cognitiva retratada na falta de expectativa de ver ou entender as razões dos pais.

Essas considerações dão ao teísta cristão razões independentes para se juntarem a mim na rejeição de (Limitação\*) e, conseqüentemente, na rejeição do teísmo cético\*. Dado o problema teísta da calibragem cognitiva, somente a mais moderada (Limitação), e o teísmo cético em si, são compatíveis com o número de expectativas sobre as razões

---

<sup>17</sup> Veja Rowe (1996, 276; 2001, 298-299; 2006, 87) e Wielenberg (2015, 306).

de Deus que o teísta cristão tem de aceitar. Isso quer dizer que apenas o teísta que rejeita a perspectiva cristã tradicional sobre o caráter de Deus e a sua relação com a humanidade pode continuar a contestar a justificação coletiva de P2 que esbocei acima. Mas esse tipo de teísmo simples vem acompanhado das suas próprias dificuldades relacionadas ao problema do mal: ao abandonar a perspectiva cristã tradicional, o teísta simples perde a sua capacidade de resistir às consequências morais problemáticas do teísmo cético contra as quais o teísta cristão se encontra melhor posicionado para se defender – consequências, além disso, que ameaçam uma *reductio*.<sup>18</sup> O teísta, portanto, enfrenta um dilema: agarrando-se a uma versão simples de teísmo, ele abre caminho para a justificação indutiva de AEM ao minar o teísmo cético; mas trocar para o teísmo cristão abre caminho para a justificação coletiva de AEM ao minar, por sua vez, o teísmo cético\*. De qualquer modo, há evidência suficiente contra Deus.

## 6. Conclusão

Muitos autores acreditam que a força do problema evidencial do mal depende do teísmo cético ser falso. Esse é o caso somente se assumimos a justificação indutiva para P2. No entanto, argumentei que há uma justificação alternativa para P2 disponível. De acordo com a justificação coletiva, P2 depende de uma base indutiva não cumulativa e, por isso, o valor evidencial da coleção de instâncias de sofrimentos aparentemente sem propósito é independente do valor evidencial das próprias instâncias particulares. Chamei isso de “paradoxo do mal” e identifiquei a nossa falibilidade moderada como a sua fonte. Enquanto não formos absolutamente falíveis em relação às razões justificadores – e argumentei que o teísta cristão deve aceitar que não somos absolutamente falíveis quanto a essas razões – podemos legitimamente esperar ver as razões justificadores para tanto sofrimento aparentemente sem propósito no mundo, caso Deus e essas razões realmente existam.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Veja, por exemplo, Jordan (2006), Maitzen (2009) e Schon (2010).

<sup>19</sup> Este artigo é dedicado ao meu orientador na graduação, e agora amigo, Steve Wykstra. Pelos comentários e discussões bastante úteis, também agradeço a

## References

Adler, J.E. (2002). *Belief's Own Ethics*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Almeida, M.J. (2014). Skeptical Theism and Undercutting Defeat, in *Skeptical Theism: New Essays*, ed. Trent Dougherty and Justin P. McBrayer, Oxford: Oxford University Press: 115-131.

Benton, M.A., Hawthorne J., Isaacs Y. (2016). Evil na Evidence. In: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Vol. 7, ed. Jonathan L. Kvanvig, Oxford: Oxford University Press, 1-31.

Bergmann, M. (2001). Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil, *Noûs* 35(2), 278-296.

Bergmann, M. (2009). Skeptical Theism and the Problem of Evil, in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. Thomas P. Flint and Michael C. Rea, Oxford: Oxford University Press: 374-399.

Bergmann, M., Rea, M. (2005). Defence of Sceptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy. *Australasian Journal of Philosophy* 83(2), 241-251.

Christensen, D. (2004). *Putting Logic in Its Place: Formal Constraints on Rational Belief*, Oxford: Clarendon Press.

Dougherty, T. (2008). Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism, *Faith and Philosophy* 25(2), 172-176.

---

Hilary Kornblith, Timothy Perrine, Joshua DiPaolo, Benjamin McCraw, Aaron Washington, Joe Milburn, Brendan de Kenessey, Heidi Furey, Scott Hill, Kristian Olsen, Bob Gruber, Christopher Phillips, Sérgio Miranda, Aginaldo Portugal, Alcino Bonella, Marciano Spica, Nathan Bieber, audiências na Universidade de Massachusetts Amherst, na Universidade do Estado do Kansas, na Universidade Federal de Ouro Preto, no encontro da Society of Exact Philosophy de 2017, no encontro de 2018 da Eastern APA, e a três pareceristas anônimos. [Sou muito grato, também, ao meu amigo e colega Sergio Miranda pela sua tradução desse texto para o Português.]

Dougherty, T. (2012). Reconsidering the Parent Analogy: Unfinished Business for Sceptical Theists. *International Journal for Philosophy of Religion* 72(1), 17-25.

Dougherty, T., Pruss, A. (2014). Evil and the Problem of Anomaly. In: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Vol. 5, ed. Jonathan L. Kvanvig, Oxford: Oxford University Press, 49-88.

Draper, P. (1989). Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists. *Noûs* 23(3), 331-350.

Draper, P. (2009). *The Problem of Evil, in The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. Thomas P. Flint and Michael C. Rea, Oxford: Oxford University Press, 332-351.

Foley, R. (1993). *Working without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, New York: Oxford University Press.

Howard-Snyder, D. (2009). Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism. In: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 2, ed. Jonathan L. Kvanvig, Oxford University Press, 17-57.

Howard-Snyder, D., Bergmann, M. (2004). Evil Does Not Make Atheism More Reasonable than Theism. In: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson and Raymond VanArragon, Malden: Blackwell Publishers, 13-24.

Hudson, H. (2014). The Father of Lies. In: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 5, ed. J.L. Kvanvig, Oxford: Oxford University Press, 147-166.

Jordan, J. (2006). Does Skeptical Theism Lead to Moral Skepticism? *Philosophy and Phenomenological Research* 72(2), 403-417.

Kaplan, M. (1996). *Decision Theory as Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kim, B. (2015). This Paper Surely Contains Some Errors. *Philosophical Studies* 172(4), 1013-1029.
- Klein, P. (1985). The Virtues of Inconsistency. *The Monist* 68(1), 105-135.
- Kyburg, H.E. (1961). *Probability and the Logic of Rational Belief*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Long, T.R. (2014). Minimal Skeptical Theism. In: *Skeptical Theism: New Essays*, ed. Trent Dougherty and Justin P. McBrayer, Oxford: Oxford University Press: 63-75.
- Maitzen, S. (2009). Skeptical Theism and Moral Obligation. *International Journal for Philosophy of Religion* 65(2), 93-103.
- Makinson, D.C. (1965). The Paradox of the Preface. *Analysis* 25(6), 205-207.
- Otte, R. (2000). Evidential Arguments From Evil. *International Journal for Philosophy of Religion* 48(1), 1-10.
- Otte, R. (2012). Comparative Confirmation and the Problem of Evil. In: *Probability in the Philosophy of Religion*, ed. J. Chandler and V.S. Harrison, Oxford: Oxford University Press: 127-143.
- Otte, R. (2013). A Carnapian Argument from Evil (WelcomeBack, Skeptical Theism). In: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. J.P. McBrayer and D. Howard-Snyder, Malden, MA: Wiley Blackwell, 83-97.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
- Pollock, J.L. (1990). *Nomic Probability and the Foundations of Induction*, New York: Oxford University Press.
- Rowe, W.L. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly* 16(4), 335-341.

- Rowe, W.L. (1991). Ruminations about Evil. *Philosophical Perspectives* 5, 69-88.
- Rowe, W.L. (1996). The Evidential Argument from Evil: A Second Look. In: *The Evidential Argument from Evil*, ed. D. Howard-Snyder, Bloomington, IN: Indiana University Press: 262-285.
- Rowe, W.L. (2001). Skeptical Theism: A Response to Bergmann. *Noûs* 35(2), 297-303.
- Rowe, W.L. (2006). Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil. *International Journal for Philosophy of Religion* 59(2), 79-92.
- Ryan, S. (1991). The Preface Paradox. *Philosophical Studies* 64(3), 293-307.
- Schechter, J. (2013). Rational Self-Doubt and the Failure of Closure. *Philosophical Studies* 163(2), 429-452.
- Sehon, S. (2010). The Problem of Evil: Sceptical Theism Leads to Moral Paralysis. *International Journal for Philosophy of Religion* 67(2), 67-80.
- Tooley, M. (2012). *Inductive Logic and the Probability that God Exists: Farewell to Skeptical Theism, in Probability in the Philosophy of Religion*, ed. J. Chandler and V.S. Harrison, Oxford: Oxford University Press: 144-166.
- van Inwagen, P. (2001). The Argument from Particular Horrendous Evils. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74. 65-80.
- Wielenberg, E.J. (2010). Skeptical Theism and Divine Lies. *Religious Studies* 46(4), 509-523.
- Wielenberg, E.J. (2014). Divine Deception. In: *Skeptical Theism: New Essays*, ed. T. Dougherty and J.P. McBrayer, Oxford: Oxford University Press: 236-249.

Wielenberg, E.J. (2015). The Parent-Child Analogy and the Limits of Sceptical Theism. *International Journal for Philosophy of Religion* 78(3), 301-314.

Wykstra, S.J. (1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance. *International Journal for the Philosophy of Religion* 16(2), 73-93.

Wykstra, S.J. (1996). *Rowe's Noseeum Argument from Evil*. In; *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard Snyder, Bloomington, IN: Indiana University Press: 126–50.

Wykstra, S.J. and Perrine T. (2012). Foundations of Skeptical Theism: CORNEA, CORE, and Conditional Probabilities. *Faith and Philosophy* 29(4), 375-399.

# THE PROBLEM OF EVIL AND THE PURPOSE OF GOD

---

GRANT BARTLEY  
*Philosophy Now Editor*  
*grantbartley@ymail.com*

**Abstract:** This paper addresses the challenge to belief in a benevolent God posed by the existence of evil and suffering. Acknowledging the legitimacy of this obstacle, the author explores the inadequacies of well-known Christian responses to reconcile suffering with an allpowerful and benevolent God. Moving beyond these partial explanations, the study delves into the New Testament's articulation of God's purpose in creating the world. The goal is to enhance comprehension of the coexistence of suffering and evil in a universe shaped by a benevolent deity. It is crucial to note that the paper does not aim to establish the existence of God but rather engages in an inquiry into the problem of suffering, seeking to understand why a good and omnipotent God would permit inexplicable or unnecessary suffering in the world.

**Keywords:** God, Philosophy, Problem of Evil, Purpose.

## 1. Introduction

The existence of evil and suffering is the most common obstacle people cite as stopping them from believing that a good God exists. Understandably so. Also, unless theists themselves comprehend the purpose of God's allowance of suffering and evil, we can claim to understand little of God or his purposes. Indeed, human life remains meaningless unless we see a point to so much affliction in the world. So, my purpose now, is to consider how suffering and evil could be compatible with an omnipotent and benevolent God. First, I'll look at some well-known Christian answers. I'll conclude that these are fractions of a response, but that even together they do not provide a full explanation. So, I'll go on to consider the purpose of God in the creation of the world, as stated in the New Testament, and how this can help us further understand the existence of suffering and

evil in a world created by a good God. This is not supposed to be an argument for the existence of God. Here I will assume the existence of God as Jews and Christians generally conceive him. My question is the question of the problem of suffering: Why does a good God allow suffering and evil?

For the sake of argument, allow me to define *suffering* as any type of pain beyond the merely uncomfortable, or experience of the privation of some perceived necessary physical or psychological good, such as being deprived of food, or of dignity; and let me define *evil* as, among other things, inexplicable or unnecessary suffering – so that *to be evil* is to intend to produce unnecessary suffering. In these terms, the question we're considering now is, why would a all-good and all-powerful God create a world significantly full of inexplicable or unnecessary suffering?

## 2. Free To Do Wrong

First let's look at some major responses to the problem of evil given by Christians.

There are many facets to a justifying belief in a good God in the face of evil from a Christian perspective. Some of the arguments are good explanations to a certain extent, and some are not.

The preeminent response is *the free will defence*. This says that suffering and evil are necessary consequences of God giving humans free will.

As you may know, the argument goes: God is love, and he creates us to love him. Love has to be a free choice, not compelled, or it is not love; God therefore gives us the power of choice, so that we will be free to make up our minds to love and obey him, or not. However, allowing us choice means we're free to do bad as well as good; and moreover, that God does not systematically intervene to prevent the consequences of peoples' bad choices. These consequences include suffering. For instance, the choice of constructors to build using bad materials in an earthquake zone results in unnecessary death when the earthquake hits. If God prevented the results of immoral choices there would *be* no moral freedom, since then, practically speaking, people could only ever choose to do good or morally neutral

things. So, the argument goes, suffering is a direct result of freedom, which is necessary for the sake of love.

It might surprise you to know that I think the free will argument cannot itself provide a good answer to the problem of suffering.

Granted, once free will exists, its working *can* account for a large proportion of our anguish – most evidently for the results of immoral choices, known as ‘moral evil’. But my goal here is not to explore the *mechanism* through which suffering occurs, but the *purposes* for which God might allow suffering. And where the free will argument falls down is in the presupposition that free will must result in an evil world. One can ask, for example, *why didn't God create people who could make free choices, but in a world where those choices would not result in suffering?*

It doesn't seem incoherent that God, the creator of this universe, could have instead created a universe where people have free will and make choices without these choices resulting in pain or death. An easy way to begin thinking about that, is to see that our suffering largely appears to be a result of us being *embodied animals*, with ‘The heartache and the thousand natural shocks that flesh is heir to’ – including the ruptures that result from the frailty of our bodies, and the psychological pain due to the frustration of our animal instincts and compulsions, such as unrequited love. In a world in which our minds were *not* embodied in the sort of way they are in this world, it would be possible to make free choices without them resulting in suffering. Indeed, this must be how *Heaven* operates, surely – free choice without suffering. Either that, or a believer would have to say that there is no free choice in Heaven.

It also seems possible that God could equally have created people with free will who were not inclined to make *bad choices*. After all, we must credit an omniscient God with knowing beforehand how his creatures would choose; and an omnipotent one with the ability to create people with natures not predisposed to our own ignorance and evil. So, the significant question here is indeed not ‘Why create free will?’, but ‘Why create free will for our sorts of morally fallible people in our sort of suffering-

prone world?’ Or, to put this question another way, ‘Why would God create a world in which he knew suffering would result?’

One reply is, unless suffering is possible, then choices are not *moral* choices, and God wants to give us *moral* choice. If so, the next question we must answer is, what is God’s purpose in creating moral agents capable of suffering?

To answer this question, we need to consider the possible purposes of God in creating the world at all.

### 3. The Idea of Purpose

Even without considering the meaning of language, there is an ambiguity between *objective* and *subjective* meaning – that is, between *personal* meaningfulness and the idea that the *world itself* has meaning. (I use the terms ‘meaning’ and ‘purpose’ interchangeably here.) Atheists will often say that people create their own meaning – by which they mean that almost everyone has and pursues aspects of their lives that are meaningful to them. They get this idea mainly from existentialism, which in many of its incarnations was dealing with the apparent absence of meaning in a Godless world. In response, the existentialists promoted the idea that everyone must construct their own meaning, for instance in terms of the people they love, and the experiences and things they do that have significance for them.

Although it is certainly possible for people to have meaningful lives without God in this sense, this sense is their personal or subjective experience of meaning. Yet having meaning in this sense does not imply that *the world itself* is meaningful. Moreover, any such personal creation of meaning will not create meaning for the world as a whole if it does not already have it, no matter how hard one tries. I also think that having a subjective sense of meaning is dependent on living in relative comfort and success, where love and life and relationships can be enjoyed. This sense of self-created meaning tends to exclude someone caught in the middle of a civil war; or a refugee fleeing for her life; or someone isolated from all social contact or overcome with a sense of failure or bereavement; a desperate and homeless heroin or crack addict; or a trafficked prostitute who cannot see over the horizon of the next night. In other words, you

usually have to be relatively secure to self-create meaning. Indeed, the subjective sense of meaning is often promoted by middle class academics enjoying wealth and prestige. They handily ignore the fact that such meaning is elitist, and fleeting.

By contrast, the purpose of God is the purpose of the creation of the world itself. So, Christianity operates in terms of an objective meaning for all history. Moreover, it's a purpose that can be participated in by all people, regardless of, or often in spite of, their circumstances.

#### **4. For The Greater Glory of God**

So why *did* God create the world in general, and the human race in particular? A beginning answer might be that God creates the universe for its own intricate, beautiful sake, and for all the other goodness in it, too. I think this is true, but doesn't quite get to the core of the issue. What *does*? Christians maintain that God is good and loving. It is essential to love for love to be displayed and not just felt, or it remains only potential love. Central to goodness also, is the will or desire for goodness to be displayed: being good essentially involves the demonstration of goodness, otherwise it remains at best only potential goodness, not actual goodness. But the Judeo-Christian concept of God is as good; but not *merely* good – the foundation, or we might even say, the personification, of Goodness. 'Glory' means 'a display of splendour'. So, if God is good and loving, as Christians contend, then his glory is in displaying these attributes; and if he's perfect, he wants to display them as much as coherently possible. If God is good, for instance, then this involves demonstrating goodness; and if God is maximally good, then this means demonstrating goodness to its maximum effect. Goodness and love without at least the intent to display them are incomplete goodness and love; but God can do what he intends. So out of his perfect goodness and love, he creates to display perfect goodness and love.

From a Christian perspective, the idea of the purpose of God revolves around the idea that goodness must desire to show goodness, and love to show love; and so perfect goodness must do this in the best way – as we can say, to display the height of goodness and love. Therefore, God's purpose in the creation of

this world is the realisation of the greatest expression of love, and so of the greatest good.

If God is good, then the glory, indeed, the perfection, of God, is displayed where God is fully revealed – in Heaven. Heaven is indeed defined as where God is revealed unveiled, and it's thought of as unmarred by evil just because his goodness, wisdom and perfection would be displayed there unsullied. The question for the Christian is, why would such a God create a world in which there's evil and pain? This is the question I'm trying to provide a basic answer for now. What about this imperfect world? Perfect goodness and love is not how things look to me, nor to anyone else in it. If the display of God's glory is perfect in Heaven, what could be gained by the creation of anything so evidently *imperfect*? What, for instance, is the point in creating people who are sometimes going to use their freedom for, and to, bad ends? Specifically, how could the creation of embodied moral agents increase the glory of someone who dwells in perfect glory? To answer these questions, we have to consider the possible motivations of love.

## 5. Good From Bad

The answer I'm going to elaborate on is that the creation of this imperfect world allows God to display aspects of his glory, wisdom and love which he would not be able to display under perfect circumstances – thus perfecting his glory in ways that would otherwise be impossible.

First, there are some good actions or attitudes which logically *cannot* be revealed in unremittingly good circumstances, such as in the presence of pure moral goodness. Indeed, there are many good things that cannot exist without even evil circumstances allowing their demonstration. There cannot be courage without something feared; there cannot be compassion without perceived disadvantage; there cannot be self-sacrifice without a need for self-sacrifice; and so on for many aspects of love in action – love being the purest display of goodness.

Getting more personal, some aspects of love can *only* be shown to people who do wrong – people like you and me.

Our instincts of self-preservation and self-gratification, or as St Paul might call them, ‘the impulses of the flesh’, are our heritage from the world and its processes. Human beings are delivered into life with an innate tendency to be selfish, and that’s usually enough to incline us to wrongdoing; and our freedom allows us to exercise our capacity for evil, or as I might say, allows us to demonstrate how bad we really are. However, our badness may sometimes be a means for the expression of greater goodness, because it allows God to show *grace and mercy* to us.

The depth of God’s love is displayed by his *grace*, which means his undeserved favour or generosity towards us, and by his *mercy*, which is our undeserved forgiveness. However, without our moral imperfection, these higher characteristics of love could not be displayed. Grace and mercy cannot be displayed if there are not bad things done for which grace and mercy might be displayed. Without our needing mercy, mercy could not be demonstrated; the same for grace. The angels who dwell with God in moral perfection are incapable of directly experiencing such high goodness as forgiveness, for example. As St Peter says in one of his letters, “Even angels long to look into these things” (1 Peter 1:12).

As a general point, we can say that *all* the nuances and complexities of goodness and love cannot be shown without some bad to be triumphed over. *Some aspects of goodness cannot be manifested except in a world where suffering is real.* So, if the demonstration of the glory of a perfect God requires the fullest possible demonstration of what good and love are, this *requires* a morally compromised world. If all the connotations of goodness are to be displayed, God must create a world where moral choices have real consequences. In this way, the imperfection of this world allows the perfection of the display of the glory of God, in love.

## **6. Testing, Discipline, & Punishment**

There are further dimensions of this idea that part of the purpose of God’s creation of the world is the revelation of good only possible in demanding circumstances. Let’s now consider the idea

that suffering – including suffering evil – is a means that God uses to *test* people.

As you may also know, ‘testing’ in the Bible doesn’t primarily have the connotation of an examination to see if someone passes or fails, as in ‘taking a test’. Instead, the Biblical meaning of ‘testing’ is *refining*, such that the testing of gold refers to the process in which impurities in the molten metal are systematically removed. In the same way, the Biblical testing of *people* refers primarily to the processes of life-experience by which the moral impurities of a person’s character are removed. In other words, suffering is a means of purifying character, the result of which is our becoming better people, thus better reflecting the good character of God, which is one of the goals of a morally good Creator. *Continuing* suffering may even cause someone to draw nearer to God, to seek relief. A Biblical example of this is when the Israelites called out to God because of the oppression they were suffering as slaves in Egypt.

Alongside testing – indeed as testing’s twin purpose, we might say – suffering might be a means of *disciplining* character. God might create discipline in us the way a parent might discipline a child – by reinforcing boundaries through punishment. The suffering of discipline could be through experiencing the consequence of bad actions, and so being brought to desire to not do the bad act. For instance, as a prelude to repentance, someone might steal, get caught, and suffer the consequences to his freedom, finances, and reputation. Some of the suffering resulting from discipline might be because it hurts our wills to have them brought into conformity with something we don’t yet want. I’ve found that a lot of the desires formed in me according to earlier non-Christian values have had to be, let’s say, painfully re-evaluated.

Discipline is a thoroughly Biblical idea. For instance, Hebrews 12 quotes Proverbs 3 in saying, “the LORD disciplines those he loves.” The writer of Hebrews goes on to say, “Endure hardship as discipline” and “God disciplines us for our good, that we may share in his holiness.” Or as Paul says in Romans 5, “we rejoice in our sufferings, because we know that suffering produces perseverance; perseverance, character; and character, hope...”

There can also be *punishment* for wrongdoing. So perhaps God creates us not only to display grace, mercy, and love, but to manifest his *justice* too, by punishing sin? Justice, after all, is a good thing, and its display therefore must be to the glory of God. And for someone to deserve justice *requires* them to have been capable of choosing between right and wrong, good and evil, and choosing the wrong, in a world where such choices have significant consequences deserving of judgement.

Please note that punishment and discipline are not the same. Like discipline, punishment is concerned with constraint and rehabilitation. But there is also a *retributive* aspect to punishment – meaning, ensuring that fair suffering is returned for suffering deliberately caused. This is an aspect of justice, which can be defined as ‘getting what we deserve’.

## 7. The Limits of These Explanations

One problem with the idea of, for instance, justice through punishment as an explanation of the allowance of evil, is the idea of creating people *for the sake of* testing, discipline or punishment. Although justice, for example, is a good thing, it would not be good to *create* people merely in order to judge them for having done wrong. God creating a situation where wrong will be done in order to show justice or the other traits, would be *entrapment*. It’s like creating a crime to catch the criminal committing it, which crime the criminal wouldn’t otherwise have committed. What’s so *good* about that, if it means a circumstance is created for the demonstration of justice where there would otherwise be no need for judgement? Would it not be better to *not* create those circumstances? It is *not* good to create a world just for the sake of punishing the bad done in it. It would be better if the need for such justice never arose in the first place. So, although justice *is* good, it’s not good to create a world for its sake, as it were, but only if it’s needed in circumstances justified for *other* reasons. So, the display of justice cannot itself be a reason for the creation of the world, even though it is good to display it once the world exists and there becomes a need for it.

However, this isn't the biggest problem here. The big problem with all these facets of explanations of suffering – *allowing otherwise impossible goodness*; and (or including) *testing and disciplining character*, and *punishment* – is that they presuppose that suffering fits one of their patterns. This is very evidently not always the case. Bad events cannot always, or even often, be seen as the evident catalyst of greater goodness. Neither are all sins evidently punished: not all the world is just, just yet. In many circumstances, even to suggest that the misery involved is an opportunity for testing or discipline – that is to say, moral purification – would be an affront to its endurer. In some situations, to even suggest that the endurance of that experience is, say, the disciplining of God, would be a callous insensitivity, implying that God lacks both love and sympathy, and showing only that the person making the suggestion significantly lacks both. What good, for example, can be said to be demonstrated from a mother's loss of a baby? Not all evil can be so simply explained. So even given the fact that suffering can often be explained, the problem of evil remains as the problem of seeing how God could be morally good in the face of otherwise *inexplicable* suffering. This means our question has become, why would a good God create a world allowing apparently inexplicable suffering and evil?

Furthermore, although these might give *God* a motivation for the creation of the world, they do not seem to provide *us* with any great purpose. Also, *ultimate* purpose implies some sort of ultimate achievement. Yet we're still both inflicting and suffering evil. Where's the purpose for *us* in God creating this world of manifest suffering, and what might God's *ultimate* purpose be in the creation of this world of sin and redemption?

## 8. The Highest Love of God

One higher idea of purpose also depends on the idea that good needs to manifest goodness, and love to manifest love; but in a higher way – or as we can say, to display the *height* of goodness and love. For once we bring Christ into the picture, added dimensions of love are revealed.

The higher display of God's goodness and love is not only to forgive us immoral beings and so show us mercy, grace, and love beyond all the requisites of justice, but to *perfect* the demonstration of this mercy, grace, and love by *bringing us into his presence and giving us eternal life*.

We'll never beat the laws of thermodynamics, as these are built into the material universe. These laws say that everything physical is subject to decay. In other words, without intervention from outside this world there cannot be salvation from death, since death is built into the physical world. But death arguably sucks ultimate purpose from life. Without overcoming death there can be only subjective purpose. That is to say, on an atheistic worldview, the ultimate truth, no matter what one does to avoid seeing it, is that life is a hard struggle to survive that's doomed to failure. Life is futile *especially* from a neo-Darwinian atheistic perspective, given the eventual death of all species and gene lines, and the Heat Death or whatever destruction that finally awaits all things. To have objective purpose, we need a transcendent saviour.

But at the core of Christianity is the idea that we gain salvation from death by trusting in Jesus' life, death, and resurrection, since by doing this we are justified before God and so gain access to God's eternal presence. This, I suggest, has been brought to pass so that God might manifest perfect love towards us in the salvation of people undeserving of salvation, and moreover, in our transformation from impure to pure. The love of God is *perfectly* shown in Christ enabling us to gain eternal life – so saving from death people who were otherwise born for, and deserving of death; and, finally making naturally bad creatures good. First, because this is showing maximal love to those undeserving of it, which is the highest perfection of love; and also because Jesus's suffering evil and death so that death can be overcome is the most *costly* demonstration of love. Indeed, as Jesus himself said, the greatest demonstration of love is when “a man lays down his life for his friends.”

This idea is a big deal. Indeed, it is the central idea of Christianity. Goodness is most *perfectly* seen in God showing love to the unlovely by enabling mortals to gain immortality, so saving from death people who were otherwise born to die. This

is the *highest* demonstration of goodness, first, because it is enabled through the self-sacrifice of the Son of God; second, it's great generosity towards us, who do not deserve it. We have all done wrong in many ways. Paying the penalty for wrongdoing is necessary for justice to be done, and so is necessary for us to stand before a just God. By his death as Jesus, God through his incarnation as a human can and does himself pay the penalty for human wrongdoing, enabling us to have access to him. Jesus's death is the archetype of love.

## 9. The Greatest Purpose of God

It's also part of God's purpose that we imitate Jesus and his example, so learning also sorts of good things, such as love, obedience and trust, and so ourselves being reformed into the image of God. This last idea indicates that there's even more to the purpose of God. Indeed, the *fulfilment* of God's purpose is that, through committing to Jesus, we mortal creatures formed from dust by however long a process *will become like eternal God*. In doing so, God creates a family for himself.

Being ultimately (re)made in the image of God, so creating children for God, is indeed what the New Testament claims God's purpose to be in creating the world. The idea of the purpose of God being ultimately for people to be made to dwell with him by being made like him in Christ, is very evident in the letters of the New Testament. For instance, in Romans 8 Paul writes, "For those God foreknew he also predestined to be conformed to the likeness of his Son, that he [the Son] might be the firstborn among many brothers." Other clear references include 2 Corinthians 3, which says "we are being transformed into [God's] likeness with ever-increasing glory." and Ephesians 4, which says that we're "created to be like God." The Bible often puts this purpose in terms of adoption into God's family. In Romans 8, Paul also writes, "the creation waits in eager expectation for the children of God to be revealed... For those God foreknew he also predestined to be conformed to the likeness of his Son, that [the Son] might be the firstborn among many brothers" and "We know that the whole creation has been groaning as in the pains of childbirth right up to the present

time.” In summary, the purpose of God in the creation of the world is that mortal, sinful creatures formed as it were from dust will by God’s grace become like the eternal perfect God, and eternal children of God, thus perfecting God’s display of goodness and love.

This is a particularly *Christian* understanding, since the only way that we may be remade to be like God is to be remade in the image of Christ, because, as St Paul says, Christ is the image of God (Colossians 1). This is why the purpose of the creation of the world is achieved through people committing to Jesus Christ. This purpose is however available to all people regardless of their circumstances, since any one can potentially take part in this program, by trusting Jesus Christ for eternal life.

As I say, to a Christian, to become like God means to become like Christ. So, just because the Son of God himself suffered, some degree of suffering is necessary to become like him. The idea that identification with Christ mandates suffering is also well recognised in the New Testament. For instance, Romans 8 (once again) says, “Now if we are children, then we are heirs – heirs of God and co-heirs with Christ – if indeed we share in his sufferings in order that we may also share in his glory.” For us to become like Christ also requires elements of *purification*. Peter writes about suffering as a means of purification from sin in 1 Peter 4: “since Christ suffered in his body, arm yourselves also with the same attitude, because he who has suffered in his body is done with sin”.

This begins to give substance to the idea that the purpose of God is for us to resemble him. But to start to tackle inexplicable suffering, we will have to understand this purpose in more depth – in particular, by understanding the purpose of our knowing good and evil.

## **10. The Context of Our Training**

First, let me set the context. The Judeo-Christian idea is that suffering is a result of sin: early humanity disobeys God, and suffering and evil are introduced into the world through our ancestors’ eating from the tree of the knowledge of good and evil. As Genesis 2:16 puts it: “The LORD God commanded the man,

‘You are free to eat from any tree in the garden; but you must not eat from the tree of the knowledge of good and evil, for when you eat of it you will surely die’ ”.

My take on this narrative is that it refers to the period when our ancestors first become fully human by being able to think in terms of abstract concepts: specifically, in terms of the abstract concepts ‘good’, ‘evil’, ‘self’, ‘God’ and ‘personal death’. In other words, I’m suggesting that the ‘knowledge of good and evil’ entered our biosphere when humans first became able to think in terms of good and evil – which not coincidentally, is alongside our first becoming conceptually aware of our own personal mortality, which are all abstract concepts. So the development of general conceptual awareness allowed the genesis of the concepts of ‘self’ or ‘I’, and thence of awareness of one’s personal death. The birth of this self-awareness of mortality is what I take to be the historic referent of humanity ‘surely dying’ in Genesis Two as a result of opening themselves up to the knowledge of good and evil.

The development of conceptual thought was dependent on hominid neurological evolution in the linguistic areas of the cortex, and the reasoning areas of the neocortex. These were the last human brain areas to develop, up to about 250,000 years ago or so. After the physical brain development, it appears to have taken another couple of hundred thousand years for humanity to establish a culture which made full use of our brains’ capacity for abstract concepts and language. We were fully modern humans, with minds like ours, by 50,000 years ago at the latest, as the widespread use of art indicates.

It’s not necessary to agree with this reading of the Fall to agree with the present analysis: merely to agree that a ‘knowledge of good and evil’ is only possible for those who can think with those concepts; that this knowledge is present in humans; and that this moral knowledge makes us moral agents. So, whatever’s behind the Biblical symbolism – whatever the Fall allegory *actually* refers to – I take ‘Adam and Eve’ to stand for our ancestors who first attained the status of fully morally aware beings, and therefore became morally responsible.

## 11. Knowing Good & Evil

I argued earlier that a major question we need to answer concerning the problem of why God allows suffering and evil, is, what is God's purpose in creating people who make significant moral choices? And to answer this question we need to answer the sub-question, how could creating people capable of doing wrong as well as right increase the demonstration of the glory or perfect goodness of God?

Moral understanding is not some incidental knowledge, but must form a core aspect of the self-awareness of any moral agent, such as a human being. I've also argued that the Biblical purpose of God in the creation of the world is to deliver children for himself, nurturing them into maturity to become like him in Christ. But to achieve this maturity – to *become like God*, and so children of God – we must come to know good and evil, as God does. Indeed, this knowledge is the signature distinction of those with self-consciousness and a conscience. In other words, to know good and evil is a vital part of what it means to be in the image of God. This purpose of our knowing good and evil is not fulfilled by us gaining a merely *conceptual* understanding – a grasp of how to use the terms 'good' and 'evil' in an ethical discussion, say. Rather, we only know moral truth – the truth of *what good and evil are like* – by *experiencing* them. Unfortunately then, we cannot have moral knowledge and moral agency without experiencing good and evil. And we cannot have an experience of evil without there being evil for us to have an experience of.

This is precisely how understanding the purpose of God in the creation of the world can help us understand why God would allow (otherwise) inexplicable suffering and apparently pointless evil. God wants to raise up a people for himself (to use another Biblical phrase); that is, to form children in his image. This includes our knowing good and evil.

In accordance with the definition of evil as 'inexplicable suffering or its unnecessary perpetration', unless we suffer inexplicably or unnecessarily, enduring pain that's not fulfilling any evident purpose, we do not yet know evil. This is because to know evil means to be either the perpetrator or the victim of baffling injustice, or to suffer any of the other unexplained

sorrows that pierce body and spirit. The point is that we gain such a knowledge of evil through our experience of inexplicable suffering precisely so that we might become like God in knowing good and evil. In other words, *there is inexplicable suffering in the world so that God can fulfil his purpose of making us resemble him, by giving us knowledge of evil.* This is why there's inexplicable suffering in the world.

Whichever way the Fall was realised in human history, Adam and Eve's problem was not that they were 'becoming like God', as the Serpent said they would do upon tasting the fruit of the tree of knowledge of good and evil. The human problem is that we're becoming like God through knowing death and suffering, and can do nothing about it. But even as humanity chose to gain knowledge of good and evil, God had prepared to demonstrate the highest dimensions of his goodness and love by not leaving us in the results of this choice, but instead enacting his plan of salvation. First, he set apart the Hebrew nation. Having prepared a temple out of his people, so to speak, he then brought in the Lamb for the atoning sacrifice, that we may gain everlasting life. Or, translating the theological jargon: by setting apart Israel, God prepared a culture in which he could himself come into the world and show us his higher love, also revealing the higher morality of his purpose of allowing evil.

Make no mistake: the inexplicable, unnecessary suffering in this world, and the will to produce it, is evil. And evil *is* evil, it is not good in disguise. Indeed, the truth that this world is *shot through* with evil would be the end of the story, if it wasn't for Christ. For the higher aspect of the plan of God in the creation of the world was to not leave humanity in the midst of our suffering and death, but out of it all to demonstrate the highest glory of love – and of himself – by redeeming us from our evil states, and ultimately, making us resemble him, and bringing us to him for eternity. Making his originally evil mortal creatures to resemble him, thus demonstrating the fullness of his love, is, I maintain, the core purpose in God's creating a world of so many malign wills and so much apparently unnecessary suffering, since God realising his goal in making us Godlike crucially requires our gaining knowledge of good and evil.

## 12. Isn't The Creator of Evil Therefore Himself Evil?

One point that might reasonably be made in response to this argument is, doesn't making people and other animals, knowing that they will suffer all this evil, for *whatever* purpose, make God himself evil? That is, isn't he evil not just for *allowing* evil, but for *knowingly creating the conditions* where evil will be experienced? However, the Fall narrative sees the choice that humanity should come to know evil and good not as God's but as man's. However, the symbolism is finally to be interpreted, the core perspective is that in some way our primal ancestors *chose* our corrupted manner of self-awareness. The implication is that the embodiment of human self-awareness into a world of suffering is ultimately *our* choice, *our* responsibility, not God's. The main point *now* is to find ways to transform this world of suffering into something better.

