

## ACERCA DE DIOS Y SU OMNIPOTENCIA

DOI: 10.7413/18281567076

por **Juan Canseco**

Osservatorio di Pavia - Media Research

### On God and his omnipotence

#### *Abstract*

Several arguments against theism (the argument from scale, the argument from evil) take for granted that the concept of God is internally coherent. But a range of other considerations of logical nature argue that God is not even a possible being. Quite aside from whether his existence would be compatible with anything else, such as modern science or the existence of evil, it is not even compatible with itself. The claim is that the concept of God is, in a wide sense of the term, self-contradictory, just as the concept of a highest prime number is self-contradictory. In neither case is the self-contradiction obvious, but in both cases, claims the atheist, there is a hidden contradiction.

**Keywords:** *God*, omnipotence, theism, atheism, logic, definition, attributes.

Existe una serie de argumentos a favor de la tesis del ateo<sup>1</sup> (el argumento a partir de la escala es el más importante de esta familia de argumentos), que dan por cierta la coherencia interna del concepto de Dios, mismo que viene presentado de forma quasi-científica (pero sobrenatural) como parte de una hipótesis que habría de explicar una gama de fenómenos que de otra forma resultarían inexplicables (por qué existe un universo, por qué el universo demuestra el orden que lo caracteriza, por qué aparentemente se producen en distintas ocasiones específicas violaciones de las leyes de la naturaleza, por qué algunas personas refieren haber tenido una “experiencia religiosa”, etc.). El argumento a partir de la escala objeta que si bien la hipótesis de la existencia de Dios en el pasado

---

<sup>1</sup> Cfr. W.L. Craig (1980) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*; W.L. Craig y Q. Smith (1993) *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*; y asimismo M. Martin (1990) *Atheism: A Philosophical Justification* e R. Le Poidevin, Robin (1996) *Arguing for Atheism*.

había ofrecido una explicación razonable para estos fenómenos, el universo tal y como nos lo está revelando la ciencia moderna hace que la hipótesis teísta resulte menos creíble. Un segundo tipo de argumentos a favor de la tesis del ateo (el argumento a partir del mal) sostiene que, independientemente de la extensión de nuestros conocimientos científicos, el sentido común y la razón bastan por sí mismos para decirnos que el Dios del teísmo tradicional queda descartado por el tipo de mundo en el que vivimos. Abordado en forma deductiva, el problema del mal dice que Dios y el mal que constatamos en la realidad son incompatibles lógicamente; el mismo problema del mal, considerado a partir de indicios y evidencias inductivas, lleva a afirmar que el mal que constatamos en el mundo hace que la existencia de Dios sea sumamente improbable.<sup>2</sup>

Todos estos argumentos le conceden al teísta que Dios, considerado en sí mismo, es por lo menos un ser *posible*: incluso si no existiera, es el tipo de ser que habría podido existir.<sup>3</sup>

Pero hay una serie distinta de consideraciones que argumentan que Dios no es siquiera un ser posible. En los siguientes párrafos nos habremos de referir a una de ellas. Esta posición sostiene que, independientemente de si la existencia de Dios pueda ser compatible con otras realidades, tales como la ciencia moderna o la existencia del mal, no es siquiera compatible consigo misma. La tesis de fondo sostiene que el concepto de Dios es, en un amplio sentido del término, auto-contradictorio, al igual que es auto-contradictorio el concepto del número primo más grande de todos. En ninguno de estos dos casos la auto-contradicción resulta obvia, razón por la cual personas inteligentes pueden creer de cada uno de estos conceptos que se aplica a algo, que tiene un referente. Pero en ambos casos, sostiene la tesis del ateo, subsiste una contradicción oculta.

¿Cómo puede el ateo desarrollar esta línea de argumentación? Lo que debe hacer es tomar en consideración los atributos definitorios del Dios del teísmo tradicional y tratar de demostrar que, o bien el atributo mismo es auto-contradictorio, o bien que está en contradicción con otro de los atributos definitorios de Dios. Si tendrá éxito en cualquiera de estas tareas, en relación con cualquiera de los atributos divinos, habrá *probado* que Dios no existe. No estará mostrando sólo que sea sumamente improbable que Dios exista, sino que su existencia es absolutamente imposible. Así pues, si Dios es por definición omnipotente, y el ateo puede demostrar que ningún ser puede ser

---

<sup>2</sup> Cfr. T. Morris, (ed.) (1987) *The Concept of God*; K. Ward, (1996) *God, Chance and Necessity*.

<sup>3</sup> Cfr. D. Brian (1985) *Thinking About God*; J. Hick (1964) *The Existence of God*.

omnipotente, se seguirá *ipso facto* que Dios no existe. De igual forma con los demás atributos divinos. Incluso si resultara que, considerado en sí mismo, cada uno de los atributos divinos no contiene contradicciones ocultas, el ateo podría aún tener éxito en demostrar que ningún ser individual podría poseer enteramente todos esos atributos. De esta forma podría resultar, por ejemplo, que aunque sea posible que exista un ser omnipotente, y que sea posible también que exista un ser omnisciente, ningún ser podría ser a la vez omnipotente y omnisciente; de modo que, si Dios por definición debe poseer ambas características, se habrá de concluir que Dios no existe. Todos los atributos definitorios de Dios plantean serios problemas filosóficos, pero en estas líneas nos habremos de concentrar en uno sólo de ellos, el de la omnipotencia, dejando para otra reflexión atributos como la omnisciencia, la eternidad, la omnipresencia y la inmaterialidad de Dios.

### **El poder divino**

Poniendo un momento entre paréntesis el tema de la omnipotencia de Dios, podemos preguntarnos, para comenzar, ¿cómo debemos entender en general el poder de Dios?<sup>4</sup> La razón por la que es útil plantear esta pregunta es porque nos resulta aparentemente claro que nuestro poder de acción y el poder de acción de Dios son diferentes de manera muy importante. En general, cuando hacemos algo, hacemos una cosa por medio de otra (o haciendo toda una serie de cosas). Por ejemplo, Fernando es un revolucionario que desea fomentar una revolución. Y decide hacerlo asesinando al presidente. Asesina al presidente disparándole un balazo con una pistola. Dispara la pistola apretando el gatillo. Aprieta el gatillo doblando su dedo índice. Y así sucesivamente. Fernando debe lograr lo que se propone de esta forma indirecta, porque no puede controlar directamente (por el solo poder del pensamiento, por así decirlo) el curso de las cosas. Si se limita simplemente a desear que ocurra una revolución, o que el presidente sea asesinado, o que le disparen un balazo al presidente, etc., no sucede nada. Fernando puede realizar una de estas acciones solamente *a través de* la realización de otra.

