

## OMNIPOTENCIA, OMNISCENCIA Y LIBERTAD\*

EUGENIO BULYGIN  
Universidad Nacional de La Plata

1. A pesar de sus obvias repercusiones teológicas, el presente trabajo es de carácter exclusivamente lógico. Sólo me interesa elucidar las relaciones lógicas entre determinados conceptos, en particular entre los conceptos de omnipotencia, omnisciencia y libertad. Por razones obvias, estos conceptos tienen mucha importancia para la teología y, por lo tanto, los resultados de esta investigación lógica pueden tener cierta relevancia para las discusiones teológicas sobre Dios y su relación con el hombre y el mundo. Pero también tiene su interés filosófico, con independencia de las creencias religiosas y de la teología. Lo muestra el hecho de que muchos filósofos contemporáneos de tendencia analítica se han ocupado intensamente de estos temas; así lo atestiguan los escritos de Prior, Von Wright, Mackie, Kenny, Plantinga, Flew, Mac Closkey y muchos otros.

No me interesa discutir aquí la *verdad* de proposiciones tales como "Dios existe" o "Dios es omnipotente y omnisciente" o "Algunas acciones de los hombres son libres", etc. Sólo me interesa el *significado* de algunos de los términos que aparecen en ellas y sus implicaciones lógicas. Teniendo en cuenta esta advertencia, podemos ya abordar nuestro tema.

2. Como se sabe, Leibniz ha tratado de demostrar que nuestro mundo es el mejor de los mundos posibles, para lo cual ha usado un argumento que podría reformularse así:

\* Este trabajo fue presentado en la reunión académica de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico del 4 de septiembre de 1976.

- (1) Si Dios es omnipotente, puede crear cualquier mundo posible.
- (2) Si Dios es omnisciente, sabe cuál es el mejor de los mundos posibles.
- (3) Si Dios es bueno, elige siempre la mejor alternativa.
- (4) Dios es omnipotente, omnisciente y bueno.
- (5) Dios ha creado este mundo.
- ∴ (6) Este mundo es el mejor de los mundos posibles.

La conclusión de Leibniz es un tanto desconcertante: nuestro mundo parece ser bastante malo y cuesta creer que sea el mejor de los mundos posibles. Sin embargo, el argumento es lógicamente válido. ¿Quiere decir esto que uno no debe confiar en la lógica, ya que nos puede llevar —mediante argumentos que los lógicos consideran válidos— a conclusiones por lo menos dudosas? Ciertamente, no. Antes de llegar a tal conclusión escéptica, debemos analizar mejor qué es lo que el argumento de Leibniz prueba y qué es lo que no prueba.

En primer lugar, el argumento *no* prueba que este mundo sea el mejor de los mundos posibles. Lo que prueba es que *si* Dios es omnipotente, omnisciente, bueno, si ha creado este mundo, etcétera, *entonces* este mundo es el mejor de los mundos. Es decir, la proposición de que este mundo es el mejor de los mundos sólo está demostrada en tanto las premisas del argumento de Leibniz son verdaderas.

La validez lógica del argumento quiere decir precisamente esto: si sus premisas son verdaderas, entonces lo es también la conclusión; si la conclusión es falsa, entonces una de las premisas ha de ser falsa. Ahora bien, las tres primeras premisas parecen ser analíticas y por lo tanto verdaderas. La quinta es empírica, pero podemos concederla sin dificultad. El problema se centra en la premisa cuarta, que de ninguna manera es obvia. Esto abre la posibilidad para un uso distinto del mismo argumento: en vez de probar, partiendo de los atributos de Dios, que este mundo es el mejor de los mundos, podríamos tratar de demostrar que alguna de las

premisas, en particular la (4), es falsa, suponiendo la falsedad de la conclusión. Es lo que trató de hacer Voltaire en su *Candide*: mostrando que este mundo contiene una apreciable cantidad de mal, quiso probar la falsedad de la conclusión del argumento leibniciano y, por consiguiente, la falsedad de su premisa (4).

Para colocar la crítica de Voltaire en la perspectiva correcta, hay que tener en cuenta, sin embargo, otra cosa que el argumento de Leibniz *no* prueba, a saber, que este mundo sea bueno. El argumento sólo prueba que este es el *mejor* (concepto comparativo) de los mundos posibles, es decir que cualquier otro mundo posible sería peor que éste, pero eso no equivale a decir que este mundo es bueno (concepto absoluto): puede ser el mejor de los mundos posibles y ser al mismo tiempo un mundo malo. De manera que la prueba de que este mundo sea malo, no demuestra la falsedad de las premisas de Leibniz. Para probar que esas premisas son necesariamente falsas (es decir, contradictorias) hay que probar que el mundo no es el mejor de los mundos posibles, esto es, que hay un mundo posible tal, que es mejor que el mundo nuestro.

Sin duda, se podría argumentar así: (1) En este mundo existe el mal (lo cual prueba ser una verdad empírica incontrovertible). (2) Es posible un mundo en el cual no existe el mal; (3) un mundo en el cual no existe el mal es mejor que un mundo en el cual hay mal; por lo tanto, (4) éste no es el mejor de los mundo posibles.

También este argumento es válido, pero ¿son verdaderas todas sus premisas? Los teólogos han centrado su defensa de los atributos de Dios en el cuestionamiento de la premisa (3); para eso introducen el argumento de la libertad.