A critic might respond, if God foresaw the choice of Adam – whoever 'Adam' represents – ultimately, wasn't it God who chose the destiny of humanity, since presumably God could have created a different Adam or world, where Adam freely chose to *not* sin? In other words, didn't God choose to make an Adam who he knew *would* sin, so wasn't it God who made the *ultimate* choice for the occurrence of sin?

I don't think responsibility works like that. To say that Adam had free will means that he made his *own* choice for his *own* reasons, so the responsibility falls on him, even given that he was made in a particular way. To loosely appropriate an argument from Boethius here: the fact that God knew beforehand what Adam was going to do didn't *force* Adam to do it, any more than you knowing that someone is about to kick a ball forces him to kick the ball. So Adam is still responsible for his choice, even if God created him knowing just what he would do.

## 13. Summation

To summarise: An essential question for the problem of evil from a Christian perspective is, Could God, existing in perfect goodness from eternity, increase his glory through creating a world of suffering?

The first aspect of the answer is that there are many *human* demonstrations of love and other goods that are only possible through times of suffering: courage, sympathy, and so on. A related consideration is *God's* demonstration of those of his *own* good attributes which are only demonstrable in challenging circumstances – such as his showing grace, and mercy to us; and justice, too. However, the resulting creation of good either by us or by God cannot account for *all* suffering. Indeed, a *lot* of suffering is not explicable in these terms. Therefore, I have suggested that a greater strand of God's purpose through creating a world in which suffering is actualised, is his masterplan to make Christ “the firstborn among many brothers” as Saint Paul puts it (Romans 8:29). This means that this world exists to allow the demonstration of the depths of the grace of God through his making people who are prone to do wrong come to resemble him through Jesus Christ. For us to become like Christ there must be sanctification, discipline, and perhaps punishment – which all may involve suffering.

However, these strands of explanation still don't cover *inexplicable* suffering. To understand God's allowance of such evil, we must see that for us to become like God we must *know* evil as well as good, and that this world exists to allow us to know them. In short, the argument is, God wants us to become like him. We can't be like him without coming to know good and evil. Hence, we must come to know good and evil. Hence evil, which is inexplicable or unnecessary suffering.

It might help us to know that the evil of the world has the purpose of educating creatures to resemble the author of their creation. Again, this does not mean that evil is good – what is evil *remains* evil: but it does mean that even otherwise inexplicable suffering can have a somewhat comprehensible part in the ultimate purpose – as hard as this assertion may sound to anyone who is suffering bitterly, for no apparent reason.

This core idea of purpose, and the others we've looked at, are notwithstanding other reasons God might have for the creation of this world, such as allowing free will to be fully exercised and its consequences viscerally known; or fully showing the nature of family and fatherhood through biological beings who have families and fathers: or the joy of creating things which are

intricate and beautiful, such as galaxies, stars, planets, and life, indeed, the whole physical world – as well as showing the glory of his creativity to people who can appreciate it.

Those not who do not trust Christ are doubly unfortunate, in that suffering is *still* not explained for them, and also in that they remain liable to death, which is eternal destruction. But for the Christian, knowing suffering and evil can be part of our becoming like God through our redemption in Christ. This is ultimately to the greater glory of God, in Heaven, where we shall become like him, for we shall see him as he is.

## References

Beebe, J.R. Logical Problem of Evil. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, J. Fieser, B. Dowden (eds.), URL = <<https://iep.utm.edu/evil-log/>>.

Tooley, M. (2021). The Problem of Evil, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, E.N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>>.

Trakakis, N. The Evidential Problem of Evil. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, J. Fieser, B. Dowden (eds.), URL = <<https://iep.utm.edu/evil-evi/>>.

**UMA ABORDAGEM AXIOMÁTICA  
AO PROBLEMA LÓGICO DO MAL**

**AN AXIOMATIC APPROACH TO  
THE LOGICAL PROBLEM OF EVIL**

---

GESIEL BORGES DA SILVA  
*Department of Philosophy/University of Missouri  
Columbia/United States of America  
gesiel.gbs@gmail.com*

FÁBIO BERTATO  
*CLE/UNICAMP  
Campinas/SP, Brasil  
fmbertato@cle.unicamp.br*

**Resumo:** O problema lógico do mal é a alegação de que a existência de Deus e a existência de mal no mundo são logicamente inconsistentes. Neste artigo, descrevemos o sistema N3, baseado em partes na contribuição de Nieznański (2007, 2008), que oferece uma resposta ao problema lógico do mal através da refutação de uma versão do determinismo religioso. Argumentamos especificamente que, dados os resultados de N3, a existência de Deus não é contraditória com a do mal, e portanto, o teísmo clássico não pode ser considerado irracional com base no problema lógico do mal. Nossa abordagem pode ser considerada um caso de lógica da religião, ou seja, de lógica aplicada ao discurso religioso.

**Palavras-chaves:** problema lógico do mal, determinismo religioso, teodiceia, lógica modal de primeira ordem, lógica da religião.

**Abstract:** The logical problem of evil is the claim that the existence of God and the existence of evil in the world are logically inconsistent. In this article, we describe the N3 system, based in part on Nieznański's (2007, 2008) contribution, which offers an answer to the logical problem of evil by refuting a version of religious determinism. We specifically argue that, given the results of N3, the existence of God is not contradictory with that of evil, and therefore, classical theism cannot be considered irrational on the basis of the logical problem of

evil. Our approach can be considered a case of the logic of religion, that is, of logic applied to religious discourse.

**Keywords:** logical problem of evil, religious determinism, theodicy, first-order modal logic, logic of religion.

“Por que haveria, afinal, qualquer desgraça no mundo? Certamente, não por acaso. Ela deve, então, provir de alguma causa. Será proveniente da intenção da divindade? Mas ela é perfeitamente benévola. Será contrária a suas intenções? Mas ela é onipotente. Nada pode abalar a solidez deste raciocínio, tão conciso, tão claro e convincente, a menos que se declare que esses assuntos estão fora do alcance de qualquer faculdade humana, e que nossos padrões habituais de verdade e falsidade a eles não se aplicam.”

— David Hume, *Diálogos sobre a religião natural*, parte X.

“Todos nós cremos com o coração e confessamos com a boca que há um só Deus, um único e simples ser espiritual — eterno, incompreensível, invisível, imutável, infinito, Todo-poderoso; completamente sábio, justo e bom, e a fonte abundante de todo o bem.”

— Guido de Brès, *Confissão Belga*, Artigo 1.

## 1. Introdução

O presente trabalho tem como intuito apresentar e discutir o sistema **N3**.<sup>1</sup> De um ponto de vista puramente formal, **N3** é um sistema modal clássico de primeira ordem, construído a partir de dois operadores modais, e que satisfaz um modelo. De um ponto de vista estritamente filosófico, os resultados desse sistema, de acordo com uma semântica padrão em linguagem natural, proporcionam uma solução ao problema lógico do mal, a ale-

---

<sup>1</sup> Esse sistema já foi discutido em nossos trabalhos anteriores (Da Silva & Bertato, 2020; Da Silva, 2020). Outros trabalhos relacionados incluem Da Silva & Bertato (2017), Da Silva (2017), e Da Silva & Bertato (2019).

gação de que a existência do mal é contraditória com a existência de Deus como entendida pelo teísmo clássico.

Ao mesmo tempo que **N3** se propõe a esse problema filosófico clássico, entendemos que tal sistema exemplifica como o emprego de ferramentas de lógica formal pode auxiliar em discussões de problemas filosóficos em geral. Embora o emprego de lógica formal em discussões contemporâneas em filosofia da religião não constitua uma abordagem tão usual,<sup>2</sup> tal abordagem não é nova. É sabido que uso de ferramentas lógicas na investigação do discurso religioso pode ser identificado desde a antiguidade e, mais particularmente, em alguns períodos específicos das tradições religiosas. Vários autores, como Tomás de Aquino, por exemplo, procuraram utilizar em seus textos o rigor e a precisão que as ferramentas lógicas disponíveis proporcionavam.

Dentre os herdeiros mais recentes dessa tradição, Józef Maria Bocheński, Jan Salamucha, Jan Drewnowski e Bolesław Sobociński formaram o chamado Círculo de Cracóvia (1934-1944),<sup>3</sup> que visava empregar as ferramentas mais atuais da lógica matemática em questões de filosofia da religião e teologia. Suas ideias e realizações foram tão importantes que, segundo Roger Pouivet, os filósofos da religião do Círculo de Cracóvia são “os principais precursores do que hoje é chamado de filosofia analítica da religião” (Pouivet, 2011). De acordo com Bocheński, o Círculo de Cracóvia postulou que:

- (1) a linguagem dos filósofos e teólogos deve exibir o mesmo padrão de clareza e precisão que a linguagem da ciência;
- (2) em sua prática acadêmica eles deveriam substituir conceitos escolásticos por novas noções agora em uso por lógicos, semioticistas e metodologistas;

---

<sup>2</sup> Para mencionar uma rara contribuição recente, o trabalho de J. C. Beall (2021), é exemplar na tentativa de aplicar lógica a um tema de filosofia da religião e teologia analítica. Beall, inclusive, defende a aplicação de ferramentas de lógica a questões teológicas, já que a própria possibilidade desse tipo de abordagem é questionada por alguns filósofos e teólogos (22-24, 91-95).

<sup>3</sup> Ver Murawski (2015).

(3) eles não devem evitar o uso ocasional de linguagem simbólica.<sup>4</sup>

Nesse sentido, as doutrinas filosóficas e teológicas podem se beneficiar muito com o uso da formalização. Essa abordagem lógica introduz exatidão, clareza e precisão nos conceitos e argumentos e permite eliminar vários tipos de ambiguidades. Esperamos que o presente trabalho, um exemplo de lógica da religião, contribua para o avanço do campo.

Na primeira seção do artigo, introduzimos o debate sobre o problema lógico do mal, explicando como nossa proposta se enquadra dentro do debate recente sobre o tema e em que medida ele se baseia em trabalhos anteriores, notavelmente aqueles desenvolvidos por Nieznański. Em seguida, apresentamos o sistema **N3** (em suas contrapartidas sintática e semântica), discutindo como os resultados estabelecidos respondem ao problema lógico do mal.

## 1. O problema lógico do mal

Se Deus existe, por que então existe mal no mundo? Essa questão, que tem sido abordada desde os tempos antigos, é conhecida como o *problema do mal*, e embora haja muitas respostas ao problema, muitos autores ainda sustentam que ele ainda é um desafio a crença em Deus. No debate contemporâneo, há pelo menos duas vertentes dessa questão. Alguns filósofos argumentam que a existência de Deus é muito improvável, dada a quantidade e variedade do mal no mundo; essa linha de objeção é conhecida como *problema evidencial do mal*.<sup>5</sup> Outros argumentam que as proposições “Deus existe” e “o mal existe” são mutuamente inconsistentes e, assim, a crença em Deus (conforme o teísmo clássico) seria irracional. Como afirma John Mackie, um desses autores:

---

<sup>4</sup> Bocheński (1989, 9-18).

<sup>5</sup> Esse problema também é chamado *problema probatório do mal*. Cf. Plantinga & Tooley (2008) para uma discussão sobre esse assunto (em português). Veja também a coletânea editada por Daniel Howard-Snyder (1996), para uma visão abrangente sobre o tema.

[...] [Uma] crítica mais contundente pode ser feita por meio do tradicional problema do mal. Aqui pode ser mostrado, não que as crenças religiosas carecem de suporte racional, mas que elas são positivamente irracionais, que as diversas partes da doutrina teológica essencial são inconsistentes entre si (Mackie, 1955, 200).

Essa afirmação de que a crença em Deus é contraditória com a existência do mal é chamada *de problema lógico do mal*, e é dela que nos ocupamos neste artigo.

Uma das respostas mais influentes a Mackie (1955) é a *defesa do livre-arbítrio*, desenvolvida por Alvin Plantinga. Ele desenvolve sua defesa em metafísica modal e semântica de mundos possíveis, para considerar se Deus poderia ter criado um mundo com menos mal moral – ou mesmo nenhum mal moral. Plantinga conclui que é possível que Deus não tenha feito isso; é possível que Ele tivesse uma razão para permitir a existência do mal no mundo e, portanto, não há contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (Plantinga, 2012/1977, 19-84).

Embora a defesa do livre-arbítrio possa ser considerada relevante até os dias atuais, ela se apoia em alguns pressupostos que ainda são motivo de discussão. Uma de suas questões mais discutíveis é a respeito da “depravação transmundial” (DTM), uma propriedade necessária para mostrar que é possível que Deus tivesse uma razão para permitir o mal no mundo. Como mostra Richard Otte (2009), a versão original de DTM é necessariamente falsa, e o próprio Plantinga (2009) reconhece isso. A versão atual da defesa baseia-se na versão do DTM dada por Otte, mas pode-se perguntar se a nova versão da defesa é, de fato, definitiva. Como não há como *demonstrar* sua possibilidade lógica *prima facie*, o sucesso da defesa depende, em grande parte, apenas da aceitação de que a DTM é metafisicamente possível.<sup>6</sup>

Além disso, mesmo que a defesa do livre-arbítrio seja bem-sucedida, outras propostas podem fornecer caminhos

---

<sup>6</sup> Nossa objeção não implica que a DTM é impossível; apenas afirmamos que aceitar que ela seja depende mais do consenso entre os autores (embora seja grande) do que de critérios que poderiam ser mais objetivos, como o de uma demonstração formal (caso isso seja possível).

alternativos para enfrentar a questão.<sup>7</sup> Há abordagens que ainda não foram exploradas; por exemplo, em vez de apenas usar semântica de mundos possíveis e metafísica modal, por que não apelar para a lógica formal? O emprego de lógica formal tem, por si só, o potencial de aprimorar a precisão e a clareza dos argumentos, de eliminar certas ambiguidades, de trazer novos resultados que não poderiam ser facilmente obtidos através da linguagem natural, e até de preservar a verdade de uma forma que linguagens naturais não seriam capazes. Entendemos que problemas lógicos merecem respostas lógicas, e com o problema lógico do mal não é diferente. Nas seções a seguir, apresentamos essa abordagem formal.

### **3. Abordagens formais ao problema lógico do mal: alguns antecedentes**

Edward Nieznański desenvolveu dois sistemas lógicos distintos com o intuito de elaborar uma teodiceia formal (Nieznański, 2007, 2008). Em princípio, seu objetivo seria o de fornecer uma resposta ao problema lógico do mal, embora os sistemas oferecidos tenham uma abordagem mais ampla que permite lidar com diversas outras questões, tais como a falsidade do determinismo religioso, a possibilidade de descrever de forma precisa os atributos de Deus, além de formalizar rigorosamente relações entre situações boas, más e neutras (o que ele chama “axiologia formal”). Um dos méritos de seus sistemas é que eles caracterizam o problema lógico do mal, uma questão geralmente formulada em termos de contradição e consistência, como uma questão de investigação lógica. Grande parte do debate contemporâneo sobre o problema lógico do mal é feito dentro de uma estrutura metafísica modal, sem formalização explícita,<sup>8</sup> e as abordagens de Nieznański têm o mérito de lidar com a questão desenvolvendo tais sistemas formais. Assim, além da relevância filosófica dos sistemas de Nieznański, devemos destacar também

---

<sup>7</sup> McBrayer & Howard-Snyder (2013) fornecem uma amostra abrangente de tais abordagens.

<sup>8</sup>Veja, por exemplo, Howard-Snyder e O’Leary-Hawthorne (1998), Rowe (1998) e Pruss (2012).

que sua metodologia geral é muito inspiradora como aplicação de ferramentas formais a problemas filosóficos.

No entanto, algumas questões lógicas nos levaram a revisitar seus sistemas, propondo algumas mudanças. Apenas como exemplo, considere a seguinte lista com os axiomas originais de seu primeiro sistema (Nieznański, 2007, 203-211):

$$A1 . \forall x (\exists p x W p \wedge \exists q x C q)$$

$$A2 . \forall p [\beta C p \rightarrow \beta C (\beta C p)]$$

$$A3 . \forall p [\beta D p \rightarrow \beta C (\beta D p)]$$

$$A4 . \forall p [\exists x \beta C (x C p) \rightarrow \forall x \beta D (\beta D p)]$$

$$A5 . \sim \forall p (p \rightarrow p \varepsilon d)$$

$$A6 . \forall p (\beta P p \rightarrow \beta C p)$$

Nestas fórmulas,  $\beta$  representa ‘Deus’,  $x$  é uma variável que representa ‘pessoas’,  $p$  e  $q$  são variáveis que representam ‘situações’,  $W$  é um símbolo para ‘sabe que’,  $C$  é um símbolo que significa ‘quer que’,  $D$  é um símbolo para ‘permite que’,  $p \varepsilon d$  significa ‘a situação  $p$  é boa’ e, finalmente,  $P$  significa ‘ser a causa de’.

Ao examinamos esses axiomas do ponto de vista da lógica usual, surgem naturalmente algumas questões: qual é o sistema lógico subjacente? Qual é o significado preciso do símbolo  $\varepsilon$ ? Os símbolos  $W$ ,  $C$ ,  $D$  e  $P$  representam funções, predicados ou operadores modais? E, por fim, como tais questões determinam outros problemas envolvendo quantificação de variáveis?<sup>9</sup> Essas questões são certamente relevantes, mas não há muita discussão sobre a estrutura lógica específica no trabalho de Nieznański. Uma abordagem mais robusta é fornecida em seu segundo

---

<sup>9</sup> Considere, por exemplo, A4. Se os símbolos  $C$  e  $W$  forem predicados, então A4 não seria uma fórmula bem formada, já que, em lógica clássica, fórmulas inteiras não podem estar no escopo de um predicado. Esse problema é evitado se  $C$  e  $W$  forem operadores modais, mas então as variáveis  $x$  e  $p$ , que estão no escopo de quantificadores, não estariam nos escopos de predicados, e portanto, a fórmula também não seria bem formada nesse caso. Outros problemas envolvendo diferentes linguagens de diferentes ordens poderiam ser consideradas, embora o espaço não nos permita elencá-los aqui.

sistema, proposto em lógica modal (Nieznański, 2008), mas algumas das perguntas acima também podem ser aplicadas a essa segunda abordagem.

No entanto, sustentamos que os insights de Nieznański são filosoficamente penetrantes,<sup>10</sup> e sua metodologia geral de formalização de conceitos é muito inspiradora. Assim, oferecemos em outros trabalhos dois sistemas, como tentativas de revisitar (ou reconstruir) as abordagens de Nieznański; o primeiro desses sistemas é o **N1**, discutido em Da Silva & Bertato (2019), e o segundo desses sistemas é **N2**, apresentado em Da Silva (2020, 43-80). Nosso procedimento para a reconstrução dos sistemas em ambos os casos pode ser sintetizado do seguinte modo: primeiramente, restabelecemos uma linguagem formal para uma que, segundo nossa perspectiva, é mais adequada para cumprir os objetivos que Nieznański se propõe; descrevemos **N1** e **N2** em uma mesma linguagem modal de primeira ordem, com dois operadores modais:  $W_{\theta}$  (“Deus sabe”) e  $C_{\theta}$  (“Deus quer”). Além disso, estabelecemos a linguagem formal, as regras de inferência e outras características. Em seguida, definimos um novo conjunto de esquemas de axiomas, muitos deles inspirados no trabalho de Nieznański, mas com uma nova formulação, para finalmente provar teoremas análogos aos que Nieznański se propõe em seus trabalhos.

Os sistemas resultantes possuem grande parte da estrutura fundamental dos trabalhos originais, e muitos axiomas, definições e teoremas ainda permaneçam em essência (embora descritos em outra linguagem), mas alguns novos resultados são obtidos. Tanto **N1** quanto **N2** caracterizam os atributos de Deus, fornecem uma axiologia formal e dão uma resposta a uma forma de determinismo religioso; e todos esses resultados também são obtidos de seus conjuntos distintos de axiomas.

---

<sup>10</sup>Não é possível resumir todos os insights relevantes das obras de Nieznański aqui. O leitor interessado é convidado a ler essas obras em detalhes e ver como os conceitos filosóficos que ele explora se baseiam em boas intuições sobre a natureza de Deus, a relação entre as situações e a relação entre a vontade e outras características dos agentes, como coerência e responsabilidade. (Nieznański, 2007, 2008).

Apesar disso, quando considerados em conjunto, um dos resultados é surpreendente: os sistemas são mutuamente *contraditórios*. Consideremos inicialmente as seguintes fórmulas:

$$(1) \forall p[\beta Dp \rightarrow \beta C(\beta Dp)] \text{ (Nieznański, 2007, 207.)}$$

$$(2) \sim \forall p[\beta Dp \rightarrow \beta C(\beta Dp)] \text{ (Nieznański, 2008, 259.)}^{11}$$

Tais fórmulas são axiomas dos sistemas de Nieznański: a fórmula (1) pertence ao primeiro e (2) pertence ao segundo sistema (publicado em 2007 e 2008, respectivamente). Suas versões em linguagem modal de primeira ordem, com suas respectivas interpretações em linguagem natural, são as seguintes:

$$(1') \forall p(D_{\theta} \alpha(p) \rightarrow C_{\theta} D_{\theta} \alpha(p))$$

(Para todas as situações, se Deus permite algum estado de coisas, então Deus quer permitir tal estado de coisas.)

$$(2') \neg \forall p(D_{\theta} \alpha(p) \rightarrow C_{\theta} D_{\theta} \alpha(p))$$

(Nem todas as situações são tais que, se Deus permite algum estado de coisas, então Deus quer permitir tal estado de coisas.)

Como é possível ver, os axiomas são explicitamente contraditórios: (1) contradiz (2), e (1') contradiz (2'). Tais contradições nos levam a um dilema: ou um dos sistemas é inconsistente (senão ambos) e, portanto, todos os resultados podem ser trivialmente obtidos, ou existe um subconjunto de axiomas que não inclui (1') e (2') que é suficiente para derivar alguns teoremas em comum de modo consistente.

De fato, existe um conjunto consistente de axiomas comuns a **N1** e **N2**, a partir do qual elaboramos um terceiro sistema, **N3**. Os axiomas de **N3** são suficientes para demonstrar os resultados mais relevantes de **N1** e **N2**, bem como o resultado mais

---

<sup>11</sup>A fórmula escrita aqui na notação do primeiro sistema de Nieznański é apresentada em seu segundo sistema como o axioma A6, que em outra notação é dado por  $\sim \forall p(Dbp \rightarrow CbDbp)$ .

importante dos sistemas elaborados por Nieznański – a saber, uma resposta ao problema do mal através da refutação de uma versão do determinismo religioso, a qual mostra que os atributos divinos da onipotência, onibenevolência, onisciência e infalibilidade, formalizados em consonância com o teísmo clássico, são logicamente consistentes com a existência do mal no mundo.

A seguir, apresentamos a estrutura formal de **N3**.

### **N3: um sistema minimal**

#### **3.1. Linguagem, regras e axiomas de N3**

A linguagem modal de primeira ordem  $\mathcal{L}_{N3}$  de **N3** é composta pelos seguintes símbolos como primitivos:<sup>12</sup>

- (i) Símbolos de predicados unários:  $B, P, \delta, \xi$ ;
- (ii) Um símbolo de constante (elemento distinto):  $\theta$ ;
- (iii) Variáveis para situações:  $p, q, r$ , possivelmente com índices;<sup>13</sup>
- (iv) Símbolos para conectivos:  $\neg, \rightarrow, \vee, \wedge, \leftrightarrow$ ;
- (v) Símbolos de operadores:  $\forall, \exists$ ;
- (vi) Dois símbolos para operadores modais:  $\mathcal{C}_\theta, \mathcal{W}_\theta$ .<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Sobre lógicas modais de primeira ordem, cf. Hughes & Cresswell (1996); Carnielli & Pizzi (2008); Montagem e Mendelsohn (2012).

<sup>13</sup> Apesar de considerar variáveis para situações, uma variável pode assumir o valor  $\theta$ . Não é intuitivo dizer que Deus é uma situação e, portanto, poderíamos dizer que os símbolos  $p, q, e$  representam Deus ou situações. **N3** lida explicitamente apenas com Deus e as (possíveis) situações do mundo. Assim, além de lidar com situações, podemos expressar em **N3** frases como “Deus é bom”, “Deus não é contingente”, etc.

<sup>14</sup> A lógica de **N3** pode ser considerada uma *lógica modal epistêmico-boulomaica de primeira ordem*, em que  $\mathcal{W}_\theta$  é um operador epistêmico que representa o *conhecimento* e  $\mathcal{C}_\theta$  é um operador boulomaico que representa a *vontade*. Em **N3** admitimos axiomas tais que é possível derivar versões quantificadas dos axiomas **T** e **K** para ambos os operadores. Poderíamos usar um axioma modal **K** como base para **N3**, porém, para os propósitos deste trabalho, apenas de um sistema com a regra **Nec** e tais versões quantificadas.

A definição de uma fórmula bem formada (*fbf*) é a usual, com as extensões esperadas. A interdefinibilidade de conectivos e operadores também é a usual.

As regras básicas de dedução de **N3** são: *Modus Ponens* (**MP**), *Substituição Uniforme* (**US**), *Regra de Necessitação* (**Nec**) e *Substituição de Equivalentes* (**Eq**), definidas a seguir:

**(MP)**  $\phi, \phi \rightarrow \psi \vdash_{N3} \psi$ .

**(US)** Se  $\phi$  é um teorema e  $p$  é qualquer variável atômica que ocorre em  $\phi$ , então a *fbf* que resulta da substituição uniforme de  $\gamma$  por  $p$  também é um teorema.<sup>15</sup>

**(Nec)** Se  $\vdash_{N3} \phi$ , então  $\vdash_{N3} \mathcal{W}_\theta \phi$  e  $\vdash_{N3} \mathcal{C}_\theta \phi$ .

**(Eq)** Se  $\phi$  é um teorema e  $\psi$  difere de  $\phi$  por ter alguma *fbf*  $\mu$  como subfórmula em um ou mais lugares onde  $\phi$  tem um *fbf*  $\gamma$  como subfórmula, então se  $\mu \leftrightarrow \gamma$  é um teorema,  $\psi$  também é um teorema.<sup>16</sup>

Todos os esquemas de teoremas do cálculo proposicional (**CP**) são também esquemas de teoremas de **N3**.

Por *convenção*, em **N3**,  $\alpha(p)$  denota qualquer *fbf* que envolva *apenas* a variável  $p$ , onde  $p$  é livre. Assim, em **N3** há dois tipos de situações – a saber, *situações básicas* (do mundo) e *situações envolvendo situações* (que aqui são chamadas *de estados de coisas*). As variáveis para situações correspondem a situações básicas. As fórmulas que contêm ocorrências de variáveis livres para situações, por sua vez, representam estados de coisas. Em particular, estamos interessados em um estado de coisas específico, que afirma que uma determinada situação  $p$  é o caso, representado por  $P(p)$ . Assim, as fórmulas na forma  $\alpha(p)$  com apenas uma variável livre  $p$  são as mais importantes.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Esta versão de **US** é inspirada em uma regra equivalente que pode ser encontrada em Carnielli & Pizzi (2008, 6, 35), e válida para sistemas modais normais.

<sup>16</sup>Cf. Hughes & Cresswell (1996, 32).

<sup>17</sup> Apenas como exemplo, poderíamos lidar com estados de coisas envolvendo mais de uma situação, como  $\alpha(p, q)$ , embora tais casos sejam dispensáveis para nossos propósitos.

Para facilitar a leitura, estabelecemos uma interpretação padrão para cada *fbf*, de acordo com a seguinte semântica em linguagem natural, que pode ser considerada como um conjunto de abreviações:

$\theta$  := ‘Deus’;

$P(p)$  := ‘ $p$  é o caso’;

$B(\theta)$  := ‘ $\theta$  é divino’;

$\delta(p)$  := ‘ $p$  é boa’;

$\xi(p)$  := ‘ $p$  é má’;

$C_\theta\alpha(p)$  := ‘Deus quer o estado de coisas  $\alpha(p)$ ’;

$\mathcal{W}_\theta\alpha(p)$  := ‘Deus conhece o estado das coisas  $\alpha(p)$ ’.

A seguir, damos conta de alguns dos atributos divinos, a fim de fornecer um tratamento formal às questões levantadas na seção 1.

### 3.2. Os atributos de Deus

Começamos apresentando a definição de divindade:

**Def. 1.** (Divindade).  $B(\theta): \leftrightarrow (WW \wedge NM \wedge WM \wedge DB)$

(Deus é divino *sse* Ele é onisciente, infalível, onipotente e onibenevolente.)<sup>18</sup>

As definições a seguir visam expressar formalmente algumas relações que caracterizam os atributos divinos do teísmo clássico de acordo com nossa abordagem.

**Def. 2.**  $WW: \leftrightarrow \forall p(\alpha(p) \rightarrow \mathcal{W}_\theta\alpha(p))$

(Deus é onisciente *sse*, para todas as situações, se um estado de coisas é o caso, então Deus conhece tal estado de coisas.)

**Def. 3.**  $NM: \leftrightarrow \forall p(\mathcal{W}_\theta\alpha(p) \rightarrow \alpha(p))$

(Deus é infalível *sse*, para todas as situações, se Deus conhece um estado de coisas, então é o caso.)

---

<sup>18</sup> Como usual, abreviamos a expressão “se, e somente se” por “*sse*”.

**Def. 4.**  $WM: \leftrightarrow \forall p(C_{\theta}\alpha(p) \rightarrow \alpha(p))$

(Deus é onipotente *sse*, para todas as situações, se Deus quer um estado de coisas, então é o caso.)

**Def. 5.**  $DB: \leftrightarrow \forall p(C_{\theta}P(p) \rightarrow \delta(p))$

(Deus é onibenevolente *sse*, para todas as situações, se Deus quer que uma situação seja o caso, então tal situação é boa.)

As definições 2, 4 e 5 são inspiradas naquelas de Nieznański (2007, 204-205; 2008, 255-256). Estas, por sua vez, são baseadas nos trabalhos de Paul Weingartner and Curt Christian (Nieznański, 1987, 152-153). Tais definições formais dos atributos divinos tem ao menos duas vantagens: primeiramente, elas são apresentadas em linguagem formal, o que, sem dúvida alguma, elimina ambiguidades próprias da linguagem natural; além disso, entendemos que elas tem, em alguma medida, correspondência com formulações históricas do teísmo clássico sobre onipotência, onisciência e onibenevolência.<sup>19</sup> Por fim, o atributo de infalibilidade (Def. 3) apenas exhibe a factividade do conhecimento divino, algo que a maior parte dos epistemólogos contemporâneos aceitaria como válida para qualquer agente epistêmico (e não apenas para Deus).<sup>20</sup>

Conforme dito na última seção, **N3** é composto de apenas três axiomas, apresentados a seguir:

**A1.**  $B(\theta)$

(Deus é divino.)

**A2.**  $\neg\forall p(P(p) \rightarrow \delta(p))$

---

<sup>19</sup> Cf. Weingartner (2008); Świątorzecka, K. (2011).

<sup>20</sup> Isso porque, de acordo com a definição clássica, *conhecimento proposicional* inclui a *verdade* da proposição: se alguém conhece  $p$ , então  $p$  é verdadeira. Cf. Pritchard (2016, 1-17).

(Nem todas as situações são tais que, se uma situação for o caso, então tal situação é boa.)<sup>21</sup>

**A3.**  $\forall p(\delta(p) \rightarrow \neg\xi(p))$

(Para todas as situações, se uma situação é boa, então tal situação não é má.)

Como se pode ver, tais axiomas não são difíceis de assumir, dado que estamos tratando do problema lógico do mal. Ademais, acreditamos que eles correspondam em certa medida ao conjunto de afirmações que Mackie afirma ser inconsistente, quando propõe sua formulação do problema lógico do mal.<sup>22</sup>

Como consequência imediata da Def. 1 e A1, a validade dos quatro atributos divinos é estabelecida pelo teorema a seguir:

**T1.**  $WW \wedge NM \wedge WM \wedge DB$

(Deus é onisciente, infalível, onipotente e onibenevolente.)

*Demonstração.*

1.  $B(\theta)$  [A1]

2.  $B(\theta): \leftrightarrow WW \wedge NM \wedge WM \wedge DB$  [Def. 1]

3.  $WW \wedge NM \wedge WM \wedge DB$  [PC, 1, 2]

□

Os seguintes teoremas são corolários de T1 e podem ser facilmente obtidos:

**T 1 .1**  $\forall p(\alpha(p) \rightarrow \mathcal{W}_\theta \alpha(p))$  □

(Para todas as situações, se um estado de coisas é o caso, então Deus conhece tal estado de coisas.)

<sup>21</sup>Uma formulação equivalente de A2 seria  $\exists p(P(p) \wedge \neg\delta(p))$ , ou seja, há pelo menos uma situação que é o caso, mas não é boa.

<sup>22</sup>Mackie afirma alguns dos atributos de Deus, afirma que existe o mal e relaciona situações más com boas. Em seguida, defende a incompatibilidade desses conceitos. Ver Mackie (1955, 200-201).

T 1.2  $\forall p(\mathcal{W}_\theta \alpha(p) \rightarrow \alpha(p)). \square$

(Para todas as situações, se Deus quer um estado de coisas, então esse estado de coisas é o caso.)

T 1.3  $\forall p(\mathcal{C}_\theta \alpha(p) \rightarrow \alpha(p)) \square$

(Para todas as situações, se Deus conhece um estado de coisas, então esse estado de coisas é o caso.)

T 1.4  $\forall p(\mathcal{C}_\theta P(p) \rightarrow \delta(p)). \square$

(Para todas as situações, se Deus quer que alguma situação seja o caso, então tal situação é boa.)

De modo resumido, em todas as situações, e para estados de coisas arbitrários, se um estado de coisas é o caso, então Deus sabe disso, pois Ele é onisciente; se Deus conhece um estado de coisas, então é o caso, pois Deus é infalível em Seu conhecimento; se Deus quer um estado de coisas, então é o caso, pois ele é onipotente; e, finalmente, como Deus é onibenevolente, se ele quer um estado de coisas, então é bom.

E é justamente a respeito desse conjunto de afirmações que David Hume pergunta: por que existe o mal no mundo? Como ele diz, em sua afirmação clássica do problema do mal:

As velhas questões de Epicuro permanecem sem resposta. A Divindade quer evitar o mal, mas não é capaz disso? Então ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde, então, provém o mal? (Hume, 1992/1779, 136)

Na passagem acima, Hume parece supor que se Deus não quer um estado de coisas, então tal estado de coisas não é o caso. Mas isso equivale a dizer que se um estado de coisas é o caso, então Deus quer tal estado de coisas. Tal afirmação é a recíproca do atributo de onipotência (Def. 4), e não é necessariamente válida – de fato, provaremos que tal afirmação, aqui chamada de

*determinismo religioso*, ou simplesmente *determinismo* (**DET1**), não é um teorema em **N3**.

Há, é claro, outras formas de estabelecer o determinismo religioso. Uma outra formulação determinista, distinta de **DET1**, mas ainda assim pertinente à discussão que temos conduzido, é a alegação de que, se Deus conhece um estado de coisas, então Ele quer tal estado de coisas. Chamamos essa afirmação de **DET2**. Surpreendentemente, pode ser facilmente provado em **N3** que a negação de **DET2** é derivada da negação de **DET1**.

Assim, propomos as versões formais para ambas as formulações de determinismo:

**(DET1)**  $\forall p(P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p))$

(Para todas as situações, se uma situação for o caso, então Deus quer que tal situação seja o caso.)

**(DET2)**  $\forall p(W_{\theta}P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p))$

(Para todas as situações, se Deus conhece uma situação para o caso, então Deus quer que tal situação seja o caso.)

### 3.3. Refutação do determinismo religioso

Como já foi dito anteriormente, **N3** é um sistema mínimo, no sentido de assumir um número muito pequeno de axiomas em comparação com **N1** e **N2**, para que possamos apresentar uma solução para o famoso problema lógico do mal. Portanto, apresentaremos alguns resultados sobre a existência de situações contingentes e o fato de que existem estados de coisas que não são queridos por Deus, mas que são permitidos.<sup>23</sup>

Vale ressaltar que **DET1** e **DET2** são centrais para o problema lógico do mal como objeção ao teísmo clássico. Se todos os estados de coisas são tais que a vontade de Deus os quis, então o teísta se vê em uma situação complicada, já que isso talvez implique que o teísmo clássico é inconsistente, dado que Deus é onibenevolente. Contudo, tudo o que o teísta precisa é

---

<sup>23</sup> Tais resultados indicam a possibilidade de uma investigação sobre o livre arbítrio, embora isso esteja fora do escopo deste artigo.

mostrar que não há contradição em um conjunto de afirmações fundamentais sobre os atributos de Deus e a existência de situações más. Para tanto, ele não precisa mostrar que **DET1** ou **DET2** sejam necessariamente falsas, mas somente que elas são falsas diante de um conjunto mínimo de axiomas sobre os quais os proponentes do problema lógico do mal também concordariam. Assumimos aqui que os axiomas **A1**, **A2** e **A3** satisfazem esse requisito.