---

<sup>4</sup> El texto de Plantinga (1967) sobre el tema constituye una puntual introducción al argumento que, no obstante haya sido concebida en un horizonte cultural ya lejano, sigue siendo sumamente útil. Hay asimismo una serie de importantes contribuciones al tema, que poco a poco nos llevan al siglo XXI. Entre ellas destacan las de Swinburne (1986), Martin (1990), Gale (1991), Stewart (1993), y Rosencrantz y Hoffman en Quinn y Taliaferro (1997). El análisis elaborado por Flint y Freddoso en Craig (2002), representa un enfoque moderno y sofisticado en el que se intenta dar respuesta a los puntos que tratamos en este artículo.

Los teístas están en general de acuerdo en sostener que el poder de Dios no es esencialmente como el que acabamos de describir. Si bien Dios podría decidir intervenir en el mundo por medio de este modo indirecto, no está obligado a hacerlo. Dios puede evitar todos los métodos indirectos que los seres humanos están obligados a seguir para obtener la realización de los estados de cosas deseados; Dios puede dar lugar a, o actualizar *directamente*, cualquier estado de cosas que desee. Si desea hacer que muera el presidente, no tiene que hacer que le disparen un balazo (o que lo envenenen, o lo incineren, o que lo devoren leones hambrientos, o que lo fulmine un rayo, etc.). Dios puede sencillamente hacer que el presidente caiga muerto, sin que subsista una cadena causal entre su voluntad (la voluntad de Dios) y la finalidad a la que tiende. Si Dios desea que una pistola dispare, puede sencillamente hacer que la bala salga disparada del cañón -no está obligado a hacer que eso suceda haciendo que el gatillo se mueva, o que el martillo de la pistola golpee la base del cartucho, o que explote la pólvora.

Éste puede parecer al principio un tipo de poder totalmente misterioso, acerca del cual estaríamos justificados a manifestar abierto escepticismo. Pero el teísta puede señalar que, en una escala más modesta, un tipo parecido de poder nos es familiar a todos nosotros, a través de nuestras propias experiencias.

Si bien es cierto que, en general, hacemos una cosa por medio de otra, éste no puede ser el caso *universalmente*, puesto que ello habría de generar una regresión infinita. Si todo se tiene que hacer haciendo algo más, entonces nada se podrá hacer a menos que una cantidad infinita de cosas sean hechas. En un punto determinado, dirá el teísta, todos reconocemos que poseemos una especie de poder divino de hacer las cosas directamente -directamente en el sentido de que tan sólo con desear que algo suceda este algo ocurre. Exactamente cuáles acciones sean de este tipo es un tema aún abierto a disputa. Algunos autores han comentado que doblar un dedo es una forma de acción de este tipo. Otros sostienen que doblamos el dedo *por medio de* la contracción de los músculos del dedo. Pero, incluso si ello es verdad, ¿cómo contraemos los músculos del dedo? Tal vez la única cosa que hacemos de manera directa sea la de poner nuestro cerebro en un estado tal, que lo lleve a dar lugar a la contracción de los músculos del dedo. Pero en un determinado punto en esta regresión (habrá de insistir el teísta), todos tenemos que reconocer que quienquiera que sea capaz de hacer algo puede hacer al menos algunas cosas en esta modalidad directa. Como a veces se dice, todo agente puede realizar algunas acciones *básicas*. El elemento distintivo de la capacidad de acción de

Dios no es, entonces, que no tenga absolutamente un paralelo con la capacidad de los seres humanos. Es simplemente que su capacidad de acción básica es mucho más extensa que la nuestra. Es sin duda este hecho el que Descartes tiene en mente cuando dice en su tercera Meditación que no obstante la voluntad de Dios tenga un ámbito mucho mayor que la de Descartes, “no parece ser mayor que la mía cuando se le considera como voluntad en sentido esencial y estricto” (Descartes 1984 vol. II: 40).

El teísta, por lo tanto, es capaz de indicar un elemento de la experiencia humana que hace inteligible hasta un cierto grado el tipo de poder que tiene Dios. Si bien se trata de un logro limitado (puesto que el tipo relevante de poder humano es asimismo filosóficamente enigmático), es un logro real y útil. Pues no obstante permanezca el enigma acerca de cómo sea posible la acción básica, unido a un ulterior enigma acerca de cómo pueda ser tan extenso el poder de Dios, el teísta puede verosímilmente sostener que no se trata de un tipo de poder que nos resulte completamente misterioso.<sup>5</sup>

### **El concepto de omnipotencia**

Retornemos al concepto de omnipotencia. ¿Qué significa decir de un ser que es omnipotente? He aquí una definición natural que parece obvia inicialmente:

*Definición 1:* X es omnipotente = X puede hacerlo todo.

Algunos autores han aceptado esta sencilla definición. Descartes, por ejemplo, pensaba que Dios puede incluso hacer algo que es inconsistente con las leyes de la lógica. Dios habría podido hacer el universo de modo tal que  $2 + 2 = 5$ , o que los triángulos tuvieran cuatro lados. El que Descartes haya creído esto nos ayuda a explicar cómo y por qué era tan importante para su epistemología el que fuera capaz de probar que Dios existe, y que Dios no es un embustero, y por qué piensa que un matemático ateo no puede alcanzar ninguna certeza, ni siquiera al interno de las matemáticas. Sin embargo, la mayor parte de los autores han pensado (de seguro correctamente) que Dios no puede infringir las leyes de la lógica (o alternativamente, que Dios no habría podido hacer que las leyes de

---

<sup>5</sup> Cfr. J. Mackie (1982) *The Miracle of Theism*.

la lógica fueran distintas de como son).<sup>6</sup> Pero la mayor parte de los escritores han pensado asimismo (nuevamente, de seguro correctamente) que ésta no es una incapacidad o limitación genuina del poder de Dios, puesto que esto no implica que exista (por así decirlo) un ámbito de lo factible del cual Dios está excluido. Decir que algo es lógicamente imposible es precisamente excluirlo del ámbito de lo factible. De modo que decir que Dios no puede hacer aquello que es lógicamente imposible no es decir que su poder esté limitado de ninguna manera.

Esto nos lleva naturalmente a una segunda interpretación de la omnipotencia:

*Definición 2:* X es omnipotente = X puede hacer todo aquello que es lógicamente posible hacer.

