

Omnipotencia y coherencia

ENRIQUE ROMERALES
(Universidad Autónoma de Madrid)

La omnipotencia ha sido considerada en toda la historia del teísmo cristiano como un atributo esencial de la naturaleza divina, un atributo que posee a la vez profundo significado filosófico y religioso. No obstante, en cuanto concepto, la omnipotencia presenta una buena cantidad de problemas lógicos. Si además tenemos en cuenta que el teísmo clásico ha afirmado siempre que Dios es asimismo omnisciente, creador (de la materia y de las formas) y perfectamente bueno, la predicación de la omnipotencia nos deja abocados a un choque frontal con el problema del mal —especialmente del mal físico—. Ante esto, algunos teólogos subrepticamente han comenzado a distanciarse de la pretensión de predicar la omnipotencia de Dios, como mal menor para salvar la existencia y bondad divinas frente al aplastante problema del mal.

En el presente artículo nos preguntaremos por la necesidad de afirmar la omnipotencia como atributo divino, por lo paradójico de dicho concepto, por los diversos modos de construirlo, por el alcance del 'omni' de la omnipotencia, y por la compatibilidad de esta omnipotencia con la omnibenevolencia en el caso de un Dios como el cristiano. Sobre todos estos tópicos hay una abundante literatura reciente¹.

¹ A quien piense que los temas de teología filosófica son *solamente* asuntos del pasado, le remitimos a nuestra bibliografía del colectivo *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, editado por J. Gómez Caffarena y J. M^a Mardones (Barcelona, Anthropos, 1992).

1. ¿Para qué la omnipotencia?

Tal vez a alguno pueda parecerle obvia la respuesta. Yo mismo no me la había planteado hasta hace muy poco, al tomar conciencia de que algunos teólogos al discutir problemas esenciales del teísmo estaban dando por sentado que el poder de Dios *no debe de ser* en realidad infinito, dado que hay tantos males aberrantes inexplicables. Lo tremendo del caso es que a menudo se *despacha* la omnipotencia *como si tal cosa*: y aquí no ha pasado nada.

Hay al menos tres tipos de razones para no renunciar a afirmar la omnipotencia divina: históricas, religiosas y puramente lógicas. Analicémoslas por este orden.

En la historia del teísmo clásico, desde los padres de la iglesia hasta la actualidad, la omnipotencia ha sido siempre considerada una propiedad esencial e inalienable de Dios: así lo era para san Agustín, san Anselmo, santo Tomás y un largo etcétera². Pero no sólo en el teísmo cristiano; tanto en el Antiguo Testamento como en el Corán hay numerosas referencias a la omnipotencia divina³. Las religiones del libro afirman inequívocamente, tanto en la letra como en el espíritu, que el poder de Dios es infinito, pero otras muchas grandes religiones han llegado a concebir el poder de algún dios como supremo. Es verdad que, si bien el concepto de poder como *mana* que se encuentra en el origen de muchas religiones primitivas⁴ es extraordinariamente ambiguo, y en él frecuentemente se confunde lo sobrenatural con lo eficaz, a medida que lo divino se aleja de la naturaleza pare-

² "A mi parecer, cualquier persona instruida y familiarizada con las Sagradas Escrituras sabe que la Deidad trasciende y sobrepasa todo poder real o imaginable... Su poder es infinito, porque de Él viene todo poder, trasciende todo poder, incluso el poder absoluto. Posee poder sobreabundante que puede producir innumerablemente otros infinitos poderes" (Pseudo Dionisio: *De los nombres divinos*, VIII, en *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1990; p. 342-3). Santo Tomás es algo menos exigente: "cuando se dice que Dios todo lo puede, lo más exacto es entender que puede todo lo posible y que por esto se le llama omnipotente" (*Suma Teológica* I, q. 25, a3. Madrid, B.A.C. 1964, p. 837).

³ "Yo soy Dios Todopoderoso, crece, multiplícate..." (Génesis, 35, 11). "Nuestro Dios está en el cielo, lo que quiere lo hace" [Nácar-Colunga: "Y puede hacer cuanto quiere"]. "Reconozco que lo puedes todo, y ningún plan es irrealizable para ti" (Job, 42, 2) [según la *Nueva Biblia Española* de A. Schöckel y J. Mateos, Madrid, Cristiandad, 1975]. Por su parte el Corán afirma: "Dios crea lo que quiere. Dios es omnipotente". "Tal es en verdad el vivificador de los muertos. Es omnipotente"; suras 24 y 27 (trad. J. Cortés. Madrid, Editora Nacional, 1979).

⁴ Cf. G. van der Leeuw: *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1975; §1 y 2.

ce que su poder crece, no tanto cuantitativa como cualitativamente. Ese poder sobrenatural alcanza el grado de supremo cuando un Dios se destaca claramente sobre todos los demás (Zeus, Varuna); pero aún no se trata de un poder infinito en la medida en que puede ser desafiado —y con éxito— por algún otro dios⁵. Sólo cuando este poder ya no es ulteriormente desafiado su ostentador se convierte en un dios con poder infinito, en un auténtico omnipotente. Así, en la otra gran religión teísta, el hinduismo, esto ocurre cuando se toma conciencia de que los «grandes dioses» (mahádeva) son en realidad uno solo. De esta forma, en el hinduismo primitivo del Rig Veda, Varuna, Indra, Agni... acaban identificándose. O en la tradición posterior de los Upanishads Brahma, Shiva y Visnú se reconocen como el Dios único, cuya omnipotencia va ligada a su carácter de Creador⁶. La filosofía y la teología hindú se encargó de que la multiplicidad de dioses fuera convergiendo hacia la unidad⁷.

También hay razones religiosas para afirmar la omnipotencia de Dios. Así, por ejemplo, si bien las oraciones peticionarias presuponen en Dios un

⁵ "Yo soy el rey Varuna. A mí fueron otorgadas al principio las sublimes potestades celestes. Los dioses acatan y cumplen la voluntad de Varuna. Soberano soy de la caterva que llena la más alta esfera. Yo, Varuna, soy Indra". Pero asimismo: "El más sabio entre los dioses, que apenas nacido a todos superó en poder, ante cuya vehemencia temblaron ambos mundos a causa de la enormidad de su coraje, ése, oh humanos, es Indra... El cielo y la tierra se inclinan ante él"; y Eliade comenta: "Indra asume progresivamente en el *Rigveda* estas funciones que anteriormente habían correspondido a Varuna, hasta que llega un momento en que Indra se apodera de la soberanía" (*Rigveda* IV, 42, 1-7.10, y II, 12, 1-5.13; en M. Eliade: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Vol. IV, Madrid, Cristiandad, 1980; pp. 45 y 48-49).

⁶ "Unos lo llaman Agni, otros Manu, el Señor de las criaturas, otros Indra, otros aire vital, y de nuevo otros Brahmán eterno". Manu XII, 123 (en M y J. Stutley: *A Dictionary of Hinduism*, Londres, Routledge & KP, 1977).

En la época de los Upanishads "el Trimurti será Shiva y, por consiguiente, Brahma, el dios de la creación, y Visnú, el dios de la conservación, se convertirán en manifestaciones de Shiva". P. Bowes, *The Hindu Religious Tradition*, p. 243 (en E. Pascual: "«Siva». Un epíteto que se convirtió en Dios supremo", *Pensamiento*, 37, 1981; pp. 91).

⁷ "Entonces le preguntó Vidagda Salakya: «¿Cuántos dioses hay, Yajñavalkya?». Respondió él conforme a la siguiente invocación de los dioses: «Tantos como se mencionan en la invocación del himno de alabanza a los Vishve-devas, a saber: trescientos tres y tres mil tres». «Sí», dijo él, «pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?». «Treinta y tres». «Sí», dijo él, «pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?». «Seis». «Sí», dijo él, «pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?». «Tres». «Sí», dijo él, «pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?». «Dos». «Sí», dijo él, «pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?». «Uno y medio». «Sí», dijo él, «pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?». «Uno»....". Brihadaranyaka Upanishad III, 9, 1. En M. Eliade, *Historia...* vol. IV; p. 605.

poder que, aunque grande, no es necesariamente infinito, si la razón para amortiguar la omnipotencia divina es la abundancia de mal en el mundo, entonces no solamente es que no sea omnipotente, sino que su poder es verdaderamente escaso cuando no es capaz de sanar a un enfermo de cáncer o de impedir un terremoto. En tal tesitura, rezar para pedir favores a Dios sería algo absurdo. Pero además, para el teísmo cristiano es central la creencia en la resurrección de los muertos, y ¿cómo íbamos a poder creer que Dios posee tal poder si la causa de los males del mundo —mucho más fáciles de solventar— fuera su falta de poder? Un Dios no omnipotente no puede ser ni objeto de fe ni de fundada esperanza. Para expresarlo con palabras de Tillich:

Dios es el poder del ser, que resiste y vence el non-ser. En relación con la criatura, el poder divino se expresa en el símbolo de la omnipotencia. *El «Dios todopoderoso» constituye la primera sección del credo cristiano.* Proclama la separación entre el monoteísmo exclusivo y toda religión en la que Dios es menos que el mismo ser o que el poder del ser. *Sólo el Dios todopoderoso puede ser la preocupación última del hombre.* Un Dios muy poderoso puede pretender que es la preocupación última; pero no lo es, y en su pretensión se malogra, porque no puede resistir el non-ser y, en consecuencia, *no puede suscitar el coraje último que vence la congoja*⁸.

