

12 Argumentos da Impossibilidade

Entre os argumentos ateístas mais impressionantes contam-se os que visam estabelecer que a existência de qualquer ser que satisfaça as especificações divinas canónicas é impossível – que não só não existe como não poderia existir tal ser.

Todos esses argumentos dependem crucialmente de conjuntos de especificações divinas. Uma noção tradicional nuclear de Deus especifica-o como um existente necessário, onisciente, onipotente e moralmente perfeito. Deus é também canonicamente concebido como um criador livre, e diz-se muitas vezes que é imutável ou transcendente. Alguns argumentos da impossibilidade atacam um só atributo – tentando mostrar que a noção de onisciência é em si logicamente incoerente, por exemplo. Outros atacam combinações de atributos – argumentando que não é logicamente possível ser onisciente e um criador livre, por exemplo. Se qualquer das formas de argumentação for bem-sucedida, poderemos mostrar que não pode haver qualquer Deus tal como o concebemos tradicionalmente.

Porque os argumentos em causa operam em termos de um conjunto de especificações mais ou menos claras, é evidentemente sempre possível ao defensor do teísmo afastar o argumento defendendo que o Deus que se mostrou ser impossível não é o *seu* Deus. Se o teísta acabar por defender um Deus conhecedor, talvez, mas não onisciente, pode furtar-se a alguns dos argumentos, mas pagando o preço de ficar com um Deus peculiarmente ignorante. O mesmo acontece no caso de um Deus poderoso, talvez, mas não tanto que seja onipotente, ou historicamente importante mas não literalmente um criador. Se o termo “Deus” for encarado como infinitamente redefinível, é claro que nenhum conjunto de argumentos da impossibilidade irá forçar o teísta a abandonar a afirmação de que “Deus”, num qualquer sentido, existe. Os argumentos da impossibilidade podem contudo ser bem-sucedidos na sua força principal, na medida em que o “Deus” que assim se salva pode parecer cada vez menos digno do título honorífico.

Uma reacção mais frequente, talvez, não é a redefinição mas o refúgio na vagueza: o uso contínuo de um termo “Deus” que se permite flutuar sem qualquer especificação clara. Neste como noutros casos – na pseudociência, por exemplo – recorrer à vagueza só consegue afastar as críticas à custa da diluição do conteúdo. Se a noção que um crente tem de Deus implica algo como os atributos tradicionais da onisciência, onipotência e perfeição moral, a força dos argumentos da impossibilidade é que um tal ser não pode existir. É argumentável que se a noção que um crente tem de Deus for tão vaga que se furta a *todos* os argumentos da impossibilidade, então nem para ele é claro qual é o objecto da sua crença – nem se o que toma como uma crença pia tem realmente conteúdo.

Concentro-me de seguida em argumentos da impossibilidade centrais sobre 1) a onipotência e 2) a onisciência. Os problemas da noção de um ser moralmente perfeito e da co-possibilidade de alguns atributos canónicos são tratados mais brevemente numa secção final.

1. A impossibilidade da onnipotência

Será logicamente possível existir um ser onnipotente?

O problema tradicional que se levanta à onnipotência é o paradoxo da pedra: poderia Deus criar uma pedra tão pesada que não conseguisse levantá-la? Se poderia, há algo que Deus não poderia fazer – não poderia levantar tal pedra. Se não poderia, há outra vez algo que Deus não poderia fazer – não poderia criar tal pedra. Em qualquer caso, há algo que Deus não poderia fazer. Segue-se que há coisas que nenhum Deus pode fazer; nem ele nem qualquer outro ser (pois podemos substituir “Deus” por outro nome qualquer) poderia ser onnipotente.

A história do problema é uma competição entre 1) aperfeiçoamentos de uma noção de onnipotência que pretende captar o núcleo de uma concepção tradicional, evitando ao mesmo tempo tais argumentos, e 2) versões mais sofisticadas do paradoxo da pedra, visando mostrar que os problemas lógicos da onisciência permanecem.

Se a onnipotência quer dizer – como certamente parece – uma capacidade para fazer seja o que for, então há um argumento ainda mais simples a favor da ideia de que não pode haver um ser onnipotente. Nenhum ser poderia criar um círculo quadrado, ou um número inteiro par maior do que dois e mais pequeno do que quatro. Porque logicamente não poderia haver tais coisas, não poderia haver um ser que as pudesse criar. A resposta de Tomás a este problema tem sido muito influente: a onnipotência exige a capacidade para desempenhar qualquer tarefa, e “criar um círculo quadrado” não especifica uma tarefa genuína.¹ Em geral, pode-se sustentar, as especificações contraditórias não especificam coisa alguma – precisamente por serem contraditórias – ao invés de especificarem algo de um tipo peculiarmente contraditório. Se assim for, as especificações de tarefas contraditórias não designam tarefas genuínas, e por isso não designam tarefas que se exigem de qualquer ser onnipotente. Com respeito às especificações contraditórias, pelo menos, Deus e a onnipotência estão absolvidos.

O paradoxo da pedra, contudo, não se evita com a mesma facilidade. Neste caso, podemos usar uma especificação para uma tarefa que não é claramente contraditória. Eu poderia certamente criar uma massa de betão tão pesada que não a pudesse levantar. E Deus? Se poderia, haveria algo que ele não poderia fazer: levantar essa massa de betão. Se não poderia, há outra vez algo que ele não poderia fazer, apesar de até eu o poder fazer: criar uma tal massa de betão.

