



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCO ANTONIO DA SILVA FILHO

**O futuro do Deus atemporal**

Brasília  
2020

MARCO ANTONIO DA SILVA FILHO

**O futuro do Deus atemporal**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Brasília  
2020

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sf SILVA FILHO, Marco Antonio da  
O futuro do Deus atemporal / Marco Antonio da SILVA  
FILHO; orientador Agnaldo Cuoco PORTUGAL. -- Brasília, 2020.  
90 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Filosofia) --  
Universidade de Brasília, 2020.

1. Eternidade. 2. Filosofia do Tempo. 3. Metafísica do  
Tempo. 4. Presentismo. 5. Filosofia da Religião. I.  
PORTUGAL, Agnaldo Cuoco, orient. II. Título.

MARCO ANTONIO DA SILVA FILHO

**O futuro do Deus atemporal**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Data da defesa:** 14/02/2020

---

Aginaldo Cuoco Portugal - Orientador

Doutor em Filosofia

Professor do PPG-FIL/UnB

---

Sérgio R. Neves de Miranda - Examinador externo

Doutor em Filosofia

Professor do PPG-FIL/UFOP

---

Marcos Aurélio Fernandes - Examinador interno

Doutor em Filosofia

Professor do PPG-FIL/UnB

*Ao Rei eterno, imortal, invisível, Deus único...*

*1 Timóteo 1.17*

## AGRADECIMENTOS

Ao Deus eterno. Seu amor imenso me cerca, sua provisão me sustenta, sua salvação me dá esperança.

À minha noiva Andressa pela companhia diária, ainda que à distância, ouvindo sobre meu dia, ajudando-me a estabelecer objetivos e me incentivando a alcançá-los.

À minha mãe Francisca pelo cuidado e pelas orações constantes. Tenho certeza de que foram fundamentais.

À minha irmã Francielle pelo presente lindo que é meu sobrinho. Fez a saudade de casa aumentar, motivando ainda mais a concluir a pesquisa.

Aos amigos cuja generosidade não me deixou passar por necessidade alguma no meu tempo em Brasília: Edna, Luiz, Manolo, Deyvisson, Cícero, Emanuel, Greison...

Ao meu orientador Agnaldo Portugal pela paciência com as leituras demoradas e pela disponibilidade constante para ler e conversar sobre o trabalho.

Ao Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião por proporcionar espaço e recursos para que pudesse realizar a pesquisa.

Aos colegas do Laboratório de Epistemologia da Religião pelas críticas e sugestões.

Aos amigos da Igreja Assembleia de Deus da Asa Norte que me proporcionaram companhia, amizade e oportunidade de servirmos uns aos outros.

Aos amigos da Cru Brasília, parceiros de oração em dias difíceis.

Aos amigos de RU pelas conversas divertidas na hora das refeições.

A todos que durante este período em Brasília me apoiaram com amizade, trazendo alegria ao meu coração.

À CAPES pela bolsa de estudos concedida para que eu pudesse me dedicar à esta pesquisa, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*Qualquer um que pense profundamente sobre a natureza fundamental da realidade deve ser levado à reverência e à humildade; qualquer um que pense profundamente sobre a natureza de Deus deve ser levado à adoração.*

Garrett J. DeWeese

## RESUMO

Filósofos da religião examinam criticamente conceitos da religião – desde a experiência religiosa à natureza da divindade. As religiões teístas assumem que Deus essencialmente possui certos atributos, os quais também são filosoficamente analisados. Um dos atributos analisados é a eternidade: a ideia de que Deus não possui início ou fim. Esse atributo, tal como outros conceitos religiosos, não possui um significado unânime entre os filósofos. Há os que defendem que a eternidade envolve tempo e os que negam que ela envolve tempo: ou Deus é temporal ou Deus é atemporal. Essa última perspectiva é a que por mais tempo foi a mais aceita na tradição das religiões teístas, entretanto, ela vem sendo duramente criticada. Entre essas críticas, afirma-se que, se Deus for atemporal: (1) sua onisciência e imutabilidade seriam incompatíveis com uma natureza dinâmica do tempo – a qual parece ser a melhor alternativa para entender a natureza do tempo; (2) conciliar a atemporalidade com uma teoria estática do tempo gera um sério agravante para o problema do mal; (3) dificilmente conseguiríamos entendê-lo como um ser pessoal; e (4) não poderíamos dizer que ele realmente se relaciona com seres temporais. Examinamos alguns argumentos que ecoam essas críticas e algumas possíveis respostas. Concluimos que a noção de atemporalidade divina não parece representar um modo mais perfeito de existência. Um Deus, em algum sentido, temporal parece levar a uma melhor compreensão da eternidade.

**Palavras-chave:** Eternidade. Filosofia do tempo. Metafísica do tempo. Presentismo. Filosofia da religião.

## ABSTRACT

Philosophers of religion critically examine concepts of religion – from religious experience to the nature of divinity. Theistic religions assume that God essentially has certain attributes, which are also philosophically analyzed. One of the attributes analyzed is eternity: the idea that God has no beginning or end. This attribute, like other religious concepts, has no unanimous meaning among philosophers. There are those who argue that eternity involves time and those who deny that it involves time: either God is temporal or God is timeless. This latter perspective is the one that for the longest time has been the most accepted in the tradition of theistic religions, and yet, it has been severely criticized. Among these criticisms, it is stated that, if God is timeless: (1) his omniscience and immutability would be incompatible with a dynamic nature of time – which seems to be the best alternative to understand the nature of time; (2) reconciling timelessness with a static theory of time creates a serious aggravating factor for the problem of evil; (3) we would hardly be able to understand him as a personal being; and (4) we could not say that he really relates to temporal beings. We have examined some arguments that echo these criticisms and some possible responses. We conclude that the notion of divine timelessness does not seem to represent a more perfect mode of existence. A God, temporal in some sense, seems to lead to a better understanding of eternity.

**Keywords:** Eternity. Philosophy of Time. Metaphysics of Time. Presentism. Philosophy of Religion.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Os prazeres antecipatórios de Deus	36
Figura 2 – Teoria B do tempo	42
Figura 3 – Presentismo	42
Figura 4 – Bloco crescente	42
Figura 5 – Holofote em movimento	43

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>12</b>
<b>2 DEUS E A ETERNIDADE</b>	<b>15</b>
<b>2.1 Como Deus é?</b>	<b>15</b>
<b>2.2 Como é a eternidade?</b>	<b>16</b>
<b>2.3 Por que Deus estaria fora do tempo?</b>	<b>17</b>
<b>2.4 Devemos aceitar a eternidade atemporal? Não tão rápido!</b>	<b>22</b>
<b>2.5 Perspectivas que escapam à distinção temporal/atemporal</b>	<b>33</b>
2.5.1 <i>Atemporalidade relativa</i>	33
2.5.2 <i>Atemporalidade e omnitemporalidade</i>	34
<b>3 TEMPO E ETERNIDADE</b>	<b>38</b>
<b>3.1 Tempo e eternidade</b>	<b>38</b>
<b>3.2 O que é o tempo, afinal?</b>	<b>39</b>
3.2.1 <i>Teorias do tempo</i>	40
<b>3.3 A ou B: eis a questão</b>	<b>43</b>
3.3.1 <i>Endurantismo e Perdurantismo</i>	44
3.3.2 <i>O presente é uma dádiva</i>	45
3.3.3 <i>Fatos temporais</i>	47
<b>3.4 Em defesa do presentismo</b>	<b>50</b>
3.4.1 <i>A série A é contraditória?</i>	50
3.4.2 <i>É verdade que existiram dinossauros?</i>	52
3.4.2 <i>A Teoria Especial da Relatividade anulou o presente objetivo?</i>	54
<b>4 TEMPO, ONISCIÊNCIA E MAL</b>	<b>57</b>
<b>4.1 Um mundo dinâmico implica em um Deus dinâmico</b>	<b>57</b>
4.1.1 <i>Fatos temporais<sub>2</sub> e onisciência</i>	57
4.1.2 <i>Fatos temporais<sub>2</sub> e imutabilidade</i>	60
<b>4.2 O mal deve ser vencido</b>	<b>62</b>
<b>4.3 De volta ao problema da presciência</b>	<b>65</b>
4.3.1 <i>Stump e Kretzmann: ações podem ser inevitáveis e livres</i>	68
4.3.2 <i>A Solução da Eternidade é insuficiente ou redundante</i>	70
<b>5 PESSOALIDADE, AÇÃO DIVINA E RELACIONAMENTO COM A CRIAÇÃO</b>	<b>73</b>

<b>5.1 Pode uma pessoa ser atemporal?</b>	<b>73</b>
<b>5.2 “Não me toque”: o distante Deus atemporal</b>	<b>75</b>
<b>5.3 O Deus atemporal é ativo e se relaciona?</b>	<b>77</b>
<i>5.3.1 Simultaneidade-ET</i>	<i>77</i>
<i>5.3.2 Seres temporais são atuais na eternidade atemporal</i>	<i>78</i>
<b>5.4 Ele continua distante</b>	<b>80</b>
<b>6 CONCLUSÃO</b>	<b>83</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>86</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é explorar e criticamente analisar o conceito de eternidade divina no teísmo. Mais especificamente, abordaremos as críticas à eternidade entendida como atemporal, refletindo sobre as razões pelas quais deveríamos ou não compreender Deus como um ser atemporal.

Parte dos estudos em Filosofia da Religião ocupa-se em esclarecer a natureza da divindade. As religiões teístas tradicionais – judaísmo, cristianismo e islamismo – geralmente concordam que Deus deve possuir certos atributos necessariamente: onisciência, onipresença, onipotência, perfeição moral, entre outros (SWINBURNE, 2015, p. 21-39). No entanto, boa parte dos filósofos da religião, ainda que possam concordar que Deus possua tais atributos, não raramente discordam em como devemos compreendê-los.

Teístas concordam que Deus seja eterno, mas o debate sobre como devemos entender a eternidade de Deus parece longe de ser encerrado. Em que sentido devemos entender que Deus seja eterno? Seria ele um ser que se encontra “fora” do tempo? Ou seria ele temporal, porém sem início e sem fim? As respostas para essas perguntas são influenciadas por outras questões e também afetam o modo como entendemos algumas outras.

Para entender a eternidade precisamos também entender melhor a natureza do tempo. Existe um “agora” real? O futuro é inexistente? O passado não existe mais? Ou a ideia de “agora” é simplesmente um estado psicológico de nossas mentes? Ao pensar sobre essas questões, discutimos sobre as principais teorias concorrentes sobre o tempo atualmente e como elas podem influenciar nosso entendimento da eternidade de Deus, dependendo da perspectiva que adotarmos. Sofisticadas discussões sobre a natureza do tempo têm sido geradas desde a publicação do artigo “The Unreality of Time”, de John M. E. McTaggart (1908).

Além da natureza do tempo, a maneira como entendemos a eternidade divina está ligada também a como compreendemos os atributos da onisciência e da imutabilidade, a plenitude do ser de Deus, de como lidamos com o problema entre presciência e livre-arbítrio e com o problema do mal, como devemos enxergar a interação de Deus com as pessoas e como respondemos às questões ligadas à criação do universo. Esses são alguns dos principais tópicos envolvidos (GANSSLE, 2001, p. 13-24).

Se o nosso entendimento da eternidade de Deus influencia tão diretamente nossa compreensão de tão grande número de questões, parece-nos importante – ou, no mínimo, interessante – refletir sobre como se dá o relacionamento de Deus com o tempo. A tradição da teologia e filosofia cristã, de Santo Agostinho a São Tomás de Aquino, teve o entendimento praticamente unânime de que Deus estaria fora, além do tempo. A partir de Duns Escoto, esse quadro começou a mudar e, provavelmente, hoje a maioria dos filósofos se posiciona contra a ideia de um Deus totalmente fora do tempo (LEFTOW, 2006, p. 107). Apesar de serem vistos por alguns como proponentes de uma abordagem nova e estranha à tradição, os defensores da posição de que Deus está no tempo alegam que sua perspectiva seja a mais coerente com o Deus teísta e com outras verdades sobre o mundo. Será que realmente chegou o momento de deixar completamente a noção de atemporalidade divina?

A natureza do tempo também pode se tornar um desafio à atemporalidade. Se concordarmos com a objetividade do tempo presente, parece-nos que um ser onisciente deve ter conhecimento de qual é esse tempo presente. Um ser atemporal é totalmente imutável, não há qualquer mudança em seu pensamento, de modo que não poderia acompanhar as mudanças no tempo para poder saber que dia é objetivamente “hoje” (CRAIG, 2001a). Ao deliberar todas as coisas num ato eterno, Deus pode ser considerado uma pessoa “livre”? Deveríamos entender que Deus faz certas coisas em um momento e as deixa de fazer em outro? Deus não responde orações após elas serem feitas? Ele não pune ou perdoa o erro após ele ser cometido? Isso parece sugerir que Deus experimenta sucessão e, e se esse é o caso, ele é um ser temporal (SWINBURNE, 2016; PADGETT, 2001a). Se, por outro lado, adotarmos uma teoria estática do tempo, outro problema se levanta. Veremos que o problema do mal é acentuado.

Ainda outro desafio à atemporalidade se destaca: a possibilidade de uma pessoa atemporal. Que tipo de pessoa seria ela? Se um ser atemporal não pode se relacionar com um mundo temporal ou realizar outras atividades que as pessoas normalmente realizam, podemos considerá-lo uma pessoa? Existe alguma forma de conciliar a atemporalidade de Deus com a dinamicidade do mundo temporal?

Considerados argumentos contrários à eternidade atemporal e algumas possíveis respostas, podemos ter uma compreensão mais ponderada para decidirmos se devemos considerar Deus como atemporal ou não.

Nesta dissertação, abordaremos os tópicos acima na seguinte ordem:

No capítulo 2, há uma introdução ao tema da eternidade, a apresentação de algumas razões pelas quais a atemporalidade é preferida por muitos como a melhor maneira de entender a eternidade de Deus e algumas críticas de por que outros não consideram essas razões como boas. Além disso, apresentamos duas perspectivas alternativas adicionais, que mesclam elementos da eternidade atemporal e temporal.

No capítulo 3, tratamos da relevância do entendimento da natureza do tempo para o debate acerca da eternidade divina. Apresentamos as principais teorias sobre a natureza do tempo no debate contemporâneo, algumas razões para aceitarmos o presentismo como a teoria que nos parece mais verdadeira e respondemos algumas críticas ao presentismo.

No capítulo 4, buscamos explorar algumas consequências de se aceitar o presentismo para a relação de Deus com o tempo. Exploramos qual o tipo de conhecimento que se espera que Deus tenha e qual a compatibilidade entre a imutabilidade divina e o mundo mutável, caso o presentismo seja verdadeiro. Caso a teoria estática do tempo seja verdadeira, discorreremos sobre como esta afeta o problema do mal.

No capítulo 5, nos esforçamos para compreender se um ser atemporal pode realizar atividades que consideramos comuns aos seres pessoais, com o objetivo de saber se um ser atemporal pode ser pessoal. Além disso, vemos se um ser atemporal é capaz de se relacionar com um mundo temporal.

As citações de livros e artigos de língua inglesa são de tradução nossa.

## 2 DEUS E A ETERNIDADE

Quando pensamos sobre Deus, sobre como Ele pode ser definido, podemos nos fazer várias perguntas: há um Deus ou vários deuses? Deus é pessoal ou impessoal? O que Deus é capaz de fazer? Existe mesmo um Deus? Diferentes tradições propuseram diversas respostas para essas questões – umas bem parecidas, outras nem tanto.

### 2.1 Como Deus é?

Aqueles que acreditam que existe um único Deus, distinto de todas as outras coisas que Ele possa criar e ativo em sua criação, são considerados *teístas* ou *monoteístas*. A princípio, essa definição nos ajuda a distinguir os teístas de outros grupos. *Politeístas* concebem a existência de mais de um Deus; *deístas* creem que o Deus que criou o mundo não interage mais com sua criação; *panteístas* consideram que o mundo não é distinto de Deus.

Nossa abordagem sobre tempo e eternidade se concentra na busca de um entendimento sobre esses temas cujas implicações sejam as mais harmoniosas com a concepção de Deus conforme a perspectiva teísta. Nossa primeira definição do teísmo está ainda muito superficial. Felizmente, como disse Brian Davies (2004, p. 158) os teístas “nunca apenas afirmam que Deus existe. Eles também buscam descrevê-lo”. Qual seria, então, uma boa descrição de Deus conforme o teísmo? A definição de teísmo proposta por Richard Swinburne (2016, p. 1, tradução nossa) nos parece bem completa e abrangente, pois contempla as principais religiões teístas (judaísmo, cristianismo e islamismo)<sup>1</sup>:

[A] doutrina de que existe um Deus no sentido de um ser com a maioria das seguintes propriedades: ser uma pessoa incorpórea (isto é, um espírito), presente em todos os lugares (isto é, onipresente), o criador do universo, perfeitamente livre, capaz de fazer qualquer coisa (isto é, onipotente), conhecedor de todas as coisas (isto é, onisciente), perfeitamente bom, uma fonte de obrigação moral, eterno, um ser necessário, santo e digno de adoração.

Filósofos teístas se esforçam para esclarecer cada item desse conceito, buscando um entendimento sobre Deus que demonstre que suas propriedades são coerentes – tanto em si próprias quanto em relação com as outras. Por parte de alguns dos filósofos teístas há também um esforço no sentido de manter o entendimento alcançado pela atividade filosófica

---

<sup>1</sup> Apesar de nossa discussão subsequente sobre a relação de Deus com o tempo poder ser perfeitamente compatível com o teísmo do judaísmo, do cristianismo e do islamismo, muito das discussões contemporâneas sobre esse tema focam na tradição cristã por conta de razões históricas, conforme observa Natalja Deng (2019), e isso certamente acaba se refletindo em nosso trabalho.

compatível com o conhecimento fornecido por revelação escriturística, pela fé da qual faz parte. Um exemplo desse tipo de postura seria o de um filósofo cristão que busca um melhor entendimento do conceito de “Trindade”. Ele pode fornecer certa compreensão sobre “pessoa” e discorrer sobre como se dá a interação entre as pessoas da Trindade, mas manterá que a doutrina da Trindade é verdadeira.

A reflexão filosófica sobre Deus nos leva a fazer importantes e interessantes perguntas. Somos tentados a concordar que “uma das coisas fascinantes sobre a ideia de Deus é que a exploração dela parece envolver quase todo problema filosófico que existe” (WARD, 2011, p. 74). A Filosofia é uma disciplina com inúmeras vertentes, opiniões e perspectivas em suas diversas áreas, e com a Filosofia da Religião não é diferente. Ainda que os filósofos teístas concordem que Deus exista, eles costumam discordar em muitos outros aspectos de Deus – até mesmo sobre melhores ou piores argumentos em favor de sua existência. O que se quer dizer com “ser necessário”? O que significa ser onipotente? Faz sentido alguém ser onipresente? Como conciliar a onisciência com perfeita liberdade? Certamente encontraremos boas respostas a essas questões entre os filósofos, mas frequentemente não as mesmas.

## **2.2 Como é a eternidade?**

Mawson (2019, p. 3) argui que a “divisão mais significativa” da tradição teísta reside nos diferentes entendimentos sobre a eternidade de Deus. E o objetivo deste capítulo é esclarecer a propriedade ou atributo divino da eternidade: O que significa ser eterno? Como os filósofos tentaram compreender essa característica divina? Como o nosso entendimento sobre a eternidade pode afetar nosso entendimento sobre outros atributos de Deus?

Num sentido mais amplo, teístas concordam que Deus é eterno: Deus não teve um início e não terá um fim. A concordância, contudo, não vai muito longe disso. As diversas perspectivas sobre a eternidade podem ser divididas – ainda que de modo não tão preciso – em duas principais. A primeira delas é visão de que Deus é *atemporal* ou fora do tempo (chamemos seus defensores de *atemporalistas*). Isso geralmente significa dizer que Deus não se localiza em qualquer ponto no tempo e que ele não experimenta coisas e eventos em sucessão (GANSSLE, 2001). Deus não vê a Segunda Guerra Mundial acontecendo após a Primeira, Ele vê esses acontecimentos e todos os outros de uma só vez, em seu eterno

presente. Segundo Brian Leftow (2006), essa perspectiva foi dominante desde Agostinho a Tomás de Aquino.

A segunda principal perspectiva sobre a eternidade divina consiste em afirmar que Deus é *perpétuo* ou *sempiterno* (chamemos seus defensores de *temporalistas*). De acordo com essa visão, Deus existe desde sempre e para sempre *no tempo*; “ele existiu em cada momento do tempo passado, existe agora e existirá em cada momento do tempo futuro” (SWINBURNE, 1996, p. 9). Nesse caso, Deus acompanha a Segunda Guerra Mundial ocorrendo apenas após a Primeira. Uma vez que dedicamos boa parte deste trabalho a argumentos contra a ideia de eternidade atemporal, será interessante conhecermos antes algumas razões que levaram a maior parte da tradição teológica a concluir que Deus é atemporal.

### 2.3 Por que Deus estaria fora do tempo?

Lucas (2002) e Swinburne (2016) insistem que ideia de eternidade divina atemporal toma lugar no pensamento cristão pela influência das filosofias platônica e neoplatônica. Sorabji (1983) aponta que o entendimento de Platão da eternidade era o de atemporalidade, pelo menos em relação às formas ideais. No diálogo *Timeu* (37E–38A), Platão escreve:

De facto, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo, e “o que era” e “o que será” são modalidades deventes do tempo que aplicamos de forma incorrecta ao ser eterno por via da nossa ignorância. Dizemos que “é”, que “foi” e que “será”, mas “é” é a única palavra que lhe é própria de acordo com a verdade, ao passo que “era” e “será” são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos. No entanto, aquilo que é sempre imutável e imóvel não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo [...].

Assumindo, como o faz Platão, que a mudança é uma marca de imperfeição, filósofos da tradição cristã voltaram seus esforços para mostrar que Deus – sendo perfeito – é imutável no sentido mais forte da palavra. Não basta apenas que Deus seja imutável num sentido mais fraco, segundo o qual ele permanece o mesmo em relação às suas propriedades essenciais – propriedades sem as quais não poderia ser considerado Deus – como onisciência, onipotência e perfeita bondade (SWINBURNE, 2016). Se qualquer mudança implica imperfeição, Deus deve ser completamente imutável. O raciocínio que se segue a partir dessa conclusão é o de

que “sem mudança de qualquer tipo não existe tempo” (MORRIS, 2002, p. 127), de modo que Deus deve ser atemporal.

Aliada à imutabilidade, a simplicidade divina pode ser considerada mais uma razão para entender a eternidade como atemporal. De acordo com essa tese, Deus não é composto de partes espaciais ou temporais, não possui propriedades acidentais intrínsecas e nem sua essência difere de sua existência. Não pode realmente haver uma distinção entre propriedades essenciais na natureza de Deus. Por exemplo, a onisciência será idêntica a onipotência, que por sua vez será idêntica a bondade perfeita de Deus. Aquilo que distinguimos conceitualmente como bondade, onisciência e onipotência são diferentes manifestações da essência única de Deus (STUMP, 2008). Uma unidade absoluta desse tipo não seria compatível com uma eternidade temporal, a qual permite que haja mudanças em Deus, como veremos adiante.

Em sua obra *Confissões*, Agostinho reproduz e, podemos dizer, populariza na tradição cristã a visão de que o totalmente imutável (no caso, Deus) é superior ao mutável (as criaturas).

Vós, pelo contrário, permaneceis sempre o mesmo e os vossos anos não morrem.

Os vossos anos não vão nem vêm. Porém, os nossos vão e vêm, para que todos venham. [...] Os vossos anos são como um só dia, [...] é um perpétuo *hoje*, porque este vosso *hoje* não se afasta do *amanhã*, nem sucede ao *ontem*. O vosso *hoje* é a eternidade (*Confissões*, Livro XI, 13, ênfase do autor).