El concepto del mal presupone el de la libertad. Sólo un ser libre puede obrar bien o mal: es decir, los conceptos de lo moralmente malo y de lo moralmente bueno presuponen la existencia de un agente libre que puede optar entre alternativas. Si no hay libertad, no hay acciones buenas, ni acciones malas: en suma, sólo las acciones libres pueden ser califi-

cadadas como buenas o malas. (Aquí se toma en cuenta exclusivamente el mal moral; dejo deliberadamente fuera de la discusión el llamado mal físico, es decir, el mal que se origina en hechos que no son acciones humanas, tales como terremotos, pestes, etc.)

Ahora bien, Dios no sólo ha creado al hombre, sino que lo ha dotado de libertad; esto quiere decir que el hombre puede cometer acciones malas, pero también puede realizar actos buenos. Un mundo en el cual hay hombres libres contiene una cierta dosis de mal, pero también contiene el bien. Si el hombre fuese un autómatas cuyas acciones estuvieran determinadas de antemano, entonces no habría mal en el mundo, pero tampoco habría bien. Por lo tanto, Dios ha preferido crear un mundo tal que en él haya hombres libres y este mundo —siempre que la cantidad de bien causado por los hombres sea superior a la cantidad de mal— es mejor que un mundo en el cual el hombre fuera un mero autómatas y, por lo tanto, no existieran el bien ni el mal. Este argumento prueba que la existencia del mal en el mundo no excluye la posibilidad de que éste sea el mejor de los mundos posibles.

Si queremos insistir en usar el argumento de Leibniz para demostrar la falsedad de al menos una de sus premisas, tenemos que probar que su conclusión es falsa; es decir, que es posible un mundo que sea mejor que el actual. John L. Mackie, filósofo australiano radicado en Oxford, ha intentado llevar a cabo una prueba de este tipo en un artículo relativamente reciente, que ha tenido mucha repercusión.<sup>1</sup> Veamos su argumento.

Si el hombre es libre, dice Mackie, entonces puede escoger sus acciones y obrar bien o mal. Siendo libre, puede elegir el bien en una ocasión determinada. Si puede elegir el bien en una ocasión, también puede elegir el bien en todas las ocasiones. No parece haber ninguna imposibilidad lógica en ello. Por lo tanto, un mundo en el cual todos los hombres

<sup>1</sup> J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64 (1955), 202-12; reproducido en Basil Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford 1971.

eligen libremente el bien en todas las ocasiones es lógicamente posible. Tal mundo —lo llamaré el *mundo de Mackie*— sería indudablemente superior al mundo nuestro, en el cual los hombres, por lo menos en algunas ocasiones, eligen el mal. Siendo el mundo de Mackie lógicamente posible, Dios pudo haberlo creado. Si no lo ha hecho es porque no es omnipotente, o no es omnisciente, o bien no es bueno. Por lo tanto, concluye Mackie, todos los que creen en un Dios de las características apuntadas, sustentan creencias contradictorias, es decir, necesariamente falsas.

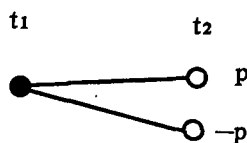
Es un argumento poderoso; sin embargo, no creo que sea decisivo. Voy a tratar de demostrar (1) que el mundo de Mackie, es decir, el mundo en el cual todos los hombres eligen libremente el bien, no puede ser creado por Dios, y (2) que tal imposibilidad es compatible con la omnipotencia divina.

Tenemos que esclarecer primero la noción de omnipotencia. Ya un somero análisis es suficiente para revelar que en la frase “Dios puede hacerlo todo” el pronombre “todo” debe someterse a ciertas restricciones. Por lo pronto, parece evidente que Dios es omnipotente si puede crear todo lo que es posible crear, pero sería excesivo exigir que pudiera también crear lo imposible. Pero ¿acaso hay algo imposible para un ser todopoderoso? La respuesta no puede ser sino afirmativa: ni siquiera un dios omnipotente puede crear lo que es lógicamente imposible; las leyes lógicas ponen un límite aun a la omnipotencia divina. Dios no puede crear un mundo contradictorio, por ejemplo, un mundo en el cual hay hombres libres y no hay hombres libres. Tal mundo no es lógicamente posible y, por consiguiente, no puede ser creado —ni siquiera por Dios. Nuestra primera conclusión es, pues, que Dios es omnipotente en el sentido de que puede crear todos los mundos lógicamente posibles. Pero aun esto no es suficiente; hay que introducir una restricción mayor, pues como lo prueba Plantinga<sup>2</sup> hay mundos lógicamente

<sup>2</sup> Alvin Plantinga. “The Free Will Defence”, en el libro citado en la nota anterior, pp. 105-120.

contingentes que no pueden ser creados por Dios. Plantinga cita como ejemplo el mundo que no ha sido creado por Dios; tal mundo es lógicamente posible, sin embargo, no puede ser creado por Dios, pues sería un mundo contradictorio. Tenemos que concluir, por consiguiente, que la omnipotencia significa que Dios puede crear todo mundo lógicamente posible que sea lógicamente compatible con Su creación.

Consideremos ahora un ejemplo: Pérez ha encontrado un portafolio repleto de dinero y se ve enfrentado al siguiente dilema: o bien devuelve el portafolio a su dueño (cuyo nombre y dirección conoce), o bien se queda con todo el dinero, lo que le permitirá resolver sus angustiosos problemas económicos. Sea “ $p$ ” la proposición “Pérez devuelve el dinero”. Podríamos representar la situación mediante el siguiente diagrama:



El círculo negro representa el estado total del mundo en el momento en que Pérez debe tomar su decisión ( $t_1$ ). Para el momento siguiente ( $t_2$ ) se abren dos alternativas o mundos posibles, representados en el diagrama por dos círculos blancos: el mundo en que es verdad que  $p$  (abreviado: mundo  $p$ ) y el mundo en que es verdad que  $-p$  (abreviado: mundo  $-p$ ). Supongamos, además, que el acto  $p$  es libre.