Neste caso, uma reacção tem sido uma vez mais objectar à especificação da tarefa, não com base na sua contraditoriedade mas por conter espécimes-reflexivas ou indexicais: termos que mudam a sua designação com a pessoa que supomos estar a desempenhar a tarefa. A tarefa em questão é especificada como a criação de uma massa de betão tão pesada que quem a cria não pode levantá-la. Mas, objecta-se, isto não é uma descrição uniforme de uma tarefa: no meu caso, exige apenas que eu crie uma massa de betão que eu não possa levantar. No caso de Deus, exige que Deus crie uma massa de betão não que eu não possa levantar, mas que Deus não possa levantar.²

Haverá tarefas essencialmente indexicais? Certamente que parece haver. J. L. Cowan dá o exemplo de tarefas atribuídas num curso de sobrevivência na natureza, como, por exemplo, fazer sozinho, e sem ajuda, um barco que nos comporte e que possamos transportar facilmente. O Francisco e o José conseguem fazê-lo. O João não. Não foram o Francisco e o José bem-sucedidos numa tarefa que o João não conseguiu levar a cabo? Se houver tarefas reflexivas deste género, envolvendo dois poderes inversamente coordenados – tarefas como criar e levantar uma pedra pesada – a onipotência como aptidão para executar qualquer tarefa é pura e simplesmente impossível.³

Em coordenação com o trabalho desenvolvido em metafísica contemporânea, e talvez para tentar fugir ao problema das tarefas especificadas indexicalmente, o trabalho mais recente sobre a onipotência tem sido formulado em termos da efectivação de estados de coisas. A noção nuclear de um ser onipotente, nesta abordagem, é a de um ser capaz de efectivar qualquer estado de coisas. Sem restrições sobre a noção de “estados de coisas”, contudo, não é claro que esta manobra possa evitar as dificuldades das tarefas especificadas indexicalmente, dado parecer haver também estados de coisas especificados indexicalmente. O leitor e eu podemos enfrentar o mesmo estado de coisas, por exemplo, quando nenhum de nós pagou os seus impostos.

O trabalho mais recente assumiu também um carácter diferente. A tarefa de defender uma noção plena de onipotência – como uma aptidão para executar qualquer tarefa (especificável consistentemente) ou para efectivar qualquer estado de coisas especificável consistentemente – parece ter sido abandonada. Nesse sentido, um Deus tradicionalmente onipotente parece ter sido abandonado por ser indefensável. Como Peter Geach comentou, “Quando as pessoas tentaram ler em “Deus pode fazer tudo” um significado que não seja apenas de Piedosa Intenção mas de Verdade Filosófica, caíram em problemas intratáveis e confusões desesperadas [...]”⁴ O que tomou o seu lugar tem sido uma tentativa de formular uma qualquer noção menor que não seja vítima dos argumentos da impossibilidade mas ao mesmo tempo tenha suficiente conexão com noções de poder exagerado para poder reivindicar *alguma* legitimidade teológica.

A onipotência tem sido limitada de várias maneiras, muitas vezes em conexão com outros atributos que uma pessoa poderia querer incluir numa noção de Deus. Alguns filósofos consideraram ser impossível mudar o passado, e nessa base construíram definições de onipotência que não exigem que um ser onipotente efective um estado de coisas do passado.⁵ Esta manobra parece conceder que Deus tem limitações temporais e que não é completamente onipotente. A liberdade individual surgiu também como uma questão crucial. Poderá um agente fazer outro escolher *livremente* um curso particular de acção? Haverá contrafactuais da liberdade, da forma “Se o agente A estivesse nas circunstâncias C, teria feito X livremente”? Alguns filósofos admitiram uma resposta negativa à primeira pergunta e positiva à segunda, e por isso tentaram definir a onipotência de maneira que não exija a efectivação de estados de coisas nos quais outros agentes tomem certas decisões livres.⁶ Se Deus tem de ser moralmente perfeito, poder-se-á providenciar uma definição de onipotência que não exija uma capacidade para fazer o mal. Se a existência de Deus implica que este é um dos melho-

res mundos possíveis, por outro lado, houve quem tivesse argumentado que o mal se torna impossível e portanto que os actos malévolos não precisam de ser excluídos da definição de onnipotência.⁷

Isto abre várias rotas de definição. Contudo, todas parecem conceder o que está basicamente em questão nos argumentos da impossibilidade: que a onnipotência em qualquer sentido pleno e tradicional é insustentável, e portanto que nenhum Deus onnipotente nesse sentido pode existir. O resto é andar às voltas com a questão de quão pouco aceitaremos. No entanto, é interessante seguir algumas das tentativas recentes para definir uma noção mutilada da onnipotência.

T. Flint e A. Freddoso apresentam uma versão da onnipotência que a limita de várias das maneiras especificadas:

S é onnipotente em t e W se, e só se, para qualquer estado de coisas p e Ls mundo-tipo-para- S tal que p não seja membro de Ls , se há um mundo W^* tal que:

- i) Ls é verdadeiro tanto em W como em W^* , e
- ii) W^* partilha a mesma história com W em t , e
- iii) Em t e W^* alguém actualiza p ,

então S tem o poder em t e W de efectivar p .⁸

A ideia nuclear é que os estados de coisas que se exige de um ser onnipotente são apenas os que *algum* ser poderia produzir nesse momento: daí os dois mundos W e W^* , e a limitação da onnipotência de S , que tem de ter o poder de actualizar p em W . A onnipotência é definida como onnipotência num instante t ; a especificação de que W e W^* partilham a mesma história antes de t , que introduz por si problemas definicionais significativos, é uma tentativa de permitir que um ser seja onnipotente apesar de não poder mudar o passado. Por último, os p exigidos para a onnipotência restringem-se aos que não estão incluídos no “mundo-tipo-para- S ”, um conjunto de contrafactuais da liberdade que dizem respeito a outros agentes “sobre cujos valores de verdade [S] não tem qualquer controlo.”⁹