Quando pensamos acerca dos efeitos que a passagem do tempo traz sobre seres humanos, animais, vegetais e o restante de coisas no universo, podemos suspeitar que, se há um ser perfeito como Deus, ele deve de alguma forma ser superior ao tempo, nunca limitado pelos efeitos da temporalidade. Como seres temporais, envelhecemos, perdemos nossa saúde, machucamo-nos, morremos. Numa eternidade atemporal, essa corrupção não é possível. Agostinho fala sobre o “esplendor” da eternidade e como essa é “incomparável” em relação ao tempo. “Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente.” (*Confissões*, Livro XI, 10).

Essa citação de Agostinho nos lembra de outros efeitos do tempo sobre seres temporais: nossa experiência se limita ao presente, que logo se vai, tornando-se passado. Nossos momentos mais felizes escapam de nossa experiência e, às vezes, até de nossa

memória. Por esse motivo Boécio rejeitou que a eternidade tivesse tais limitações temporais. A um ser eterno nada falta do futuro e ele nada perde do passado, daí sua famosa definição de eternidade: “a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada” (*A consolação da filosofia*, Livro V, 11). Para Boécio, Deus “tem toda a sua vida de uma só vez [...] um ato único, imutável, indivisível, sem começo ou fim” (MARENBOON; LUSCOMBE, 2008, p. 74). Um ser atemporal teria um modo de vida mais perfeito que um ser temporal.

Alguns atemporalistas buscam fornecer um entendimento mais detalhado da eternidade atemporal. Eleonore Stump e Norman Kretzmann (1981), a partir da definição de eternidade apresentada por Boécio, argumentam que aquilo que é eterno possui quatro características: tem vida, é ilimitado, tem duração infinita e é atemporal.

O fato de um ser eterno ter vida o diferencia, por exemplo, de objetos abstratos que possam ser considerados atemporais. Ainda que um número possa ser tido como atemporal, ele não é eterno no sentido proposto por Boécio, pois não possui vida. Thomas D. Senior (2009) explica que ter vida não diz respeito a possuir um aspecto biológico ou material, mas a ter uma atividade cognitiva, como conhecer, ter vontade e consciência, e ser capaz de realizar ações. A ilimitabilidade de um ser eterno é sua característica de não ter início nem fim, mas uma duração infinita. Stump e Kretzmann (1981, p. 435) afirmam que o eterno presente “não é instantâneo, mas estendido, porque a eternidade implica duração” e que a eternidade – na qual nada se perde do passado e nada falta do futuro – é a verdadeira duração. A duração temporal é apenas uma ilusão, uma impressão de permanência, mas que é apenas aparente. A duração é vista como essencial para a eternidade divina, pois uma vida envolve esse aspecto, porém não entendido como perdurar por todos os tempos por conta da quarta característica, ou seja, a atemporalidade. Um ser atemporal, como afirmamos anteriormente, não se localiza em qualquer ponto no tempo, nem experimenta sucessão.

A afirmação de que a eternidade atemporal envolve duração é controversa entre os atemporalistas. Senior (2009, p. 41) comenta que enquanto “Brian Leftow tem substancialmente concordado com ela, Paul Fitzgerald e Katherin Rogers têm argumentado que a eternidade atemporal deveria ser vista como sem extensão e sem duração”. Paul Helm (2001a) também discorda que a eternidade atemporal possua algum tipo de duração. Ele argumenta que, se houvesse duração, seria possível indicar pontos ao longo dessa duração. Qualquer ponto desse tipo “terá relações temporais com os outros pontos de duração temporal

e um outro tal ponto terá diferentes relações temporais com duração temporal. Haverá pontos na duração eterna que são simultâneos com um certo ponto na duração temporal” (HELM, 2001, p. 37). Sendo assim, a ideia de introduzir duração na eternidade tornaria muito mais difícil de conceber que na eternidade não há partes anteriores ou posteriores, passado ou futuro.

Para evitar críticas de que a duração da eternidade atemporal possa ter partes anteriores ou posteriores, Stump e Kretzmann (1987) insistem que não podemos considerar a eternidade atemporal como divisível, pois se ela o fosse, poderíamos distinguir nela uma pluralidade de intervalos. E sucessão e pluralidade de intervalos são elementos que não podem fazer parte do modo de vida de um ser perfeito como Deus. Paul Helm (2010) concorda que a perfeição de Deus não admite que ele possua características temporais, mas não vê o valor em insistir que a duração seja parte da eternidade. Se a duração não tem sucessão e não é divisível, o que sobra desse conceito? Parece ser o caso de que estamos afirmando que a eternidade possui duração, mas nada mais do que isso.

Se Deus supera o tempo de maneira que não está sujeito à corrupção e à perda de experiências, parece razoável considerá-lo como o criador do tempo. Uma vez que “Deus é a fonte de tudo aquilo que não é Deus” (LEFTOW, 2006, p. 109) e o tempo não é Deus, logo, podemos supor que Deus é o criador do tempo. Se o tempo for uma criação, temos uma resposta para um antigo problema: o que Deus fazia antes de criar o universo? Por que ele criou o universo no momento em que o criou? Por que não antes ou depois? Se a eternidade divina for temporal, temos de responder por qual razão Deus teria criado nosso universo apenas há alguns bilhões de anos, quando Deus teve um tempo infinito passado para fazê-lo. Alguns associam tais perguntas com o Princípio da Razão Suficiente proposto por Leibniz<sup>2</sup>. Os temporalistas têm suas próprias respostas para esse problema, as quais exploraremos mais adiante. Entre as respostas de atemporalistas, temos a de Agostinho. Ele reconheceu como a visão de Deus como criador do tempo contribui para resolver a questão sobre o tempo da criação:

Efetivamente fostes Vós que criastes esse mesmo tempo, nem ele podia decorrer antes de o criardes! Porém, se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazíeis *então*? Não podia haver *então*,

---

<sup>2</sup> O Princípio da Razão Suficiente “estabelece que para todo fato que ocorre há uma razão pela qual esse fato ocorre, e ocorre de determinada maneira e não de outra” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p. 235).

onde não havia tempo. Não é no tempo que Vós precedeis o tempo, pois, de outro modo, não seríeis anterior a todos os tempos. (*Confissões*, Livro XI, 13, ênfase do autor).

Deus não aguardou tempo algum para criar o mundo, pois não havia um tempo no qual Deus pudesse esperar.

Baseado também numa perspectiva de que o tempo é algo criado, Paul Helm (2010) fornece um argumento em favor da atemporalidade divina. Para Helm, pensar Deus como existente desde um tempo passado infinito tem a consequência de termos de aceitar que um número infinito de eventos tenha ocorrido. Entretanto, seria impossível que um número infinito de eventos tenha ocorrido e tenhamos chegado ao momento presente. Dessa maneira, o tempo deve ter tido um primeiro momento. Helm (2010, p. 38) conclui, então, que “ou houve um tempo em que Deus começou a existir, o que é impossível, ou Deus existe atemporalmente. Portanto, Deus existe atemporalmente.”

Outra razão pela qual alguns pensam que Deus deve ser atemporal é que essa perspectiva parece fornecer uma solução para o problema da conciliação entre presciência e livre-arbítrio. Como vimos na definição de teísmo, Deus é considerado onisciente. Numa definição historicamente aceita pela maioria de teólogos, o atributo da onisciência significa o conhecimento de todas as proposições verdadeiras, incluindo eventos passados, presentes e futuros (MEISTER, 2009). Deus conhece exatamente o momento em que nascemos, quais nossos pensamentos agora e se vamos ou não ao cinema na próxima semana.

A onisciência divina, principalmente seu conhecimento sobre o futuro, aparentemente é inconciliável com o livre-arbítrio humano. Se Deus já conhece todas as ações que tomaremos durante o resto de nossas vidas, então aquilo que ele conhece irá necessariamente acontecer. E, se tudo que vamos fazer já está determinado, como afirmar que temos livre-arbítrio? Além de ter a capacidade de escolha entre ações alternativas sem uma causa necessária para nossas ações, possuir livre-arbítrio significa também ter uma escolha livre e responsável para decidir entre o bem e o mal (SWINBURNE, 1996). Agostinho (*O Livre-arbítrio*, II, 1, 3) em diálogo com Evódio, conclui que era necessário que Deus concedesse livre-arbítrio ao homem, do contrário, toda recompensa e castigo seriam injustos. Enxergamos o livre-arbítrio como uma condição para que haja responsabilidade moral.

Como a eternidade atemporal poderia nos ajudar a solucionar o problema entre presciência e livre-arbítrio? Se Deus conhece a partir de uma perspectiva da eternidade, ele não vê aquilo que para nós é futuro como futuro, mas como presente. Boécio (*A consolação da filosofia*, Livro V, 11) propôs que entendêssemos que Deus “considera a todos os acontecimentos como se eles já estivessem se desenrolando”. Desse modo, Deus, estritamente falando, não tem “presciência”, mas simplesmente “ciência” de todas as coisas e eventos. Boécio distingue dois tipos de necessidade: simples e condicional. A necessidade simples, afirma ele, é a do tipo que “sujeita os homens à morte”. Com essa afirmação, Boécio se refere a um tipo de necessidade devido à natureza de uma coisa. Se ser mortal faz parte da natureza humana, então a morte é inevitável, é necessária que ocorra. O modo de conhecer de Deus geraria apenas uma necessidade condicional. Podemos observar uma pessoa caminhando e considerar que é necessário que ela esteja andando, pois é isso que sabemos que está acontecendo, entretanto, essa necessidade é condicionada pela ação da pessoa de andar, não pelo nosso conhecimento da ação dela.

Levando em consideração os aspectos que a temporalidade implica – mutabilidade, corrupção, limitação de experiências – e os problemas que a atemporalidade é capaz de resolver – o tempo da criação e a conciliação entre presciência e livre-arbítrio – atemporalistas veem razões suficientes para concluir que a eternidade divina é atemporal. No entanto, o que os temporalistas têm a dizer sobre os argumentos apresentados acima?

#### **2.4 Devemos aceitar a eternidade atemporal? Não tão rápido!**

Como um temporalista poderia lidar com as aparentes vantagens de Deus ser entendido como atemporal? A imutabilidade, por exemplo, parece uma boa forma de garantia de que Deus continua sempre com seu caráter bondoso e seu infinito poder, eternamente perfeito – incapaz de melhorar ou piorar. Se Deus for temporal e, portanto, capaz de mudar, como entender a constância de seus atributos e a sua perfeição? Há pelo menos duas formas de conceber a imutabilidade: uma, num sentido forte, absoluto e outra, num sentido mais brando (SWINBURNE, 2016). Os atemporalistas aceitam a imutabilidade num sentido forte:

nenhuma mudança é possível em Deus<sup>3</sup>. Entretanto, é possível aceitar um sentido de imutabilidade que seja coerente com a temporalidade e perfeição divinas.

A imutabilidade num sentido mais brando admite que Deus não pode mudar no que diz respeito às suas características essenciais: onipotência, onisciência, onipresença, bondade e liberdade perfeitas e as demais admitidas pelo teísmo. No entanto, Deus pode mudar no que diz respeito às suas características não essenciais. Deus não é essencialmente criador, mas passou a ser criador ao criar algo. Ao interagir com a humanidade, imaginamos que Deus também experimente mudanças em certo sentido: “humanos pecam, então Deus se ira, então humanos se arrependem, então Deus os perdoa; humanos pedem a Deus isto, então Deus lhes dá isto, então eles fazem mal uso, então Deus lhes tira; e assim por diante” (SWINBURNE, 2016, p. 233,).

Os tipos de mudança experimentados por Deus seriam reais. Podemos entender uma mudança real como aquela em que ocorre uma mudança nas propriedades intrínsecas de uma substância<sup>4</sup>, propriedades que uma substância possui independentemente de seu relacionamento com outras substâncias (SWINBURNE, 2016). Se ontem João tinha a mesma altura de Maria, e hoje ele está mais alto que ela por ter crescido, então João teve uma mudança real. Se João tiver continuado da mesma altura e Maria tiver diminuído, então não houve uma mudança real da parte de João. Quanto a Deus, ele passa por mudanças reais quando, em um tempo, Deus está irado e, em outro tempo, Deus está bondosamente respondendo uma oração. E durante essas mudanças Deus não deixa de ser onipotente, onisciente e totalmente bom, pois é imutável naquilo que lhe é essencial.

No que diz respeito à simplicidade divina, o temporalista pode argumentar que essa não é uma tese que o teísta precisa aceitar em sua forma mais forte. Algum tipo de simplicidade em Deus parece desejável, quando propomos que ele não seja composto por mente e corpo ou que não seja um ser material de várias partes (MORELAND; CRAIG, 2003). Entretanto, a simplicidade num sentido absoluto pode ter indesejáveis consequências para o teísmo. Se não podemos falar sobre as propriedades divinas senão num sentido

---

<sup>3</sup> Em capítulos posteriores veremos algumas implicações desse sentido de imutabilidade, especialmente sobre o entendimento de onisciência e pessoalidade.

<sup>4</sup> Swinburne (2016, p. 15) entende “substância” como “uma coisa particular, capaz de causar ou ser causada, tal como Richard Swinburne, determinada mesa, determinado elétron ou o planeta Vênus.”

análogo, aquilo que falamos ou pensamos sobre Deus, no fim das contas, é vazio de sentido e acabamos encerrados em um agnosticismo sobre a natureza divina (SWINBURNE, 2016; MORELAND; CRAIG, 2003).

Ryan T. Mullins (2013) argumenta que a simplicidade divina contradiz a característica divina de ser perfeitamente livre<sup>5</sup>. Geralmente concordamos que Deus é livre para ter criado ou não o universo atual, pois o teísmo se diferencia do panenteísmo: Deus não é dependente do universo. Se afirmamos que Deus não poderia não ter criado o universo atual, além de comprometer sua liberdade, parece que a criação de alguma forma é responsável pela sua natureza, de modo que Deus não pode ser o que ele é sem a criação. As criaturas também não teriam liberdade, pois não há nada contingente no mundo, tudo é necessário. Outra consequência, ainda, é que não poderíamos pensar que Deus fosse capaz de criar outros universos diferentes, pois dessa forma ele teria uma potência não atualizada – algo que a simplicidade absoluta não admite. Ao tornar Deus dependente da criação e ao limitar sua liberdade, a simplicidade não parece algo que o teísta deve aceitar, pelo contrário, deve evitar.

Alinhado com Mullins, Keith Ward (2001) observa que a contingência é uma condição para haver autonomia, capacidade de exercer escolhas com liberdade. Para que uma pessoa possua autonomia, ela deve ter abertas possibilidades alternativas para suas ações e não ser determinada por qualquer necessidade interna ou externa. E a condição para tal contingência é a temporalidade:

Se há possibilidades alternativas, então deve haver um tempo no qual elas estão abertas, seguido por um tempo no qual uma dessas possibilidades se torna atual. Então o tempo é uma condição necessária do tipo de mudança da potencialidade para a atualidade, a qual constitui a autonomia e a liberdade criativa. (WARD, 2001, p. 160).

Ward sugere que a contingência e temporalidade em Deus devem ser vistos como bons aspectos ou ao menos aspectos que tornam possíveis outras coisas boas:

Isso pode levar a suspeitar que a temporalidade é, na verdade, uma perfeição, algo a ser positivamente valorizado, ou pelo menos uma condição necessária de algo de grande valor, ao invés de uma imperfeição, algo a ser excluído do ser supremo como algo limitador e indesejável. (WARD, 2001, p. 160).

Acerca de efeitos da temporalidade sobre os seres temporais – tais como envelhecimento, esquecimento, perda de saúde, morte – o temporalista pode responder que

---

<sup>5</sup> Outros problemas gerados pela simplicidade e pela imutabilidade acerca do relacionamento de Deus com as criaturas serão tratados no quarto capítulo.

esses efeitos não são simplesmente consequências da temporalidade, mas da imperfeição da natureza humana. Um ser onipotente e onisciente não se enfraquece com a passagem do tempo e nem perde qualquer memória (SWINBURNE, 2016). Alguns atemporalistas como Paul Helm reconhecem que admitir que a eternidade divina seja temporal não significa que ele envelheça ou tenha memória imperfeita. Helm (2001a, p. 30), porém, afirma que ainda que a memória de um Deus temporal seja perfeita e possa “reviver” seu passado pela memória, esse Deus “não pode, literalmente, vivê-las novamente. [...] o caráter único do momento presente é perdido para sempre quando esse momento se torna passado”. Assim, Deus não teria “toda a sua vida de uma só vez”, implicando um modo de vida menos do que perfeito.

Richard Swinburne (2016) não vê como um problema ser o caso de Deus deixar de viver certas experiências que se tornaram passadas. Ele aponta que um Deus temporal tem todo o futuro sujeito ao seu controle, no qual ele pode causar um número infinito de eventos. Ainda que Deus não possa realizar uma mesma ação do passado, ele pode realizar outras ações qualitativamente similares e “ao criar e sustentar o universo Deus teria somado ao número de bons eventos – e isso é um motivo para se regozijar, não para se lamentar” (SWINBURNE, 2016, p. 237). Há outras razões para a rejeição do argumento atemporalista da plenitude da vida divina baseadas em determinadas perspectivas sobre a natureza do tempo que serão abordadas no capítulo seguinte.

Observamos que os atemporalistas advogam que o tempo é uma criação, o que lhes permite tanto ter uma resposta para a questão de quanto Deus teria esperado para criar o mundo, quanto acusar os temporalistas de igualar Deus à criatura. Como um temporalista poderia lidar com esses problemas? Se Deus for temporal e o tempo tem um começo, então o temporalista teria muitas dificuldades em defender a eternidade divina. Inicialmente, o temporalista pode negar que o tempo seja uma criação.

Swinburne (2016, p. 228) entende que algo começa a existir se esse algo “existiu por algum período de tempo após um período em que não existia” ou se “existiu por apenas um número finito de períodos de tempo (consecutivos e que não se sobrepõem) de igual duração finita (por exemplo, anos)”. Dizer que o tempo teve um início seria como dizer que o tempo começou a existir após um tempo em que ele não existia, o que soaria claramente contraditório, pois estaríamos admitindo tempo antes do início do tempo. Assim, o tempo não pode ter um início. Anteriormente, porém, discutimos que um pressuposto comum entre os

atemporalistas é o de que sem mudança não há tempo. Se esse é o caso, então Deus ser eternamente temporal e ter existido sozinho (sem qualquer outra coisa criada) implica que ele tenha estado em mudança por todo esse tempo. Dean Zimmerman (2001) observa que essa é uma suposição difícil de ser aceita, considerando a onisciência e a imutabilidade do caráter divino. Como explicar mudanças internas em Deus, se ele conhece tudo de uma só vez e não gasta tempo pensando com afincos sobre determinado problema? Se o caráter divino é imutável, seu amor ou sua justiça não aumentam ou diminuem. A melhor alternativa para um temporalista parece ser afirmar que é possível haver tempo sem mudança.

Em certo sentido, o tempo implica mudança. Essa mudança não é necessariamente uma mudança real, mas uma mudança que diz respeito a eventos, no sentido proposto por John McTaggart (1908): eventos no tempo se aproximam desde o futuro ao presente, são em algum momento presentes e avançam cada vez mais para o passado. Nossa idade aumenta cada vez mais à medida que o dia de nosso nascimento se torna cada vez mais um evento passado. Uma mudança real, porém, não parece ser requerida para que haja tempo. Sydney Shoemaker (1993) propõe um interessante experimento de pensamento para argumentar em favor de que pode haver tempo sem necessariamente haver mudança.

Shoemaker pede que imaginemos um mundo dividido em três regiões (A, B e C). Habitantes de cada região podem observar as outras partes e se movimentar entre elas. Os habitantes desse universo observaram que de tempos em tempos uma região do mundo “congelava”: nada crescia, nada se deteriorava, tudo simplesmente parava. Enquanto essa região ficava congelada, habitantes das outras regiões seguiam normalmente, porém conseguiam observar que a região congelada assim permanecia durante o período de um ano. Ao fim do congelamento, habitantes da região congelada nada notariam (pois tudo continuava do modo como estava antes do congelamento), a não ser que estivessem a observar outra região no momento do congelamento. Sendo este o caso, notariam uma mudança instantânea no que estavam vendo. Ao registrar cada congelamento, habitantes desse universo notaram um padrão: a região A congelava a cada três anos, a região B congelava a cada quatro anos e a região C, a cada cinco anos. Com base nesses registros, os habitantes concluíram que as três regiões – ou seja, todo o mundo – ficariam simultaneamente congeladas a cada sessenta anos.

Com o exemplo acima, Shoemaker procura mostrar que é possível conceber um mundo em que haja tempos sem qualquer mudança, mas admite uma dificuldade de seu

mundo imaginário. O que causaria o fim de cada congelamento? Não poderia ser algo nas regiões desse mundo, pois então haveria mudança durante o congelamento – de modo que não seria realmente um total congelamento. Isso leva Shoemaker (1993, p. 75) a negar o princípio de que “se um evento é causado, então algum intervalo temporal imediatamente anterior a ele, não importa o quão curto, contém uma causa suficiente para sua ocorrência”, de modo que a própria passagem do tempo teria eficácia causal. Shoemaker tem sua própria solução para este problema, mas podemos pensar numa solução que não precise negar tal princípio: se houver nesse mundo um ser onipotente, onipresente e perfeitamente livre, tal ser seria capaz de causar diretamente efeitos no mundo, inclusive deter qualquer mudança, e livre para manter-se no mesmo estado, inclusive mental, durante o tempo que desejasse, como os tempos regulares de tal mundo. Esse ser seria a causa do início e do fim dos períodos sem mudança.

Alan G. Padgett (2001b) também considera que pode haver duração (um intervalo de tempo) sem haver mudança, mas que sem duração não pode haver mudança. Padgett (2001b, p.168, ênfase do autor) considera o tempo como “a dimensão da *possibilidade* de mudança”. Ou seja: se for o caso de não haver duração, então a mudança não é possível. Essa perspectiva sobre o tempo permite ao temporalista extrair pelo menos duas conclusões. Por um lado, o tempo existe necessariamente. Isso porque os teístas consideram que Deus seja um ser necessário – ao menos no sentido de não ser meramente contingente – e, se ele é imutável no sentido brando, também é capaz de mudar. Isso implica que o tempo existe necessariamente (MULLINS, 2014). Por outro lado, Deus teria de ser necessariamente temporal, do contrário ele não poderia passar por mudanças, tal como tornar-se criador do universo. Se a mudança real só é possível se houver duração, um Deus atemporal seria incapaz de mudar, de maneira que Deus só inicia uma mudança se ele for, em algum sentido, temporal.

As considerações sobre o tempo apresentadas por alguns temporalistas parecem – até o momento – fornecer uma resposta sobre a questão da criação do tempo e da possibilidade de tempo sem mudança, mas e quanto ao tempo que Deus teria esperado para criar o universo? Zimmerman (2001, p. 80) comenta que “é perfeitamente possível que, antes de ter criado o mundo, Deus sozinho tenha existido através de um infinito (ou talvez em algum sentido ‘nem infinito nem finito’ [...]) período de tempo durante o qual nenhuma mudança ocorreu”. O tempo anterior à criação é considerado por Swinburne (2016) como um tempo não métrico:

sem o estabelecimento de leis naturais, não seria possível um sistema de relógios e assim seria impossível de medir a duração de períodos de tempo. Zimmerman (2001, p. 89) chama esse período de “pseudo-tempo”, descrevendo que nesse “período pré-criação, pré-leis-da-natureza, há uma duração temporal, mas nenhum modo de dividi-lo em períodos com tamanhos que possam ser comparados”. Ainda sobre esse período, poderíamos afirmar que não é possível encontramos nele um número finito ou infinito de partes que podem ser comparadas. E sendo este o estado inicial, o tempo não tem um início, nem há um “primeiro momento” distinto deste estado.