Que el acto  $p$  sea libre significa que no está determinado por ninguna causa antecedente y depende tan sólo de la decisión de Pérez. Si Pérez decide hacer  $p$ , hará  $p$ ; si decide no hacerlo, lo omitirá, y Pérez puede optar por cualquiera de las dos alternativas.

La pregunta que se nos plantea es: ¿puede Dios crear el mundo  $p$  en el momento  $t_2$ ? ¿Qué quiere decir “crear” el mundo  $p$ ? Obviamente, crear el mundo  $p$  es hacer que la proposición  $p$  sea verdadera. Pero  $p$  es acerca de Pérez; por lo

tanto, parece que sólo Pérez puede hacerla verdadera, devolviendo el dinero. ¿Cómo puede Dios hacer verdadera la proposición  $p$ ? Pareciera que la única manera de hacerlo es *causar* de algún modo que Pérez haga  $p$ , es decir, devuelva el dinero. Pero esto es incompatible con nuestra hipótesis de que el acto  $p$  es libre, en el sentido de que no está causado por nada excepto la decisión de Pérez. Resulta, pues, que si Dios crea el mundo  $p$ , entonces Pérez no es libre para devolver o no el dinero: Pérez devuelve el dinero, pero no puede haberlo omitido. Por consiguiente, si Pérez es libre y el acto  $p$  no está determinado por ninguna causa externa a Pérez, Dios no puede crear el mundo  $p$ . Por idénticas razones no puede crear el mundo  $\neg p$ . Sólo Pérez puede crear uno de estos dos mundos, en el sentido de que es él quien al devolver el portafolio hace verdadera la proposición  $p$  y actualiza de este modo el mundo  $p$ , o bien, al quedarse con el dinero, hace verdadera la proposición  $\neg p$  y actualiza el mundo  $\neg p$ . Dios no puede actualizar (crear) ninguno de estos dos mundos sin destruir la libertad de Pérez. En consecuencia, si Dios quiere que Pérez sea libre, no puede crear ninguno de los dos mundos  $p$  y  $\neg p$ . La libertad del hombre implica lógicamente que Dios no puede crear ciertos mundos (sin aniquilar tal libertad). En otras palabras, si Dios quiere que el hombre sea libre, debe renunciar a la posibilidad de crear determinados mundos, delegando esta facultad en el hombre.

De ahí se sigue que Dios no puede crear un mundo en el cual el hombre elige libremente el bien en una ocasión determinada; sólo el hombre puede “crearlo”, precisamente eligiendo el bien. *A fortiori*, Dios no puede crear un mundo en el cual los hombres elijan libremente el bien en todas las ocasiones. Lo cual prueba que el mundo de Mackie no puede ser creado por Dios. Esto no quiere decir que el mundo de Mackie sea imposible; tal mundo es lógicamente posible, pero no puede —por razones lógicas— ser creado por Dios. Aquí la situación es análoga a la que se da respecto del mundo no creado por Dios: también este mundo es lógicamente posible, pero Dios no puede crearlo.

La imposibilidad de crear ciertos mundos lógicamente contingentes no afecta, sin embargo, la omnipotencia divina: Dios puede crear el mundo *p* y puede también crear a Pérez, dotándolo de la libertad; lo que no puede es hacer ambas cosas a la vez, pues esto sería contradictorio. Y nadie puede exigir que Dios cree mundos contradictorios, es decir, lógicamente imposibles.<sup>3</sup>

3. Volviendo al argumento de Leibniz: las consideraciones precedentes prueban —si es que prueban algo— que Dios *no puede graduar el monto del mal* causado por las acciones libres de los hombres, pues esto sólo depende de ellos. Lo único que Dios puede hacer es optar entre dos alternativas: crear un mundo de autómatas sin mal (y sin bien) o un mundo con hombres libres, corriendo el riesgo de que éstos cometan actos malos. Si se considera que esta última alternativa es mejor, resulta que nuestro mundo es, después de todo —y siempre que en verdad haya sido creado por un dios omnipotente y bueno— el mejor de los mundos posibles, entendiendo por “posibles” los mundos que Dios puede crear.

El argumento de la libertad justifica o al menos neutraliza la existencia del mal en el mundo y hace posible sostener que Dios es omnipotente y bueno (ya que eligió el mejor de los mundos que pudo crear). Pero, ¿qué ocurre con su omnisciencia?

¿Puede Dios prever, es decir, conocer con anticipación las acciones libres de los hombres? ¿No es tal conocimiento incompatible con la libertad? Pues si Dios sabe de antemano que Pérez devolverá el portafolio, entonces parece que Pérez no puede dejar de devolverlo y su acción no es, por lo tanto, libre. En efecto, no puede darse el caso de que Dios sepa que Pérez devolverá el portafolio y que Pérez no lo devuelva, pues lo que Dios sabe tiene que ser verdadero y, por consi-

<sup>3</sup> Creo que mi argumento es sustancialmente similar al de Plantinga, desarrollado en el artículo citado en la nota anterior y más extensamente en su libro *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, cap. IX. Pero el mío tiene la virtud de ser mucho más breve.



guiente, si Dios sabe que  $p$ , es verdad que  $p$ . Y si es verdad que  $p$ , entonces Pérez no es libre para no devolver el dinero y, por lo tanto, cuando Pérez devuelve el dinero no lo hace libremente. Parece pues, que si Dios puede prever todas las acciones humanas, ninguna de tales acciones puede ser libre.