Entretanto, dado esse conjunto de axiomas, o que resulta é que tanto **DET1** quanto **DET2** são falsas. Os dois teoremas a seguir refutam, formalmente, as duas versões do determinismo religioso.

**T2** ( $\neg$ **DET1**).  $\neg \forall p(P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p))$

(Nem todas as situações são tais que, se uma delas for o caso, então Deus quer que tal situação seja o caso.)

*Demonstração.*

- |   |                                 |
|---|---------------------------------|
| 1. $\neg \forall p(P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p))$      | [Hip]                           |
| 2. $\forall p(P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p))$           | [ <b>PC</b> , 1 ] <sup>24</sup> |
| 3. $P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p)$                      | [2, Spec] <sup>25</sup>         |
| 4. $C_{\theta}P(p) \rightarrow \delta(p)$                 | [T1.4, Spec]                    |
| 5. $P(p) \rightarrow \delta(p)$                           | [ <b>PC</b> , 3, 4 ]            |
| 6. $\forall p(P(p) \rightarrow \delta(p))$                | [Gen, 5]                        |
| 7. $\neg \forall p(P(p) \rightarrow \delta(p))$           | [A2]                            |
| 8. $\neg \neg \forall p(P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p))$ | [ $\neg$ Hip, 6, 7 ]            |
| 9. $\neg \forall p(P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p))$      | [ <b>PC</b> , 8]                |

□

**T3** ( $\neg$ **DET2**).  $\neg \forall p(W_{\theta}P(p) \rightarrow C_{\theta}P(p))$

---

<sup>24</sup>Utilizamos **PC** para indicar o uso de teoremas ou resultados do Cálculo Proposicional.

<sup>25</sup> Regra de Especificação.

(Nem todas as situações são tais que, se Deus sabe que uma delas é o caso, então Deus quer que tal situação seja o caso.)

*Demonstração.*

1.  $\forall p(\mathcal{W}_\theta P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p))$  [Hip]
2.  $\mathcal{W}_\theta P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p)$  [1, Spec]
3.  $P(p) \rightarrow \mathcal{W}_\theta P(p)$  [T1.1,  $\alpha(p)/P(p)$ , Spec]
4.  $\mathcal{W}_\theta P(p) \rightarrow P(p)$  [T1. 2,  $\alpha(p)/P(p)$ , Spec]
5.  $P(p) \leftrightarrow \mathcal{W}_\theta P(p)$  [PC, 3, 4]
6.  $P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p)$  [Eq, 5 em 2]
7.  $\forall p(P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p))$  [Gen, 6]
8.  $\neg \forall p(P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p))$  [T2]
9.  $\neg \forall p(\mathcal{W}_\theta P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p))$  [PC, 9]

□

Assim, em **N3**, as duas versões do determinismo, fundamentais para a discussão sobre o problema lógico do mal, são refutadas: o determinismo religioso, caracterizado por essas afirmações, é falso.

### 3.4. Deus, valores e determinismo: outras consequências

Tendo em vista os resultados da seção anterior, agora exploraremos alguns resultados importantes, mais diretamente relacionados ao problema lógico do mal. Entendemos que esses teoremas e definições são autoexplicativos: eles, em conjunto, fornecem uma estrutura para reconsiderar a questão sobre a compatibilidade entre a existência do mal e a existência de Deus.

**T4.**  $\forall p(\xi(p) \rightarrow \neg \delta(p))$

(Para todas as situações, se uma situação é má, então tal situação não é boa.)

*Demonstração.* Facilmente deduzido de A3, por contraposição. □

**T5.**  $\forall p(\neg\delta(p) \rightarrow \neg\mathcal{C}_\theta P(p))$

(Para todas as situações, se uma situação não é boa, então não é o caso que Deus quer que seja o caso.)

*Demonstração.* Facilmente deduzido de T 1.4, por contraposição.  $\square$

**T6.**  $\forall p(\xi(p) \rightarrow \neg\mathcal{C}_\theta P(p))$

(Para todas as situações, se uma situação é má, então não é o caso que Deus quer que tal situação seja o caso.)

*Demonstração.*

1.  $\xi(p) \rightarrow \neg\delta(p)$  [T4, Spec]
2.  $\neg\delta(p) \rightarrow \neg\mathcal{C}_\theta P(p)$  [T5, Spec]
3.  $\xi(p) \rightarrow \neg\mathcal{C}_\theta P(p)$  [PC, 1, 2]
4.  $\forall p(\xi(p) \rightarrow \neg\mathcal{C}_\theta P(p))$  [Gen, 3]

$\square$

**T7.**  $\forall p\neg\mathcal{C}_\theta(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$

(Para todas as situações, não é verdade que Deus queira algum estado de coisas contraditório.<sup>26</sup>)

*Demonstração.*

1.  $\mathcal{C}_\theta(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p)) \rightarrow (\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$  [T1.3,  $\alpha(p)/\phi(p)$ , Spec]  
(where  $\phi(p) = (\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$ )
2.  $\neg(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p)) \rightarrow \neg\mathcal{C}_\theta(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$  [PC, 1]

---

<sup>26</sup> A respeito desse teorema, é interessante observar como, no teísmo clássico, a onipotência divina não implica que Deus pode querer contradições lógicas. Pelo contrário, o entendimento clássico é o de que o poder divino tem limites lógicos. Cf. Da Silva (2020, 25), para uma discussão mais detalhada sobre essa questão.

3.  $\neg(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$  [Teorema de **PC**]

4.  $\neg\mathcal{C}_\theta(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$  [MP, 3, 2]

5.  $\forall p\neg\mathcal{C}_\theta(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$  [Gen, 4]

□

**T8.**  $\forall p\mathcal{C}_\theta\neg(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$

(Todas as situações são tais que Deus queira não-contradições.)

*Demonstração.*

1.  $\neg(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$  [Teorema do **PC**]

2.  $\mathcal{C}_\theta\neg(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$  [Nec, 1]

3.  $\forall p\mathcal{C}_\theta\neg(\alpha(p) \wedge \neg\alpha(p))$  [Gen, 2]

□

A permissão divina é definida em **N3** como o operador dual de  $\mathcal{C}_\theta$ :

**Def. 6** (Permissão).  $\mathcal{D}_\theta\alpha(p) \leftrightarrow \neg\mathcal{C}_\theta\neg\alpha(p)$

(Deus permite um estado de coisas *sse* Ele não quer o oposto.)

**T9.**  $\forall p(\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \leftrightarrow \neg\mathcal{D}_\theta\neg\alpha(p))$

(Para todas as situações, Deus quer um estado de coisas *sse* Ele não permitir o contrário.)

*Demonstração.*

1.  $\mathcal{D}_\theta\neg\alpha(p) \leftrightarrow \neg\mathcal{C}_\theta\neg\neg\alpha(p)$  [Def. 6,  $\alpha(p)/\neg\alpha(p)$ , Spec]

2.  $\mathcal{D}_\theta\neg\alpha(p) \leftrightarrow \neg\mathcal{C}_\theta\alpha(p)$  [PC, 1]

3.  $\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \leftrightarrow \neg\mathcal{D}_\theta\neg\alpha(p)$  [PC, 2]

4.  $\forall p(\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \leftrightarrow \neg\mathcal{D}_\theta\neg\alpha(p))$  [Gen, 3]

□

**T10.**  $\forall p(\alpha(p) \rightarrow \mathcal{D}_\theta \alpha(p))$ 

(Para todas as situações, se um estado de coisas é o caso, então é permitido por Deus.)

*Demonstração.*

1.  $\mathcal{C}_\theta \neg \alpha(p) \rightarrow \neg \alpha(p)$  [T1.3,  $\alpha(p)/\neg \alpha(p)$ , Especificação]
  2.  $\mathcal{D}_\theta \alpha(p) \leftrightarrow \neg \mathcal{C}_\theta \neg \alpha(p)$  [Def. 6, Spec]
  3.  $\alpha(p) \rightarrow \mathcal{D}_\theta \alpha(p)$  [PC, 1, 2]
  4.  $\forall p(\alpha(p) \rightarrow \mathcal{D}_\theta \alpha(p))$  [Gen, 3]
- 

**T11.**  $\neg \forall p(\mathcal{D}_\theta \alpha(p) \rightarrow \alpha(p))$ 

(Nem todas as situações são tais que, se Deus permite algum estado de coisas, então é o caso.)

*Demonstração.*

1.  $\forall p(\mathcal{D}_\theta \alpha(p) \rightarrow \alpha(p))$  [Hip]
  2.  $\mathcal{D}_\theta \alpha(p) \rightarrow \alpha(p)$  [Spec, 1]
  3.  $\mathcal{D}_\theta \alpha(p) \leftrightarrow \neg \mathcal{C}_\theta \neg \alpha(p)$  [Def. 6, Spec]
  4.  $\neg \mathcal{C}_\theta \neg \alpha(p) \rightarrow \alpha(p)$  [Eq, 3 em 2]
  5.  $\neg \alpha(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta \neg \alpha(p)$  [PC, 4]
  6.  $\alpha(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta \alpha(p)$  [5,  $\alpha(p)/\neg \alpha(p)$ , PC]
  7.  $P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p)$  [6,  $\alpha(p)/P(p)$ ]
  8.  $\forall p(P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p))$  [Gen, 7]
  9.  $\neg \forall p(P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p))$  [T2]
  10.  $\neg \forall p(\mathcal{D}_\theta \alpha(p) \rightarrow \alpha(p))$  [  $\neg$ Hip, 1]
-

Um estado de coisas *contingente*, de acordo com a tradição filosófica,<sup>27</sup> é aquele tal que este estado de coisas e seu complementar são ambos possíveis, ou como definimos aqui, permitidos por Deus:

**Def. 7.**  $K(p) \leftrightarrow (\mathcal{D}_\theta P(p) \wedge \mathcal{D}_\theta \neg P(p))$

(Uma situação é contingente *sse* Deus permite que seja ou não seja o caso.)

**T12.**  $\forall p(K(p) \leftrightarrow (\neg \mathcal{C}_\theta P(p) \wedge \neg \mathcal{C}_\theta \neg P(p)))$

(Para todas as situações, uma situação é contingente *sse* nem Deus quer que tal situação seja o caso, nem quer que não seja o caso.)

*Demonstração.*

1.  $K(p) \leftrightarrow (\mathcal{D}_\theta P(p) \wedge \mathcal{D}_\theta \neg P(p))$  [Def. 7]
2.  $\mathcal{D}_\theta P(p) \leftrightarrow \neg \mathcal{C}_\theta \neg P(p)$  [Def. 6, Spec]
3.  $\mathcal{C}_\theta P(p) \leftrightarrow \neg \mathcal{D}_\theta \neg P(p)$  [T9, Spec]
4.  $\mathcal{D}_\theta \neg P(p) \leftrightarrow \neg \mathcal{C}_\theta P(p)$  [PC, 3]
5.  $K(p) \leftrightarrow (\neg \mathcal{C}_\theta P(p) \wedge \neg \mathcal{C}_\theta \neg P(p))$  [Eq, 2 & 4 em 1, PC]
6.  $\forall p(K(p) \leftrightarrow (\neg \mathcal{C}_\theta P(p) \wedge \neg \mathcal{C}_\theta \neg P(p)))$  [Gen, 5]

□

Os seguintes corolários são facilmente deduzidos de **T12**:

**T12.1.**  $\forall p(K(p) \leftrightarrow \neg(\mathcal{C}_\theta P(p) \vee \mathcal{C}_\theta \neg P(p)))$

(Para todas as situações, uma situação é contingente *sse* não é o caso que Deus quer que tal situação seja o caso ou Ele quer que tal situação não seja o caso.)

---

<sup>27</sup> Cf., por exemplo, Carnielli & Pizzi (2008, 25-28).

**T12.2.**  $\exists pK(p) \leftrightarrow \neg\forall p(\mathcal{C}_\theta P(p) \vee \mathcal{C}_\theta\neg P(p))$

(Existe uma situação contingente *sse* não for o caso que, para todas as situações, ou Deus quer que uma situação seja o caso ou Ele se opõe a isso.)

**T12.3.**  $\forall p(K(p) \leftrightarrow (\neg\mathcal{C}_\theta P(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)))$

(Para todas as situações, uma situação é contingente *sse* não é o caso que Deus quer que tal situação seja o caso ou Ele permite que tal situação não seja o caso.)

Agora, passamos a provar que existe pelo menos uma situação contingente. Para isso, usamos o seguinte teorema.

**T13.**  $\neg\forall p(\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \vee \mathcal{C}_\theta\neg\alpha(p))$

(Nem todas as situações são tais que Deus quer um estado de coisas ou sua negação.)

*Demonstração.*

- |   |  |
|---|--|
| 1. $\forall p(\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \vee \mathcal{C}_\theta\neg\alpha(p))$      | [Hip]                                    |
| 2. $\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \vee \mathcal{C}_\theta\neg\alpha(p)$                 | [1, Spec]                                |
| 3. $\neg\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta\neg\alpha(p)$      | [PC, 2]                                  |
| 4. $\mathcal{C}_\theta\neg\alpha(p) \rightarrow \neg\alpha(p)$                        | [T1.3, $\alpha(p)/\neg\alpha(p)$ , Spec] |
| 5. $\neg\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \rightarrow \neg\alpha(p)$                        | [PC, 3, 4]                               |
| 6. $\alpha(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta\alpha(p)$                                | [PC, 5]                                  |
| 7. $\forall p(\alpha(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta\alpha(p))$                     | [Gen, 6]                                 |
| 8. $\forall p(P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p))$                              | [7, $\alpha(p)/P(p)$ ]                   |
| 9. $\neg\forall p(P(p) \rightarrow \mathcal{C}_\theta P(p))$                          | [T2]                                     |
| 10. $\neg\forall p(\mathcal{C}_\theta\alpha(p) \vee \mathcal{C}_\theta\neg\alpha(p))$ | [ $\neg$ Hip, 1]                         |

□

**T14.** $\exists pK(p)$ 

(Existe ao menos uma situação contingente.)

*Demonstração.*

1.  $\exists pK(p) \leftrightarrow \neg \forall p(\mathcal{C}_\theta P(p) \vee \mathcal{C}_\theta \neg P(p))$  [T12.2]
  2.  $\neg \forall p(\mathcal{C}_\theta P(p) \vee \mathcal{C}_\theta \neg P(p))$  [T13,  $\alpha(p)/P(p)$ ]
  3.  $\exists pK(p)$  [PC, 1, 2]
- 

**T15.** $\forall p((\xi(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)) \rightarrow K(p))$ 

(Para todas as situações, se uma situação é má, e Deus permite, então tal situação é contingente.)

*Demonstração.*

1.  $\neg \forall p((\xi(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)) \rightarrow K(p))$  [Hip]
  2.  $\exists p \neg ((\xi(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)) \rightarrow K(p))$  [LPO, 1]<sup>28</sup>
  3.  $\neg ((\xi(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)) \rightarrow K(p))$  [LPO, 2]
  4.  $(\xi(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)) \wedge \neg K(p)$  [PC, 3]
  5.  $\neg K(p)$  [PC, 4]
  6.  $\xi(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)$  [PC, 4]
  7.  $\xi(p)$  [PC, 6]
  8.  $\mathcal{D}_\theta P(p)$  [PC, 6]
  9.  $\xi(p) \rightarrow \neg \mathcal{C}_\theta P(p)$  [T6, Spec]
  10.  $\neg \mathcal{C}_\theta P(p)$  [MP, 7, 9]
  11.  $\neg \mathcal{C}_\theta P(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)$  [PC, 10, 8]
  12.  $K(p) \leftrightarrow (\neg \mathcal{C}_\theta P(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p))$  [T12.3, Spec]
  13.  $K(p)$  [PC, 12, 11]
  14.  $\neg \neg \forall p((\xi(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)) \rightarrow K(p))$  [¬Hip, 5, 13]
  15.  $\forall p((\xi(p) \wedge \mathcal{D}_\theta P(p)) \rightarrow K(p))$  [Gen, 15]
- 

O teorema T15 é, em certo sentido, um dos mais importantes em **N3**, senão o mais importante, dada a discussão sobre o problema lógico do mal. Ele demonstra de modo preciso

---

<sup>28</sup> Usamos **LPO** para indicar o uso de alguns teoremas ou resultados da Lógica de Primeira Ordem.

como é plausível que uma situação seja má e que Deus a permita, já que, se tal situação, ela é contingente. Há ainda outra forma de entender esse resultado. Antes de tudo, perceba que T15 é equivalente à fórmula  $\forall p(\xi(p) \wedge \neg \mathcal{C}_\theta \neg P(p)) \rightarrow K(p)$ . Assim, T15 também implica que, se uma situação é má e Deus não quer que ela não seja o caso, então essa mesma situação é contingente e, portanto, não depende da boa vontade divina.

Em conjunto com a refutação de **DET1** e **DET2**, o conjunto de teoremas aqui demonstrado descreve de modo rigoroso um estado de coisas em que os atributos divinos são compatíveis com situações más. Além disso, tais teoremas proporcionam uma explicação plausível de como a existência do mal pode ser consistente com os atributos de Deus, refutando, assim, o problema lógico do mal. De modo simples, a resposta é a seguinte: como o determinismo falha (T4 e T5), se há mal no mundo,<sup>29</sup> Deus não quer que tal mal seja o caso (T6), mas se Ele permite, então as situações más são contingentes (T15).

### 3.5. Semântica de N3

Apresentamos, por fim, uma semântica para **N3**. Como de costume, um modelo para a teoria **N3** é uma estrutura  $\langle W, R, D, V \rangle$ , em que  $W$  é um conjunto de mundos possíveis;  $R \subseteq W^2$  é uma relação de acessibilidade;  $D$  é um domínio de objetos; e  $V: WFF \times W \rightarrow \{0,1\}$  é uma função de valoração, onde  $\phi, \psi \in WFF$  e  $w, w' \in W$ , determinado por uma atribuição  $\mu$ , tal que, para cada variável  $p$  de  $\mathcal{L}_{N3}$ ,  $\mu(p) \in D$ . Em particular, as valorizações para os operadores modais  $\mathcal{W}_\theta$  e  $\mathcal{C}_\theta$  são dadas pelas seguintes condições:

- (i)  $V(\mathcal{W}_\theta \phi, w) = 1$  se  $V(\phi, w) = 1$ ;
- (ii) Se  $V(\mathcal{C}_\theta \phi, w) = 1$ , então  $V(\phi, w') = 1$  para cada  $w' \in W$  tal que  $wRw'$ .

Seja  $W = \{w_0, w_1, \dots, w_n, \dots\}$ , em que  $n \in \mathbb{N}$ , um conjunto de mundos possíveis,  $R = W^2$ , e  $D = \mathbb{N} \cup \{-1\}$ , e

---

<sup>29</sup> Perceba que a existência de mal no mundo sequer decorre de algum teorema em **N3**; no sistema, apenas é assumido que existem situações que são o caso e não são boas (equivalente a **A3**).

para cada atribuição  $\mu$  fixamos isso  $\mu(\theta) = 0$ . A função de valoração  $V$  é tal que:

$$V(B) = \{(0, w_n) : n \in \mathbb{N}\};$$

$$V(\xi) = \{(-1, w_n) : n \in \mathbb{N}\};$$

$$V(P) = V(B) \cup V(\xi) \cup \{(2n, w_n) : n \in \mathbb{N}\};$$

$$V(\delta) = V(P) - V(\xi).$$

Prosseguimos mostrando que  $\mathcal{M} = \langle W, R, D, V \rangle$ , conforme definido, é um modelo para os axiomas de **N3**. Vale a pena notar que este modelo não distingue explicitamente objetos de situações. Além disso, podemos dizer que um objeto  $p$  satisfaz um predicado  $P_i$  em um mundo possível  $w$  se  $(\mu(p), w) \in V(P_i)$ .

Começemos pelos axiomas **A2** e **A3**.

$$[\mathbf{A2:}] \mathcal{M} \models \forall p(\delta(p) \rightarrow \neg\xi(p))$$

*Demonstração.* Como  $V(\delta) = V(P) - V(\xi)$ , temos que  $V(\delta) \cap V(\xi) = \emptyset$ . Assim, para todo  $p$ , não é o caso que  $(\mu(p), w) \in V(\delta)$  e  $(\mu(p), w) \in V(\xi)$ . Assim, para todo  $p$ , não é o caso que  $V(\delta(p), w) = 1$  e  $V(\xi(p), w) = 1$ . Então, pela lei de De Morgan, temos que, para todo  $p$ ,  $V(\delta(p), w) = 0$  ou  $V(\xi(p), w) = 0$ . Portanto, para todo  $p$ ,  $V(\delta(p), w) = 0$  ou  $V(\neg\xi(p), w) = 1$ . Assim, para cada  $p$ ,  $V(\delta(p) \rightarrow \neg\xi(p), w) = 1$ . Segue isso  $V(\forall p(\delta(p) \rightarrow \neg\xi(p)), w) = 1$ .  $\square$

$$[\mathbf{A3:}] \mathcal{M} \models \neg\forall p(P(p) \rightarrow \delta(p))$$

*Demonstração.*  $V(\neg\forall p(P(p) \rightarrow \delta(p)), w) = 1$  sse  $V(\forall p(P(p) \rightarrow \delta(p)), w) = 0$ . Este último é o caso sse houver um objeto  $p$  tal que  $V(P(p), w) = 1$  e  $V(\delta(p), w) = 0$ . Temos que  $(-1, w) \in V(\xi) \cap V(P)$ , já que  $(-1, w_n) \in V(\xi)$  para todo  $n \in \mathbb{N}$ , e  $V(\xi) \subset V(P)$ . Assim, como  $V$  e  $\mu$  são funções bem definidas, existe um objeto  $p$  no domínio, tal que  $\mu(p) = -1$ . Portanto, temos um objeto  $p$ , tal que  $(\mu(p), w) \in V(P)$  e  $(\mu(p), w) \in V(\xi)$ .

Já que  $V(\delta) \cap V(\xi) = \emptyset$ , temos que  $(\mu(p), w) \in V(P)$  e  $(\mu(p), w) \notin V(\delta)$ . Mas isso implica que  $V(P(p), w) = 1$  e  $V(\delta(p), w) = 0$ . Portanto,  $V(\neg \forall p(P(p) \rightarrow \delta(p)), w) = 1$ .  $\square$

Agora, consideramos **A1**. Como  $B(\theta)$  é obtido por meio de uma conjunção, ou seja,  $WW \wedge NM \wedge WM \wedge DB$ , basta mostrar que suas fórmulas constituintes são verdadeiras de acordo com a interpretação considerada:

[A1:]  $\mathcal{M} \models WW \wedge NM$

*Demonstração.*  $WW \wedge NM$  é equivalente a  $\forall p(\alpha(p) \leftrightarrow \mathcal{W}_\theta \alpha(p))$ . Pela condição (i) acima, temos que, para todo  $p$ ,  $V(\mathcal{W}_\theta \alpha(p), w) = 1$  sse  $V(\alpha(p), w) = 1$ . Desse modo, temos que  $V(\forall p(\alpha(p) \leftrightarrow \mathcal{W}_\theta \alpha(p)), w) = 1$ . Portanto,  $WW \wedge NM$  é verdadeira em  $\mathcal{M}$ .  $\square$

$\mathcal{M} \models WM$

*Demonstração.* Por definição,  $WM$  é equivalente a  $\forall p(\mathcal{C}_\theta \alpha(p) \rightarrow \alpha(p))$ . Pela condição (ii) acima, temos que se  $V(\mathcal{C}_\theta \alpha(p), w) = 1$  então  $V(\alpha(p), w) = 1$ , uma vez que  $R$  é reflexivo e, conseqüentemente,  $wRw$ . Assim,  $V(\forall p(\mathcal{C}_\theta \alpha(p) \rightarrow \alpha(p)), w) = 1$ .

Portanto,  $WM$  é verdadeira em  $\mathcal{M}$ .  $\square$

$\mathcal{M} \models DB$

*Demonstração.* A única restrição para atribuições  $\mu$  em  $\mathcal{M}$  é que  $\mu(\theta) = 0$ , já que  $\theta$  é o único objeto distinto em **N3**. Portanto, podemos considerar duas atribuições  $\mu_i$  e  $\mu_j$ , e um par de objetos  $p$  e  $q$ , com  $p \neq q \neq \theta$ , tal que

$$(\mu_i(p), w_m) \notin V(P) \text{ e } (\mu_i(q), w_m) \in V(\xi); \text{ e}$$

$$(\mu_j(q), w_n) \notin V(P) \text{ e } (\mu_j(p), w_n) \in V(\xi);$$

em que  $m, n \in \mathbb{N}$ , com  $m \neq n$ .

Mas isso significa que

$$(*) V(P(p), w_m) = 0 \text{ e } V(\xi(q), w_m) = 1; \text{ e}$$

$$(**) V(P(q), w_n) = 0 \text{ e } V(\xi(p), w_n) = 1;$$

para  $m, n \in \mathbb{N}$ , com  $m \neq n$ .

Vamos agora supor que exista algum  $r$  tal que  $V(\mathcal{C}_\theta P(r), w) = 1$ , mas  $V(\delta(r), w) = 0$ . Então, de **A3**, temos que  $V(\mathcal{C}_\theta P(r), w) = 1$  e  $V(\xi(r), w) = 1$ . Então, da condição (ii), temos que (\*\*\*)  $V(P(r), w') = 1$  para todo  $w' \in W$ , e  $V(\xi(r), w) = 1$ . Mas, se tomarmos  $p = r$  e  $w_n = w$  em (\*) e (\*\*), teríamos  $V(P(r), w_m) = 0$  e  $V(\xi(r), w) = 1$ , para algum  $m \in \mathbb{N}$ , contradizendo (\*\*\*). Assim,  $V(\forall p(\mathcal{C}_\theta P(p) \rightarrow \delta(p)), w) = 1$ . Portanto,  $DB$  é verdadeira em  $\mathcal{M}$ .  $\square$

Assim, concluímos que  $\mathcal{M} \models B(\theta)$ , e, portanto,  $\mathcal{M}$  é um modelo para **N3**.

A meta-teoria é assumida como consistente. Assim, quando damos um modelo (neste caso, um modelo teórico de conjuntos) para a teoria **N3**, concluímos que ela também é consistente. Caso contrário, se fosse possível derivar uma contradição em **N3**, isso implicaria que haveria uma contradição no modelo. Ou seja, a consistência de **N3** é condicionada pela consistência da metateoria e/ou, neste caso, também pela consistência da teoria dos conjuntos. Assim, pelo fato de  $\neg\text{DET1}$  e  $\neg\text{DET2}$  serem teoremas de **N3**, é razoável concluir que **DET1** e **DET2** não são teoremas de **N3**.

#### 4. Considerações finais

Neste artigo, descrevemos um sistema modal de primeira ordem chamado **N3**, um sistema que visa lidar com o determinismo religioso e o problema lógico do mal. Conforme comentado anteriormente, em **N3**, tais questões são formuladas com clareza e precisão, e com um número bastante pequeno de axiomas, os quais, em nosso entendimento, podem aceitos tanto por teístas quanto pelos objetores no contexto dessa discussão.

Assim, por tudo o que foi discutido, os resultados fornecem uma estrutura para reconsiderar a questão sobre a compatibilidade entre a existência do mal e a existência de Deus. Nossa conclusão é a de que **N3** não somente refuta o determinismo religioso, como também proporciona uma resposta formal ao problema lógico do mal, ao mostrar que o determinismo religioso é falso e que a existência de Deus não é inconsistente com a existência de situações que não são boas. Essa conclusão não implica que **N3** tenha correspondência exata com a realidade,<sup>30</sup> nem que o problema do mal, entendido de modo amplo, nem que esse problema não teria mais relevância filosófica, pessoal ou espiritual. Entendemos que os resultados de **N3** é mais modesto, já que aborda um problema filosófico, caracterizado logicamente, por meio de ferramentas lógicas. Contudo, ao mesmo tempo, tais resultados conduzem à constatação de que a existência de mal no mundo, por si só, não implica que a crença de que existe um Deus onipotente, onisciente, infalível e totalmente bom seja irracional.

Por fim, esperamos que o presente trabalho contribua para mostrar como o uso de sistemas formais pode, de fato, trazer diversas vantagens na resolução de problemas filosóficos e teológicos. Embora tenha havido algumas iniciativas na segunda metade do século passado nesta forma de fazer filosofia da religião e teologia e um interesse crescente no estudo da relação entre lógica e religião, bem como no uso de ferramentas lógicas pela análise filósofos da religião, podemos dizer que os objetivos traçados pelo Círculo de Cracóvia estão longe de serem alcançados. Assim, a abordagem aqui utilizada pode ser considerada um caso de lógica da religião, como proposto por

---

<sup>30</sup> Nem todas as respostas ao problema lógico do mal precisam ser *atualmente* verdadeiras, dada a própria natureza do problema. Assim, por influência de Plantinga (2012/1977), o debate contemporâneo distingue respostas ao problema do mal entre *defesas* e *teodiceias*. Enquanto defesas são apenas respostas possíveis (por exemplo, sobre como é possível que Deus tivesse uma razão para permitir o mal no mundo), teodiceias são respostas pretensamente atuais e tem o intuito de fornecer justificativas plausivelmente verdadeiras sobre as razões de o mal existir, dada a existência de Deus. Portanto, mesmo se **N3** não fornecer uma resposta atual ao problema, ele fornece ao menos uma resposta possível, já que a possibilidade lógica pode também ser entendida como sendo equivalente à não-contradição.

Bocheński,<sup>31</sup> e, como tal, esperamos que contribua para o avanço desse campo, tanto no Brasil como em outros países.

## Agradecimentos

Nossa gratidão a Itala D’Ottaviano, Marcelo Coniglio, Pedro e Ketty Rezende, Pedro Merlussi e Evandro Gomes pelas sugestões e diversas contribuições a este trabalho. Somos também gratos aos participantes do *workshop* “Philosophy of Religion: Creation, Creativity, and the Logic of Religious Discourse” do *First World Congress of the Brazilian Academy of Philosophy (Creativity 2019)*, pelas discussões e comentários.

Esta pesquisa foi possível graças ao apoio do projeto nº 61108 (“Formal Approaches to Philosophy of Religion and Analytic Theology”) da John Templeton Foundation. As opiniões expressas neste trabalho são de responsabilidade dos autores e não refletem, necessariamente, as opiniões da John Templeton Foundation. Agradecemos à fundação pelo apoio financeiro.

## Referências

Bertato, F.M., da Silva, G.B. (a ser publicado). On the incompatibility of religious determinism and the divine attribute of omnibenevolence: a first order approach.

Bocheński, J.M. (1965). *The Logic of Religion*. New York: New York University Press.

Bocheński, J.M. (1989). The Cracow Circle. In: Szaniawski K (ed.) *The Vienna circle and the Lvov–Warsaw School*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp 9–18.

Carnielli, W., Pizzi, C. (2008). *Modalities and multimodalities* (Vol. 12). Springer Science & Business Media.

---

<sup>31</sup>Sobre a lógica da religião, ver a obra seminal de Bocheński (Bocheński, 1965).

Da Silva, G.B. (2017). The logical problem of evil: axiomatic approaches and contemporary issues. In: F. Bertato, R. Testa (Eds.), *2nd CLE4Science – Books of Abstracts*. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cle4science>.

Da Silva, G.B. (2020). *An axiomatic approach to theodicy via formal applied systems*. Dissertação (mestrado), Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: [https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1161875\\_guid=1648107069955](https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1161875_guid=1648107069955).

Da Silva, G.B., & Bertato, F. M. (2017). Logic and philosophical issues: an axiomatic approach to theodicy. Em: *XXV Congresso de Iniciação Científica da Unicamp*. Campinas: Galoá. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.19146/pibic2017-78761>doi: 10.19146/pibic-2017-78761.

Da Silva, G.B., & Bertato, F. M. (2020). Formal theodicy: religious determinism and the logical problem of evil. *Edukacja Filozoficzna*, v. 70, 93–119. DOI:10.14394/edufil.2020.0018.

Fitting, M., & Mendelsohn, R. L. (2012). *First-order modal logic*. Springer Science & Business Media.

Howard-Snyder, D. (Ed.). (1996). *The evidential argument from evil*. Indiana University Press.

Hughes, G.E., & Cresswell, M. J. (1968). *A new introduction to modal logic*. London: Routledge.

Hume, D. (1992/1779). *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes.

Mackie, J.L. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64 (254), 200-212.

McBrayer, J. & Howard-Snyder, D. (2013). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley Blackwell.

Murawski, R. (2015). Cracow Circle and Its Philosophy of Logic and Mathematics. *Axiomathes* September, Volume 25, Issue 3, pp 359-376.

Nieznański, E. (2007). Aksjomatyczne ujęcie problemu teodycei. *Roczniki Filozoficzne*, 55 (1), 201-217.

Nieznański, E. (2008). Elements of modal theodicy. *Bulletin of the Section of Logic*, 37 (3), 4.

Nieznański (1987). Logical Analysis of Thomism. In: Szrednicki, J.T.J. (ed.). *Initiatives in Logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 128-155. DOI: 10.1007/978-94-0093673-7.

Plantinga, A. (1977). *Deus, a liberdade e o mal*. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova.

Plantinga, A. & Tooley, M. (2008). *Conhecimento de Deus*. São Paulo: Vida Nova.

Pouivet, R. (2011). On the Polish Roots of the Analytic Philosophy of Religion. *European Journal for Philosophy of Religion* 3/1, pp. 1–20.

Pritchard, D. (2016). *Epistemology*. 2nd edition. New York: Palgrave Macmillan.

Świętorzecka, K. (2011). Some Remarks on Formal Description of God's Omnipotence. *Logic and Logical Philosophy*, Nicolaus Copernicus University Scientific Publishing House, v. 20, n. 4, 307–315. DOI: 10.12775/LLP.2011.020.

Weingartner, P. (2008). *Omniscience: From a Logical Point of View*. Frankfurt: Ontos-Verlag.

## O DEUS QUASE-TEÍSTA

### THE ALMOST THEIST GOD

---

RODRIGO REIS LASTRA CID  
*Departamento de Filosofia/Unifap*  
*Macapá/AP, Brasil*  
*rodrigorlcid@unifap.br*

RODRIGO ALEXANDRE DE FIGUEIREDO  
*Departamento de Filosofia/Faculdade Dom Luciano Mendes*  
*Mariana/MG, Brasil*  
*rodrigofigueiredo3@gmail.com*

LUIZ HELVÉCIO MARQUES  
*Departamento de Filosofia/UFMG*  
*Belo Horizonte/MG, Brasil*  
*luzhelveciosegundo@gmail.com*

**Resumo:** O ponto trabalhado neste artigo integra a área da filosofia da religião, especificamente a metafísica da religião, investigando a natureza de Deus. A intenção é mostrar que o conceito de Deus teísta, que é o conceito tradicional de Deus, tem uma série de problemas e que um conceito alternativo de Deus é preferível, o Deus quase teísta. Para isso, apresentaremos alguns dos argumentos contra a consistência dos atributos do Deus teísta e contra sua compatibilidade mútua, e apresentaremos um conceito alternativo, que promete dirimir tais dificuldades.

**Palavras-chaves:** filosofia da religião, conceitos de Deus, Deus teísta, Deus quase-teísta.

**Abstract:** The area of this study is the philosophy of religion, specifically the metaphysics of religion, investigating the nature of God. The intention is to show that the concept of theist God, which is the traditional concept of God, has a number of problems and that an alternative concept of God is preferable, the almost theist God. We will present the major arguments against the consistency of the theistic god's

attributes and against their mutual compatibility, and we will put forward an alternative concept, which promises to settle such difficulties.