Poder-se-ia objetar que, do modo como descrito acima, nada nos impediria de considerar o período pré-criação como sendo infinitesimal. Zimmerman (2001) busca responder a essa objeção argumentando que qualquer estado consciente não pode ser instantâneo ou infinitesimal, pois instantes não têm conteúdo. Então, se qualquer tipo de consciência não pode ser instantânea, o estado de Deus pré-criação, além de não poder ser considerado infinito ou finito, também não pode ser instantâneo: “ele dura por um período, apesar de que não há nada concreto sobre o tamanho desse período” (ZIMMERMAN, 2001, p. 89).

Temporalistas podem afirmar, então, que o período pré-criação em que Deus existiu sem o universo não pode ser medido – pois não há como dividir tal período em partes – e que Deus não precisava estar em constante mudança para ser temporal. Que fazia Deus antes de criar o universo, então? Swinburne (2016, p. 231) apresenta a alternativa de que Deus pode “ter tido apenas um pensamento qualitativamente idêntico durante todo esse tempo e, ao criar o universo ele teria trazido à existência pela primeira vez uma sucessão de estados distintos”. Tal decisão da parte de Deus não precisaria ser arbitrária, pois, admitindo que o tempo pré-criação tenha sido um tempo sem qualquer mudança, pensar que esse tempo tenha passado um pouco mais ou um pouco menos “não descreve realmente um estado de coisas alternativo, assim como alguns filósofos têm pensado que ‘Tudo dobrou de tamanho em uma noite’ não descreve uma alternativa a tudo ter permanecido do mesmo tamanho” (ZIMMERMAN, 2001, p. 82). Desse modo, Deus não precisou escolher entre estados de coisas alternativos arbitrariamente.

Zimmerman (2001) afirma também que outra opção seria rejeitar o Princípio da Razão Suficiente. A ilustração conhecida como “asno de Buridan”<sup>6</sup> descreve um asno que está entre dois fardos de feno a uma mesma distância. Por não possuir uma razão para escolher entre um fardo e outro, o asno simplesmente permanece faminto. A incapacidade de decidir entre uma fonte de comida e outra igualmente boa consiste em um defeito. Se fosse o caso de Deus ter várias alternativas de tempo para criação igualmente boas, seria uma virtude ele ser capaz de escolher uma delas sem que houvesse uma razão em especial para a sua escolha. De fato, seria melhor escolher um tempo arbitrariamente para criar do que não criar nada.

Essas considerações sobre a possibilidade do tempo sem mudança e sobre o estado de coisas do tempo pré-criação conseguem fornecer uma resposta ao argumento de Paul Helm em favor da atemporalidade apresentado anteriormente. Admitir um tempo passado não-finito não requer a aceitação de um número infinito de eventos no passado e, conseqüentemente, o temporalista não precisa propor que a existência de Deus tenha um começo.

O que os temporalistas poderiam responder acerca de a atemporalidade fornecer a melhor resposta para o problema da conciliação entre onisciência e livre-arbítrio? Eles podem apresentar uma melhor solução ou tentar demonstrar que a solução atemporalista não é tão eficaz. Além da solução de Boécio possuir alguns problemas, podemos encontrar algumas possíveis soluções que não estão necessariamente ligadas a uma perspectiva de eternidade atemporal: ockhamismo, molinismo, teísmo aberto e uma saída que Linda Zagzebski (2017) chama de agostiniana/frankfurtiana.

Guilherme de Ockham rejeitava que a eternidade de Deus fosse entendida como atemporal e, portanto, não poderia admitir um conhecimento atemporal para eliminar a presciência do conhecimento divino, conforme observa Hasker (1989). Para entender a proposta de Ockham, devemos refletir um pouco sobre as características dos tempos futuro e passado. Intuitivamente, uma marcante diferença que podemos atribuir a esses tempos é nossa capacidade de agir sobre eles. Enquanto o futuro parece “aberto” para que possamos causar que certas coisas sejam verdadeiras, o passado parece já “fechado”, não temos poder causal sobre ele. Podemos, daqui a um minuto, pensar sobre qual será nossa próxima refeição, mas

---

<sup>6</sup> O “asno de Buridan” é uma ilustração erroneamente atribuída ao filósofo francês Jean Buridan do século XIV, pois ela não é encontrada em qualquer de seus escritos. Ilustrações semelhantes podem ser encontradas nas obras de Al-Gazali e Aristóteles (KANE, 2005; ZUPKO, 2018).

não podemos tornar verdadeiro ou falso que tenhamos pensado um minuto atrás sobre nossa refeição. Se Deus é temporal e desde o mais longínquo passado tem conhecimento perfeito sobre o futuro, parece que suas crenças são todas verdadeiras e inalteráveis, impedindo que qualquer agente livre possa realizar ações diferentes.

Para evitar a dificuldade proporcionada pela admissão da presciência divina, Ockham nega que todo fato passado esteja além de qualquer influência. Defensores contemporâneos da solução proposta por Ockham fazem uma distinção entre “hard facts” e “soft facts” sobre o passado. Os “hard facts” são fatos passados considerados independentes de ações presentes. Se no presente é verdadeiro que Paulo está caminhando, será necessariamente verdadeiro, no tempo posterior a essa ação, que Paulo estava caminhando. Na discussão medieval, fatos desse tipo são descritos como tendo “necessidade accidental” (SWINBURNE, 2016). Os “soft facts” são fatos passados que dependem de ações presentes e, portanto, não são apenas sobre o passado. Uma proposição como “O microfone que será utilizado na conferência de amanhã está sendo testado” depende de um acontecimento futuro para a obtenção de seu valor de verdade. Para um ockhamista, as crenças passadas de Deus acerca de ações futuras são classificadas como “soft facts”, sendo dependentes do que ocorre no presente. O conhecimento de Deus não seria determinante do futuro, mas dependente do que ocorre nele (MURRAY; REA, 2008; HASKER, 1989).

Outra conhecida proposta de conciliação entre onisciência e livre-arbítrio é o molinismo. Nomeada em homenagem ao teólogo do século XVI Luis de Molina, atribui a Deus um “conhecimento médio”. Molina aponta que Tomás de Aquino reconhecia que Deus tem duas fontes de conhecimento. A primeira fonte seria o conhecimento divino de todas as naturezas possíveis do que ele pode criar e como elas podem interagir. A segunda fonte consiste no conhecimento de Deus de todas as coisas atuais que ele criou. Molina propõe, então, uma terceira fonte – o conhecimento médio – que compartilha de características das duas primeiras fontes: um conhecimento que diz respeito ao que é contingente e necessário. Esse é o conhecimento que Deus tem do que suas criaturas fariam livremente, se colocadas em determinadas circunstâncias (HUGHES, 1995).

O conhecimento médio consiste em conhecer as proposições chamadas de “contrafactuais de liberdade”: Joseph K. Campbell (2011, p. 16) explica que contrafactuais de liberdade são condicionais como: “Se Joe fosse de bicicleta para o trabalho enquanto chovesse

em um dia em que ele estivesse ensinando, então ele usaria seus tênis Converse preto”. Com o conhecimento de todos os contrafactuais de liberdade, Deus pode saber o que qualquer agente faria livremente em determinadas circunstâncias. J. P. Moreland e William Lane Craig (2003) afirmam que os contrafactuais de liberdade também delimitam a abrangência de mundos possíveis para mundos exequíveis que Deus pode criar. Eles fornecem o seguinte exemplo:

Há um mundo possível no qual Pedro livremente afirma Cristo precisamente nas mesmas circunstâncias nas quais ele de fato o negou; mas dada a verdade contrafactual que se Pedro estivesse precisamente naquelas circunstâncias ele livremente negaria Cristo, então o mundo possível no qual Pedro livremente afirma Cristo naquelas circunstâncias não é exequível para Deus. Deus poderia fazer Pedro afirmar Cristo naquelas circunstâncias, mas então sua confissão não seria livre. (MORELAND; CRAIG, 2003, p. 522, ênfase dos autores).

Desse modo, o conhecimento exaustivo de Deus sobre o futuro do mundo que ele escolhesse criar seria compatível com agentes que possuem livre-arbítrio (CRAIG, 2000a; HASKER, 1994).

O teísmo aberto é outra proposta de solução para o problema que estamos tratando e que explicitamente considera a eternidade divina como temporal. O teísta aberto afirma que devemos reconsiderar o modo como o atributo divino de onisciência tem sido entendido na maior parte da tradição teológica cristã. Teístas geralmente consideram que a onipotência de Deus não é diminuída se ele não é capaz de realizar coisas logicamente impossíveis (autocontraditórias), tal como criar um solteiro casado. Os teístas abertos aplicam o mesmo raciocínio à onisciência: Deus não seria menos do que onisciente ao conhecer apenas o que lhe é logicamente possível de conhecer. Proposições sobre ações livres futuras não são verdadeiras ou falsas – não possuem valor de verdade – e, assim, não são possíveis de ser conhecidas, nem mesmo por Deus. Nessa perspectiva, o livre-arbítrio humano é preservado da possível contradição com a presciência, além de ser mantido o atributo da onisciência, pois Deus conhece todas as coisas que lhe são possíveis de conhecer. Conhecendo todo passado e presente, incluindo cada hábito, desejo e sentimento humano, pode ser fácil para Deus prever muito do futuro. Além disso, Deus não estaria completamente incapaz diante do que ocorrerá no futuro, pois, sendo onipotente, tem todas as coisas sujeitas ao seu controle e pode interferir como desejar, de acordo com seu caráter (HASKER, 1994; SWINBURNE, 2016).

A solução agostiniana/frankfurtiana propõe a rejeição do princípio de possibilidades alternativas (PPA<sup>7</sup>) tal como Harry Frankfurt (1969), que o apontou como falso. O PPA consiste em afirmar que uma pessoa é moralmente responsável por uma ação apenas se ela tem a possibilidade de agir diferentemente. Brian Garrett (2008, p. 122) descreve uma versão simples do exemplo imaginado por Frankfurt em favor de sua rejeição do PPA:

Vamos supor que Smith planeja roubar o banco local, espera até o momento apropriado e executa seu plano pontualmente. De acordo com o curso atual dos acontecimentos, esse parece ser um assalto como qualquer outro, exceto por um detalhe. Sem o conhecimento de Smith, um demônio maligno que adora assaltos monitorou o seu cérebro e estava preparado para intervir se Smith mostrasse qualquer hesitação quanto a cometer o assalto. Se ele tentasse mudar sua intenção, seria incapaz de fazê-lo. Do modo como transcorre o assalto, Smith deseja muito o dinheiro e em nenhum momento muda sua intenção, de maneira que o demônio em nenhum momento intervém no curso atual da vida de Smith.

Smith teria agido livremente, uma vez que o demônio não interferiu, e ainda assim o consideraríamos responsável por sua ação. Negando o PPA, essa solução pretende manter a compatibilidade entre determinismo e livre-arbítrio (ZAGZEBSKI, 2017). Ainda que a solução agostiniana/frankfurtiana possa ser associada a uma perspectiva atemporal da eternidade, ela poderia ser aceita também por um temporalista que também aceitasse o determinismo.

Cada uma das soluções alternativas à de Boécio têm suas críticas e talvez possam ser consideradas insuficientes. Entretanto, elas mostram que podemos tentar resolver o problema entre onisciência e livre-arbítrio sem recorrer à solução boeciana<sup>8</sup>.

É interessante ressaltar que apesar da eternidade ser considerada um atributo essencial de Deus, entendê-la como atemporal não é um pressuposto do teísmo. Como exemplo, poderíamos citar que ela não é essencial em pelo menos uma religião teísta. No clássico cristão, *Cristianismo puro e simples*, C. S. Lewis (2009) busca apresentar as doutrinas fundamentais do cristianismo. O autor considera a eternidade divina como sendo atemporal, pois para ele essa tese explicaria melhor certas questões teológicas. Entretanto, Lewis faz a seguinte observação:

---

<sup>7</sup> PAP, em inglês: Principle of Alternate Possibilities.

<sup>8</sup> A solução de Boécio também possui seus problemas; eles serão discutidos no terceiro capítulo, que trata sobre tópicos mais específicos sobre tempo, eternidade e onisciência.

Essa idéia me ajudou muito. Se ela não ajudar você, deixe-a de lado. Ela é uma “idéia cristã” na medida em que grandes sábios cristãos a sustentaram e que nela não há nada de contrário ao cristianismo. Porém, não se encontra na Bíblia nem em nenhum dos credos. Você pode ser perfeitamente cristão sem aceitá-la, ou mesmo sem pensar em absoluto neste assunto. (LEWIS, 2009, p. 227).

E ainda que Lewis pensasse não haver nada de contrário à prática religiosa cristã na ideia da eternidade atemporal, podemos pensar que ela pode ser danosa a certos conceitos da religião. Isso se dá na medida em que essa ideia comprometa alguns aspectos que a religião tenha em comum com o teísmo quanto à onisciência, a interação de Deus com a criação e ao problema do mal e o atributo de perfeita bondade, como discutiremos em capítulos posteriores.

## **2.5 Perspectivas que escapam à distinção temporal/atemporal**

Algumas propostas de compreensão da eternidade divina negam que tenhamos que escolher entre Deus ser simplesmente temporal ou atemporal. Proponentes de perspectivas alternativas tentam evitar características consideradas indesejáveis da temporalidade e da atemporalidade enquanto mantêm as que são consideradas positivas.

### *2.5.1 Atemporalidade relativa*

Alan G. Padgett (2001a) propõe o que ele chama de “atemporalidade relativa” como uma perspectiva alternativa sobre a eternidade<sup>9</sup>, pois, segundo ele, ela preserva o melhor das perspectivas da eternidade temporal e atemporal. De acordo com Padgett, uma eternidade temporal é coerente, mas não satisfatória, devendo ser rejeitada. Uma das razões para essa rejeição é que Deus deve transcender o tempo em certo sentido. Deus deve estar além do espaço-tempo, que teve um início juntamente com o universo físico. Entretanto, Padgett não conclui que devemos pensar que Deus é atemporal. Embora considere que a eternidade atemporal também não seja incoerente, acredita que ela não seja compatível com outras verdades, como uma adequada teoria da natureza do tempo.

Para evitar que Deus seja meramente temporal, Padgett (2001a, p. 105) afirma que “devemos distinguir entre o tempo como pura duração, o qual pode fluir sem qualquer mudança ocorrendo no mundo, e o tempo entendido como a medida da mudança”. O primeiro

---

<sup>9</sup> Nem todos concordam que a proposta de Padgett seja realmente uma terceira via. Nicholas Wolterstorff (2001a), por exemplo, afirma que ela é apenas uma variante da eternidade temporal.

tipo de tempo seria o tempo de Deus, a eternidade. Esse tempo é infinito (ou não-finito) e não pode ser medido, pois só pode haver medida de tempo onde há coisas criadas e leis da natureza. Quanto ao segundo tipo de tempo, devemos entendê-lo como o tempo que experimentamos, que medimos por relógios e calendários, o tempo de nosso universo físico. Deus é, portanto, atemporal em relação ao segundo tipo de tempo.

A temporalidade de Deus, ainda que sendo diferente da humana, não deve ser entendida como uma propriedade essencial de Deus, de acordo com Padgett (2001a). Para ele, poderíamos pensar que Deus não é temporal em todos os mundos possíveis, mas que Deus é temporal no mundo atual. Ou ainda que a eternidade temporal de Deus seja desde sempre um atributo de Deus, porém sem ser essencial ao seu ser. Padgett sumariza a atemporalidade relativa em três pontos:

Isso significa, primeiro, que Deus é o Criador de nosso tempo (universo espaço-tempo). Nosso tempo ocorre dentro (e apenas por causa da existência anterior) do próprio tempo de Deus. Segundo, mesmo o próprio tempo de Deus, a eternidade, existe apenas porque Deus existe (e não o contrário). [...] Terceiro, o próprio tempo de Deus é infinito e não pode ser medido pelo nosso tempo. A eternidade é infinita e imensurável. (PADGETT, 2001a, p. 107).

Talvez um dos maiores desafios à perspectiva de Padgett seja explicar como o tempo divino se relaciona com o tempo físico. A resposta de Padgett (2001c, p. 125-126) é que o tempo de Deus “não é ontologicamente distinto” do tempo físico (“nosso tempo”), e “cada momento do nosso tempo é simultâneo com um momento do tempo de Deus”. A explicação de Padgett nos faz questionar o porquê de o tempo de Deus não poder também ser medido, uma vez que há essa simultaneidade com o tempo físico.

### *2.5.2 Atemporalidade e omnitemporalidade*

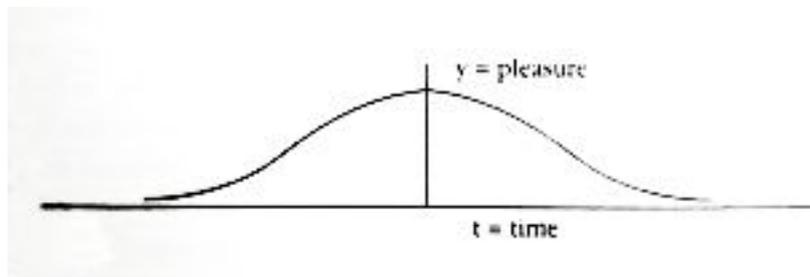
Uma outra perspectiva alternativa sobre a eternidade divina é apresentada por William Lane Craig (2001a). Craig reconhece que há alguma força no argumento para a atemporalidade baseado na plenitude da vida divina, porém não o bastante para superar os argumentos em favor da eternidade temporal. Por um lado, Craig pensa que a eternidade atemporal é um conceito perfeitamente coerente, mas, por outro lado, dificilmente um Deus atemporal poderia ser conciliado com um mundo temporal. Aparentemente, Craig poderia concluir que Deus é simplesmente temporal, mas essa não é a conclusão à qual ele chega.

Craig (2001a) está convencido de que o tempo tem um começo. Diferentemente de Padgett, Craig não está satisfeito de que simplesmente o tempo físico tenha tido início, mas que o tempo, em qualquer sentido, teve início na criação do universo. Uma das razões pelas quais ele defende um início para o tempo tem relação com as antigas questões que abordamos anteriormente: “o que Deus fazia antes de criar o universo? Por que ele criou o universo no momento em que o criou?”. Craig (2001a, p. 153-154) apresenta o seguinte argumento em favor do início do tempo, no qual  $t$  representa qualquer tempo anterior à criação e  $n$  representa alguma quantidade finita de tempo:

1. Se o passado é infinito, então em  $t$  Deus posterga criar até  $t + n$ .
2. Se em  $t$  Deus postergou criar até  $t + n$ , então ele deve ter tido uma boa razão para fazer assim.
3. Se o passado é infinito, Deus não pode ter tido uma boa razão para postergar criar em  $t$  até  $t + n$ .
4. Portanto, se o passado é infinito, Deus deve ter tido uma boa razão para postergar em  $t$  e Deus não pode ter tido uma boa razão para postergar  $t$ .
5. Portanto, o passado não é infinito.

Craig rejeita a opção de que Deus não precisa ter uma razão especial para criar em determinado tempo, como sugerimos anteriormente ao dizermos que ser capaz de escolher entre possibilidades igualmente boas é algo positivo. Craig rejeita também a proposta de Leftow (1991a) sobre uma possível razão para Deus postergar o momento da criação. A sugestão de Leftow (1991a, p. 165) é a de que postergar o tempo da criação é capaz de produzir a “alegria de antecipação do criar”, tal como pais “podem encontrar alegria na antecipação de um filho cujo caráter e identidade eles ainda não conhecem” e que poderiam ficar ainda mais felizes se soubessem exatamente como seu filho será. Esses pais, entretanto, dependendo da demora dessa antecipação, teriam sua alegria diminuída, se seu filho nunca chegasse. Um Deus onisciente saberia perfeitamente como seria sua criação e qual o momento exato em que a alegria da antecipação é máxima e quando ela começaria a definhir pela sua demora. Assim, a alegria da antecipação seria uma boa razão para Deus ter postergado seu ato de criar. Desse modo teríamos algo parecido com o gráfico da Figura 1 abaixo:

Figura 1 – Os prazeres antecipatórios de Deus se elevam de um valor baixo em  $t = -\infty$  até um valor de pico antes de diminuírem em direção a um valor baixo em  $t = +\infty$



Craig (2001a, p. 155)

A Figura 1 representa os prazeres pela antecipação de Deus aumentando desde um tempo infinito passado, atingindo seu valor máximo e começando a diminuir em direção ao futuro. Quando o prazer atinge seu ápice em determinado tempo, Deus realiza o ato de criação.

O problema da proposta da alegria da antecipação, segundo Craig (2001a, p. 156), é que ela falha, diante da “natureza paradoxal do infinito atual”. Seria possível, por exemplo, mover a curva na figura para um tempo anterior ao estipulado e não seria problemático, uma vez que o tempo passado continuaria a ser infinito. Seria assim, pois, uma vez que consideremos que há um tempo passado infinito, não deveríamos pensar que o tempo necessário para a alegria da antecipação diminuiria caso movêssemos a curva da alegria da antecipação para um tempo anterior. Se considerarmos impossível mover a curva para mais ao passado, deveríamos questionar, então, se de fato estamos considerando que o passado seja infinito.

Craig, então, chega às conclusões de que Deus é temporal e de que o tempo tem início. Uma inferência mais apressada seria a de que Deus tem um início. Essa terceira conclusão, porém, não é compatível com o Deus teísta, que é eterno (isto é, sem início e sem fim). A solução encontrada por Craig é pensar em duas fases da vida de Deus: uma atemporal e outra temporal. Essas duas fases se articulariam da seguinte forma: “Deus existindo imutavelmente sozinho sem a criação é atemporal e que ele entra no tempo no momento da criação em virtude de sua real relação com o universo temporal” (CRAIG, 2001a, p.160).

Uma dificuldade que rapidamente notamos na proposta de Craig é que poderíamos pensar que o fato de Deus ter duas fases parece implicar que ele teve uma antes da outra. Possuir um antes e depois já significaria certa temporalidade em Deus. Craig tenta contornar

essa dificuldade sugerindo que a existência atemporal de Deus não seria temporalmente anterior à criação, mas apenas causalmente anterior à criação. Entretanto, se aceitarmos que um efeito é sempre temporalmente posterior à sua causa, então não podemos aceitar a distinção que Craig faz. Ser causalmente anterior, por definição, significaria ser temporalmente anterior. Swinburne (2017), por exemplo, concorda que só é possível causar determinado evento *E* se a causa de *E* tiver início em um tempo em que *E* ainda não exista. Dessa maneira, rejeita que seja possível uma causalidade inversa – temporalmente posterior ao seu efeito – ou até mesmo simultânea. Como seria possível Deus causar um evento temporal sem que esteja temporalmente anterior a esse evento?

### 3 TEMPO E ETERNIDADE

Ao refletir sobre o tempo, Agostinho escreve:

E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei. (*Confissões*, Livro XI, 14)

O tempo é fundamental em nossa experiência no mundo. Em muito do que falamos o tempo está presente: ontem, hoje, amanhã, passado, futuro. Pensamos em tempos de aniversários, de feriados, de algum acontecimento importante de nossa vida, tempos em que não existíamos. Dizemos que não temos tempo, que perdemos tempo, que valorizamos o tempo, que ganhamos tempo, que o tempo ensina, cura, leva, destrói e faz esquecer.

Ao mesmo tempo em que o tempo nos é tão familiar, “tão logo quanto começamos a pensar sobre ele, percebemos que não há assunto mais misterioso e inefável [...], ‘além das palavras’” (BARDON, 2013). Apesar de ser algo de difícil exploração, veremos a importância que possui seu esclarecimento no debate sobre a eternidade.