Aunque pudiera parecer que el paso de la Definición 1 a la Definición 2 es breve, es un paso que tenemos que dar a consecuencia de los obvios defectos de la Definición 1, paso que le brinda al teísta un recurso muy poderoso. Todas las veces que el ateo encuentre un ejemplo de algo que Dios no puede hacer, el teísta puede tratar de argumentar que la acción en cuestión contiene alguna oculta imposibilidad lógica, y por tanto que la incapacidad de Dios no es una prueba de su carencia de omnipotencia.

### **Algunos casos problemáticos**

Veamos cómo podría proceder el debate entre el ateo y el teísta a partir de la Definición 2. ¿Qué posibles acciones puede indicar el ateo, sosteniendo que Dios es incapaz de realizarlas? A primera vista, hay una serie de cosas que son posibles, porque los seres humanos efectivamente las realizan, pero que quedan descartadas para Dios a consecuencia de las demás propiedades que él posee. Un conjunto de ejemplos tiene que ver con las acciones que los seres humanos pueden realizar porque no son moralmente perfectos. Los seres humanos se pueden comportar de manera malvada, cobarde, cruel, egoísta, hipócrita, etc. Pero, toda vez que Dios es por definición moralmente perfecto, se sigue, aparentemente, que Dios no puede actuar de ninguna de estas formas.

Un segundo conjunto de ejemplos tiene que ver con acciones que los seres humanos pueden hacer y Dios no, y deriva del hecho de que los seres humanos tienen cuerpos y Dios no. Por ejemplo, es lógicamente posible para los seres humanos el caminar, dado que tienen piernas. No es lógicamente

---

<sup>6</sup> Se debe notar cómo esto encaja muy bien con la idea de que Dios es un ser absolutamente racional, que no recurre a acciones arbitrarias o caprichosas.

posible para los seres sin piernas el caminar. Dado que una de las propiedades definitorias de Dios es su inmaterialidad, (es decir, carece de cuerpo), de ello se sigue que no tiene piernas, y esto a su vez implica que no es capaz de caminar. Claramente, habrá numerosas cosas que los seres humanos pueden hacer que presuponen lógicamente el que tengan un cuerpo, que por lo tanto serán lógicamente imposibles de realizar para un ser que no tenga cuerpo, tales como el parpadear, el ponerse de pie, el sentarse, el correr, el toser, el besar, el abrazar, el rascarse la nariz, etc.

Un tercer ejemplo de límite de la omnipotencia de Dios queda planteado por una pregunta tradicional, aparentemente frívola: “¿puede Dios crear una piedra que sea tan pesada que él mismo no sea capaz de cargarla?” (llamemos a esta piedra la piedra súper-pesada). La idea aquí es que la respuesta debe ser “sí” o “no”. Pero cualquiera de las opciones revela una limitación en el poder de Dios. Si la respuesta es “sí”, entonces puede haber una piedra demasiado pesada como para que Dios la cargue, de modo que no es omnipotente; si la respuesta es “no” entonces hay una piedra súper-pesada que Dios no puede crear, de modo que no es omnipotente. Toda vez que la omnipotencia es una característica definitoria de Dios, y visto que acabamos de demostrar que el concepto es auto-contradictorio, se sigue que *ningún* ser puede ser omnipotente, y por ende que Dios no existe.

Una cuarta clase de acciones que promete crearle dificultades al teísta tiene que ver con la capacidad de los seres humanos de ponerle fin a la propia existencia: los seres humanos pueden suicidarse. Pero, ¿puede Dios suicidarse? Parecería natural (si bien en última instancia indefendible) decir que un ser omnipotente debe ser capaz de hacer todo aquello que nosotros (en calidad de seres no omnipotentes) podemos hacer, y *más aún*; de modo que si nosotros podemos suicidarnos, entonces también lo puede hacer un ser omnipotente. Efectivamente, si aceptamos la Definición 2, se deberá seguir que un ser omnipotente puede suicidarse. Pero muchos teístas encontrarían inaceptable esta conclusión. Han querido decir que si Dios existe en cualquier tiempo, habrá de existir en todos los tiempos.

Así las cosas, parece ser que hay una amplia gama de acciones que es lógicamente posible realizar (puesto que nosotros *las realizamos*), y que por lo tanto un ser omnipotente debería ser capaz de realizar; y que sin embargo Dios no puede realizar. De modo que, si para ser Dios un ser debería ser omnipotente, se seguiría de todo esto que Dios no existe. ¿Cómo respondería el teísta a este argumento a favor de la tesis del ateo?

### Algunas posibles respuestas

El teísta, estamos por verlo, tiene una serie de posibles respuestas, respuestas diferentes para diferentes líneas de ataque. Pensemos en primer lugar en la piedra súper-pesada, la que es tan pesada que ni siquiera Dios la puede cargar. Aunque parezca sorprendente, al parecer el teísta puede encontrar una línea de defensa consistente, tanto para la respuesta “sí”, como para la respuesta “no”. Consideremos en primer lugar la respuesta “sí”, cuando se dice que Dios *puede* crear una piedra demasiado pesada para poderla cargar él mismo. El teísta tiene a su disposición por lo menos dos líneas de argumentación. Según la primera de ellas, podría decir que Dios *puede* crear la piedra súper-pesada, y que en tanto que no lo haga seguirá siendo omnipotente. Claro que si decidiera crear la piedra, habría entonces algo que no sería capaz de hacer (cargarla), y dejaría por ello de ser omnipotente. Pero si nunca crea semejante piedra, Dios es, era y será omnipotente por todo el tiempo.

El problema de esta primera línea de respuesta es que, si la omnipotencia es una de las características definitorias de Dios, entonces un ser que no es omnipotente en un determinado momento no puede ser Dios en ese momento. Pero, ¿puede un ser existir como Dios en un momento, y mientras continúa existiendo, cesar de ser Dios porque se privó a sí mismo de una de las propiedades definitorias de Dios? Éste problema se relaciona con la duda, que aquí no tenemos espacio para abordar adecuadamente, acerca de si “Dios” es un término susceptible de ser interpretado como un título. Podemos decir brevemente que los teístas tienen derecho a imponer una restricción en la interpretación de “Dios”; concretamente, que si Dios existe en absoluto, no podría continuar a existir mientras que deja de ser Dios. Esta consideración es la que descarta la idea de interpretación de “Dios” como un título. De manera similar, en este contexto, la idea de que Dios pudiera destruir su propia omnipotencia y por ende su divinidad, mientras que sigue existiendo, será inaceptable. De manera que el teísta no puede resolver el problema de la piedra súper-pesada diciendo que Dios posee un poder aún no ejercido; puesto que esto equivaldría a decir que Dios *podría* cesar de ser omnipotente (si llegara a ejercer ese poder), mientras que hemos convenido que Dios *no puede* perder ninguna de sus propiedades definitorias.