Como contra-exemplo a esta versão, Hoffman e Rosenkrantz oferecem um estado de coisas no qual “um floco de neve cai e não existe jamais qualquer agente onnipotente.” Um agente inonipotente pode muito bem efectivar tal estado de coisas num mundo W^* em t , argumentam, fazendo cair um floco de neve num caso em que é verdade que nenhum ser onnipotente alguma vez existiu. Suponha-se um mundo relacionado W no qual um indivíduo, Óscar, se torna onnipotente pela primeira vez em t . Com base na ideia de que a onnipotência instantânea de Óscar é possível, Hoffman e Rosenkrantz argumentam que a versão de Flint e Freddoso tem de se inadequada dado que nessa versão Óscar não poderia ser onnipotente: há outro indivíduo num mundo relacionado W^* que pode efectivar um estado de coisas que Óscar não pode efectivar.¹⁰

Edward Wierenga oferece outra versão limitada da onnipotência:

Um ser x é onnipotente num mundo W num instante t =_{df.} Em W é verdade tanto que i) para todo o estado de coisas A , se é possível que tanto $S(W, t)$ se verifique e que x efective forte-

mente A em t , então em t x pode efectivar fortemente A , e ii) há um estado de coisas que x pode efectivar fortemente em t .¹¹

Neste caso, a ideia básica é exigir da onipotência apenas que um ser seja capaz de efectivar aqueles estados de coisas que esse ser essencialmente pode efectivar. Se Deus essencialmente de tal modo que não pode fazer o mal, por exemplo, não se exigirá isso dele para que possa ser onipotente. Se ele for essencialmente tal que não pode criar uma pedra tão pesada que não a possa levantar, também isso não se exige para que ele seja onipotente.

Não fosse a cláusula ii, uma pedra sem qualquer poder seria onipotente nesta versão. Dado ser essencialmente incapaz de fazer seja o que for, nada há que lhe seja possível fazer e que não possa efectivar fortemente. O acrescento da cláusula ii, todavia, não parece conseguir evitar a dificuldade básica. Uma objecção clássica é a do Zé Orelha, um ser essencialmente tal que só é capaz de fazer uma coisa: coçar a sua orelha. Dado ser capaz de fazer algo, satisfaz a cláusula ii, e contudo certamente que não é onipotente.¹²

Uma terceira tentativa de encontrar uma definição satisfatoriamente restrita de onipotência é oferecida por Hoffman e Rosenkrantz:

X é onipotente em t =_{df} para todo s (Se é possível a um agente efectivar s , então em t x tem o poder de efectivar s).

Hoffman e Rosenkrantz limitam isto explicitamente a casos de s que incluem apenas acontecimentos temporalmente repetíveis. Para ser onipotente, um ser tem apenas de ser capaz de efectivar qualquer acontecimento repetível que é possível efectivar por um agente qualquer. Esta definição evita o contra-exemplo que Hoffman e Rosenkrantz apresentaram a Flint e Freddoso, argumentam – um floco de neve cai e não existe jamais qualquer agente onipotente – porque “não existe *jamais* qualquer agente onipotente” não é um acontecimento repetível.

É claro que há outros contra-exemplos, contudo. Considere-se, por exemplo: “Um floco de neve cai sem qualquer esforço de um ser onipotente.” Este é um estado de coisas que um ser inonipotente pode efectivar, e é além disso um estado de coisas que um ser poderia efectivar repetidamente. Mas nenhum ser onipotente poderia efectivá-lo. Na versão de Hoffman e Rosenkrantz, consequentemente, poderia mesmo assim não haver qualquer ser onipotente.

Vimos que uma noção genuinamente tradicional e ilimitada de onipotência é simplesmente impossível: neste caso, os argumentos da impossibilidade são vitoriosos. Procurei aqui esmiuçar algumas das desgraças das tentativas recentes de encontrar até mesmo uma noção mutilada de “onipotência”. É de esperar que continuem a aparecer novas versões deste género, sujeitas a novos contra-exemplos.

Talvez seja possível, contudo, tirar algumas lições filosóficas gerais dos exemplos anteriores. De um modo ou de outro, os indexicais essenciais continuam a ser um problema central até mesmo para as noções restritas de onipotência. Desde que se incluam tarefas indexicalmente especificadas, ou estados de coisas, nenhum ser “onipotente”, seja qual for

a definição, parece capaz de fazer tudo o que eu posso fazer. O paradoxo da pedra é formulado em termos de indexicais, e muitos dos contra-exemplos anteriores dependem de indexicais ou de algo parecido, nomeadamente estados de coisas especificados em termos da inexistência de seres onnipotentes, ou da sua improdução. A única abordagem que parece evitar estes géneros de contra-exemplos é a de Wierenga, que exige apenas que a onnipotência seja a capacidade de um ser fazer tudo o que é logicamente possível que *esse ser* faça. Esta abordagem enfrenta imediatamente a desgraça, demonstrável em termos de exemplos como o do Zé Orelha, de exigir absurdamente pouco da onnipotência. Poder-se-ia também argumentar que mesmo essa versão se limita a disfarçar e não a evitar os problemas dos indexicais: uma definição do género da de Wierenga, formulada em termos do que é logicamente possível que *esse ser* faça, é deficiente precisamente porque inclui um indexical na própria definição. O papel dos indexicais nos argumentos da impossibilidade relativos à onnipotência é particularmente interessante porque – como esmiuçaremos na próxima secção – os indexicais essenciais são também um flagelo para a onnipotência.