**Keywords:** philosophy of religion, concepts of God, theist god, almost theist God.

## 1. Introdução

No capítulo II da obra intitulada “Proslógio”, Santo Anselmo argumenta a favor da existência de Deus, baseado em seu famoso “argumento ontológico”. Nos demais capítulos, ele busca argumentar que Deus tem de ter certos atributos superlativos. Esses atributos são ser: criador do mundo e de todas as suas coisas, não temporal e não espacial (ou totalmente independente do espaço e do tempo), onipotente, onisciente, onibenevolente e um existente necessário. Surge aí a tradição de pensar Deus como um ser onipotente, onisciente e sumamente bom, que é hoje central ao pensamento judaico-cristão e muçulmano.<sup>1</sup>

Esses atributos, cada um por si mesmo ou em comunhão com outro(s), geram uma série de problemas filosóficos interessantes e trabalhosos para o defensor do teísmo (Anselmo, 1078a; Rowe, 2007; Davis, 2000; Pojman, 2003; Spade, 1985; Grimm, 2007). O nosso objetivo aqui é esboçar uma versão alternativa de teísmo – a que chamaremos de “quase teísmo” – que acreditamos ser capaz de evitar alguns desses problemas. Nosso caminho será primeiramente falar das propriedades necessárias para a criação do mundo e dos problemas do Deus teísta com relação à causalidade; depois, falaremos das propriedades de pleno poder, de pleno conhecimento e de plena bondade, e de suas relações com outros aspectos importantes do nosso mundo, como o livre-arbítrio e o mal. Pretendemos indicar como a adoção de uma concepção alternativa de Deus – o deus quase-teísta – está em pleno acordo com várias das motivações teístas tradicionais.

---

<sup>1</sup>Veja, por exemplo, Swinburne (1977), Weirenga (1989), Hoffman & Rosenkrantz (2002), Oppy (2014) e Florio, Frigerio & Gasser (eds.) (2017) para sofisticadas discussões sobre os atributos divinos.

A nossa principal motivação é evitar certa tendência conservadora persistente entre os teístas: a recusa em rever o conceito de Deus.<sup>2</sup> Pensamos não haver qualquer razão especial para mantermos inalterada a extensão de um conceito, se queremos que tal conceito tenha valor explicativo. Na medida em que o conceito de Deus tem um papel explicativo central à visão de mundo teísta, é perfeitamente razoável que tal conceito seja submetido ao processo de ajuste e equilíbrio reflexivo tão comum às investigações intelectuais.

No que segue, não discutiremos as perspectivas tradicionais sobre os atributos divinos, isso tomaria mais espaço do daquele do qual dispomos. Ao invés, apresentaremos as dificuldades mais comuns associadas à concepção do Deus teísta e procuraremos mostrar em que medida o relaxamento do conceito do Deus teísta até o Deus quase-teísta é aceitável e preferível.

## 2. Tempo, Espaço e Causalidade

O Deus teísta é considerado o criador de tudo que existe: da luz, das árvores, dos animais, da água, dos humanos, dos planetas, mas também do espaço, das leis da natureza e do próprio tempo. Pode-se acreditar que ele criou todas as coisas do nada, ou que criou as coisas mais fundamentais e daí foram sendo gerados, na causalidade e por sua intenção, os outros objetos, compostos. De todo modo, em última instância, todas as coisas compostas ou simples foram criadas, direta ou indiretamente, por Deus.

Mas podemos dar sentido a toda essa descrição? O problema que parece haver para o Deus teísta aqui é que um ato de criação é um ato de causalidade singular. Nele, existe um ser que está transformando um estado em outro estado: transformando um estado em que algo não existia para um estado em que esse algo existe – a mudança de Russell é justamente a mudança do valor de verdade da proposição em dois *instantes* diferentes (CID, 2011, 100). A existência de qualquer causalidade, isso inclui a criação do mundo, envolve haver pelo menos dois instantes: um em que  $x$  não existe e outro em que  $x$

---

<sup>2</sup> Embora os teístas abertos estejam dispostos a rever o conceito de Deus em alguma medida, a nossa proposta é mais radical.

existe. A causalidade parece implicar a existência de diferentes instantes (instantes ordenados e direcionados), que parece implicar a existência de tempo. Como poderia, então, haver um ato de causalidade *criando* o tempo? Se houvesse, implicaria a existência de dois momentos: um em que não havia tempo e outro no qual há tempo; assim, a criação de tempo implicaria a existência anterior de tempo, o que é impossível. Assim, se o tempo é alguma coisa real, ele não pode ter sido criado, nem mesmo por Deus. Para Deus criar o tempo, ele teria de realizar um ato de causalidade singular atemporal. Como alguma causalidade poderia não envolver tempo algum?

Está longe de ser claro como poderíamos descrever a causalidade de modo a não envolver o tempo. Segundo McTaggart (1908; CID, 2011), temos duas teorias principais sobre o tempo: a teoria A e a teoria B. A teoria A nos diz que o tempo é caracterizado por ser descrito pelas noções de *ser passado*, *ser presente* e *ser futuro*, pensando os eventos como se “movendo” no tempo ou o próprio tempo como se “movendo” pela linha dos eventos. Por exemplo, *a escrita deste texto*, embora um dia tenha sido futuro, agora é presente, mas, com o tempo, se torna cada vez mais passado. Os eventos todos passam pelos estados de ser futuro, ser presente e ser passado. De outro modo, a teoria B funda a existência do tempo nas noções de *anterioridade*, *simultaneidade* e *posterioridade* com relação à linha dos eventos. Assim, o nascimento de Platão é anterior à escrita da *Metafísica* por Aristóteles e será para sempre anterior. Nessa concepção os eventos não se movem na linha do tempo e nem o tempo se move na linha dos eventos. O tempo estabeleceria apenas a ordem dos eventos: qual é anterior, simultâneo ou posterior. Seja qual for a teoria que escolhermos, não parece que conseguiremos explicar facilmente o que seria uma mudança no estado de coisas – como a criação da entidade tempo – não ser temporal.

Uma objeção que pode ser levantada aqui é a de que a teoria física mais aceita para o surgimento do universo determina que o tempo, relacionalmente pensado, surge simultaneamente ao Big-Bang. Sendo assim, o primeiro evento causal é simultâneo ao surgimento do tempo. Nesse sentido, o teísta poderia

argumentar, de acordo com essa teoria física, que, ao desencadear o Big-Bang, Deus também faz com que surja o tempo.

Essa teoria tem inúmeros problemas que deixa sem explicação – explorados em CID, 2012 – mas gostaríamos de focar em outro ponto, a saber, que dizer que o tempo seria apenas uma consequência simultânea do desencadeamento do Big-Bang tem o infortúnio de fazer a criação do tempo não ser uma criação voluntária de Deus, mas apenas uma consequência de sua ação, que não poderia não ter surgido, dado Deus ter agido. Assim, embora Deus tenha criado indiretamente o tempo, ao criar o Big-Bang, ele não poderia não ter criado o tempo, ao criar o Big-Bang, mesmo que o quisesse. Dessa forma, essa relação de Deus com o tempo parece afastá-lo da onipotência, já que ele não teria poder sobre o tempo.

Mas se o tempo surge na criação do Big-Bang, então, antes do Big-Bang, nada ocorria. Isso é problemático, por dois motivos. Um deles é que se nada ocorria antes do Big-Bang, então esse nada ocorreu por 0 segundo ou por mais de 0 segundo. Ocorrer durante tempo algum é o mesmo que não ocorrer; assim, se o nada ocorria antes do Big-Bang, ocorreu por algum tempo ou por tempo algum. Como não havia tempo, teríamos de dizer que ocorreu por tempo algum, o que nos leva a crer que não ocorreu, contrariamente à hipótese. Além disso, o outro ponto é que antes de criar o Big-Bang, Deus intencionou criá-lo, i.e., Deus teve um pensamento; e ter um pensamento já exige a existência do tempo. Ainda seria Deus que criaria o tempo, nesse caso, mas também indiretamente e involuntariamente, ao ter seu primeiro pensamento – o que leva o teísta aos mesmos problemas com relação à onipotência.

Só poderíamos rejeitar que Deus tomou a decisão de criar o mundo *antes* de criar o mundo de fato, se pensássemos, *idealisticamente*, que o mundo é apenas o pensamento de Deus. Dessa forma, o mundo seria criado assim que ele o pensasse, ou seja, a criação do mundo é simultânea ao pensamento de Deus. O problema de dizer isso é que Deus não poderia escolher criar o melhor entre os mundos possíveis, pois qualquer comparação que ele fizesse entre mundos envolveria esses mundos existirem (como pensamentos de Deus) e, nesse sentido, Deus criaria

mundos que não são os melhores, contrariamente à sua onibenevolência.

Porém se pensarmos que o mundo é objetivo, então parece que decisão e criação não podem ocorrer simultaneamente, pois são dois atos diferentes em que um é causa do outro. Assim, parece que a criação pressupõe a existência do tempo. Além disso, a decisão de Deus envolve a existência de um pensamento ou de uma vontade que não existia antes, de modo que a existência do tempo é novamente implicada. A solução a esses problemas é dizer que Deus sempre teve, tem e terá os mesmos pensamentos; entretanto essa solução constrói uma noção muito estranha de Deus, apática a nós: um Deus que pensa o tempo todo a mesma coisa não pode ouvir uma oração, responder a um chamado, olhar pela nossa família etc.

Poderíamos tentar dizer que Deus, antes da criação, nunca realizou ato algum, nem pensar. Mas o que isso significaria? Que Deus é uma consciência que surge criando? Mas se ele surge criando, qual a vantagem de adicionar o Deus teísta na teoria, se ele não está antes da criação e decide criar as coisas como um ato de vontade livre? O que significa dizer que Deus nunca fez nada nem pensou nada antes da criação? Seria dizer que Deus, enquanto um ser imaterial ou espiritual, não está sujeito ao tempo e, conseqüentemente, os seus pensamentos também não estão, tal como os números: se eles existem, existem de uma forma atemporal, não estando no tempo.

O problema de dizer que Deus é imaterial é o de dar sentido à afirmação de que Deus criou todas as coisas. Se ele é imaterial no mesmo sentido em que um número seria, sendo os números entidades abstratas em um sentido forte, não é concebível em que medida uma entidade abstrata pode causar todas as coisas, ou sequer causar alguma coisa. Talvez, novamente, a opção para o teísta aqui seja apelar para a concepção de que a realidade não é material, mas ideal. Ainda que tornemos o mundo ideal, o tempo agirá sobre todas as entidades mentais de Deus. Nesse caso, por que Deus estaria apartado da influência do tempo, já que ele deve ter pelo menos o mesmo nível de imaterialidade que os seus pensamentos; e se tanto os seus pensamentos quanto ele próprio estão submetidos ao tempo, não está claro como Deus poderia tê-lo criado.

Além disso, dizer que Deus criou tudo que existe envolve dizer que Deus criou também o espaço e as leis da natureza. Com relação ao espaço, se Deus o criou e se Deus é diferente de suas criações, então o espaço não é parte de Deus, ou seja, ele está fora de Deus. Mas repare: dentro e fora já são noções espaciais, e Deus só poderia construir um espaço que não fosse ele e nem estivesse nele, se já houvesse algo como dentro e fora de Deus. Assim, a criação de um espaço independente exige a existência anterior de um espaço independente, externo ao criador. Se não houvesse tal espaço externo, a criação de um espaço teria de ser interna a Deus, como uma separação de parte de Deus, o que ainda pressupõe espaço.

Nesse ponto, o teísta poderia dizer que distingue entre estar no espaço e não estar no espaço, e não exatamente entre estar dentro e fora do espaço, que obviamente são relações que pressupõem o espaço. As coisas estariam no espaço, mas Deus, enquanto uma entidade espiritual, não estaria no espaço. Podemos dizer, seguindo o conceito trabalhado em CID (2019), para lidar com outras entidades, que Deus *focupa* o espaço.

(...) os poderes supostamente estão nas coisas sem se localizarem nas coisas, mas focupando as coisas (p. 95).

(...) “Focupar” seria justamente como algo poderia ocupar algo sem ser estando numa posição específica. (p. 89).

Nesse mesmo sentido, Deus não teria uma posição espaço-temporal específica: ele focupa todo o bloco espaço-temporal.

Mas novamente se levanta o problema sobre a natureza espiritual de Deus: há alguma dificuldade em explicar como Deus não tem a propriedade de estar no espaço, mas, ainda assim, tem o poder de causar eventos no espaço. Se fizermos a analogia de Deus com os números, ficamos com uma entidade abstrata e que, definitivamente, não pode causar qualquer coisa por si só. Se fizermos a analogia com os poderes/disposições ou com a mente, teremos a mesma dificuldade que o filósofo da mente dualista tem de explicar como algo imaterial pode causar coisas materiais. Novamente, a opção para o teísta é pensar a realidade como sendo ideal, e não material, mas isso envolve suas próprias dificuldades.

Com relação às leis da natureza, também parece que Deus não poderia tê-las criado em sua totalidade. As leis da natureza são entidades teóricas que existem para explicar a causalidade existente no mundo: numa concepção minimalista, toda causalidade seria instanciação de certas relações regulares entre propriedades, seja como for que pensemos a natureza das propriedades, da instanciação e da conexão entre elas (CID, 2019). Na medida em que parece haver uma regularidade entre a vontade de Deus e a existência na realidade, parece que os próprios poderes e pensamentos de Deus seriam regulamentados por leis, se for possível para Deus criar leis. Vejamos: por exemplo, se Deus quer que exista uma girafa, então vai existir na realidade uma girafa. Assim, parece haver uma lei da natureza que conecta a vontade de Deus à existência das coisas que ele quer criar. Assim, há uma lei de que aparecerá na realidade qualquer coisa que Deus quiser que apareça na realidade. Se isso for verdade, parece que Deus não poderia criar tal lei da natureza sem pressupô-la, e ele nem poderia destruí-la sem destruir todo o seu poder. Dessa forma, Deus não pode ter criado pelo menos algumas das leis, nem o espaço e nem o tempo, ou seja, Deus não poderia ter criado absolutamente tudo. Um Deus quase teísta, por não ser o criador de absolutamente tudo, mas apenas das coisas criáveis, tem a vantagem de não cair em nenhum desses problemas.

Uma alternativa para o teísta seria argumentar do seguinte modo. De fato, parece impossível para Deus algumas coisas: como morrer, ou criar a si mesmo. Mas dado que ele existe como um fato bruto e tem a propriedade da onipotência, podemos dizer que essa propriedade traz consigo certas leis fundamentais, que de fato não poderiam ter sido criadas por Deus, mas que existem simplesmente pelo fato de Deus existir e ter a propriedade da onipotência, i.e., leis que derivam da própria existência de um ser capaz de fazer o que quer na realidade.

Esse problema traz consigo o problema sobre a natureza das leis da natureza. Qual a concepção de leis estaria mais de acordo com a ideia de que Deus criou todas as leis da natureza? No caso de uma teoria sobre as leis na qual elas são relações entre universais, por exemplo, há uma relação de necessitação entre o universal sal e o universal água, tal que o sal se dissolve em água.

Nesse caso, podemos perguntar sobre se Deus foi quem criou os universais e essa relação que se dá entre eles. Poderíamos dizer que os universais estão contidos no entendimento divino. Mas mesmo nesse caso, podemos relutar à ideia de que Deus criou todos os universais. Por exemplo, dado que Deus não pode ter criado a si mesmo, não pode ter criado o universal da onipotência, dado que ele já teria de ser onipotente para fazê-lo.

A opção que parece mais viável a um teísta que quer sustentar a ideia de que Deus criou os universais e as leis da natureza, talvez seja a de assumir o nominalismo em relação a universais (os universais não existem realmente) e um regularismo sobre leis da natureza (as leis da natureza são meras regularidades entre os eventos) – o que pode parecer surpreendente a muitos. Mas estando correta a teoria regularista, poderia ser argumentado que não há regularidades antes da criação, e elas passaram a existir a partir da vontade de Deus, ao criar certos eventos. Isso esvazia bastante o estoque de coisas que Deus não poderia ter criado (o espaço e o tempo ainda seriam problemáticos), embora também deflacione bastante a concepção de lei aceita.

Ainda que uma realidade nominalista e regularista consiga preservar a criação das leis, a existência de tantas dificuldades nesse conceito superlativo de Deus nos leva a refletir sobre um novo conceito, menos problemático. Se aceitarmos que Deus está no espaço e no tempo e não criou todas as coisas, mas apenas as coisas que poderiam ser criadas, poderemos solucionar todos esses problemas, sem aceitar coisas aparentemente inexplicáveis racionalmente. Ao invés de aceitar o conceito de Deus teísta e lutar contra todos os paradoxos, para estabelecê-lo, propomos a aceitação do conceito de *Deus quase teísta*, que é uma consciência, existente no tempo e no espaço, com capacidade para organizar e desorganizar e/ou criar e destruir energia. Essa consciência teria criado a energia no espaço e no tempo, e/ou organizado a energia, de modo a surgirem todos os seres existentes. Aceitar tais coisas soluciona o problema de explicar a criação não temporal e não espacial. A criação seria intimamente temporal e espacial: ela é o surgimento de movimento e de pacotes de energia, a partir da vontade de uma consciência, submetida a certas leis da natureza, que favorecem sua vontade

no que diz respeito à organização, à criação e à destruição da energia. Além disso, aceitar o Deus quase teísta não nos compromete com nenhuma teoria específica do tempo (CID, 2012), de modo que não teríamos de assumir o relacionismo do Deus Teísta, se quisermos explicar a origem do tempo. Se não aceitamos que Deus criou o tempo, mas que o tempo já “estava lá”, não precisamos explicar a sua origem de forma atemporal e nem aceitar o relacionismo temporal, embora possamos fazê-lo.

Dizer que Deus criou o espaço envolve dizer que Deus não estava em lugar algum, ao criar as coisas. Mas como Deus poderia estar no nada? O nada não parece existir. Talvez o vazio exista, o espaço vazio. E, tal como um corpo gera consciência e sentimos que a consciência está na cabeça, ainda que ela seja imaterial, Deus poderia ser uma consciência imaterial que focupa o espaço. Isso seria justamente o que propõe o conceito de Deus quase teísta. Se o aceitarmos, não precisaremos dizer que Deus existia no nada e criou as coisas do nada, mas apenas que Deus existia no espaço e no tempo e decidiu criar as coisas, por meio de criação/organização da energia. Nesse caso, não precisamos nos comprometer nem com a tese de que a realidade é ideal, não material, embora o possamos. Isso implica que o nosso Deus, diferentemente do Deus teísta, não é distinto do mundo, mas uma parte dele, uma parte importantíssima e criadora de toda energia ou de toda organização material. Não precisamos de um Deus distinto do mundo, atemporal, não espacial, criador de absolutamente tudo; isso são apenas características supérfluas, paradoxais, que Deus não precisa ter para ser digno de adoração. Se ele já organizou ou criou toda a energia e pode desorganizar ou destruir conforme sua vontade, então ele já é temível e digno de admiração. Se ele ainda fez tudo isso por ele próprio, com conhecimento de causa e com boas intenções, então ele torna-se amável e digno de louvor.

A principal ideia do teísmo é que Deus é onipotente, onisciente e onibenevolente e que isso o torna digno de louvor, por ter criado livremente para nós o melhor dos mundos possíveis. Mas precisamos mesmo de tudo isso, para tornar Deus digno de louvor? Ele não seria digno de louvor mesmo que não fosse tão superlativo? Nossos pais podem ser dignos de louvor por muito menos do que Deus. Perguntamos isso, pois

provavelmente essas propriedades superlativas do Deus teísta são inconsistentes ou, no mínimo, problemáticas, conforme mostrarmos anteriormente e conforme mostraremos a seguir. O que pode ser um bom motivo para abandonarmos a ideia do Deus teísta, assumindo a tese do quase teísmo.

### **3. Onipotência**

Para dizer que Deus é digno de louvor, costuma-se atribuir a ele a propriedade de ser onipotente (ANSELMO, 1078a) – a propriedade de poder realizar qualquer coisa logicamente ou metafisicamente possível – já que ela mostraria que Deus fez tudo que há por si mesmo e que ele tem poder para modificar a realidade conforme a sua própria vontade. Entretanto a onipotência é um atributo um tanto misterioso, cheio de problemas filosóficos que o rodeiam. Um deles é o paradoxo da pedra (ROWE, 2007): se Deus é onipotente, então ele tem de poder realizar qualquer tarefa possível; mas, enquanto uma pessoa pode criar uma pedra tão pesada que não poderia carregar, um ser onipotente não poderia fazer tal coisa, pois ele poderia criar uma pedra de qualquer tamanho e peso e poderia carregar qualquer pedra que criasse. Se ele não pode criar uma tal pedra, ele não é onipotente; mas se ele pode criar tal pedra, então não a pode carregar e, portanto, não é onipotente. Sua onipotência seria impossível, já que, para todo caso, haveria uma tarefa possível de ser realizada por humanos que o ser supostamente onipotente não poderia fazer. Nós, da filosofia, sabemos inúmeras respostas a esse paradoxo, falando da ilegitimidade de tarefas indexicais, ou mesmo reformulando a noção de onipotência; sabemos também dos inúmeros problemas que cada uma dessas respostas gera (ROWE, 2007). Ainda que haja uma solução possível para esse paradoxo, o que nos perguntamos é: para que quereríamos a onipotência? Não seria supérfluo defender que Deus é onipotente? Se Deus tem o poder de criar, organizar e destruir a energia, isso já é o suficiente para que Deus possa fazer todas as coisas que são atribuídas a ele: curas, pestes, línguas de fogo, raios, eclipses, vida, ressurreição, enchentes, multiplicação, transmutação, influência mental etc. Não precisamos da onipotência para fundar o poder de Deus. O Deus quase teísta,

sem ser onipotente, mas sendo quase onipotente, não pode criar uma pedra tão pesada que não poderia carregar, dado que pode carregar qualquer pedra, de qualquer peso, e isso não é um problema, dado que não intencionamos que ele seja onipotente. Se aceitarmos o Deus quase teísta, não precisaremos resolver o paradoxo da pedra e teremos todo o poder que precisamos para fundar todas as vontades metafisicamente possíveis para Deus.

Uma objeção que poderia ser levantada aqui é sobre o argumento ontológico de Anselmo (1078a, 1078b): sem a onipotência será ainda possível articular alguma prova ontológica para a existência de Deus? O mesmo podemos perguntar para as propriedades da onisciência e da onibenevolência. Podemos manter um argumento ontológico, com um Deus que não é o mais grandioso possível logicamente? A ideia é que sim, caso pensemos o Deus quase teísta como o ser mais grandioso possível metafisicamente. Como a onipotência, a onisciência e a onibenevolência seriam propriedades impossíveis metafisicamente, então o ser mais grandioso possível, metafisicamente, não pode ter essas propriedades. E o ser mais poderoso possível metafisicamente seria justamente o Deus quase teísta, que é quase onipotente (Deus teria muito poder e ninguém poderia ter mais poder que ele), quase onisciente (embora Deus não saiba tudo, ele sabe muita coisa e ninguém poderia saber mais que ele) e quase onibenevolente (ele tem o bem como uma de suas intenções, mas ele tem outras intenções também, embora nenhum outro ser seria melhor moralmente que ele). Isso permite a construção de argumentos ontológicos, como o de Anselmo, utilizando o conceito de Deus quase teísta.

Assim, o quase teísta só precisa dizer que a definição de Deus proposta por Anselmo, a de que ele é “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (Proslógio, cap. II) está correta, mas que precisa ser mais bem detalhada. Nosso ponto seria apenas especificar que tipo de modalidade está envolvida no argumento, lógica ou metafísica, que envolve uma distinção entre ser pensável e ser de fato concebível. Nesse sentido, por mais que possamos pensar em um ser onipotente, como apenas o ser quase onipotente seria realmente concebível, por não ser metafisicamente impossível, este Deus seria o maior ser realmente concebível. O Deus teísta, embora pensável, não é

realmente concebível, dada a impossibilidade de existência de suas propriedades superlativas. A ideia é que se o Deus teísta é logicamente impossível, pelo fato de, pelo menos, uma de suas propriedades não ser logicamente possível, então ele não é nem concebível, pois só as coisas logicamente possíveis são concebíveis, e nem metafisicamente possível. Nesse sentido, o Deus quase teísta seria o ser com relação ao qual não é possível conceber algo maior. Uma analogia que podemos traçar aqui é com uma figura que seja quadrada e redonda ao mesmo tempo. Podemos em um sentido fraco pensar sobre essas coisas, falar de algumas de suas propriedades, mas não podemos de fato conceber essa figura, dado que ela é impossível em um sentido forte. Assim, parece que o argumento ontológico não foi impossibilitado pelo Deus quase teísta, mas exige uma readaptação da definição de Deus proposta por Anselmo, o que tende a tornar a prova mais complexa, ao adicionarmos a premissa de que o Deus quase teísta é o maior ser concebível e a de que devemos pensar a concebibilidade como expressão antes da possibilidade metafísica do que da possibilidade lógica (ver distinção em Murcho, 2002; Cid, 2019).

Assim, Deus seria muito poderoso e, assim, temível. Para fundar nossa admiração de Deus, precisaríamos que Deus tivesse uma grande quantidade de conhecimento e de capacidade cognitiva; e para fundar a sua adorabilidade, precisaríamos ainda falar sobre sua bondade. Mas, conforme mostraremos, podemos fazer tudo isso sem os atributos superlativos – tal como fizemos no caso da onipotência: mesmo sem onisciência, Deus será admirável, e mesmo sem suma bondade, Deus ainda será adorável. Nosso Deus quase teísta, então, não seria onipotente, para evitar os paradoxos da propriedade superlativa, e seria, antes, quase onipotente, tendo poderes para criar, organizar e destruir energia de acordo com seu conhecimento e vontade. Mas como seriam esse conhecimento e vontade?

#### **4. Onisciência**

Para fundar uma perfeita admiração do poder e do conhecimento de Deus, a tradição teísta costuma-lhe atribuir a onisciência. A onisciência seria a capacidade para saber tudo ou, pelo menos,

saber tudo que é possível (logicamente ou metafisicamente) saber. Se Deus sabe de tudo que é possível saber, então ele sabe o que vai ocorrer com suas criações a qualquer momento e sua organização da energia é perfeita. Deus não seria um mero ser bastante poderoso, temível pelo poder, mas que não sabe o que está fazendo. Ele sabe o que está fazendo e aonde tudo isso vai dar. Se ele fosse meramente poderoso e não fosse sábio, ele seria meramente temível, e não admirável, pois poderia realizar ações com consequências terríveis “sem querer” – ou mesmo “por querer”, se ele não for também bom. Para evitar consequências involuntárias de suas ações, atribui-se a onisciência a Deus. Mas veja: parece haver coisas que são conhecíveis, mas não são conhecíveis por um ser onisciente. Por exemplo, qualquer humano sabe como é ser ignorante sobre certo aspecto, mas um ser onisciente não pode saber como é ser ignorante, pois é justamente isso que ele não é. Mas se ele não pode saber tal coisa, há algo que ele não pode saber e, assim, um ser onisciente não saberia de tudo que é possível saber – o que é inconsistente.

Há, entretanto, uma distinção fina, entre saber como fazer ou ser algo (*know how*) e conhecimento proposicional (*know that*) (ver distinção em Fantl, 2017). Deus poderia saber proposicionalmente o que é ser ignorante (Rowe, 2007), i.e., quais os estados mentais que ser ignorante causa, embora não soubesse *como* é ser ignorante, pois para saber tal coisa, seria preciso passar pela situação de ser ignorante, algo que ele não passou, se é onisciente. Assim, se a onisciência fosse restrita ao conhecimento proposicional, poderíamos dizer que Deus possui todo o conhecimento proposicional. Mas por que dizer que o *know how* não faz parte do conhecimento de Deus? O *know how* é como *qualia*: ainda que saibamos toda a física das cores, se não tivermos a experiência do azul, não saberemos o que é o azul. Um Deus que não é onisciente pode saber muitas coisas e não saber como é ser ignorante, e isso não seria paradoxal. Isso até condiz com as religiões cristãs, que dizem que Deus encarnou para saber como era ser humano.

Uma solução simples para o problema de que Deus não pode ser ignorante é dizer que, dado que Deus faz tantas coisas superlativas, parece não muito problemático dizer que, de alguma forma, ele pode “entrar” na mente de (ou introspectar) alguma

pessoa específica e ter a experiência da ignorância, mesmo não sendo ignorante. Em que medida isso solucionaria o problema? Diríamos que resolve o problema em parte, pois, por mais que possamos dizer que, nesse contexto, Deus estará tendo a experiência da ignorância, ele não está tendo a experiência totalmente do ponto de vista de uma pessoa ignorante, mas do seu próprio ponto de vista. Poderíamos duvidar aqui que Deus tem a efetiva experiência da ignorância, sem excluir a possibilidade de, em algum sentido, ele estar tendo essa experiência. Nesse sentido, vale a pena considerar a hipótese do Deus quase teísta: podemos sem problema concordar que esse Deus não tem uma experiência completa da ignorância, ou que não tem experiência alguma da ignorância, por saber uma imensa quantidade de coisas sobre a natureza da realidade e sobre seu passado, presente e futuro, mas não se pretender onisciente.

Um Deus quase teísta não é onisciente, mas sabe quais são as leis da física e sabe como interferir na realidade, de acordo com as leis, para fazer valer sua vontade. Um Deus quase teísta também pode não saber propriamente o que cada um de nós vai fazer, pelo nosso livre-arbítrio, enquanto ainda consegue calcular as probabilidades de ocorrências dos eventos no mundo, levando em conta nossa personalidade e a probabilidade sobre as nossas decisões. Se nós, como cientistas sociais, conseguimos alcançar conhecimento de tais probabilidades, Deus teria um conhecimento disso ainda mais certo. O importante a notar é que o Deus quase teísta pode ou não saber o que faremos, e pode ou não ser ignorante, de acordo com nossas teorias teológicas. O Deus teísta é problemático, dada suas propriedades superlativas; podemos simplesmente evitar todos esses problemas e distinções, ao rejeitarmos o conceito de Deus teísta, onisciente, e aceitarmos o conceito de Deus quase teísta, quase onisciente, i.e., que tem o conhecimento sobre as leis da física e sabe como modificar os estados de coisas (criando, destruindo, organizando ou movimentando a energia) para fazer valer sua vontade.

A onisciência não é problemática apenas em si mesma, mas também na sua relação com outro atributo muito utilizado nas visões de mundo religiosas: o livre-arbítrio (Pojnam, 2003). Diz-se que ao ser humano foi dada a capacidade de escolher livremente entre opções disponíveis. Isso implica que, ainda que

todo o mundo físico seja determinado, o ser humano não é determinado por causa alguma quando escolhe entre alternativas; ele é livre nessa escolha. Há teorias que tentam compatibilizar o determinismo com o livre-arbítrio, dizendo que por mais que haja alguma determinação, essa determinação parte de dentro do indivíduo, de modo que é o próprio eu se determinando. E há teorias, incompatibilistas, que dizem que o mundo é determinístico e que não há livre-arbítrio, ou que o mundo não é determinístico e há livre-arbítrio. Seja qual for a nossa visão de livre-arbítrio, parece que se Deus sabe de tudo que vai acontecer, então ele sabe qual vai ser a minha escolha; e se Deus sabe qual vai ser a minha escolha desde antes de eu escolher, então parece que eu não poderia escolher diferente. Como poderia, então, a onisciência ser compatível com o livre-arbítrio?

A teoria mais comum (Rowe, 2007; Davis, 2000) nos diz que saber que algo vai acontecer não faz esse algo acontecer. Por exemplo, você pode saber que uma roleta está viciada, mas não é o seu conhecimento sobre isso que a faz ficar viciada. Você pode saber que seu filho vai mentir para você, mas não é o seu conhecimento que o faz mentir, mas a própria decisão dele. Pensar que a onisciência impediria o livre-arbítrio é não compreender essa distinção, diria a teoria. Contudo ainda poderíamos objetar, dizendo que, se Deus sabia qual seria a minha escolha no momento da minha criação, poder-me-ia ter criado de uma outra forma ou em outras condições, de modo a ele saber que eu escolheria diferente. O problema aqui é que a criação de Deus, tendo conhecimento dos futuros possíveis, pareceria uma forma de determinação.

Podemos tentar dizer que Deus seria onisciente, mas que, ao criar o livre-arbítrio, fez que certas escolhas fossem não conhecíveis antes de ocorrerem. Se a escolha é livre, não há como saber até ela ocorrer. Assim, Deus conheceria todas as coisas conhecíveis, mas não as coisas que não são conhecíveis. Mas não conhecer nenhum resultado, de modo prévio, das escolhas e ações humanas nos faria admirar tal entidade muito menos – afinal, o mundo pode se tornar muito mal, se os humanos foram criados, de modo a poderem, eles mesmos, criar qualquer mundo. Se Deus criou o mundo com uma intenção, Deus tem um plano. Se Deus criou os humanos, isso faz parte do plano de Deus. Se

alguém cria um plano, não vai criar entidades que podem destruir seu plano. Assim, Deus não criaria o livre-arbítrio humano, se ele destruísse seu plano. Assim, ainda com livre-arbítrio, o conhecimento de Deus deveria ser tal que ele pudesse prever, pelo menos com muita probabilidade, o rumo dos acontecimentos e pudesse mudar o rumo dos acontecimentos.

Um Deus teísta, por ser perfeito, não muda o rumo dos acontecimentos. Ele produz tudo perfeitamente desde o início. Um Deus quase-teísta, por produzir o livre-arbítrio, produz algo que não sabe conclusivamente o que vai dar, embora saiba o que vai dar pelo menos com muita probabilidade de acerto. E não há problema em Deus ter esse conhecimento incompleto, caso nossa teologia assim o defenda, porque ele não é o Deus teísta e não tem de ser onisciente. Na medida em que o conhecimento de Deus o torne superior a qualquer um de nós, individualmente ou em grupo, dando-nos a sensação de que ele sabe o que está fazendo muito melhor que nós, isso é o suficiente para fundamentar nossa admirabilidade a ele.

## **5. Onibenevolência**

Mas precisa Deus ser sumamente bom, i.e., onibenevolente, a fim de ser adorável? Para responder a isso, precisamos falar, antes, da benevolência. Uma pessoa é boa quando tem boas intenções ou quando as consequências de suas ações são boas, de acordo com se aceitamos uma teoria ética deontológica ou consequencialista. Assim, Deus é bom se tem em mente o bem quando realiza ações, ou quando suas ações têm consequências boas. Deus, respeitando a autonomia humana, não age nos objetificando, ou seja, não nos usa como meios para atingir certos fins. Mas quais são os fins de Deus? É o bem a única finalidade nas ações de Deus? Deus não pode visar unicamente ao bem, pois não precisaria ter criado humanos para criar um mundo bom. Um mundo sem humanos é bom também, embora não tenha, supostamente, a característica do livre-arbítrio nem as decisões humanas, consequentemente. Assim, além de um mundo bom, Deus queria um mundo com certas propriedades, a saber, um mundo que produzisse seres de alta consciência e com capacidade de livre-arbítrio e de entrar em contato com ele

próprio. O problema é que a existência de tais criaturas implica a existência de certos males advindos do livre-arbítrio. Mas Deus valoriza mais que suas criaturas tenham livre-arbítrio do que a não existência desses males. Assim, não está claro que a única intenção de Deus seja o bem. Se aceitamos o Deus teísta, temos de dizer que sua única intenção é o bem, já que ele é *sumamente* bom – o que nos levará a ter de lidar necessariamente com o problema do mal (Davis, 2000; Rowe, 2007). O Deus quase teísta não é *sumamente* bom. Ele pode ser considerado bom, na medida em que cria coisas boas, mas ele tem também suas próprias intenções para além do bem.

Quais são essas intenções? Isso não saberemos, se não nos dedicarmos a descobrir a teodiceia divina; mas parece que ele tem algum plano e que nós temos algum papel nesse plano. Se Deus não for *sumamente* bom, ele poderá nos usar como um meio nesse plano, já que ele poderá ter outras intenções além do bem. Um Deus teísta, contrariamente, não pode ter outra intenção além do bem, não podendo, assim, usar pessoas como meios para alcançar seu plano. Um Deus quase teísta representa muito melhor a nossa noção de Deus, já que pode fazer isso, por não ter a qualidade superlativa do bem, mas ser apenas bom até um certo ponto, dado ser apenas quase onibenevolente. Um Deus quase teísta, nesse sentido, se assemelha muito mais ao Deus revelado pela Bíblia, o livro sagrado dos cristãos, do que o Deus superlativo das teologias cristãs (Anselmo, 1078a, 1078b).