No obstante, hay una segunda línea de defensa para dar una respuesta afirmativa. Supongamos que Dios, cuando crea la piedra súper-pesada tiene planeado que habrá de ser tan pesada que nadie podrá cargarla, ni siquiera él mismo. Si ésta es una tarea posible lógicamente, entonces puede



hacerla. Si no es una tarea posible lógicamente, entonces no podrá hacerla -pero, con base en la Definición 2, el hecho de que no pueda hacerla no demuestra que no sea omnipotente. Más aún, si es posible lógicamente que Dios cree esa piedra, y en efecto la crea, el teísta no está obligado a conceder que, toda vez que Dios no puede cargarla, Dios no puede ser omnipotente. Puesto que, según la Definición 2, la omnipotencia de Dios requiere únicamente que él sea capaz de hacer o realizar cualquier cosa que sea posible lógicamente; y (puede argumentar el teísta) *no es posible lógicamente cargar una piedra que un ser omnipotente ha hecho para que resulte incargable*. Puesto que si fuera posible cargar la piedra, ello habría demostrado que el ser omnipotente no había logrado realizar una tarea posible lógicamente -y eso sí sería auto-contradictorio. (Alternativamente, si el ser omnipotente hubiera fracasado en la realización de la tarea, ello demostraría que dicha tarea no es posible lógicamente, contrariamente a la hipótesis).

Parece entonces que el teísta puede admitir consistentemente que Dios sea capaz de crear la piedra súper-pesada. ¿Podría de igual forma elegir consistentemente la otra opción y negar que Dios sea capaz de crear esa piedra? Si la idea que acabamos de esbozar es correcta, entonces parece que el teísta podría efectivamente hacerlo. Porque el argumento sería ahora que, a pesar de que Dios no puede crear esa piedra, ello no demuestra que él no sea omnipotente, puesto que el hacer dicha piedra no es posible lógicamente. No es lógicamente posible hacer algo que sea demasiado pesado, tan pesado que no sea capaz de cargarlo un ser omnipotente, es decir, un ser capaz de cargar cualquier cosa que sea lógicamente posible cargar.

En resumen, el teísta puede argumentar ya sea que es lógicamente imposible *hacer* la piedra (porque es lógicamente imposible hacer algo tan pesado que no logre cargarlo un ser capaz de cargar cualquier cosa que sea lógicamente posible cargar); o bien que es lógicamente imposible *cargar* la piedra (porque es lógicamente imposible cargar algo que ha sido hecho por un ser omnipotente con la intención de que nadie pueda cargarlo). En cualquiera de estos casos, la incapacidad de Dios no representa una evidencia de que no sea omnipotente, puesto que implica algo que es *lógicamente* imposible hacer. El teísta estaría en dificultad solamente si hubiera algo que fuera lógicamente posible hacer, y que Dios no sea capaz de hacer, pero el caso de la piedra súper-pesada no presenta a nuestra atención este tipo de posibilidad.

Si bien este problema de la piedra súper-pesada es en cierta forma un problema trivial, le hemos dedicado un poco de espacio en parte porque es uno de esos problemas que los ateos ingenuos

consideran suficientes como para condenar el teísmo al ámbito de la paradoja, y en parte porque revela cuánto puede llegar a ser difícil encontrar un ejemplo que no le conceda espacio de maniobra a un teísta despierto y alerta. Considerándolo serenamente, podemos ver que el problema de la piedra súper-pesada no logra poner bajo presión a la Definición 2.<sup>7</sup> Lo que pondrá bajo presión a la Definición 2 son ejemplos de acciones incontrovertidamente posibles en términos lógicos (porque nosotros somos capaces de realizarlas), y que Dios no es capaz de realizar. Crear piedras súper-pesadas no es algo que podamos hacer, y no es mínimamente obvio el que sea posible o no crear o cargar semejante piedra. Al ateo le conviene considerar en cambio una gama de acciones obviamente posibles, tales como el pecar, o el poner fin a la propia existencia, y preguntar si esas acciones posibles son posibles para Dios.

### ¿Puede Dios pecar?

¿Qué podemos decir acerca de la idea de que los seres humanos pueden cometer pecados y Dios no? Una forma equivocada en la que el teísta podría rechazar esta declaración es la de cuestionar la concepción de la perfección divina en la que implícitamente se apoya la objeción. Convengamos que Dios es por definición moralmente perfecto, es decir, que ningún ser podría ser Dios a menos que sea moralmente perfecto. ¿Querría decir esto que Dios *no puede* actuar inmoralmente? ¿O sería suficiente decir, más débilmente, que si bien Dios *podría* actuar inmoralmente, nunca lo hace, y es este hecho el que lo hace moralmente perfecto?<sup>8</sup> Si ésta es una interpretación sostenible de la perfección moral, entonces la perfección moral y la omnipotencia habrán de ser compatibles. A pesar de que ésta puede parecer una solución atractiva para el teísta, de hecho lo habrá de llevar rápidamente a una posición insostenible. Supongamos que el teísta concede que Dios tiene de hecho el poder de actuar inmoralmente (puesto que es omnipotente). Tenemos entonces que preguntar cuál habría de ser el resultado si Dios de hecho ejerciera este poder. Se habría de seguir seguramente que dejaría de ser perfecto; y toda vez que la perfección moral es una característica definitoria de Dios (esto es, *tiene que* poseerla si habrá de ser Dios), esto significa que se habría privado a sí mismo de

---

<sup>7</sup> Cfr. R. Swinburne (1979) *The Existence of God*; A. Flew (1966) *God and Philosophy*.

<sup>8</sup> En sentido estricto, así como la moralidad tiene que ver no sólo y sencillamente con acciones, la perfección moral habría de requerir más que sólo acciones moralmente perfectas. Habría de requerir, por ejemplo, motivos moralmente perfectos, rasgos caracteriales moralmente perfectos, etc. Para no complicar excesivamente la exposición, procederemos en estas líneas como si la moralidad tuviera que ver sólo con acciones.

su estatus divino. Habría de hecho dado lugar a su no-existencia como Dios. Ésta es justamente la posición que el teísta desea evitar cuando niega que “Dios” sea susceptible de interpretación como un título que se puede dejar de lado.

