

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



"EL PROBLEMA LÓGICO DEL MAL Y LA DEFENSA DEL LIBRE ALBER- DRÍO EN LA DISPUTA MACKIE-PLANTINGA"

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

FERNANDO JAVIER VILLALOVIS MARISCAL

Director

Dr. José Antonio Pardo Oláquez

Lectores

Dr. Francisco Vicente Galán Vélez

Dr. Luis Ignacio León Guerrero Martínez

Ciudad de México

2017

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a las personas que contribuyeron a la realización de este trabajo, en especial al Dr. José Antonio Pardo Oláñez por su orientación, supervisión y guía, y sobre todo por su motivación y el apoyo brindado a lo largo de mis estudios de posgrado.

Asimismo, deseo dar las gracias al Dr. Pablo Fernando Lazo Briones y al Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís, por su apoyo incondicional y por ser fuentes de inspiración profesional y académica durante mi Maestría.

También quiero agradecer al Dr. Fernando Esau Ortiz por ser un amigo incondicional, al Dr. Francisco Vicente Galán Vélez por sus críticas constructivas, y al Dr. Luis Ignacio León Guerrero Martínez por empujarme a ensanchar el horizonte de mi pensamiento filosófico.

Finalmente, dedico esta tesis a mis padres, Carmen y Carlos. Sin su amor, comprensión, paciencia y ejemplo, no habría encontrado mi camino.

A todos ellos, muchas gracias.

*A mi madre Carmen,
a mi padre Carlos,
y a mi hermana Cósima,
las luces de mi vida.*

ÍNDICE

I. Introducción	5
II. Antecedentes	7
III. Mal y omnipotencia	11
III.1 Introducción	11
III.2 Soluciones adecuadas	13
III.3 Soluciones falaces	15
III.4 Conclusión	28
IV. La defensa del libre albedrío	30
IV.1 Posibilidad y necesidad	30
IV.2 Mundos posibles	53
V. ¿La defensa del libre albedrío resuelve el problema lógico del mal?	62
V.1 A modo de resumen	62
V.2 A modo de conclusión	73
V.3 Comentarios finales	77
VI. Bibliografía	80

I. INTRODUCCIÓN

Según René van Woudenberg la teodicea --el término se deriva de las palabras griegas *theos*, Dios, y *dike*, justicia-- es una respuesta a alguna variante del problema del mal. La teodicea tiene dos características principales: en primer lugar afirma la existencia del mal y la existencia de Dios (un creador omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno y sustentador del mundo), y en segundo lugar ofrece una respuesta a la interrogante ¿por qué Dios permite el mal en el mundo? Por lo tanto, los argumentos que niegan la existencia del mal no cuentan como teodiceas, ni tampoco los que rechazan la omnipotencia, la omnisciencia, o la bondad de Dios, como tampoco los argumentos que van en contra de la tesis que afirma que Dios es el creador y el sustentador del mundo. Por ejemplo, van Woudenberg indica en su ensayo *Una breve historia de la teodicea* que la teología procesual no cuenta como una teodicea porque niega la omnipotencia de Dios (van Woudenberg 2013, 193). La teodicea, dice van Woudenberg, puede ser una respuesta para el problema aporético del mal, para los argumentos desde el mal, o para ambas cuestiones. Argumentos desde el mal, sugiere van Woudenberg, son argumentos ateos que buscan refutar la existencia de Dios. En contraste, el problema aporético del mal se puede representar con la siguiente pregunta: ¿cómo se podría argumentar que Dios es capaz de coexistir con el mal, incluso si se concede que es un ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno?

Con vista a estas definiciones esta investigación examina un conjunto de argumentos ateos, pero no la teodicea y su interrogante. Con mayor precisión, analiza el problema del mal desde el enfoque de la lógica, lo que muchos autores dentro de la tradición analítica, como J.L. Mackie¹

¹ John Leslie Mackie (1917–1981) fue un filósofo australiano oriundo de Sídney. Es conocido por sus posturas en el ámbito de la metaética, especialmente por su defensa del escepticismo moral. También realizó importantes contribuciones a la filosofía de la religión y metafísica. Mackie nació el 25 de agosto de 1917 en Killara, Sidney, y se graduó de Sydney University en 1938, donde estudió bajo la tutela de John Anderson y donde compartió la medalla en filosofía con el jurista Harold Glass. El filósofo australiano después recibió el *Wentworth Travelling Fellowship* para estudiar filosofía e historia antigua en Oriel College, Oxford. De 1955 a 1959, J.L. Mackie fue profesor de filosofía en University of Otago, Nueva Zelanda, y fue sucesor de John Anderson como el *Challis Professor of Philosophy* en Sydney University de 1959 a 1963. En 1963 se mudó a Inglaterra donde se volvió el Director del Departamento de Filosofía de University of York, y mantuvo esta posición hasta 1967, cuando recibió una invitación de University College, Oxford, para volverse un *fellow* en filosofía que es la posición equivalente a un profesor asociado en filosofía. Murió en Oxford el 12 de diciembre de 1981. Dentro de su obra destacan: *Truth*,

y Alvin Plantinga², denominan el problema lógico del mal: que el conflicto que existe entre las afirmaciones del teísmo y los hechos que se derivan del mal en el mundo, son parte de un problema lógico. Además, este estudio se aproxima al problema lógico del mal desde una defensa que establece un posible modelo para explicar por qué Dios permite la existencia del mal. Una defensa, por lo tanto, no tiene como objetivo encontrar cuál es la razón específica de Dios para justificar la existencia del mal.

El propósito de esta investigación es examinar la defensa del libre albedrío de Plantinga. En la primera sección se hace un breve recuento de algunos de los antecedentes del problema del mal, en la segunda se presenta un texto por J.L. Mackie *Mal y omnipotencia* en donde se introducen algunos argumentos desde el mal y sus soluciones, y en donde se enfatiza una primera aproximación de la defensa del libre albedrío. En la tercera sección se expone un texto por Alvin Plantinga *La defensa del libre albedrío*, en donde el autor responde al problema lógico del mal a través de su defensa del libre albedrío. Por último, el autor de esta investigación argumenta que la defensa del libre albedrío depende de la noción de mundos posibles, de modo que en la cuarta sección se investiga este concepto con el propósito de defender la tesis que afirma que la defensa del libre albedrío resuelve el problema lógico del mal, porque logra refutar de forma consistente que un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno no puede coexistir con el mal

Probability, and Paradox (1973); *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977), y *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God* (1982).