Por otra parte, si Dios no posee un señorío absoluto sobre la naturaleza y las criaturas, probablemente se deba a que no sea su creador. Pero un dios no creador y no omnipotente es simplemente un ente entre los entes, y tal ser no puede ser digno de culto sino, a lo sumo, de veneración. Sólo un ser auténticamente Supremo, puede ser Señor del Universo y, consiguientemente, *objeto adecuado de las actitudes religiosas.*

En tercer lugar —y más importante— se hallan las razones lógicas. La cuestión de si Dios es omnipotente es también una cuestión de definición. Aunque toda definición es convencional, y por ello yo puedo convenir en definir 'Dios' como lo desee, no es sin embargo arbitraria: si no respeto usos largamente establecidos corro el riesgo de no ser entendido o, peor aún, de ser malinterpretado. Y hay una convención largo ha establecida, al menos entre los filósofos, de entender por 'Dios' el ser supremo, el ser

⁸ Paul Tillich: *Teología Sistemática*, Vol I, Ariel, Barcelona, 1962; p. 349.

perfecto, la realidad máxima y última o, por decirlo con palabras de Anselmo: "id quo maius cogitari nequit" (o "aliquid quo nihil maius cogitari possit"). Si seguimos aceptando esta definición de Dios —y debemos hacerlo aunque sólo fuera para garantizar la buena comunicación— entonces decir que Dios (resulta que) no es omnipotente es un modo subrepticio de decir "no existe Dios"; porque la omnipotencia es un atributo esencial de Dios⁹ y, por ende, constitutivo de su identidad. Si Dios no es omnipotente, no es.

2. La paradoja de la omnipotencia

Aceptado que la omnipotencia es una propiedad necesaria de Dios, algunos filósofos han argumentado que la noción de omnipotencia es incoherente, con lo que tal pseudopropiedad no puede ser instanciada por ningún ser y, *a fortiori*, Dios no puede existir. Es lo que se conoce como la paradoja de la omnipotencia. En su versión estándar reza así:

¿Puede un ser omnipotente hacer cosas que no pueda controlar? Es claro que esto es una paradoja; la pregunta no puede responderse de modo satisfactorio ni afirmativa ni negativamente. Si respondemos "sí", se sigue que si Dios realmente hace cosas que no puede controlar, no es omnipotente una vez que las ha hecho: hay *entonces* cosas que no puede hacer. Pero si respondemos "no", estamos inmediatamente aseverando que hay cosas que no puede hacer, es decir que él ya no es omnipotente¹⁰.

Otra versión de lo mismo es la "paradoja de la piedra": ¿*puede Dios crear una piedra tan pesada que no la pueda levantar*? Si puede crearla no puede levantarla, y si no puede crearla también hay algo que no puede hacer; en uno u otro caso hay algo que no puede hacer, luego es imposible que Dios sea omnipotente¹¹. Tales paradojas no son un puzzle entretenido

⁹ En adelante me referiré con 'Dios' al Dios del teísmo clásico; al referente del término tal como lo utilizaron el Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia, los filósofos escolásticos, y los filósofos modernos desde Descartes hasta Nietzsche.

¹⁰ J. Mackie: "Evil and Omnipotence", *Mind*, LXIV, 1955; p. 210.

¹¹ C. Wade Savage: "The Paradox of the Stone", *The Philosophical Review*, 76, 1967; p. 74-79. Stephen Davis advierte que las dos paradojas no son lo mismo, porque la primera (que también aparece en "Divine Omnipotence and Human Freedom" de Anthony Flew, en

para filósofos ociosos, sino que pretenden revelar una incoherencia en la misma noción del concepto de Dios y, por consiguiente, su resolución es fundamental para toda filosofía que desee hacer uso de tal concepto: si tales paradojas fueran irresolubles, el teísmo caería por su propio peso.

Por otra parte, las soluciones propuestas a las paradojas revelan a veces concepciones sutil pero crucialmente distintas de la naturaleza de Dios. Una de las soluciones propuestas, la de Alvin Plantinga¹², consiste en rebatir el argumento con un contraargumento. Plantinga observa que la primera alternativa del dilema de Mackie no implica que *ya* haya cosas que Dios no puede controlar, sino sólo que *habrá* tales cosas si Dios las crea, o sea que puede (llegar a) *haberlas*. Pues bien, o bien la omnipotencia divina es compatible con que *pueda haber* un ser que Dios no pueda controlar, o no. Si es compatible, no hay problema alguno: Dios seguirá siendo omnipotente. Pero si no es compatible, entonces *ex hypothesi* es lógicamente imposible que un ser omnipotente cree algo que no pueda controlar; pero es bastante obvio que la omnipotencia no tiene por qué abarcar tareas lógicamente imposibles¹³.

No obstante, esto parece tener algo de circular, porque según el crítico, lo que muestra el análisis del concepto de omnipotencia es precisamente que incluye tareas lógicamente imposibles, de ahí su incoherencia; y replicar que por consiguiente la omnipotencia *no puede* incluir tales tareas es pedir la cuestión.

Basándose en que la primera parte del dilema no implica que Dios no sea omnipotente, sino sólo que puede dejar de serlo, Richard Swinburne razona del modo siguiente: el ser incapaz de crear una piedra tan pesada que no se pueda levantar (o de crear un ser que no se pueda controlar) es

A. Flew & A. MacIntyre (Eds): *New Essays in Philosophical Theology*, London, S.C.M. Press 1955; pp. 144-169) sólo pretende mostrar que son incompatibles las afirmaciones cristianas de un Dios omnipotente y la existencia de otros agentes libres: si 'omnipotente' significa "que puede hacer todo lo que es posible que alguien haga", entonces, *dado que ante un Dios creador y sostenedor de todo no cabe distinguir entre hacer (causar) y permitir hacer a otros*, Dios hace todo lo que parezca que hace cualquier otro agente, no dejando lugar a su libertad. Aunque Mackie hace referencia también a la segunda cuestión, no nos detendremos aquí en esta primera que ya ha sido muchas veces refutada (cf. S.T. Davis: *Logic and the Nature of God*, London, Macmillan, 1983; p. 69-72). Dicho al modo clásico: que Dios sea necesariamente concausa de todo lo que sucede no implica que sea la causa de ello.

¹² *God and Other Minds*, Ithaca, Cornell Uni. Press, 1967; p. 172-3.

¹³ Ésta es también la postura de A. Kenny en *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon, 1979; p. 94-95.

verdaderamente una falta de poder que delataría una no omnipotencia —de hecho nosotros mismos podemos crear una piedra tan pesada que no la podamos levantar—. Pero si definimos la omnipotencia relativa a un tiempo dado, entonces Dios puede ser capaz de crear tal piedra sin por ello dejar de ser omnipotente mientras *no* la cree. Así en t_1 Dios puede crear la piedra, siendo omnipotente. Si decidiera crearla, entonces en t_2 ya no sería omnipotente, si bien presumiblemente Dios nunca tomará tal decisión. Por consiguiente, la respuesta a la paradoja de la piedra es "sí, Dios puede crear tal piedra"; ¿deja, entonces, de ser omnipotente; hay algo que ya no puede hacer (levantar tal piedra)? "No, porque dicha piedra no existe"¹⁴.

En este punto debemos deslindar cuidadosamente dos cuestiones. Una es la de si la omnipotencia es una de las propiedades esenciales del *concepto* "Dios". Otra es la de si la omnipotencia es una propiedad esencial del *individuo* que ocupa el papel de Dios¹⁵. Otra manera de expresar lo mismo es preguntar si la proposición expresada por la oración "Dios es omnipotente" es necesaria *de dicto* o *de re* —o igualmente preguntar si la necesidad de la omnipotencia se refiere a 'Dios' como descripción definida de p.e. "el ser mayor que lo cual nada cabe concebir" o bien a 'Dios' como nombre propio del individuo que encaja en dicha descripción—. La forma más fuerte de contestar negativamente a la primera pregunta es afirmando que (el concepto) Dios posee *todas* sus propiedades «esenciales» de modo contingente¹⁶. Pero esto *equivale a decir que en Dios no hay propiedades esen-*

¹⁴ R. Swinburne: *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon, 1977; p. 157 ss.

¹⁵ Hablando estrictamente, una propiedad necesaria de A es aquella que A posee en todo mundo posible; una propiedad esencial es aquella que A posee en todos los mundos posibles en los que A existe (nótese que hablamos de propiedades *de individuos*). Si Dios existiera en todos los mundos posibles, entonces sus propiedades esenciales serían necesarias. En otro lugar hemos defendido que es menester distinguir la necesidad lógica de la metafísica; de modo que, aunque Dios exista por necesidad metafísica, no existe en todos los mundos lógicamente posibles, por lo que sus propiedades son esenciales, no necesarias. Así, en adelante preguntaremos si la omnipotencia es una propiedad esencial (cf. mi "Existencia necesaria y mundos posibles", en J. Gómez Caffarena y J. M^a Mardones (eds): *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*; pp. 181-210).