Así las cosas, el teísta necesita decir que la perfección de Dios consiste no en el hecho de que nunca haga el mal, sino en el hecho de que *no puede* hacer el mal. ¿Pero cómo se puede conciliar esto con la afirmación de que Dios puede hacer cualquier cosa que sea posible lógicamente? Lo que hacen algunos teístas es añadirle una cláusula más a la Definición 2 diciendo que un ser cuenta como omnipotente sólo si no cree, de cualquier cosa que haga, que habría sido mejor si no la hubiera hecho (véase, por ejemplo, Stewart 1992, p. 28). Pero en sí misma, ésta es una respuesta inadecuada por dos razones. En primer lugar, es sencillamente arbitrario añadirle a la definición de omnipotencia una cláusula (en este caso acerca de aquello que sería *mejor* hacer) que no tiene ninguna relación intuitiva con la omnipotencia. De seguro un ser omnipotente debería ser capaz de hacer X incluso si de verdad creyera que sería mejor que no lo hiciera. Tal vez su creencia tiene la consecuencia de que de hecho *no hace* X -pero ello no demuestra que sea incapaz de hacerlo. En segundo lugar, Dios queda igualmente siendo incapaz de hacer cosas que cualquier ser humano puede hacer, esto es, realizar una acción mientras cree al mismo tiempo que sería mejor no realizarla.

Existe, sin embargo, una línea de respuesta más prometedora que puede seguir el teísta, y que habremos de examinar dentro de poco, en relación a la Definición 3.

### **La carencia de un cuerpo por parte de Dios**

¿Qué podemos decir acerca de la segunda categoría de casos planteados por el ateo, de cosas que Dios no puede hacer debido a que dependen del hecho de que los seres humanos tienen un cuerpo y Dios no lo tiene? Una posible línea de respuesta para el teísta consiste en argumentar que Dios puede realizar dichas acciones, porque Dios puede tener un cuerpo.

Esto no significa que Dios *normalmente* tenga un cuerpo humano, porque Dios es por definición un espíritu omnipresente, y estas dos características son incompatibles con el que se sea un cuerpo humano. Lo que se dice es, más bien, que en ocasiones especiales, Dios puede asumir una forma humana. Si esto es así, entonces Dios *podría* hacer esa serie de cosas cuya realización por parte de

nosotros depende esencialmente del hecho de que somos seres con un cuerpo, y efectivamente seres con un tipo muy específico de cuerpo (tenemos brazos, piernas, dedos, etc.).

No queda muy claro cuál sea la fuerza de esta línea de respuesta. Supongamos que sea posible que Dios cree (tal vez *ex nihilo*) una forma humana, y que hable y actúe a través de esta forma. ¿Significaría esto que si esa forma humana hiciera algo (por ejemplo, se rascara la nariz) ella era *literalmente* Dios que se rascaba la nariz? Si esta línea de argumentación habrá de ser efectiva en contra de la afirmación de que nosotros podemos hacer cosas que Dios no es capaz de hacer, la respuesta debe ser “Sí, ella (esa forma humana) sería literalmente Dios que se rascaba la nariz”. Pero nos podríamos sentir incómodos con esta respuesta, por la siguiente razón. Cuando yo me rasco la nariz, se trata efectivamente de *mí* que me rasco a *mí mismo*. No se trata solamente de que yo esté dando lugar a una acción de rascar algo con respecto a lo cual tengo posesión o control: soy yo mismo que está siendo rascado. La persona que rasca es *idéntica a* la persona que es rascada. Pero cuando la forma humana creada por Dios se rasca la nariz, parece que lo que sucede es que Dios hace que tenga lugar que un ser que no es idéntico a Dios se rasque la nariz. Por esta razón, no queda claro si esta línea de respuesta a la objeción (que nosotros podemos hacer cosas que Dios no puede hacer) sea de verdad convincente.<sup>9</sup>

### **¿Puede Dios destruirse a sí mismo?**

Pudimos considerar precedentemente si la omnipotencia de Dios implicaba el que fuera capaz de dar lugar a su propia no-existencia *como Dios*, imaginando que ejerciera una acción que tuviera como consecuencia el que Dios perdiera una de sus propiedades definitorias en tanto que Dios. En ese contexto suponíamos que si bien antes del cambio él era Dios, y después del cambio dejaba de serlo, él era el mismo individuo antes y después del cambio. Y convenimos entonces que semejante conclusión sería inaceptable para el teísmo. Esto podría hacer ocioso el considerar otra pregunta, estrechamente relacionada con ésta, y que consiste en considerar si la omnipotencia de Dios implica que él pueda dar lugar a su *total* no-existencia. La pregunta no es sólo si él pueda producir un cambio que tenga como consecuencia que él pierda su divinidad, sino de si puede producir un

---

<sup>9</sup> Claramente, se respira en el aire la doctrina de la Encarnación. Quienes piensan que tiene sentido suponer que Jesús era literalmente tanto un ser humano individual como idéntico a Dios no verán ningún problema en la solución que en el texto, en cambio, hemos rechazado.

cambio que tenga como consecuencia el que él cese de existir completamente. Claramente, el teísta que niega que la omnipotencia de Dios se extienda a la primera alternativa habrá igualmente de negar que se extienda a la segunda. Pero dicha negación podría implicar una serie de costos lógicos, que ahora vamos a explorar.

Podemos ciertamente decir que Dios no tendrá el poder de destruirse a sí mismo si existe necesariamente, es decir, si algunas versiones de los argumentos ontológico y cosmológico son sólidas. Porque la conclusión de todas las versiones del argumento ontológico, y de por lo menos algunas versiones del argumento cosmológico no es simplemente que Dios existe, sino que Dios existe necesariamente -Dios no podría *no* haber existido.

Ahora bien, *si* la imposibilidad de la no-existencia de Dios es una imposibilidad lógica, entonces el teísta puede correctamente sostener que la omnipotencia de Dios bajo la Definición 2 no requeriría (y de hecho no permitiría) que él pudiera dar lugar a su propia no-existencia. Porque su omnipotencia (suponemos) requiere solamente que él haga cualquier cosa que sea posible lógicamente; y si su propia no-existencia es lógicamente imposible, el hecho de que él no sea capaz de producirla no demuestra que no sea omnipotente.

De hecho, si tomamos la existencia de Dios como lógicamente necesaria en este modo, ello significa que Dios no puede perder *ninguna* de sus propiedades definitorias (no simplemente que él no las pierde o habrá de perder, sino que no puede perderlas). Esto significa, por ejemplo, que Dios no simplemente nunca ha hecho y nunca hará algo que sea inmoral, sino que él *no puede* hacer nada que sea inmoral. Mas estas incapacidades no habrán de minar su omnipotencia, puesto que es lógicamente imposible hacer cualquier cosa que dé lugar a la no-existencia de un ser lógicamente necesario. Podemos así ver cómo una línea de argumentación (en este caso, el argumento ontológico), que a primera vista podría parecer poco prometedora, puede no obstante ser una argumentación que los teístas deseen corregir y fortalecer; puesto que de ella derivan útiles consecuencias de tipo remoto para la tesis teísta.