Este es un viejo problema que ha sido ampliamente discutido por los escolásticos y muy en especial por Santo Tomás y por Ockham. En realidad, el problema de la previsión de las acciones libres es un caso especial de un problema más general: el del conocimiento de los futuros contingentes, y así lo plantea Santo Tomás. Los *contingentia futura* son los acontecimientos futuros que no son necesarios ni imposibles; en otras palabras, que pueden darse o no. Obviamente, las acciones libres pertenecen a esta categoría. La pregunta es, entonces: ¿puede Dios conocer los futuros contingentes (y entre ellos las futuras acciones libres)?

Las soluciones propuestas para este problema pueden ser clasificadas en dos grandes grupos: a) las ortodoxas, que pretenden preservar tanto la libertad del hombre como la omnisciencia de Dios, para lo cual deben demostrar que los dos conceptos no son incompatibles; y b) las soluciones heterodoxas que admiten la incompatibilidad lógica entre ambas ideas y, por lo tanto, niegan una de las dos, ya sea la libertad del hombre, ya sea la omnisciencia de Dios.

Ahora bien, los ortodoxos han creído a menudo que para sostener la compatibilidad entre la libertad y la omnisciencia es necesario probar: 1) que existen futuros contingentes, 2) que Dios puede conocerlos, y 3) que tal conocimiento no los priva de su contingencia, es decir, no los vuelve necesarios.

Creo que se trata de un planteo radicalmente equivocado; considero que para arribar a una solución ortodoxa del problema, es decir, para sostener la compatibilidad lógica entre la libertad y la omnisciencia, no hace falta probar la verdad de las proposiciones indicadas, en especial de las proposiciones 2 y 3. El no haberlo advertido ha sido la fuente principal de las dificultades de los filósofos ortodoxos: han tratado de

probar algo que, en mi opinión, es falso, y además innecesario para aquello a lo que se quiere llegar.

El supuesto básico de los filósofos ortodoxos consiste en creer que si Dios no conoce los futuros contingentes, entonces no es omnisciente. Este supuesto es el que quiero cuestionar.

Voy a sostener que el concepto de libertad es lógicamente compatible con el de la omnisciencia; en este sentido —pero sólo en este sentido— la solución que propongo es perfectamente ortodoxa. Argumentaré, sin embargo, que Dios no puede conocer los futuros contingentes y, *a fortiori*, no puede conocer las futuras acciones libres de los hombres. (Si se considera que la posición ortodoxa implica sostener la previsión de las acciones libres, mi solución no es ortodoxa.) Pero así como la imposibilidad de crear el mundo de Mackie no afecta la omnipotencia de Dios, creo que la imposibilidad de prever las acciones libres de los hombres no afecta para nada su omnisciencia.

4. El problema del conocimiento de los futuros contingentes nos lleva al problema de la verdad de las proposiciones acerca de tales acontecimientos. En efecto, el conocimiento supone —entre otras cosas— la verdad: conocer un hecho implica que la proposición que lo describe es verdadera. Esto forma parte del concepto de conocimiento y es totalmente independiente de quién sea el sujeto cognoscente.

Por lo tanto, si hay conocimiento de los futuros contingentes, las proposiciones que se refieren a ellos tienen que ser verdaderas. La verdad de las proposiciones acerca del futuro nos lleva a un viejo problema filosófico que se remonta a Aristóteles y es conocido en la tradición filosófica como el problema de la batalla naval.<sup>4</sup> El problema consiste en que la verdad de las proposiciones acerca del futuro junto con la ley de tercero excluido parece implicar que los hechos futuros

<sup>4</sup> El problema tiene su origen en algunas observaciones de Aristóteles en *De Interpretatione* (capítulo 9), y ha sido muy discutido tanto por los escolásticos como por los modernos, especialmente en los últimos veinte años.

están determinados y, por consiguiente, no son contingentes. El argumento puede formularse así: En virtud de la ley de tercero excluido, de la que la siguiente proposición es una mera ejemplificación, podemos afirmar que mañana habrá una batalla naval o no habrá una batalla naval. Esta proposición es necesariamente verdadera y es, por lo tanto, verdadera hoy, con total independencia de lo que suceda mañana. De ahí se infiere que o bien es verdad hoy que mañana habrá una batalla naval, o bien es verdad hoy que mañana no habrá una batalla naval. Una de las dos proposiciones tiene que ser verdadera (aunque nosotros no sepamos cuál). Supongamos que sea la primera; resulta entonces que hoy es verdad que mañana habrá una batalla naval y, por lo tanto, ésta es ineludible: no puede sino producirse. Si es verdadera la segunda, el resultado es análogo: en tal caso es verdad hoy que mañana no habrá una batalla y ésta resulta igualmente determinada, ya que no puede producirse. Resulta entonces que los acontecimientos futuros están determinados (son causalmente necesarios o imposibles) y la apariencia de su contingencia es mero fruto de nuestra ignorancia. Para un ser omnisciente no hay hechos contingentes. En otras palabras, los hechos futuros sólo son contingentes en un sentido epistemológico; desde el punto de vista ontológico, todos los hechos son determinados y, por lo tanto, causalmente necesarios.

Resulta, sin duda, chocante inferir el determinismo de la ley de tercero excluido y los filósofos han dedicado no pocos esfuerzos para resolver o disolver esta dificultad. Uno de los trabajos más interesantes sobre el tema proviene de Von Wright.<sup>5</sup> Von Wright prueba —a mi modo de ver en forma concluyente— que la inferencia es falaz y que la falacia reside en pretender inferir el determinismo de la verdad de las proposiciones acerca del futuro, siendo que tales proposiciones sólo son verdaderas cuando se refieren a hechos determinados, y si se refieren a hechos contingentes no son ni ver-

<sup>5</sup> G. H. von Wright, "Determinismus, Wahrheit und Zeitlichkeit", *Studia Leibnitiana*, VI, 2 (1974).