#### 3.1 Tempo e eternidade

O esclarecimento do conceito de eternidade consiste em explicar a relação de Deus com o tempo. Ao buscarmos responder o que é a eternidade, estamos tentando responder perguntas como “Deus transcende o tempo? Deus criou o tempo? Deus experimenta o tempo?”. Como vimos no capítulo anterior, a maior parte da tradição filosófica/teológica cristã concluiu que Deus é atemporal. Historicamente, podemos dizer que a relação de Deus com o tempo foi estudada com duas pressuposições já estabelecidas: a simplicidade divina e a imutabilidade divina num sentido forte (DEWEESE, 2016). Com essas duas pressuposições, parece muito natural chegar à conclusão de que Deus é atemporal.

Em décadas mais recentes, com o surgimento da filosofia analítica e especialmente com o desenvolvimento da filosofia analítica da religião, o viés pelo qual a eternidade é estudada deixou de ter a simplicidade e a imutabilidade forte como ponto de partida. Na verdade, essas duas afirmações sobre a natureza divina passaram a ser contestadas e amplamente rejeitadas (MORELAND; CRAIG, 2003). Por outro lado, com o desenvolvimento da metafísica do tempo e a concepção de tempo oferecida pelas ciências

naturais, estudos sobre o conceito de eternidade buscam alcançar uma coerência entre a eternidade e a natureza do tempo (DEWEESE, 2016).

É importante ter uma clara ideia de qual é a natureza do tempo ao pensarmos sobre a eternidade. Se a eternidade divina reflete a relação de Deus com o tempo, como poderemos entender a eternidade se não tivermos a mínima ideia do que é o tempo, sua natureza e quais conclusões se extraem dessa natureza? Mullins (2016, p. 13) comenta que “Não faz sentido perguntar qual o relacionamento de Deus com x se não se tem uma pista do que x de fato é. A resposta será diferente dependendo do conteúdo de x.” A relação de Deus com seres humanos é diferente de sua relação com objetos abstratos. E a relação de Deus com o tempo – eternidade – será entendida de modo diferente, dependendo de como entendemos o tempo.

Padgett (2001a) afirma que teólogos devem estar atados à verdade, e não a uma doutrina favorita, não importa o quanto ela seja tradicional ou “esteja na moda”. Podemos acrescentar que os filósofos da religião também. E se determinadas perspectivas sobre o tempo sejam tidas como falsas, não devemos usá-las em nossa definição de eternidade. Se, porém, entendermos uma perspectiva como verdadeira, podemos explorar como ela ajudará a entender o conceito de eternidade.

### **3.2 O que é o tempo, afinal?**

Garrett Deweese (2016), em sua obra sobre Deus e a natureza do tempo, distingue alguns tipos de tempo e esclarece com qual tipo de tempo está lidando. A distinção também é útil para nosso trabalho, uma vez que faremos uma abordagem semelhante.

Um primeiro tipo de tempo que podemos destacar é o *tempo físico*: o tempo de nossos relógios, com o qual estamos mais familiarizados e sobre o qual tratam as teorias físicas. O tempo pode ser medido nos mundos em que leis da natureza permitam processos físicos regulares.

O *tempo cósmico* seria “o padrão de tempo pelo qual todos os eventos no universo podem ser localizados e medidos” (DEWEESE, 2016, p. 28). De acordo com a interpretação padrão da Teoria Especial da Relatividade, o tempo cósmico não existe, pois há uma relativização da simultaneidade ao quadro de referência. Observadores movendo-se em

diferentes velocidades, por exemplo, podem discordar sobre se dois eventos são simultâneos ou não e nenhum dos observadores precisa estar errado.

Quando nos referimos à passagem do tempo experimentada por consciências individuais, estamos lidando com o *tempo pessoal* ou o *tempo psicológico*. Pessoas diferentes parecem “sentir” que o tempo passou mais rápido ou mais devagar. Alguém que dirigiu por uma hora em um trecho de tráfego intenso pode sentir que o tempo passou mais devagar do que alguém que dirigiu por uma hora em um trecho de trânsito livre ao ouvir suas canções favoritas.

O *tempo metafísico* diz respeito à “sucessão de momentos ou eventos pelos quais objetos concretos persistem” (DEWEESE, 2001, p. 50). Objetos concretos seriam aqueles que são possivelmente o fim de uma relação causal (DEWEESE, 2001). Tais objetos não são necessariamente objetos físicos, de modo que o tempo metafísico não é o mesmo que o tempo físico. DeWeese (2016, p. 29) observa que, se Deus experimenta sucessão em seu ser, o tempo metafísico é “equivalente ao tempo de Deus”. Esse tempo seria básico a todos os outros tempos.

Abordaremos o tema do tempo buscando suas características mais fundamentais, ou seja, o tempo metafísico, porém não ignorando o que tem sido descoberto sobre os tempos físico e cósmico (se é que este último existe). Apesar de cada experiência pessoal no tempo nos permitir obter certas intuições de como seria a natureza do tempo, ainda assim o tempo psicológico, ao possuir um aspecto particularmente subjetivo, não permite a elaboração de uma teoria do tempo que possa ser avaliada objetivamente. Dessa forma, não será analisado.

### 3.2.1 Teorias do tempo

Teorias acerca do tempo buscam explicar de um modo claro e o mais completo possível o conceito de tempo e sua natureza. Ao fornecer tais explicações, pretende-se também responder se devemos concordar ou não – e as devidas razões para tal – com afirmações como: “o tempo flui”, “o passado é fixo e o futuro é aberto” (BOURNE, 2006, p. 2).

A partir do início do século XX, as discussões sobre a natureza do tempo seguiram, em boa parte, a agenda estabelecida pelo texto “The Unreality of Time” (1908), de John M. E. McTaggart. Ele distinguiu duas maneiras de descrever posições ou momentos no tempo:

“série A” e “série B”. Na série A, cada momento é ordenado como passado ou presente ou futuro, enquanto na série B cada momento é ordenado como anterior ou posterior a outros momentos. Outra diferença entre a série A e a série B diz respeito à fixidez das posições no tempo. Na série B, as posições no tempo são fixas. Os eventos de 28 de junho de 2019 ocorrem cem anos após a assinatura do Tratado de Versalhes; os eventos de 28 de junho de 1819, cem anos antes. Tais posições no tempo não podem ser alteradas. Na série A, as posições no tempo não são inalteráveis. Se enquanto escrevemos estas linhas a assinatura do Tratado de Versalhes está cerca de cem anos no passado, daqui a cem anos ela estará cerca de duzentos anos no passado.

O próprio McTaggart (1908) considerava a série A como fundamental para o tempo, pois pensava não ser possível que o tempo fosse constituído apenas de eventos ordenados na série B. Entretanto, McTaggart considerava a série A contraditória, de modo que concluiu que o tempo não é real. Rejeitando a conclusão de McTaggart sobre a contradição da série A ou sobre a insuficiência da série B, aqueles que consideram a série A como fundamental para o tempo são considerados defensores da *Teoria A* ou *Teoria Dinâmica* do tempo, enquanto aqueles que consideram a série B como fundamental para o tempo defendem a *Teoria B* ou *Teoria estática* do tempo (GARRETT, 2008). Cada uma dessas preferências advém de uma diferença fundamental do que cada teórico entende que seja o tempo “presente”.

Os teóricos B rejeitam a ideia de que há um presente privilegiado. Para eles, “todos os tempos são reais e o tempo não flui” (BOURNE, 2006, p. 3). O que ocorre em 04 de julho de 1945 ou de 2320 é tão real quanto o que ocorre hoje. Se pensamos estar no tempo presente, devemos saber que tal sensação é apenas subjetiva e não corresponde à realidade, pois não há um tempo que possamos objetivamente chamar de presente. Quando falamos que algo é passado, presente ou futuro, não estamos descrevendo o mundo em si, mas apenas posições no tempo de coisas relacionadas a outras posições no tempo (ZIMMERMAN, 2008).

Ao postular a existência de todos os tempos, a teoria B do tempo implica em uma visão particular de ontologia: o *eternalismo* (CURTIS; ROBSON, 2016). Como ilustra a Figura 2, a teoria B aponta que não há qualquer momento privilegiado entre todos os tempos igualmente reais.

Figura 2 – Teoria B do tempo



Bourne (2006, p. 3)

Os teóricos A entendem que há um aspecto privilegiado no tempo que chamamos de *presente*. Há uma diferença objetiva entre o que é passado, presente e futuro. Diferentes versões da Teoria A têm sido defendidas, mas, segundo Cameron (2015), podemos apontar duas características que parecem ser as principais dessa teoria: *presente privilegiado* e *presentidade temporária*. Esses termos significam, respectivamente, que “o presente é o único tempo objetivamente privilegiado” e “o tempo que é objetivamente privilegiado muda”. A presentidade temporária é uma forma de indicar que o tempo presente não deve permanecer em um único tempo. Se o teórico A defendesse apenas o presente privilegiado, ele poderia indicar que esse presente privilegiado é 30 de agosto de 1970, por exemplo, e que esse sempre será o tempo presente.

A teoria A quando combinada com determinadas visões de ontologia, dá origem às suas diferentes versões. As principais versões da teoria A são as seguintes: *presentismo*, *bloco crescente* (“growing block”) e *holofote em movimento* (“moving spotlight”) (CAMERON, 2015). O *presentismo* é a combinação da teoria A com uma ontologia que afirma o presente como o único tempo que existe. O futuro e o passado simplesmente não são reais, conforme ilustrado na Figura 3. “Novos estados de coisas constantemente vêm à existência, substituindo os estados de coisas anteriores como sendo as únicas coisas que existem” (CURTIS; ROBSON, 2016, p. 68).

Figura 3 – Presentismo



Bourne (2006, p. 13)

A teoria do *bloco crescente* é a combinação da teoria A com uma ontologia que admite a existência dos tempos passado e presente. O futuro não é real. À medida que o tempo passa, a totalidade da realidade cresce, uma vez que as coisas presentes não deixam de existir ao se tornarem “passado”.

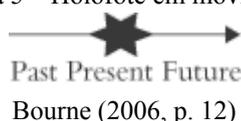
Figura 4 – Bloco crescente



Bourne (2006, p. 13)

A teoria do *holofote em movimento* é a combinação da Teoria A com o eternalismo, admitido também pela teoria B. Ou seja: passado, presente e futuro são igualmente existentes. A diferença, porém, é que o momento presente é considerado objetivo e se move, há um fluir do tempo. Todos os tempos existem, mas apenas um momento por vez possui a propriedade de ser “presente”. Poderíamos fazer uma comparação com um carro em movimento ao longo de uma rua com um holofote apontado para as casas. As casas já estão lá, mas são iluminadas uma de cada vez.

Figura 5 – Holofote em movimento



### 3.3 A ou B: eis a questão

Percebemos que as teorias A e B do tempo possuem concepções muito diferentes da realidade e são, de fato, incompatíveis (GARRETT, 2008). Como, porém, podemos avaliar essas teorias e decidir qual a melhor delas? Craig Bourne (2006) sugere que uma teoria filosófica do tempo adequada deve satisfazer pelo menos três condições: Adequação ao *senso comum*, na medida do possível, pois é preferível que a teoria concorde com nossa intuição. Filosoficamente, intuições não são sentimentos bons ou pressentimentos, mas crenças fundamentais/básicas acerca do que parece ser autoevidente ou necessário. *Explicativa*: se a teoria não concorda com nossa intuição, é preciso saber o porquê. Se concorda, não basta dizer que é possível mas *como* é possível. *Transparência*: Deve-se evitar a obscuridade na explicação e procurar ser claro acerca da natureza dos elementos envolvidos na teoria.

A seguir, pretendemos mostrar como o presentismo parece ser a teoria do tempo que melhor atende a esses critérios. Além de ser compatível com o nosso senso comum, temos boas razões para pensar que ela é verdadeira, pois é a opção mais compatível com outras características da realidade que podemos pensar como preferíveis. Também buscaremos responder duas principais objeções ao presentismo. Ao longo desta tarefa, esperamos que os elementos do presentismo fiquem bem esclarecidos.

É importante destacar que o debate entre presentismo e eternalismo não é meramente verbal, mas um debate substancial. Uma forma de vermos isso é refinando os conceitos de presentismo e eternalismo. Curtis e Robson (2016) afirmam que há uma maneira de falar

sobre absolutamente tudo que existe. Podemos “*quantificar irrestritamente* sobre tudo que há, e então podemos tomar ‘existe’ para expressar tal quantificação. ‘Existe’, tomado desta maneira, diz-se que significa ‘existe simpliciter’” (CURTIS; ROBSON, 2016, p. 92, ênfase dos autores). Entender “existe” desta maneira permite que presentistas possam genuinamente discordar da afirmação “dinossauros existem simpliciter”, pois para o presentista tudo que existe está no tempo presente. Dizer que algo existe é o mesmo que dizer que algo é presente. Eternalistas, no entanto, ainda que discordem que dinossauros existam no tempo presente, concordam com a afirmação de que “dinossauros existem simpliciter”, pois para eles o escopo do que existe simpliciter abrange todos os tempos, quer consideremos eles como passado, presente ou futuro.

### 3.3.1 *Endurantismo e Perdurantismo*

Há duas principais perspectivas acerca de como objetos persistem ao longo do tempo: endurantismo e perdurantismo. De acordo com o endurantismo um objeto persiste ao longo do tempo estando completamente presente em cada tempo em que ele existe. O perdurantismo, contrariamente, afirma que objetos persistem ao longo do tempo ao possuir partes temporais localizadas em cada tempo em que existem (CURTIS; ROBSON, 2016). Partes temporais seriam análogas a partes espaciais. Assim como um notebook é formado por várias partes espaciais (tela, teclado, bateria, etc.), pessoas seriam formadas por partes temporais (quando criança, quando adolescente, quando adulto, etc.). Nenhuma dessas partes temporais isoladamente seria uma pessoa completa, mas todas elas formam uma pessoa completa.

Se a ideia de que uma pessoa tenha partes temporais e seja incompleta em cada momento isolado do tempo parece mais estranha e preterível do que a ideia de que cada objeto é completo em cada tempo, então o presentismo é um bom candidato a uma teoria do tempo verdadeira. O perdurantismo combina bem com a teoria B do tempo, uma vez que os teóricos B enxergam um objecto que persiste no tempo como “uma coisa espalhada em todas as quatro dimensões que dão ao mundo sua estrutura” (LOUX; CRISP, 2017, p. 227). Cada subdivisão de uma região do espaço-tempo em que se encontra um objeto completo é tão real quanto todo o objeto. Tal subdivisão pode perfeitamente ser entendida como uma parte temporal na visão do perdurantismo. A teoria do bloco crescente e do holofote em

movimento, ao também endossar uma visão quadridimensional na realidade, parecem fornecer uma associação natural com o perdurantismo (LOUX; CRISP, 2017).

O endurantismo, apesar de ser a perspectiva que parece ser mais compatível com nosso senso comum, enfrenta o seguinte problema: como um mesmo objeto pode ter propriedades incompatíveis? (CURTIS; ROBSON, 2016). Consideremos o seguinte exemplo: Rafael jovem está sentado, enquanto Rafael, hoje idoso está de pé. Uma vez que Rafael jovem possui uma propriedade incompatível com Rafael idoso, parece que Rafael jovem não é numericamente idêntico ao Rafael idoso. Enquanto a teoria B do tempo e outras versões da teoria A do tempo têm de lidar com esse problema, o presentismo parece facilmente evitá-lo. É possível admitir que Rafael jovem estava sentado e Rafael idoso está de pé, sem admitir a existência simpliciter do Rafael jovem, evitando o problema de propriedades incompatíveis.

### 3.3.2 *O presente é uma dádiva*

A intuição comum parece ser a de que o tempo presente tem, objetivamente, algo de especial. O presente parece ser o tempo objetivamente real, diferentemente do passado (aparentemente já fixo) e do futuro (aparentemente aberto). Esse fluir do tempo parece ser a nossa experiência natural. Se nossa intuição estiver correta, o presentismo parece ser a teoria do tempo que melhor atende a essa intuição.

A teoria B rejeita qualquer ideia de presente objetivo. Quando pensamos que no tempo presente há algo de mais real ou especial, estamos experimentando algo ilusório. Se pudéssemos conferir o que nós mesmos estávamos experimentando um ano atrás, constataríamos que estamos experimentando aquele tempo como se fosse o presente, tão real quanto hoje.

As teorias do holofote em movimento e do bloco crescente admitem um presente objetivo, mas estão vulneráveis à seguinte objeção:

De acordo com a visão do holofote em movimento, todos os momentos na série B existem [e de acordo com o bloco crescente, todos os momentos passados e presentes existem], mas apenas um é objetivamente o momento presente. Porém em todos os tempos em que sujeitos pensantes existem, parece para eles, assim como parece para nós agora, que o tempo flui. O holofote em movimento se dispõe a explicar por que as coisas parecem dessa maneira para sujeitos pensantes em termos de um presente que “se move”. [...] parece para César em 49 a.C. que o tempo está fluindo tanto parece para nós agora [em 2019] (CURTIS; ROBSON, 2016, p. 75)

Se existe apenas um presente objetivo, ou ele está localizado em 49 a.C. ou agora durante a leitura deste texto. Pode ser o caso de que, para César, o tempo parece fluir em 49 a.C. sem ele estar no tempo presente ou parece, para nós, que o tempo flui enquanto lemos este texto, ainda que não estejamos no tempo presente. Tanto o holofote em movimento quanto o bloco crescente parecem levar “ao absoluto ceticismo acerca de que horas são [no tempo presente]!” (ZIMMERMAN, 2011). O presente poderia até ser objetivo, mas sem nunca podermos ter a certeza sobre qual tempo ele é.

Antes de comentar uma possível resposta dos defensores do bloco crescente ou do holofote em movimento, poderíamos adicionar ainda outra questão acerca do presente privilegiado e da realidade de outros tempos. A. N. Prior (1959) escreveu acerca disso um breve artigo intitulado “Graças a Deus isto acabou!”<sup>10</sup>. Prior indica alguns aspectos de nossa experiência que parecem ser melhor explicados pelo presentismo:

Alguém diz, por exemplo, “Graças a Deus isto acabou!”, e isso, quando dito, não é apenas bem claro sem qualquer data anexada, mas diz algo que é impossível que qualquer uso de uma ligação não-temporal com uma data poderia comunicar. Isso certamente não significa o mesmo que “Graças a Deus a data da conclusão daquilo é sexta-feira, 15 de junho de 1954”, mesmo se for dito nesse dia. (Nem significa, também, “Graças a Deus a conclusão disto é contemporânea a esta declaração”. Por que alguém deveria agradecer a Deus por isso?) (PRIOR, 1959, p. 17).

Dado o presentismo, faz sentido agradecer a Deus por uma dor de cabeça que passou. A dor era, objetivamente, presente e se tornou passado. Entretanto, como agradecer por uma dor que está permanentemente nos incomodando em determinado tempo? Ela realmente não “passou”. Tanto a teoria B do tempo quanto as versões concorrentes da teoria A devem admitir que todas as coisas, muito boas ou terrivelmente más, que acontecerem jamais deixarão de existir.

Duas respostas possíveis para o teórico A não-presentista são a de que apenas os seres atualmente no presente sejam conscientes (CURTIS; ROBSON, 2016) ou a de que apenas eventos que estão no tempo presente é que estão de *realmente acontecendo*, enquanto objetos e eventos passados seriam apenas semelhantes aos presentes (ZIMMERMAN, 2011). Tais respostas parecem satisfazer às objeções apresentadas acima, ao explicar porque conseguimos saber qual tempo é o presente e fornecer uma razão de porque nossa experiência do presente

---

<sup>10</sup> Título original em inglês: “Thank Goodness That's over!”.

difere do que experimentamos em tempos passados. Ambas as respostas, porém, terão de admitir uma espécie de universo fantasma, seja ele um universo em que pessoas como nós existem porém sem consciência, seja ele um universo em que coisas possam existir sem ao menos ocorrer. No primeiro caso, podemos levantar a dificuldade de obter um gerador de verdade (“truthmaker”) de proposições acerca de seres conscientes do passado (CURTIS; ROBSON, 2016). O princípio do gerador de verdade geralmente é entendido como o princípio de que, se uma proposição é verdadeira, deve haver algo na realidade que a torne verdadeira. Se não há seres conscientes no passado, como podemos falar verdadeiramente sobre eles? No segundo caso, podemos duvidar de que eventos possam existir sem acontecer. Tomemos como exemplo a partida final da Copa do Mundo de futebol de 1958. O defensor do bloco crescente admite que ela existe (tal como todo o passado). Parece difícil conceber que a partida continue existindo sem estar acontecendo. Seria como uma partida fantasma: nenhum jogador está cansado ou animado; o apito do árbitro não está sendo soprado; a torcida não vibra a cada gol. De fato, o defensor desta solução deve admitir que um jogador pode existir sem estar verdadeiramente vivo ou localizado no espaço. Como um objeto físico pode continuar existindo ao deixar de ter forma, tamanho e localização? Parece mais razoável considerar que ele deixe de existir, de fato.

O presentismo parece apresentar uma explicação mais simples para os problemas acima: sabemos que estamos no tempo presente porque apenas o presente existe e podemos ser gratos pela dor de cabeça ter passado porque ela realmente passou, deixou de existir. Quanto à uma alternativa presentista do princípio gerador de verdade, discutiremos mais adiante.

### 3.3.3 *Fatos temporais*

“Tense”<sup>11</sup> é o aspecto da linguagem que serve para caracterizarmos se algo é presente, passado, futuro ou uma combinação desses tempos (CRAIG, 2000b). Na língua portuguesa, geralmente é expresso por uma alteração no verbo – “eu disse”, “eu digo”, “eu direi” –, porém pode ser expresso de outras maneiras (através de advérbios ou adjetivos, por exemplo). Reconhecemos que o tempo<sub>2</sub> faz parte de nossa linguagem, de nossa experiência diária, e entendemos quando utilizamos uma sentença temporal<sub>2</sub>, entretanto, estaríamos errados em

---

<sup>11</sup> “Tense”, “tensed” e “tenseless” são termos da língua inglesa de difícil tradução para o português, então optamos por substituí-los, respectivamente, por “tempo<sub>2</sub>”, “temporal<sub>2</sub>” e “atemporal<sub>2</sub>”.

concluir que tais sentenças refletem a natureza da realidade? O defensor da teoria B do tempo diria que sim, estaríamos errados. Há pelo menos duas maneiras pelas quais teóricos B buscaram demonstrar que, apesar de utilizarmos sentenças temporais<sub>2</sub>, a realidade pode ser constituída apenas de fatos atemporais<sub>2</sub>.

Os defensores daquela que hoje é conhecida como “Antiga Teoria B do Tempo” buscaram demonstrar que toda sentença temporal<sub>2</sub> pode ser traduzida em sentenças atemporais<sub>2</sub>. Sentenças atemporais<sub>2</sub> podem expressar certas coisas que não se referem a tempos específicos – “1+1=2” ou “todos os homens são mortais” – e tal como sentenças temporais, podem expressar ações, eventos ou estados, porém sem uma referência ao quão perto ou longe estão do tempo presente. Suponhamos que hoje é o dia 14 de dezembro de 2019 e Andressa está na praia hoje. Conforme a antiga teoria B do tempo, a sentença temporal<sub>2</sub>

(1) “Andressa está na praia hoje”

poderia perfeitamente ser traduzida para a sentença atemporal<sub>2</sub>

(2) “Andressa está na praia em 14 de dezembro de 2019”

ou

(3) “Andressa está na praia simultaneamente a essa declaração”.

Analisando as sentenças (2) e (3), podemos perceber que elas falham em tentar traduzir exatamente o que (1) transmite. Saber que (2) não significa que sabemos que (1). Digamos que um explorador sofre um acidente que o deixou inconsciente por período de tempo não conhecido por ele – horas ou dias. Após caminhar por ainda alguns dias pela floresta, sem qualquer maneira de saber qual dia exato do calendário ele está, volta para a cidade em 14 de dezembro de 2019 (sem saber ainda em dia está) e avista um amigo. O amigo diz ao explorador: “Andressa está na praia em 14 de dezembro de 2019”. O explorador saberia que (2), mas seria ignorante de que (1). Ou seja, a sentença atemporal<sub>2</sub> não consegue traduzir a sentença temporal<sub>2</sub> (1). Quanto à (3), essa sentença implica que foi feita uma declaração sobre Andressa estar na praia, o que não é implicado por (1). (1) pode ser verdadeira em um mundo em que não haja seres dotados de linguagem, enquanto (3) não

pode. Entre os representantes da antiga teoria B do tempo, encontram-se Donald C. Williams, William V. O. Quine e J. J. C. Smart (LOUX; CRISP, 2017).