¹⁶ Generalmente se ha pensado que cuando se trata de un concepto *todos* sus predicados definitorios constituyen propiedades esenciales del referente. Pero cabría una posición wittgensteiniana intermedia que afirmara que muchos conceptos están constituidos por *la mayor* parte de un conjunto determinado de propiedades. Si "Dios" fuera uno de ellos, Dios podría perder *algunas* de sus propiedades «esenciales» pero no *todas* sin dejar de ser Dios. Pero sería muy difícil justificar de modo no arbitrario cuántas y cuáles propiedades podría perder Dios sin perder su identidad.

ciales, esto es, que Dios podría convertirse en cualquier cosa sin dejar de ser Dios. Pero lo último es, evidentemente, absurdo, luego Dios tiene que poseer algunas propiedades esencialmente. La cuestión clave es si la omnipotencia es una de ellas. Y aquí es donde, pese a algunos teólogos recientes y a algún que otro filósofo, hay un acuerdo mayoritario en que la omnipotencia es un predicado necesariamente incluido en el concepto "Dios": cualquier ser que no sea omnipotente *ex hypothesi* no puede contar como Dios.

La segunda es la cuestión sobre la que no hay consenso: si el individuo que posee los atributos divinos (llamémosle p.e. Yaveh) es omnipotente esencialmente o sólo contingentemente. Y aquí es donde la solución de Swinburne implica una concepción diferente del modo en que Dios (Yaveh) posee su omnipotencia, y corresponde a una intuición profunda distinta acerca de la naturaleza de Dios (Yaveh), porque si Dios (Yaveh) decide crear en t_1 la piedra en cuestión, en t_2 deja de ser omnipotente. Si la omnipotencia incluye el poder de dejar de ser omnipotente, entonces Dios (Yaveh) no posee la omnipotencia de modo necesario, sino contingente. En cuanto a la pura noción de omnipotencia, probablemente pueda incluir el poder de perder la omnipotencia, pero en lo que se refiere a Dios (Yaveh), negar que sus atributos esenciales —entre los que sin duda se halla la omnipotencia— sean poseídos por Él de forma necesaria, implica aceptar la mutabilidad de Dios. Pero parece que la inmutabilidad es un atributo que se ha considerado siempre como constitutivo de Dios, y por buenas razones¹⁷. Si la omnipotencia divina fuera tan fuerte como para permitirle a Dios (Yaveh) dejar de ser omnipotente, seguramente le permitiría también dejar de ser omnisciente o de ser bueno. Pero parece poco razonable que consideráramos Dios a un ser que *pueda* llegar a ser no omnipotente, no omnisciente y no bueno. En tal caso Dios (Yaveh) podría dejar de ser Dios; pero esto es totalmente contrario a la tradición teológica y al concepto estándar de Dios. Si Dios existe, Dios (Yaveh) es necesario, eterno e inmutable: siempre ha sido,

¹⁷ "El poder de crear, permaneciendo mientras omnipotente, un ser que uno no pueda controlar no es un poder lógicamente posible, dado que la descripción del poder contiene una contradicción escondida. El poder de crear un ser que uno no puede controlar y con ello renunciar a la propia omnipotencia no es un poder que podría ser lógicamente poseído por un ser que tuviera los atributos de Dios incluyendo la inmutabilidad" (A. Kenny: *The God of the Philosophers*; p. 98).

es y será Dios¹⁸. Lo peculiar de la inmutabilidad es que es una propiedad de segundo orden: la propiedad de que no puedan alterarse *las demás propiedades esenciales*. Con ello, esta propiedad esencial *del concepto* convierte dichas propiedades en necesarias (*de re*) *del individuo*. En suma, la inmutabilidad de Dios (Yaveh) hace que posea todas las propiedades esenciales de Dios de modo necesario y que, por ende, no pueda dejar de poseer ninguna de ellas¹⁹.

Una solución distinta viable para la paradoja es la adoptada por Mayo y Mavrodes²⁰ (y que corresponde a la segunda opción de la contraparadoja de Plantinga): afirmar que la proposición *crear un ser tal que un ser omnipotente no lo pueda controlar* es lógicamente incoherente, y que por consiguiente no tenemos que exigir de Dios que actualice tal estado de cosas. Pero Savage observa que incluso asumiendo que Dios es omnipotente, la frase "una piedra demasiado pesada para que Dios la levante" es autocontradictoria sólo si la oración "Dios es omnipotente" es necesariamente verdadera. Y asumir que existe un Dios esencialmente omnipotente pide la cuestión contra quien plantea la paradoja, dado que el crítico intenta mostrar precisamente que es lógicamente imposible que tal ser exista²¹. Por ello parece más aceptable la solución del propio Savage: si reformulamos el estado de cosas que la paradoja de Mackie plantea de una forma lógicamente más

¹⁸ Swinburne, basándose al modo escotista/ockhamista en la ilimitada libertad de Dios y en su poder irrestricto, no se arredra en afirmar que tal vez Dios (Yaveh) pueda no sólo dejar de ser omnipotente o dejar de ser Dios, sino dejar de ser (de existir), planteándose en serio la posibilidad de que Dios (Yaveh) pueda suicidarse (op. cit. p. 277 ss.). Pero en tal caso Dios (Yaveh) sería un ser metafísicamente contingente, lo que le pondría al nivel de un ente más entre los entes; algo muy distinto del Dios del teísmo clásico que Swinburne quiere (re)construir. Davis (*Logic and the Nature of God*; p. 74) está de acuerdo en que no sólo un ser omnipotente, sino tampoco Dios, tiene por qué ser esencialmente omnipotente. Incluso llega a decir: "no veo ninguna buena razón para decir que Yaveh no sería Yaveh o no sería divino si hubiera algún acto consistente que no pudiera hacer, p.e. hacer levitar al pentágono" (cursivas nuestras). Pero tal "dios" no es que simplemente *puede* dejar de ser omnipotente (como el de Swinburne), *es que no lo es*, y por ende en ningún caso puede tener carácter divino.

¹⁹ Kenny ha insistido en que la inmutabilidad de Dios no le permite dejar de ser omnipotente. Por contra, Davis acepta la no esencialidad de la omnipotencia divina dispuesto a negar la inmutabilidad de Dios, sobre la base de que la Encarnación en Cristo implica una voluntaria limitación (y alteración) del poder divino (*Logic...*; p. 76).

²⁰ B. Mayo: "Mr. Keene on Omnipotence", *Mind*, 70, 1961. G.I. Mavrodes: "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *Philosophical Review*, 72, 1963.

²¹ "The Paradox of the Stone"; p. 76.

perspicua, se ve que no hay ningún poder del que Dios carezca: que Dios es omnipotente implica que *para todo x*, Dios puede crear *x* y Dios puede controlar (o levantar) *x*; o sea, para cualquier ser posible Dios puede crearlo y controlarlo²². ¿Qué otra cosa le podría quedar por hacer? De todos modos, para quien acepte —como nosotros— que Dios es esencialmente omnipotente, la solución de Mavrodes es igualmente válida²³.

3. Tres construcciones de la omnipotencia

La omnipotencia es una propiedad que cuantifica universalmente sobre objetos, pero ¿sobre qué tipo de objetos? Se han propuesto al menos tres: poderes, tareas y estados de cosas. Veámoslos por turno.

Según A. Kenny, "un ser es omnipotente si posee todo *poder* que es lógicamente posible poseer"²⁴. Cuantificar sobre poderes tiene la ventaja de que se disipan las paradojas del tipo "si Dios crea una pared impenetrable no puede crear un misil irresistible, y viceversa", porque el que un ser omnipotente posea todos los poderes no implica que pueda ejercitarlos todos simultáneamente, pues unos anulan a otros, pero sí unos u otros cualesquiera. Esta es la ventaja de referirse a poderes en vez de a actualizar estados de cosas: siempre hay estados de cosas (compuestos) que un ser omnipotente no puede actualizar. Sin embargo, la noción de poder es un tanto oscura.

Parecida obscuridad surge si definimos la omnipotencia en términos de

²² O en términos de piedras pesadas: para toda piedra *P* Dios puede crear *P* y Dios puede levantar *P*. Esto concuerda con la intuición de que Dios podría crear una piedra que pesara infinitos kilos (seguramente la piedra más pesada posible o concebible) y que asimismo podría "levantarla" (o si se prefiere dos piedras que, por tener una masa infinita, puestas juntas se atraerían con una fuerza infinita y, con todo, podrían ser separadas por Dios).

²³ Cabe una opción ulterior que es dejar la cuestión sin decidir: si la omnipotencia es una propiedad esencial de Dios, entonces Mavrodes está en lo cierto; si no es esencial, Swinburne lleva razón. Esta es la postura adoptada por J. Hoffmann y G. Rosenkranz en "What an Omnipotent Agent Can Do" (*International Journal for Philosophy of Religion* [en adelante *IJPR*], 11, 1980). E. Wierenga (*The Nature of God*, Ithaca, Cornell Uni. Press, 1990; p. 31-33) acepta asimismo esta postura, con la matización de que el que «si Dios puede crear una piedra que no pueda levantar, no es omnipotente» sea falso (tesis de Swinburne) no depende de que la omnipotencia de Dios no sea esencial, sino que es suficiente que no sea perdurable [enduring], (argumentando que puede ocurrir que un ser posea propiedades no esenciales permanentes).