Sin embargo, la mayor parte de los teístas estarían dispuestos a conceder que, cualquiera que sea el tipo de existencia que Dios tiene, ésta no es lógicamente necesaria: el ateísmo de hecho no es una auto-contradicción. Si esto es correcto, entonces, se vuelve a plantear el problema para el teísmo: dado que cometer suicidio es una acción posible, ¿por qué un ser omnipotente no puede cometer suicidio?

### **La omnipotencia relativizada a Dios**

Los problemas que hemos estado explorando revelan cómo la Definición 2 le permite al teísta superar una serie de casos inicialmente problemáticos, acciones que nosotros podemos realizar pero que Dios no puede realizar. La técnica general del teísta consiste en mostrar que cuando se le adscribe a Dios, la acción contiene alguna oculta imposibilidad lógica, y por ende queda excluida del ámbito de su omnipotencia. Aún así, permanecen vigentes algunos casos problemáticos. En particular, si la existencia de Dios no es lógicamente necesaria, ¿por qué no puede él mismo dar lugar a su no-existencia, y por qué no puede pecar?

Para resolver estos problemas, el teísta probablemente habrá de relativizar la omnipotencia al ser en cuestión de la siguiente manera:

*Definición 3* X es omnipotente = X puede hacer todo aquello que es lógicamente posible para X hacer (es decir, todo aquello que es lógicamente consistente con las otras propiedades definitorias de X).

Relativizado a Dios, tenemos como resultado:

*Definición 3a* Dios es omnipotente = Dios puede hacer todo aquello que es lógicamente posible para Dios hacer (es decir, todo aquello que es lógicamente consistente con las demás propiedades definitorias de Dios).

La nueva definición da de inmediato al teísta la capacidad de tratar casos que resultaban problemáticos bajo la definición 2. Explica en seguida por qué Dios no puede pecar: es lógicamente imposible *para Dios* pecar, puesto que él es por definición perfecto, de modo que su incapacidad no compromete su omnipotencia. Otra de las características definitorias de Dios es el ser un ser inmaterial, o espíritu puro. Ello significa que no es lógicamente posible *para Dios* el rascarse la nariz, toser, etc. y por ende su incapacidad de hacerlo no habrá de representar una limitación de su omnipotencia.

La Definición 3 asimismo le da al teísta la capacidad de hacerle frente una serie de casos que de otra manera podrían representar una amenaza a la omnipotencia divina, concretamente las acciones humanas libres. Uno de los modos en los que los teístas tratan de resolver el problema del mal consiste en hacer referencia al libre albedrío; el escéptico cuestiona esta defensa basada en el libre albedrío preguntando “¿Por qué Dios no hizo a los seres humanos con libre albedrío, pero de forma

tal que ellos eligieran libremente actuar del mejor modo?"; los teístas responden a esta pregunta escéptica recurriendo a una visión incompatibilista de la libertad. Según el incompatibilismo, si el agente A decide libremente en el momento  $t$  realizar la acción X, no existe en ningún momento antes de  $t$  un conjunto de condiciones que garantice que A habrá de decidir hacer X. La única persona que puede dar lugar a que A libremente decida hacer X es A misma. Si bien Dios puede dar lugar a que prevalezcan condiciones propicias u hostiles para la decisión de A, Dios no puede dar lugar a que se produzca la decisión libre de A. Para decirlo de otra forma, al crear agentes libres, Dios ejerce su omnipotencia para dar lugar a que haya algunos posteriores estados de cosas a los que él mismo no puede dar lugar: las acciones libres de los seres que él creó. Este paso es esencial para la defensa del libre albedrío dado que explica por qué si Dios les otorga la libertad a los seres humanos, Dios *no puede* garantizar que la habrán de usar adecuadamente. No puede garantizarlo (según la visión del incompatibilista) porque una acción no puede ser a la vez libremente ejercida por la persona A y al mismo tiempo ser ocasionada por Dios. ¿Significa esto que, después de haber creado agentes libres, Dios deja de ser omnipotente? La Definición 3 le permite al teísta responder diciendo "no". Aunque el que A libremente haga X es a todas luces lógicamente posible (y por ende es algo a lo que un ser omnipotente según la Definición 2 podría dar lugar), no es lógicamente posible *para Dios* ocasionarlo o dar lugar a ello, de manera que el poder limitado de Dios en este respecto no cuenta en contra de su omnipotencia.

En sentido estricto, este argumento del teísta no indica que la realización de las acciones libres de A sea incompatible con una de las propiedades *definitorias* de Dios, sino que es incompatible con una de las propiedades *necesarias* de Dios, específicamente con la no-identidad de Dios con ninguna de sus criaturas. Es justamente porque Dios no es A que Dios no puede realizar las acciones libres de A. Pero podemos, con base en el principio de caridad, aceptar el argumento, interpretando "definitoria" de modo amplio, de forma que llegue a incluir "necesaria".

Sin embargo, una ulterior fuente de complicaciones deriva del hecho de que puede haber algunos tipos de acción que son, podríamos decir, posibles en un momento mas no en otro momento. En 1754, Dios tenía el poder de causar o evitar el terremoto que sacudió Lisboa en 1755. En 1756, dado que había permitido que ocurriera el terremoto, Dios ya no tenía el poder de dar lugar a que el terremoto no hubiera ocurrido jamás. ¿Es entonces lógicamente posible para Dios evitar el terremoto de 1755? Dado el significado que la Definición 3 le asigna a esa cuestión, es decir, el de

ser consistente con las demás propiedades definitorias de Dios, tendríamos que decir “sí”. Pero ahora podemos ver que esta respuesta es demasiado simple. El teísta necesita relativizar el poder de Dios a un tiempo: algo puede ser lógicamente posible para Dios en un momento y no en otro momento. De modo que la Definición 3 tiene que ceder el lugar a la

*Definición 4* X es omnipotente = en todo momento, X puede hacer todo aquello que es lógicamente posible para X hacer en ese momento (es decir, todo aquello que es lógicamente consistente con las otras propiedades definitorias de X).