Defensores da “Nova Teoria B do Tempo” reconhecem que a estratégia de seus predecessores falhou e admitem que sentenças temporais<sub>2</sub> não podem ser todas traduzidas em sentenças atemporais<sub>2</sub>. A nova estratégia consiste em sugerir que, ainda que sentenças temporais<sub>2</sub> não possam ser traduzidas em sentenças atemporais<sub>2</sub>, condições de verdade atemporais<sub>2</sub> podem ser fornecidas para sentenças temporais. Defensor da nova teoria do tempo, D. H. Mellor apresenta uma proposta espécime-reflexiva:

uma sentença da forma ‘O evento *e* está ocorrendo agora’ é verdadeira se e somente se *e* é simultâneo com o espécime em questão. Então, uma declaração, *u*, de [está nevando agora] é verdadeira se e somente se neva simultaneamente a *u* (LOUX; CRISP, 2017, p. 219).

Quentin Smith critica a abordagem de Mellor propondo que consideremos as sentenças:

(4) É agora 1980

e

(5) 1980 é presente.

Uma vez que as sentenças são equivalentes, pois uma implica a outra, deveríamos esperar que isso se refletisse em sua condição de verdade. Entretanto, se endossarmos a abordagem de Mellor, a consequência é de que a condição de verdade de uma declaração de (4) é que ela ocorra em 1980, enquanto a condição de verdade de uma declaração de (5) é que ela ocorra em 1980. Se (4) é declarada, de modo algum implica a declaração de (5), de modo que as condições de verdade de (4) e (5) são independentes. Uma vez que na abordagem de Mellor os fatos coincidem com as condições de verdade, nos vemos forçados a concluir que (4) e (5) são não fatos equivalentes – mas sabemos que são. Assim, esta abordagem falha ao não ser consistente com a equivalência entre (4) e (5) (LOUX; CRISP, 2017, p. 220).

Uma outra observação possível sobre a abordagem de Mellor é a de que fornecer condições de verdade pode ser considerado um exercício apenas semântico. Seria possível estabelecer condições de verdade para uma sentença sem especificar nada sobre sua ontologia (CURTIS; ROBSON, 2016).

As tentativas de eliminar o tempo<sub>2</sub> através da eliminação da linguagem temporal<sub>2</sub> ou do estabelecimento das condições de verdade atemporais<sub>2</sub> para sentenças temporais<sub>2</sub> parecem falhar. Diante dessas críticas Mellor e outros defensores da nova teoria B do tempo buscaram uma nova forma de crítica, alegando que todas as sentenças temporais<sub>2</sub> são tornadas verdadeiras por fatos atemporais<sub>2</sub> (CURTIS; ROBSON, 2016). Trata-se de uma abordagem do já mencionado princípio gerador de verdade, o qual discutiremos mais adiante.

### 3.4 Em defesa do presentismo

A teoria A do tempo e, particularmente, o presentismo parecem estar de acordo com nossa intuição e explicar bem alguns aspectos de nossa experiência e de nossa linguagem. A teoria, porém, não está livre de objeções. A seguir explicamos três principais objeções ao presentismo: a acusação de McTaggart de que a série A é contraditória, a acusação de que o presentismo impossibilita uma teoria de geradores de verdade de proposições sobre o passado e a acusação de que o presentismo é incompatível com a teoria especial da relatividade.

#### 3.4.1 A série A é contraditória?

No já mencionado artigo de John M. E. McTaggart (1908) intitulado “The Unreality of Time”, McTaggart não apenas inaugura novas discussões na Filosofia do Tempo, mas questiona as duas principais perspectivas que foram abraçadas após seu texto (teorias A e B do tempo). McTaggart (1908, p. 459) pensava “ser universalmente admitido que o tempo envolve mudança”. Para McTaggart, porém, a série B do tempo, sozinha, é incapaz de admitir mudanças. Desse modo, o tempo não poderia ser constituído meramente da série B do tempo; a série A é fundamental para o tempo. Seria, então, a teoria A do tempo a mais adequada para entender a natureza do tempo? Não para McTaggart, pois para ele a série A é contraditória. Assim, busca demonstrar que ela “não pode existir e que, portanto, o tempo não pode existir” (MCTAGGART, 1908, p. 467).

A contradição da série A apontada por McTaggart é a seguinte: passado, presente e futuro são características incompatíveis. Um evento pode ter uma outra, mas não mais de uma. Entretanto, todo evento tem as três características:

Se M é passado, ele foi presente e futuro. Se ele é futuro, ele será presente e passado. Assim, todos os três termos incompatíveis são predicados de cada evento, o que é obviamente inconsistente com sua incompatibilidade e

inconsistente com sua produção de mudança. (MCTAGGART, 1908, p. 468).

A resposta mais óbvia para essa objeção é a de que cada evento possui as três características de ser passado, presente e futuro, porém não ao mesmo tempo. Um evento, por exemplo é presente, foi futuro e será passado ou é passado e já foi presente e futuro. McTaggart prontamente responde a esta objeção. Curtis e Robson (2016) resumem bem a resposta de McTaggart:

Dizer que um evento é de um certo modo é dizer que ele é desse modo no momento presente; dizer que um evento foi de um certo modo é dizer que é desse modo em um momento passado; e dizer que um evento será de certo modo é dizer que ele é desse modo em um momento futuro. Então, por exemplo, dizer que um evento é presente, foi futuro e será passado é dizer que o evento é presente no momento presente, é futuro em algum momento passado e é passado em algum momento futuro (CURTIS; ROBSON, 2016, p. 49, ênfase dos autores).

Suponhamos um evento *e* em 2018 que seja passado para nós. O evento *e* é passado no tempo presente (2019, por exemplo), porém *e* também é presente em um momento passado (2018) e também é futuro em algum momento passado (2017, por exemplo). Ao aplicarmos o raciocínio apresentado por McTaggart a um exemplo específico, percebemos que a contradição permanece, pois o mesmo evento *e* tem as três características de ser passado, presente e futuro. Além disso, McTaggart comenta que, ao se afirmar que algo é “presente no passado”, já se parece estar supondo a existência de uma série A, a qual se pretendia provar. Tal referência também levaria a um regresso infinito, pois haveria a necessidade de uma nova referência que fundamente a segunda série A mencionada. Por exemplo, *e* é “passado no presente no presente” (2019) e também “presente no presente no passado” (2018) e “futuro no presente no passado” (2017). E assim iríamos acrescentar infinitas séries, pois permaneceria a necessidade de uma nova referência que fundamentasse qual momento presente é de fato o presente.

Richard Swinburne (1990) admite que um “*e* é passado” implica “*e* é passado no presente”, que por sua vez implica “*e* é passado no presente no presente”. Entretanto, não precisamos derivar todas essas implicações, pois “‘é passado’ é um predicado perfeitamente claro em si mesmo e não precisa de tal decifração para que seu significado seja tornado claro” (SWINBURNE, 1990, p. 118). Seria semelhante a quando dizemos que “*p*” implica “*p* é verdadeiro”, que por sua vez implica que “é verdadeiro que *p* é verdadeiro”. Essas

implicações são legítimas, mas não precisamos decifrá-las para entender o significado de “p” ou de “é verdadeiro”. Segundo Swinburne, McTaggart via a necessidade desse esclarecimento por entender as características de ser passado, presente e futuro como relações, não como qualidades (apesar de McTaggart sugerir que seu argumento se sustentaria mesmo que as entendêssemos como qualidades).

Se a passadidade é uma relação, então eventos não podem ser ‘passados’ *simpliciter*; eles têm de ser passados em relação à alguma outra coisa. E se a única outra coisa que pode ser fornecida (a saber, “o presente”) é algo descrito nos termos de uma relação a alguma outra coisa da qual o mesmo é verdadeiro, e assim *ad infinitum*, o regresso assim gerado está fadado a ser vicioso, porque a atribuição de uma relação a um evento é incompleta até que o outro termo da relação seja dado por uma descrição completa. Mas se nós dissermos que a passadidade, a presentidade e a futuridade são propriedades não relacionais de eventos, não temos um regresso infinito vicioso (SWINBURNE, 1990, p. 119, ênfase do autor).

Craig (2000b) apresenta outro caminho de crítica a McTaggart. Craig esclarece que no presentismo (ao qual ele chama de “teoria A pura”) tornar-se presente não é uma mudança qualitativa, mas um vir a ser absoluto. Mudanças como a água ficar quente ou o barulho ficar mais alto são mudanças qualitativas, e não um vir a ser absoluto. “McTaggart constrói o vir a ser presente como uma mudança qualitativa nos termos da série B e então fala de vir a ser como um tipo de movimento do presente” (CRAIG, 2000b, p. 177). McTaggart parece admitir a teoria A do tempo como vista em sua versão do holofote em movimento. Nessa versão, a crítica de McTaggart é aparentemente legítima, mas esse não é o caso com o presentismo.

No presentismo, não existem eventos como alguma espécie de entidade que possuem a qualidade de serem futuros e depois as de serem presentes e passados. Se dissermos “choveu ontem em Maceió”, não estamos dizendo que o evento “chover em Maceió” tinha a qualidade de ser futuro, teve por um tempo a qualidade de ser presente e agora tem a qualidade de ser passado. Apenas estamos dizendo que foi o caso de que choveu e já não é mais o caso. Nunca houve o evento “chover em Maceió” com a qualidade de futuro no futuro e nem há o evento “chover em Maceió” com a qualidade de passado no passado. Se não há entidades que trocam de qualidades de futuro ao passado, a contradição de McTaggart se dissipa, pois apenas o que é presente, de fato, existe.

### 3.4.2 *É verdade que existiram dinossauros?*

Como descrevemos acima, segundo o presentismo, tudo o que existe simpliciter é o que existe agora. Tal perspectiva enfrenta a objeção baseada no princípio gerador de verdade (PGV). Segundo o PGV, para que uma sentença seja verdadeira, deve haver na realidade algo que forneça o fundamento da verdade da sentença. Se dizemos “existem supermercados”, a existência de supermercados torna esta sentença verdadeira. Uma vez que presentistas negam a existência do passado, em que poderia se fundamentar a verdade de “dinossauros existiram”? Aqueles que possuem uma perspectiva eternalista podem obter a verdade de "dinossauros existiram" a partir da admissão de que os dinossauros existem simpliciter, mas e quanto ao presentismo? Curtis e Robson (2016, p. 103-104) escrevem que o seguinte argumento – a partir do PGV – pode ser apresentado contra o presentismo:

1. O que é verdadeiro é feito verdadeiro pelo que existe <sub>simpliciter</sub>
2. Há verdades temporais<sub>2</sub> passadas e futuras
3. Verdades temporais<sub>2</sub> passadas e futuras não são feitas verdadeiras pelo que existe <sub>presente</sub>
4. O presentismo é a visão de que não há nada que exista <sub>simpliciter</sub> mas não exista <sub>presente</sub>
5. Portanto, o presentismo é falso.

Como o presentista poderia responder ao argumento acima? O presentista concorda com a premissa 2; e a premissa 4 é apenas uma descrição do presentismo. Restam, então, duas opções: negar a premissa 1, rejeitando o PGV, ou negar a premissa 3, demonstrando que sentenças temporais<sub>2</sub> passadas e futuras podem ser feitas verdadeiras por coisas que existem no presente (CURTIS; ROBSON, 2016).

Alguns tentaram negar o PGV e substituí-lo por outro princípio, mas sem muito sucesso diante das críticas. "Rejeitar o gerador de verdade, muitos pensam, é simplesmente rejeitar a ideia de que a verdade está fundamentada na realidade" (CURTIS; ROBSON, 2016, p. 106).

Presentistas buscaram diferentes maneiras de fornecer um gerador de verdade a partir apenas do que existe no tempo presente. Uma dessas respostas baseia-se na resposta do filósofo romano Lucrécio ao problema. A sentença "Dinossauros existiram" pode ser feita

verdadeira porque o mundo pode ter propriedades, e presentemente pode possuir a propriedade de ter sido habitado por dinossauros (CURTIS; ROBSON, 2016).

Outra resposta possível ao presentista é conceder que cada coisa individual possua uma propriedade essencial, uma propriedade que faça a coisa individual ser o que ela é. Se for o caso de que propriedades sejam consideradas entidades em si mesmas, "é plausível que elas possam existir não instanciadas" (CURTIS; ROBSON, 2016). Se a propriedade não instanciada de ser um dinossauro existe no presente, pensada talvez como uma entidade abstrata, ela serviria como um gerador de verdade para a existência de dinossauros em tempos passados.

Alan R. Rhoda (2009) apresenta uma solução teísta para o problema do PGV. Os teístas concordam que Deus é um ser onisciente. Se o presentismo é verdadeiro e Deus é temporal, Deus existe no presente e possui crenças – todas elas verdadeiras – temporais<sub>2</sub>: "Ele lembra o que aconteceu, *experimenta* [...] o que está acontecendo e *antecipa* o que está por vir" (RHODA, 2009, p. 53). Um vez que Deus conhece perfeitamente cada detalhe da realidade, a memória presente de Deus pode cumprir adequadamente a função de fazer com que sentenças temporais<sub>2</sub> passadas ou futuras sejam verdadeiras.

Há outras possíveis respostas presentistas ao problema do PGV, mas as três acima bastam para demonstrar que existem maneiras razoáveis responder esta objeção.

### 3.4.2 A Teoria Especial da Relatividade anulou o presente objetivo?

Desde que a Teoria Especial da Relatividade (TER) foi desenvolvida por Einstein, há o questionamento de se ela é incompatível com o presentismo. Responder a esta objeção adequadamente demanda mais do que o tempo e o escopo deste trabalho permite, então veremos algumas questões básicas do problema e possíveis caminhos de solução que o presentista pode escolher.

Muitos concordam que a TER nos forçou a abandonar o conceito newtoniano de tempo, segundo o qual, o tempo existe independentemente de objetos materiais, é absoluto e flui igualmente sem relação a algo externo. Tal abandono seria devido a algumas consequências da TER: o tempo não flui igualmente para todos, mas depende da velocidade com que cada indivíduo se move; a distância e o tempo entre dois eventos pode variar de

observador para observador; a simultaneidade entre dois eventos pode variar de observador para observador (CURTIS; ROBSON, 2016).

A relatividade da simultaneidade se mostra um grande desafio para o presentista. Se um evento  $e$  é presente, um outro evento  $f$  também é presente se for simultâneo a  $e$ . Entretanto, com a TER, poderíamos conceber que para determinado observador,  $e$  é simultâneo a  $f$ , mas que para outro observador  $e$  e  $f$  não são simultâneos.

Curtis e Robson (2016) comentam que o presentista tem duas opções: negar que o presentismo seja realmente incompatível com a TER ou negar que a TER seja uma das melhores teorias físicas que temos. Antes de comentar sobre essas opções, parece interessante comentar algo sobre o tempo absoluto de Newton os fundamentos da TER.

Craig (2001b) argumenta que Newton é muito injustiçado, ao não ser devidamente entendido em sua distinção entre o tempo absoluto e medidas relativas do tempo. Segundo Craig, é relevante para o pensamento de Newton sua perspectiva teísta e, para fazer justiça a Newton, precisamos reconhecer que Newton entendia o tempo absoluto como o tempo de Deus – uma vez que entendia Deus como sendo temporal. O tempo absoluto de Deus existe independentemente de quaisquer medidas imprecisas do tempo físico que possamos obter. Com essa distinção entendida, a TER “corrige o conceito de tempo físico de Newton, não seu conceito de tempo absoluto” (CRAIG, 2001b, p. 131).

Por qual razão a TER teria sido entendida amplamente como tendo destruído o conceito de tempo absoluto de Newton? Craig (2001b) observa que Einstein, em sua juventude, sendo fortemente influenciado por Ernst Mach, possuía uma perspectiva positivista, incorporando uma análise verificacionista do tempo e do espaço. Desse modo, “a distinção de Newton entre tempo e medidas sensíveis é abolida. É tido como certo que todos os nossos juízos nos quais o tempo cumpre um papel devem ter um significado físico” (CRAIG, 2001b, p. 134). Richard Swinburne (1990) observa que alguns podem considerar a física como uma espécie de Deus que pode explicar tudo, incluindo a si mesmo, mas que essa não é a melhor maneira de ver a física, pois é bem claro que há muitas coisas que não podem ser explicadas pela física: “Por que existe um universo e por que as leis mais gerais da natureza são como são; por que todo número par é a soma de dois números primos e [por que] o teorema das quatro cores se sustenta; por que a honestidade é uma coisa boa”

(SWINBURNE, 1990, p. 119). Assim, uma maneira de enxergar o problema é observando que a física não é a única fonte de conhecimento acerca do tempo.

Quanto ao dilema apresentado por Curtis e Robson, alguns tomam a primeira opção: negar que o presentismo seja realmente incompatível com a TER. Isso poderia exigir a rejeição do entendimento comum de simultaneidade e, como consequência, a aceitação de uma realidade fragmentada. Para que não houvesse uma alteração no entendimento simultaneidade, o presentista poderia “manter que o que é presente é relativo ao quadro de referência (por exemplo, aquele no qual estamos agora [a perspectiva pela qual registramos os eventos no espaço-tempo]) [...] existe<sub>simpliciter</sub>, e assim também todos os eventos tal que a luz a partir deles atinja o nosso quadro de referência agora” (CURTIS; ROBSON, 2016).

Para escolher a segunda opção – negar que a TER seja uma das melhores teorias físicas que temos – o presentista pode adotar, no lugar da TER, a teoria de Lorenz, que consegue fazer as mesmas previsões da teoria de Einstein e mantém a noção de simultaneidade absoluta. William Lane Craig é um dos que escolhem essa opção, ao desenvolver uma perspectiva Neo-Lorentziana (CURTIS; ROBSON, 2016) e apontar que a Teoria Geral da Relatividade admite a existência de um tempo cósmico (CRAIG, 2001b).

Pelo que discutimos até o momento, podemos ver que a teoria que melhor faz jus às nossas intuições – o presentismo – é capaz de explicar boa parte de nossas experiências temporais e possui boas formas de responder às suas principais objeções.

## 4 TEMPO, ONISCIÊNCIA E MAL

Afirmamos anteriormente a necessidade de compreender melhor a natureza do tempo para compreender a eternidade, pois esta diz respeito à relação de Deus com o tempo. Uma vez introduzidos no debate acerca da natureza do tempo devemos investigar algumas maneiras de como as teorias A e B do tempo podem ajudar a construir uma melhor compreensão da eternidade.

### 4.1 Um mundo dinâmico implica em um Deus dinâmico

Se a natureza do tempo corresponder ao que é defendido pelo presentista, que implicações podemos esperar em nossa compreensão da eternidade? Duas das principais implicações estão relacionadas à onisciência e à imutabilidade divinas.

#### 4.1.1 *Fatos temporais<sub>2</sub> e onisciência*

Vimos que um Deus atemporalmente eterno é incapaz de mudar em qualquer aspecto, sua imutabilidade é num sentido forte. Também vimos que a onisciência divina é geralmente definida como o conhecimento de todas as proposições verdadeiras, incluindo eventos passados, presentes e futuros (MEISTER, 2009) – com exceção dos teístas abertos, que negam que seja possível conhecer o futuro. Estes tempos (passados, presentes e futuros), dado o presentismo, são objetivos, de maneira que podemos saber quais eventos são passados ou presentes.

Enquanto escrevo este texto, o evento de minha escrita é presente para mim. Para o leitor, enquanto lê, o evento de minha escrita é passado. Sendo Deus onisciente, ele deve saber quais eventos são passados, presentes ou futuros, pois são conhecíveis – boa parte deles até humanos são capazes de conhecer. Entretanto, se Deus for atemporal, ele não é capaz de conhecer fatos temporais<sub>2</sub>.

Dado o presentismo, apenas o tempo presente existe simpliciter. Apenas os eventos presentes estão ocorrendo. O passado pode ser lembrado e o futuro, se possível, previsto. Isso implica que a realidade está em constante alteração. O conhecimento de que os eventos de vinte e cinco de dezembro de 2019 são presentes logo se tornam falsos no dia seguinte. Uma vez que um ser atemporal não pode mudar em nenhum aspecto, nem mesmo seu pensamento ou conhecimento, um Deus atemporal não pode conhecer as mudanças que ocorrem em um

mundo temporal. Nicholas Wolterstorff (2010) observa que Deus sabe o que está acontecendo em nossa história, além daquilo que aconteceu e acontecerá. Há coisas que estão ocorrendo e deixam de ocorrer. Conhecer tais coisas é um ato temporal que um Deus atemporal não poderia executar. Recordar e planejar também possuem a mesma implicação. Um Deus atemporal poderia, no máximo, conhecer os eventos temporais numa série B. Deus saberia quais eventos são anteriores, simultâneos ou posteriores em relação a outros eventos, porém permanecendo ignorante de quais eventos são objetivamente passados, presentes ou futuros.

William Lane Craig (2001a, p. 146), em concordância com Wolterstorff, apresenta o seguinte argumento contra a eternidade atemporal com base no conhecimento divino de fatos temporais<sub>2</sub>:

1. Um mundo temporal existe.
2. Deus é onisciente.
3. Se um mundo temporal existe, então se Deus é onisciente, Deus conhece fatos temporais<sub>2</sub>.
4. Se Deus é atemporal, ele não conhece fatos temporais<sub>2</sub>.
5. Portanto, Deus não é atemporal.

No argumento acima, ao mencionar “um mundo temporal”, Craig está considerando que o presentismo seja a melhor maneira de entender a natureza do tempo. Assim, admite que existam fatos temporais<sub>2</sub>.

O atemporalista pode criticar o argumento de Craig negando que uma ou mais premissas são falsas. Paul Helm (2001a) sugere mais de uma maneira de responder ao temporalista. Uma primeira maneira seria negando a terceira premissa: é possível que Deus seja onisciente sem conhecer fatos temporais<sub>2</sub>. Seria uma modificação do conceito de onisciência semelhante à modificação feita pelo teísta aberto. Deus não pode saber que algo ocorre agora em 2020 porque ele não está em 2020, mas, conhecendo o que ocorre em todos os tempos, ele sabe que agora é 2020 para os que estão nesse tempo. Para Helm, negar que Deus conheça fatos temporais<sub>2</sub> não seria pior para a onisciência do que se Deus fosse temporal. Os temporalistas devem conceber que Deus também não possui o conhecimento de um ponto de vista atemporal e nem de proposições que contenham termos indexicais (quando a referência é determinada de acordo com quem a utiliza). Deus pode saber que “Horácio está no hospital”, mas não sabe que “Eu estou no hospital”, pois apenas Horácio pode ter esse conhecimento de si mesmo.

Wolterstorff (2001b) afirma que negar que Deus conheça fatos temporais<sub>2</sub> não é algo tão insignificante assim. Se Deus não sabe o que está ocorrendo agora, ele não pode responder adequadamente às questões humanas: “para Deus responder ao protesto de Moisés de que ele não era bom em falar em público, Deus teria que saber quando Moisés estava presentemente fazendo o protesto” (WOLTERSTORFF, 2001b, p. 76). Craig (2001a) concorda que é problemático que Deus não tenha conhecimento de fatos temporais<sub>2</sub>, pois seres humanos conheceriam uma imensidão de fatos dos quais Deus seria completamente ignorante. Nós sabemos que a Primeira Guerra Mundial já acabou, mas Deus não sabe se ela já aconteceu ou não; Deus apenas saberia que ela ocorre em um período entre 1914 e 1918.