Suponha que Deus tem um plano biológico para nós. Por exemplo, que por meio de evolução e seleção natural nos tornaremos pessoas que não morrem, mas também não têm filhos.<sup>3</sup> Suponha que o plano final de Deus seja todos vivermos eternamente no mundo, as mesmas pessoas, felizes, para sempre – numa forma de paraíso eterno. Se esse for o caso, então, independentemente das nossas escolhas de livre-arbítrio, iremos concluir o plano de Deus de qualquer forma, como espécie, se

---

<sup>3</sup> Essa ideia vem de uma reflexão que viemos fazendo sobre o sentido da vida em geral, que parece partir de estados de pouca vida e intensa reprodução (como bactérias) para seres de mais tempo de vida e menor reprodução (como mamíferos). Se esse for o sentido de aprimoramento da vida, o nível máximo desse caminho constitui-se de tempo de vida infinito e não reprodução – o que parece ser exatamente o que a maioria das religiões teístas nos prometem.

continuarmos até esse ponto o processo de reprodução. Nesse caso, o plano de Deus não interferiria no nosso livre-arbítrio, embora ainda fosse nos utilizar como meios para alcançar suas finalidades, o que é imoral deontologicamente, embora não consequencialisticamente, parece. Um Deus quase teísta, aqui, não tem problema algum com essa parcela de imoralidade, se ainda o bem produzido for valioso e de acordo com suas intenções.

O problema aqui é que qualquer explicação desse tipo, seja biológica ou com relação à alma imortal, será uma explicação que faz os humanos serem usados como meios e, assim, será imoral, não podendo ser realizada pelo Deus teísta, sumamente bom. Assim, parece que a suma bondade do Deus teísta o impediria ter um plano ou qualquer intenção que seja distinta de meramente alcançar o bem. O Deus quase teísta não tem problema algum aqui. Embora ele não seja sumamente bom, i.e., não seja 100% moralmente correto, na medida em que o plano dele for bom para nós e nós não formos usados em nosso livre-arbítrio, isso é o suficiente para adorá-lo: sabemos que ele é uma consciência muito poderosa, muito sábia, muito boa, com um plano que nos utiliza, sem nos obrigar a nada, e nos beneficia. Por que não adorá-la? Na verdade, ao adorarmos tal entidade, ela estaria predisposta a nos ajudar a se conectar com o plano dela da melhor maneira possível, ao submetermos voluntariamente nossas ações às intenções de Deus. O que dissemos pressupõe que Deus não é sumamente bom, mas que é bom. No entanto, a quantidade e qualidade de males que há no mundo nos faz pensar que talvez: (I) ou não haja Deus, ou (II) Deus não é tão bom assim, não é tão poderoso assim ou não é tão sábio assim. Algo está errado no nosso mundo, se o Deus que nos rege é o Deus teísta. Como filósofos da religião, sabemos que parte do problema do mal – o problema filosófico de tentar compatibilizar a existência de mal no mundo com a existência do Deus teísta – é solucionada pelo livre-arbítrio. Há males que o Deus teísta permitiria, se eles fossem necessários para alcançar certos bens mais valiosos que tais males. Assim, alguns males no nosso mundo existiriam por causa do livre-arbítrio. Por exemplo, pessoas sofrem economicamente porque não se organizam na

distribuição dos bens e serviços do planeta. Sua organização é livremente realizada. Deus não interfere.

Mas não são apenas os males do livre-arbítrio que existem, mas também os males naturais, como supostamente a COVID-19, o glaucoma, o alzheimer etc. Quais são as intenções de Deus para permitir a existência de tais males naturais? Não pode ser meramente o bem, pois a doença causa males enormes sem necessariamente causar bens significativos. Se dissermos que há bens, como a superação das dificuldades, que só podem ser alcançados se houver dificuldades, como doenças, nossa resposta seria primeiro dizer que superar as dificuldades não precisa exigir a morte e o sofrimento permanente das pessoas. Isso é fora de proporção. Um Deus teísta nunca deveria permitir tal coisa. Mas um Deus quase teísta, com outras intenções além do bem, poderia explicar o mal do nosso mundo. Se o Deus quase teísta se importar também com o belo, pode ser que o drama do nosso mundo o torne belo e por isso exista mal. Esse poderia ser o fundamento da valoração de Deus com relação à superação das dificuldades. Ainda que não seja a apreciação pela beleza o outro valor que gostaríamos de atribuir a Deus, o importante a notar aqui é que só podemos atribuir algum valor além do bem, se o Deus não for teísta e não for sumamente bom – o que cabe perfeitamente ao nosso Deus quase teísta.

Um Deus quase teísta permite inúmeras explicações para o mal natural, inclusive a que diz que certos vírus e doenças advêm da própria existência de certas leis da natureza. A ideia é que Deus criou as leis que eram criáveis, ou que ele age em conformidade com as leis da natureza, e que essas leis permitem tanto a existência das nossas células, do nosso corpo e nossos aparelhos elétricos quanto a existência de bactérias, vírus, raios etc. Isso explicaria o mal natural, por exemplo. Um Deus teísta, no ápice de seu poder, sabedoria e benevolência deveria construir as leis de modo muito diferente. Um Deus quase teísta tentaria construir as leis ou organizar as coisas de acordo com seu conhecimento e poder (e de acordo com a natureza das coisas), que não é total, mas bastante ampliado. Pode ser impossível para o Deus quase teísta criar uma lei que permita organismos humanos mas não vírus, ou pode ser que ele não queira criar um mundo sem vírus por algum motivo (talvez o motivo estético

anteriormente descrito). O importante é que apenas um Deus quase teísta nos permitiria dizer tal coisa em nossa teoria teológica.

Além de todas as vantagens mencionadas, o Deus quase teísta, como não tem uma benevolência superlativa, parece mais que o Deus teísta ao Deus bíblico, principalmente do Antigo Testamento. Sem querer entrar em detalhes bíblicos aqui, mencionamos algumas passagens, como a de Gênesis, nas quais Deus não tem a atitude de um ser perfeito. Uma delas está na narração da história de Noé, na qual se diz “Iahweh viu a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mal todo o desígnio de seu coração. Iahweh arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração” (Genesis, 6:5-6). Mas como parece intuitivo, arrependimento e aflição não deveria ser um sentimento de um ser onipotente, onisciente e sumamente bom, mas são perfeitamente adequados ao Deus quase teísta. Em Isaías 45:7, há uma asserção em que Deus admite não ser sumamente bom; está escrito: “Eu formo a luz, e crio as trevas; eu faço a paz, e crio o mal; eu, o Senhor, faço todas estas coisas”. Durante o Êxodo ainda, Deus promove uma conversa entre o faraó (que detinha os judeus como escravos) e Moisés, controlando mentalmente o faraó, para que seu coração se endurecesse nas conversas com Moisés, e isso justificasse as pragas que ele enviaria para assolar o Egito. Se essas coisas realmente aconteceram ou expressam de algum modo a natureza de Deus, elas não expressam a natureza de um Deus teísta, sumamente bom, onipotente, onisciente, independente do espaço e do tempo, cujo pensamento constrói atemporalmente e não-espacialmente toda a criação, inclusive do espaço, do tempo e das leis da natureza, sendo o mundo tal como é o melhor dos mundos possíveis. É mais provável e com menos paradoxos que aceitemos que um Deus quase teísta, criador ou organizador da energia e que ele, com muito poder e conhecimento, e com uma boa dose de bondade, tal como outros interesses, criou muitas ou todas as coisas compostas (e talvez as simples, como supostamente os *quanta*), incluindo a nós, por meio de intervenções no mundo.

Mas como devemos entender o Deus quase teísta? Qual a sua definição? O Deus quase teísta é o ser criador das coisas

complexas (e talvez de muitas das simples), quase onipotente, quase onisciente, quase onibenevolente, podendo estar em qualquer posição do espaço e interferir em qualquer instante do tempo, seguindo as leis que regem as consequências da sua vontade. Uma dificuldade que parece haver para o Deus quase teísta é a que há uma pluralidade de deuses (ou conceitos de deuses) que poderiam satisfazer o conceito de Deus quase teísta. Mas o objetor não nota que isso é de fato uma vantagem, pois permite que várias teologias diferentes assumam o conceito de Deus quase teísta como seu deus. Embora não tenhamos fornecido uma definição precisa de quase onipotência, da quase onisciência e da quase onibenevolência, pudemos caracterizar tais propriedades de modo a aproximá-las bastante das propriedades superlativas. Assim, ainda que um deus não tenha a onipotência e, conseqüentemente, não possa fazer tudo que é possível (logicamente ou metafisicamente), ele pode dispor a energia como quiser de modo a construir as consequências desejadas, dadas as leis da natureza.

Poderíamos, a partir do quase teísmo, defender uma concepção de Deus que esteja mais adequada com os nossos anseios, com um Deus que nos ouve e responde a nossa oração, que tem intenções e tem um plano, que interfere no mundo de um modo que nenhum Deus teísta, que cria perfeitamente o mundo desde o início, faria.

## **6. Conclusão**

Vimos neste texto tentando mostrar que o conceito de Deus superlativo, defendido por Anselmo e outros teólogos e filósofos, conhecido pelo nome de “Deus teísta”, tem características que nos levam a dificuldades e paradoxos, que podem ser resolvidos ou abandonados, se aceitarmos um conceito um pouco menos superlativo de Deus, o Deus quase teísta.

O Deus teísta é conhecido como o ser mais grandioso, aquele que é criador de todas as coisas, independente do espaço e do tempo, onipotente, onisciente e onibenevolente. Embora aceitemos que o Deus quase teísta seja o ser mais grandioso possível, indicamos que essa possibilidade é a metafísica, e não a possibilidade lógica do Deus teísta; assim, embora logicamente

pudesse haver alguém mais grandioso que o Deus quase teísta, como, por exemplo, o Deus teísta, metafisicamente não poderia, dado que tomamos tais propriedades superlativas como metafisicamente impossíveis, se forem realmente paradoxais, como parecem ser. Isso preserva a possibilidade de um argumento ontológico, mas apenas na medida em que pensarmos as modalidades do argumento ontológico como metafísicas, e não meramente lógicas.

Ainda que o Deus quase teísta seja o ser mais grandioso metafisicamente possível, ele não cai nos mesmos problemas do Deus teísta com relação à causalidade atemporal e não espacial que parece haver para que haja criação total do mundo. O Deus quase teísta não precisa ter criado nem o espaço e nem o tempo para que seja igualmente grandioso, dado que criar o espaço e criar o tempo parecem ações um tanto paradoxais ou por demais complexas de serem descritas teoricamente. Da mesma forma, para evitar os paradoxos de ter de criar as leis que lhe permitem criar, o Deus quase teísta não cria todas as leis da natureza, pois as leis que o regulamentam estão fora de seu poder. Isso só seria problemático para o Deus teísta, que tem de ser onipotente, tendo de ter poder sobre todas as leis. O Deus quase teísta, por não ser onipotente, mas quase onipotente, não precisa ter poder sobre todas as leis; basta que ele consiga agir no mundo, de acordo com as leis, para fazer valer a sua vontade. E ele consegue isso, já que é considerado como tendo um amplo conhecimento de todas as leis, além de ter as capacidades para organizar a energia como quiser, seguindo as regras físicas. Isso já é poder suficiente para criar pragas, maremotos, terremotos, doenças, curas, multiplicação de alimentos, ressurreição etc.

O Deus quase-teísta também não tem a propriedade da onisciência, que, tal como a propriedade da onipotência, parece intrinsecamente problemática e problemática na relação com a propriedade humana do livre-arbítrio (se é que existe livre-arbítrio).

Primeiramente, qualquer ser onisciente não poderia saber adequadamente como é ser ignorante, além de parecer haver um problema em dizer que Deus sabe o que as pessoas vão fazer ao criá-las e elas terem de fato livre-arbítrio. O Deus quase teísta não é onisciente, mas quase onisciente. Ele não sabe todas as

coisas possíveis de saber. Ele pode ou não saber como é ser ignorante, de acordo com a teoria teológica de fundo, e sabe todas as leis da natureza e aonde está cada pedaço de energia do universo e como mudá-los de lugar para onde quiser, com a velocidade que quiser. Isso permite a Deus que saiba muitas coisas, inclusive que ele tenha as capacidades de saber ou de calcular o futuro, ou pelo menos o futuro mais provável.

E ainda com relação à propriedade superlativa da onibenevolência, vimos como ela pode ser problemática, na medida em que o *sumo* bem implica que apenas o bem é uma intenção de Deus, e se esse fosse o caso, não entenderíamos como poderia existir mal no mundo. O mal no mundo se explicaria pelo Deus quase teísta, que não é sumamente bom, ter certos planos para o mundo que envolvem outras coisas para além do bem, que, por vezes conflitam com o bem. Por isso mesmo, o Deus quase teísta pode ser pensado como muito mais semelhante ao Deus judaico-cristão-muçulmano do que a versão tradicional do Deus teísta.

Dessa forma, propomos que podemos abandonar o conceito de Deus teísta, com seus inúmeros paradoxos, em favor do conceito de Deus quase teísta, e que isso ainda assim nos forneceria um Deus temível, amável e adorável.

## Referências

Anselmo (1078a). *Proslógio*. Porto Alegre: Editora Concreta, 2016.

Anselmo (1078b). *Reply to Gaunilo* (excertos). Trad.: M. Charleswort. In: Davis, 2000, 318-326.

Cid, R. (2011). McTaggart e o problema da realidade do tempo. *Argumentos*: 3(5), 99-110.

Cid, R. (2012). Por que há algo, e não nada. *Investigação Filosófica*: 1(1), art.1.

Cid, R. (2019). *Leis da Natureza: uma abordagem filosófica*. Macapá: Editora da UNIFAP.

Davis, B. (2000). *Philosophy of Religion: a guide and anthology*. Oxford: Oxford University Press.

Fantl, J. (2017). Knowledge How. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward Zalta Ed, Fall, 2017. Acessado em 20/04/2020 e encontrado em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/knowledge-how/>>.

Florio, C., Frigerio, A., Gasser, G. (eds.) 2017). Divine Attributes. *Topoi* 36(4). <https://link.springer.com/journal/11245/36/4>.

Grimm, P. (2007). Argumentos da Impossibilidade. In Martin (2007).

Hoffman, J., Rosenkrantz, G.S. (2002). *The Divine Attributes*. Blackwell.

MacDowell, J.A. (2011). Filosofia da Religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico. *Cultura e Cromunidade* 6(10), 17-49.

Martin, M. (2007). *Um Mundo Sem Deus: ensaios sobre o ateísmo*. Trad. Desidério Murcho. Edições 70.

McTaggart, J.M.E. (1908). The Unreality of Time. *Mind* 17(68), 457-474.

Murcho, D. (2002). *Essencialismo Naturalizado*. Coimbra: ÂngelusNovus.

Oppy, G. (2014). *Describing God: an investigation of Divine Attributes*. Cambridge University Press.

Pojman, L. P. (2003). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Belmont: Wadsworth.

Rissler, J. Open Theism. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/o-theism/>.

Rowe, W. (2007). *Introdução à Filosofia da Religião*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Verbo.

Swinburne, R. (1977). *The Coherence of Theism*. Oxford University Press.

Weirenga, E.R. (1989). *The Nature of God: an inquiry into Divine Attributes*. Cornell University Press.

# LEIBNIZ'S ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD FROM ETERNAL TRUTHS

---

JAN LEVIN PROPACH  
LMU Munich/Faculty of Catholic Theology  
Munich/Germany  
Jan.Propach@lmu.de

**Abstract:** In 1686 Leibniz had written: “If there were no eternal substance there would be no eternal truths; and from this too GOD can be proved, who is the root of possibility, for his mind is the very region of ideas or truths. “If there is something true eternally, there must also exist something by virtue of which it is eternally true. By virtue of God’s mind and what God thinks, eternal truths are true eternally. This paper explores Leibniz’s argument for God’s existence from eternal truths and locates it in his broader metaphysical framework.

**Keywords:** Leibniz, eternal truths, God’s existence.

## 1. Introduction

In *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, written about 1686<sup>1</sup>, Leibniz points out: “If there were no eternal substance there would be no eternal truths; and from this too GOD can be proved, who is the root of possibility, for his mind is the very region of ideas or truths.”<sup>2</sup> This statement summarizes a kind of argument for the existence of God which seems to lead a miserable existence compared to the more prominent ontological and cosmological proofs among Leibniz

---

<sup>1</sup> The *Specimen* involves many reminiscences on his *Discourse on Metaphysics* from 1686 even though it is not just another version of the *Discourse* but an independent piece of work, cf. (Parkinson, 1974, 1).

<sup>2</sup> Translation from Adams (1994, 177); A VI.4, 1614; GP VII, 311: “Si nulla esset substantia aeterna, nullae forent aeternae veritates; itaque hinc quoque probatur DEUS, qui est radix possibilitatis, ejus enim mens est ipsa regio idearum sive veritatum.” See also GP VI, 614.

scholars.<sup>3</sup> This is due, among other things, to the fact that the argument is nowhere mentioned and unfolded as a whole, but has to be picked out from different sources. Leibniz’s argument for the existence of God from eternal truths can be outlined as follows:

- (1) There exist eternal truths. [assumption of Leibniz’s metaphysics]
- (2) If there exist eternal truths, these truths depend on a mind. [assumption of Leibniz’s Conceptualism]
- (3) A mind on which all eternal truths depend exists. [modus ponens from (1) and (2)]
- (4) Eternal truths cannot depend on finite minds.
- (5) If eternal truths cannot depend on finite minds, there must exist an infinite mind.
- (6) There exists an infinite mind. [modus ponens from (4) and (5)]

In the following sections I will—step by step—discuss the premises of the argument and evaluate its consequences.

## 2. On Eternal Truths

Premise (1) claims that there are eternal truths. But what are they and why they should exist? At least since the “theistic baptism” of Platonism in Philo of Alexandria and St Augustine, which was also widely accepted in medieval Scholasticism, the platonic ideas, forms, and eternal truths were located in God’s mind; they depend on God’s noetic activity. Leibniz, for sure, is part of this tradition within Western history of ideas. Hence, he writes in *On the Ultimate Origination of Things* from 1697:

[...] [N]either those essences nor the so-called eternal truths pertaining to them are fictitious; rather, they exist

---

<sup>3</sup> The only detailed studies on the proof of the existence of God from eternal truths I know are by Bertrand Russell in (Russell, 1992, 209-216) and Robert Merrihew Adams in (Adams, 1994, 177-183). Interestingly while for Russell Leibniz’s argument is “scandalous” (p. 211) for Adams the argument “is more persuasive [...] than any of Leibniz’s” (p. 177) arguments for God’s existence.

in a certain region of ideas, so to speak, in God himself, the source of every essence and of the existence of the rest.<sup>4</sup>

For Leibniz, unlike Descartes, God's understanding rather than his volition is the ground of essences, ideas, possible worlds, and eternal truths:<sup>5</sup> The "Supreme and Universal Mind who cannot fail to exist [...] is indeed the domain of eternal truths."<sup>6</sup> But what exactly are eternal truths? In the *Preliminary Dissertation on the Conformity of Faith with Reason* which is part of Leibniz's *Theodicy*, published in 1710, he points out:

Now the truths of reason are of two kinds: the one kind is of those called the 'Eternal Verities', which are altogether necessary, so that the opposite implies contradiction. Such are the truths whose necessity is logical, metaphysical or geometrical, which one cannot deny without being led into absurdities.<sup>7</sup>

Eternal truths, like for example the *Principle of Contradiction*, the *Principle of Sufficient Reason* or geometrical truths like "Any figure which has three sides will also have three angles" are altogether necessarily true. In the *New Essays on Human Understanding* from 1704<sup>8</sup> Leibniz added: "As for 'eternal truths', it must be understood that fundamentally they are all conditional; they say, in effect: given so and so, such and such is

---

<sup>4</sup> AG 151–152; GP VII, 305: "neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritatis quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte."

<sup>5</sup> Cf. GP VI, 615. For a broader discussion see (Mugnai, 2018, 11-26) and (Newlands, 2013, 155-157).

<sup>6</sup> NE 447; GP V, 429: "[...] [C]et Esprit Supreme et Universel qui ne peut manquer d'exister [...] est la Region des verités eternelles [...]."

<sup>7</sup> T 76; GP VI, 50: "Or les verités de la Raison sont de deux sortes; les unes sont ce qu'on appelle les Verités Eternelles, qui sont absolument necessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les Verités, dont la necessité est logique, metaphysique, ou geometrique, qu'on ne sauroit nier sans pouvoir estre mené à des absurdités."

<sup>8</sup> Published posthumously in 1765.

the case.”<sup>9</sup> The antecedent of a conditional which is an eternal truth is like “given  $x$ ”, while the consequent is like “ $x$  is  $P$ ”. Therefore, eternal truths “do not assert the existence of their subjects”<sup>10</sup>, i.e., the existence of  $x$  but they assert something about  $x$ , *if  $x$  would exist*. If eternal truths are something *about  $x$* , one has to consider the domain of entities within Leibniz’s metaphysics  $x$  can represent. Because monads and other substances are the only actual entities within Leibnizian metaphysics, they seem to be good candidates for members of this very domain. However, because eternal truths do not assert the actual existence of  $x$ , the domain of entities  $x$  can represent should be more comprehensive than the set of actual substances: the set of possible substance, i.e., of essences. For Leibniz essences are mind-dependent conceptual entities composed of a maximal consistent set of divine ideas, which are the most fundamental objects of God’s understanding. In *On the Origination of Things from Forms* from 1676 Leibniz claims that ideas result from God’s perfections “as properties result from an essence.”<sup>11</sup> And in the *New Essays* he adds: “[...] [A]nd they [God’s perfections, JLP] may be said to be as much the source of ideas as God himself is the principle of beings.”<sup>12</sup> The infinite number of divine ideas within God’s mind result from God’s (intuitive) knowledge<sup>13</sup> of the infinite number of his own attributes, i.e., his perfections.<sup>14</sup> These divine ideas are the basic

---

<sup>9</sup> NE 447; GP V, 428: “Pour ce qui est des verités éternelles, il faut observer, que dans le fonds elles sont toutes conditionnelles et disent en effect: telle chose posée, telle autre chose est.”

<sup>10</sup> Russel, 1992, 21.

<sup>11</sup> P 81; A VI.3, 521: “[...] ut ex essentia proprietates.”

<sup>12</sup> NE 158; GP V, 145: “[...] [O]n peut dire qu’ils ne sont pas moins la source des idées, que Dieu est luy même le principe des Estres.”

<sup>13</sup> Cf. A VI.3, 462–463.

<sup>14</sup> Cf. A VI.3, 514. Samuel Newlands argues for a brute-fact-theory of divine ideas within Leibniz’s metaphysics: “God has a primitively rich intellect.” (Newlands, 2013, 155-187; 170 footnote 39). In his paper, he argues “against the most plausible alternative, that the content of God’s basic ideas is wholly given to God’s mind by God’s simple, extramental perfections.” (p. 170, footnote 39). God thinks what he is thinking “without forcing the content of those thoughts to be reflected elsewhere in the divine nature.” (p. 178). Because a brute-fact-theory of divine ideas violates the *Principle of Sufficient Reason I* argue, unlike Newlands, that divine ideas are grounded in God’s perfections,

objects of God's understanding and the fundamental ingredients for his *ars combinatoria*. According to the *Principle of Contradiction*, God's mind combines all divine ideas which are maximally-consistent to form complete individual notions, i.e., essences of creatures *sub ratione possibilitatis*, which, if they are compossible, form together a possible world.<sup>15</sup> Leibniz describes the relation between an individual notion, i.e., an essence, and an actual substance in the *Discourse on Metaphysics* from 1686 as follows: "[E]ach singular substance expresses the whole universe in its own way, and that all its events, together with all their circumstances and the whole sequence of several notable external things, are included in its notion."<sup>16</sup> Therefore, an essence can be characterized as a complete conceptual blueprint of a creature, which could have been actualized by God's creation if God would have chosen to actualize the possible world which that very essence is part of. Hence, if eternal truths are conditionals of the form "given  $x$ , then  $x$  is  $P$ ", the domain of entities  $x$  can represent is rather the set of creature's blueprints or essences which are maximal-consistent combinations of divine ideas, than actual monads. Eternal truths, therefore, ground in, "express, or follow from, facts about the essences and their relations"<sup>17</sup>, which for their part both ground in God's understanding immediately and in his perfections mediately. Or as Leibniz writes in the *Monadology*:

For if there is reality in essences or possibles, or indeed, in eternal truths, this reality must be grounded in something existent and actual, and consequently, it must be grounded in the existence of the necessary being, in

---

cf. Propach, Jan Levin. "Why God Thinks what He is Thinking? An Argument against Samuel Newlands' Brute-Fact-Theory of Divine Ideas in Leibniz's Metaphysics." *European Journal for Philosophy of Religion*, forthcoming.

<sup>15</sup> Cf. A VI, 1541.

<sup>16</sup> AG 41; A VI.4, 1541: "Que chaque substance singuliere exprime tout l'univers à sa maniere, et que dans sa notion tous ses evenemens sont compris avec toutes leur circomstances, et toute la suite des choses exterieures. "

<sup>17</sup> (Adams, 1994, 178).

whom essence involves existence, that is, in whom possible being is sufficient for actual being.<sup>18</sup>

If I clarified what an eternal truth for Leibniz is, the question is still unanswered why there should be eternal truths. Because eternal truths “are altogether necessary, so that the opposite [of an eternal truth, JLP] implies contradiction”<sup>19</sup> they cannot fail to exist. Hence, in the *Discourse on Metaphysics* Leibniz points out that there are two kinds of necessity and the eternal truths belong to the first kind:

The one whose contrary implies a contradiction is absolutely necessary; this deduction occurs in the eternal truths, for example, the truths of geometry. The other is necessary only *ex hypothesi* and, so to speak, accidentally, but it is contingent in itself, since its contrary does not imply a contradiction.<sup>20</sup>

Because eternal truths, for Leibniz, are absolutely necessary truths, because the opposite implies contradiction, they cannot fail to be (true). This fundamental metaphysical premise is part of Leibniz’s rejection of Descartes’ *Modal Voluntarism*.<sup>21</sup> While for Descartes any necessary truth is only possibly necessarily true, because God was able to decree another truth instead,<sup>22</sup> for Leibniz all necessary truths are, so to speak, necessarily necessary. Therefore, within Leibniz’s metaphysics, eternal truths as necessarily necessary truths cannot not be (true).

---

<sup>18</sup> AG 218; GP VI, 614: “Car il faut bien que s’il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d’Existant et d’Actuel, et par conséquent dans l’Existence de l’Être nécessaire, dans lequel l’Essence renferme l’Existence, ou dans lequel il suffit d’être possible pour être Actuel.

<sup>19</sup> T 76; GP VI, 50.

<sup>20</sup> AG 45; A VI.4, 1546–1547: “[L]’une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette deduction a lieu dans les vérités éternelles comme sont celles de Geometrie; l’autre n’est nécessaire qu’*ex hypothesi*, et pour ainsi dire par accident, mais elle est contingente en elle même, lors que le contraire n’implique point.”

<sup>21</sup> Cf. AG 36; 427–428.

<sup>22</sup> Cf. AT V, 159–160.

### 3. On the Mind-Dependency of Eternal Truths

As mentioned in section 1, for Leibniz, God's mind entails all what is commonly called 'abstract objects' like ideas, essences, possible worlds, and also all eternal truths. Premise (2) rejects any form of Platonism about eternal truths which holds that they exist necessarily, eternally and ontological-independently. Instead, (2) claims that abstract objects rather exist dependent on noetic activity and, therefore, on a mind. This is in accordance with Leibniz's nominalism which rejects the existence of mind-independent abstract objects.<sup>23</sup> For Leibniz neither abstract objects nor even relations are ontologically robust, actual and independent; only substances—especially God—are, in a robust ontological sense. Therefore, Leibniz writes in the *Preface to an Edition of Nizolius* from 1670: “[A]bstractions are not things but modes of things. But modes are usually nothing but the relations of a thing to the understanding”<sup>24</sup>. Abstract objects like ideas, relations, and eternal truths are in fact reducible to modifications of an understanding or a mind. Therefore, within Leibniz's metaphysics, eternal truths “cannot exist unthought”<sup>25</sup>; they are mind-dependent.

### 4. On Three Arguments against a Plurality of Minds on which Eternal Truths Depend

Premises (2) and (3) raise the question why, for Leibniz, only *one* mind can be the ground of all ideas, essences, possible worlds, and eternal truths. Why are there not at least two minds—finite or infinite—in which all the ideal realm is grounded simultaneously: for example, a subset of the ideal realm is grounded in one mind, the rest is grounded in the other mind?<sup>26</sup> From a Leibnizian point of view at least three answers can be given: First, eternal truths, as mentioned above, are grounded in relations among ideas and essences. At this point it is highly

---

<sup>23</sup> Cf. (Mugnai, 1990, 153-167) and (Mates, 1986, 170-188).

<sup>24</sup> L 126; GP IV, 147: “[...] [A]btracta non sunt res, sed rerum modi, modi autem plerique nihil aliud sunt quam relationes rei ad intellectum [...]”

<sup>25</sup> (Rescher, 1967, 151).

<sup>26</sup> Cf. for example (Leslie, 2016, 50-63) and (Leslie, 2001).

important to take into account which was already mentioned before: for Leibniz a relation is an *ens mentale* and, therefore, is mind-dependent.<sup>27</sup> A relation, for Leibniz, depends on an act of a mind by which it relates at least two *relata*. Hence, “if all the members of  $[X, JLP]$  exist in different minds, but there is no *one* mind that perceives or understands the relation  $R$  among them, then foundations of  $R$  exist but  $R$  itself does not.”<sup>28</sup> If eternal truths ground in relations among essences, and these relations do not exist, no eternal truth exists. Second, Leibniz says: “A plurality of truths joined with each other produces new truths. And there is no truth which does not produce a new truth when united with any other truth whatever.”<sup>29</sup> Applied to eternal truths that means if  $p$  and  $q$  are eternal truths, then  $p \wedge q$  is also an eternal truth. If only  $\text{mind}_1$  contains  $p$  and only  $\text{mind}_2$  contains  $q$ , then  $p \wedge q$  cannot be an eternal truth, because one mind has to relate the two *relata*  $p$  and  $q$ , because to think the truth  $p \wedge q$  one has to think  $p$  and  $q$  too. But neither  $\text{mind}_1$  nor  $\text{mind}_2$  is able to think  $p$  and  $q$ .<sup>30</sup> Therefore, even if some eternal truths could exist if at least two minds exist, *not all* eternal truths—like  $p \wedge q$ —could exist, which seems to be highly unintuitive. Third, there could exist a chain consisting of an infinite number of finite minds which thinks all eternal truths successively. Even though every mind in this chain of minds would be finite by its own, all the eternal truths could be thought eternally. Leibniz rules out this argument by his explicit and vehement Anti-Spinozism: except God, every being exists merely contingently;<sup>31</sup> the non-existence of any contingent being is possible. Even the chain of an infinite number of finite minds as a whole is contingent, could fail to exist, and, therefore, is ontologically improper to ground eternal truths, which are necessarily true.

---

<sup>27</sup> Cf. GP II, 486.

<sup>28</sup>(Adams, 1994, 182)

<sup>29</sup> Vorausedition zur Reihe VI – Philosophische Schriften – in der Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der DDR. Fascicles 1–9. Münster: Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, 1982–1990; quoted from (Adams, 1994, 181).

<sup>30</sup> Cf. (Pruss, 2011, 207-208).

<sup>31</sup> Cf. GP II, 51.

## 5. On a Finite Mind's Insufficiency to Ground Eternal Truths

It was shown in section 3 that no plurality of finite or infinite minds is sufficient to ground eternal truths. Furthermore, premise (4) rules out that *one* finite mind is sufficient to ground eternal truths. An eternal truth was characterized as a necessary truth so that the opposite implies contradiction: it is a truth, that is never false, and therefore, is eternally true. If such a truth is eternally true and truth, for Leibniz, is grounded in a mind, the mind which grounds an eternal truth must exist eternally too. By definition a finite mind cannot exist eternally, only an infinite mind is able to ground an eternal truth, because only an infinite mind exists eternally.

## 6. On an Infinite Mind's Sufficiency to Ground Eternal Truths

If eternal truths cannot depend on a plurality of finite or infinite minds, as shown in section 3, and furthermore, cannot be grounded in one finite mind, as examined in section 4, one infinite and eternal mind has to exist which grounds them altogether. Unlike Leibniz's contemporary Thomas Hobbes, he is not a representative of a conventionalistic theory of truth,<sup>32</sup> which becomes evident from the following statement: "It is true, and even necessary, that the circle is the largest of isoperimetric figures. Even if no circle really existed. Likewise even if neither I nor you nor anyone else of us existed."<sup>33</sup> At first glance this statement as an expression of Leibniz's Anti-Conceptualism of truth seems to contradict premise (2), but in fact, I guess, the "of us" within the previous quotation limits the entire statement to finite minds, like human minds, and gives support for the thesis that Leibniz is a representative of *Divine Conceptualism*: the thesis that God's mind and its modification are the ontological

---

<sup>32</sup> Cf. (Hanson, 1991, 627-651).

<sup>33</sup> Vorausedition zur Reihe VI – Philosophische Schriften – in der Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der DDR. Fascicles 1–9. Münster: Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, 1982–1990; quoted from (Adams, 1994, 179).

ground of what is commonly called ‘abstract objects’, like ideas, essences, worlds, and eternal truths.<sup>34</sup> Leibniz says in *What is an Idea?* from 1677: “an idea consists not in some act, but in the faculty of thinking”<sup>35</sup> to strive after the realization of modes.<sup>36</sup> However, this characterization of ideas cannot fit for ideas, essences, and truths contained by God’s mind because God as the perfect being<sup>37</sup> cannot strive after the realization of modes of thinking, because to strive implies not to be perfect. Therefore, the definition of an idea in *What is an Idea?* seems to be limited to imperfect creatures.<sup>38</sup> I guess, another definition of an idea from a letter to Nicolas-François Rémond from November 1715 should be taken into account to characterize divine ideas: “It is sufficient to consider the ideas as notions, i.e., as modifications of our souls [i.e., ‘rational soul[s] or mind[s]’<sup>39</sup> as Leibniz points out in the *Monadology*, JLP].”<sup>40</sup> Therefore, I think, proceeding from the letter to Rémond, we should understand God’s objects of thought—ideas, essences, possible worlds, and eternal truths—as actual modifications of the divine mind.<sup>41</sup>

## 7. On God as the Infinite Mind

In *On the Secrets of the Sublime, or on the Supreme Being* from 1676 Leibniz points out that “God is a certain substance, a person, a mind [...] an intelligent substance.”<sup>42</sup> As it became clear from the previous sections, the entire ideal realm—the ideas, essences, possible worlds and eternal truths—depends on the divine mind, but also all actual substances could not exist

---

<sup>34</sup> (Craig, 2017, 126).

<sup>35</sup> L 207; GP VII, 263: “Idea enim nobis non in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit [...]”

<sup>36</sup> Cf. (Barth, 2017, 273).

<sup>37</sup> Cf. GP VI, 613.

<sup>38</sup> Cf. (Mugnai, 1990, 153-167) and (MUGNAI, 2018, 11-26, 21).

<sup>39</sup> AG 217; GP VI, 611: “Et c’est ce qu’on appelle en nous Ame Raisonable, ou Esprit.”

<sup>40</sup> Translation by the author; GP III, 659: “Il suffit de considerer les idées comme des Notions, c’est à dire comme des modifications de notre ame.”

<sup>41</sup> Cf. (Adams, 1994, 180).

<sup>42</sup> P 27; A VI.3, 474–475: “Deus est Substantia quaedam, Persona, Mens [...] seu substantiam intelligentem.”

without God having thought their essences before<sup>43</sup> he decided to create an infinite number of compossible essences, which altogether constitute the best possible world. If Leibniz offers an argument for the existence of an infinite and eternal mind, he obviously identifies it with God's mind, because only "God acts primarily by thinking"<sup>44</sup> and he is the mind *per se*.

## 8. Conclusion

If there is something true eternally, there must also exist something by virtue of which it is eternally true.<sup>45</sup> Leibniz can offer a robust ontological framework to defend this plausible philosophical opinion: by virtue of God's mind and what God thinks eternal truths are true eternally. In this paper I did not try to show the truth of Leibniz's argument for God's existence from eternal truths. I only tried to unfold some essential features of Leibniz's metaphysical framework in which he conceptualizes his argument, to illuminate the plausibility of every premise in its broader metaphysical context. Like every good philosophical argument, it is not true on its own terms but its truth depends on its premises, which are more or less evident relative to a broader philosophical and metaphysical context. Leibniz's argument for God's existence from eternal truth is highly plausible if one shares Leibniz's broader metaphysical framework. It is another question if Leibniz's broader metaphysical framework is persuasive and plausible.

## Abbreviations

A *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt and Berlin: Berlin Academy, 1923–. Cited by series, volume, and page.

---

<sup>43</sup> Unfortunately, this term is highly misleading because of its temporal connotation. In this context, due to God's atemporality, it expresses just a logical priority.