2. A impossibilidade da onisciência

Será logicamente possível existir um ser onnisciente?

Até há relativamente pouco tempo, os argumentos da impossibilidade quanto à onnisciência não tinham sido tão claramente desenvolvidos como os relativos à onnipotência. Não há qualquer argumento contra a onnisciência que tenha a história antiga e o impacto lógico do paradoxo da pedra, por exemplo. Há, contudo, 1) várias dificuldades sérias que resultam de diferentes tipos de conhecimento e 2) um conjunto de dificuldades graves que resulta de algumas das descobertas mais sofisticadas da lógica contemporânea e da teoria de conjuntos.

O que seria um ser onnisciente? A noção nuclear é sem dúvida um ser que conhece tudo o que é conhecível, ou tudo o que pode ser conhecido. Mas é claro que falamos de várias coisas quando falamos de conhecimento: saber *que* algo é verdade (conhecimento proposicional), saber *como* se faz algo, e ter conhecimento de coisas e sentimentos por contacto. Eu sei que Albany é a capital de Nova Iorque, por exemplo, mas também sei arranjar o cortador de relva e conheço a beleza do teu sorriso e a dor do desapontamento.

O saber fazer levanta impossibilidades claras a qualquer Deus tradicional e onnisciente. Se Deus é um ser sem corpo, não pode saber fazer malabarismos, nem pode saber equilibrar-se nas paralelas nem como fazer para evitar magoar ao andar um músculo dorido na barriga da perna direita. Se a onnisciência exige saber tudo o que se pode saber, consequentemente, nenhum ser desencarnado pode ser onnisciente.¹³ Esta forma de dificuldade pode também ser desenvolvida sem apelar a outros atributos. Uma das coisas que sei é descobrir coisas que não sei; sei como descobrir o que não sei sobre o planeta Júpiter, por exemplo. Tivesse um ser onnisciente todo o conhecimento proposicional, nada haveria no sentido proposicional que não soubesse. Tem então de haver uma forma de saber *como* que eu tenho mas que qualquer ser desse género não teria: saber como descobrir o conhecimento proposicional

que não tem. Qualquer ser que tivesse todo o conhecimento proposicional não teria por essa mesma razão um género de saber como.

O conhecimento por contacto levanta também impossibilidades claras para a qualquer Deus tradicional e onisciente. Entre os sentimentos que os seres inomnipotentes conhecem bem demais estão a luxúria e a inveja, medo, frustração e desespero. Se um Deus não tem imperfeições morais, não pode conhecer a luxúria ou a inveja, e por isso não pode ser onisciente. Se um Deus não tem limites, não pode conhecer o medo, a frustração nem o desespero.¹⁴ Também neste caso o argumento se pode insistir no argumento sem fazer apelo a outros atributos. Um dos sentimentos que conheço demasiado bem é o reconhecimento da minha própria ignorância. Um ser onisciente não teria ignorância, e portanto isto é um sentimento que nenhum ser onisciente poderia conhecer. Não pode então haver qualquer ser onisciente.

Neste caso, como aconteceu com a onipotência, as opções teístas parecem limitar-se a restringir a onisciência de algum modo, para que seja logicamente coerente. Uma primeira manobra é limitar a onisciência ao conhecimento proposicional. A onisciência tem sido muitas vezes definida, por exemplo, da seguinte maneira:

Um ser x é onisciente =_{df} para toda a p , p é verdadeira SSE x sabe que p .¹⁵

É claro que isto não pode ser, pois permite que um ser onisciente tenha variadíssimas crenças falsas. Uma versão aperfeiçoada que evita essa dificuldade é a seguinte:

Um ser x é onisciente =_{df} para toda a p , ((p é verdadeira SSE x acredita que p) e (x acredita que p SSE x sabe que p)).¹⁶

Limitar as definições ao conhecimento proposicional, contudo, não é de modo algum suficiente para salvar a noção de onisciência. Em primeiro lugar, parece haver formas de conhecimento que um ser pode ter mas que nenhum outro pode ter. Em comparação com o paradoxo da pedra, um problema perene quanto à onipotência, é interessante que estas formas de conhecimento envolvem indexicais essenciais.

Considere-se um caso tomado de empréstimo de John Perry.¹⁷ Eu ando às voltas num supermercado a seguir um rasto de açúcar entornado, tentando encontrar a pessoa que está a sujar o chão. Subitamente, apercebo-me que o rasto de açúcar que estive a seguir vem de um pacote furado no *meu* carrinho, e que sou *eu* o culpado – *eu* estou a sujar o chão.

Naquele momento, dou-me conta de que

1. Eu estou a sujar o chão.

O aspecto interessante é que esta proposição *não* é a mesma que

2. Patrick Grim está a sujar o chão,

nem pode ser a mesma proposição que

3. *Ele* está a sujar o chão,

em que eu sou o “*ele*” indicado.

É fácil construir histórias nas quais sei que 2 ou sei que 3 sem saber que 1. Num caso de amnésia posso saber que Patrick Grim está a sujar o chão sem me dar conta de que eu sou Patrick Grim, por exemplo. Posso ver que *ele* está a sujar o chão – aquele imbecil que vejo no espelho de olho de peixe – sem me dar conta ainda de que aquele imbecil sou *eu*. O que exprimo com 1 não é consequentemente apenas o que se exprime com 2 ou 3.