²⁴ *The God of the Philosophers*; p. 96 ss.

tareas o de acciones²⁵: "x es omnipotente significa x puede realizar todas las acciones". Ello conllevaría enredarnos en cuestiones tales como qué es una acción y qué un acontecimiento, qué diferencia hay entre causar y ocasionar una acción, cuáles son las condiciones de *causalidad* para las acciones, etc. Pero hay un problema mayor: si afirmamos que un agente es omnipotente precisamente en el caso de que pueda realizar cualquier acción lógicamente posible —o sea cualquier acción tal que es posible que *alguien* la ejecute— esta propuesta excluye a Remigio como omnipotente simplemente por la razón de que Remigio no puede realizar la acción lógicamente posible de decir algo que (al mismo tiempo) solamente lo dice Gundemaro²⁶. Pero está bastante claro que este hecho no mengua realmente el poder de Remigio. Y si reformulamos la definición afirmando que alguien es omnipotente precisamente en el caso de que tenga la capacidad de ejecutar cualquier acción que sea lógicamente posible ejecutar *para él*, entonces cualquiera que pueda realizar toda acción lógicamente posible para él será omnipotente²⁷. En cambio, si construimos la omnipotencia como la posibilidad de producir o actualizar estados de cosas, veremos cómo estas dificultades desaparecen²⁸.

Entre nosotros, Lorenzo Peña ha propuesto una definición alternativa, alegando que todas las anteriores definiciones (y las que posteriormente veremos) en términos de "capacidad efectiva de hacer que" son incoherentes, pues conducen a que para Dios sólo es posible hacer lo que de hecho hace, con lo que en Dios todas las modalidades se identificarían²⁹. Él propone que "x es omnipotente" equivale a afirmar "es verdad que p, al menos en la medida en que x quiere (=decide) que p" (Peña aclara que por 'al

²⁵ Como hacen respectivamente Savage y Plantinga en las obras citadas, o C.A. Anderson en "Divine Omnipotence and Impossible Tasks: An Intensional Analysis" (*JPR*, 15, 1984; p. 120).

²⁶ Cf. A.J. Freddoso y T. Flint: "Maximal Power", en A.J. Freddoso (ed): *The Existence and Nature of God*, Notre Dame Uni. Press, 1983; p. 84.

²⁷ Esto lo vio ya Sto. Tomás: "Y si se dijese que es omnipotente porque puede todo lo que es posible para su potencia, habría un círculo vicioso en la definición de omnipotencia, pues esto equivale a decir que es omnipotente porque puede todo lo que puede" (*Suma Teológica*, I, q. 25, a3; ed. citada p. 838).

²⁸ En esto coinciden autores como Swinburne, Davis, Freddoso y Flint o Wierenga, entre otros.

²⁹ *La coincidencia de los opuestos en Dios*, Quito, Educ, 1980; p. 258-9 (para el argumento de la identificación de modalidades cf. p. 253). Peña sigue a J.F. Ross: *Philosophical Theology*, New York, Bobs-Merrill, 1969.

menos en la medida en que' ha de entenderse una *equivalencia estricta*). Un contraejemplo inmediato a todo esquema del tipo "si y sólo si x quiere p , es verdad que p " (donde ' p ' está por cualquier proposición o estado de cosas) es que, seguramente, Dios quiere que todas mis acciones libres de hoy sean buenas; desgraciadamente, acabo de insultar a mi esposa, con lo que la voluntad de Dios no ha bastado para producir el efecto deseado. Ante esto Peña alega que 'quiere' tiene el sentido "no de que le agrade (a Dios), sino de que decida que ese algo exista"³⁰. O sea: " x es omnipotente" significa que si x decide que exista p , entonces existe p . Presumiblemente, ' p ' debe representar estados de cosas (pues no tiene sentido decir que existe una proposición). Pero entonces, no se ve ninguna diferencia relevante entre definir la omnipotencia así o definirla en términos de actualizar estados de cosas.

Por otro lado, los ejemplos muestran que Peña sigue utilizando 'quiere' en su sentido habitual. Entonces surge enseguida otra objeción. Sea D =Dios y Q =quiere: 1) $DQ p \leftrightarrow p$ (def. de Peña); 2) $p \vee \neg p$ ³¹; 3) $p \rightarrow DQ p$ (simplificación 1); 4) $\neg p \rightarrow DQ \neg p$ (modus tollens 1); 5) $DQ p \vee DQ \neg p$ (conclusión que se sigue de 2-4 por la regla de eliminación de la disyunción). 5 afirma la no indiferencia volitiva de Dios: que para todo p , o Dios quiere p o Dios quiere no- p . Peña acepta y defiende este principio. Sin embargo, es muy poco plausible, porque parece que, por ejemplo, a Dios le debe de ser indiferente que en este momento se desintegre o no un protón determinado de una piedra en la luna, o que yo me rasque o no la oreja izquierda³². Que Dios nunca pueda ser indiferente parece presuponer que siempre hay una elección globalmente óptima —tesis moral muy dudosa—. Pero entonces, dado que por su naturaleza Dios sólo puede querer lo óptimo, la definición de Peña y su tesis del determinismo volitivo entrañan que todo sucede necesariamente; si sucede todo y sólo lo que Dios quiere, Dios siempre quiere algo, y *no puede querer otra cosa*, entonces sólo puede suceder aquello que Dios necesariamente quiera en cada instante. Aunque Peña acepta que "nada es absolutamente contingente", el determinismo

³⁰ *La coincidencia de los opuestos en Dios*; p. 259.

³¹ Peña defiende una versión fuerte de la lógica paraconsistente que no acepta el principio de no contradicción de forma universal. Afortunadamente, en su discusión de la omnipotencia asume por mor de la argumentación la lógica estándar bivalente.

³² Sólo podemos aceptar que estados de cosas (hechos o acciones) tan nimios posean relevancia moral si aceptamos que, a la larga, todo repercute en todo. Pero esta tesis metafísica parece claramente falsa.

metafísico es una tesis más que discutible, y una definición de omnipotencia que lo implique será igualmente problemática.

Pero hay una objeción más decisiva que recoge el propio Peña. Dada su definición, un ente al que le sea lógicamente imposible querer nada será necesariamente omnipotente (p.e. una piedra)³³. Curiosamente, a él le parece irrelevante tal corolario, argumentando que sólo es interesante la potencia de sujetos dotados de voluntad, más aún de sujetos que tengan un amplio abanico volitivo. Pero, primero, sin duda es inaceptable una definición de 'omnipotencia' de la que se deduzca que agentes finitos con voluntad, como los seres humanos, *son en ocasiones* omnipotentes, y que los entes carentes de razón y voluntad *son necesariamente* omnipotentes. Y segundo, habría que especificar justamente en qué casos es *interesante* el concepto de omnipotencia y en cuáles no.

Habiendo fracasado todos estos intentos de construcción, aceptaremos que la omnipotencia debe construirse como la capacidad de actualizar (todos los) *estados de cosas*.

4. El alcance de la omnipotencia

Llegamos ahora a una de las cuestiones cruciales. Cuando se dice que Dios posee *todos* los poderes, o que puede realizar *todas* las acciones o actualizar *todos* los estados de cosas, ¿cuál es el alcance real de este 'todos'? Aunque Descartes parece que mantuvo que el 'todos' es absoluto, que abarca incluso lo lógicamente imposible porque es Dios quien ha establecido qué es posible y qué es imposible y, por consiguiente, podría alterar dichas modalidades, la opinión general es que el 'todos' ha de sufrir varias restricciones, empezando por alcanzar sólo lo lógicamente posible. En efecto, la omnipotencia de un ser no tiene por qué incluir que pueda hacer cuadrados redondos o triángulos de 5 ángulos.

Pero es evidente que hacen falta más restricciones, porque hay cosas que son lógicamente posibles para determinados sujetos, pero no para Dios; p.e. yo puedo divorciarme o resfriarme y Dios no o, por citar un ejemplo de

³³ *La coincidencia...*; p. 262. Véase nuestra nota 44.

Plantinga, yo puedo —pero Dios no— crear una mesa no creada por Dios³⁴. Vimos en la sección anterior que parecía ser una alternativa afirmar que un ser es omnipotente si y sólo si puede realizar todo lo que es lógicamente posible que él realice. Así, el no poder divorciarse no sería defecto en Dios, pues no es lógicamente posible que Dios se divorcie, y lo mismo con su incapacidad de crear una mesa no creada por Dios. Pero esto produce contraejemplos. Supongamos que definimos 'superordenador' como aquel ordenador que es capaz de efectuar un máximo de mil millones de operaciones elementales por segundo. Entonces, si mi superordenador es capaz de efectuar mil millones de operaciones por segundo es omnipotente, aun cuando no pueda efectuar un billón de operaciones por segundo, porque puede efectuar todo lo que es lógicamente posible que él (un superordenador) realice.

Todos estos problemas desaparecen si reformulamos la omnipotencia en términos de estados de cosas. Porque, a diferencia de las tareas o de las acciones que incluyen sólo una descripción parcial (describen la acción mediante algún verbo o sintagma verbal factitivo, pero omiten la referencia al sujeto y a menudo al objeto), los estados de cosas son descripciones completas en las que se incluyen tanto el sujeto como el objeto de la acción (siempre que se trate de una acción en vez de un acontecimiento), con lo que tales dificultades se disipan. De este modo, los estados de cosas "Dios divorciándose (de Nicanora)", "Dios constipándose" o "Dios creando una mesa no creada por Dios", o quizá incluso "Dios zampándose un plato de judías" son todos incoherentes, y por ello ni pueden ni tienen que ser factibles para ningún ser omnipotente.