<sup>44</sup>(NACHTOMY, 2017, 24).

<sup>45</sup> Cf. (ADAMS,1994, 178).

- AG *G. W. Leibniz. Philosophical Essays.* Edited and translated by R. Ariew and D. Garber. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989. Cited by page.
- AT *Oeuvres de Descartes.* Edited by C. Adam and P. Tannery. Paris: L. Cerf, 1897–1913. Cited by volume and page.
- GP *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.* Edited by C. I. Gerhardt. Berlin: Weidman, 1875–1890. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1965. Cited by volume and page.
- L *Philosophical Papers and Letters.* Edited and translated by L. E. Loemker. Dordrecht: Reidel, <sup>2</sup>1979. Cited by page.
- NE *New Essays on Human Understanding.* Translated by P. Remnant and J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Cited by pages of A IV.6, which are given marginally in the English translation.
- P *G. W. Leibniz. De Summa Rerum. Metaphysical Papers, 1675–1676.* Edited and translated by G. H. R. Parkinson. New Haven: Yale University Press, 1992. Cited by page.
- T *Theodicy.* Translated by E. M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul, 1951; La Salle (IL): Open Court, 1985. Cited by page.

## References

- Adams, R.M. (1994). *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist.* Oxford: Oxford University Press.
- Barth, Ch. (2017). *Intentionalität und Bewusstsein in der Frühen Neuzeit.* Die Philosophie des Geistes von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Craig, W. (2017). *God and Abstract Objects.* Cham: Springer.
- Hanson, D.W. (1991). Reconsidering Hobbes' Conventionalism. *The Review of Politics* 53(4), 627-651.
- Leslie, J. (2016). A Way of Picturing God. In: *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine,*

ed. A. Buckareff and Y. Nagasawa. Oxford: Oxford University Press, 50-63.

Leslie, J. (2011). *Infinite Minds. A Philosophical Cosmology*. Oxford: Oxford University Press.

Mugnai, M. (1990). Leibniz's Nominalism and the Reality of Ideas in the Mind of God. In: *Mathesis Rationis. Festschrift für Heinrich Schepers*, ed. Albert Heinekamp, Münster: Nodus, 153-167.

Mugnai, M. (2018). Essences, Ideas, and Truths in God's Mind and in the Human Mind. In: *The Oxford Handbook of Leibniz*, ed. Maria Rosa Antognazza. Oxford: Oxford University Press, 11-26.

Nachtomy, O. (2017). *Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics*. Dordrecht: Springer.

Newlands, S. (2013). Leibniz and the Ground of Possibility. *The Philosophical Review* 122(2), 155-187.

Parkinson, G.H.R. (1974). Science and Metaphysics in Leibniz's 'Specimen Inventorum'. *Studia Leibnitiana* 6(1), 1-27.

Pruss, A.R. (2011). *Actuality, Possibility, and Worlds*. London: Continuum, 207-208.

Rescher, N. (1967). *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.

Russell, B. (1992). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Routledge: London.

Vorausedition zur Reihe VI – Philosophische Schriften – in der Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der DDR. Fascicles 1-9. Münster: Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, 1982-1990.

# COSMOLOGICAL ARGUMENT AND ONTOLOGICAL DEPENDENCE

---

VALDENOR MONTEIRO BRITO  
*Departamento de Filosofia/UFSC*  
*Florianópolis/SC, Brasil*  
*valdenormb@hotmail.com*

**Abstract:** The interest for versions of cosmological argument formulated in non-causal terms had increased in the last years. In this paper I shall argue that the cosmological argument of contingency is better understood in noncausal terms and I shall explore how the ontological dependence of the universe on God presupposed by this cosmological argument can be understood in terms of the identity-essential account for ontological dependence championed by Kit Fine. First, I discuss the reasons for considering that the cosmological argument of contingency is about constant or constitutive ontological (noncausal) dependence. Second, I present the essentialist account of ontological dependence by Kit Fine. Third, I examine the perplexities involving the ontological argument of contingency in the framework of identity-essential dependence. My conclusion is that, under the cosmological argument of contingency plus an identity-essential account of ontological dependence, all contingent things depend on God in a collective way, not an individual one. The collective essence of the totality of contingent things requires God, even although none of these things individually need to have God in their individual essences.

**Keywords:** cosmological argument, essence, metaphysics, ontological dependence, philosophy of religion.

## 1. Introduction

In the philosophy of religion, the theistic position generally asserts that all things ontologically depend on God, which is regarded as an ontologically independent entity. However, how exactly all things depend on God is not always clear. What is the sense of dependence (and ontological dependence) in question?

In the present work I discuss how ontological dependence appears in the cosmological argument(s). It is common to say that the cosmological argument presents God as the first cause of the universe/all contingently existent things. I shall argue that it is not necessarily so. More specifically, it is not necessary for the cosmological argument of contingency and this version of the cosmological argument is better articulated in noncausal terms.

The interest in understanding the cosmological argument in non-causal terms has increased in the last few years. Pearce (2017) argues that the cosmological argument of contingency can be articulated as an argument about the foundational grounding of the universe. Bohn (2018) articulates many different arguments for the conclusion that God is the fundamental ground of the universe. Hamri (2017) and Deng (2019) provide new cosmological arguments from grounding (and Hamri also appeals to the notion of ontological dependence I use in this paper).

Here I intend to discuss the cosmological argument of contingency as an argument about the ontological (noncausal) dependence of the universe, independently about what it is the specific metaphysical building relation (in Bennett's terminology) generating this ontological dependence relationship. In addition, I examine the prospects of understanding this noncausal dependence of the universe on God in terms of identity-essential dependence.

In this fashion, I articulate a way to understanding the thesis of divine foundationalism, that is, that "anything distinct from God is existentially dependent on God" (Bohn, 2018, 1; although Bohn also discusses the formulation of the synchronic divine foundationalism in terms of grounding, he considers that it is possible to formulate this thesis in terms of ontological dependence if someone wants to). Going beyond the existential formulation, I discuss an essential formulation for divine foundationalism.

First, I discuss the reasons for considering that the cosmological argument of contingency is about constant or constitutive ontological (noncausal) dependence, differently from the kalam cosmological argument (concerning historic ontological dependence and causal dependence).

Second, I present the essentialist account of ontological dependence by Kit Fine. His approach understands constitutive ontological dependence as identity-essential dependence.

Third, I examine the perplexities related to consider the ontological argument of contingency in the framework of identity-essential dependence. The problem is that this account of ontological dependence considers that ontologically dependent things have in their essences the other things for what they depend. However, it does not seem the case for God and the contingent things individually considered.

The point I made for circumvent this point is to defend that under the cosmological argument of contingency all contingent things depend on God in a collective way, not an individual one. The collective essence of the totality of contingent things requires God, even although none of these things individually have God in their individual essences.

## **2. The Cosmological Argument: Causation or Ontological Non Causal Dependence?**

One of the most famous and ancient arguments in favor of the existence of God is the cosmological argument. Along with the ontological argument and the teleological argument (also called argument from design), the cosmological argument makes part of the ‘holy’ triad of the stronger arguments used for establishing the existence of God.

It is long recognized that the cosmological argument does not appear in a unique form. It is more accurate to talk about cosmological arguments, in the plural. There are two very prominent versions of the cosmological argument: the kalam cosmological argument and the cosmological argument of the contingency.

The central difference between these arguments is that the kalam cosmological argument is an argument about the ‘first cause’, presupposing that the universe have a beginning, although the cosmological argument of contingency is not an argument about the ‘first cause’ and it is consistent with the temporal eternity of the universe (that is, its ‘being uncreated’ of the universe).

In fact, the cosmological argument of contingency generally is treated as an argument about ‘explanation’: if there is a sufficient reason for the existence of all contingent things jointly considered (accepting the cosmological argument of contingency), or if it is a brute fact (rejecting the cosmological argument of contingency).

I will present both in a schematic way for showing these differences in a clear way. The kalam cosmological argument uses the following reasoning:

1. Everything that begins to exist has a cause of its existence.
2. The universe began to exist.
3. Therefore, the universe has a cause of its existence.
4. Since no scientific explanation (in terms of physical laws) can provide a causal account of the origin (very beginning) of the universe, the cause must be personal (explanation is given in terms of a personal agent).

(Craig, in Craig and Smith, 1993)

In the other hand, the cosmological argument of contingency uses a diametral opposite reasoning:

1. A contingent being (a being such that if it exists, it could have not-existed or could cease to exist) exists.
2. This contingent being has a cause of or explanation for its existence.
3. The cause of or explanation for its existence is something other than the contingent being itself.
4. What causes or explains the existence of this contingent being must either be solely other contingent beings or include a non-contingent (necessary) being.
5. Contingent beings alone cannot provide a completely adequate causal account or explanation for the existence of a contingent being.
6. Therefore, what causes or explains the existence of this contingent being must include a non-contingent (necessary) being.
7. Therefore, a necessary being (a being such that if it exists, it cannot not-exist) exists.
8. The universe is contingent.

9. Therefore, the necessary being is something other than the universe.

(Reichenbach, 2017, s. n.; see also Rowe, 1975 for a classical presentation)

As we can see, in this version of the argument, there is an allusion to a cause or explanation for the contingent beings, that is, a disjunctive ‘or’. The reason is that this cosmological argument can be formulated as being about causes, but it is not necessarily so. Reichenbach (2017), in his note 1, considers that the causal construal is associated with Thomistic arguments, although the vocabulary of explanation expresses the enlightenment view respective to the Principle of Sufficient Reason (for example, Leibniz and Clark).

Interestingly Reichenbach also asserts that an explanation is usually (but not always) given in causal language and then he won’t exploit the difference between thinking of the cosmological argument of contingency in terms of causes versus in terms of explanations. My aim here is exploiting this difference; this ‘not always given in causal language’ character of explanations.

The kalam cosmological argument has as premises that the universe has a beginning and that this beginning needs a cause. The cosmological argument of contingency does not presuppose the beginning of the universe at all. This cosmological argument applies even if the universe always existed. That is, the argument from the contingency is preoccupied with what is the reason for all contingent things to exist, independently of the reasons for each one of them to exist, individually considered.

Here I use the formulation of the cosmological argument of contingency in terms of explanation. This argument is not concerned with the first cause. Its point is not what is the first cause beginning the universe, but what is the reason for these sets of contingent beings to exist (even if eternally existing) and no other or none at all.

The confrontation between philosophical theists and philosophical atheist shows us that the philosophical theism accepts some Principle of Sufficient Reason (see the classical presentation by Pruss, 2006) or at least a weaker version of it (see

Alexander, 2008) although the philosophical atheism rejects any Principles of Sufficient Reason. It means that for the atheist some facts are brute facts, devoid of any explanation. What is the reason for this set of actual contingent beings to exist and no other or none at all? There is no reason for that. It is simply a brute fact about the universe.

The theists assert the opposite. Yes, there is a reason for this set of contingent beings to exist rather than an alternative set or none set at all. However, as we are attempting to explain the set of all contingent beings, it is not possible to explain it by appealing to another contingent being. We need to postulate a necessarily existent being (see Pruss & Rasmussen, 2018). A necessary being does not need an explanation by another being, because a necessary being necessarily exists and then its necessary existence explains its actual existence. A necessary being can explain the set of all contingent beings because this necessary being is not part of the explanandum. And as the final step this necessary being is identified as God.

The kalam cosmological argument asserts the causal dependence from the universe on God. If God causes the beginning of the universe, then the universe is causally dependent on God. If God had not caused the universe to exist, the universe would not have existed. This argument is associated with a kind of ontological dependence: the historical ontological dependence. This kind of ontological dependence is related to the essentialism of origins. For example, a specific human person necessarily originates from their actual parents. (For the difference between historical and constant/constitutive dependence, see Thomasson, 1999; Correia, 2005).

In the terms of the kalam cosmological argument, the universe is necessarily originated by God. That is, the universe is historically ontologically dependent on God. Note that it does not mean that there is a necessity for the creation of the universe by God. It would be a violation of divine freedom. The point is that, if the universe arises, its cause is God. It is impossible for the universe to exist if God is not the cause of the beginning of the universe, according to the kalam argument.

On the other hand, the cosmological argument of contingency does not presuppose the causal dependence of the

universe. For the cosmological argument of contingency, the sequence of cause and effects can be complete: all contingent things existing in the universe have as its cause an anterior contingent thing. Each contingent thing has an explanation for its existence in another contingent thing. However, it does not explain why this specific sequence of contingent things exists rather than the other ones or none at all. A necessarily existing thing can provide this explanation, and, if Pearce (2017) is right, this explanation is not causal, but a non-causal ontological one (for Pearce, foundational grounding). It means that if this sequence ontologically depends on God it occurs in a constant way.

This non-causal character of the cosmological argument of contingency is clear when we consider the steps of the argument. Its premises do not establish that the contingent beings are caused by a necessary being. The argument of contingency is not concerned with causal events in a remote past. What this argument intends to answer is how contingent beings exist at all. That is, for any time, in reason of **what** contingent beings exist.

The above consideration shows us that in the cosmological argument of contingency God sustains the entire set of contingent beings in all times these contingent beings exist. It is the own definition of constant ontological dependence. The idea is that if God ceases to exist, the universe cannot exist. Said in another way: the universe exists only if God exists, or the universe exists only at times when God exist too.

This way of understanding this question is interesting because it highlights the difference among diverse positions about God. For the (classical) theist view, the universe is constantly ontologically dependent on God. For the pantheistic view, the universe and God are identical beings (although under different modes). For at least one version of the panentheistic view, the universe is constantly ontologically dependent on God and God also is constantly ontologically dependent on the universe.

By understanding that the cosmological argument of contingency requires the constant ontological dependence from the universe on God, it is possible to understand that the kalam cosmological argument alone does not require it. That is, for the

premises of kalam cosmological argument, it is epistemically possible that God ceases to exist and the universe remains in existence. This very strange doctrine is generally avoided for considering that the first cause required is eternal by its essence. But dropping this premise concerning the nature of the first cause does not affect the argument itself. It can affect the plausibility of the argument to be true, but does not affect its validity. In the kalam argument God is necessary to begin the universe; God is not necessary to continue the universe. It is very different from the cosmological argument of contingency, which requires the existence of God in all times of the existence of the contingent beings.

This constant ontological dependence from the universe on God required by the cosmological argument of contingency can be thought in causal terms. The idea would be that God continually causes each contingent being to exist. However, this idea has many problems. For example, we find causes for contingent beings in terms of other contingent beings that are exhaustive. Attributing an extra cause as God is redundant. Another problem is that it can affect the continuity of contingent beings. For if it is possible that God continually causes contingent beings to exist, it could mean that each entire contingent being is caused every time *ex nihilo*. However, it does not seem right to make discussions about the persistence of material objects and the persistence of their identity dependents on how God causes them to exist. It must not be relevant to this metaphysical discussion. For avoiding this conclusion, someone can introduce a different kind of causality for God, for example, that God causes an entire being in a temporally extended way, then if a contingent being exist from the time 1 to the time 5, in any time 1-5 God cause the entire being to exist for all times 1-5. In time 1, God causes the existence of the contingent being in times 1-5. In time 2, God causes the existence of the contingent being in times 1-5. And so on. However, it is very problematic too. It seems to introduce ad hoc a different kind of causation, for which we do not have any independent reason for asserting it. And it seems to introduce the same causation five times. In a usual case, the first causation for the times 1-5 suffices for the

entire being to exist in these times. It could be redundant to cause the same thing in the next instant of time and again and again.

A much more natural way to understand the generation of this constant ontological dependence is by noncausal building relations in the sense discussed by Karen Bennett. Examples of these metaphysical relations are composition, constitution, microbased determination, set formation, and so on. Bennett in fact considers causation a building relation. But as we see it is not a good candidate for the building relation generating the constant ontological dependence required by the cosmological argument of contingency (and in a general way, causation is not a good candidate for generating constant ontological dependence at all, but I do not argue this point here).

What of these noncausal metaphysical building relations does the cosmological argument require? I think that the cosmological argument of contingency does not require only one of them. It seems to me that different building relations can be argued as being generating the constant ontological dependence observed in the argument of contingency.

Pearce (2017) argues that foundational grounding is the best understanding of the relation between God and universe behind the cosmological argument of contingency. However, it is not necessary to think of the building relation involved in terms of grounding (unless he talks about grounding in a very general way, what Bennett considers to be synonymous for building relation in her sense). For example, it is possible to argue that God constitutes the universe, in a similar way for how a lump constitutes a statue. I do not intend to decide what these relations are that generate constant ontological dependence in this case. My point is that this constant ontological dependence derives from a noncausal metaphysical building relation as usual. The case of God and the universe is not an exception. It must be understudied in non-causal terms.

Bohn (2018) shows how the divine foundationalism, the thesis according to “anything distinct from God is existentially dependent on God” (p. 1), can be articulated in two different versions, postulating a diachronic dependence (causation) or a synchronic dependence (grounding). For the first, he calls DFD, “anything distinct from God is existentially caused by God” and

for the second, he calls DFS, “Anything distinct from God is existentially grounded by God”. Relevant for my purposes is the point made by Bohn about how these two theses, DFD and DFS, are different and separate claims for each other:

DFD and DFS are logically independent theses in the sense that either one can be true without the other. For example, God might have caused the universe and all things in it, but have left it alone soon after in such a way that DFD is true, but DFS is false; much like I diachronically (across time), but not synchronically (at the present time) existentially depend on my parents. The universe might also not have a first cause in time, but nonetheless be grounded by God in such a way that DFS is true, but DFD is false; much like my body synchronically (at the present time), but not diachronically (across time) depends on its present parts. (Bohn, 2018, 2)

Therefore, it is clear that the kalam cosmological argument concerns historical ontological dependence, God as a necessary cause and origination of contingent things in the past. On the other hand, the cosmological argument of contingency concerns constant or constitutive ontological dependence, the existence of God as necessary for the existence of the universe every time the universe exists.

### **3. The Identity-Essencial Dependence Approach by Kit Fine**

The constant or constitutive ontological dependence can be understood in existential or essential terms (Correia, 2008; Koliscki, 2013; Tahko & Lowe, 2015; Tahko, 2015). The simpler way to understand constant ontological dependence is by an existential-modal version: necessarily if *x* exists, then *y* exists. That is, the existence of *x* occurs only if *y* exists too and it is a necessary truth. In the usual interpretation of modal notions as being about possible worlds, in every world *x* exists, *y* exists.

However, this notion has been criticized by does not distinguish cases of mere modal correlation or does not identify what is the right dependent entity. For example, Socrates and the singleton {Socrates} exist together in every possible world where

they both are existent entities. That is, 1) necessarily if Socrates exists, then the singleton {Socrates} exists, and 2) necessarily if the singleton {Socrates} exists, then Socrates exists, are both right, however, it is generally accorded that the right dependence relationship is the second, not the first. (Fine, 1994a) The modal notion is too coarse-grained for making the distinction. Another example: Socrates can have different lives. However, that Socrates needs to have a life does not entail that Socrates depends on any of his possible lives. These lives depend on Socrates.

Generalizing from these two examples, the problem with modal-existential dependence is that modal correlation can be 1) insufficient for determining asymmetric cases where the modal profile is symmetric; or 2) ‘accidental’ or ‘coincidental’ in a substantive sense of these terms. In the first example, the relation between the existence of the singleton Socrates and Socrates himself is purely symmetric. If Socrates exists the same singleton Socrates exists and vice-versa. However, our intuition is that this case involves asymmetric dependence and even if someone accepts symmetric dependence cases this case certainly is not one of them. In the second example, the fact that these Socrates’ lives covariate with Socrates arises from the fact that biological individuals are living beings, not from the dependence of Socrates on any or all of them.

In face of these difficulties, the perspective of ‘genuine essentialism’, ‘real essentialism’ or ‘non-modal essentialism’ arises as an alternative view. This essentialism involves “the thesis that everything has a real essence – an objective metaphysical principle determining its definition and classification. Such principles are not mere creatures of language or convention; rather, they belong to the very constitution of reality” (Oderberg, x). Correia (2008, 1.018) defines genuine essentialism as the view according to “what is essential to an object pertains to what the object is, or defines the object (at least in part)”. Therefore, non-modal essentialism asserts that metaphysical necessity is derived from essences.

Essences are not mysterious creatures of some unwarranted lore. Essence is simply what an entity is. Essences are not entities in addition to the things they define. Essences are the entities themselves – stripped of their accidental properties,

as *de re* defined. The thesis in play here is that identity claims are not merely linguistic construal referring to objects along possible worlds, but that these claims are truths grounded in the entities themselves independently how they are described by us.

For addressing the problems of modal-existential dependence (and avoiding existential formulations altogether), Kit Fine developed an essential account concerning identity-essential dependence. The idea is that some entity depends on another for its identity. That is, the dependent entity has its identity (at least partially) defined by (the identity of) the base entity<sup>1</sup>. Different from existential-essential dependence, the focus is not about existential dependence, but identity-dependence. Identity-dependence entails existential dependence, but the inverse is not true. It allows that identity-dependence rightly discriminates cases where simpler formulations of existential dependence cannot do.

In relation to the essential identity-dependence account for ontological dependence as formulated by Kit Fine (1994a; 1994b; 1995), we may take *x* to depend upon *y* if *y* is a constituent of a proposition that is true in virtue of the identity of *x* or alternatively, if *y* is a constituent of an essential property of *x*. It means that the essence of a dependent thing establishes the ontological dependence of a thing respective to its ontological base.

By essence Fine (1994b) understands the class of essential properties of something (under a predicational form) or the class of propositions made true in virtue of the identity of what the object is. It corresponds to a distinction between ‘a essentially is *P*’ and ‘essentially a is *P*’.

The identity-essential dependence was defined in some ways as follows (by Fine and others interpreting the requirements made by Fine’s account):

[W]e may take *x* to depend upon *y* if *y* is a constituent of a proposition that is true in virtue of the identity of *x* or

---

<sup>1</sup> I use the terminology ‘base entity’ or ‘ontological base’ for designing the entity for what another entity depends on. I do not intend to refer to grounding unless another way is explicitly stated.

alternatively, if  $y$  is a constituent of an essential property of  $x$ . (Fine, 1995, 275)

If  $x$  depends for its identity upon  $y$ , then there is a function  $f$  such that  $x$  is necessarily identical with  $f(y)$ . (Tahko & Lowe, 2015, s. n.)

$x$  is essentially dependent on  $y \leftrightarrow$  if there is some function  $f$  such that it is part of the essence of  $x$  that  $x = f(y)$ . (Koliscski, 2013, 51)

$x$  depends for its identity upon  $y =df$  There is a two-place predicate ' $F$ ' such that it is part of the essence of  $x$  that  $x$  is related by  $F$  to  $y$ . (Tahko, 2015, 100)

These definitions convey the same idea in a slightly different form. As any way of interpreting ontological dependence, identity-essential dependence has a generic and a rigid kind. In the formulation made by Calosi & Morganti:

Rigid identity-dependence: For some relation  $R$ ,  $x$  is essentially related to  $y$  by  $R$  (Calosi & Morganti, forthcoming)

Generic identity-dependence: For some relation  $R$ ,  $x$  is essentially related to an object that is  $F$  by  $R$  (Calosi & Morganti, forthcoming)

That is, the identity and existence of  $x$  as an ontologically dependent entity is defined by the (existence/identity of)  $y$ . The essence of  $x$  contains  $y$ , although the inverse does not obtain.

The relevant notion of identity for the identity-essential dependence is not the sense represented by the '='(equal) symbol, but "in the sense what a thing is, or which thing of a certain kind a thing is. To say that the identity of  $x$  depends on the identity of  $y$  is to say that which thing of its kind  $y$  is metaphysically determines which thing of its kind  $x$  is." (Tahko, 2015, 100) That is,  $a$ 's being  $X$  depends on  $b$ 's being  $Z$  because the essence of  $a$  defining and individuating this entity in terms of the other one. Another way to talk about the same idea is that identity-dependence is "the determination of objects in terms of the individuality of other objects" (Tahko, 2015, 100). For example, the individuality of a set depends on the individuality of its members.

However, it is important to say that identity-essential dependence refers to the essence of objects. For Fine there is a connection between essence as the metaphysical notion of identity and the identity relation as a logical notion of identity: “to specify the nature of an object *t* is to specify what is essential to an object’s being identical to *t*” (Fine, 2015, 300).

#### **4. Cosmological Argument of Contingency and an Identity-Essential Ontological Dependence of the Contingent Reality on God**

Now it is time to join the points made in sections 1 and 2 of this paper. By section 1 we conclude that the cosmological argument of contingency does not need a causal premise and that there are good reasons for considering that the central concern of this version of the cosmological argument is to establish the constant ontological dependence of the contingent reality on god rather than historical ontological dependence (necessary causal origination) or simple causal dependence at all. By section 2 we see that there are many considerations for adopting an essentialist view about (constant) ontological dependence, and the major exponent of this view is the formulation made by Kit Fine, asserting ontological dependence as identity-essential dependence.

These two before sections show us that it seems promising to use identity-essential dependence as a manner for understanding the relationship between God and contingent reality behind the conclusion of the cosmological argument of contingency (if it is true). However, there is a serious problem threatening to undermine this enterprise from the beginning.

In Kit Fine’s view, the dependent thing has in its essence/identity the (essence/identity of) thing for what it depends on. That is, the ontologically dependent thing has its ontological base in its identity and it explains why they are linked in this form.

In the case of the cosmological argument of contingency, it means that the contingent things ontologically dependent on God (that is, all of them) need to have God in their essences/identities. However, it seems to be plain wrong: each

particular thing, even particular classes of things, do not have any allusion to God for their essences.

A central reason for thinking it is that it is not epistemically necessary to suppose God for supposing any particular thing existing. For example, a mass of water ontologically depends on molecules of H<sub>2</sub>O. It means that it is impossible that there exists a mass of water and there does not exist molecules of H<sub>2</sub>O. Accepting all facts about water (including chemical composition), it is impossible to deny this ontological dependence relationship. Accepting a genuine essentialist view about identity alongside the before accepted facts about water, the essence of the mass of water contains the essence of the molecules of H<sub>2</sub>O is a necessary conclusion. However, it does not seem necessary to postulate God for understanding what water is.

The problem is that particular contingent things can be exhaustively understood in terms of what they (essentially) are without postulating God in any way (including the own manner God is thought of by the cosmological argument of contingency). This exhaustive understanding of the essence of a contingent thing (as water) simply is not based on an understanding about God or if God exists or not. It seems that if God had not existed, the water would remain the same thing it is.

Note that this is true even if the inexistence of God is metaphysically impossible. The reason is that the counterpossible assertion 'God (a necessarily existing thing) does not exist and water is the same thing what it is if God does not exist or God exists' can be accepted by reasonable theists.

This counterpossible assertion enlightens another point. If it is a reasonable assertion (by atheists and theists alike) then it seems that the cosmological argument of contingency does not succeed! If water is the same thing independently if the necessarily existing being (the being the cosmological argument of contingency intends to prove the existence or turn reasonable the acceptance of its existence) exist or not exist, then it seems that there is no real ontological dependence between God and water. However, the cosmological argument of contingency says that water ontologically depends on God, because all contingent things ontologically depend on God and water is a contingent thing.

A theist can object that this counterpossible assertion is irrelevant for accepting the ontological dependence relationship intended. This objector asserts that it is impossible for God a necessarily existing being does not exist and then water is what it is only in the possible worlds God exists because God exists in all of them.

However, the same criticism made against the existential accounts of ontological dependence can be made here. It seems merely coincidental that the essence of water remains the same in all possible worlds where God exists, in a same way as is coincidental that the essence of water remains the same in all possible worlds where the number one exists. Nobody asserts that water is ontologically dependent on the number one. And then nobody needs to assert that water is ontologically dependent on God.

I think that it is possible to circumvent this problem by preserving both aims: asserting the cosmological argument of contingent (that is, that there is a necessarily existing being that explains all contingent things) and asserting the identity-essential account of ontological dependence. The solution is to appeal to the idea of collective essences discussed by some authors in the context of the Fine's account.

Fine uses as example the case of the Eiffel Tower and Socrates. Neither the Eiffel Tower contains Socrates in its essence nor Socrates contains the Eiffel Tower in its essence. It means that the nature of both are unconnected. Another way to say that is that any essential truth about Socrates depends (for its truth value) on the Eiffel Tower and vice-versa.

Consider two objects whose natures are unconnected, say Socrates and the Eiffel Tower. Then it is necessary that Socrates and the Tower be distinct. But it is not essential to Socrates that he be distinct from the Tower; for there is nothing in his nature which connects him in any special way to it. (Fine, 1994a, 5)

However, Correia was intrigued: what do you think about truths as 'Socrates essentially does not depend on the Eiffel Tower' that seems essential and relate both entities? The solution is to handle collective essences alongside individual essences.

Collective essences are truths turned true by the two or more individual essences jointly considered, a notion that Fine (1994a, 1995) had already discussed before. It means that ‘Socrates essentially does not depend on the Eiffel Tower’ is turned true by the essences of Socrates and Eiffel Tower considered together (that is, the collective essence of Socrates plus Eiffel Tower), even if none of these essences individually considered turn true this assertion. From the Correia’ very illustrative original discussion:

For take e.g. the following two propositions:

- (1) <Socrates is distinct from the Eiffel Tower if both exist>
- (2) <(Socrates is human if he exists) and (the Eiffel Tower is a non-living, concrete thing if it exists)>

and assume that both are metaphysically necessary (many other examples of propositions involving several objects, in particular many logically complex propositions, could be invoked). By the Finean reduction, there should be one object, or several objects, which is, or are, an essentialist source of the truth of (1)—and similarly for (2). Which object or objects could that be? Consider (1) first. It is most natural to reject the view that (1) is true in virtue of the nature of Socrates, on the grounds that, as Fine puts it, “there is nothing in [Socrates’] nature which connects him in any special way to [the Eiffel Tower]” (p.5). The view that the proposition is true in virtue of the nature of the tower is also most naturally rejected, for a symmetrical reason. And it is hard to see which other object could do the job. The natural thing to say is that the proposition is true in virtue of the nature of Socrates and the Eiffel Tower (and perhaps the concept of distinctness) taken together. The very same kind of considerations applies to proposition (2), and we are naturally led to the view that (2) is true in virtue of the nature of Socrates and the Eiffel Tower (and perhaps the concept of conjunction) taken together. (Correia, 2011, 4-5)

Some people could want to consider these facts as brute or basic facts, that is, not further explained in essentialist terms. However,

Correia thinks that for at least some cases it is clearly not the case:

That (1) is true in virtue of the nature of Socrates and the Eiffel Tower, or in virtue of the nature of another given plurality of objects, is perhaps of that sort. But in many cases such a claim is highly implausible. Take (2) for instance, and assume it is true in virtue of the nature of Socrates, the Eiffel Tower and the concept of conjunction. We cannot just assume that this fact is a brute fact, in the sense that it cannot be explained in further essentialist terms. For intuitively, the fact that (2) is true in virtue of the nature of the three objects in question is derivative, i.e. it is to be explained in terms of the individual nature of these objects, along something like the following lines: it is because (i) <Socrates is human if he exists> is true in virtue of the nature of Socrates, (ii) <the Eiffel Tower is a nonliving, concrete thing if it exists> is true in virtue of the nature of the tower, and (iii) conjunction has the nature it has, that (2) is true in virtue of the nature of the three objects taken together. (Correia, 2011, 5)

It means that for Correia the Finean theorist is committed with a difference between basic or brute facts (basic essentialist facts) and this kind of derivative essentialist facts, derived from the essence of many things considered together. Collective essences need to be part of the arsenal of the Fine' essentialist account.

Applying this reasoning for the case of the cosmological argument of the contingency, someone can conclude that it is possible to think that none individual essence contains God, however, the collective essence of all contingent things considered together contains God. That is, the collective essence of all contingent things requires the ontological dependence of contingent reality on God.

However, this answer has a big difficulty. It is not clear from where 'God' arises in this equation. We sum many contingent things (and then many collective essences) and God is not in them. It changes when we sum all contingent things (and then this universal collective essence). God appears. Why?

For understanding this dilemma, remember the case of the Tower Eiffel and Socrates. It is not possible to say that Socrates is essentially distinct from the Tower Eiffel without ‘conjoining’ these individual essences into a collective essence. One reason for that is that the essence of Socrates does not contain the essence of the Tower Eiffel and vice-versa. The collective essence of Socrates plus Tower Eiffel can entail that assertion because by containing both essences this collective essence can make true assertions involving these two essences.

This consideration means that the collective essence involved cannot be the collective essence of all contingent things, because this collective essence does not contain the essence of God and then cannot make true assertions involving the essence of God. Therefore, for the assertion ‘all contingent things essentially depend on God’ being made true, it is necessary to appeal to the collective essence of all contingent things plus the necessarily existent being (God).

However, this solution can have problems too. In standard cases, the essence of a dependent being contains the ontological dependence relationship between this dependent entity and another entity (its ontological base). It is unnecessary to talk about the collective essence of the ontologically dependent entity plus its ontological base for this ontological dependence relationship being known or made true.

Of course, the collective essence of the ontologically dependent entity plus its ontological base also entails that the ontologically dependent entity depends on its ontological base. However, this assertion is already made true by the individual essence of the ontologically dependent entity alone. It is the reason for the collective essence constituted by this individual essence plus any other individual essence (not necessarily that of its ontological base) entails the same result.

The problem for the case of the cosmological argument of contingency is that the collective essence of the dependent entities is not enough to establish this result of ontological dependence. It would be necessary to resource the collective essence of all contingent things plus God itself.

However, I think it is not an invincible difficulty. In fact, if this ontological dependence on God is not true for each

individual contingent being, only being made true when considered all of them together, it means that this dependence on God is opaque, not transparent. For turning this transparent it is necessary to grasp the essence of God too. An interesting result for thinking this point in this manner is that if someone asserts God and the existence of some possible contingent reality then someone has to assert that all contingent things constantly ontologically depend on God. The reason is that this fact is made true by this collective essence of God plus all contingent things, then the assertion of the existence of God alongside the assertion of some contingent reality (possible) entails that the latter essentially depends on the former.

This way of thinking this question helps us with another problematic case involving a unique contingent thing. Suppose that there is a possible world where all contingent things are only one unique contingent being. This one contingent being is a mereological simple and cannot be decomposed or composed of anything. It seems possible for theists that God actualizes a contingent reality composed by a unique contingent thing existing eternally and being uncaused by anything. However, it seems that this thing does not need to have in its essence God as its ontological base. In this case the ‘collective’ essence of all contingent things is only the individual essence of this specific contingent thing, that is, there is no collective essence of all contingent things for entailing the ontological dependence of this specific contingent thing (and for extension of all contingent reality) on God.

However, even in a possible world where God exists and one unique eternal and uncaused contingent thing exists, there is one collective essence: that of God plus this unique contingent thing. And this collective essence can entail (if the cosmological argument of contingency is true) that this unique contingent thing ontologically depends on God, even if this dependence relationship is opaque considering the individual essence of this contingent thing.

## **5. Conclusion**

In this paper, I have tried to conciliate the kind of constant ontological dependence required by the cosmological argument of contingency and the identity-essential approach for ontological dependence by Kit Fine.

Under this approach, although none individual essence contains the ontological dependence of the universe on God, the collective essence of all things contains the ontological dependence of the universe on God. That is, things depend on God as maximal totalities of things, not as individual things. At each instant of time the totality of contingent things in that time essentially depends on God. And the complete sequence of the instants of time the totality of contingent things (formed by the each 'at time-X' totality of contingent things) essentially depend on God. This result allows the compatibility between the cosmological argument of contingency and the essential-identity ontological dependence account.

However, more work is needed to advance this intriguing possibility for understanding what is the cosmological argument of contingency supposed to assume about the relationship between God and the contingent reality. This work provides a sketch for this inquiry. Another possibility I find very interesting to be examined in future works is the idea that this ontological dependence relationship presupposed by the cosmological argument of contingency is found in considerations about generic essence. The relationship between generic essence and objectual essence mirror the aforementioned relationship between collective essence and individual essence in very striking ways. Maybe it is possible to make a similar argument I made in this paper but using generic essence rather than collective essence. What the best way to formulate a theory about the identity-essential dependence of the contingent reality on God is something we will still find out.