² Alvin Carl Plantinga nació el 15 de noviembre de 1932, es un filósofo analítico americano, el *John A. O'Brien Professor of Philosophy Emeritus* en la Universidad de Notre Dame, Indiana, y el *Jellema Chair in Philosophy* en Calvin College, Michigan. Plantinga es reconocido a nivel mundial por su trabajo en la filosofía de la religión, epistemología, metafísica y en la apologética cristiana. En enero de 1950, Plantinga se mudó con su familia a Grand Rapids, Michigan, donde se inscribió para tomar clases en Calvin College. Durante su primer semestre en Calvin College, Plantinga se ganó una beca para tomar clases en Harvard University. En el verano de 1950, Plantinga pasó dos semestres en Harvard, y en 1951, durante su periodo vacacional, Plantinga tomó algunas clases en Calvin College, y quedó tan impresionado con las clases del profesor William Harry Jellema, que regresó en 1951 a Calvin College para estudiar filosofía bajo su tutela. En 1954 Plantinga inició sus estudios de posgrado en la University of Michigan donde estudió bajo la tutela de William Alston, William Frankena, y Richard Cartwright, entre otros. Un año después, en 1955, se transfirió a Yale University donde recibió su Ph.D. en filosofía en 1958. Plantinga inició su carrera como instructor en filosofía en el Departamento de Filosofía de Yale University en 1957. En 1958 se volvió profesor en filosofía en Wayne State University, Michigan. En 1963, aceptó una plaza académica en Calvin College, donde se volvió el sucesor de William Harry Jellema. Después pasó los siguientes 19 años en Calvin College antes de moverse a la University of Notre Dame en 1982. Se retiró de la University of Notre Dame en el 2010 y regresó a Calvin College, donde trabaja bajo el título de *William Harry Jellema Chair in Philosophy*. Alvin Plantinga es autor de numerosos libros, entre ellos destacan *God and Other Minds* (1967), *The Nature of Necessity* (1974), y una trilogía de libros sobre epistemología, que culminaron con el libro *Warranted Christian Belief* (2000).

II. ANTECEDENTES

El filósofo escocés, David Hume, describe en su texto *Diálogos sobre la religión natural* la esencia de Dios:

No se debería llamar espíritu a Dios para expresar positivamente lo que Él es, sino más bien para significar que no es material. Es un Ser infinitamente perfecto: de esto no podemos dudar. Pero de la misma manera que no debemos imaginar, incluso suponiendo que fuera corpóreo, que está revestido de un cuerpo humano, como afirmaron los antropomorfistas bajo el pretexto de que esta figura era la más perfecta de todas, así tampoco deberíamos imaginar que el espíritu de Dios tiene ideas humanas, o que guarda alguna semejanza con nuestro espíritu, bajo el pretexto de que no conocemos nada más perfecto que la mente humana (Hume 2004, 74).

Hume defiende una versión de Dios: que existe de sí y por sí mismo y que es el más alto grado de bondad intrínseca. Es un ser último y perfecto, digno de la fe y la adoración de sus creaturas. Así lo indica Filón: "Nada existe sin una causa: y a la causa original de este universo (cualquiera que ella sea) la llamamos Dios, y piadosamente le adscribimos toda suerte de perfecciones" (Hume 2004, 75). Este creador perfecto cuenta con una serie de atributos, a saber, omnisciencia, omnipotencia y bondad perfecta. Omnisciencia se define como la capacidad de Dios para conocer, comprender y entenderlo todo; la bondad perfecta como la característica de Dios que lo distingue como un ser perfectamente bueno, que siempre desea lo mejor para todos y todo; omnipotencia como la habilidad de Dios para realizar cualquier acción que esté dentro de los límites de las leyes ordinarias de la lógica (un límite, según el sentido de esta definición, es que Dios puede crear un elefante pero no un círculo cuadrado). Por último, mal es sufrimiento y puede separarse en dos categorías: mal moral y mal natural. El mal moral es el sufrimiento que se deriva como consecuencia de los actos intencionales o accidentales de la voluntad humana (el sufrimiento que resulta de un asesinato contaría como evidencia de este tipo de mal). El mal natural, en contraste, es sufrimiento que no nace de las acciones humanas, sino de la destrucción ocasionada por fenómenos naturales como los terremotos o las enfermedades.³

Podemos citar a la poetisa, Demea, en los *Diálogos* de Hume para empezar a articular el problema del mal:

³ En este estudio se combinan ambos tipos de males bajo el término mal a menos que se especifique lo contrario.

La Tierra entera, créeme Filón, está maldita y corrompida. Hay encendida una guerra perpetua entre todas las creaturas vivientes. Necesidad, hambre, deseos estimulan al fuerte y valeroso; miedo, ansiedad, terror sacuden al débil y enfermo. La primera entrada en la vida produce angustia al recién nacido y a sus desdichados padres; debilidad, impotencia, zozobra acompañan cada estadio de esa vida, que al final acaba en agonía y horror (Hume 2004, 143).

Filón responde:

Es cierto que el hombre puede, por combinación, sobreponerse a todos sus enemigos reales y convertirse en el amo de toda la creación animal: pero ¿acaso no inventa inmediatamente enemigos imaginarios, los demonios de su fantasía, que lo asedian con supersticiosos terrores y ensombrecen todo disfrute de la vida? Su placer, según él lo imagina, se torna ante sus ojos en crimen; su alimento y reposo la avergüenza y ofenden; su sueño mismo y sus entonaciones le aportan nuevos materiales para sus ansiosos temores; e incluso la muerte, su refugio de cualquier otro mal, no promete sino el tormento de inacabables e innumerables pesares (Hume 2004, 144).