Así las cosas, podemos tratar de definir la omnipotencia específicamente para Dios de la siguiente forma: *Dios es omnipotente si puede actualizar cualquier estado de cosas P tal que la proposición "Dios actualiza P" es lógicamente posible*. De todas formas, la definición recién mencionada es parcialmente circular, porque define la omnipotencia divina en relación con los atributos divinos, *pero la omnipotencia es uno de esos atributos*. Para evitarlo habría que decir que Dios es omnipotente si puede actua-

³⁴ Divorciarse o crear una mesa son acciones —aunque en la primera uno no sea el único agente involucrado—, mientras que resfriarse tiene un carácter más bien pasivo. En el mismo sentido, p. e. Susana puede ser peinada por mí, pero Dios no. Ahora bien, Dios sí peinar a Susana; y en la omnipotencia de lo que se trata es del poder de realizar acciones, no de ser sujeto pasivo de ellas, por eso el no poder resfriarse no debiera considerarse una carencia de poder.

lizar cualquier estado de cosas que sea lógicamente posible de actualizar para un ser *con los demás atributos divinos*³⁵.

Sin embargo, si atendemos a consideraciones temporales, la definición anterior aún es insuficiente, pues el pasado es inalterable pero lógicamente contingente. Así, el estado de cosas "Napoleón venciendo en Waterloo" es también lógicamente posible y es lógicamente posible para Dios actualizarlo, sin embargo ya no puede hacerlo. Swinburne propone restringir la omnipotencia a un tiempo dado —como vimos— del siguiente modo: "una persona P es omnipotente en un tiempo *t* si y sólo si es capaz de producir cualquier estado de cosas (lógicamente posible) después de *t*"³⁶. No obstante, esto implica que Dios debería ser capaz de crear estados de cosas lógicamente necesarios, que *a fortiori* son lógicamente posibles —lo cual es absurdo, pues un estado de cosas lógicamente necesario se da independientemente de la actuación de cualquier agente—. Por ello, los estados de cosas después de *t* deben confinarse a los lógicamente contingentes. Finalmente, quedan dos tipos de estados de cosas lógicamente contingentes posteriores a *t* que, aunque permitidos por la definición anterior, una persona omnipotente P no podría producir: los estados de cosas posteriores a P incausados (producidos por azar) y los causados libremente por otros agentes. Como Plantinga demostró hace algún tiempo³⁷, éstos son estados de cosas lógicamente posibles que no es lógicamente posible que Dios los actualice; p.e. que yo peque libremente es un estado de cosas que para mí es lógicamente posible actualizar, pero no para Dios. Para evitar esto Swinburne completa su definición así:

Una persona *P* es omnipotente en un tiempo *t* si y sólo si es capaz de producir [bring about] cualquier estado de cosas lógicamente contingente después de *t*, cuya descripción no entrañe que *P* no lo produjo en *t*³⁸.

³⁵ Si alguien desconfía de cuáles son *los demás atributos divinos*, remito a los caps. 7-15 de *The Coherence of Theism* de Swinburne.

³⁶ *The Coherence of Theism*; p. 151. como afirma L. Peña (*La coincidencia...*; p. 250) es verdad que aunque la negación de estados de cosas contingentes acaecidos en el pasado (p.e. "César no cruzó el Rubicón") es lógicamente posible, quizá no sea lógicamente posible actualizar en el futuro tales estados de cosas contrarios a los hechos. El problema es que al parecer nadie ha conseguido demostrar formalmente la inconsistencia de la noción de alterar el pasado.

³⁷ *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon, 1974; p. 169 ss.

³⁸ *The Coherence of Theism*; p. 152 (cursivas nuestras). Davis observa que el 'no entrañe' de la cláusula puede dejar espacio a la conclusión de que cualquiera pueda ser omnipotente. En efecto, dado que parece que el mismo estado de cosas puede describirse de muchas

Con todas estas restricciones lógicas podemos contar con un concepto coherente de la omnipotencia.

5. Omnipotencia y bondad

Aparte de las restricciones mencionadas en la omnipotencia en general, hay una ulterior que es bastante específica del Dios del teísmo clásico. Indra-Varuna o Shiva-Visnú están sometidos a las anteriores limitaciones a su omnipotencia: ninguno puede resfriarse, morir o crear un misil irresistible y un muro impenetrable a la vez. Pero dadas estas excepciones ya justificadas, pueden hacer cualquier cosa: tales dioses producen amor y pavor a la vez. El Dios del teísmo clásico, empero, tiene una restricción ulterior sobre su omnipotencia que no es de carácter meramente lógico, sino ético. Su bondad parece implicar que no puede realizar ninguna acción malvada ¿o sí puede? Por ejemplo ¿podría Dios incumplir una promesa?

Una salida que debemos invalidar de partida es la ockhamista de que, puesto que 'bueno' es aquello que Dios haga u ordene, es lógicamente imposible que Dios haga algo malo. Como han señalado muchos filósofos (Escoto, Leibniz y Berkeley entre otros), ni 'ese' es el significado de 'bueno', ni redefinir el término cuando se aplica a Dios sirve de nada: podemos decir que un Dios que cause innumerables sufrimientos gratuitos a inocentes sólo por divertirse es "bueno", o *bueno*, o «bueno», pero no por ello será digno de alabanza, sino de reprobación. Sólo un Dios que sea bueno en el sentido habitual del término (o mejor, en un sentido más fuerte: infinitamente bueno) será digno de culto y objeto adecuado de las actitudes religiosas³⁹.

Una segunda salida ingeniosa es la que ofrecieron san Anselmo y santo Tomás:

maneras, si describo todos los estados de cosas que una persona corriente de hecho no puede actualizar, de forma tal que entrañen que esa persona lógicamente no los puede actualizar, entonces esa persona sería omnipotente. Pero este truco verbal no debe convertir en omnipotente a quien no lo es. Para evitarlo debería sustituirse 'no entrañe' por 'no pueda entrañar' (*Logic and the Nature of God*, pp. 84-84 y nota 32, p. 160).

³⁹ Cf. Nelson Pike: "Omnipotence and God's Ability to Sin", *American Philosophical Quarterly*, 6, 1969; en Paul Helm (ed): *Divine Commands and Morality*, p. 74-75 (hay trad. española en México, FCE, 1986). En la misma línea cita Kolakowski a Leibniz (cf. *Si Dios no existe*, Madrid, Tecnos, 1986; p. 25).

Pero ¿cómo eres omnipotente si no puedes todo, si no puedes corromperte, sentir ni hacer que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no lo sea, y otras cosas semejantes? ¿Cómo puedes todo, a menos, quizá, que poder hacer algunas de estas cosas no sea potencia, sino, por el contrario, una verdadera impotencia? Porque el que puede hacer tales cosas puede hacer lo que es funesto, lo que es contra su deber. Ahora bien, cuanto más poderoso es de esta manera, tanto más poder tienen sobre él la adversidad y el mal y menos fuerza tiene él contra ellas. Semejante facultad no es poder, sino impotencia⁴⁰.

Según esto, obrar mal es defecto de impotencia, y nunca *efecto de omnipotencia*. Pero, como observa Pike⁴¹, las nociones de poder y de bondad son lógicamente independientes: un ser puede ser lógicamente omnipotente pero diabólico, lo que muestra que la omnipotencia no entraña perfección moral⁴².

Una tercera alternativa que también se remonta a santo Tomás es que *Dios podría hacer el mal si quisiera*, pero no quiere, más aún, es *imposible* que quiera. O sea, aunque es imposible tanto que pueda como que quiera hacerlo, "nada se opone a que sea verdadera una proposición condicional cuyo antecedente y consecuente son imposibles"⁴³. Pike advierte que en este caso en realidad se trata de un falso condicional: decir que Juan puede mover su oreja *si quiere* es desorientador desde un punto de vista lógico, porque que pueda moverla es lógicamente independiente de que quiera. El 'si' no expresa ahí una condición, sino nuestra incertidumbre acerca de si ejercerá o no tal capacidad. Si Juan no puede mover su oreja, afirma Pike, el supuesto condicional "Juan puede mover su oreja si quiere" es falso⁴⁴.

⁴⁰ San Anselmo: *Proslogio*, VII (en C. Fernández: *Los filósofos medievales*, Madrid, BAC, 1979; p. 75). Santo Tomás dice que "Pecar es no alcanzar la perfección en el acto, y, por tanto, poder pecar es poder ser deficiente en la acción, cosa que repugna a la omnipotencia" (*Suma Teológica*, I, q. 25 a.3; ed. citada p. 839).

⁴¹ "Omnipotence and God's Ability to Sin", en Helm op. cit. p. 72.

⁴² Este punto ha sido argumentado por M. Martin en "The Coherence of the Hypothesis of an Omnipotent, Omniscient, Free and Perfectly Evil Being", *IJPR*, 17, 1985.

⁴³ *Suma Teológica*, loc. cit.