Uma indicação clara de que 2 e 3 não podem exprimir a mesma proposição que 1 é que esta oferece uma explicação completa de coisas que 2 e 3 não podem explicar. Quando paro subitamente no supermercado, alcanço o saco roto e começo a limpar as coisas, estou a fazer algo que se pode explicar completamente dizendo que me dei conta do que exprimo com 1. Mas não poderia explicar-se completamente dizendo que me dei conta de 2 ou 3. Para qualquer uma destas proposições oferecer uma explicação *completa* do meu comportamento teríamos de acrescentar pelo menos que também sei que sou o Patrick Grim, ou que sei que *ele* é eu.

O que sei quando sei 1 inclui assim um aspecto do conhecimento para a expressão do qual é essencial usar um indexical como “*eu*”. Nem 2 nem 3, nem qualquer outra indicação de mim que seja meramente descritiva ou de re (da coisa), pode captar o que sei quando sei 1. Para captar *isso* precisamos de acrescentar conhecimento complementar que tem em si um carácter indexical: o conhecimento de que *eu* sou o Patrick Grim, por exemplo, ou de que eu sou *ele*.

Por causa do papel do indexical essencial, o que sei quando sei que estou a sujar tudo é algo que nenhum outro ser pode saber. Um ser onisciente, ao que parece, teria claramente de saber tudo o que sei. Dado que não sou onisciente, e que nenhum outro ser pode saber o que sei quando sei que estou a sujar tudo, não pode haver qualquer ser onisciente.¹⁸ Usei o indexical essencial “*eu*”, mas pode-se formular um argumento similar para mostrar que nenhum ser intemporal pode saber tudo o que alguém pode saber *agora*, nem pode um ser sem localização espacial saber o que alguém pode saber *aqui*.¹⁹

Que vias permanecem abertas ao defensor da onisciência face ao indexical essencial? Uma via é restringir a onisciência ao proposicional e insistir que o conhecimento indexical não é classificável como proposicional. Há precedentes para este tipo de manobra noutros trabalhos sobre os indexicais. Considere-se, por exemplo, o caso em que vejo quem está a sujar tudo no espelho de olho de peixe no fim do corredor e concluo que *ele* está a sujar tudo. Há quem tenha proposto que, dar-me conta momentos depois de que sou *eu* que está a sujar tudo não envolve qualquer proposição nova mas apenas uma mudança de perspectiva.²⁰ Mas isto é drasticamente contra-intuitivo. No momento em que vejo o homem no espelho há claramente algo de que ainda *não* me dei conta e que ainda *não* sei: que sou *eu* quem está no espelho e que sou *eu* que estou a sujar tudo. Isto é algo de que só me dou conta momentos depois, e é claro que há então algo de novo que descobri, um novo pedaço de informação que não tinha antes. Esse é precisamente o papel para o qual o termo “proposição” foi concebido.

Outra manobra, recentemente levada a cabo por Yujin Nagasawa, consiste em adotar algumas das tentativas esboçadas antes para limitar a noção de onnipotência: concedendo que é impossível que alguém além de mim saiba o que sei quando sei que estou a sujar tudo, mas restringindo a onisciência redefinindo-a. Apesar de Nagasawa não o tornar completamente claro, a ideia básica é definir a onisciência como a posse de todo o conhecimento proposicional que é possível a um dado ser particular.²¹ A versão de onnipotência que isto faz imediatamente lembrar é a de Wierenga, o que dificilmente é um ponto de partida promissor. Uma pedra é essencialmente incapaz de saber seja o que for. Caso a onisciência exigisse apenas que um ser conheça tudo o que um ser desse tipo pode essencialmente conhecer, qualquer pedra seria classificável como onisciente. Haveria literalmente tantos seres oniscientes quantos grãos de areia na praia. Caso se exigisse que um ser onisciente soubesse *algo* e soubesse tudo o que um tal ser pode essencialmente saber (segundo uma vez mais Wierenga) seríamos confrontados com a perspectiva do Zé Ignorante, que é essencialmente tal que o seu conhecimento é extremamente limitado e contudo teria de ser declarado onisciente com base em tal definição.

Há também vários argumentos da impossibilidade com respeito à onisciência que usam resultados centrais da teoria de conjuntos e conceitos centrais dos teoremas limitativos da lógica do séc. XX. Por razões de espaço deixo de lado os mais complexos, que espelham os teoremas de Gödel e outros resultados afins.²² Há, contudo, um elegante argumento de teoria de conjuntos contra a possibilidade da onisciência que pode ser apresentado de maneira razoavelmente simples.

A onisciência, ainda que limitada ao proposicional e mesmo que as proposições sejam entendidas de modo a excluir o conhecimento que envolve indexicais essenciais, exigiria que um ser conhecesse todas as verdades (objectivas). Pode-se estabelecer claramente, contudo, que não pode haver qualquer pluralidade de todas as verdades. Não há qualquer “todas” do género que a onisciência exigiria.

O resultado exprime-se da maneira mais simples em termos de conjuntos: não pode haver qualquer conjunto de todas as verdades. Pois suponha-se qualquer conjunto de verdades V :

$$V = \{t_1, t_2, t_3 \dots\}^{23}$$

E considere-se os elementos do seu conjunto potência VP , contendo todos os subconjuntos de V :

- $\{\emptyset\}$
- $\{t_1\}$
- $\{t_2\}$

- $\{t_3\}$
- .
- .
- .

$$\begin{aligned} & \{t_1, t_2\} \\ & \{t_1, t_3\} \\ & \cdot \\ & \cdot \\ & \cdot \\ & \{t_1, t_2, t_3\} \\ & \cdot \\ & \cdot \\ & \cdot \end{aligned}$$

Para cada elemento do conjunto potência haverá uma verdade exclusiva – pelo menos a verdade de que esse elemento contém como membro uma verdade particular, t_1 , por exemplo, ou que não contém t_1 como membro:

$$\begin{aligned} t_1 & \in \{t_1, t_2, t_3\} \\ t_1 & \in \{t_2, t_3\} \end{aligned}$$

Pelo teorema de Cantor sabemos que o conjunto potência de qualquer conjunto é maior – contém mais elementos – do que o próprio conjunto. Haverá então mais verdades do que as que V contém. Mas V pode ser tomado como *qualquer* conjunto de verdades. Para qualquer conjunto de verdades, podemos mostrar que há mais verdades do que as que esse conjunto contém. Não pode conseqüentemente haver qualquer conjunto de *todas* as verdades.