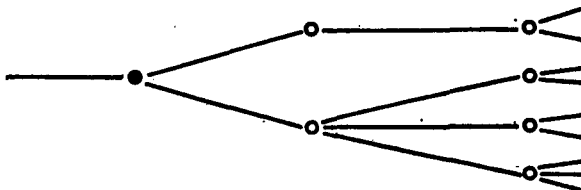
daderas ni falsas. Se trata, pues, de una petición de principio.

No puede reproducir aquí en detalle el argumento de Von Wright, pero esquemáticamente su razonamiento es como sigue:

El pasado es una sucesión lineal de situaciones; suponiendo que el tiempo es discreto, se podría representar el pasado mediante el siguiente esquema topológico, donde cada círculo representa el estado total del mundo en un momento dado y el último círculo de la serie representa el mundo en el momento actual (presente):



Pero el futuro puede tener una estructura ramificada: puede estar abierto a diversas posibilidades, de las que una sola puede actualizarse; al hacerse actual y luego pasado, el futuro adquiere una estructura lineal. Pero mientras son futuras, las situaciones (posibles) son varias. Podríamos representar esta situación mediante el siguiente árbol topológico:



El círculo negro representa el estado actual (presente) del mundo y los círculos blancos los futuros estados posibles.

Desde luego, no todos los estados lógicamente posibles lo son también desde el punto de vista causal; algunas situaciones pueden estar causalmente determinadas y entonces sus negaciones son causalmente imposibles. Decir que un estado de cosas  $p$  está causalmente determinado en un momento dado es afirmar que  $p$  forma parte de todos los mundos posibles en ese momento. Si todos los estados de cosas están determinadas en  $t_1$ , entonces hay un solo mundo posible en  $t_1$ . La tesis del determinismo consiste en afirmar que todos los estados de

cosas están determinados; por lo tanto, si la tesis determinista es verdadera, en cada momento hay un solo mundo posible en el futuro: el futuro no es ramificado sino lineal.



Para el determinismo no hay futuros contingentes y, por ende, no hay acciones libres. A lo sumo puede haber una indeterminación en el plano del conocimiento: podemos no saber qué sucederá mañana, porque no conocemos la totalidad del mundo de hoy (ni todas las leyes causales), pero para una mente que lo sabe todo no hay alternativas en el futuro. Esta idea es expresada por Wittgenstein (*Tractatus*, 5.1362): “La libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las acciones futuras.”

Sea  $p$  una proposición acerca de un hecho futuro, por ejemplo, “Hay una batalla naval el 1° de julio de 1980”. Sea  $t_1$  el 30 de junio de 1980 y  $t_2$  el 1° de julio de 1980.

Si no se presupone la verdad del determinismo, para la proposición  $p$  pueden darse tres posibilidades: 1) que  $p$  sea verdadera en todos los mundos posibles en  $t_2$ ; 2) que no sea verdadera en ninguno y 3) que sea verdadera en algunos y falsa en otros. (Este último caso es excluido por el determinismo.)

En el primer caso, es decir, si  $p$  es verdadera en todos los mundos posibles en  $t_2$ , también es verdadera en  $t_1$ , es decir, el 30 de junio ya es verdad que el 1° de julio ocurrirá un hecho, si este hecho no puede dejar de ocurrir. En el segundo caso, si  $p$  es falsa en todos los mundos posibles en  $t_2$ , también es falsa en  $t_1$ . Pero en el tercer caso, en el cual  $p$  es verdadera en algunos mundos posibles en  $t_2$  y falsa en otros, ¿cuál será su valor de verdad en  $t_1$ ? De las múltiples posibilidades del futuro sólo una se va a actualizar, es decir, se va a convertir en presente, pero mientras éstas sean futuras no está determinado cuál. Por lo tanto, en el momento  $t_1$ , cuando  $t_2$  está en el futuro, no está determinado si  $p$  será verdadera o no en  $t_2$  cuando  $t_2$  esté en el presente. En esta

hipótesis, la proposición “El 1º de julio hay una batalla naval” no es ni verdadera ni falsa el 30 de junio, es decir, mientras el 1º de julio esté en el futuro.

Veamos ahora qué pasa con la proposición “Mañana hay (habrá) batalla naval o no hay batalla naval” en símbolos:  $F(p \vee \neg p)$ . Esta proposición es verdadera hoy, pues el estado de cosas  $p \vee \neg p$  es tautológico y, por lo tanto, se da en todos los mundos posibles. Pero la proposición disyuntiva “ $Fp \vee F\neg p$ ” (“Mañana hay una batalla naval o mañana no hay una batalla naval”) no es verdadera hoy, a menos que el estado de cosas  $p$  esté determinado. En efecto, si  $p$  es contingente, se da en algunos de los mundos posibles mañana y no se da en otros y lo mismo ocurre con  $\neg p$ . Por consiguiente, el primer término de la disyunción ( $Fp$ ) no es verdadero y tampoco lo es el segundo ( $F\neg p$ ). Se sigue que la disyunción tampoco lo es. Por lo tanto, la expresión temporal “mañana” (el modalizador  $F$ ) no se distribuye respecto de la disyunción y de  $F(p \vee \neg p)$  no se infiere  $Fp \vee F\neg p$ . Tal inferencia sólo es válida si el estado de cosas  $p$  está causalmente determinado, es decir, no es contingente. La validez de la inferencia presupone la verdad del determinismo. Por lo tanto, éste no puede ser inferido de aquélla.