⁴⁴ "Omnipotence and God's Ability to Sin"; p. 72-74. Efectivamente con semejante análisis cualquiera puede hacer todo aquello que *no quiera* hacer en enunciados del tipo "si A quiere x entonces puede x", dado que la falsedad del antecedente garantizaría la verdad del condicional. Pero obviamente yo no puedo p.e. dividirme en dos por el simple hecho de que no quiera. Con este análisis, todo abúlico radical sería omnipotente.

Así, sostener con santo Tomás que Dios no puede pecar, pero que si quiere puede, es inconsistente.

Nelson Pike, aceptando que la omnipotencia no es compatible con la perfección moral, ha defendido que la irrenunciable omnipotencia divina (sometida a las restricciones puramente lógicas de la sección 4) hace que Dios pueda efectivamente realizar acciones malvadas⁴⁵. Según Pike, decir que Dios no puede obrar mal puede significar tres cosas: a) que ningún ser que realice acciones malvadas puede ser Dios (i.e. tener carácter divino), dado que la perfección moral es una propiedad esencial (del concepto) de Dios. Ésta es una constricción lógica que emana de la definición de Dios, que no afecta para nada a su omnipotencia, y que a Pike le parece correcta. Así la suma bondad sería una propiedad necesaria de Dios, entendiendo 'Dios' no como nombre propio sino como una descripción definida, uno de cuyos predicados es precisamente dicha bondad. b) Que el individuo que *de hecho* es Dios no posee la capacidad o el poder creativo de realizar acciones malvadas. Si esto fuera cierto tal individuo no sería omnipotente, luego tiene que ser falso. Además, añade, si Dios (entendido ahora como el nombre propio de un individuo) no pudiera obrar mal obraría bien por necesidad, y entonces difícilmente serían dignas de alabanza sus acciones. c) Que aunque el individuo que es Dios tenga la capacidad de obrar mal, su naturaleza y carácter nos garantizan que siempre obrará bien (pero que si obrara mal, dejaría de ser Dios). Que Dios (entendido nuevamente como nombre propio) no puede *ponerse a sí mismo en situación* de obrar mal. Esto es asimismo correcto⁴⁶. En suma, la omnipotencia que posee el individuo Dios hace que le sea lógicamente posible el obrar mal (aunque no el obrar mal y seguir siendo Dios), aunque por su carácter moral sabemos que no es fáctica o realmente posible⁴⁷.

Peter Geach conviene con Pike en que la omnipotencia y la perfección moral no son compatibles, pero él apuesta por renunciar a la primera. Podríamos afirmar que Dios "puede" en sentido metafísico obrar mal, pero que "no puede" hacerlo en sentido moral. Pero según Geach tal expediente no es viable, porque mientras que tal distinción puede aplicarse a los hombres, no

⁴⁵ "Omnipotence and God's Ability to Sin"; p. 67 ss.

⁴⁶ "Omnipotence and God's Ability to Sin"; p. 80-82.

⁴⁷ Esto depende crucialmente de que la distinción entre la posibilidad lógica y la posibilidad real (o metafísica) se aplique también en el caso de Dios. Es una cuestión difícil en la que no puedo entrar aquí; para ello cf. mi "Existencia necesaria y mundos posibles".

funciona en el caso de Dios⁴⁸. En el caso humano podemos distinguir varios sentidos de 'puede': físico, epistémico, moral etc. Pero estas distinciones emanan de limitaciones en la capacidad física, el conocimiento, la virtud etc., y por ello no pueden aplicarse a Dios, sino solamente a agentes finitos y cambiantes⁴⁹. Para Geach, además, la paradoja de la omnipotencia es genuina, de modo que la propia noción de omnipotencia es absurda. Y aunque no lo fuera, el Dios cristiano claramente no es omnipotente: no puede p.e. tener un cuerpo o alterar el pasado (como vimos), y no puede faltar a una promesa o mentir (como estamos viendo). Lo mejor es, pues, recusar definitivamente la absurda noción de omnipotencia; pero el Dios cristiano no necesita ser omnipotente —ni filosófica ni teológicamente—, sino sólo Todopoderoso.

De nuevo topamos con una cuestión en parte nominal y en parte sustantiva. ¿Podemos calificar de 'omnipotente' a un ser cuyo poder posee todas las restricciones hasta ahora mencionadas, incluidas especialmente las morales, o debemos denominarlo más bien 'todopoderoso'? Geach piensa que tal ser no es en ningún sentido omnipotente, pues 'omnipotente' significa "capaz de realizar *cualquier cosa*" —en el sentido más fuerte de la expresión— y que, obviamente, Dios no es capaz de realizar tamaña hazaña. Swinburne piensa, por contra, que a pesar de las restricciones se conserva lo básico del sentido original de 'omnipotente', y que por tanto podemos seguir calificando a Dios como omnipotente, teniendo siempre en mente que la omnipotencia del Dios del teísmo clásico cuenta con tales restricciones⁵⁰. Se trata, en definitiva, de dos expedientes lingüísticos alternativos: a) utilizar un nuevo término ('todopoderoso') para un concepto que es distinto en aspectos fundamentales de la estricta omnipotencia (Geach); o b) redefinir la omnipotencia para que se aplique justamente al Dios cristiano —puesto que, al fin y al cabo, tal noción ha surgido en un contexto y con unos fines teológicos— conservando el término. En la medida en que pre-

⁴⁸ "Omnipotence", *Philosophy*, 48, 1973; en S.M. Cahn & D. Shatz (eds): *Contemporary Philosophy of Religion*, New York, Oxford Uni. Press; p. 50 ss. Una exposición de Geach puede verse en "Mal y omnipotencia", de J. Sádaba, en su *Filosofía, lógica, religión*, Salamanca, Sígueme, 1978; pp. 95-110.

⁴⁹ "Omnipotence", loc. cit. p. 57.

⁵⁰ Por ello Swinburne añade a su definición anterior la cláusula "dado que no crea que tiene razones preponderantes para abstenerse de producir x" (*The Coherence of Theism*; p. 160). Con ello Swinburne deja abierta la posibilidad de que Dios origine, no sólo estados de cosas moralmente óptimos, sino buenos o incluso moralmente indiferentes.

serva un uso largamente establecido, consideramos preferible la segunda opción. Pero aparte permanece vigente la cuestión sustantiva de si el individuo que es Dios puede realmente cometer una mala acción o no.

6. Dos modos de actualizar estados de cosas

Alfred Freddoso y Thomas Flint han elaborado un complejo análisis de la omnipotencia para mostrar su compatibilidad con la perfección moral⁵¹. Para ellos todo análisis de la omnipotencia ha de cumplir cinco condiciones, muchas de las cuales ya las hemos aceptado. a) Que se enuncie en términos de actualizar estados de cosas. Entonces se preguntan si le es posible a un agente actualizar estados de cosas que consistan en, o impliquen, las acciones libres de otros. Para ello recogen la distinción de Plantinga entre actualización fuerte y débil⁵², y afirman que, si bien no es lógicamente posible que un agente actualice en sentido fuerte un estado de cosas que comporte las acciones libres de otro, sí es posible que lo actualice en sentido débil; en efecto, la experiencia muestra que podemos provocar, suscitar o inducir las acciones libres de otros por muchos procedimientos, y este expediente debe de ser rentabilizado al máximo en manos de un agente omnipotente. Ellos insisten en que un análisis de la omnipotencia debe abarcar ambos sentidos de 'actualizar', pues suscitar, provocar o inducir son también formas de poder⁵³. b) Es de esperar que un ser omnipotente actualice *P* sólo si es

⁵¹ "Maximal Power", en A.J. Freddoso (ed): *The Existence and Nature of God*, Notre Dame Uni. Press, 1983; pp. 81-114.

⁵² "En sentido fuerte, Dios puede actualizar sólo lo que Él puede *causar* que sea real" (*The Nature of Necessity*; p. 173). Plantinga introduce aquí la distinción por medio de ejemplos. En *Alvin Plantinga Profiles* (Dordrecht, Reidel, 1985; p. 49) la define así: "Dios actualiza fuertemente un estado de cosas *E* si y sólo si Dios causa *E* y Dios causa todo estado de cosas contingente $E^{\#}$ tal que *E* incluye E^* ". Como señala Wierenga, tal definición es demasiado restrictiva, pues entraña que sólo Dios puede actualizar fuertemente estados de cosas (*The Nature of God*; p. 21). Wierenga ofrece la siguiente definición de actualización débil: "x actualiza débilmente un estado de cosas *E* si y sólo si hay algún estado de cosas *T* tal que i) x actualiza fuertemente *T* y ii) si x fuera a actualizar *T*, *E* sería real" (ibídem, p. 22). Un ejemplo paradigmático de actualización débil (de una acción divina): i) «si Oteló encontrara una carta de amor de su esposa a otra persona la mataría libremente» es verdadero, ii) Dios sabe que el contrafáctico anterior es verdadero, iii) Dios actualiza fuertemente el estado de cosas correspondiente al antecedente del contrafáctico; iv) Oteló mata efectivamente a su esposa.