Helm (1980) comenta que os argumentos que buscam mostrar que o conhecimento de Deus acerca de fatos temporais<sub>2</sub> exige que Deus seja temporal falham, pois o mesmo raciocínio exigiria que Deus fosse espacial também. Vimos que a proposição

(1) “Andressa está na praia hoje”

não pode ser inferida de

(2) “Andressa está na praia em 14 de dezembro de 2019”.

Helm sugere que algo semelhante poderia ser dito acerca do espaço. A partir de

(6) “Andressa está na praia de Maragogi”

não podemos inferir que

(7) “Andressa está aqui”.

Podemos saber que “Andressa está na praia hoje” se estivermos no dia 14 de dezembro de 2019 – supondo que Andressa esteja na praia este dia e não em outro. De maneira semelhante, apenas se estivermos na praia de Maragogi – enquanto Andressa está lá – podemos saber que “Andressa está aqui”. Se Deus precisa ser temporal para conhecer fatos temporais<sub>2</sub>, então ele também precisaria ser espacial para conhecer fatos espaciais. Assim, o teísta que discorda da ideia de que Deus é espacial deve rejeitar o tipo de argumento apresentado por Wolterstorff e Craig para demonstrar a temporalidade de Deus, pois a implicação deles é a de que Deus também é espacial.

A comparação de Helm, segundo Wolterstorff (2010), funcionaria apenas se a Teoria B do tempo fosse verdadeira. Segundo a teoria B do tempo, não há um tempo mais especial

que qualquer outro, não há um presente privilegiado, do mesmo modo que não há um local no espaço que seja considerado objetivamente privilegiado. Se tempo e espaço forem análogos desta maneira, a objeção de Helm teria alguma força. Entretanto, se o presentismo for verdadeiro, “ao falar de algum evento como acontecendo *agora*, não estou simplesmente fazendo uma afirmação sobre a relação do evento com meu ato de fala – a saber, que os dois são simultâneos; estou dizendo que o evento tem o status ontológico de *acontecendo agora*” (WOLTERSTORFF, 2010, p. 177). Com o espaço, porém, quando dizemos que algo “está aqui”, se trata de uma afirmação que diz respeito à relação de onde nosso corpo está. Mesmo sem ter um corpo Deus pode saber que “a chaleira está fervendo aqui”, pois pode saber que ela está presentemente fervendo e qual região do espaço é o nosso “aqui” – uma vez que não há nada privilegiado sobre ele.

Outra maneira de escapar do argumento de Craig é negar a teoria A do tempo, de modo que fatos temporais<sub>2</sub> não existam. Helm (1988) pensa que a distinção temporal entre passado, presente e futuro é análoga à distinção espacial entre aqui e ali. Ou seja, o presente não é objetivo, conforme a teoria B do tempo advoga. Essa parece ser uma maneira eficiente de derrubar o argumento contra a atemporalidade baseado no conhecimento de fatos temporais<sub>2</sub>. Se não há fatos temporais<sub>2</sub> para que Deus conheça, o problema se dissolve. No entanto, cabe ao proponente desta solução buscar demonstrar que a teoria B do tempo é a melhor forma de entender a natureza do tempo. Anteriormente consideramos algumas razões para preterir a teoria B em favor da teoria A presentista. Um pouco mais adiante consideraremos por que o teísta possui certas razões para rejeitá-la.

#### 4.1.2 Fatos temporais<sub>2</sub> e imutabilidade

Além da onisciência, a imutabilidade num sentido forte também se mostra uma problema que dificulta a conciliação entre um mundo dinâmico e um Deus atemporal. Alan Padgett (2001a, p. 96) aponta que uma importante tese no teísmo é “a ideia de que Deus sustenta o universo (isto é, tudo que possui ser) em seu ser, enquanto ele existir. Deus também dá quaisquer propriedades básicas e poderes causais que cada coisa possui”. Com esse ponto de partida, Padgett (2001a, p. 97) apresenta o seguinte argumento:

1. Na perspectiva atemporal, Deus não pode ter qualquer mudança real. Isso se segue da própria ideia de um ser atemporal.
2. Uma vez que Deus sustenta todas as coisas, Deus é diretamente responsável pelo ser de todas as coisas, em todos os tempos.

3. Na teoria processual [dinâmica] do tempo, as coisas vêm e se vão da existência com a passagem do tempo.
4. Na teoria estática do tempo, nada que tenha existido ou existirá deixará a existência, de uma perspectiva atemporal. Deus cria/sustenta todo o universo “atemporalmente<sub>2</sub>” ou temporalmente.
5. Na teoria processual [dinâmica], trazer algo à existência ou deixar de sustentar algo é uma mudança real no Criador, não na criatura.

Padgett (2001a) enfatiza que, quando Deus cria algo ou faz com que algo deixe de existir, há uma mudança em Deus, não na criatura. No primeiro caso, a criatura ainda não existia; no segundo, não existe mais. Se o presentismo é verdadeiro, não há coisas futuras que “já estão lá” – Deus deve esperar certo tempo para agir sobre as coisas presentemente existentes. Padgett (2001a, p. 97) apresenta duas conclusões que podem ser extraídas de seu argumento:

- A. Na teoria processual [dinâmica] do tempo, Deus passa por mudança real (a partir de [2], [3] e [5])
- B. Apenas a teoria estática do tempo é compatível com [1] (a partir de [2] e [4])

Se tivermos boas razões para aceitar a teoria dinâmica do tempo (e vimos que temos essas razões), devemos concordar que Deus é temporal, pois apenas um ser sujeito à mudança poderia sustentar um mundo dinâmico cujos objetos passam a existir e deixam de existir. A alternativa para o atemporalista é abraçar a teoria estática do tempo ou desenvolver uma proposta sobre a ação de um Deus atemporal que o permita agir em um universo dinâmico. Com efeito, Tomás de Aquino propõe o seguinte:

Nem é necessário, contudo, que se a ação do primeiro agente é eterna, seu efeito seja eterno [...]. Deus age por vontade na produção das coisas [...] mas é necessário que seu entender e querer sejam seu fazer [...]. Ora, o efeito procede do intelecto e da vontade, segundo a determinação do intelecto e o império da vontade. Assim como pelo intelecto se determina qualquer outra condição da coisa feita, assim também se-lhe prescreve o tempo; com efeito, não só a arte determina que isto seja tal, mas que seja neste momento, como o médico, para que se dê tal poção. Por isso, se seu querer fosse por si eficaz para produzir o efeito, seguir-se-ia de novo o efeito pela antiga vontade, não existindo ação de novo. Nada, portanto, proíbe dizer que a ação de Deus tenha sido desde a eternidade, não porém, o efeito desde a eternidade, mas neste momento, segundo dispôs desde a eternidade (*Suma contra os gentios*, 2, 35).

Aquino está argumentando que devemos fazer uma distinção entre o tempo em que alguém decide fazer algo para que alguma coisa aconteça e o tempo em que tal coisa de fato acontece. Para ele, não há problema em conceber que desde a eternidade Deus tenha a

vontade de que certas coisas aconteçam cada qual em seu tempo específico. De acordo com fãs da editora de quadrinhos Marvel e dos filmes baseados em suas personagens, se o filme “Vingadores: Ultimato” fosse iniciado às 21 horas e 29 minutos do dia 31 de dezembro de 2019, o “Homem de Ferro” faria o estalo de dedos que salva seu universo exatamente à meia-noite, no momento da virada de ano. Aqueles que aceitaram a proposta de sincronizar a TV com os fogos de artifício tiveram de tomar uma decisão antes de seu efeito ser realizado – no mínimo umas duas horas e meia antes. A ação deles se deu em determinado tempo (21:29h), mas o efeito desejado apenas depois de um tempo. Não foi necessária nenhuma nova ação à meia-noite. De maneira semelhante, Deus poderia estabelecer uma sequência de eventos sem precisar tomar sucessivas decisões ou ações. A diferença é que para um Deus atemporal não haveria de fato um tempo antes ou depois de Deus tomar uma decisão, sua vontade seria atemporal. Assim, Deus não precisaria ser mutável para sustentar a existência de algo agora e um tempo depois fazer com que deixe de existir.

Wolterstorff (2010, p. 174) comenta que uma implicação desta perspectiva sobre a ação de Deus e seus efeitos é a de que “nenhuma das ações de Deus é uma resposta ao que nós seres humanos fazemos”. A responsividade de Deus exige um conhecimento temporal<sub>2</sub>. Vibramos com a vitória de nosso time *após* o apito final, sentimos o prazer de ouvir uma música boa *quando* ela está tocando. Podemos responder a algo com o conhecimento de que tal coisa aconteceu, está acontecendo ou irá acontecer. Se nenhuma ação de Deus é em resposta a nós, qual a diferença entre o teísmo e um deísmo que admite que Deus não interage com o universo à parte de ter programado que certos eventos ocorram em certos tempos? Talvez apenas a de que esses eventos tenham sido determinados atemporalmente no teísmo. Se não desejamos compreender que Deus seja de tal modo apático em relação à humanidade, precisamos admitir que ele tenha um conhecimento temporal<sub>2</sub>. A consequência disso, como vimos no argumento da seção anterior, é que Deus seja temporal.

#### **4.2 O mal deve ser vencido**

Uma vez que temos razões para pensar que o presentismo seja incompatível com a eternidade atemporal, resta ao atemporalista a opção de sustentar que a Teoria B é a melhor perspectiva sobre a natureza do tempo. Se a Teoria B do tempo é verdadeira, então se dissolvem os problemas apresentados acima. Um ser onisciente não precisa conhecer fatos temporais, pois estes não existem. A imutabilidade divina não é tomada como um problema,

pois Deus não precisa trazer algo à existência e fazer com que deixe de existir – todos os tempos existem simpliciter.

Outra dificuldade, porém, se levanta. Essa dificuldade está relacionada à existência do mal e do sofrimento no mundo. O mundo está repleto do que consideramos coisas más, que infligem sofrimento a humanos ou animais. Esses males são naturais – terremotos, inundações, doenças, incêndios florestais – e morais – assassinatos, estupros, torturas. Quer seja um mal de responsabilidade humana ou não, estamos cercados pelo mal. A existência do mal se mostra como um desafio ao teísmo. David Hume (*Diálogo sobre a religião natural*, parte X) resumiu o problema da seguinte maneira: “É [a Deidade] desejosa de prevenir o mal, mas incapaz? Então é impotente. É capaz, mas não é desejosa? Então é malevolente. É capaz e desejosa ao mesmo tempo? Onde vem então o mal?”.

Diversas versões do problema do mal foram apresentadas ao longo da história da Filosofia – e também diversas soluções. Entre as principais versões do problema podemos destacar as versões lógica e evidencial do problema do mal. Na versão lógica, a existência do mal é considerada logicamente incompatível com a existência de Deus. A versão evidencial faz uma afirmação menos forte: a existência do mal torna a existência de Deus menos provável (SWEETMAN, 2013).

Como proposta de conciliação entre a bondade divina e o mal que assola o mundo, podemos mencionar a teodiceia agostiniana. A teodiceia agostiniana aponta o livre-arbítrio como uma coisa boa, necessário para um universo moral. Utilizando o livre-arbítrio para o mal, a humanidade se afastou da bondade de Deus e trouxe o mal para o mundo. Entretanto, no fim dos tempos Deus irá julgar o mundo e os salvos irão desfrutar de uma realidade livre do mal (MEISTER, 2009).

Não pretendemos dizer que o presentismo resolva o problema do mal, mas que, se a teoria B do tempo for verdadeira, a objeção do problema do mal se torna ainda mais crítica para o teísmo, senão fatal. Lembremos de um conto de Dostoiévski como ilustração. Em *A árvore de natal na casa do Cristo*, Dostoiévski conta de um garotinho de apenas seis anos que, no período natalino, está com muita fome, ansiando por comer alguma coisa. Com muito frio, está deitado junto à sua mãe, já morta, mas ele não o tinha percebido. O garotinho sai de casa durante aquela noite de neve. Seus dedos doem de tanto frio, ele avista bolos e muitas

guloseimas através de janelas, mas é impedido de se aproximar delas. Um outro garoto, por maldade, lhe dá um tapa e o derruba na rua gelada. O garotinho corre, com muito medo, e se refugia atrás de um monte de lenha. De repente, seus dedos param de doer e ele sente calor, muito calor, e um grande bem-estar, além de ouvir sua mãe cantar: ele não está mais na terra, está na casa do Cristo. Rodeado de meninos e meninas como ele, a brincar, descobre que “todos os anos, neste dia, há, na casa do Cristo, uma árvore de Natal, para os meninos que não tiveram sua árvore na terra...”. Como havia sido com o garotinho,

alguns tinham morrido, gelados nos cestos, onde tinham sido abandonados nos degraus das escadas dos palácios de Petersburgo; outros tinham morrido junto às amas, em algum dispensário finlandês; uns sobre o seio exaurido de suas mães, no tempo em que grassava, cruel, a fome de Samara; outros, ainda, sufocados pelo ar mefítico de um vagão de terceira classe.

Essas crianças passaram por incalculável sofrimento e uma triste morte, mas agora estão bem, “são agora como anjos, todos juntos a Cristo, e Ele, no meio das crianças, estende as mãos para abençoá-las e às pobres mães...”.

Assim como aponta o próprio Dostoiévski, não é difícil de encontrar exemplos de males e sofrimentos reais que se comparam ao garotinho do conto. Se imaginarmos, porém, a realidade do exemplo do garotinho e entendermos que a teoria B do tempo é verdadeira, o problema do mal parece ser intensificado. Não será mais o caso de o sofrimento do garotinho ter cessado de existir. Uma vez que na teoria B do tempo todos os tempos existem simpliciter, ainda que o garotinho esteja desfrutando da alegria celeste em um tempo, é verdadeiro que ele também está sofrendo em outro tempo. Seus dedinhos doem, a fome o perturba. Ele se vê incapaz de saciar-se com a comida em sua frente; ele está no chão, derrubado por uma rasteira; ele corre amedrontado. Nada disso deixa de ser real. É uma realidade tão verdadeira quanto a realidade do paraíso. Deste modo, como poderíamos dizer que o mal foi vencido pelo bem?

Craig (2001c, p. 66) afirma que a ideia de que Deus coexiste atemporalmente<sub>2</sub> com a criação implica que a criação nunca será realmente purificada do mal e “no máximo pode-se dizer que o mal infecta apenas aquelas partes da criação que são anteriores a outros certos eventos”.

Diante da crítica sobre a realidade permanente do mal, Paul Helm (2001b) responde que também há um problema para quem defende que apenas o tempo presente é real. Se por

um lado, o mal deixa de existir, todas as coisas também deixam de existir. No mundo também existe muito bem, talvez mais do que acabamos notando, e todas as coisas boas passadas também deixariam de ser reais.

Keith Ward (2001, p. 162) rejeita que as duas propostas sejam equiparáveis. No caso do atemporalista “tanto o mal quanto o bem são presentes para Deus. A tortura de crianças é sempre tão presente para Deus quanto a felicidade dos bem-aventurados. O mal nunca é verdadeiramente destruído e as lágrimas nunca são verdadeiramente enxugadas”. Por outro lado, no caso do presentista o mal é, de fato, destruído, mesmo que não eliminado como se nunca tivesse existido. Para Ward, todas as coisas boas podem ser mantidas na mente divina. E Deus pode deixar as coisas más de lado, lembrando delas na medida em que foram necessárias como causa de outras coisas boas. O mal é “transfigurado pelo que é bom [...]. [E] tudo que é bom no passado é recuperável pela mente de Deus” (WARD, 2001, p. 162).

### 4.3 De volta ao problema da presciência

Expomos anteriormente que o modo de conhecer de um Deus atemporal não é a única maneira de resolver o problema da onisciência e do livre-arbítrio. Devemos explorar a afirmação de que na solução proposta por Boécio o conhecimento atemporal elimina a presciência divina. O problema conhecido como “problema do possível profeta” nos faz duvidar de que a proposta atemporalista seja capaz de resolver o problema da onisciência e do livre-arbítrio.

No esforço de fornecer um argumento em favor de uma incompatibilidade entre a presciência e o livre-arbítrio, William Hasker (2001) toma emprestada uma versão elaborada por Linda Zagzebski. A versão de Hasker modificou o argumento apenas pela inserção de Cuteberto<sup>12</sup> e sua iguana. Sem perdas para o argumento, substituímos Cuteberto e sua iguana por “João e sua galinha”. Suponhamos, para o argumento a seguir, que a ordem de momentos no tempo segue sua ordem numérica (o tempo  $t_1$  é anterior ao tempo  $t_2$ , que por sua vez é anterior ao  $t_3$ ).

1. Suponha que Deus infalivelmente acredita no tempo  $t_1$  que João comprará uma galinha em  $t_3$ . (premissa)
2. A proposição *Deus acredita em  $t_1$  que João comprará uma galinha em  $t_3$*  é

---

<sup>12</sup>Cuthbert, em inglês.

acidentalmente necessária em  $t_2$ . (a partir do princípio da necessidade do passado)

3. Se uma proposição  $p$  é acidentalmente necessária em  $t$  e  $p$  estritamente implica  $q$ , então  $q$  é acidentalmente necessária em  $t$ . (transferência do princípio da necessidade)

4. *Deus acredita em  $t_1$  que João comprará uma galinha em  $t_3$*  implica *João comprará uma galinha em  $t_3$* . (a partir da definição de infalibilidade)

5. Então a proposição *João comprará uma galinha em  $t_3$*  é acidentalmente necessária em  $t_2$ . (2-4)

6. Se a proposição *João comprará uma galinha em  $t_3$*  é acidentalmente necessária em  $t_2$ , é verdadeiro em  $t_2$  que João não pode fazer algo diferente de comprar uma galinha em  $t_3$ . (premissa)

7. Se quando João faz um ato do qual ele não poderia fazer de maneira diferente, ele não o faz livremente. (princípio de possibilidades alternativas)

8. Portanto, João não compra uma galinha em  $t_3$  livremente. (5-7)

Com esse argumento em favor do que Zagzebski (2017) chamou de fatalismo teológico, podemos ter uma ideia mais clara de como se daria a contradição entre a presciência e o livre-arbítrio<sup>13</sup>.

Teístas comprometidos com a tradição judaico-cristã geralmente aceitam como algo comum, no desenvolvimento de suas religiões, a existência de profecias. Segundo Eleonore Stump e Norman Kretzmann (1991) – defensores da solução da eternidade<sup>14</sup> – a profecia traz um pouco do conhecimento eterno de Deus ao tempo, de modo que esse conhecimento revelado se converte em pré-conhecimento. Apesar de algumas profecias terem um caráter condicional, muitas outras são categóricas em suas afirmações. Assim, o problema que a solução da eternidade parecia ter sido resolvido com a eliminação do pré-conhecimento retorna.

Santo Agostinho, em sua obra “O livre-arbítrio” (Livro III, 4, 10), em diálogo com Evódio, convence-o de que o problema suscitado pela presciência não se dá apenas pela presciência ser divina, mas simplesmente ser presciência, independentemente de quem a

<sup>13</sup> Alguns termos do argumento serão explicados mais adiante.

<sup>14</sup> Na língua inglesa há pelo menos duas palavras para “eterno”: “eternal” e “everlasting”. A primeira é geralmente associada à uma eternidade atemporal, enquanto a segunda, à eternidade temporal. Assim, a solução de Boécio para o problema da conciliação entre a onisciência e o livre-arbítrio (baseada na atemporalidade divina) é também conhecida como solução da eternidade; seus defensores são comumente chamados de eternistas.

possua. Se a presciência divina for uma ameaça ao livre-arbítrio humano, a presciência humana de ações futuras de alguém também o é.

Em tempos mais recentes, David Widerker (1991) elaborou uma sólida apresentação do problema da profecia para o eternista. Widerker nos convida a imaginar que Deus sabe que Jack puxará o gatilho no tempo  $t_5$  com a intenção de matar Smith. Deus, porém, querendo salvar Smith, revela a Smith no tempo  $t_3$  o que está para acontecer. Dessa forma, Smith toma as precauções necessárias e salva sua vida.

O eternista, segundo Widerker, só pode conceber situações como essa abrindo mão do Princípio da Necessidade do Passado (PNP)<sup>15</sup>. O PNP é a nossa comum intuição de que o passado é fixo, não pode ser alterado. Em termos mais precisos, poderíamos dizer que o PNP estabelece que “[n]enhum agente tem em seu poder em um dado tempo T causar a não-existência de um fato sobre o passado relativo a T” (WIDERKER, 1991, p. 88).

Se o eternista concede que Jack tenha livre-arbítrio – entendido como ser capaz de agir de outra maneira –, Jack pode abster-se de tentar matar Smith e, em  $t_4$ , fazer com que não seja o caso que Deus saiba que Jack tenta matar Smith em  $t_5$ . Entretanto, Deus saber que Jack tentar matar Smith em  $t_5$  é a condição que contribui causalmente para que Smith ouça o aviso de Deus em  $t_3$ . Isto é, se Deus não soubesse que Jack tentaria matar Smith em  $t_5$ , Smith não ouviria a voz que ele ouviu em  $t_3$ . Assim, se Jack pode fazer com que essa condição não exista, ele também pode, em  $t_4$ , fazer com que não existam também os seguintes fatos passados XT3 e YT3:

(XT3) Que Smith ouviu em  $t_3$  uma voz dizendo a ele que Jack tentará matá-lo

(YT3) Que Smith veio a acreditar em  $t_3$  que Jack tentará matá-lo

Para evitar a opção da negação do PNP, Widerker sugere que o eternista teria apenas duas saídas possíveis:

(a) negar que Deus intervenha na história com base em seu conhecimento de certo evento contingente futuro; ou

---

<sup>15</sup> Widerker utiliza o termo Principle of Fixity of the Past (FPF), porém preferimos utilizar a palavra “necessidade” para manter a expressão utilizada no argumento em favor do incompatibilismo acima.

(b) concordar que, quando Deus intervém na história com base em conhecimentos sobre o futuro, esse evento é inevitável.

Defender (a) significaria que não há profecia, de fato, pois se o anúncio de Deus sobre um evento futuro não parte de seu conhecimento, então Deus poderia errar e acabar dizendo algo falso – se não ocorresse como Ele descreveu. Por outro lado, defender (b) resulta na necessidade da ocorrência do evento, o que tornaria ações profetizadas não-livres. Como responsabilizar os seres humanos por ações que não cometeram livremente? Uma vez que essas opções são teologicamente implausíveis e também não temos boas razões para negar o PNP, a Solução da Eternidade falha em fornecer uma resposta ao problema da presciência e o livre-arbítrio.

#### *4.3.1 Stump e Kretzmann: ações podem ser inevitáveis e livres*

Como os eternistas poderiam escapar do trilema de Widerker? Stump e Kretzmann (1991) elaboraram sua própria resposta. Para apresentarmos a resposta deles, precisamos saber quais critérios eles entendem que sejam necessários para que alguém tenha livre-arbítrio e para que uma ação seja livre. Para Stump e Kretzmann (1991), um agente possui livre-arbítrio quando estas duas condições são satisfeitas:

(LA1) A vontade do agente não é causalmente determinada;

(LA2) A vontade do agente é de fato a vontade dele.

A condição (LA1) faz com que a vontade resultante de qualquer sequência causal inquebrável originada por algo externo ao agente seja considerada não livre. Enquanto a condição (LA2) também faz com que vontades derivadas, por exemplo, de paixões desgovernadas ou algum estado patológico não sejam consideradas livres. E para que uma ação seja considerada livre, ela deve satisfazer às seguintes condições:

(AL1) A vontade pela qual o agente pratica a ação é uma instância de seu livre-arbítrio

(AL2) Ao praticar a ação, o agente está fazendo aquilo que quer e quando quer.