La moraleja que podemos extraer de la argumentación de Von Wright es que las proposiciones acerca de futuros contingentes no son ni verdaderas ni falsas (únicamente lo son las proposiciones acerca de futuros no contingentes, es decir, determinados).<sup>6</sup> Pero si tales proposiciones no son ni verdaderas ni falsas, no se las puede conocer, pues como ya hemos visto el conocimiento implica la verdad de la proposición conocida: sólo se puede conocer verdades. Y si no es posible conocerlas, tampoco las puede conocer Dios. Por consiguiente, Dios no tiene conocimiento de los futuros contingentes y, en consecuencia, no conoce las futuras acciones libres de los hombres (puede conjeturar y acertar en sus con-

<sup>6</sup> A. N. Prior, en “The Formalities of Omniscience” (*Papers on Time and Tense*, Oxford, 1968), llega a una conclusión similar.

jeturas, pero una conjetura —por acertada que haya resultado— no es conocimiento).

5. Hemos llegado a una tesis negativa: Dios no puede conocer con anticipación las acciones libres de los hombres. En esto, concuerdo con muchos de los filósofos heterodoxos. Pero ellos pretenden inferir de esta tesis negativa que Dios no es omnisciente. No estoy dispuesto a acompañarlos en este segundo paso. Muy por el contrario, sostengo que Dios puede ser omnisciente a pesar de que no pueda conocer los futuros contingentes ni, por ende, las futuras acciones libres de los hombres.

Para disipar el aire de paradoja que esta afirmación conlleva, tenemos que preguntarnos qué significa exactamente la palabra “omnisciencia”. La omnisciencia de Dios no significa, seguramente, que Dios conoce todas las proposiciones. Si dijéramos

(p) Dios conoce que  $p$

tal formulación sería sin duda alguna falsa, pues Dios no conoce las proposiciones falsas. Por ejemplo, no se puede decir que Dios conoce (sabe) que  $2 \times 2 = 5$ , pues si Dios creyera que  $2 \times 2 = 5$ , tal creencia no sería conocimiento, sino error. Tenemos que reformular, pues, la tesis de la omnisciencia diciendo:

(p) si  $p$  es verdadera, Dios conoce que  $p$ <sup>7</sup>

Pero si la omnisciencia de Dios consiste en que Dios conoce todas las proposiciones verdaderas, no se ve de qué manera puede inferirse que Dios no es omnisciente del hecho de que no conoce las proposiciones que no son verdaderas. Habiendo llegado a la conclusión de que las proposiciones acerca de futuros contingentes no son ni verdaderas ni falsas, de donde se sigue que no son verdaderas, resulta evidente que

<sup>7</sup> Cfr. Prior, *op. cit.*, p. 26 y ss.

no pueden ser conocidas por Dios. La omnisciencia consiste en conocer todo lo que puede ser conocido, no en conocer lo que no puede ser conocido. Por consiguiente, no hay nada de paradójico en mi afirmación de que Dios es (o puede ser) omnisciente y al mismo tiempo no conoce los futuros contingentes.

6. He dicho que mi solución es ortodoxa y lo es no sólo porque sostiene la compatibilidad lógica entre los conceptos de omnisciencia y libertad, sino también por apoyarse en la autoridad de Santo Tomás de Aquino. No quiero decir con esto que Santo Tomás aceptaría sin reservas la solución que propongo, pero creo que hay suficientes elementos de juicio en los escritos del Doctor Angélico para sostener que mi solución concuerda al menos en parte con la doctrina tomista.

En su apoyo puedo esgrimir dos argumentos. En primer lugar, Santo Tomás es muy enfático en afirmar que Dios no puede hacer lo que es lógicamente imposible y que tal imposibilidad no afecta su omnipotencia. En otras palabras, para Santo Tomás la omnipotencia no consiste en que Dios puede hacerlo todo sin restricciones; exigir tal cosa sería absurdo. La omnipotencia consiste en poder hacer lo que es lógicamente posible. Es verdad que Tomás no distingue explícitamente entre la posibilidad (o necesidad) lógica y otros tipos de posibilidad, por ejemplo, causal o empírica. Pero sus argumentos y sus ejemplos muestran muy claramente que se refiere a lo que los lógicos modernos llaman posibilidad lógica. Así en la *Summa Theologica* (Ia, 25, 3, conclusión) dice expresamente: “Pudiendo Dios hacer todas las cosas que pueden hacerse, mas no las que implican contradicción, con razón se llama omnipotente.” Y discute, como ejemplo, si Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan existido, llegando a la conclusión de que “La omnipotencia de Dios no puede hacer que lo que fue no haya sido, porque esto es contradictorio. . .” (Ia, 25, 4).

Pues bien, yo no hago sino aplicar este mismo criterio tomista a la omnisciencia. Si la omnipotencia de Dios es



compatible con la imposibilidad de hacer las cosas lógicamente imposibles, su omnisciencia ha de ser compatible con la imposibilidad de conocer lo que es lógicamente imposible conocer. Y conocer una proposición que no es verdadera es lógicamente imposible (contradictorio). Creo que estoy pisando terreno firmemente tomista en este punto.

En segundo lugar, la tesis que he llamado negativa, es decir, que Dios no puede conocer los futuros contingentes, es implícitamente sostenida por Santo Tomás. El Doctor Angélico dice textualmente (Ia, 14, 13, ad 3): "... nosotros conocemos las cosas sucesivamente en el tiempo... pero Dios las conoce en la eternidad, que está sobre el tiempo. Por lo cual para nosotros, que conocemos los futuros contingentes *en cuanto tales* [el subrayado es mío], éstos no pueden ser ciertos; y sí sólo para Dios, cuyo entender es en la eternidad, la cual excede al tiempo." Y agrega su famosa metáfora: "así como el que marcha por un camino no ve a los que vienen detrás, mientras que el que desde una altura contempla todo el camino, ve de una mirada a todos los que transitan por él".