## References

- Alexander, D. (2008). The Recent Revival of Cosmological Arguments. *Philosophy Compass* 3 (3), 541-550.
- Bennett, K. (2017). *Making Things Up*. New York: Oxford Press.
- Bohn, E.D. (2018). Divine Foundationalism. *Philosophy Compass* 13(10).
- Calosi, C., Morganti, M. (2021). Interpreting Quantum Entanglement: Steps towards Coherentist Quantum Mechanics. *British Journal for the Philosophy of Science* 72, 865-891.
- Correia, F. (2008). Ontological Dependence. *Philosophy Compass* 3(5), 1013-1032.
- Correia, F. (2011). On the Reduction of Necessity to Essence. *Philosophy and Phenomenological Research* 84(3), 639-653.
- Craig, W.L., Smith, Q. (1993). *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, New York: Oxford University Press.
- Deng, D.-M. (2019). A New Cosmological Argument from Grounding. *Analysis*.
- Fine, K. (1994a). Essence and Modality. In: Tomberlin, James. (ed.) *Philosophical Perspectives*, volume 8, *Ridgeview Publishing Company*, 1-16.
- Fine, K. (1994b) Senses of Essence. In: W. Sinnott-Armstrong, D. Raman, N. Asher (eds.), *Modality, Morality and Belief. Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*. Cambridge University Press.
- Fine, K. (1995). Ontological Dependence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95, 269-290.

- Fine, K. (2015). Unified Foundations for Essence and Ground. *Journal of the American Philosophical Association* 1(2), 296-311.
- Hamri, S. (2017). On the ultimate ground of being. *International Journal for Philosophy of Religion* 83(2), 161-168.
- Koslicki, K. (2013). Ontological Dependence: An Opinionated Survey. In: B. Schnieder, M. Hoeltje, A. Steinberg (eds.), *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence (Basic Philosophical Concepts)*. Philosophia Verlag: Munich.
- Oderberg, D.S. (2007). *Real Essentialism*. New York: Routledge.
- Pearce, K. (2017). Foundational Grounding and the Argument from Contingency. In: J.L. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion* Volume 8. Oxford: Oxford University Press.
- Pruss, A.R. (2006). *The Principle of Sufficient Reason: A Re-assessment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pruss, A.R., Rasmussen, J.L. (2018). *Necessary Existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Reichenbach, B. (2017). Cosmological Argument. In: E. Zalta, (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL =<https://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/>
- Rowe, W. (1975). *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- Tahko, T., Lowe, J. (2015). Ontological Dependence. In: Zalta, Edward. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Tahko, T. (2015). *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomasson, A. (1999). *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

**DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO:  
RELAÇÃO EU X TU**

**INTERRELIGIOUS DIALOGUE:  
I X YOU RELATIONSHIP**

---

LIDIOMAR GONÇALVES DOS SANTOS  
*Mestrado em Filosofia/Unisinos*  
*lidiomarsantos@ig.com.br*

**Resumo:** O objetivo do artigo é demonstrar a importância da experiência hermenêutica para Hans-Georg Gadamer, na busca pelas condições e implicações para o diálogo inter-religioso. A hermenêutica filosófica destaca-se pelo diálogo sobre as implicações relativas ao refletir e à conduta humana. Sendo uma pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa. Uma ética planetária inspirada no diálogo deve admitir que nossa cultura seja apenas uma entre outras e desistir de qualquer obsessão imperialista. Isto implica em assumirmos a democracia como única alternativa possível para a humanidade. O diálogo inter-religioso, em especial, é fundamental neste processo. Apresentar que o essencial da teoria de Gadamer é explicar como escapar do círculo fechado das opiniões prévias e que a proposta é manter um constante interpretar para tentar contornar a incapacidade para o diálogo, ao longo da comunicação, sejam substituídos por outros conceitos novos.

**Palavras-chaves:** Gadamer, inter-religioso, hermenêutica.

**Abstract:** The aim of the article is to demonstrate the importance of the hermeneutic experience for Hans-Georg Gadamer, in the search for conditions and implications for interreligious dialogue. Being a bibliographical research, with a qualitative approach. A planetary ethic inspired by dialogue must admit that our culture is just one among others and give up any imperialist obsession. This implies assuming democracy as the only possible alternative for humanity. Inter-religious dialogue, in particular, is fundamental in this process. To argue that the essence of Gadamer's theory is to explain how to escape from the closed circle of previous opinions and that the proposal is to keep a constant interpret to try to bypass the inability to dialogue, throughout communication, be replaced by other new concepts.

**Keywords:** Gadamer, interreligious, hermeneutics.

## 1. Introdução

Quando o diálogo inter-religioso desponta como uma das questões de maior importância no cenário do mundo atual, não é difícil analisar que estamos ante um fato sem volta que vem se ampliando na reflexão teológica atual. A globalização que se baseia em extensas evidências no encontro entre povos e culturas, e choca de frente com tradições religiosas antes não reveladas entre si. Este fato ocorre em proporções cada vez maiores no âmbito mundial. Atualmente temos que conviver com o diferente, a diversidade de culturas, respeitar crenças, seja de forma coletiva ou individual, a aceitação religiosa torna-se elemento principal para o convívio da sociedade de forma harmoniosa entre os seres humanos. Porém ocorre na maioria das vezes em meio a conflitos ou tensões. Ao longo da história podemos perceber que a religião foram causas de disputas violentas.

Considerando o ser humano com capacidade de pensamento, de comunicação e de estabelecer significações, o diálogo é compreendido como essencial no processo do conhecimento. Nos permite a experiência de aproximação com o outro, cria-se uma comunhão, uma interação, em que impera a espontaneidade das perguntas e respostas, deixando ser e dizer para o outro.

O estudo das religiões vem confirmando-se nos últimos tempos, como uma teologia global, abriu-se caminho para novas análises referente as religiões espalhadas pelo mundo. Na mudança no modo de relacionar, confronta-se com um desafio que sempre existiu, um diálogo autêntico e verdadeiro entre as mesmas. Podemos perceber que cada vez mais uma ação contrária que coloca em crise as bases lacradas e facilita as rachaduras do conhecimento.

O diálogo nos mostra em diferentes graus de intensidade a essência do ser humano. Conforme Gadamer (2006, 203), “a capacidade de diálogo é um atributo natural do ser humano.” E ainda finaliza dizendo: “ser capaz de entrar em diálogo [...] é a verdadeira humanidade do homem” (Gadamer, 2006, 209). O diálogo, porém, não se resume a uma conversa, mas sim em crer na chance de compreensão entre os homens.

Sendo assim, este artigo trata-se de uma pesquisa bibliográfica, de abordagem qualitativa, diante da consulta de

várias literaturas relativas ao assunto em estudo possibilitando a fundamentação. Possui uma abordagem quantitativa capaz de incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações, e às estruturas sociais.

## **2. Fundamentação Teórica**

Faz parte da essência do diálogo em busca de um ponto que preserve e resguarde a diferença e a liberdade. O diálogo verdadeiro determina um encontro de indivíduos pontuado pela dinâmica da alteridade, do intercâmbio e da reciprocidade. É no processo de comunicação que os homens vivem e celebram a redescoberta de sua privacidade e liberdade, mostrando-se, acessíveis para o fortalecimento da alteridade. O homem, por revelar-se um emaranhado de relações, não pode ser entendido de forma relevante do outro com o qual se troca informações. O diálogo constitui, assim, uma dimensão integral de toda a vida humana. É na relação com o tu que o sujeito cria e molda a sua identidade. Como assinala Martin Buber (2004): “o homem se torna EU na relação com o TU”. Cuida-se da experiência humana básica e passagem necessária no caminho da autorrealização do indivíduo e da comunidade humana.

O que descreve no diálogo é a reciprocidade existencial, a dinâmica relacional que envolve o comum e a diferença em processo rico de abertura, escuta e enriquecimento mútuos. É nesse contexto dialogal que a identidade vai ganhando fisionomia e sentido, como expressão de incessante, árdua e criativa busca.

O diálogo inter-religioso instaura a comunicação e o relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimento. Essa comunicação propicia um clima de abertura, empatia, simpatia e acolhimento, removendo preconceitos e suscitando compreensão e enriquecimento mútuos, comprometimento comum e partilha da experiência religiosa (FABC, 2000). O relacionamento inter-religioso ocorre entre fiéis enraizados na própria fé e comprometidos com ela, mas igualmente disponíveis ao aprendizado com a diferença.

Em nível mais existencial, partilhar o diálogo é dispor-se a entrar em conversação, o que significa viver uma experiência de fronteira. A dinâmica da conversação expressa um “lugar inquietante”, onde cada interlocutor é provocado a arriscar sua autocompreensão atual diante do desafio que acompanha a alteridade. No processo de encontro dialogal, pode ocorrer, seja uma mudança mais radical, seja outra menos acentuada, mas também autêntica, pela qual o que era diferente e distante se torna “verdadeiramente possível” (Tracy, 1997, 142-143).

O diálogo inter-religioso traduz a riqueza de um novo aprendizado: a relação com a diferença e com a alteridade significa a “apropriação de outras possibilidades” e a “abertura à mútua transformação”. Esse desafio dialogal, complexo e laborioso é imprescindível para as religiões. Na ausência desse intercâmbio criativo, as religiões fragilizam-se, carecendo da atmosfera essencial para a sua afirmação e crescimento.

O teólogo indiano Raimundo Panikkar vem ressaltando, em sua reflexão, a importância essencial do intercâmbio vital entre as religiões, o qual possibilita o encontro da religião consigo mesma. Não há, para ele, como entender a fundo determinada tradição senão mediante a abertura a outros universos religiosos, seu conhecimento e o diálogo com eles. E radicaliza ainda: “aquele que não conhece senão sua própria religião não a conhece verdadeiramente. É necessário que se conheça ao menos uma outra religião diversa para poder situar em verdade o conhecimento profundo da religião professada” (Panikkar, 1998, 74).

O diálogo requer “cortesia espiritual” e abertura do coração. Requer igualmente uma espécie de conversão ao universo do outro. Não se trata de tarefa fácil, mas de processo que pressupõe indispensável estado espiritual de desapego e hospitalidade. Como assinala, com razão, Panikkar:

o diálogo religioso requer uma atitude de busca profunda, uma convicção de que estamos caminhando em solo sagrado, de que arriscamos nossa vida. Não se trata de uma curiosidade intelectual nem de uma bagatela, mas de uma aventura arriscada e exigente. Faz parte daquela peregrinação pessoal para a plenitude de nós mesmos, que se obtém ultrapassando as fronteiras de nossa

tradição, escalando e penetrando nos muros daquela cidade onde não há templo porque a Iluminação é uma realidade, como se diz na última das Escrituras cristãs (Tamayo, 1993, 1.149).

Para que haja diálogo inter-religioso autêntico, é necessário reconhecer o valor do pluralismo religioso como um pluralismo de princípio, ou seja, que vem acolhido positivamente no desígnio misterioso de Deus. Como assinala Claude Geffré, “a pluralidade dos caminhos que levam a Deus continua sendo um mistério que nos escapa” (Geffré, 2005, 21).

Mas não é simples o processo de abertura ao pluralismo, como vem mostrando Peter Berger em suas análises sociológicas. O pluralismo religioso provoca dissonância cognitiva. O pluralismo causa “problemas” porque desestabiliza “as autoevidências das ordens de sentido e de valor que orientam as ações e sustentam a identidade” (Berger e Luckmann, 2004, 71). Nenhum conhecimento ou interpretação permanecem ilesos diante da provocação plural. Perspectiva alguma consegue firmar-se como única e inquestionável, mas permanece sempre aberta à apropriação de outras possibilidades. E é justamente isso que provoca a insegurança em muitos. Estes sentem-se despreparados e desprotegidos num mundo “cheio de possibilidades de interpretações”. Ao acentuar dissonâncias cognitivas, o pluralismo provoca em indivíduos ou grupos um sentimento de insegurança significativamente ameaçador para a plausibilidade de sua inserção no mundo.

Por isso o termo “tradição” significa, antes de tudo, linguagem. Situando-nos nela, sua compreensão dá-se como uma experiência essencialmente linguísticodialógica sob a especificidade uma relação eu-tu. Ora, esta autêntica abertura está em conexão com a verdadeira experiência dialética, em cuja estrutura – eu X tu – o eu e o outro, exercitando suas possibilidades de experimentar, nivelam-se e são afetados no encontro.

À lembrança de M. Buber, Gadamer fala em três tipos de relação Eu X Tu, tentando explicar a força da consciência histórica que nos habita, e o que nos serve também para pensar a relação com o Outro e a pedagogia dialógico-ambiental.

Na primeira forma de relação, o Tu é um objeto dentro de um campo de conhecimento objetivo, e algo que tem um uso determinado para meus fins. As coisas, o Saber, “torna-se então um objeto separado de nós... (...). Uma “objetividade” destas, orientada para o método, domina nas ciências naturais e também nas ciências sociais, exceto onde a fenomenologia se faz sentir”. Colocando-se e essa teoria a cena frente à tradição, estamos mostrando a divisão entre o objeto x sujeito. “A tradição se mostra uma parte separada de nós, arfandose sem que a presença a afete. (Palmer, 194-195).

Na segunda forma de experimentar e compreender o Tu, ele é visto dentro de uma “projeção reflexiva”, é encarado como uma pessoa, “mas Gadamer mostra que esta relação ‘pessoal’ pode ainda manter-se prisioneira do Eu, sendo de fato uma relação entre o Eu e um Tu reflexivamente construído”. É uma relação guiada pela consciência dominadora, partindo da interioridade do Eu (do Mesmo); aí, por conseguinte, “há sempre a possibilidade de que cada parceiro da relação possa vencer a atividade reflexiva do outro.” Podemos, com isso verificar constantemente o desejo de superação de um Eu na frente do Tu, ambos querendo dominar o individuo. Esse modelo não se reconhece numa relação com o universo, mas com as características.

Como esclarece Gadamer:

Toda pretensão implica necessariamente uma pretensão oposta. Assim surge a possibilidade de que cada parte da relação salte reflexivamente por sobre a outra. Pretende-se conhecer por si mesmo a pretensão do outro; e, inclusive, compreendê-lo melhor do que ele mesmo se compreende. Quando se compreende o outro e se pretende conhecê-lo, se lhe subtrai, na realidade, toda a legitimação de suas próprias pretensões. A pretensão de compreender o outro antecipando-se-lhe, cumpre a função de manter a distância a pretensão do outro. (Gadamer, 1999, pag. 365)

A descrição dessa relação é o que podemos chamar de consciência histórica. Do mesmo estilo que o entendimento do Tu reconhece o de outro individuo, a mesma reconhece o passado do outro. Conforme Gadamer, a consciência precisa entender a

tradição não pode abandonar a forma de trabalho do conhecimento crítico.

A terceira forma de relação “caracteriza-se por uma autêntica abertura ao Tu. É a relação que não projecta o significado a partir do eu mas que tem uma abertura que ‘permite’ que algo seja dito...”; aqui, nos posicionamos de modo que o outro tenha face, nos reclame. “A pessoa ‘que teve a experiência’ não só não tem um conhecimento meramente objectificado ‘como tem uma experiência’ não objectificável que a amadureceu e a fez aberta à tradição e ao passado”, ao Outro e à Natureza viva. (Idem, 196) Aqui, sabe-se melhor lidar com a realidade; aprendeu-se o valor de lidar eticamente com as pessoas, na autenticidade e atitude de não-dominação (não-violência); indica sabedoria [...] autêntica abertura ao Tu [ao Ser]. É a relação que não projecta o significado a partir do eu, mas que tem uma autêntica abertura que “permite” que algo seja dito: “Aquele que permite que algo lhe seja dito abre-se, se um modo essencial”. [...] A pessoa “que teve a experiência” não só não tem um conhecimento meramente objectificado “como tem uma experiência” não objectificável que a amadureceu e a fez aberta à tradição e ao passado (Palmer, 1999, 196)

Essa determina a relação que não se está na saliência do conceito de EU, porém se expande para que possa ser dito alguma coisa. Logo nos dá oportunidade de aprendermos a escutar o que Se realiza.

A consideração da experiência hermenêutica, a partir dessa relação eu X tu, tem como especificidade, aqui nesse momento, o seu caráter histórico e mais precisamente aquilo que se denomina de consciência histórica. É esta que, ao nos remeter a ideia de alteridade, o faz sob a forma da relação eu X tu. Se a alteridade é o passado, essa consciência busca compreendê-lo no seu conteúdo de sentido, no seu caráter histórico único.

Nos dois pesquisadores, Gadamer e Buber, pode se perceber a disputa éticoontológica essencial implícito a qualquer situação presente ocorrida ou meramente egocêntrico.

Na experiência hermenêutica o que se põe como mútua abertura não nos proporciona apenas um simples reconhecimento da alteridade do passado, mas revelação de que a tradição tem algo a me dizer. Por isso, a experiência hermenêutica, enquanto

experiência da consciência histórico-efetiva, ao nos confrontar com um horizonte de abertura, permite que a tradição converta-se em experiência e mantenha-se em atitude de aberta. A tarefa de pensar a identidade da experiência deixa-se aqui conduzir por uma hermenêutica da memória, como condição de nossa própria finitude; ser finito é ter memória, é ser afetado pelo outro em sua identidade cultural.

A vocação do diálogo tende a buscar a unidade e a reciprocidade, mas precisa resguardar as diferenças, pois só assim poderemos ter uma relação dinâmica e saudável, proporcionando a descoberta da semelhança e da diferença.

Os interlocutores desfrutarão dessa dinâmica rica de abertura e enriquecimento mútuo. Nesse panorama é que no diálogo inter-religioso tudo ganha forma e sentido, numa incessante busca de compreensão. Este tende a ter uma peculiaridade, pois se trata de um conjunto de ideias relacionadas à religião, que, inúmeras vezes, é herdado, o que dificulta no que tange ao diálogo, pois os ensinamentos são cristalizados, tornando-se quase que invioláveis. Todas as religiões milenares possuem essas características, daí o porquê da necessidade da interlocução, para que possamos, em um mundo plural, alcançar o conhecimento do outro sem perder a essência, pois esta não é proposta do diálogo – converter o outro – mas sim compreender. Hans-Georg Gadamer afirma isso ao dizer:

A arte de compreender, não é necessariamente estar de acordo com o que ou quem se compreende, nem romper com as próprias convicções fundamentais, mas é um exercício essencial de recolher para deixar valer o outro. (Teixeira, 2008, 125)

O diálogo, então, pode ser compreendido como um intercâmbio de informações, de dons e de enriquecimento daquilo que era desconhecido, mas, para isso, o outro precisa estar cômico em se deixar transformar pelo outro, pois esta é a máxima do diálogo inter-religioso. O diálogo traduz uma relação de novas perspectivas quanto aos pensamentos religiosos, e isso é uma riqueza substancial, pois demonstra a maturidade da relação com a diversidade. A paz será possível quando houver uma abertura à mútua transformação. Esse objetivo dialogal

propõe um desafio complexo e trabalhoso, mas imprescindível para as confissões religiosas não cristãs. Já a ausência deste trará fragilidades, construirá um terreno de discórdia, separação e incompreensão, promovendo um atraso quanto ao crescimento e à paz.

O diálogo inter-religioso precisa ser compreendido para tornar-se plausível e real, pois a sua atuação traz preocupação e medo, é algo ainda desconhecido. Muitos acreditam que o diálogo será para abrir mão das suas convicções religiosas ou absorver novos dogmas ou regras de fé. É claro que nenhuma interpretação continuará ileso diante das exposições do pensamento e compreensão, e é justamente isso que provoca incertezas e inseguranças em muitos diante de um mundo cheio de possibilidades e de interpretações.

### **3. Considerações Finais**

A forma com que Gadamer trabalha a relação da história efeito como uma consciência da historicidade do indivíduo que busca, por suas experiências, compor, em uma relação intersubjetiva, um novo conceito de tradição, levou o estudo da linguagem a uma evolução sem precedentes. A experiência hermenêutica, como o surgimento do novo, é fundamental para o crescimento do ser enquanto participante de uma pluralidade cultural. Para se chegar a essa nova experiência, Gadamer afirma incessantemente que é necessário estar aberto para o novo, para a experiência, para a quebra de expectativa, pois o novo deixaria de sê-lo se não tivesse que se afirmar contra alguma coisa.

Atualmente as Igrejas cristãs deparam-se com um desafio extremamente importante: a abertura do diálogo religioso e o exercício dialógico com as outras tradições religiosas em profundo respeito à sua dignidade e valor. Estamos diante de oportunidade única de resgate de uma credibilidade que veio arranhada por posicionamentos recorrentes de desrespeito e descrédito à diversidade religiosa.

Mas, para tanto, é necessária decisiva mudança de perspectiva eclesial, que rompa com o rotineiro desencontro e acorde para o verdadeiro encontro com o outro. Não há como manter em curso atitudes hostis ou um vocabulário deletério com

respeito às outras religiões. Há que recuperar o essencial “espírito do diálogo” e uma atitude mais positiva e otimista em face dos desígnios misteriosos de Deus para a humanidade. E ser também capaz de perceber e acolher, com alegria, as transbordantes riquezas da “sabedoria infinita e multiforme de Deus” que se espalham por toda a história e seguir, com entusiasmo sempre renovado, os impulsos do Espírito. Todas as pessoas devem ser respeitadas no seu direito inalienável de buscar a verdade em matéria religiosa, segundo os ditames de sua consciência. E as religiões devem ser respeitadas em sua dignidade singular e única.

## Referências

Berger, P.L., Luckmann, Th. (2004). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes.

Buber, M. (2000). *EU e TU*. Trad. e introd. de Newton Aquiles Von Zuben. 9 ed. São Paulo: Centauro, a. FABC. *Teses sobre o diálogo inter-religioso*. Sedoc, v. 33, nº 281, jul-ago, 2000.

Gadamer, H.-G. (1998). *O problema da consciência histórica*. Organizador: Pierre Fruchon. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Gadamer, H.-G. (1999). *Verdade e método. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes.

Gadamer, H.-G. (2006). *Verdade e método II. Complementos e Índices*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes.

Gadamer, H.-G. (2006). *Estética y hermenêutica*. Introducción de Á. Gabilondo. Traducción de A. Gómez Ramos. 3ª ed. Espana: Tecnos.

Gadamer, H.-G. (2012). Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.

Gadamer, H.-G. (2005). Da palavra ao conceito. A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia. In: C. Geffré, *A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso*. Concilium, v. 311, nº 3.

Palmer, R. (2006). *Hermenêutica*. Lisboa: Ed. 70 (tradução).

Panikkar, R. (1998). *Entre Dieu et le cosmos*. Paris: Albin Michel.

Teixeira, F., Dias, Z.M. (2008). *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do impossível*. Aparecida: Santuário.

Tracy, D. (1997). *Pluralidad y ambigüedad*. Madrid: Trotta.

# STERBA'S CHALLENGE AND AQUINAS' SKEPTICAL THEISM

---

NICOLA CLAUDIO SALVATORE  
*Unisinos e PPg Filosofia, CLE/ UNICAMP*  
*Porto Alegre /RS, Brasil*  
*ncsalvatore@unisinos.br*

**Abstract:** In this paper, I present and discuss Sterba's recent version of the Logical Problem of Evil, according to which the existence of Evil is logically incompatible with the existence of the Good God of Theism. I argue that this is not necessarily the case, as the rationality or irrationality of Theism should not be assessed on the basis of the problem of evil alone but rather on the rationality of Theistic beliefs such as God's Omnipotence and the Immortality of the Soul.

**Keywords:** new logical problem of evil, skeptical theism, Aquinas.

## 1. Just State vs Just God

In his book length presentation and defense of his version of the Problem of Evil, Sterba (2019) makes a comparison between a Just State and a Just God. Roughly, the idea is that a good state is a state which has not only a duty to provide "first order and second order goods to its citizens" (such as food, lodging and medical care); a just state is one that should and could prevent the unnecessary suffering of its citizens when in a position to do so. When a state has the means to provide these goods and avoid these unnecessary sufferings, and still does not do so, we can consider him as *morally blameworthy*, especially since, argues Sterba, not to act is as blameworthy as to act unjustly.

Things are even worse for the Theistic God. The state is not always in a position to provide first and second order goods and to prevent the unnecessary sufferings of its citizen, an Omnipotent, Omniscient, Morally Perfect and Fully Benevolent God should and could always be in a position to fulfill these duties. Still, He does not. Hence, argues, Sterba, the Existence of an Omnipotent, Omniscient, Morally Perfect Being is not only

unlikely, is *logically incompatible* with the existence of human suffering.

While extremely thought provoking, I find Sterba's comparison between a Just State and a Just God somewhat puzzling for a number of reasons. To discuss this point, I will sketch some of Aquinas's thoughts on the subject, especially on the difference between Divine Law and Natural Law,<sup>1</sup> that can be useful to understand the different "jurisdictions" of a just God and of a just state.

First of all, Divine law is immutable while human laws are made by fallible humans, and can thus negatively affect the common good even if they are just. Imagine for instance a scenario in which Sterba's first order and second order goods are provided to all those who need them, but this just law leads nonetheless to a number of negative consequences such as an economic crisis. Also, imagine a situation in which the state manages to prevent a number of crimes that lead to the unnecessary suffering of its population. However, this increased security negatively affects a number of freedoms that are valuable to us. In all these cases, just laws can have unforeseeable negative consequences that can ultimately affect the common good.<sup>2</sup>

Another difference between Divine and Human laws is that the latter, even when they are just, can and should be broken in some exceptional circumstances. To illustrate this point, Aquinas gives the example of a law that requires the gates of a city to be closed at certain times for safety reasons. Even if this law is just and has served the security needs of the citizens in normal circumstances, it might need to be broken, and rightly so, to allow citizens to enter when they are pursued by enemy forces (ST, I-II, 96.6; II-II, 120.1).

Also, and more importantly, Human Laws are mostly coercive, as they for instance impede and punish unlawful or

---

<sup>1</sup> Unless otherwise indicated, here I am drawing on Koritansky, accessed 20/1-2022.

<sup>2</sup> Here I am not saying that the State should not address a number of societal issues; I am simply given our human limitations, even well meaning just laws might have unwanted, negative consequences, which make them at odds with Divine Laws.

“anti-social” actions. But crucially, they act only or mostly on the body, and thus cannot possibly lead men to virtue, which cannot be the result of external coercion such as the threat of violence and punishment but is the result of free interior movements of the soul.

Finally, a crucial difference between Divine and Human Law is that a State, even a Just one, and his laws are useless to lead us toward what Aquinas considers the ultimate and more important good to which we human are called, namely beatitude; a supernatural end that can be fully achieved only in the afterlife (ST, I-II, 5.3).

To sum up, then, a Just State and God have, so to say, radically different “jurisdictions, aims and purposes. Hence, the duties of a Just State are not necessarily applied to a Being such as the God of Christian Theism. Even assuming for the sake of the argument that God has duties toward us (which *pace* Sterba is extremely controversial from a Classical Theist perspective) these duties are arguably way different from the ones of a Just State and, as far as we know, might even be radically opposite. This is because God’s primary aim is not to provide First or Second order goods we are entitled to, but to give us the possibility to attain an Ultimate good, namely beatitude, which is way more valuable than any of the “mundane” goods mentioned above.

## **2. God, Talking Lions and Expressionless People**

So far, I have argued that Sterba’s comparison between a Just State and a Just God is somewhat misleading for a number of reasons.

Still, despite their different “aims” and “jurisdictions”, God and the State still have something in common; namely, they can legitimately tolerate evil in certain specific situations. As Aquinas puts the matter:

Now although God is all-powerful and supremely good, nevertheless He allows certain evils to take place in the universe, which He might prevent, lest, without them, greater goods might be forfeited, or greater evils ensue. Accordingly in human government also, those who are in

authority, rightly tolerate certain evils, lest certain goods be lost, or certain greater evils be incurred. (ST, II, 56)

Hence, according to Aquinas, both a Just State and God might have reasons to tolerate certain evils, in order to avoid the loss of certain goods or the occurrence of greater evils.

Interestingly enough, Professor Sterba makes a similar point while discussing the “Pauline Principle”. According to this principle, no one, humans or God alike, is generally allowed to perform or even permit evil actions even if these will lead to good consequences. However, this principle can be still violated in exceptional circumstances, for instance when this violation is “the only way to prevent a far greater harm to innocent people (e.g., as in the case of shooting one of twenty civilian hostages to prevent, in the only way possible, the execution of all twenty).” (2019, 50).

As we have seen in the previous section, if a State can allow certain evils in exceptional circumstances, even more so an Omnipotent, Omniscient and Morally Perfect being such as the Theistic God can have reasons to allow certain evils, even if these reasons are unintelligible to us given our human limitations.

What I have in mind here is a form of Skeptical Theism, (henceforth ST) a popular contemporary way of dealing with the evidential argument of evil (henceforth EAE) defended, among the others, by Wyskra (1984) Durston (2000) and Bergmann (2001).

The EAE can be stated as follows:

**P1.** After careful reflection on our experience and knowledge, we see no justifying reason for many instances of suffering in the world.

**P2.** If, after careful reflection on our experience and knowledge, we see no justifying reason for many instances of suffering in the world, then it is reasonable to believe that there is no justifying reason for at least some of all that suffering.

**P3.** So it is reasonable to believe that there is no justifying reason for at least some of the suffering in the world.

**P4.** If there is even one instance of suffering for which there is no justifying reason, then God does not exist.

C. So it is reasonable to believe that God does not exist<sup>3</sup>

The important aspect of this argument to notice is that it focuses on *gratuitous evil*: that is to say, on cases of evil which are so extreme, shocking and painful that it is almost impossible to understand why an all-loving all powerful God would permit them and exactly which good, if any, would be lost had God prevented them.

As per the proponents of ST, however, due to our cognitive limitations, we cannot conclude that:

**P2.** If, after careful reflection on our experience and knowledge, we see no justifying reason for many instances of suffering in the world, then it is reasonable to believe that there is no justifying reason for at least some of all that suffering.

That is to say, according to this strategy we cannot know whether the evils that look gratuitous to us are indeed gratuitous or not; they might, or might not, be gratuitous, but we simply have no way to ascertain whether P1 and P2 are true or not.

Sterba discusses at length Bergmann's version of ST and finds it unconvincing (2019, 71-110); first of all, following the Pauline Principle, because a Being who is both Perfectly Good and Omnipotent would still be "guilty" of permitting horrendous evils and sufferings that He could easily prevent, even if good consequences may arise from them. Moreover, argues Sterba, even assuming a similar Being has good reasons to allow evil, for instance as these evils are a pivotal part in our process of "soul making" or in God's plan for humankind, ST would still not be able to address his version of the Problem of Evil. This is because as rational beings, we not only have the right to know why we are submitted to a particularly harsh procedure, for instance in

---

<sup>3</sup> Here, I am using Oliveira's (forthcoming) extended version of Rowe's Evidential Argument of Evil (1979).

the case of an invasive or dangerous medical procedure; we also have the right to freely accept this ordeal or not. Hence, to assume that there is a Perfectly Good and Omnipotent Being that at the same time fails both to tell us why is allowing suffering and also to ask us whether we are willing or not to take part in His plan or in his “soul making process” would be still logically contradictory.

To discuss this point, I consider important Aquinas' thoughts on the difference between human, finite knowledge and God's Omniscience.

A first point to notice is that, as Aquinas puts the matter, human knowledge is “discursive “while God's knowledge is not; (*ST*, I, 14, 7), by which he meant, roughly, that as the God of Classical Theism is an Eternal, Atemporal being, He “sees all things together and not successively.”<sup>4</sup>

Moreover, the God of classical Theism knows not only everything that is the case (knowledge “of vision”) but also what could have happened (knowledge “of simple intelligence”)<sup>5</sup> Setting aside whether a Being with a similar knowledge exists, it should be clear that this kind of knowledge is at odds with the discursive and fallible knowledge available to us. Hence it would be at least possible that a similar Omniscient being could have reasons in order to allow a certain evil *x* based on evidence that given the feature of our cognition is simply not, and crucially cannot, be available or even understandable to us.

As Wittgenstein famously wrote at some point in his *Philosophical Investigations* (1953), “If a Lion could talk, we could not understand it”. A remark that could be better understood in light of what he says in the following passage, in which he imagines a group of human beings who never express their feelings:

These men would have nothing human about them. Why?  
We could not possibly make ourselves understood to

---

<sup>4</sup> For an influential account of the eternity of God and its epistemological implications, see Stump & Kretzmann, 1981.

<sup>5</sup> For more on this distinction in Classical Theism, see Toner, 1909.

them. Not even as we can to a dog. We could not find our feet with them. (Zettel, 390)

Both is the case of the speaking lion and of the “expressionless people”, argues Wittgenstein, having a common language is not enough to reach at least a minimal form of mutual understanding. This is because, he argues, understanding is possible only within the background of a common “form of life”, that is in a shared way of perceiving reality, of reacting, of using nonverbal communications etc. As the lion perceives the world in a, so to say, qualitatively different way than ours and as the “expressionless people” lack a fundamental feature of human communication, we would not be able to understand or be understood by them.

If mutual understanding will be basically impossible with beings that at least we have something in common with, such as being material, situated in time and space and contingent, it seems unlikely that we could have more fortune understanding the reason of an Eternal, Immaterial, Omniscient Being for which Present Past and Future occur at the same time “together and not successively”. Paraphrasing Wittgenstein, even if a similar Being tried to explain his reasons to us, we could not understand Him<sup>6</sup>.

Also, the very fact that God does not share with us His reasons to allow certain evil is not necessarily a moral failure on His part, but could actually have a beneficial effect on humankind. Consider the following passage, in which Aquinas discusses the advantages of the fact that some truths about God are knowable thru human reasons while other can only be known via Christian Revelation:

Another advantage is thence derived, to wit, the repression of presumption, which is the mother of error. For there are some so presumptuous of their own genius as to think that they can measure with their understanding the whole nature of the Godhead, thinking all that to be true which seems true to them, and that to be false which

---

<sup>6</sup> This is not to say that the God of Classical Theism cannot possibly communicate with humans, but to simply state that the amount of evidence, reason and information available to a similar being would be way beyond our understanding.

does not seem true to them. In order then that the human mind might be delivered from this presumption, and attain to a modest style of inquiry after truth, *it was necessary for certain things to be proposed to man from God that altogether exceeded his understanding.*" (SCG, I, 1, 5, 4, my emphasis<sup>7</sup>).

That is to say, according to Aquinas God has decided to present some of the truths about Himself that, while not irrational, could not be comprehended by reason alone. Crucially, He did so not out of a lack of respect for humanity but rather to avoid a number of epistemic vices such as presumption or excessive self-reliance. If this is the case, His silence about the reasons behind his actions or lack of actions could perform a similar role.

Moreover, recall that according to Christian Theism human life "on this earth", with all its limitations, is not the end but the start of our intellectual and existential journey. Hence, the fact that we are not in a position to understand the reasons behind a certain evil *x* might be temporary. As a Professor might have reasons to temporarily shun the questions of his pupils, the God of Christian Theism might have reasons to not address all our questions, at least for the moment.

### **3. The Problem of Evil and the Rationality of Theistic Beliefs**

So far, I have argued that the existence of Evil and the Existence of a Good God are not logically incompatible, at least once seen in light of the account of God offered by Classical Theism and on the belief in the immortality of the soul.

This is both good news and bad news for a Theist. Good news as the Problem of Evil is not that compelling once considered within the background of Theistic beliefs such as God's Omniscience and the immortality of the soul. Bad news because to merely state that the existence of Evil and the existence of a Good God are logically compatible and that the Theistic God is at least logically possible is not enough to address

---

<sup>7</sup> Thanks to Professor Fábio Maia Bertato for having suggested me this passage of Aquinas.

the worries of a proponent of the Problem of Evil and cannot be considered intellectually satisfying for a Theist. Evil can at least be accepted, if not understood, only as the background of compelling arguments to believe in the existence of God and in the immortality of the human soul.

If it is rational to believe in an Omnipotent, Omniscient, Morally Perfect God, then the problem of evil amounts to nothing more than to a recognition of our cognitive limitations. Also, if it is rational to believe in the Theistic God, then it is also rational to believe that a similar Being might have perfectly good reasons to allow evils that look *prima facie* gratuitous and absurd to us.

Moreover, if we have reasons to believe in the Immortality of the soul, then we also have reasons to, so to say, put in perspective the evils we have to face and to also hope that at some point our questions about human suffering will be finally answered.

#### **4. Concluding Remarks**

In this work, I have argued that Sterba's version of the Problem of Evil does not necessarily lead to the conclusion of the logical impossibility of a Good God. Once seen in light of theistic beliefs such as God's Omniscience and the immortality of the Human Soul, evil can at least be acceptable even if not understandable. Whether or not the problem of Evil might be considered as a successful challenge to the rationality of Theism depends ultimately on the capacity of offering or rediscovering compelling arguments in support of these beliefs.

#### **References**

Aquinas, T. *Summa Contra Gentiles, (Synopsis [of Christian Doctrine] Directed against Unbelievers) [SCG]* (1259, 1265). English translation: Pegis, Anton C., James F. Anderson, Vernon J. Bourke, and Charles J. O'Neil, trans. *Summa contra gentiles* (1955; reprint, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975).