⁵³ "Maximal Power"; p. 86.

lógicamente posible que alguien actualice P . La consecuencia de esto, vimos, es que un ser omnipotente sólo puede actualizar estados de cosas contingentes. c) Si asumimos que los estados de cosas hacen referencia a un tiempo dado, entonces algunos estados de cosas —pertenecientes al pasado— no son actualizables a pesar de ser lógicamente contingentes. Así, pues, ambos convienen con Swinburne en que hay que relativizar la omnipotencia a un tiempo dado (un ser omnipotente no puede modificar el pasado, pero sí controlar completamente el futuro). Pero también a un mundo posible dado: *de un agente omnipotente debe esperarse que tenga el poder en el tiempo t en el mundo M de actualizar el estado de cosas P sólo si hay un mundo M^* tal que 1) M^* comparte la misma historia con M en t y 2) en t en M^* alguien actualiza P ⁵⁴. El problema viene a la hora de definir 'compartir la misma historia'; aquí aparecen numerosas dificultades técnicas en las que no podemos detenernos⁵⁵. d) Las acciones libres de otros agentes limitan el poder de un ser omnipotente, porque un ser omnipotente no puede (o no siempre puede) hacer que otro haga libremente x , aunque es lógicamente posible que ese otro haga libremente x . Esto, empero, no descalifica a un ser como omnipotente, pues es lógicamente necesario que un ser no puede determinar causalmente cómo actuará otro libremente. e) Para que sea omnipotente un ser ha de tener el máximo poder compatible con las cuatro condiciones anteriores⁵⁶.*

⁵⁴ "Maximal Power"; p. 90. Hasta este punto su análisis de la omnipotencia concuerda con el de Davis, quien la define así: "un ser B es omnipotente en un tiempo t si: *para cualquier estado de cosas S después de t tal que hay un mundo posible que comparte la historia del mundo real hasta t en el que B origina S , B puede originar S* " (*Logic and the Nature of God*; p. 81).

⁵⁵ Si hay estados de cosas que hacen referencia al pasado o al futuro (p.e. "ser verdadero ahora que mañana Marta prestará dinero a Elisa"), entonces dos mundos posibles que compartan la misma historia hasta t la compartirán también (al menos en parte) después de t , pues todos los estados de cosas referentes al futuro que sean verdaderos en t en un mundo, lo serán también en t en el otro. Habrá entonces que distinguir entre estados de cosas *inmediatos* (i.e. sin referencias temporales al futuro o al pasado; p.e. "está lloviendo en Madrid en t en M ") y *mediatos* (los que sí hacen tales referencias) y describir la historia de un mundo posible solamente en términos de estados de cosas inmediatos. Esto resulta ser muy complejo; cf. "Maximal Power"; p. 91 y ss. Y también A.J. Freddoso: "Accidental Necessity and Logical Determinism", *The Journal of Philosophy*, 80, 1983; pp. 257-78.

⁵⁶ Esto es para evitar que 'omnipotente' signifique sólo "tener el máximo poder que ese individuo puede tener" (como ocurría con 'superordenador'). Alguna cláusula de este tipo es esencial si tratamos de definir la omnipotencia en general, en vez de la omnipotencia divina. Cuando se trata del caso de Dios, al ser éste el ser *supremo* ya se entiende que el poder lógicamente posible para Él ha de ser mayor que para cualquier otro agente.

Pues bien, Freddoso y Flint ofrecen una definición de omnipotencia⁵⁷ que cumple todos los anteriores requisitos, en particular, que la actualización *débil* también cuente como poder de originar un estado de cosas, o sea que la actualización débil es condición suficiente de la omnipotencia. Dado este análisis, no hay problema conceptual con que un agente omnipotente sea moralmente perfecto; porque aunque Dios no puede actualizar *fuertemente* p.e. el estado de cosas de un niño siendo maliciosamente torturado sólo por diversión —i.e. causarlo Él de modo no mediato— sí puede actualizarlo débilmente —i.e. permitir que otros lo hagan— sin perder su perfección moral —afirman—. Pero dado su análisis, un ser es omnipotente simplemente con que pueda actualizar débilmente estados de cosas; y, además, esos males que Dios actualiza débilmente pueden producir bienes mayores. De este modo, el poder actualizar débilmente estados de cosas moralmente indeseables preserva la omnipotencia, y el no poder actualizarlos fuertemente preserva la perfección moral.

Ante esto cabe formular dos objeciones. La primera es si es realmente adecuado un análisis de la omnipotencia en el que un ser cuenta como omnipotente sólo con que pueda actualizar débilmente los estados de cosas en cuestión. Porque el crítico siempre podrá objetar que *hay algo que ese ser sigue sin poder hacer: actualizar fuertemente dichos estados de cosas* (p.e. torturar directamente él niños por diversión)⁵⁸. ¿Es, pues, la actualización débil (de los estados de cosas en cuestión) *una forma de poder suficiente para la omnipotencia en general*, o sólo donde no pueda darse la fuerte? Aquí topamos una vez más con una cuestión no solamente lógica, sino metafísica. Un Dios que pudiera actualizar todos los estados de cosas (lógicamente posibles, no incompatibles con el pasado, etc. etc.), pero algunos de ellos sólo de forma débil —aunque fuera lógicamente posible que Él los actualizara fuertemente— o sea, mediante la creación de otros agentes que de forma subsidiaria los actualizaran fuertemente (p.e. al modo en que según Hegel el estado de cosas de "Dios (re)conociéndose a sí mismo" sólo puede llevarse a cabo a través de la conciencia de los seres finitos conociendo a Dios) ¿sería verdaderamente omnipotente? Por un lado, parece que, si

⁵⁷ Cf. "Maximal Power"; p. 99.

⁵⁸ Críticos como Flew o Mackie negarían que la distinción entre actualización fuerte y débil sea aplicable a Dios. Seguramente afirmarían que un Dios creador y sustentador del universo, no solamente es el único que puede actualizar estados de cosas en sentido fuerte (como implicaba la segunda definición de Plantinga de la nota 48), sino que su omnipotencia significa que es causalmente responsable al cien por cien de todo lo que actualice.

de lo que se trata es de *poder* actualizar estados de cosas, la actualización débil es actualización *al fin y al cabo*. Pero por otro, parece que el tener que depender de otros agentes (máxime si son libres) para lograr determinados propósitos es una falta de poder. De hecho, si dichos agentes son libres el proceso puede prolongarse indefinidamente. Por eso parece que la omnipotencia debe consistir en la capacidad de la actualización fuerte allí donde ésta sea lógicamente posible⁵⁹; donde no lo sea, la débil será condición suficiente de la omnipotencia.

Otra cuestión es si la actualización débil de tales estados de cosas constituye una *condición necesaria* para la omnipotencia. En este sentido, Wierenga define la omnipotencia de modo que exija la capacidad de actualizar estados de cosas en sentido fuerte⁶⁰. Siguiendo a Plantinga, Wierenga ha argumentado que hay estados de cosas que cumplen todos los requisitos estándar, pero que un ser omnipotente no puede actualizar ni siquiera débilmente. El caso típico de actualización débil es el de los contrafácticos de la libertad: enunciados del tipo "*si el agente A se hubiera encontrado en la situación S habría hecho libremente X*". Si X es un estado de cosas que es lógicamente posible que sea actualizado por Dios, Dios puede actualizarlo fuertemente. Pero si el contrafáctico anterior es verdadero⁶¹, tiene un camino alternativo: poner a A en la situación S, y dejar que A haga libremente X. El problema es que puede ocurrir —aunque sea altamente improbable— que en el mundo real no exista *ninguna* situación posible S en la que A haría X, por diversas que sean las situaciones en que pueda hallarse A (por

⁵⁹ Podríamos plantear la siguiente paradoja: ¿sería omnipotente un ser que pudiera actualizar todos los estados de cosas (lógicamente posibles, etc.) pero que necesitara siempre un mínimo de cinco minutos? ¿Y si fueran cinco mil años? En la concepción tradicional se supone que un ser omnipotente ha de poder conseguir todo *instantáneamente y sin esfuerzo*. Y, con respecto al problema del mal, ¿es omnipotente un ser que sólo pueda conseguir sus fines loables a tan alto precio?

⁶⁰ *The Nature of God*; p. 25. Lo que sigue está plagado de dificultades técnicas; cf. A. Plantinga: *The Nature of Necessity*; p. 172-184; y *Alvin Plantinga Profiles*; p. 48 ss.; 229 ss. y 373-8.

⁶¹ Wierenga asume con Plantinga dos cosas: que los contrafácticos *poseen un valor de verdad* y que la omnisciencia divina *alcanza siempre a conocerlo*. Nadie ha ofrecido aún criterios de verdad plenamente satisfactorios para los contrafácticos de la libertad, por más que parezca intuitivamente correcto que poseen valor de verdad. Pero aunque lo tuvieran, podría ocurrir que la omnisciencia divina no abarcara tales conocimientos. Aunque nuestra opinión es que el conocimiento divino del resultado de las acciones libres de los humanos (sea presciencia o conocimiento contrafáctico) imposibilitaría la libertad, con lo que *al menos* la segunda de estas tesis es falsa, concederemos ambas por mor del argumento.

ejemplo, que no haya situación posible en la que Gandhi asesinara a su madre); aunque haya otros mundos posibles en los que A haga X en la situación S (p.e. es lógicamente posible un mundo en el que Gandhi fuera un canalla y asesinara a su madre por dinero). Si éste es el caso, el contrafáctico es de hecho falso (en el mundo real): y *Dios no puede hacerlo verdadero*. Sin embargo, según Wierenga es lógicamente posible que sea verdadero, con lo cual resultaría que "puede suceder que aunque sea lógicamente posible para un agente actualizar débilmente un cierto estado de cosas, el agente sea incapaz de hacerlo". Entonces, ser capaz de actualizar débilmente todo estado de cosas que sea lógicamente posible para uno actualizar no es una condición necesaria para ser omnipotente. Lo relevante para la omnipotencia es, pues, la actualización fuerte⁶². En suma, allí donde no puede haber actualización fuerte (p.e. en los casos de hacer que otro haga *libremente* algo) *cabe la posibilidad de que tampoco pueda haber actualización débil*.