Estas dos citas describen las realidades que se derivan del mal: aluden a las distintas dimensiones del mal que van desde males físicos y naturales, hasta psicológicos y existenciales. En *El mal y el dios de la religión*, por ejemplo, el filósofo escocés hace una crítica sistemática y escéptica de la religión, la cual lleva a la conclusión de que es improbable la existencia de Dios dada la evidencia irrefutable de la existencia del mal en el mundo. Hume alega que esta evidencia indica que Dios no existe (Hume 1992, 39 ss).

Pero Hume no es el único que ha tratado el problema del mal. Se pueden observar innumerables casos en la literatura, la filosofía, el arte y el cine. En el texto *Rebelión* de Fiódor Dostoyevski dos personajes discuten las realidades del mal y sus consecuencias, y concluyen que el mal y el sufrimiento son necesarios en el mundo (Dostoyevski 1992, 57 ss); en *Sufrimiento físico y la justicia de dios* de Albert Camus el filósofo francés sostiene que el sufrimiento físico y la ausencia de la justicia de Dios son expresiones de la absurda naturaleza de la vida (Camus 1992, 67 ss); y en distintas secciones de la *Suma Teológica*, como por ejemplo en *Prima Pars* cuestión 49 del artículo 1, "El bien, ¿puede o no puede ser causa del mal?" Santo Tomás de Aquino argumenta que el mal se deriva de forma indirecta de los malos usos de la voluntad. También se pueden apreciar aproximaciones en obras cinematográficas como *El Séptimo Sello* de Ingmar Bergman, y en obras artísticas como el *Guernica* de Pablo Picasso o *Herencia* de Edvard Munch, que representan la disputa entre el bien y el mal como una forma de maniqueísmo. Sin embargo, mucho más atrás, y como James Haught indica en su texto *2000 años de incredulidad: personas famosas con la valentía para dudar*, se puede citar uno de los

primeros ejemplos del problema del mal con la paradoja de Epicuro: "O Dios quiere eliminar el mal, y no puede; o puede, pero no quiere. Si quiere, pero no puede, Él no es Omnipotente. Si Él puede, pero no quiere, Él es malévolos. Si Dios puede eliminar el mal, y Dios realmente quiere hacerlo, ¿por qué hay mal en el mundo?" (Haught 1996, 19). Cabe notar que la paradoja no menciona el atributo de la omnisciencia, la capacidad de Dios para verlo y saberlo todo. En el siguiente pasaje se observa cómo más tarde Hume integra el atributo de omnisciencia a su análisis de la naturaleza de Dios:

Admitimos que el poder de Dios es infinito; todo lo que Él quiere se ejecuta; pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por tanto, Él no quiere la felicidad de éstos. Su sabiduría es infinita: jamás yerra al elegir los medios para un fin; pero el curso de la naturaleza no tiende a la felicidad humana o animal; por tanto, ha sido establecido para este propósito. En todo el ámbito del conocimiento humano no hay inferencias más ciertas e infalibles que éstas (Hume 2004, 148).

Con base en estas referencias se pueden generar las siguientes preguntas: ¿Dios está dispuesto a prevenir el mal pero no puede?, entonces, ¿no es omnipotente?, ¿y si puede pero no quiere?, ¿es malévolos? ¿Dios puede prevenir el mal y quiere?, entonces, ¿por qué permite el mal en el mundo? ¿Si Dios conoce cada instancia del mal en el mundo, por qué no lo detiene?, ¿no es omnipotente, es malévolos, o no lo sabe todo?

En el sentido de estas preguntas, se puede representar el problema del mal con las siguientes proposiciones: (1) Dios es omnipotente; (2) Dios es perfectamente bueno; (3) Dios es omnisciente; (4) el mal existe.

Algunos filósofos en la tradición analítica han alegado que la conjunción de las proposiciones (1) (2) (3) y (4) es inconsistente. Este problema se produce cuando los teístas defienden que estas proposiciones son esenciales para la doctrina del teísmo común. Por ejemplo, el filósofo australiano J.L. Mackie sostiene que existe una relación cuasi-lógica entre (1) (2) (3) y (4). Su tesis es que la concepción tradicional de Dios debe cambiar, porque es insostenible afirmar (1) (2) (3) y (4) sin estar obligado a perder (1) (2) o (3) (o dos de ellas, o las tres al mismo tiempo) o sin estar obligado a perder (4) y a afirmar (1) (2) y (3) al mismo tiempo. Este conjunto de tesis se denominan el problema lógico del mal y se representa con el siguiente conjunto proposicional A:

(1)	Dios es omnipotente.
(2)	Dios es perfectamente bueno.
(3)	Dios es omnisciente.
(4)	El mal existe.

Lo que se espera demostrar por medio de esta investigación es que J.L. Mackie sostiene que no se puede resolver el problema lógico del mal y que esto lleva a la conclusión de que la postura del teísmo común necesita serias modificaciones. Este estudio después sugiere que Alvin Plantinga defiende que el problema lógico del mal se puede resolver a partir de una defensa del libre albedrío, y que esta defensa nos lleva a la conclusión de que el teísmo es una posición racional. Por lo tanto, el objetivo principal es examinar la disputa Mackie-Plantinga con el propósito de argumentar que aunque la defensa del libre albedrío de Plantinga resuelve el problema lógico del mal, no puede resolver el problema del mal.

III. MAL Y OMNIPOTENCIA

1. Introducción

En *Mal y omnipotencia* J.L. Mackie desarrolla una versión del problema del mal que cuestiona la consistencia lógica de la posición teísta común. En la tradición analítica esta versión se denomina el problema lógico del mal. En particular, el ateo pone énfasis sobre la existencia del mal en el mundo para sugerir que no es consistente defender un Dios omnipotente y bueno, si a la vez se sostiene que el mal existe en el mundo.

El autor australiano dice que los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios han sido criticados a fondo de distintas formas y en diferentes tradiciones. Mackie piensa que el teólogo tiene la posibilidad de aceptar las críticas que surgen de la filosofía si estuviera dispuesto a admitir, por ejemplo, que no existen pruebas racionales para demostrar la existencia de Dios. El teólogo también puede retener su posición original, solo tiene que conceder que la existencia de Dios puede conocerse de forma positivamente irracional. El punto principal de Mackie es que el teólogo está obligado a admitir que su defensa es inconsistente pues no parece ser posible que un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno admitiría la existencia del mal.