Hay, sin embargo, varias dudas que se pueden plantear con relación a la Definición 4 de la omnipotencia, que surgen de la poco exigente concepción de la omnipotencia que ella ofrece. En primer lugar, abre la posibilidad a que existan numerosas cantidades de seres omnipotentes. Claro que habría toda una serie de cosas que estos seres omnipotentes no serían capaces de hacer; pero, siempre que su impotencia sea una consecuencia lógica de algunas de sus propiedades definitorias, ello no habría de mostrar que en realidad no son omnipotentes. De seguro podría haber una *secuencia* de distintos seres omnipotentes. Siempre y cuando el ser omnipotente A ejerza su poder en el límite de su omnipotencia, podría estar seguido del ser omnipotente B, que a su vez limita su propia omnipotencia, haciendo posible la aparición del ser omnipotente C, y así sucesivamente. De modo que una secuencia de seres omnipotentes es posible. Más aún, parecería que la existencia *simultánea* de muchos seres omnipotentes sea igualmente posible. Supongamos que decidimos definir perfectrones a aquellos seres que son omnipotentes según la Definición 4 (es decir, pueden hacer todo aquello que no queda lógicamente excluido por sus demás propiedades definitorias); y cuya preferencia dominante es la de nunca contrarrestar las preferencias de cualquiera otro de los seres omnipotentes. Esto sugiere al parecer que el universo podría contener muchos perfectrones. Puesto que si hacemos que una de sus características definitorias sea el que ellos deseen no contrarrestar las preferencias de otros seres omnipotentes, se sigue que si son incapaces de contrarrestar esas preferencias, esto no constituye una limitación de su omnipotencia. Con base en la Definición 4, cualquier carencia de poder en un ser B que esté implicada por las características definitorias de B no cuenta en contra de que B sea un ser omnipotente.

Podríamos incluso, al parecer, imaginar un caso absurdo que es consistente con esta definición de la omnipotencia. Definamos como ser nadapotente a un ser, una de cuyas características definitorias es



la de que no puede hacer *nada*. Habrá entonces de contar como omnipotente, con base en la definición revisada. Porque habrá de ser verdad acerca de él que puede hacer todo aquello que es lógicamente posible hacer para un ser nadapotente, es decir, nada en absoluto. Sería claramente absurdo describir un ser nadapotente como omnipotente, de modo que cualquier definición de la omnipotencia que nos permita hacerlo, como hace la Definición 4, debe también ser absurda.

¿Le queda al teísta alguna otra vía? ¿Puede corregir la Definición 4 para evitar la absurdidad a la cual puede dar lugar? Algunos teístas han sugerido la

*Definición 5* X es omnipotente = en todo momento, X puede hacer todo aquello que es lógicamente posible para X hacer en ese momento (es decir, todo aquello que es lógicamente consistente con las otras propiedades definitorias de X); y ningún ser, Y, más grande que X en poder total, puede ser concebido.<sup>10</sup>

Si bien los seres nadapotentes se califican como omnipotentes con base en la Definición 4, ellos no se califican como omnipotentes con base en la Definición 5 porque no logran satisfacer la cláusula final: *podemos* concebir seres con mayor poder que el de los seres nadapotentes. ¿Esto le proporciona al teísta una concepción satisfactoria de la omnipotencia?

La definición revisada le deja aún al teísta distintos problemas que resolver. Hay en primer lugar un problema relativo a la precisión. La definición utiliza la noción de un ente que tiene “mayor poder que otro”. ¿Pero cómo habrán de medirse los distintos grados de poder? ¿Tenemos de verdad una noción lo suficientemente precisa de este concepto como para ser capaces de utilizarlo en una definición? Si un ser A puede hacer sólo X, y un segundo ser B puede hacer tanto X como Y, entonces B es claramente más poderoso que A. Pero a menudo las capacidades de los agentes no muestran esta relación simple. Vemos que A puede hacer X, Y y Z, y B puede hacer R, S y T. ¿Cómo habremos de juzgar si el poder de hacer las primeras es mayor o menor que el poder de hacer las segundas? Sin duda habrá casos en los que tendremos intuiciones fuertes acerca de la cuestión, pero en otros casos será muy poco claro cuál de los poderes es mayor. Supongamos que A puede contemplar en su mente todos los números primos hasta el 10,000,000, y que B puede componer en su mente elegantes sonetos. ¿Cuál de estos poderes o capacidades es mayor?

---

<sup>10</sup> Ésta es substancialmente la corrección elaborada, por ejemplo, por Stewart *op. cit.* p. 29, si bien hemos omitido un requisito moral adicional a la omnipotencia que él incluye. Como hemos indicado precedentemente en el texto, esta intromisión de consideraciones morales en la definición de la omnipotencia es injustificada.

Más seriamente, desde una perspectiva teísta la definición es tanto demasiado permisiva como demasiado exigente. Es demasiado permisiva en el sentido que permite que un ser omnipotente pueda cometer suicidio (por lo menos bajo el supuesto de que el argumento ontológico fracase), mientras que la mayor parte de los teístas preferirían evitar el tener que aceptar esta consecuencia. Por otra parte, no deja dentro todo lo que se desea, puesto que excluye la posibilidad de que Dios sea omnipotente. Para ver que las cosas están de esta forma, comparemos aquello que Dios puede hacer, con aquello que un ser de tipo semi-Dios puede hacer (llamémoslo Semidiós). Semidiós es omnisciente, eterno, omnipresente, etc. De hecho, tiene todas las propiedades de Dios, con excepción de la perfección moral. En términos de poder, Semidiós puede hacer todo aquello que es consistente lógicamente con sus demás propiedades definitorias. Dado que sus acciones están vinculadas a un menor número de restricciones derivadas de sus demás propiedades definitorias (no tiene ninguna restricción moral, por ejemplo) respecto a Dios, cuyas acciones están restringidas por sus propiedades definitorias, Semidiós será capaz de hacer todo aquello que Dios puede hacer, y *más aún*. Semidiós puede pecar y Dios no. Semidiós resultaría entonces más grande en poder total que Dios; y por lo tanto Dios no lograría satisfacer la cláusula final de la Definición 5; por consiguiente, Dios no habría de contar como omnipotente con base en la Definición 5. De igual forma, esa definición no implica el que pueda haber solamente un ser omnipotente. Por lo que dice la definición, podría haber un conjunto de seres omnipotentes, todos dotados de un enorme poder, pero equivalente, y ningún ser distinto podría ser concebido con mayor poder del que tiene cada uno de ellos.

## Conclusión

Hemos planteado, en las Definiciones 1 a 5, el curso principal que se sigue en las discusiones acerca de este tópico.<sup>11</sup> La conclusión que emerge es que la idea misma de un ser omnipotente, en la lectura más natural de este término, es lógicamente imposible. La lectura más natural de esa frase está dada en la Definición 2; y todas las correcciones subsecuentes que hemos considerado han sido intentos de encontrar un sentido de omnipotencia que (a) concede el que un ser omnipotente sea posible

---

<sup>11</sup> Desarrollos similares a los que hemos seguido en este artículo se pueden ver, por ejemplo, en Plantinga 1967; en Gale 1991; y en Stewart 1993.

lógicamente, y (b) hace que la tesis de que Dios es omnipotente sea consistente con una serie de otras afirmaciones teístas relativas a Dios. ¿Qué podemos concluir de toda esta discusión?