Estabelecidas essas condições, ações que não se originam do livre-arbítrio do agente ou que sejam fruto de coerção, paixão ou vício não são consideradas livres. Stump e Kretzmann fazem uma observação sobre o princípio de possibilidades alternativas (PPA). O PPA significa que o agente que possui livre-arbítrio tem o poder de fazer algo diferente do

que faz. Se João compra uma galinha livremente, é porque ele poderia não comprá-la. As condições estabelecidas acima para que um agente possua livre-arbítrio não implicam um comprometimento com o princípio de possibilidades alternativas (PPA). Entretanto, devido ao apelo intuitivo do princípio, a resposta a Widerker irá supor que o princípio é verdadeiro.

Stump e Kretzmann esboçam duas maneiras possíveis de evitar os problemas levantados pela objeção de Widerker. A primeira maneira consiste em apontar para a vagueza das profecias. O exemplo fornecido é o de uma profecia bíblica no livro de Daniel:

No final de seu reinado, quando o pecado estiver no auge, subirá ao poder um rei feroz, mestre de intrigas. Ele se tornará muito forte, mas não por seu próprio poder. Causará terrível destruição e terá êxito em tudo que fizer. Destruirá líderes poderosos e devastará o povo santo. (Daniel 8.23-24, *Nova Versão Transformadora*).

A profecia não dá detalhes sobre quem será esse rei, sua natureza, sua vítima, ou o tempo e lugar de suas ações. Para Stump e Kretzmann (1991, p. 401), essa profecia só ameaçaria o livre-arbítrio se tivesse uma forma semelhante a “Há ou haverá algum rei, K, e haverá algum tempo, T, tal que será o caso que K destrói algum povo em T”. Outro exemplo é o da história de Édipo. Supondo que o Oráculo tenha um conhecimento infalível ao afirmar que Édipo irá matar seu pai e irá se casar com sua mãe, essas ações se tornam inevitáveis. Entretanto, ainda assim não tornaria qualquer ação particular de Édipo não livre, pois podem satisfazer as condições (AL1) e (AL2). A vagueza da profecia deixa em aberto inúmeras possibilidades de tempo, lugar e maneira de Édipo executar as ações profetizadas.

A segunda maneira proposta por Stump e Kretzmann de responder Widerker se faz necessária porque, na tradição judaico-cristã, há profecias bem mais específicas que os exemplos mencionados acima. O exemplo selecionado pelos autores é retirado do livro de Atos dos Apóstolos (9.10-17): Deus fala a Ananias que Saulo está na casa de Judas, orando, e que a Saulo foi revelado que um homem chamado Ananias iria até lá e imporia as mãos sobre ele, restaurando, assim, sua visão. A profecia especificou “não apenas o agente e a natureza e o recipiente da ação, mas também o lugar onde e a maneira como será feita”. (STUMP; KRETZMANN, 1991, p. 402).

A despeito da riqueza de detalhes da profecia sobre Ananias, Stump e Kretzmann sustentam que ela é perfeitamente compatível com as condições necessárias para o livre-arbítrio. Ananias age conforme a profecia, mas com (LA1) uma vontade que não é

causalmente determinada e (LA2) que é sua própria vontade. E por conta do encorajamento que Deus dá a Ananias, temos boas razões para crer que (AL1) a ação que a profecia tornou inevitável foi feita livremente e que (AL2) Ananias fez aquilo que queria fazer e quando queria.

Satisfeitos com essas duas saídas para o problema, Stump e Kretzmann concluem que as profecias não ameaçam o livre arbítrio. Para que o ameaçasse, a profecia teria de especificar todos os detalhes pertinentes à ação, ser sobre um ato de vontade e manter aberta outra possibilidade de ação que seja compatível com a natureza (caráter, hábito, personalidade) do agente. As profecias bíblicas, porém, não são desse tipo. E provavelmente não são porque, se o fossem, tirariam o livre-arbítrio, e é razoável pensar que Deus não anularia a natureza que Ele mesmo deu às suas criaturas.

#### *4.3.2 A Solução da Eternidade é insuficiente ou redundante*

Edward Wierenga (1991) e o próprio David Widerker (1994) fizeram críticas às duas soluções propostas por Stump e Kretzmann. Wierenga questiona por que a vagueza da profecia tornaria uma ação inevitável, mas não uma instância específica dessa ação. Se é profetizado que Ananias vai ao encontro de Saulo em alguns minutos, Ananias pode ir imediatamente ou em dois, três minutos, porém sua ida a Saulo não se torna menos inevitável. Por que a ida de Ananias seria inevitável? Seria por conta de algum mecanismo determinístico causal ou de algum outro tipo? Se esse não for o caso, o que tornaria essa ação inevitável?

Ampliando sua crítica também para a segunda proposta de Stump e Kretzmann, Wierenga sugere que, se houver um mecanismo desse tipo, que torna ações inevitáveis, deveríamos nos perguntar se ele também não tornaria o ato da vontade inevitável. Se tal mecanismo não torna o ato da vontade inevitável, como parecem presumir Stump e Kretzmann, podemos questionar a maneira pela qual a ação particular se torna inevitável. Por outro lado, se o ato da vontade é tornado inevitável, então a condição (LA1) – a vontade do agente não é causalmente determinada – não é satisfeita e, neste caso, não há livre-arbítrio.

Widerker aponta que a resposta baseada na vagueza das profecias fracassa porque não funciona para o caso de omissões. Suponhamos a seguinte profecia: “Jack não tentará matar Smith no dia primeiro de março do próximo ano”. Durante todo o tempo profetizado (primeiro de março do próximo ano), Jack não terá instâncias particulares em que poderá agir

de outra maneira – isto é, em nenhum momento desse dia ele poderá tentar matar Smith. Se ele não pode agir de outra maneira, então não possui livre-arbítrio. Se ele pode, a profecia já não seria inevitável. Uma vez que há profecias bíblicas que envolvem omissões (Êxodo 3.19; 7.14; Isaías 37.33-34), essa resposta de Stump e Kretzmann falha por não poder se aplicar a elas.

Widerker considera a segunda resposta de Stump e Kretzmann – baseada nas condições de liberdade que eles propuseram – teologicamente suspeita. Para demonstrar isso, ele fornece o seguinte exemplo:

Imagine, por exemplo, que Deus revela a algum profeta que quando ninguém estiver por perto Jack irá causar danos severos a Billy, que é uma criança inocente. Suponha ainda que Jack faz isso voluntariamente por fins de diversão e que sua vontade de fazê-lo é evitável (WIDERKER, 1994, p. 247).

Segundo Stump e Kretzmann, a despeito da profecia tornar uma ação inevitável, isso não implica que a volição pela qual o agente age seja inevitável. Dessa forma, deveríamos concluir que – inevitavelmente – Jack causará danos a Billy, ainda que ele tenha decidido não fazê-lo. Esse caso parece muito problemático, pois seria muito difícil conciliá-lo com o caráter bom e justo de Deus.

Um exemplo bíblico que se assemelha a esse é a tríplice negação de Pedro, registrada no Novo Testamento (Marcos 14.66-72). Pedro, uma vez que teve sua ação profetizada, não poderia deixar de fazê-la, ainda que ele resolvesse não praticá-la. Se tentarmos, por exemplo, dizer que a ação futura de Pedro é que causa a profecia no passado, parece que teríamos uma solução diferente da Solução da Eternidade – talvez a Solução Ockhamista.

David Widerker conclui que, se aceitarmos a modificação da definição de “ação livre” proposta por Stump e Kretzmann, a Solução da Eternidade perde sua relevância para o problema da presciência e do livre-arbítrio. Aqueles que defendem que Deus possui realmente presciência poderiam alegar que essa presciência torna as ações humanas inevitáveis, mas que elas permanecem ações livres, no sentido modificado.

John J. Fitzgerald (2008) aponta que Stump e Kretzmann acabam buscando refúgio numa solução compatibilista, tentando demonstrar que agentes podem ser livres mesmo quando não podem agir diferentemente. Fitzgerald sugere também que até alguns elementos do molinismo podem ser vistos na resposta de Stump e Kretzmann, quando atribuem a Deus o

conhecimento de certas proposições como “Se o agente estiver sob as determinadas circunstâncias, poderei revelar suas ações futuras de modo que ele dará seguimento à sua ação e ainda terá liberdade (no sentido proposto por Stump e Kretzmann)”.

Tendo em vista os problemas e observações acima, a Solução da Eternidade – que tem como pressuposto a atemporalidade – pode ser vista como insuficiente (por não resolver o problema) ou até mesmo redundante (ao lançar mão de elementos de outras soluções).

## 5 PESSOALIDADE, AÇÃO DIVINA E RELACIONAMENTO COM A CRIAÇÃO

A atemporalidade divina, como temos visto, implica algumas limitações em seu conhecimento e em sua capacidade de responder à criação. Essas limitações, em conjunto com algumas outras, podem afastar nosso conceito de Deus como sendo pessoal ou como um Deus que se relaciona com a criação.

### 5.1 Pode uma pessoa ser atemporal?

Teístas afirmam que Deus é um ser pessoal. Swinburne (2015, p. 22) sugere que entendamos uma pessoa como “um indivíduo com poderes básicos (para agir intencionalmente), propósitos e crenças”. A partir desta definição, não parece que encontramos muita dificuldade em entender que um ser atemporal seja uma pessoa, pois um Deus atemporal aparentemente é capaz de agir intencionalmente e realizar ações básicas, além de ter crenças verdadeiras sobre o mundo. Os problemas que teríamos acerca da impossibilidade de Deus possuir crenças temporais, seria uma limitação de seu conhecimento, mas talvez não o impossibilitasse de ser uma pessoa. A ação de um ser atemporal, como vimos, também é possível, desde realizada de uma só vez (daí a necessidade de ser combinada com a teoria B do tempo, segundo a qual todos os tempos existem simpliciter). Se esta ação pode ser intencional ou não, discutimos adiante.

Há mais alguma coisa que uma pessoa supostamente seria capaz de fazer? Robert C. Coburn (1963) sugere que uma pessoa deveria ser capaz de pelo menos algumas das seguintes ações: lembrar, antecipar, refletir, deliberar, decidir, pretender e agir intencionalmente. Um ser atemporal, segundo Coburn, não possui a capacidade de realizar essas atividades, de modo que não pode ser considerado uma pessoa. Nelson Pike (1970) divide essas ações em três classes, conforme as razões para serem tidas como ações que requerem alguma relação temporal.

*Refletir e deliberar:* essas atividades levam tempo para serem realizadas. Ao deliberar sobre algo, pensamos sobre tal coisa, consideramos prós e contras etc. Um ser atemporal não possui extensão temporal, de modo que não seria capaz de refletir ou deliberar.

*Antecipar, ter intenções e agir intencionalmente:* essas atividades requerem uma localização temporal. Para antecipar algo, devemos pensar sobre tal coisa antes que ela exista ou antes que se saiba que exista. Quando agimos intencionalmente, nossos planos parecem

preceder temporalmente nossa ação. Como um ser atemporal não possui uma localização temporal, ele não vem antes de nada, de forma que não pode antecipar ou agir intencionalmente.

*Lembrar*: essa atividade parece exigir tanto uma localização temporal quanto uma extensão temporal. Quando nos lembramos de algo, lembramo-nos após experimentarmos ou ficarmos sabendo de algo. Dadas as exigências, um ser atemporal não seria capaz de lembrar-se de algo.

Pike (1970) comenta que Coburn é bem-sucedido em apontar que um ser atemporal é incapaz de realizar certas atividades mentais. Entretanto, considerar que não seja possível descrevê-lo como uma pessoa não é algo que se segue. Um ser atemporal pode ser considerado onisciente mesmo sem realizar as atividades mentais descritas por Coburn. Pode ser o caso de um ser atemporal simplesmente saber que  $x$ , sem precisar aprender, antecipar, lembrar ou deliberar sobre  $x$ . Se ser onisciente for suficiente para que alguém seja considerado uma pessoa, um ser atemporal onisciente pode ser considerado uma pessoa, pois a incapacidade de realizar as atividades sugeridas por Coburn não impossibilita o conhecimento. Contudo, apesar de um ser atemporal poder conhecer, não é claro que possamos entender o que significa um ser atemporal conhecer, acreditar ou estar consciente de algo (PIKE, 1970).

Além de não poder deliberar, antecipar ou lembrar, vimos anteriormente que um ser atemporal não é capaz de responder à criação, pois lhe falta o conhecimento temporal<sub>2</sub>. Pike (1970) reforça essa incapacidade de resposta da parte de um ser atemporal. Pelo fato de ser imutável no sentido forte, um ser atemporal é incapaz de ser afetado por outros: “não poderia responder às necessidades, propostas, prazeres ou antagonismos dos seres humanos” (PIKE, 1970, p. 128). Swinburne (2016, p. 233) corrobora afirmando que um “Deus totalmente imutável é um Deus sem vida, não um Deus com o qual se possa ter um relacionamento pessoal – como os teístas normalmente alegam que se pode ter com Deus”.

Se admitirmos que um ser atemporal possa ser tido como uma pessoa, Pike (1970, p. 128) pergunta: “Que tipo de pessoa ele seria?”. Uma pessoa que não reflete, não delibera, não antecipa, não lembra, não age intencionalmente, não é afetada por nada, não é capaz de responder ao outro e da qual não temos uma boa ideia de como ela conhece.

Eu duvido que alguém poderia se tornar emocionalmente envolvido com tal pessoa. Não penso que se poderia tomá-la como amiga – ou como inimiga.

Ademais, não penso que uma pessoa atemporal possa estar emocionalmente envolvida com outra. Para que alguém seja emocionalmente envolvido, deve-se ser capaz de *responder* às ações ou inações dos outros de alguma maneira. Um indivíduo atemporal não poderia responder. Assim, mesmo se pudéssemos imaginar circunstâncias sob as quais um indivíduo atemporal pudesse ser tido como uma pessoa [...] a questão ainda permaneceria: quanto de uma pessoa uma pessoa atemporal seria? (PIKE, 1970, p. 128, ênfase do autor).

Pode ser o caso de um Deus atemporalmente eterno ser considerado uma pessoa. Entretanto, seria uma pessoa entendida de um modo diferente do qual estamos familiarizados.

Craig (2001a) discorda de Coburn e de Pike, afirmando que um Deus atemporal é capaz de decidir, ter intenções e agir intencionalmente. Uma vez que Deus é onisciente, não precisa passar um tempo indeciso, porém isso não o impede de escolher entre alternativas livremente. Quanto a possuir intenções e agir intencionalmente, Craig nega que essas atividades precisem ser direcionadas ao futuro. Para Craig, as intenções presentes podem se direcionar a um estado presente ou, no caso de Deus, intenções podem ser possuídas atemporalmente. Helm (1988) argumenta que intenções de um Deus atemporal são também atemporais, porém seus efeitos podem ser temporais ou atemporais.

Ainda que seja possível Deus possuir intenções atemporalmente, permanece sendo verdadeiro que essas intenções – e as ações a partir delas – não podem ser respostas aos seres humanos. Swinburne (1993, p. 221) comenta que se Deus tivesse suas intenções fixas desde a eternidade, “ele seria uma coisa muito sem vida; não uma pessoa que reage aos homens com simpatia ou ira, perdão ou castigo porque ele escolhe aqui e ali”. Wolterstorff (2010, p. 178) destaca que na visão atemporalista a ação de Deus consiste em “atemporalmente causar eventos que tenham localização temporal”. Ao falar com Moisés, Deus teria atemporalmente causado que naquele preciso momento a sarça em chamas emitisse determinados sons. Tal dinâmica soa muito pouco parecida com um real relacionamento.

## **5.2 “Não me toque”: o distante Deus atemporal**

Anteriormente vimos, em momentos distintos, algumas razões para entendermos que apenas um ser temporal pode se relacionar com um mundo temporalmente dinâmico. Mais especificamente, vimos as três seguintes razões: a responsividade exige conhecimento temporal<sub>2</sub>; o fato de objetos no mundo existirem e deixarem de existir exige mudanças no criador e sustentador do mundo; a imutabilidade no sentido forte impede que Deus seja

afetado ou movido pela criação. Craig (2001a, p. 141) elabora o seguinte argumento para demonstrar que um real relacionamento de Deus com criaturas temporais exige que Deus seja temporal:

1. Deus é criativamente ativo no mundo temporal.
2. Se Deus é criativamente ativo no mundo temporal, Deus realmente se relaciona com o mundo temporal.
3. Se Deus realmente se relaciona com o mundo temporal, Deus é temporal
4. Portanto, Deus é temporal.

O teísta deve concordar com a primeira premissa do argumento para que não seja acusado de deísmo. Entretanto, se o teísta desejar afirmar que Deus é atemporal, deve argumentar pela falsidade da segunda ou terceira premissa.

O caminho escolhido por Tomás de Aquino foi a negação da segunda premissa: Deus não possui uma real relação com o mundo temporal. Esta solução soa um tanto estranha ao teísmo, pois, enquanto criador e ser pessoal, “parece óbvio que Deus se relaciona com suas criaturas enquanto as sustenta, as conhece e as ama” (CRAIG, 2001a, p. 141).

Tomás de Aquino (*Suma Teológica* 1a, 3, 1-7) subscreve a teoria da simplicidade divina, segundo a qual Deus não é composto de partes e nem sua essência difere de sua existência. Como vimos anteriormente, a simplicidade implica a imutabilidade no sentido forte, uma vez que não há potencialidades em Deus. Sendo Deus ato puro, nele não há acidentes, ou seja, em Deus não há nenhuma propriedade contingente ou que não faça parte de sua essência. Craig (1998) comenta que é importante para Tomás de Aquino que Deus não tenha acidentes, pois, segundo Aristóteles, uma das nove categorias do acidente é a relação. E para Tomás de Aquino (*Suma Teológica* 1a, 13, 7) a relação pode ser tida como uma ideia ou uma realidade, conforme as três seguintes possibilidades: (a) a relação se dá apenas como ideia; (b) a relação é real em ambas as partes da relação; (c) a relação é real apenas para uma das partes.

Um exemplo de (c) uma relação que é real para apenas uma das partes é a relação entre o conhecedor e o conhecido. Na relação em que uma pessoa conhece ou tem a percepção de uma planta, por exemplo, a pessoa possui a real propriedade de conhecer a planta, porém a planta não tem uma propriedade real de ser conhecida pela pessoa. Este seria o tipo de relação de Deus com as criaturas. Enquanto as criaturas possuem uma real relação com Deus, Deus

não possui uma real relação com a criatura. Assim, quando falamos de Deus como criador, ainda que esse título pareça implicar a temporalidade em Deus, devemos que a real relação está na criatura, na condição de ser criada por Deus.

Ao avaliar a posição de Aquino, Craig (1998) concede que podemos pensar que há, realmente, relações que dependem apenas de uma das partes, como uma pessoa estar irada ou ressentida de outra. Entretanto, quando falamos da relação de Deus com a criação, é difícil enxergar uma relação que não seja real para Deus. Ao criar o mundo, Deus poderia ser dito como possuindo a real propriedade de “sustentar o mundo”?

‘Sustentar’ claramente descreve uma relação que é baseada nas propriedades intrínsecas de algo com respeito a sua atividade causal e por isso *sustentar o mundo* deve ser considerada uma real propriedade adquirida por Deus no momento da criação (CRAIG, 1998, p. 227, ênfase do autor).

Um dos próprios exemplos de Aquino parecem apontar a real relação de Deus. No caso do conhecedor e a coisa conhecida, Deus, como criador do mundo, parece ser bem mais análogo ao conhecedor do que à coisa conhecida. Há uma relação de causa e efeito entre Deus e a criação, e é difícil entendermos que a causa não possua uma real relação com o efeito. Além disso, anteriormente vimos algumas outras dificuldades da noção de simplicidade, tese na qual se fundamenta a posição de Aquino. É bem verdade que nem todos atemporalistas com Tomás e assumem que a relação de Deus com o mundo temporal é real. Eleonore Stump, Norman Kretzmann e Brian Leftow, por exemplo, desenvolveram modelos para mostrar que um Deus atemporal se relaciona com a criação, os quais veremos a seguir.

### **5.3 O Deus atemporal é ativo e se relaciona?**

Os atemporalistas que discordam de Tomás de Aquino afirmam que Deus realmente se relaciona com a criação temporal, mas negam a terceira premissa do argumento de Craig (“se Deus realmente se relaciona com o mundo temporal, Deus é temporal”). Alguns modelos de eternidade atemporal foram propostos com o objetivo de demonstrar que um Deus atemporal é capaz de se relacionar com o mundo temporal sem se tornar temporal.

#### *5.3.1 Simultaneidade-ET*

Stump e Kretzmann (1981) reconhecem que um ser atemporal não possui passado ou futuro, mas insistem que ele possui uma presentidade ou simultaneidade, em algum sentido, em sua vida e relacionamentos. Preferindo falar em termos de simultaneidade, Stump e

Kretzmann buscam mostrar como a vida de um ser atemporal pode ser simultânea a eventos temporais, possibilitando uma relação verdadeira entre ambas as partes.

O entendimento comum de simultaneidade de objetos ou eventos temporais é a existência ou ocorrência em um e o mesmo tempo. Tratando-se de seres ou eventos atemporais, a simultaneidade seria a existência ou ocorrência em um e o mesmo eterno presente. Entretanto, os autores propõem um conceito de simultaneidade que envolva um ser atemporal e um ser temporal. Com este objetivo, lançam mão de conceitos da teoria especial da relatividade (TER). Como comentamos anteriormente, uma implicação da TER é a relatividade da simultaneidade: dois observadores podem discordar da simultaneidade de determinados eventos. Segundo Stump e Kretzmann (1981, p. 438), teríamos que uma admitir uma nova definição de simultaneidade: “existência ou ocorrência ao mesmo tempo dentro do quadro de referência de dado observador”. Tentando fazer algo análogo a TER, propõem um conceito de simultaneidade-eterna-temporal (Simultaneidade-ET)<sup>16</sup>:

(ET) Para todo  $x$  e para todo  $y$ ,  $x$  e  $y$  são ET-simultâneos se e somente se

(i) ou  $x$  é eterno e  $y$  é temporal ou vice-versa; e

(ii) para algum observador,  $A$ , no quadro de referência eterno único,  $x$  e  $y$  são ambos presentes – isto é, ou  $x$  é eternamente presente e  $y$  é observado como temporalmente presente ou vice-versa; e

(iii) para algum observador,  $B$ , em um dos infinitamente numerosos quadros de referência temporais,  $x$  e  $y$  são ambos presentes - isto é, ou  $x$  é observado como eternamente presente e  $y$  é temporalmente presente ou vice-versa. (STUMP; KRETZMANN, 1981, p. 439).

Tal conceito de simultaneidade-ET também permitiria que um  $x$  eterno possa ser considerado ET-simultâneo a eventos temporais distintos  $y$  e  $z$ , sem que para isso tivéssemos de considerar  $y$  e  $z$  como temporalmente simultâneos. Para Deus todos os momentos do tempo são existentes, mas para nós, não. Em nosso presente temporal, estamos vivos, mas nossa morte também é simultânea com o presente eterno. Segundo Stump e Kretzmann, não devemos abandonar a ideia de um presente privilegiado. Nossa morte, por exemplo, é realmente futuro. Os autores chamam isso de relativismo metafísico.

### 5.3.2 Seres temporais são atuais na eternidade atemporal

Brian Leftow (1991b), tal como Stump e Kretzmann, lança mão de conceitos da TER, particularmente a noção de quadros de referência. Leftow busca demonstrar que deve ser

<sup>16</sup> Stump e Kretzmann utilizam o termo eterno (“eternal”) no sentido de eternidade atemporal.

atemporal e que isso não implica que o presentismo seja falso. A proposta de Leftow (1991b, p.161-164) se baseia em três teses:

Tese Zero: a distância entre Deus e todo ser espacial é zero

M. Não há mudança de qualquer tipo envolvendo entidades materiais e espaciais, a não ser que haja também mudança de lugar, isto é, um movimento envolvendo alguma entidade material.