Además, Mackie piensa que hay una crítica más eficaz en contra del teólogo, y que ésta nace a partir del problema del mal. Con este problema, dice Mackie, es posible demostrar que las creencias religiosas carecen de apoyo racional y, por lo tanto, que son positivamente irracionales. En particular, el autor indica que las diversas partes de la doctrina teológica son inconsistentes entre ellas y esto apuntala que el teólogo, para sostener su posición general, debe apelar a un rechazo mucho más extremo de la razón: en primer lugar, al verse obligado a conceder que su creencia se respalda sobre un conjunto de proposiciones que no pueden comprobarse, y en segundo lugar, al tener que aceptar que sus propias proposiciones se ponen a sí mismas bajo cuestión. El propósito de este punto es ilustrar que hay incoherencia dentro de la postura del teísmo común porque es una posición que se auto-refuta, de forma que si se concede el argumento de Mackie --que no hay forma racional de evidenciar una u otra proposición del teísmo común, y a la vez, que no es posible defender la consistencia lógica entre ellas-- la propia creencia del teólogo se ve amenazada por sí misma. Esta crítica revela problemas interiores como exteriores para el núcleo de la posición teísta: de inconsistencia entre

las proposiciones de su conjunto, y de falta de evidencia que pudiera probarlas en el mundo ordinario.⁴

A continuación, el autor sugiere que el problema del mal es un problema solo para los que creen en un Dios omnipotente y perfectamente bondadoso. Esto, dice Mackie, representa un problema lógico para el teísmo común: "El problema de clarificar y reconciliar un número de creencias: no es un problema científico que se pueda resolver por medio de observaciones adicionales, o un problema práctico que se pueda resolver por medio de una decisión o una acción" (Mackie 1992, 89). Lo que Mackie dice es que algunos teólogos muchas veces evaden estas críticas, por ejemplo, cuando defienden sus posturas por medio de argumentos semejantes a los siguientes: el mal es un misterio que se podrá comprender en el futuro, o el mal se enfrenta, no se discute. Los teólogos que apelan a este tipo de argumentos no parecen percibir, a propósito o por accidente, el peso del problema del mal porque implica una fuerte crítica a su fe. Mackie dice que la forma más simple del problema del mal es ésta: Dios es omnipotente, Dios es perfectamente bondadoso, y el mal existe. El autor indica que hay una contradicción entre estas tres proposiciones, tanto que si dos de ellas fueran verdaderas, la tercera sería falsa. Pero al mismo tiempo cabe notar que las tres son proposiciones esenciales para la mayoría de las posturas teológicas. El problema yace en que el teísta debe comprometerse a estas proposiciones, pero a la vez no puede comprometerse a ellas porque no hay forma de defenderlas de forma consistente.

Ahora bien, el autor australiano dice que la contradicción entre las proposiciones de la postura teísta no surge inmediatamente. Para demostrar que el teísta defiende un conjunto de proposiciones contradictorias se necesitan premisas adicionales o algunas reglas cuasi-lógicas capaces de conectar los términos bien, mal, y omnipotente. Estos principios adicionales son: el bien se opone al mal de modo que el bien siempre elimina el mal lo más que puede, y no existen límites a lo que una cosa omnipotente puede hacer; de estos principios se sigue que un ser omnipotente y bueno siempre elimina el mal completamente, y después que las proposiciones

⁴ Este segundo problema es el que destaca el problema evidencial del mal, que la verdadera razón detrás de la incoherencia del teísmo ordinario yace en la irrefutable evidencia que se deriva del mal en el mundo, y que cualquier defensa filosófica de la existencia de Dios o de alguno de sus tres atributos, debe responder de forma directa a esta cuestión y de allí proceder a comprobar que Dios puede coexistir con el mal en el mundo. Ésta es la posición, por ejemplo, que sostiene Michael Martin en su texto, *¿El mal es evidencia en contra de la existencia de dios?*, donde el autor argumenta que la irrefutable evidencia del mal es una razón fuerte para afirmar que Dios no existe (Martin 1992, 135-39).

que afirman que un ser bueno y omnipotente existe, y que el mal existe, son incompatibles (Mackie 1992, 90).

Con el problema ya articulado el autor argumenta que se puede resolver pero solo si el teísta abandona por lo menos una de las proposiciones constitutivas de su posición teológica, esto es, si el teólogo afirma que Dios no es perfectamente bueno o que no es completamente omnipotente, o que el mal no existe, o que el bien no se opone al mal que existe en el mundo, o que hay límites a lo que un ser omnipotente puede hacer. Con este punto Mackie regresa a su posición original, a saber, que el teísta está obligado a concluir que su postura es inconsistente: si el teólogo está preparado a afirmar que su postura es positivamente irracional el problema lógico del mal desaparece.⁵

2. Soluciones adecuadas

Mackie sugiere que hay un número de soluciones adecuadas. Algunas de éstas han sido adoptadas, o casi adoptadas, por varios autores dentro o fuera de la tradición teísta. Por ejemplo, algunos filósofos niegan la omnipotencia de Dios y muchos más restringen la omnipotencia de Dios con el propósito de defender que un ser omnipotente no puede hacerlo todo. Algunos filósofos incluso han llegado al extremo de argumentar que el mal no es real porque el mundo entero, de cosas temporales y cambiantes, es una ilusión. La tesis principal de este tipo de soluciones es que las cosas malas pertenecen a un mundo ilusorio. Otra variante de esta clase de posturas es que las cosas son como se perciben, pero las malas no son realmente malas. Por ejemplo, el mal es la privación del bien y el mal en el sentido positivo (mal que realmente se opone al bien) no existe.⁶ Que estas posturas sean verdaderas es otra cuestión: lo que a Mackie