El ateo concluirá que no puede existir un ser omnipotente; que Dios (si existiera) debería de ser omnipotente; y por ende que Dios no puede existir. El teísta muy probablemente habrá de responder diciendo “somos nosotros quienes defendemos la afirmación de que existe un Dios omnipotente, de manera que nos corresponde a nosotros, y no a usted, el ateo, declarar qué es lo que queremos decir con ‘omnipotente’. Y, con base en nuestra definición del término, *es* lógicamente posible que exista un ser omnipotente, y más aún, un ser omnipotente que puede tener los demás atributos divinos”. Ésta es en un sentido una respuesta razonable, y en otro sentido una respuesta irrazonable. Es razonable que quienquiera esté sosteniendo una tesis deba tener el derecho de especificar en qué consiste dicha tesis. En este sentido, le corresponde efectivamente al teísta y no al ateo decir cómo debe ser interpretado el concepto de omnipotencia. Pero es irrazonable en el sentido de que, si la defensa de la tesis en cuestión requiere de una extensa desviación semántica, entonces una más directa y perspicaz expresión de la posición del teísta consistiría en decir: “Dios por supuesto no es omnipotente -puesto que ningún ser puede serlo. Como tampoco es el ser más poderoso que pueda ser consistentemente descrito -puesto que su poder está condicionado y restringido, por ejemplo, por su bondad esencial. Dios incluso puede no ser describible como el ser más poderoso que existe -puesto que algunos tipos de poder son simplemente inconmensurables. Todo lo que podemos honestamente decir es que es de verdad muy poderoso”.

## **Bibliografía**

- Anselmo (1965) *St. Anselm's Proslogion*, traducción e introducción de M.J. Charlesworth, Oxford: Clarendon Press.
- Ayer, A.J. (1968) *The Origins of Pragmatism*, London: Macmillan.
- Barnes, Jonathan (1972) *The Ontological Argument*, London, Macmillan.
- Behe, Michael (1996) *Darwin's Black Box*, New York: Touchstone.
- Boezio, Severino (1999) *The Consolation of Philosophy*, traducción e introducción de Victor Watts, London, Penguin Books.
- Chisholm, Roderick (1982) *The Foundations of Knowing*, Brighton: The Harvester Press.
- Copleston, F.C. (1972) *A History of Medieval Philosophy*, London: Methuen.
- Craig, William Lane (1980) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: Macmillan.
- Craig, William Lane e Smith Quentin (1993) *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford: Clarendon.
- Craig, William Lane (2002) *Philosophy of Religion: A Reader Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Darwin, Charles (1964) *The Origin of the Species: A Facsimile of the First Edition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Davies, Brian (1985) *Thinking About God*, London: Geoffrey Chapman.
- Davies, Paul (1992) *The Mind of God*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Davis, Stephen T. (1997) *God, reason, and Theistic Proofs*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dawkins, Richard (1986) *The Blind Watchmaker*, Harlow, Essex: Longman Scientific and Technical.

- Descartes, Rene (1984) *Philosophical Writings*, vols I y II, traducción de John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press.
- D'Aquino, Tommaso (1948) *Introduction to Saint Thomas Aquinas*, editado por Anton C. Pegis, New York: The Modern Library.
- D'Aquino, Tommaso (1963) *Summa Theologiae*, London: Blackfriars and Eyre and Spottiswoode.
- D'Aquino, Tommaso (1975) *Summa Contra Gentiles*, traducción de Anton C. Pegis, London: University of Notre Dame Press.
- Fischer, John Martin (ed.) (1989) *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Flew, Antony (1961) *Hume's Philosophy of Belief*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Flew, Antony (1966) *God and Philosophy*, London: Hutchinson.
- Gale, Richard (1991) *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geach, Peter (1973) "An Irrelevance of Omnipotence", *Philosophy* 48: 327-33.
- Hick, John (1964) *The Existence of God*, New York: Macmillan.
- Hughes, Gerard H. (1995) *The Nature of God*, London: Routledge.
- Hume, Davide (1995) *Dialogues Concerning Natural Religion*, editado por Norman Kemp Smith, Oxford: Clarendon Press.
- Hume David (1999) *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, editado por L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David (2001) *A Treatise Concerning Human Nature*, editado por L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David (2009) *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion*, editado por Wayne Colver y John Vladimir Price, Oxford: Clarendon Press.

- Kant, Immanuel (1949) *Critique of Practical Reason*, traducción y edición de Lewis White Beck, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel (1963) *Critique of Pure Reason*, traducción de Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
- Kenny, Antony (1969) *Five Ways*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Kim, Jaegwon and Sosa, Ernest (editores) (1995) *A Companion to Metaphysics*, Oxford, Blackwell.
- Kripke, Saul (1980) *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
- Leibniz G.W.F. (1968) *Philosophical Writings*, traducción de Mary Morris e introducción de C.R. Morris, London: Dent Everyman's Library.
- Lycan, William G. (1988) *Judgement and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mackie, John (1982) *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Michael (1990) *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press.
- Mill, John Stuart (1874) *Three Essays on Religion*, London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- Morris, Thomas (editor) (1987) *The Concept of God*, Oxford, Oxford University Press.
- Morris, Thomas (editor) (1994) *God and the Philosophers*, Oxford: Oxford University Press.
- Oppy, Graham (1995) *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Plantinga, Alvin (1967) *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.
- Plantinga, Alvin (editor) (1968) *The Ontological Argument*, London: Macmillan.
- Plantinga, Alvin (1974) *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- Le Poidevin, Robin (1996) *Arguing for Atheism*, London: Routledge.
- Quine, Willard Van Orman (1961) *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row.
- Quinn, Philip L. y Taliaferro, Charles (1997) *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.

- Stewart, Melvill Y. (1993) *The Greater-Good Defence: An Essay on the Rationality of Faith*, London: Macmillan.
- Strawson, P.F. (1966) *The Bounds of Sense*, London: Methuen.
- Swinburne, Richard (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne Richard (1986) *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne Richard (1996) *Is there a God?*, Oxford: Oxford University Press.
- Ward, Keith (1996) *God, Chance and Necessity*, Oxford: Oneworld.
- Wittgenstein, Ludwig (1963) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Esta obra está publicada bajo una Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 2.5 Italia de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>.