Wierenga concluye que como la actualización débil en muchos casos no está al alcance de un ser omnipotente, no es condición necesaria de la omnipotencia. Pero al afirmar que en tales casos sigue siendo lógicamente posible *para el agente* actualizar tales estados de cosas ¿no estaríamos ante un genuino defecto de omnipotencia? Ahora bien, si la incapacidad del agente candidato a omnipotente de actualizar débilmente tales estados de cosas dimana de que no hay ningún mundo posible *cuya actualización dependa lógicamente de él* en el que se dé una situación S en que el agente A cause el estado de cosas X, entonces *no es lógicamente posible para el agente* omnipotente actualizar débilmente tal estado de cosas. Precisamente por esto, que en muchos casos el agente omnipotente no pueda *lógicamente* actualizar débilmente tal estado de cosas, hace que la actualización débil de determinados estados de cosas (que implican p.e. que otro haga algo libremente) *no sea necesaria* para la omnipotencia, pero no por ello *que sea irrelevante*. Como afirman Freddoso y Flint, la actualización débil es una forma de poder. Por ello lo propio sería decir: en los casos en que *lógicamente* no pueda haber actualización fuerte *pero sí débil*, un ser omnipotente debe ser capaz de actualizar débilmente el estado de cosas en cuestión. En este sentido, la actualización débil no es condición necesaria *simpliciter* de la omnipotencia, sino sólo en los casos en que pueda lógicamente darse.

La segunda cuestión, suscitada casi de pasada por Freddoso y Flint, es que lo que se discute cuando entran en conflicto la omnipotencia y la per-

⁶² *The Nature of God*; p. 24.

fección moral de un mismo agente no es simplemente el que él pueda producir (o provocar, o suscitar, o inducir, o siquiera permitir) estados de cosas malos, sino *injustificadamente* malos, o sea *males gratuitos* que no sean condición necesaria de ningún bien mayor como respetar la libertad de otros agentes, hacer aprender mediante la experiencia del sufrimiento etc. Y parece que la voluntad perfecta de tal ser le impediría actualizar tales estados de cosas tanto fuerte como débilmente. Freddoso y Flint contestan a esta segunda objeción diciendo que, dada la naturaleza de Dios, en ningún mundo posible en el que él exista habrá males gratuitos, pero entonces, por su análisis de la omnipotencia, a Dios no le es lógicamente posible actualizar males gratuitos, con lo que ello no merma su omnipotencia. En efecto, si para que algo le sea lógicamente posible a un agente A en *t* en M, ha de haber otro mundo posible M* en el que exista el mismo agente A cuya historia hasta *t* sea idéntica y en el que A actualice ese algo, está claro que no hay ningún mundo posible en el que Dios actualice males gratuitos⁶³.

Dejando de lado muchas complicaciones técnicas en las que no hemos querido entrar, el análisis de Flint y Freddoso consiste en compatibilizar la omnipotencia y la perfección moral estableciendo que actualizar un estado de cosas que represente un mal gratuito es *lógicamente imposible* para un Dios omnipotente⁶⁴: al no haber otro mundo posible idéntico al nuestro

⁶³ P. 103. Freddoso y Flint se plantean si, con todo, el hacer promesas no limita el poder de Dios en el futuro. Su respuesta es de nuevo negativa por las mismas razones. Pero siguiendo a Geach escogen un caso doblemente problemático: el de si Dios puede condenar a Israel una vez que ha prometido salvarlo. En este caso se trata de una promesa cuyo cumplimiento involucra la voluntad de otros (porque no parece aceptable que Dios vaya a salvar a Israel independientemente de la conducta de los israelitas). Ahora bien, o bien Dios sabe de antemano qué va a hacer Israel (con lo que nos metemos en el problema de compaginar presciencia y libertad), o bien hace promesas que no *sabe* si va a poder cumplir. Para salir de este dilema ellos distinguen entre promesas firmes —que no dependen de la voluntad o acciones de otros— y promesas condicionales —como la de salvar a Israel—. Las últimas serían condicionales camuflados del tipo "si haces x yo haré y", donde siempre queda abierta la posibilidad de no hacer y. Pero tanto en unas como en otras Dios no puede *incumplir* lo que él ha prometido, sin disminuir su perfección moral. Afortunadamente podemos obviar los problemas de la predestinación y demás limitándonos a promesas incondicionadas del tipo "no volverá a haber un segundo diluvio".

⁶⁴ También defiende esto T. Morris en "The Necessity of God's Goodness", en su *Anselmian Explorations*, Notre Dame Uni. Press, 1987; p. 47-8. Obviamente, si construimos como lógicamente imposible el que un Dios omnipotente obre mal, entonces estamos en la primera restricción lógica de la omnipotencia que prácticamente nadie discute. Ésta es también la tesis de Wierenga, *The Nature of God*; p. 26.

hasta el tiempo t en que Dios haga x después de t (p.e. incumplir una promesa), no es lógicamente posible que haga x después de t en el mundo real, y por ello dicha *incapacidad* no resta poder a su omnipotencia. Ésta es, seguramente, la solución más convincente, pero en cierto sentido *sigue siendo irrelevante*, porque la cuestión no es si ese ser todopoderoso tiene poderes adicionales en otros mundos posibles, sino si hay otro ser en algún otro mundo posible que tenga *todos los poderes de Dios y alguno adicional*. Y parece obvio que un ser omnipotente (omnisciente, eterno, etc.) pero no esencialmente bueno⁶⁵ tendría poderes *adicionales* a los del Dios cristiano: vengarse, mentir, torturar, condenar a los justos, incumplir promesas, etc. Freddoso y Flint presumen de haber ofrecido un análisis de la omnipotencia en términos puramente filosóficos independiente del concepto de Dios (y así es). Pero su definición (como la de Davis) hace referencia a las condiciones de omnipotencia de *un individuo determinado* (no de uno cualquiera), con lo que siempre queda abierta la posibilidad de que *otro individuo determinado* posea aún más poder. Conscientes de tal defecto, introducen la un tanto vaga condición quinta: que dicho individuo tenga el máximo poder esperable. Pero es justamente esta condición la que se viola cuando entre los predicados de ese individuo determinado incluimos la máxima bondad: entonces puede haber otro individuo en otro mundo posible con los mismos poderes que el anterior y *algunos más*.

7. Conclusión

La omnipotencia de un ser no es enteramente independiente del resto de sus propiedades. Esto quiere decir que no cualquier ser puede ser omnipotente; por ejemplo, difícilmente podría ser omnipotente una piedra o una oruga. En un sentido la omnipotencia es relativa. No en el sentido de que haya varias clases de omnipotencia según el ser del cual la prediquemos, sino en el sentido de que las propiedades de ese ser determinan qué es lo lógicamente posible para él. Así, si el ser omnipotente poseyera un cuerpo le sería posible pintarse de verde, cosa imposible si es un espíritu. Pero el ámbito de concepciones posibles de seres omnipotentes es bastante restringido. En realidad, el concepto de omnipotencia ha sido específicamente desa-

⁶⁵ Dejamos abiertas las dos posibilidades: que sea bueno siempre pero contingentemente (Pike) o que sea a veces malo.

rollado para aplicarlo al ser supremo o al ser "mayor que lo cual nada cabe concebir", y es ahí donde funciona.

Con las debidas restricciones de carácter lógico que hemos expuesto (que más que restricciones son dilucidaciones) el concepto de omnipotencia es perfectamente coherente. La omnipotencia ni puede ni tiene que incluir el actualizar estados de cosas: i) lógicamente imposibles, ii) lógicamente necesarios, iii) pertenecientes al pasado, iv) producidos al azar o por la libertad de otros agentes. Como quiera que el ser perfecto posee una propiedad —la perfecta bondad— que restringe ulteriormente el alcance de la omnipotencia pura (hemos visto que Dios no es todo lo omnipotente que llega a ser un Indra o un Shiva), hay que añadir v) moralmente indeseables. Aunque la misma expresión *todo lo omnipotente que es paradójica*, creo que podemos seguir denominando a esta clase de poder 'omnipotencia', pero si se prefiere podemos sustituir 'omnipotente' por 'todopoderoso'. Lo importante es que el poder de Dios *no ha perdido nada de su alcance ni dignidad*: sigue siendo infinito. Si existe Dios puede destruir el universo al instante, y volverlo a crear al instante siguiente, puede resucitar a los muertos o realizar cualquier clase de milagro. Su incapacidad para hacer el mal, sea metafísica, lógica o simplemente fáctica, no va en detrimento de su dignidad, sino todo lo contrario. *Y todo esto es construible de modo coherente*. Renunciar a tal perfección como componente de Dios es recusar a Dios. Renunciar a la palabra es cosa baladí.