⁵ Cabe notar que Mackie indica que el problema del mal desaparece en su versión lógica. Se puede decir que el problema del mal es articulable de otros modos, como por ejemplo, se puede insistir que la lógica no tiene nada que ver con el problema del mal, más bien, que el problema yace en un problema existencial: ¿pueden los humanos darle sentido a su sufrimiento si se concede la existencia de Dios? Esta posición la defiende Marilyn M. Adams en su ensayo *El sufrimiento redentor: una solución cristiana al problema del mal*. Su tesis es que Dios comparte nuestro sufrimiento de forma que su ejemplo nos proporciona con la oportunidad de sobreponernos a las realidades del mal, y por lo tanto, a superarnos como especie (Adams 1992, 169-187). Otra formulación del problema del mal se deriva del problema evidencial: Dios y la existencia del mal no son lógicamente incompatibles pero una vez que se pone bajo consideración la extrema cantidad de mal en el mundo, ésta se puede presentar como evidencia en contra de la existencia de Dios (Martin 1992, 138-39).

⁶ Esta postura se puede rastrear a autores como San Agustín en textos como *Enquiridion* capítulo 11, en donde el autor defiende que el mal es la corrupción del bien, con base en el principio de que el bien solo se corrompe de forma relativa, mientras que lo absoluto, Dios, es inmutable y no abierto a corrupción, de modo que el mal es la ausencia de la bondad y por ello, el mal no existe. Otro ejemplo es la posición de René Descartes en su texto

le interesa decir es que cada una de ellas ofrece una solución adecuada para resolver el problema del mal y, por lo tanto, que conceder una de ellas lleva a su solución.

Sin embargo, estas soluciones llevan a otros problemas. Las soluciones adecuadas son soluciones que nunca pueden ser adoptadas por completo porque los autores que restringen el poder de Dios, pero que defienden la omnipotencia de Dios, pueden estar sosteniendo en otros contextos que su poder es ilimitado. Además, los filósofos que defienden el mal como una ilusión también podrían estar pensando de forma inconsistente que esta ilusión es en sí un tipo de mal. Otra crítica es que el mal como privación del bien es en realidad un mal en sí, porque la privación del bien, podrían inconsistentemente decir este tipo de autores, es un tipo de mal: "Aquí, la falacia es similar a algunas formas de la falacia naturalista en la ética, donde algunos piensan, por ejemplo, que el bien es justamente lo que contribuye al progreso evolutivo, y que el progreso evolutivo es un bien en sí" (Mackie 1992, 91). Por ejemplo, Mackie identifica algunos problemas en la postura de Alexander Pope cuando éste alega en su texto *Ensayo sobre el hombre* que el desorden total es armonía incomprendida, y que el mal parcial es un bien universal. Si Pope quiso decir que el desorden solo es armonía incomprendida se sigue que el mal parcial para ser consistente con su argumento, no debe significar una cosa que en aislamiento es un mal falso, sino de forma más natural una cosa que en aislamiento es un mal (Mackie 1992, 91). La segunda línea vacila entre dos posturas: que el mal parcial no es realmente un mal porque solo las cualidades universales son reales, y que los males parciales son realmente males pequeños.⁷ Sin embargo, Mackie piensa que estas posturas no pueden ser

Meditaciones acerca de la filosofía primera, en donde alega que se debe establecer que el mal moral es un error, un mal uso de la voluntad causado por una falsa interpretación de la realidad y, por lo tanto, se debe apelar a una visión teleológica del hombre y su naturaleza para justificar la existencia del mal, que establece que las cosas malas son necesarias para el perfeccionamiento de la creación (Descartes 1998, 81ss).

⁷ Cabe comentar que esta posición sugiere que se necesita de un mal pequeño para producir un bien que, si se viera en la totalidad del contexto en cuestión, superaría en términos cualitativos el mal que tuvo como su raíz; esta posición ha sido duramente criticada dentro y fuera de la tradición teísta, por ejemplo, Brian Davies en su texto *Dios y el problema del mal* argumenta que esta posición implica el sufrimiento de otros: para posibilitar escenarios donde el bien cancela el mal y en donde la especie humana se perfecciona, se necesitan de males pequeños. Davies alega que posturas de este tipo llevan a la conclusión de que el sufrimiento de otros es *necesario* para la evolución de la especie humana, y por lo tanto, defiende a un Dios que admite el sufrimiento de otros, lo cual es inconsistente con su omnipotencia y su bondad perfecta (Davies 2006, 129-136). Otra posición similar es la que defiende Richard Swinburne en su texto *Mal natural*, su tesis es que el mal natural proporciona oportunidades para el desarrollo moral de la especie humana (Swinburne 1992, 303), de forma que el mal es necesario para el perfeccionamiento del hombre, y por lo tanto, la existencia del bien. Los seres humanos hacen el bien porque aprenden y aprenden porque son libres.

adoptadas por completo, porque se estaría forzado a concluir que Dios no es perfectamente bueno ni omnipotente.

3. Soluciones falaces

Además de soluciones adecuadas se deben reconocer soluciones insatisfactorias e inconsistentes, en las que solo hay un rechazo momentáneo de una de las proposiciones del conjunto proposicional del teísmo común. Mackie sugiere que dentro de las soluciones insatisfactorias e inconsistentes, una de las proposiciones constitutivas termina por rechazarse explícitamente pero más adelante es reintegrada secretamente en alguna parte del sistema, lo cual implica que son soluciones que resuelven el problema del mal de forma inconsistente y, por lo tanto, vuelven a producir el problema del mal.