Este argumento parece atingir um pressuposto crucial essencial a qualquer noção de onisciência – que a própria verdade e o próprio conhecimento têm um máximo intrínseco. Com respeito tanto à verdade quanto ao conhecimento, esse pressuposto é provavelmente falso. Se nem a verdade nem o conhecimento podem ter um grau máximo, não pode haver qualquer grau de conhecimento que conte como máximo – e portanto não pode haver onisciência.

Há alguma maneira de evitar o argumento cantoriano? Uma resposta, que surge em peças de Richard Cartwright, D. A. Martin, Keith Simmons e John Abbruzzese, concentra-se no termo “conjunto.”²⁴ Se falarmos de “todas” as verdades mas nos recusarmos a juntá-las num “todo,” presume-se, pode-se evitar o argumento. Pode-se mostrar, contudo, que esta manobra é fútil; o argumento não depende de qualquer modo essencial da referência a uma só classe, conjunto ou coleção de todas as verdades. Tem precisamente a mesma força contra a onisciência se for formulado em termos de relações formais e “muitas” verdades, tratadas inteiramente no plural.²⁵

Outra resposta surge informalmente nos trabalhos de Keith Simmons e Alvin Plantinga, desenvolvidos formalmente de diferentes modos por Gary Mar e Howard Sobel.²⁶ Em todos estes trabalhos procura-se neutralizar o argumento cantoriano negando a diagonal. Um passo crucial no argumento completo é que para qualquer mapeamento que se proponha entre 1) um suposto conjunto de todas as verdades e 2) os elementos do seu conjunto potência, haverá aquelas verdades que não são membros do conjunto de verdades a que são atribuídas. A “diagonal” é isto. Nenhum destes autores nega que existam precisamente estas verdades. O

que todos tentam negar é o passo seguinte: que haverá uma dada verdade sobre elas. Apesar de esta manobra funcionar como um ponto final formal, as exigências *filosóficas* que implica parecem completamente inaceitáveis, pondo em causa a própria noção de verdade. Para que tal manobra tivesse uma tradução filosófica ter-se-ia de sustentar que há um grupo específico de coisas – que estas coisas realmente existem – mas que *não* há qualquer verdade sobre elas, nem sequer as verdades de que há coisas dessas ou que essas coisas são as coisas que são. Efectivamente, a afirmação de que não há qualquer verdade sobre essas coisas exactamente seria *em si*, se fosse verdadeira, uma verdade sobre elas precisamente do género que se está a negar. Isto não parece uma saída.

Concentrámo-nos aqui nos argumentos da impossibilidade que dizem respeito à onisciência considerada isoladamente, tal como nos concentrámos nos argumentos da impossibilidade que dizem respeito à onipotência isoladamente na secção anterior. Os dois atributos, contudo, são também vítimas de argumentos mistos. Poderá haver um ser simultaneamente onisciente e moralmente perfeito? Onipotente e moralmente perfeito? Onisciente e livre?

3. A impossibilidade de atributos combinados

Das três grandes propriedades atribuídas a Deus no teísmo ocidental – onipotência, onisciência e perfeição moral – os argumentos da impossibilidade contra a terceira são os que estão menos desenvolvidos. Isto talvez aconteça porque os conflitos entre as teorias éticas principais permanecem por resolver – devemos abordar a ideia de perfeição moral em termos utilitaristas, deontológicos ou da teoria das virtudes? Longe de parecer invulnerável aos argumentos da impossibilidade, contudo, a noção de perfeição moral parece estar mesmo a pedi-los. Esta é uma área em que vale a pena trabalhar mais.

Há também vários argumentos da impossibilidade que dependem da combinação de outros atributos com a onipotência, onisciência e perfeição moral. Deus é certamente concebido como um agente livre, por exemplo – na verdade, como um criador livre. Mas será essa concepção consistente com outros atributos canónicos?

Está longe de ser claro que a escolha livre seja compatível com a onisciência. Não se pode fazer uma escolha livre entre as opções A e B, pode-se argumentar, se se souber com completa certeza antecipadamente que tomaremos o curso de acção A. Nesse caso, dado que um Deus onisciente saberia antecipadamente (e desde toda a eternidade) todas as acções que levaria a cabo, não pode haver qualquer momento no qual tal Deus possa fazer uma escolha genuína. A onisciência e a liberdade parecem incompatíveis.²⁷

Os argumentos da impossibilidade com respeito à liberdade divina e à sua perfeição moral são o objecto da correspondência clássica entre Leibniz e Clarke.²⁸ O problema de Leibniz era a perfeição moral de Deus implicar que por força da necessidade Deus teria de criar o melhor de todos os mundos possíveis, não se podendo por isso defender que Deus tinha a liberdade de criar qualquer mundo inferior. Clarke insiste na liberdade de Deus, e consequentemente insiste que Deus *poderia* criar um mundo inferior, contradizendo portanto a

noção de que Deus é por força da necessidade moralmente perfeito. Apesar das tentativas de ambas as partes para apurar uma distinção na qual a escolha de Deus seja necessitada num sentido mas não noutra, a dificuldade central permanece.