O que quer que não esteja no espaço não está no tempo

A Tese Zero procura demonstrar que, sendo Deus um ser não espacial, não há distância entre ele e as criaturas, pois uma coisa só pode se movimentar em relação a outra coisa se houver uma distância entre elas e esta distância ser alterada. Leftow não afirma que o movimento não existe, mas que, em relação ao quadro de referência de Deus, o movimento não existe.

Com a tese M, Leftow busca demonstrar que qualquer mudança em coisas materiais e espaciais envolve uma mudança espacial, e como não há movimento entre elas e Deus, “nenhuma coisa espacial pode mudar em qualquer maneira em relação a Deus” (LEFTOW, 1991b, p. 163).

A ideia de que apenas coisas espaciais podem ser temporais, segundo Leftow, é uma consequência da física contemporânea, que trata o tempo como mais uma dimensão adicionada às dimensões espaciais. Se este é o caso, se Deus não for espacial, ele também não é temporal.

A implicação das três teses de Leftow (1991b, p. 164) é a de que “no mundo atual não há movimento ou mudança relativos a Deus [...] parece que Deus e todos os objetos espaciais compartilham um quadro de referência, um no qual nada muda”. Para Deus, todos os eventos são simultâneos, mas nos quadros de referência dos eventos temporais eles não são simultâneos e a mudança é possível. Desta maneira Leftow pensa ser possível que haja um mundo temporal em que Deus permaneça atemporal e haja relação entre Deus e o mundo. Os modelos da simultaneidade-ET e dos objetos temporais atuais na eternidade também foram objeto de crítica e considerados por alguns como insatisfatórios. A seguir, expomos algumas críticas aos modelos.

#### 5.4 Ele continua distante

Os modelos propostos para explicar a relação entre Deus e a criação temporal também possuem seus problemas. William Lane Craig dedicou boa parte de seus escritos analisando e avaliando esses modelos. A partir de suas avaliações, apresentamos uma crítica a tais modelos.

Craig (1998) observa que a definição de simultaneidade proposta por Stump e Kretzmann é feita em termos de uma propriedade compartilhada:  $x$  e  $y$  são considerados como presentes, contudo, não compartilham da mesma localização, pois um está no presente eterno e o outro no presente temporal. Entretanto, a palavra “presente” se refere a propriedades totalmente diferentes: presentidade eterna e presentidade temporal, de modo que não há nenhuma propriedade compartilhada. Craig concede que  $x$  e  $y$  possam ser entendidos como sendo ambos reais, conforme observados em seus quadros de referência eterno ou temporal.

O problema é que, ao falar em termos de “observação”, a linguagem de Stump e Kretzmann se mostra obscura. “Na TER operações físicas envolvendo sincronização de relógios via sinais de luz são estipuladas para dar significado físico à simultaneidade a uma distância” (CRAIG, 1998, p. 236). “Observado” poderia perfeitamente ser substituído por “calculado”. Na simultaneidade-ET, no entanto, não há indício do que significaria dizer que um evento é observado como eternamente presente em relação a um determinado tempo. Assim, a simultaneidade-ET se reduz a afirmar que “no quadro de referência eterno único,  $x$  é eternamente presente e  $y$  é observado como temporalmente presente” e “em um dos infinitamente numerosos quadros de referência temporais,  $x$  é observado como eternamente presente e  $y$  é temporalmente presente”. E tais afirmações são apenas uma reafirmação do problema, e não uma solução. O também atemporalista Paul Helm entende que a solução de Stump e Kretzmann consiste em “reformular o problema com a ajuda do dispositivo simultaneidade-ET. A simultaneidade-ET não tem uso ou mérito independente, nada é iluminado ou explicado por ela” (HELM, 1980, p. 33).

Ainda que o relativismo metafísico seja verdadeiro, Craig (1998) rejeita que ele implique na simultaneidade-ET. Digamos que os tempos  $t_1$ ,  $t_2$  e  $t_3$  sejam distintos e sucessivos e  $t_2$  seja presente. Neste caso, se  $t_2$  é temporalmente presente para Deus,  $t_1$  e  $t_3$  deveriam ser, respectivamente, passado e futuro para Deus. Porém, se enquanto  $t_2$  é presente para Deus,  $t_1$  e

$t_3$  são passado e futuro, Deus seria temporalmente simultâneo a  $t_2$ , e não ET-simultâneo. Sendo assim, a proposta de Stump e Kretzmann não consegue negar que a premissa de que “se Deus realmente se relaciona com o mundo temporal, Deus é temporal”.

Ainda que Stump e Kretzmann (1992) tenham reformulado a simultaneidade-ET em termos de “observadores” para termos de “ser causalmente ativos”, Moreland e Craig (2003, p. 512) afirmam que a proposta continua circular:

Porque a simultaneidade-ET foi originalmente invocada para explicar como um Deus atemporal poderia ser causalmente ativo no tempo; mas agora a simultaneidade-ET é definida em termos da habilidade de um ser atemporal ser causalmente ativo no tempo. Isso significa dizer que Deus pode ser causalmente ativo no tempo porque ele pode ser causalmente ativo no tempo!

Quanto à proposta de Leftow, os problemas começam nas suas principais três teses. Segundo Craig (1994), a Tese Zero de Leftow é falha e, conseqüentemente, ameaça as outras duas. Tal como dissemos anteriormente, a observação a partir de um quadro de referência, na TER, envolve elementos físicos e cálculos matemáticos bem definidos. Neste ponto, Leftow comete o mesmo erro de Stump e Kretzmann ao querer aplicar tal conceito a Deus, pois não é algo que se possa aplicar a ele. Além disso, Leftow comete um erro de categoria: a distância entre um objeto e Deus é zero porque a categoria de espaço não se aplica a ele. A Tese Zero, da maneira que está formulada, parece ser equivalente a dizer que há uma distância entre Deus e objetos temporais e essa distância é zero.

A Tese M de Leftow é compatível apenas com a Teoria B do tempo. Discutimos anteriormente que a Teoria A do tempo admite a existência de um presente objetivo e uma presentidade temporária. O tempo presente está constantemente mudando, mesmo que nada mude materialmente. Se é possível o tempo sem mudança, há mudanças temporais que não implicam mudanças materiais.

Acerca da tese de que aquilo que não está no espaço também não está no tempo, Craig (1994) aponta que o tempo pode ser entendido como dependente e conectado ao espaço ou como independente do espaço. Tanto na perspectiva Newtoniana quanto na TER do modo que foi formulada por Einstein o tempo é independente do espaço. A formulação da TER como espaço-tempo – na qual o tempo é dependente do espaço – foi feita posteriormente por Minkowski. E a TER pode ser validamente formulada de ambos os modos. Ademais, como

comentamos anteriormente, a TER foi formulada a partir de pressupostos positivistas, e não precisamos aceitar que a física explique todas as coisas. Leftow não aceita esses pressupostos em geral, pois não acredita que proposições metafísicas sejam sem significado, mas neste ponto, sua concepção de tempo parece sutilmente aceitar esses pressupostos, quando sugere que aceitar uma interpretação física do tempo impede de concebermos um tempo metafísico. Se rejeitarmos o positivismo, devemos duvidar da concepção de tempo de Leftow.

Uma vez que as três teses principais de Leftow se mostram falsas ou ao menos dúbias, seu modelo de eternidade atemporal falha ao tentar pôr os seres temporais como simultaneamente atuais para Deus. Craig ainda questiona a própria coerência da proposta de Leftow:

Se todos eventos existem atemporalmente, no quadro de referência eterno de Deus, então nenhum dos eventos existe *antes de*, *simultâneo a* ou *depois de* outro evento, porque estas são relações temporais. Assim, no quadro de referência de Deus, tudo com o que ele é confrontado é um caos de eventos-pontos todos não relacionados temporalmente uns com os outros. (CRAIG, 2001a, p. 144, ênfase do autor).

Essa ausência de ordenação de eventos parece contradizer a onisciência divina e é incapaz de explicar como se dá a relação de Deus com a criação.

Uma vez que as propostas de Tomás de Aquino, Stump e Kretzmann e Brian Leftow não parecem ser capazes de explicar como um Deus atemporal pode se relacionar com o mundo temporal sem se tornar temporal, o argumento de Craig permanece apontando boas razões para rejeitarmos a atemporalidade, se entendermos que Deus realmente se relaciona com a criação.

## 6 CONCLUSÃO

Acabamos de considerar várias razões para não tomar um dos lados na “divisão mais significativa” (MAWSON, 2019, p. 3) da tradição teísta, aquele que concebe a eternidade divina como atemporal. Examinamos se a atemporalidade ajuda a resolver alguns difíceis problemas acerca da natureza divina e se a temporalidade consegue ser mais compatível com outras características de Deus e do mundo.

No capítulo intitulado “Deus e a eternidade”, vimos algumas razões porque a atemporalidade é considerada uma boa perspectiva sobre a eternidade e por quais motivos nem todas essas razões são boas. A imutabilidade no sentido forte e a simplicidade parecem limitar Deus e fazê-lo ter uma experiência menos rica. A mudança não significa sempre melhora ou corrupção. A possibilidade de mudança permite uma experiência livre e criativa. A solução de Boécio para o problema acerca da onisciência e do livre-arbítrio não é a única possível e há outras que são compatíveis com a eternidade temporal. Quanto à pergunta “que fazia Deus antes de criar o mundo?”, os atemporalistas realmente parecem ter a resposta mais simples e transparente. Ao tentar responder essa pergunta, vimos que os temporalistas lançam mão de muitas teorias para tentar imaginar um possível estado de Deus pré-criação que seja compatível com o teísmo.

No capítulo intitulado “Tempo e eternidade”, discutimos a importância de entender melhor o tempo para entender a eternidade. Se pretendemos refletir sobre a relação de Deus com o tempo, precisamos refletir sobre o que é o tempo. Vimos porque o presentismo é a perspectiva sobre a natureza do tempo que melhor se adequa ao senso comum, ao ser compatível com nossa experiência do tempo, na qual o tempo presente nos parece objetivo e privilegiado. Ademais, o presentismo é compatível com uma boa explicação de como objetos persistem ao longo do tempo. A teoria possui suas críticas, mas para as quais discutimos boas respostas. A crítica de McTaggart se baseava num entendimento da Teoria A que incluía elementos da Teoria B, a memória de Deus parece uma maneira de fundamentar a verdade de proposições passadas e há interpretações possíveis da TER que são compatíveis com o presente objetivo.

No capítulo intitulado “Tempo, onisciência e mal”, refletimos sobre como a realidade dinâmica do tempo aponta para a temporalidade de Deus. Para ser onisciente, pensamos ser

indispensável que Deus tenha conhecimento de fatos temporais<sub>2</sub>. Se Deus for atemporal, ele não é capaz de conhecê-los, de modo que seres humanos – que conhecem muitos fatos temporais<sub>2</sub> – poderiam conhecer uma infinidade de fatos dos quais Deus seria ignorante. A imutabilidade de Deus num sentido forte também parece se mostrar incompatível com um mundo dinâmico, em que as coisas existem e deixam de existir. Se algo é criado, passa a existir e uma mudança deve ocorrer no criador – de não criador e não sustentador de tal coisa para criador e sustentador de tal coisa. Se essa coisa deixa de existir, o criador, então, deixou de sustentá-la. Voltamos a examinar a solução de Boécio e vimos que a atemporalidade não parece realmente eliminar a presciência, por conta do problema do possível profeta. Ao tentar contornar esse problema, atemporalistas acabam lançando mão de elementos de outras soluções, de maneira que a solução de Boécio se mostra insuficiente ou redundante. Também vimos que, se por um lado o presentismo aponta na direção contrária à atemporalidade divina, por outro lado, a teoria B do tempo, mesmo sendo mais compatível com a atemporalidade, torna o problema do mal insustentável para o teísta, dado que o mal nunca é destruído ou vencido.

No capítulo intitulado “Pessoalidade, ação divina e relacionamento com a criação”, falamos sobre algumas atividades que esperamos que alguma pessoa seja capaz de realizar e como um ser atemporal não parece ser capaz de realizar a maioria delas. Se um ser atemporal puder ser uma pessoa, ele seria um tipo de pessoa do qual não estamos familiarizados. Também discutimos sobre a dificuldade de entendermos essa pessoa atemporal como alguém capaz de se relacionar. Vimos que os modelos de atemporalistas como os de Stump e Kretzmann e de Leftow não se mostraram satisfatórios em conciliar a atemporalidade com o relacionamento com a criação.

Sobre um Deus atemporal ser tão diferente de nós, da criação, o atemporalista pode ver isso, não como algo negativo, mas positivo. Deus não é um ser igual aos outros – ou um ente entre outros entes. Isso afasta as críticas de antropofornismo, às quais o temporalista fica mais vulnerável. O atemporalista parece ter um critério mais claro para fazer a distinção entre criador e criatura. O temporalista, por outro lado, deve buscar outros critério para fazer essa distinção.

O que apresentamos e discutimos parece ser o bastante para duvidar de que a atemporalidade seja a melhor maneira de entender o atributo da eternidade do Deus teísta. Por

todas as razões apresentadas, não parece tão claro que a eternidade atemporal seja o “modo de existência mais perfeito”, nem que a eternidade temporal mereça ser vista como totalmente estranha e limitadora. Certamente não construímos um modelo de eternidade temporal, mas nos limitamos a apontar possíveis falhas da eternidade atemporal e algumas vantagens da temporalidade. Se os modelos alternativos de Craig e de Padgett não são suficientes para conciliar a atemporalidade e a temporalidade, precisamos buscar outra alternativa, mas este seria um esforço para uma pesquisa futura.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- BARDON, Adrian. **A Brief History of the Philosophy of Time**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BÍBLIA SAGRADA: **Nova Versão Transformadora**. São Paulo: Mundo Cristão,, 2016.
- BOÉCIO. **A consolação da filosofia**. Trad. Willian Li. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BOURNE, Craig. **A Future for Presentism**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CAMERON, Ross P. **The Moving Spotlight: An Essay on Time and Ontology**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- CAMPBELL, Joseph K. **Free Will**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2011.
- COBURN, Robert C. Professor Malcolm on God. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 41, n. 2, p. 143-162, 1963.
- CRAIG, William Lane. The Elimination of Absolute Time by the Special Theory of Relativity. *In*: GANSSLE, G. E.; WOODRUFF, D. M. (eds.). **God and Time: Essays on the Divine Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2001b. p. 129-152.
- CRAIG, William Lane. **The Only Wise God**. The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom. Eugene: Wipf and Stock, 2000a.
- CRAIG, William Lane. Response to Paul Helm. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001c. p. 63-68.
- CRAIG, William Lane. The Special Theory of Relativity and Theories of Divine Eternity. **Faith and Philosophy**, v. 11, n. 01, p. 19-37, Jan., 1994.
- CRAIG, William Lane. The Tensed vs. Tenseless Theory of Time: A Watershed for the Conception of Divine Eternity. *In*: LE POIDEVIN, R. (Ed.). **Questions of Time and Tense**. New York: Oxford University Press, 1998.
- CRAIG, William Lane. **The Tensed Theory of Time: A Critical Examination**. Dordrecht: Springer, 2000b.
- CRAIG, William Lane. Timelessness & Omnitemporality. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001a. p. 129-160.
- CURTIS, Benjamin L.; ROBSON, Jon. **A Critical Introduction to the Metaphysics of Time**. London; NewYork: Bloomsbury, 2016. (Série Bloomsbury Critical Introductions to Contemporary Metaphysics).
- DAVIES, Brian. **An Introduction to the Philosophy of Religion**. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DENG, Natalja. **God and Time**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. (Série Cambridge Elements)

- DEWEESE, Garrett J. Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal. *In*: GANSSLE, G. E.; WOODRUFF, D. M. (eds.). **God and Time: Essays on the Divine Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 49-61.
- DEWEESE, Garrett. J. **God and the Nature of Time**. New York: Routledge, 2016.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Noites brancas e A árvore de natal na casa do Cristo**. Trad. Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- FITZGERALD, John J. Timeless Troubles. **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, v. 82, p. 203-215, 2008.
- FRANKFURT, Harry. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. **The Journal of Philosophy**, v. 66, n. 23, p. 829–839, Dez. 1969.
- GANSSLE, Gregory E. Introduction: Thinking About God & Time. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001. p. 9-27.
- GARRETT, Brian. **Metafísica: conceitos-chave em filosofia**. Trad. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HASKER, William. **God, Time and Knowledge**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- HASKER, William. The foreknowledge conundrum. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 50, n. 1-3, p. 97-114, Dez., 2001.
- HASKER, William. A Philosophical Perspective. *In*: PINNOCK, Charles *et al.* **The Openness of God**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994. p. 126-154.
- HELM, Paul. Divine Timelessness Eternity. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001a. p. 28-60.
- HELM, Paul. **Eternal God: A Study of God Without Time**. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- HELM, Paul. **Eternal God: A Study of God Without Time**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HELM, Paul. God and Spacelessness. **Philosophy**, v. 55, n. 212, p. 211–221, Abr., 1980.
- HELM, Paul. Response to Critics. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001b. p. 79-91.
- HUGHES, Gerard J. **The Nature of God**. London: Routledge, 1995.
- HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Trad. Bruna Frascolla. Salvador: EDUFBA, 2016.
- JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- KANE, Robert. **A Contemporary Introduction to Free Will**. New York: Oxford University Press, 2005.
- LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. Trad. Álvaro Oppermann e Marcelo Brandão Cipolla. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- LEFTOW, Brian. A eternidade. *In*: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. **Filosofia das Religiões: uma antologia**. Lisboa: Instituto Piaget, 2006. p. 107-114.

- LEFTOW, Brian. Eternity and Simultaneity. **Faith and Philosophy**, v. 8, n. 02, p. 148-179, Abr., 1991b.
- LEFTOW, Brian. Why didn't God Create the World Sooner?. **Religious Studies**, v. 27, n. 02, p. 157-172, Jun., 1991a.
- LOUX, Michael J.; CRISP, Thomas M. **Metaphysics: A Contemporary Introduction**. 4. ed. New York: Routledge, 2017.
- LUCAS, J. R. Time and Religion. *In*: RIDERBOS, Katinka (ed.). **Time**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 143-165.
- MARENBOON, John; LUSCOMBE, D. E. Duas ideias medievais: Eternidade e Hierarquia. *In*: MCGRADY, A. G. **Filosofia Medieval**. Trad. André Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 71-95. (Coleção Companions & Companions)
- MAWSON, T. J. **The Divine Attributes**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. (Série Cambridge Elements)
- MCTAGGART, J. M. E. The Unreality of Time. **Mind**, v. 17, n. 68, p. 457-474, Out. 1908.
- MEISTER, Chad. **Introducing Philosophy of Religion**. London; New York: Routledge, 2009.
- MORELAND, J. P.; CRAIG, William Lane. **Philosophical Foundations for a Christian Worldview**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- MORRIS, Thomas V. **Our Idea of God**. Vancouver: Regent College, 2002.
- MULLINS, R. T. Doing Hard Time: Is God the Prisoner of the Oldest Dimension?. **Journal of Analytic Theology**, v. 2, p. 160-185, Mai., 2014.
- MULLINS, R.T. **The End of the Timeless God**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- MULLINS, R. T. Simply Impossible: A Case against Divine Simplicity. **Journal of Reformed Theology**, v. 7, n. 2, p. 181-203, Jan., 2013.
- MURRAY, Michael J.; REA, Michael C. **An Introduction to the Philosophy of Religion**. New York: Cambridge University Press, 2008.
- PADGETT, Alan G. Eternity as Relative Timelessness. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001a. p. 92-110.
- PADGETT, Alan G. Response to William Lane Craig. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001b. p. 165-169.
- PADGETT, Alan G. Response to Critics. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001c. p. 124-128.
- PIKE, Nelson. **God and Timelessness**. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Trad. de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. (Série Coleção autores gregos e latinos)
- PRIOR, A. N. Thank Goodness that's Over. **Philosophy**, v. 34, n. 128, p. 12-17, Jan., 1959.
- RHODA, ALAN R. Presentism, Truthmakers, and God. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 90, n. 1, p. 41-62, Mar., 2009.

- SEÑOR, Thomas D. The Real Presence of an Eternal God. *In*: TIMPE, Kevin. **Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump**. New York: Routledge, 2009. p. 39-59.
- SORABJI, Richard. **Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages**. London: Duckworth, 1983.
- SHOEMAKER, Sydney. Time Without Change. *In*: LE POIDEVIN, Robin; MACBEATH, Murray (Eds.). **The Philosophy of Time**. New York: Oxford University Press, 1993. p. 63-79.
- STUMP, Eleonore. Simplicity. *In*: QUINN, Philip L; TALIAFERRO, Charles (Eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Malden: Blackwell, 2008. p. 50-56.
- STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald. **The Journal of Philosophy**, v. 84, n. 4, p. 214-219, Abr., 1987.
- STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. Eternity. **The Journal of Philosophy**, v. 78, n. 8, p. 429-458, Ago., 1981.
- STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. Eternity, Awareness, And Action. **Faith and Philosophy**, v. 9, n. 4, p. 463-482, 1992.
- STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. Prophecy, Past Truth and Eternity. **Philosophical Perspectives**, v. 5, p. 395-424, 1991.
- SWEETMAN, Brendan. **Religião: conceitos-chave em filosofia**. Trad. Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Penso, 2013.
- SWINBURNE, Richard. Causation, Time, and God's Omniscience. **Topoi**, v. 36, n. 4, p. 675-684, Dez., 2017.
- SWINBURNE, Richard. **Deus existe?** Trad. de Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília, DF: Academia Monergista, 2015.
- SWINBURNE, Richard. **Is There a God?**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SWINBURNE, Richard. Tensed Facts. **American Philosophical Quarterly**, v. 27, n. 2, p. 117-130, Abr., 1990.
- SWINBURNE, Richard. **The Coherence of Theism**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- SWINBURNE, Richard. **The Coherence of Theism**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Trad. Maurílio José de Oliveira Camello. Vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Trad. Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2001.
- WARD, Keith. **Is Religion Irrational?**. Oxford: Lion, 2011.
- WARD, Keith. The Temporality of God. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 50, n. 1-3, p. 153-169, Dez., 2001.
- WIDERKER, David. A Problem for the Eternity Solution. **Philosophy of Religion**, v. 29, p. 87-95, 1991.

WIDERKER, David. Providence, Eternity, and Human Freedom: A Reply To Stump And Kretzmann. **Faith and Philosophy**, v. 11, n. 2, p. 242-254, Abr., 1994.

WIERENGA, Edward. Prophecy, Freedom, and the Necessity of the Past. **Philosophical Perspectives**, v. 5, p. 425-445, 1991.

WOLTERSTORFF, Nicholas; CUNEO, Terence (Ed.). **Inquiring about God: Selected Essays**. Vol. 1. New York: Cambridge University Press, 2010.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Response to Alan G. Padgett. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001a. p. 120-123.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Response to Paul Helm. *In*: GANSSLE, Gregory E. (Ed). **God and Time: Four Views**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001b. p. 69-78.

ZAGZEBSKI, Linda. Foreknowledge and Free Will. *In*: ZALTA, Edward N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/free-will-foreknowledge/>. Acesso em: 29 maio 2019.

ZIMMERMAN, Dean W. God inside Time and before Creation. *In*: GANSSLE, G. E.; WOODRUFF, D. M. (eds.). **God and Time: Essays on the Divine Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 75-94.

ZIMMERMAN, Dean. Presentism and the Space-Time Manifold. *In*: CALLENDER, Craig (Ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Time**. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 163-244.

ZIMMERMAN, Dean. The Privileged Present: Defending an ‘A-Theory’ of Time. *In*: SIDER, T.; ZIMMERMAN, D.; HAWTHORNE, J. (Eds.). **Contemporary Debates in Metaphysics**. Malden, MA: Blackwell, 2008. p. 211-225.

ZUPKO, Jack. John Buridan. *In*: ZALTA, Edward N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/buridan/>. Acesso em: 02 ago 2019.