Además de estas soluciones insatisfactorias e inconsistentes, hay soluciones que son definitivamente erróneas. Este tipo de soluciones explícitamente defienden todas las proposiciones del conjunto pero implícitamente rechazan por lo menos una de ellas, en otras palabras, estas soluciones presumen ser consistentes entre ellas sin tener que abandonar una de las proposiciones constitutivas. La tesis de Mackie es que estas soluciones deben ser falaces, pues demuestran ser contradictorias una vez que se ponen a prueba. El autor ofrece un modelo para rastrear estas falacias: "Para resolver el problema una (o quizá más) de las proposiciones constitutivas deben abandonarse, pero de modo que parezca que se retuvieron en el sistema, y por lo tanto que se puedan afirmar sin calificación en otros contextos" (Mackie 1992, 91). El autor sugiere que si se sigue este modelo de las soluciones definitivamente erróneas, se pueden rastrear las falacias para después demostrar que cada una de ellas, de una forma u otra, abandonan y posteriormente reintegran, una de las proposiciones que pretendían rechazar; el problema yace en ver cómo logran este movimiento, esto es, de qué forma las soluciones definitivamente erróneas reintegran la proposición que abandonan. (Estas soluciones oscilan entre dos de las tres proposiciones constitutivas, en algún punto afirman la primera, pero de forma implícita abandonan la segunda; en otro punto afirman la segunda pero implícitamente abandonan la primera.) En particular, el autor sostiene que estas soluciones falaces se producen por un error de interpretación entre las palabras bien y mal o por la vaguedad del autor a la hora de redactar las proposiciones de su postura. Por ejemplo, el defensor puede ser ambiguo cuando postula cuánto poder se deriva de la palabra omnipotencia: ¿un ser omnipotente tiene límites

lógicos?, ¿un ser omnipotente puede crear círculos cuadrados? Por lo tanto, podría argumentarse que el modelo operativo de las soluciones definitivamente erróneas se respalda en la ambigüedad y la inconsistencia. El teísta adopta las premisas adicionales implícitamente dentro de su conjunto proposicional con el propósito de forzar una conclusión en particular. De modo que si se afirma, por ejemplo, que (1) el bien se opone al mal se debe justificar por medio de otra premisa (1') por qué se da (1). Que la conjunción de (1) y (1') se dé no es relevante para el argumento, el punto es que muchas veces los teístas asumen proposiciones implícitamente para demostrar ciertas conclusiones. Como, por ejemplo, (2) la reducción del mal es evidencia de la voluntad perfectamente buena de Dios. Este silogismo podría representarse del siguiente modo:

(1)	El bien se opone al mal.
(1')	El bien se opone al mal porque Dios determinó que el bien se opone al mal.
(2)	La reducción del mal es evidencia de que Dios creó el bien para disminuir el mal.
(3)	Por lo tanto, Dios creó el bien para disminuir el mal.

Obviamente estas proposiciones son frágiles, en particular (1'). El punto es que los autores de las soluciones definitivamente erróneas asumen la consistencia de ciertas proposiciones, porque de forma implícita las incluyen en su conjunto proposicional. Basta notar, por ejemplo, que faltaría otra premisa adicional para sustentar (1'): ¿por qué Dios determinó que el bien se opone al mal?, ¿qué implica decir que el bien se opone al mal? Las reglas cuasi-lógicas, por otro lado, son principios que tienen la apariencia de producir un razonamiento demostrativo porque constan de un esquema formal y de una reducción de datos, pero el problema yace en que una regla cuasi-lógica parece superar ese límite. Por ejemplo, si se asume que el razonamiento formal solo es válido en un sistema aislado y circunscrito a la univocidad, ausencia de azar y la proyección al futuro, la regla cuasi-lógica aparenta incuestionabilidad en un contexto de multivocidad, de interpretación, de contingencia, y con prospección hacia el futuro. Asume, pues, sus premisas adicionales de forma implícita: apela a un contexto laxo de interpretación y

contingencia. Sin embargo, puestas a prueba, y éste es el punto principal de Mackie, las premisas son inconsistentes.

Ahora bien, Mackie propone examinar algunas de estas soluciones para exhibir sus falacias a mayor detalle, para más adelante evaluar si es posible articular algún tipo de solución adecuada que pudiera satisfacer los requerimientos esenciales del teísmo ordinario. El autor empieza con soluciones que defienden que "el mal es necesario como contraparte del bien, que si no existiera el mal no habría tampoco bien, y que esto resuelve el problema del mal" (Mackie 1992, 92). Mackie admite que esta solución ofrece una respuesta a la pregunta ¿por qué debería de existir el mal? pero lo logra solo si el defensor modifica una de sus proposiciones. En primer lugar, esta solución le pone límites a lo que Dios puede hacer cuando sostiene que Dios no puede crear el bien sin crear el mal de manera simultánea y esto significa, o que Dios no es omnipotente, o que existen límites a lo que un ser omnipotente puede hacer. A este argumento se le puede responder que los límites siempre son presupuestos, que la omnipotencia nunca ha involucrado poder hacer lo que es lógicamente imposible. Bajo esta postura, la existencia del bien sin el mal sería una imposibilidad lógica, y se podría aceptar como una interpretación de la omnipotencia que no rechaza nada que le sea esencial al teísta. Mackie asume esta posición para desarrollar el resto de su análisis, la llama "quizá, la postura teísta más común, pero algunos teístas han sostenido que Dios puede hacer lo que es lógicamente imposible" (Mackie 1992, 92), pues muchos teístas han defendido que la lógica en sí fue creada por Dios: es la forma en la que Dios arbitrariamente elige pensar. El autor argumenta que esta postura es claramente inconsistente con la tesis que defiende a un Dios atado a necesidades lógicas, claro, a menos que se argumente que un ser omnipotente puede atarse a sí misma. (Este es un problema que Mackie analiza más adelante, la paradoja de la omnipotencia.) Por lo tanto, esta solución del problema del mal no puede ser adoptada de forma consistente, porque involucra defender que Dios puede hacer lo que es lógicamente imposible, como por ejemplo, crear círculos cuadrados o personas que existen y a la vez no existen.