Peter Geach e Nelson Pike têm uma troca semelhante de ideias com respeito à onipotência e à perfeição moral.²⁹ Ambos admitem uma inconsistência na ideia de um qualquer ser simultaneamente onipotente e impecável, ou incapaz de fazer o mal. Por causa dessa inconsistência, Pike nega a impecabilidade. Geach, por outro lado, nega a onipotência. Qualquer das alternativas resulta na negação de um Deus tradicional.

Uma impossibilidade mais simples pode estar na própria noção de perfeição moral necessária. Mark Twain contrasta o seu estatuto moral com o de George Washington: “Sou diferente de Washington; tenho princípios mais elevados, mais nobres. Washington não podia mentir. Eu posso, mas não o faço.” Se Deus *não pode* agir incorrectamente, é-lhe impossível enfrentar quaisquer escolhas morais genuínas.³⁰ Nesse caso, Deus não pode ser louvado por fazer as escolhas correctas, e se Deus não é moralmente louvável dificilmente se pode considerar moralmente perfeito. A perfeição moral *necessária* parece excluir a possibilidade precisamente daquelas escolhas que a perfeição moral genuína exige.

Abundam argumentos da impossibilidade que usam múltiplos atributos. A intemporalidade e imutabilidade de Deus parecem inconsistentes com a omnisciência relativamente a factos flexionados, conhecíveis apenas num momento particular do tempo,³¹ e a imutabilidade de modo semelhante ser inconsistente com a noção de um Deus criador.³²

Vimos razões para pensar que tanto a onipotência como a omnisciência são intrinsecamente impossíveis, e para sugerir que o mesmo pode acontecer com a perfeição moral necessária. Da combinação de tais atributos seguem-se mais impossibilidades.

Não tivemos aqui em consideração um argumento ateológico da maior importância, relacionado com estes, porque não se apoia apenas em especificações divinas, mas também num facto óbvio apesar de contingente. Por isso, não se trata de um argumento puro da impossibilidade, no nosso sentido. O que esse argumento exige é o facto óbvio mas contingente de que no nosso mundo abunda o sofrimento desnecessário. Este é o problema do mal, discutido no capítulo 10 deste volume.

Notas

¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, parte I, Q. 25, art. 3. Veja-se também J. L. Cowan, “The Paradox of Omnipotence,” *Analysis* 25 (1965/suplemento): 102-108, reimpresso em Michael Martin e Ricki Monnier (orgs.), *The Impossibility of God* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2003).

² George Mavrodes adopta esta tática em “Some Puzzles Concerning Omnipotence,” *Philosophical Review* 72 (1963): 221-223.

³ J. L. Cowan, “The Paradox of Omnipotence Revisited,” *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1974): 435-445. Reimpresso em Martin e Monnier, *The Impossibility of God*.

⁴ Peter Geach, *Providence and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 4.

- ⁵ Veja-se, e.g., Thomas P. Flint e Alfred J. Freddoso, “Maximal Power,” in A. Freddoso (org.), *The Existence and Nature of God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 81-113; Edward Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989); e Joshua Hoffman e Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes* (Oxford: Blackwell, 2002).
- ⁶ Flint e Freddoso, “Maximal Power,” constituem neste caso um exemplo central.
- ⁷ Hoffman e Rosenkrantz, “Omnipotence,” entrada na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>, acessado em 30 de Abril de 2006.
- ⁸ Flint e Freddoso, “Maximal Power,” p. 99.
- ⁹ *Ibid.*, p. 97.
- ¹⁰ Joshua Hoffman e Gary S. Rosenkrantz, “Omnipotence Redux,” *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1988): 283-301, e “Omnipotence.”
- ¹¹ Edward Wierenga, “Omnipotence Defined,” *Philosophy and Phenomenological Research* 43 (1983): 363-375, e *The Nature of God*, p. 25.
- ¹² O Zé Orelha parece surgir pela primeira vez no *God and Other Minds*, de Alvin Plantinga (Ítaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967), pp. 168-173. Flint e Freddoso afirmam encontrar uma antecipação medieval do argumento fundamental, contudo, numa nota anónima inserida num dos manuscritos da *Ordinatio*, de Ockham. Veja-se Flint e Freddoso, “Maximal Power,” pp. 109-110, n. 4.
- ¹³ Veja-se Michael Martin, “A Disproof of the God of the Common Man,” *Question* 7 (1974): 114-124. Martin desenvolve mais a ideia num capítulo de *Atheism: A Philosophical Justification* (Filadélfia: Temple University Press, 1990), reimpresso com o título “Conflicts between the Divine Attributes,” in Martin e Monnier, *The Impossibility of God*. Questões análogas são levantadas por Henry Simoni, em “Omniscience and the Problem of Radical Particularity: Does God Know How to Ride a Bike?” *International Journal for Philosophy of Religion* 42 (1997): 1-22.
- ¹⁴ O segundo aspecto é particularmente bem desenvolvido por David Blumenfeld em “On the Compossibility of the Divine Attributes,” *Philosophical Studies* 34 (1978): 91-103, reimpresso em Martin e Monnier, *The Impossibility of God*. Veja-se também Marcel Sarot, “Omniscience and Experience,” *International Journal for Philosophy of Religion* 30 (1991): 89-102, e Henri Simoni, “Divine Passability and the Problem of Radical Particularity: Does God Feel Your Pain?” *Religious Studies* 33 (1997): 327-347.
- ¹⁵ Esta é a definição de Peter Geach em *Providence and Evil*, e é equivalente às definições oferecidas por A. N. Prior em “The Formalities of Omniscience,” *Philosophy* 37 (1962): 114-129; Richard Swinburne, em *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon, 1977); James F. Ross em *Philosophical Theology* (New York: Bobbs-Merrill, 1969); e William E. Mann em “The Divine Attributes,” *American Philosophical Quarterly* 12 (1975): 151-159.
- ¹⁶ Em “Conflicts between the Divine Attributes,” Michael Martin reconhece esta dificuldade de definição mas infelizmente não a corrige. As definições que considera são da forma geral “A pessoa P é onisciente = Para qualquer proposição verdadeira p, P acredita que p, e P acredita que p SSE P sabe que p [...]” Dado que a quantificação aqui se limita a proposições verdadeiras, permite mesmo assim que um ser onisciente acredite em várias falsidades.
- ¹⁷ Perry, “The Problem of the Essential Indexical,” *Nous* 13 (1979): 3-21. O argumento central de Perry, aqui e em “Frege on Demonstratives,” *Philosophical Review* 86 (1977): 474-97, é antecipado por Hector-Neri Castañeda, ““He”: A Study of the Logic of Self-Consciousness,” *Ratio* 8 (1966): 130-157. Veja-se também David Lewis, “Attitudes de dicto and de se,” *Philosophical Review* 88 (1979): 513-543.
- ¹⁸ Este argumento é radicalmente mal compreendido, como se fosse um argumento que dependesse essencialmente de sentimentos, por John Abbruzzese, em “The Coherence of Omniscience: A Defen-