De ahí se sigue que los futuros contingentes no pueden ser conocidos en cuanto tales, ni por nosotros ni por Dios, porque Él los conoce no como futuros, sino como presentes. En esto Santo Tomás es explícito: "Por lo tanto, lo que nosotros sabemos es forzosamente necesario, aun según es en sí mismo; porque las cosas que en sí son futuros contingentes no pueden sernos conocidas; mas lo que Dios sabe *es preciso que sea necesario* [subrayado mío], según su modo de ser en la *ciencia divina*" [subrayado de Tomás].<sup>8</sup>

Resulta claro, pues, que en la teoría de Santo Tomás no es posible conocer los futuros contingentes; los hombres sólo pueden conocer hechos futuros necesarios (es decir, determinados) y Dios también, con la diferencia de que aquellos hechos que para nosotros son futuros contingentes y, por en-

<sup>8</sup> S. Th, Ia, 14, 13, ad 3.

de, no cognoscibles, para Dios son presentes (en la eternidad) y como tales cognoscibles.

En consecuencia, cabe distinguir dos partes en la teoría de Santo Tomás: 1) Que nadie, ni los hombres ni Dios, puede conocer los futuros contingentes (y en esto estamos en total acuerdo); 2) que aquello que para nosotros es futuro contingente, para Dios no está en el futuro, sino en el presente y, por lo tanto, no es contingente, sino en cierto sentido necesario.

Esta segunda tesis me parece objetable por varias razones, aducidas por Kenny y por Prior.<sup>9</sup>

En primer lugar, dicha tesis implica que el carácter futuro o presente de un hecho es relativo al sujeto cognoscente. Esto es muy difícil de aceptar; no se ve cómo el carácter temporal pueda depender del sujeto que conoce el hecho. Y es tanto más dudoso, cuanto que precisamente Santo Tomás insiste en que el futuro tiene una estructura abierta a alternativas de las que el pasado carece; tal apertura no puede estar presente para un observador y ausente para otros; existe o no existe.<sup>10</sup>

En segundo lugar, esta tesis —como lo señala Kenny—, lejos de significar una defensa de la previsión de las acciones libres, implica su negación. En efecto, aun para Santo Tomás, Dios no puede, en rigor, conocer los futuros contingentes, por lo tanto no tiene conocimiento *anticipado* de las acciones libres. Un defensor de Santo Tomás podría decir que esto no importa, pues Dios conoce todos los hechos, aun cuando algunos de esos hechos sean futuros para nosotros, no para Él. Pero esta defensa no responde a la objeción. Tomemos la proposición “Carter ganará las elecciones”. De acuerdo a Santo Tomás nosotros no podemos conocerla, pues se refiere a un hecho futuro contingente; tampoco puede conocerla Dios, pero para Dios el hecho referido por esta proposición (las elecciones norteamericanas) está presente. Por

<sup>9</sup> Anthony Kenny, “Divine Foreknowledge Human Freedom”, en *Aquinas* (editado por A. Kenny), London 1970, y Prior, *op. cit.*

<sup>10</sup> Prior, *op. cit.*, p. 43-44.

lo tanto, Dios conoce la proposición “Carter gana las elecciones”. Pero sucede que esta última proposición es simplemente falsa (Carter no ha ganado las elecciones; las ganará en el futuro, o no) y, por consiguiente, no puede ser conocida por nadie, ni siquiera por Dios.

En tercer lugar, la tesis que criticamos no sólo implica la negación de la previsión divina, sino también la de su omnisciencia. En efecto, si Dios está fuera del tiempo y para Él no hay ni pasado ni futuro, no se le puede atribuir ningún conocimiento calificado temporalmente. Así a la pregunta “¿Qué sabe Dios hoy?” deberíamos responder “nada”; a la pregunta “¿Qué sabía Dios ayer?”, también “nada”, y la misma respuesta deberíamos dar a la pregunta “¿Qué sabrá Dios mañana?” Esto, como observa Prior, es una forma un tanto extraña de afirmar la omnisciencia de Dios.

Por último, si para Dios no hay tiempo, no se advierte de qué manera Dios puede hacer cosas, pues el concepto de acción supone sucesión temporal. (Lo muestra muy claramente el hecho de que todas las lógicas de acción desarrolladas últimamente están basadas en una lógica de tiempo.) Sin embargo, Dios parece haber realizado diversas acciones: ha creado el mundo, ha hecho revelaciones, ha formulado profecías. Todo parece indicar que lo ha hecho en un determinado momento temporal y que podemos distinguir entre el tiempo en que no había mundo (antes de la Creación) y el tiempo en que existe el mundo (después de la Creación). Ciertamente, estas situaciones no pueden ser simultáneas, no pueden estar ambas presentes; tal cosa sería contradictoria.

Resumiendo, creo que la tesis de la atemporalidad del conocimiento de Dios de las cosas temporales es racionalmente insostenible, pues lleva a contradicciones; parece mucho más razonable abandonarla, máxime que tal abandono no nos obliga —como he tratado de mostrar— a renunciar a la omnisciencia divina.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Guillermo de Ockham es más honesto en este sentido, cuando dice: “Es imposible expresar claramente la manera en que Dios conoce los futuros con-

Una última observación en previsión de posibles críticas. Uno de los supuestos básicos en que descansa el presente trabajo es la validez irrestricta de las leyes lógicas, aun para Dios. Si alguien me dijera que la lógica que nosotros conocemos sólo vale para la razón finita del hombre y que la razón divina, siendo infinita, tiene su propia lógica que nosotros no conocemos y no podemos conocer, respondería con Wittgenstein: "Acerca de lo que no se puede hablar, más vale guardar silencio."