En segundo lugar, esta solución niega que el mal se opone al bien (en el sentido del teísmo común). Si el bien y el mal son contrapartes, "una cosa buena no eliminará el mal lo más que pueda [...] esta postura sugiere que el bien y el mal no son estrictamente cualidades de las cosas" (Mackie 1992, 93). El autor alega que quizá esta postura busca indicar que el bien y el mal se relacionan de la forma que algo grande y pequeño se relacionan. Cuando el término grande se

utiliza como la condensación de la noción más grande que una u otra cosa, y pequeño se utiliza de forma correspondiente, las cualidades grandes y pequeñas son contrapartes, y no pueden existir una sin la otra. Sin embargo, en este sentido la grandeza no es una cualidad, no es una característica intrínseca de nada, y por lo tanto sería absurdo pensar de este modo porque la grandeza relativa solo puede promoverse mediante una promoción simultánea de la pequeñez relativa. Mackie dice que ningún teísta estaría contento con esta postura porque afirma que la bondad de Dios busca realmente promover lo mejor y no el bien, como si tuviera el objetivo paradójico de hacer que todas las cosas sean mejores que otras. Cabe destacar que no parece haber una indicación explícita de cómo el mal es la contraparte del bien; esto es, se asume que el mal es la contraparte del bien y, por lo tanto, no se ofrece un argumento lógico para defender que el mal es la contraparte del bien. En este sentido, el siguiente conjunto proposicional podría ser inconsistente porque no hay indicación explícita de por qué el mal es la contraparte del bien:

(1)	El bien es una contraparte del mal.
(2)	El mal es una contraparte del bien.
(3)	El bien no puede existir sin el mal.
(4)	Por lo tanto, Dios tuvo que crear el mal.

Mackie comenta que esta falacia es difícil de identificar por el hecho de que grande y pequeño parecen tener un sentido absoluto como también relativo. No discute si existe tal cosa como la magnitud absoluta, pero piensa que si sí se pudiera hablar de esto, entonces haría sentido hablar de un sentido absoluto de la palabra grande y, por lo tanto, de un tamaño particular. En este sentido se podría defender la tesis que afirma que la cosas se vuelven progresivamente más grandes con el tiempo, por ejemplo, que el universo existe en una especie de perpetua expansión. Si esto fuera verdad, dice Mackie, se podría hablar de la promoción de la grandeza lo cual implicaría que Dios busca el bien progresivo, y no la mejora particular, de una cosa sobre la otra. Pero en este sentido grande y pequeño no son contrapartes lógicamente necesarias porque cualquiera de las dos cualidades podría existir sin la otra: "No habría ninguna imposibilidad

lógica en que todo sea pequeño o que todo sea grande" (Mackie 1992, 93). Cabe comentar que tampoco en el sentido relativo de grande y pequeño, porque estos términos implican una analogía similar: en ninguno de los dos casos la grandeza y la pequeñez son contrapartes y además fuerzas mutuamente opuestas, como tampoco objetos sujetos a mejora o deterioro.

Sin embargo, Mackie piensa que se puede responder que el bien y el mal son contrapartes necesarias del mismo modo que cualquier cualidad y su opuesto lógico: la rojez, sugiere este argumento, existe si la no-rojez también: "Pero a menos de que el mal sea una mera privación del bien, no son opuestos lógicos, y algún argumento adicional se necesitaría para demostrar que son contrapartes del mismo modo que lo son los opuestos lógicos genuinos" (Mackie 1992, 93). El autor añade problemas adicionales: aunque se pudiera afirmar que el mal se opone al bien, permanecen dudas sobre la exactitud de un principio metafísico que tuviera que sostener, en este contexto, que las cualidades deben tener opuestos reales, por así decir, no es imposible sugerir que todo es rojo. Por ejemplo, si todo fuera rojo en el mundo no se notaría la rojez, y por lo tanto, en este caso hipotético, no contaríamos con la palabra rojo. El punto principal del autor es que las personas observan y dan nombres a cualidades solo si estas cuentan con opuestos reales.

Si es así, el principio que afirma que un término debe tener un opuesto pertenecería solo a nuestro lenguaje o a nuestro pensamiento, y no sería un principio ontológico y, de forma correspondiente, la regla que defiende que un bien no puede existir sin un mal, no afirmaría una necesidad lógica del tipo que Dios tendría que sostener [...] Dios podría haber hecho todo bueno, aunque nosotros no lo notáramos así (Mackie 1992, 94).

Y cabe comentar que incluso si se concede que éste es un principio ontológico, solo puede ofrecer una solución al problema del mal si el teólogo está preparado a decir que el mal existe pero solamente en la cantidad suficiente y necesaria para que pueda operar como la contraparte del bien. Mackie duda que exista algún teísta dispuesto a aceptar esta postura, ya que éste tendría que defender el requerimiento ontológico que afirma que se necesita la existencia de la no-rojez para la existencia de la rojez. Esta posición llevaría a la conclusión de que solo un universo que contiene una minúscula parte de no-rojez, podría satisfacer los requerimientos de este principio ontológico. Y por lo tanto, si además se concede que el bien y el mal son contrapartes, se necesitaría una dosis suficiente del mal para la existencia del bien: hay teístas que no estarían dispuestos a defender que el mal es una dosis necesaria y diminuta para la existencia del bien.

Mackie modifica esta postura para sugerir otra alternativa, que el mal es necesario para la existencia del bien, no como su contraparte, sino como su medio lógico. Al igual que en el caso anterior, el autor dice que en su forma más simple, esta tesis es candidata a ser una solución plausible del problema del mal porque implica una restricción severa del poder de Dios. Esta solución postula una ley causal, a saber, que no se puede tener un fin lógico sin un medio lógico, de modo que si Dios introduce un mal como el medio lógico para la existencia de algún bien en particular, éste debe estar sujeto por lo menos a algunas leyes causales. Pero esto crea conflictos. Esta postura defiende a Dios como un ser que está limitado por leyes causales y esto crea un problema para la tesis que afirma que las leyes causales son hechas por Dios. Lo que dice el autor es que este conflicto se puede resolver si se defiende que un ser omnipotente puede atarse a sí mismo por las leyes ordinarias de la lógica, "De lo contrario, la sugerencia que el mal es necesario como un medio para el bien solo resuelve el problema del mal al negar una de sus proposiciones constitutivas, que Dios es omnipotente o que omnipotente significa lo que dice" (Mackie 1992, 94). De nuevo, el punto es que esta alternativa termina por modificar las proposiciones originales del núcleo teísta, de modo que el conjunto original se encuentra en peligro de contradecir lo que el teísta querría defender cuando habla de la esencia de Dios, por ejemplo, en este caso modifica la omnipotencia de Dios. Bajo esta modificación, Dios solamente puede hacer todo lo que es posible dentro de los límites de la lógica. Mackie revisa otra solución y la denomina una variante de la anterior, que "el mal contribuye a la bondad del todo en lo que se encuentra, de modo que el universo como un todo es mejor como es, con un poco de mal en él, de lo que sería si no existiera el mal" (Mackie 1992, 95). El autor propone que este argumento se puede respaldar sobre una analogía estética, que los contrastes elevan la belleza. Por ejemplo, que las discordancias de una pieza musical le añaden belleza a la pieza completa. El defensor también puede utilizar la noción de progreso, que la mejor organización posible del universo no es estática sino progresiva, es decir, que la superación gradual del bien sobre el mal es realmente un asunto más fino y complejo de lo que sería la supremacía total del bien sin que el bien esté en disputa con el mal. La tesis principal de esta postura es que la realidad que se produce a partir