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

Bergmann, M. (2001), Skeptical Theism and Rowe's NewEvidential Argument from Evil. *Nous* 35, 278-296.

Durston, K. (2000). The consequential complexity of history and gratuitous evil. *Religious Studies* 36, 65-80.

Hasker, W. (2004). The sceptical solution to the problem of evil. In: Hasker, W., *Providence, Evil, and the Openness of God*, Routledge, 43-57.

Oliveira, L.R.G. (2020). Sceptical Theism and the Paradox of Evil. *Australasian Journal of Philosophy* 98(2), 319–333. <https://doi.org/10.1080/00048402.2019.1619088>

Rowe, W. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly* 16, 335-341.

Sterba, J.P. (2019). *Is a Good God Logically Possible?* Springer Verlag.

Sterba, J.P. (2020). Is a Good God Logically Possible?. *International Journal for Philosophy of Religion*, 203-208.

Toner, P. (1909). The Nature and Attributes of God. In: *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Retrieved January 16, 2020 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/06612a.htm>

Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*, ed. G.E.M Anscombe and R. Rhees, Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*, ed. G.E.M Anscombe and G.H. von Wright, Blackwell, Oxford.

Wyskra, S. (1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’. *International Journal of Philosophy of Religion* 16, 73-93.

**FILOSOFIA E FÉ RELIGIOSA:  
INCOMPATIBILIDADE OU COMPLEMENTARIEDADE?**

**PHILOSOPHY AND RELIGIOUS FAITH:  
INCOMPATIBILITY OR COMPLEMENTARITY?**

---

RENATO JOSÉ DE MORAES  
*Faculdade de Direito/Faculdade Belavista  
Faculdade de Filosofia/Uningá  
Rio de Janeiro/RJ, Brasil  
renatojmoraes@gmail.com*

**Resumo:** As relações entre a filosofia e o cristianismo são um tópico controvertido. Para alguns, não há proximidade entre eles, sendo que a presença do cristianismo impediria a existência de uma autêntica filosofia. Para outros, essas relações são relevantes, dos pontos de vista histórico e teórico. Dentre os autores que elaboraram a noção de “filosofia cristã”, Etienne Gilson ocupa uma posição de destaque. Para ele, os pensadores medievais foram primordialmente teólogos, que filosofavam a partir da fé. Por isso, sua filosofia não pode ser compreendida sem ter em conta a teologia, tornando-a distinta de qualquer linha de pensamento, antiga ou moderna, que não esteja ligada à revelação. Vários filósofos discordaram de Gilson, em especial Fernand van Steenberghen, que distingue entre filosofia em sentido amplo e em sentido estrito. A primeira é uma concepção geral de mundo, enquanto a segunda é o trabalho dos que pensam de modo rigoroso, com o uso da razão. Podemos falar de filosofia cristã no primeiro sentido, não no segundo. Apesar dos inegáveis méritos de Gilson, sua posição sobre a filosofia cristã terminou por afastar os pensadores com fé daqueles que não a têm, pois o trabalho de cada grupo seria distinto, o que dificultaria, ou até impossibilitaria, o diálogo entre eles. A fé cristã fornece uma posição privilegiada para o filósofo, mas ela não altera essencialmente o tipo de trabalho a que ele se dedica, que deve ser levado a cabo com os recursos da razão. Essa é a posição de documentos do Magistério, como as encíclicas *Aeterni Patris* (1879) e *Fides et ratio* (1998).

**Palavras-chave:** Etienne Gilson, cristianismo, filosofia medieval, teologia, razão e fé.

**Abstract:** The relationship between Philosophy and Christianity is a controversial topic. For some, there is no proximity between them, and the presence of Christianity would prevent the existence of an authentic philosophy. For others, these relationships are historically and theoretically relevant. Among the authors who elaborated the notion of “Christian philosophy”, Etienne Gilson occupies a prominent position. For him, medieval thinkers were primarily theologians, who philosophized from faith. Therefore, their philosophy cannot be understood without taking into account theology, making it distinct from any line of thought, ancient or modern, that is not linked to Christian revelation. Several philosophers disagreed with Gilson, in particular Fernand van Steenberghen, who distinguishes between philosophy in the broad sense and in the strict sense. The first is a general conception of the world, while the second is the work of those who think rigorously, using reason. We can speak of Christian philosophy in the first sense, not in the second. Despite Gilson's undeniable merits, his position on Christian philosophy ended up alienating thinkers who had faith from those who did not, as the work of each group would be incompatible. The dialogue between becomes difficult, if not impossible. The Christian faith provides a privileged position for the philosopher, but it does not essentially change the type of work he dedicates himself to, which must be carried out with the resources of reason. This is the position of Magisterial documents such as the encyclicals *Aeterni Patris* (1879) e *Fides et ratio* (1998).

**Keywords:** Etienne Gilson, christianity, medieval philosophy, theology, reason and faith.

## 1. Introdução

A relação entre religião e filosofia é um tema clássico na história do pensamento. Ambas foram frequentemente consideradas rivais, atividades distintas voltadas para explicar o universo e o que nele se contém. O crescimento de uma delas implicaria no enfraquecimento da outra, porque partem de atitudes espirituais diversas e excludentes. O filósofo emprega a razão e o que pode conhecer por suas forças, filtrando tudo em raciocínio rigorosos e comprováveis. Por sua vez, o religioso apela para o mistério, para uma mensagem superior à razão humana, transmitida pela divindade e que pode levar a menosprezar o que podemos saber naturalmente.

Ao considerar a religião e a filosofia como adversárias, é normal tomar o partido de uma em detrimento da outra. Para o fideísmo, a filosofia atrapalha a adesão à revelação e defende uma sabedoria humana cheia de erros e de soberba. Por sua vez, o racionalismo e as várias vertentes “esclarecidas” enxergam na religião um conjunto de superstições e obscurantismos, que necessitam ser superados para que a sociedade possa alcançar o conhecimento e evoluir.

Mas a relação entre religião e filosofia não é apenas entendida como rivalidade. Pode ser vista como inexistente, no sentido de que ambas tratam de objetos distintos, com métodos diferentes. Consequentemente, devem permanecer afastadas uma da outra, sem que elas se atrapalhem ou auxiliem. As controversas teorias da dupla verdade – religiosa e filosófica -, supostamente defendidas pelo averroísmo latino, é um exemplo dessa postura.

Finalmente, é possível avaliar tal relação como construtiva ou complementar, com a filosofia e a religião se alimentando e permitindo que ambas aprofundem nos campos que lhes são próprios.

Dentro da complementariedade, temos várias concepções. A maneira como se entende a religião levará a ter uma avaliação distinta da importância e proximidade da filosofia. Notamos diferenças importantes entre religiões orientais, o islamismo e o cristianismo. Neste trabalho, nos limitamos a tratar do tema em relação ao cristianismo.

No cristianismo, temos vertentes que procuram harmonizar o conteúdo da fé com o conhecimento racional. Para elas, mesmo que a fé e a razão não se confundam, uma não afronta a outra. Cabe à inteligência humana refletir sobre o que foi revelado, para mostrar sua possibilidade e sua coerência. Não se chega à comprovação racional da fé – admitir isso é cair no gnosticismo ou no racionalismo –, mas se busca rebater, através do exercício da razão, os argumentos contrários à revelação. Dentro dessa concepção, a teologia se desenvolve e avança com a explicação intelectual do conteúdo da fé, visando aprofundar nele e mostrá-lo de maneira consistente e abrangente. A partir dos dados revelados, é possível pensar e desenvolver o

conhecimento da divindade por meio de uma ciência autônoma: a teologia.

Ao mesmo tempo, a fé auxilia a razão na busca da verdade, mostrando com clareza erros que podem ser reconhecidos como tais pela inteligência humana. É um auxílio, não uma substituição.

Outras concepções cristãs se voltam para o sentimento de abandono e confiança da fé, e não tanto ao conteúdo dela. Exemplo disso é Lutero, com sua concepção de fé como elemento central da existência cristã. O fundamental é abandonar-se em Deus, deixar que Ele tome conta da vida do fiel, sem ser tão relevante quais as verdades que compõem tal fé. Há grupos que inclusive consideram perigoso, ou mesmo nocivo, buscar desenvolver o conhecimento teológico. Seria uma forma de humanizar a verdade divina, de rebaixar para nossa capacidade o que é o ilógico e sublime de Deus.

Tanto para os que valorizam a possível contribuição da razão, como para os que destacam o elemento volitivo e de abandono fiduciais, a fé não se funda na evidência intrínseca, para nós, das proposições a serem cridas, mas sim na confiança que depositamos em Deus, que não se engana a si mesmo nem pode enganar a nós ao se revelar. Outros argumentos podem reforçar a convicção de alguém, ou trazer luzes novas para sua compreensão teísta do mundo. Porém, não são decisivos, se tratamos de uma fé compreendida em sentido estrito.

Neste trabalho, procuraremos indicar como se dá a relação entre filosofia e fé no âmbito cristão, mais especificamente católico, a partir das reflexões sobre o tema desenvolvidas por Etienne Gilson. Terão importância especial para nós as críticas a ele endereçadas por Fernand van Steenberghen. Algumas perguntas estarão presentes em todo nosso texto: um sujeito que acredite na revelação e conforme sua vida com ela, pode ser efetivamente um filósofo? Em que medida seu pensamento racional será influenciado pelo que ele aceita por meio da sua fé? É possível compaginar uma filosofia rigorosa, séria, com a crença sobrenatural? Esperamos que suas respostas apareçam de modo convincente.

Ao estudar as obras de Gilson e as dos que dele discordaram, deve-se ter em conta que muitos desses autores

foram, em maior ou menor medida, influenciados pelo pensamento de Tomás de Aquino. O que, conforme veremos, não impede que divirjam a respeito das relações entre religião e filosofia, muitas vezes de modo contundente e profundo.

## **2. “Filosofia cristã”: filosofia ou cristã? A posição de Gilson**

Na primeira metade do século XX, debateu-se extensamente a relação entre fé e razão nos escritos dos autores escolásticos medievais, como Alberto Magno, Boaventura, Tomás de Aquino e Duns Escoto (van Steenberghen, 1966, 533-540). Também foi estudado o encontro entre o pensamento filosófico da antiguidade e o cristianismo, nos primórdios da época cristã, com destaque para figuras como Justino de Roma, Irineu de Leão, Orígenes de Alexandria e Agostinho de Hipona (Gilson, 2001, 1-211). Esses temas ganharam relevo dentro de uma tendência mais ampla de interesse renovado pelo pensamento medieval.

Não foi apenas uma curiosidade história ou teórica, mas a procura de um norte para avançar o pensamento filosófico ao lado da teologia cristã, principalmente a católica, na época contemporânea. Ou seja, buscou-se compreender como deve ser uma filosofia que surge e se desenvolve em um ambiente influenciado pelo cristianismo e realizada por cristãos consequentes. Uma das respostas a tais questões foi a proposta da “filosofia cristã”, um conceito que poderia ser aplicado ao trabalho filosófico dos medievais, ainda que eles não empregassem essa expressão, que agora serve de objeto para filósofos e historiadores da filosofia.

O autor de mais destaque, na promoção e compreensão da noção de “filosofia cristã”, foi Etienne Gilson. Sua autoridade, como um dos principais responsáveis pelo renascimento do estudo da filosofia medieval, através de livros que se tornaram referências para a sua geração e as posteriores, levou a que a filosofia cristã fosse amplamente discutida. Sua opinião sobre essa noção variou no decorrer de sua vida, mesmo que ele sempre admitisse a sua existência.

Em 1932, Gilson publicou a primeira edição de *L’esprit de la philosophie médiévale*, obra que desenvolvia suas Gifford Lectures, ministradas no ano anterior. O autor explica, nos

primeiros capítulos, sua concepção da filosofia cristã. Segundo ele, uma concepção filosófica aberta ao sobrenatural não é, apenas por isso, cristã; para que mereça esse título, é preciso que o sobrenatural desça, como elemento constitutivo, não na sua textura, mas na obra da sua constituição. Daí a definição de filosofia cristã como “toda filosofia que, distinguindo formalmente as duas ordens, considere a revelação cristã como um auxílio indispensável da razão” (Gilson, 1948, 32-33).

Para Gilson, a filosofia cristã é uma realidade histórica, que diz respeito a pensadores que se interessaram por problemas filosóficos específicos, cuja solução importa para a condução da sua vida religiosa. Por isso, poucos deles se voltaram para o conjunto da filosofia; quando o fizeram, inclusive Tomás de Aquino, não realizaram obra criativa, senão em um domínio relativamente restrito. Os filósofos cristãos trataram primordialmente da existência de Deus e sua natureza, da origem da nossa alma, sua natureza e destino. Nesse sentido, a fé exerce uma influência simplificadora em seu pensamento filosófico, o qual se desenvolveu em contextos teológicos (Gilson, 1948, 33-34).

A metafísica cristã avançou em relação a Platão e Aristóteles, porque foi iluminada pela revelação. A Sagrada Escritura e o credo apostólico – em boa parte presentes já no judaísmo – impulsionaram a filosofia cristã para novas fronteiras, nas quais ela empregou a razão. O princípio de toda a metafísica cristã, para Gilson, foi expresso pelo próprio Deus no livro do Êxodo, quando ele afirma de si mesmo: *Ego sum qui sum*, sou aquele que sou (Ex 3, 14). O ser é o nome de Deus, e esse conhecimento inspirará a filosofia dos pensadores cristãos, e não pode deixar de fazê-lo (Gilson, 1948, 50).

Em outros escritos, Gilson confirma e desenvolve essas noções. A fé na revelação não destrói a racionalidade do nosso conhecimento, mas permite que ele se desenvolva mais completamente. A filosofia e a teologia distinguem-se formalmente, devido à heterogeneidade dos seus princípios de demonstração: para a filosofia, os argumentos da razão; para a teologia, os artigos da fé na qual se crê (Gilson, 1965, 28-33).

Em um livro em que narra seu desenvolvimento intelectual, Gilson explica como sua compreensão da filosofia medieval evoluiu. Ele percebeu que Boaventura e Tomás de

Aquino não haviam produzido duas filosofias, ambas de inspiração cristã, mas eram antes de tudo teólogos. Por isso, as argumentações filosóficas, que aparecem em seus escritos, têm por finalidade tratar de temas relacionados à fé, de modo a explicá-los – na medida do possível – e refutar erros a respeito deles.

Analisar as obras desses autores, como se fossem apenas filósofos, tais como Descartes ou Kant, é um erro grave, que desconsidera o espírito que vivificou o trabalho deles. Por isso, não é viável buscar separar, nesses autores, a filosofia da teologia. Lançaram mão de distintas filosofias – de Platão, Aristóteles, Avicena, Plotino... – em vista de uma unidade superior, garantida pelas verdades recebidas da teologia. Isso não significa que essas filosofias empregadas deixassem de ser racionais, mas eram elevadas e mais bem compreendidas à luz da teologia, com a qual se uniam na busca da verdade.

O pensamento filosófico deles é envolvido pela teologia e pela revelação. Eles primeiramente acreditam em uma série de verdades filosóficas fundamentais por meio da fé. Por exemplo, que Deus é eterno, infinito e causa de todas as coisas; que há uma racionalidade em todo o cosmos; que o ser humano é dotado de uma alma imortal, e assim por diante. Mesmo que vários desses temas tenham sido objeto da reflexão filosófica de autores da antiguidade pré-cristã, um cristão os recebe inicialmente pela fé (Gilson, 1960, 105-115).

Um mestre em teologia, no século XIII, jamais imaginaria que se lhe atribísse uma filosofia, mesmo cristã. O nome de teólogo o satisfaria plenamente. Tendo isso em conta, não é de estranhar que tanto filósofos não-crentes, quanto vários católicos, inclusive padres e religiosos, se voltassem contra a noção de filosofia cristã. Contudo, para Gilson, décadas antes de a controvérsia sobre o tema ter aparecido, ele já havia sido resolvido perfeitamente pela encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII (1879) (Gilson, 1960, 195-196).

A encíclica não identifica diretamente a filosofia cristã com um corpo doutrinal definido, mas indica que essa filosofia deve ser levada a cabo conforme a mente ou pensamento de Tomás de Aquino. Tal maneira de filosofar valoriza o uso da razão para descobrir a verdade acessível ao ser humano, o que

permite empregar o conhecimento filosófico para rebater erros que vão contra a doutrina cristã, tal como fizeram Justino, Irineu, Basílio, Agostinho e tantos outros. Além disso, a razão é reforçada pelas luzes da fé, colocada a serviço da revelação, e por isso restaurada, enriquecida pela graça de Cristo e tornada ainda mais fecunda (Gilson, 1960, 201-206).

A razão deve estar aberta para as verdades de fé – que a superam – e aceitá-las. Segura de que tudo o que contradiz a palavra de Deus é falso, a razão encontra coragem e inspiração para voltar, contra os adversários da fé, as armas deles. Portanto, a filosofia cristã surge a partir do uso religioso da razão. Quando o estudo da filosofia vai acompanhado do respeito à fé cristã, o esplendor das verdades eternas, recebido pela alma, auxilia a inteligência, a qual, sem diminuir sua dignidade, adquire nobreza, penetração e energia (Gilson, 1960, 208-209; Leão XIII, 1879).

Ao comentar a encíclica *Aeterni Patris*, Gilson aparentemente aumenta o alcance, autonomia e ambição da filosofia levada a cabo por pensadores cristãos. Ele reconhece na escolástica o uso da razão, na e pela fé, adotando uma forma científica. A doutrina de Tomás de Aquino, colocada como modelo de filosofar cristão pela encíclica de Leão XIII, respeita a diferença entre filosofia e teologia, razão e fé. Gilson concorda com isso, com um realce distinto do que encontramos em outros trechos de suas obras, nas quais a filosofia se mostra mais dependente da teologia.

Ao expor seu pensamento novamente, agora sem se referir diretamente à encíclica *Aeterni Patris*, Gilson sustenta que o entendimento das obras de Tomás de Aquino apenas pode ser alcançado, em seu sentido último, por quem compartilha a fé católica, pois se trata de um pensamento totalmente a serviço dessa fé. O entendimento de uma filosofia cristã requer, em seu intérprete, um sentido autenticamente cristão. As noções mais originais e profundas de Tomás de Aquino apenas se revelam a quem o lê como um teólogo (Gilson, 1960, 228-9). Aqui, Gilson retorna à sua concepção mais fechada da filosofia cristã, que depende da teologia e da fé, por ter sido formulada no âmbito delas e a seu serviço.

Cabe perguntar até que ponto, segundo Gilson, a filosofia

cristã é verdadeiramente filosofia. Se o é, será em sentido diferente de um pensamento não-cristão, que apenas emprega a razão para construir e expor seus argumentos. Então, será uma atividade exclusiva de uma comunidade de fiéis, que os demais podem observar de fora, sem nela entrar de modo efetivo. Ao mesmo tempo, os praticantes dessa filosofia tampouco podem se inserir, a pleno direito, no âmbito da filosofia não-cristã.

### **3. Distinções em torno “filosofia cristã”, segundo van Steenberghen**

Um dos críticos mais agudos da posição de Gilson foi Fernand van Steenberghen. Esse importante estudioso do pensamento medieval reconhece o valor de Gilson, que escreveu obras preciosas com uma linguagem clara, que contemplaram os principais filósofos e teólogos medievais, como Duns Scotus, Boaventura, Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino, e inclusive Agostinho (van Steenberghen, 1979, 488-491). No entanto, tais méritos não apagam uma série de problemas em seus trabalhos, sendo que alguns deles tiveram consequências bastante danosas.

No tema que nos interessa, van Steenberghen esclarece que, ao contrário do que afirma Gilson, a encíclica *Aeterni Patris* não traz no título qualquer referência à “filosofia cristã”, expressão que, isso reconhecido por Gilson, tampouco aparece no corpo do documento pontifício (van Steenberghen, 1979, 492). Isso poderia ser um mero erro factual, um detalhe. Contudo, é antes o sintoma de algo mais sério, que afeta justamente o entendimento de Gilson sobre as relações entre cristianismo e filosofia.

Para facilitar a compreensão de tais relações, van Steenberghen propõe duas distinções: entre filosofia em sentido amplo e filosofia em sentido estrito, e entre estatuto do filósofo e estatuto da filosofia. A filosofia em sentido amplo indica qualquer concepção geral do universo, e por isso se encontra em todas as culturas e graus de civilização. Assim, é razoável estudar a “filosofia de Dante”, de Homero ou Shakespeare, bem como a “filosofia asteca”, “filosofia capitalista”, e assim por diante. Nesta acepção, cabe perfeitamente falar de uma “filosofia cristã”,

indicando a concepção do universo e do ser humano que está implicada na revelação cristã.

Por sua vez, a filosofia em sentido estrito foi constituída progressivamente a partir de Aristóteles, e corresponde a um saber reflexivo, crítico e metódico, de nível científico. Nesse sentido, no mundo cristão, a filosofia é perfeitamente distinguida da teologia: a primeira se realiza a partir da experiência humana e por métodos racionais, enquanto a segunda parte dos dados da revelação e procura interpretá-los racionalmente. Qualquer saber que se apoie formalmente nos dados da revelação é por definição teológico.

Na outra distinção, tem-se em conta que o filósofo, enquanto indivíduo, é influenciado por uma série de experiências culturais e pessoais, que enriquecem e alimentam a sua reflexão filosófica. Se ele é cristão, sua experiência religiosa o beneficia com um aporte excepcional de ideias e sugestões, e a fé abre ao seu pensamento horizontes inesgotáveis. Por isso, o filósofo cristão se encontra em condições especialmente favoráveis para produzir boa filosofia, graças ao enriquecimento psicológico que lhe proporciona a fé.

Ao mesmo tempo, ao se aplicar à filosofia, o filósofo deve empregar os métodos próprios dessa área do conhecimento, e o que ele sabe através da fé não pode intervir diretamente na elaboração da sua filosofia. Em resumo, há filósofos cristãos, mas não filosofias cristãs (van Steenberghen, 1979, 496-497).

Com essas distinções em pauta, pode-se concluir que houve filosofia cristã em sentido amplo, como uma visão de mundo que influenciou uma série de pensadores em sua visão de mundo e nos temas que os interessaram. Porém, não é possível identificar uma filosofia cristã em sentido estrito, que fosse diferente daquela elaborada pelos pensadores da antiguidade, com o emprego da razão a partir de experiências humanas (van Steenberghen, 1979, 497-498).

Portanto, a influência do cristianismo sobre a filosofia em sentido estrito foi indireta. Profunda, sem dúvida, mas não configurando uma filosofia essencialmente distinta da anterior. Se algumas doutrinas apresentam uma influência direta do cristianismo, lançando mão de aspectos conhecidos e fundados apenas por força da fé, elas apresentam deficiências que

comprometem o rigor do trabalho filosófico. Nesse sentido, essa filosofia deixará de ser tal, na medida em que for cristã (van Steenberghen, 1979, 504-505).

Van Steenberghen considera que Gilson e seus discípulos, ao ressaltarem demasiada e equivocadamente uma filosofia cristã que precise ser compreendida a partir da fé, terminaram por prejudicar o labor filosófico dos cristãos, como os medievais. Muitos autores contemporâneos aceitaram as considerações do historiador e filósofo francês, mas delas concluíram que a filosofia cristã não é verdadeiramente filosofia, ao menos no sentido que o é a realizada com o emprego da razão humana, com o rigor próprio de uma ciência levado a cabo por demonstrações e raciocínios naturais. Por isso, o pensamento dos cristãos não tem interesse filosófico.

Paradoxalmente, a atitude de Gilson, ao valorizar a filosofia cristã e defender sua especificidade, fechou-a em um âmbito que só importa aos que têm fé, que agora apenas podem discutir entre si, sem possibilidade de alcançar outros que se dedicam seriamente à filosofia. O diálogo filosófico entre cristãos e não-cristãos torna-se impossível (van Steenberghen, 1979, 506).

#### **4. Perigos e vantagens do filosofar em união com a fé**

O diagnóstico de van Steenberghen sobre a noção de filosofia cristã é severo, mas bem fundamentado, a ponto de ser difícil de discordar dele, ao menos de maneira fundamental. Afirmando isso confessando-me um admirador de Gilson. Porém, a filosofia feita na Idade Média, bem como nos dias de hoje por cristãos, não é teologia, nem pode ser compreendida apenas a partir do conhecimento obtido pela fé. Aliás, essa é posição de Tomás de Aquino, justamente o autor que mais influenciou Gilson.

Logo no início da *Summa theologiae*, Tomás de Aquino pergunta-se da necessidade de haver alguma doutrina além das disciplinas filosóficas, pois, o que pode ser alcançado pela razão, é suficientemente tratado pela filosofia. Ao responder, ele não diminui a filosofia, nem a absorve pela teologia, mas comenta que aquelas verdades sobre Deus, que podem ser investigadas pela razão humana, precisaram ser ensinadas pela revelação

divina. Pois tais verdades, investigadas pela razão, seriam alcançadas apenas por poucos, depois de longo tempo, e misturadas com erros. Como delas dependem a salvação dos seres humanos, foi necessário que elas fossem transmitidas de modo certo e mais direto, através da revelação (I<sup>a</sup> q. 1 a. 1 co.).

Nesse sentido, Tomás de Aquino reitera que as mesmas verdades podem ser alcançadas por vias distintas. Assim, aquelas realidades, que as disciplinas filosóficas analisam enquanto cognoscíveis pela luz natural da razão, são estudadas por outra ciência – a teologia –, na medida em que são conhecidas pela luz da revelação divina. Portanto, “a teologia, que pertence à doutrina sagrada, difere por gênero daquela teologia que é parte da filosofia” (I<sup>a</sup> q. 1 a. 1 ad 2).

Essa concepção não é uma novidade da *Summa theologiae*, mas perpassa as distintas obras de Tomás de Aquino. De fato, não há hesitação do autor quanto a ela; ao contrário, é constantemente reafirmada (cf. C. G., lib. 1 cap. 4). De certo modo, a harmonia entre a razão e a fé, com o respeito à legítima autonomia de cada uma, é o cerne de todo o projeto da escolástica, que será realizado com mais ou menos sucesso nos vários pensadores, e em Tomás de Aquino encontra uma execução exemplar.

Um exemplo eloquente, dentre vários, dessa harmonia se apresenta na discussão sobre a eternidade do mundo. Tomás defende que apenas conhecemos que o mundo teve início temporal por revelação divina, e não por raciocínios naturais. Assim é porque não repugna à razão que o mundo seja eterno, pois está composto de entes cuja definição permite a possibilidade de sempre existir, ao menos como espécie. Por isso, o início do universo não pode ser demonstrado pela razão.

Daí que o mundo começar no tempo seja crível, mas não demonstrável ou cognoscível. Convém salientar essa distinção, não seja que alguém, ao presumir demonstrar a fé, apresente argumentos não necessários, deficientes, que forneçam “matéria de riso aos infieis, ao considerarem que, por argumentos desse tipo, acreditemos nas proposições de fé” (S. T. I<sup>a</sup> q. 46 a. 2 co.).

Vemos aqui o cuidado para não empregar conhecimentos obtidos pela revelação divina para deles concluir proposições filosóficas. De certo modo, o contrário do que Gilson interpreta

como filosofia cristã. Evidentemente, não há um menosprezo pelas verdades da fé, mas a aceitação de que elas não podem ser tidas como filosóficas, ou seja, fundadas na razão humana, ainda que não a repugnem.

Enquanto filósofo, o cristão não está em desvantagem em relação ao não-cristão. Ambos devem fazer filosofia com rigor, utilizando a inteligência humana, sem apresentar a revelação divina como fundamento do seu trabalho intelectual. A desqualificação do pensamento filosófico do cristão é, assim, ilegítima, desde que este trabalhe de acordo com os procedimentos próprios ao seu campo de conhecimento.

Há um aspecto importante, salientado por Leão XIII, na *Aeterni Patris*, e confirmado por João Paulo II, na encíclica *Fides et ratio*, de 1998. Sem descaracterizar seu labor filosófico com o uso equivocado da fé, esta auxilia o pensador cristão ao purificar sua inteligência e vontade, permitindo que elas se abram melhor à verdade e ao bem, também àqueles ao alcance da inteligência humana. Como indicou van Steenberghen, a filosofia em sentido amplo do cristão, sendo verdadeira, fornecerá ao pensador um ponto de vista privilegiado para desenvolver seus raciocínios e chegar a um conhecimento correto e seguro.

Isso se refere não apenas ao conteúdo das proposições verdadeiras, mas vai além do que sustenta van Steenberghen. A retidão interior diante da verdade e do bem têm um peso enorme no reconhecimento dessas realidades. De fato, muitos erros teóricos, no campo filosófico, decorrem de posições tomadas com antecedência, por interesses pessoais mais ou menos confessados ou reconhecidos pelo próprio sujeito que filosofa. Evidentemente, é um exagero considerar que equívocos filosóficos sempre tenham fundamento em deficiências morais; porém, isso é mais comum do que é reconhecido.

A fé, com a humildade da razão, que se curva a uma realidade maior do que o ser humano, é um excelente preâmbulo para uma atitude autenticamente filosófica. Na verdade, a filosofia não pode ser levada a cabo, de maneira profunda e integral, ausente esta humildade. Não significa que um não crente não possa ser autêntico filósofo, o que seria claramente absurdo, mas que o filósofo descrente deverá fomentar a humildade, que

o torne permeável para o mundo superior a ele, sem contar com a ajuda da fé para tanto.

Vimos anteriormente que Leão XIII considera que refletir filosoficamente, tendo em conta as verdades da fé cristã, aumenta a capacidade do pensador, pois sua inteligência é iluminada e fortalecida. João Paulo II segue nessa linha, ao sustentar que há verdades naturais que, na prática, não teriam sido alcançadas sem o auxílio, direto ou indireto, da fé cristã. Ou seja, o cristianismo foi relevante para o avanço da filosofia.

Podemos concluir que, mais do que não ser um obstáculo para a filosofia, a fé a favorece, tanto no âmbito subjetivo, com a purificação da presunção, à qual o filósofo pode estar vulnerável, como no objetivo, com o abrir de novos horizontes que foram alcançados através da presença dela. Inclusive, para indicar o modo cristão de filosofar, que é a reflexão filosófica concebida em união vital com a fé, é correto empregar a expressão “filosofia cristã” (João Paulo II, *Fides et ratio*, n. 76), que diz respeito a um fato histórico, com características próprias, que não a tornam essencialmente diferente da filosofia de outras épocas e autores.

Cabe perguntar-nos novamente se considerar como filosófica uma verdade, que tenha sido inicialmente alcançada através da fé, configura uma falsificação ou má-filosofia. A resposta é não, desde que tal verdade seja devidamente fundada, mesmo que posteriormente, por argumentos de razão rigorosos.

Nas palavras de João Paulo II, “a filosofia, mesmo quando entra em relação com a teologia, deve proceder segundo os seus métodos e regras; caso contrário, não haveria garantia de permanecer orientada para a verdade, tendendo para a mesma através de um processo racionalmente controlável. Pouca ajuda daria uma filosofia que não agisse à luz da razão, segundo princípios próprios e específicas metodologias” (*Fides et ratio*, n. 49).

## 5. Conclusão

Aproveitando a lição de Tomás de Aquino, os grandes filósofos, sem o auxílio da fé, obtiveram um conhecimento notável, mas frequentemente misturado com erros e dificuldades. Isso vale mesmo para Platão e Aristóteles, os principais esteios do

pensamento ocidental. Portanto, ainda que eles tenham chegado longe em seu saber, é de esperar que haja aspectos, ao alcance da razão, que eles não atingiram.

A revelação cristã, contendo tanto elementos superiores à razão humana, como outros dentro do escopo dela, facilitou o trabalho dos filósofos. Eles tinham certezas que, além de poderem ser defendidas pela razão, eram garantidas pela revelação divina. Isso deu-lhes segu-rança e permitiu que avançassem no labor filosófico, com perspectivas desconhecidas para os antigos, principalmente em torno da divindade e da dignidade do ser humano, bem como em aspectos da ética e da história.

Por outro lado, o perigo de apresentar filosoficamente verdades obtidas pela fé, sem argumentos racionais suficientes, espreita o filósofo cristão. Inclusive no diálogo com outros pensadores, ele deve atentar que eles podem estar imersos em uma visão de mundo que dificulta o uso saudável da razão, levando a negar proposições basilares. É o que observamos em muitos pensadores, que não deixam de ser grandes por isso.

O diálogo entre filósofos crentes e não-crentes é, mais do que possível, necessário e salutar. Porém, ele deve ser feito no âmbito da argumentação racional, que todos compartilham. A fé não entra diretamente nesse debate, ainda que ela tenha, originariamente, tornado clara uma verdade que o filósofo posteriormente soube justificar racionalmente. Ao mesmo tempo, o filósofo não-crente não pode desacreditar uma proposição, por considerá-la originada por uma crença sobrenatural, se ela é apresentada com justificativas racionais.

A fé é um auxílio poderoso para a boa reflexão filosófica. Não tem sentido alguém, que a possua, dela abrir mão para filosofar. Ao contrário, deve usá-la para contemplar o mundo a partir de uma posição privilegiada. Contudo, deve ser muito cuidadoso para não confundir a fé com a filosofia, sabendo sempre que esta exige argumentação rigorosa, racional, que não se confunde com a teologia.

Podemos admitir a existência de uma filosofia cristã, mas não nos termos de Gilson. Enquanto filosofia, ela não é cristã ou não cristã; mas, enquanto realizada por cristãos e ajudada pelo conteúdo da fé, ela pode ser chamada de cristã, permanecendo

segura e séria em seus conteúdos e argumentos, sempre de tipo racional. Desse modo, ela poderá inclusive trazer frutos para os não-crentes que filosofam e trabalham juntos com os que fazem filosofia unida vitalmente à fé.

## Referências

Adams, R.M. (1994). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York, US: Oxford University Press.

Gilson, E. (1948). *L'esprit de la philosophie médiévale*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Gilson, E. (1960). *Le philosophe et la théologie*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

Gilson, E. (1965). *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. 6. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Gilson, E. (2001). *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

João Paulo II (1998). Carta Encíclica *Fides et ratio*. 14 set. 1998. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html). Acesso em: 2 jul 2023.

Leão XIII (1879). Carta Encíclica *Aeterni Patris*. 4 ago. 1879. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html). Acesso em: 2 jul 2023.

Sancti Thomae De Aquino, *Summa contra gentiles*. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível no sítio [www.corpusthomicum.com](http://www.corpusthomicum.com), editado por ALARCON, Enrique. Último acesso em 2 de julho de 2021 (cit. C. G.).

Sancti Thomae De Aquino, *Summa Theologiae*. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recogno-vit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível no sítio [www.corpusthomicum.com](http://www.corpusthomicum.com), editado por E. Alarcón. Último acesso em 2 de julho de 2021 (cit. S. T.).

van Steenberghen, F. (1966). *La philosophie au XIIIe siècle*. Louvain; Paris: Publica-tions Universitaires; Béatrice-Nauwe-laerts.

van Steenberghen, F. (1979). Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale. *Revue philosophique de Lou-vain* 77(36), 487-508.



*Published Titles*

(...)

83. *O Paradoxo do Mentiroso* – Guilherme Araújo Cardoso

84. *Cognição, Emoções e Ação* – Marcos Antonio Alves

85. *O Paradigma da Complexidade e a Ética Informacional* – João Antonio de Moraes

86. *Wittgenstein in/on translation* – Paulo Oliveira, Alois Pichler, Arley Moreno

87. *Topics in History and Philosophy of Computing* – Henrique Cukierman e Fábio Maia Bertato

88. *Big Data: Implicações Epistemológicas e Éticas* – Edna Alves de Souza, Mariana Claudia Broens e Maria Eunice Quilici Gonzalez

89. *Axiomatic Theory of Distributions* – Newton Carneiro Affonso da Costa e José Augusto Baeta Segundo

90. *¿Qué es la armonía? Esencia Matemática de la Música* – Marta Sagastume

91. *Tantos Sóis, Tantos Mundos, Tantas Hipóteses: a história das teorias de formação do sistema solar e os progressos da ciência* – Danilo Albergaria

92. *Desordem Informacional: para um quadro interdisciplinar de investigação e elaboração de políticas públicas* – Claire Wardle Hossein Derakhshan, Tradução de Abílio Rodrigues e Pedro Caetano Filho

93. *Ayda Ignez Arruda e a Institucionalização da Lógica no Brasil* – Suélen Rita Andrade Machado

94. *Temas em Filosofia da Religião* – Fábio Maia Bertato, Nicola Salvatore e Marcin Treczyński

<https://www.cle.unicamp.br/cle/colecao-cle>