Para terminar, volvamos una vez más al argumento de Leibniz. Creo que los argumentos expuestos en este trabajo muestran que sus premisas no son contradictorias. Se puede sostener coherentemente que Dios es omnipotente, omnisciente, bueno y que ha creado este mundo. Y si estas premisas son además verdaderas (cosa que ciertamente no he probado, ni he intentado hacerlo), entonces nuestro mundo es, a pesar de todo, el mejor de los mundos posibles.

tingentes." (*Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus*, ed. P. Boehner, Franciscan Institute, 1954).

## SUMMARY

The essay has no theological purpose; its aim is to elucidate the *logical* relationship between the concepts of omnipotence, omniscience, and freedom—a theme which has been studied by many contemporary analytical philosophers, such as Prior, Von Wright, MacKie, Kenny, and Plantinga.

The point of departure is Leibniz' famous argument about our world being the best of all possible worlds:

- (1) If God is almighty, He can create any possible world.
- (2) If God is all-knowing, He knows which is the best of all possible worlds.
- (3) If God is good, He always chooses the best.
- (4) God is almighty, all-knowing, and good.
- (5) God has created this world.
- (6) This world is the best of all possible worlds.

Although this is logically sound, it is also confusing, for our world seems, to a great extent, an evil one, and it is difficult to believe it can be the best of all possible worlds. From here springs, not a distrust in logic, but an inquiry into what Leibniz' argument proves and does not prove.

It *does not* prove this is the best of all possible worlds. It does prove that, *if* God is almighty, all-knowing, and good, *then* this is the best of all possible worlds. The logical validity of the argument means precisely this: if the premises are true, then the conclusion is also true; if the conclusion is false, one of the premises must be false. The problem narrows down to premise (4), which is in no way self-evident. This authorizes a different use of the same argument: instead of proving, based on God's attributes, that this is the best of worlds, we could try to prove, supposing the conclusion false, that one of the premises, specifically the fourth one, is false. That is to say, if this world contains an appreciable amount of evil, then premise (4) is false. But Leibniz' argument *does not* prove that this world is good—it can be the best of all possible worlds and still be an evil world. So, the proof that this is an evil world does not make Leibniz' premises false. To do so, one must prove that this is not

the best of all possible worlds, i.e., that a better world than ours can be possible. A line of argument could be: (1) Evil exists in this world. (2) A world in which no evil exists is better than a world in which evil exists; therefore, (3) this is not the best of all possible worlds. Those who defend God's attributes have attacked our third premise by invoking the argument of freedom, which shows that the existence of evil in the world does not exclude the possibility that this is the best of all possible worlds.

The problem remains standing. If we want to use Leibniz' argument to prove at least one of his premises false, we have to prove that his conclusion is false; i.e., that a better world than the one we have now can be possible. J. L. Mackie attempted a proof of this sort, but unfortunately it was not a decisive one, for Mackie's world, i.e., a world in which all men freely choose good, cannot be created by God—and such an impossibility is compatible with divine omnipotence. This does not mean Mackie's world is impossible; it is logically possible, but it could not—for logical reasons—be created by God. The inability to create certain logically contingent worlds does not affect divine omnipotence, for no one can ask God to make contradictory—that is to say, logically impossible—worlds.

We pass on to God's omniscience. Can He foresee men's actions, i.e., know them beforehand? Is not such a knowledge incompatible with freedom? It would seem that, if God can foresee all human actions, none of such actions can be free. This is a specific instance of a wider problem, that of the knowledge of contingent futures (including future free actions).

Answers posed to this problem can be classified in two groups: (a) The orthodox solutions, which pretend to preserve both man's freedom and God's omniscience, and so must show that the two concepts are not incompatible; and (b) the heterodox answers which admit the logical incompatibility of the two ideas and deny one of them, be it human freedom or divine foreknowledge.

Bulygin questions the validity of the orthodox philosopher's basic assumption—the belief that, if God does not know contingent futures, He is not all-knowing. Then he shows the concept of freedom to be logically compatible with that of omniscience. So far he follows orthodoxy, but then he adds, along a more heterodox line, that God cannot know contingent futures, and so cannot know the future free actions of men. In brief, the inability to foresee free human actions does not affect His omniscience at all, for propositions about con-

tingent futures are neither true nor false (only propositions about non-contingent futures can be so), and therefore they cannot be known, for knowledge entails the truth of the known proposition.

From God's inability to foreknow free actions, orthodox philosophers go on to affirm that God is not omniscient. But God can be all-knowing even though He cannot know contingent futures nor, consequently, the future free actions of men. Omniscience is to know all that can be known, not to know that which cannot be known. There is no paradox, therefore, in saying that God is omniscient and, at the same time, does not know contingent futures.

Aquinas would have agreed with at least a part of Bulygin's answer, for, in the first place, the Doctor Angelicus strongly emphasizes that God cannot do that which is logically impossible, and that such an inability does not affect His omnipotence; and, in the second place, he maintains (by implication) that God cannot know contingent futures.

All this goes to say that Leibniz' premises are not contradictory. It is possible coherently to maintain that God is almighty, all-knowing, good, and has created this world; and if these premises are true (which is not proved here), then our world is, in spite of everything, the best of all possible worlds.

*(Summary by Sebastián Lamoyi)*