- se,” *International Journal for Philosophy of Religion* 41 (1997): 25-34. Veja-se uma correcção em Grim, “The Being That Knew Too Much,” *International Journal for Philosophy of Religion* 47 (2000): 141-54, reimpresso em Martin e Monnier, *The Impossibility of God*.
- ¹⁹ Problemas indexicais semelhantes relativos à omnisciência são desenvolvidos por A. N. Prior em “Thank Goodness That’s Over,” *Philosophy* 34 (1959): 12-17, e “The Formalities of Omniscience,” *Philosophy* 37 (1962): 114-129, ambos reimpressos em *Papers on Time and Tense* (Oxford: Clarendon, 1968).
- ²⁰ Veja-se Perry, “Frege on Demonstratives,” e Steven Boër e William Lycan, “Who, Me?,” *Philosophical Review* 88 (1980): 427-466.
- ²¹ Yujin Nagasawa, “Divine Omniscience and Knowledge de se,” *International Journal for Philosophy of Religion* 53 (2003): 73-82.
- ²² Estes resultados figuram em Grim, “Logic and Limits of Knowledge and Truth,” *Nous* 22 (1988): 341-367, e são cabalmente desenvolvidos em Grim, *The Incomplete Universe* (Cambridge: MIT Press, 1991).
- ²³ Apesar desta apresentação linear, não se sugere de modo algum que um tal conjunto precise de ser numerável. O argumento é generalizável a um conjunto de qualquer dimensão infinita.
- ²⁴ Richard Cartwright, “Speaking of Everything,” *Nous* 28 (1994): 1-20; D. A. Martin, “Sets versus Classes,” citado por Keith Simmons, “On an Argument Against Omniscience,” *Nous* 27 (1993): 22-33; John Abbruzzese, “The Coherence of Omniscience.”
- ²⁵ Veja-se Grim, *The Incomplete Universe*, e “The Being That Knew Too Much.”
- ²⁶ Keith Simmons, “On an Argument against Omniscience,” artigo apresentado na APA Central Division, New Orleans, April 1990. A importância desta objecção particular foi significativamente diminuída no artigo publicado de Simmons, *Nous* 27 (1993): 22-33. Veja-se também Alvin Plantinga e Patrick Grim, “Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange,” *Philosophical Studies* 71 (1993): 267-306; Gary Mar, “Why ‘Cantorian’ Arguments against the Existence of God Do Not Work,” *International Philosophical Quarterly* 33 (1993): 429-42; e J. Howard Sobel, *Logic and Theism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- ²⁷ Veja-se, e.g., Tomis Kapitan, “Agency and Omniscience,” *Religious Studies* 27 (1991): 105-120, e a discussão posterior. Uma forma do argumento surge também em Theodore M. Drange, “Incompatible-Properties Arguments: A Survey,” *Philo* 1 (1998): 49-60, reimpresso em Martin e Monnier, *The Impossibility of God*.
- ²⁸ Samuel Clarke and Gottfried Leibniz [1717], *The Leibniz-Clarke Correspondence*, org. H. G. Alexander (Manchester: Manchester University Press, 1956). William Rowe oferece uma discussão exaustiva em “Divine Freedom,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>.
- ²⁹ Peter Geach, “Omnipotence,” *Philosophy* 48 (1973): 7-20, e *Providence and Evil*; Nelson Pike, “Omnipotence and God’s Ability to Sin,” *American Philosophical Quarterly* 6 (1969): 208-216.
- ³⁰ Efectivamente, um princípio da teologia cristã que remonta pelo menos a Agostinho é que os santos e anjos foram aperfeiçoados a um grau tal que não só não pecam como são incapazes de pecar, uma perfeição que se aplica também a Deus. Veja-se Pike, “Omnipotence.”
- ³¹ Veja-se, e.g., Wiliam Lane Craig, “Omniscience, Tensed Facts, and Divine Eternity,” *Faith and Philosophy* 17 (2000): 225-241.
- ³² Para vários argumentos da impossibilidade, muitas vezes novos, veja-se Drange, “Incompatible-Properties Arguments.”