de la disputa entre el bien y el mal, es más bella que la que se produciría sin la existencia del mal.⁸

En cualquiera de los dos casos, dice Mackie, esta solución nace de la asunción de que el tipo de mal cuya existencia produce el problema del mal es el mal físico (o el dolor). Algunos críticos de esta postura sostienen que es errónea porque la existencia del mal posibilita la simpatía, la benevolencia, el heroísmo, y el éxito gradual de la especie humana sobre los males del mundo. Mackie argumenta que esta tesis también es inconsistente. Para desarrollar su punto, el autor llama al dolor y a la miseria males de primer orden o mal (1). Lo que se contrasta con estos son el placer y la felicidad, bien de primer orden o bien (1). Distingue bien (1) de bien de segundo orden o bien (2), el cual surge de una situación compleja en la que mal (1) opera como un componente lógicamente necesario de bien (1). Al autor no le importa cómo surge bien (2), porque en su versión más cruda, bien (2) es la maximización de la felicidad cuando se encuentra en contraste con la miseria. En otras versiones este esquema incluye la simpatía en contraste con el sufrimiento, y el heroísmo como una forma de disminución de mal (1) e incremento de bien (1). Una premisa adicional de este esquema es que bien (2) es más importante que bien o mal (1), ya que bien (2) siempre es cualitativamente mejor que mal (1). Esta es una forma de resolver el problema del mal:

Defiende la bondad y la omnipotencia de Dios sobre el principio de que [...] éste es el mejor de todos los mundos lógicamente posibles, porque incluye los importantes bienes de segundo orden, y sin embargo admite que existan males reales, en particular males de primer orden (Mackie 1992, 95).

El autor piensa que esta solución no logra defender que el bien y el mal son opuestos, porque el bien en este contexto no tiende a eliminar el mal en general. Lo que se modifica en este caso es

⁸ Por ejemplo, David Hume sostiene en su texto *Diálogos sobre la religión natural* que la realidad del mal y las dudas que ésta produce, pone en desventaja a cualquier tesis que busque defender que la belleza, la armonía, y el orden del mundo ofrecen evidencia de que un ser infinitamente poderoso y bueno lo creó y lo gobierna. Su tesis es que Dios no existe porque hay demasiado mal innecesario en este mundo, y alega que mientras es posible defender que la realidad del mal es consistente con la existencia de Dios, esto deja al teísmo con un problema que continúa sin respuesta, a saber, que la enorme cantidad de mal en el mundo, y las vastas formas que asume, son imposible de explicar o justificar desde una perspectiva humana y, por lo tanto, que no hay una base desde la cual se pueda inferir la existencia de un Dios todopoderoso y perfectamente bueno de cara a la evidencia del mal, que ofrece bases para dudar esta hipótesis, y por la que el teísta no está en ninguna posición para defender que Dios en algún punto rectificará el mal en el mundo (Hume 2005, 47-53).

un patrón mucho más complejo. Bien (1) (por ejemplo, la felicidad) se contrasta con mal (1) (por ejemplo, la miseria); y estos dos se oponen de una forma sumamente mecánica porque algunos bienes (2) (por ejemplo, la benevolencia) intentan maximizar bienes (1) y minimizar males (1). Pero Mackie indica que la verdadera bondad de Dios no es maximizar bienes (1), más bien, la voluntad de Dios es maximizar bienes de segundo orden, de forma que bienes (1) sean maximizados y males (1) minimizados en proporción a la maximización de bienes (1).

Por lo tanto, Mackie piensa que se puede pensar en la bondad de Dios como un ejemplo de un bien de tercer orden o bien (3). El autor alega que aunque esta premisa adicional modifica el esquema original se podría decir que lo mejora porque ofrece una descripción más precisa sobre el modo en el que podría decirse que el bien se opone al mal y, por lo tanto, se ajusta de forma más consistente a la posición teísta.

Cabe comentar que pueden añadirse críticas adicionales a este modelo: para que existan bienes (1) se necesita la maximización de bienes (2) porque los bienes (2) son los que maximizan bienes (1) y minimizan males (1). Ahora bien, si la voluntad de Dios, bien (3), no maximiza bien (2), no hay forma de que bien (1) y mal (1) sean contrapartes pues no habría bienes (1) y males (1) para empezar, de modo que bien (1) se encontraría en contraste con mal (1) solo si hubiera un bien (3) que pudiera permitir la derivación de bien (2) de bien (3) y, por consiguiente, bien (1). Y esto supondría un grado de determinismo desde la influencia de bien (3).

Además, siguiendo esta línea, la existencia de mal (2) parece ser innecesaria: el bien (3) posibilita bien (2) de cara a mal (2) y, a su vez, la superación de bien (2) sobre mal (2) para la existencia de bien (1) independientemente de mal (1), lo que implica, en otras palabras, que los males de cualquier tipo están impuestos por Dios como medios lógicos para bienes (1), y solo para que estén en contraste y disputa de forma que bien (1) se observe en su magnificencia estética en el mejor de los mundos lógicamente posibles.

Cabe destacar que Mackie no le da nombre a mal (3), esta cuestión produce una serie de preguntas incómodas para el teísta que se suscribe a esta solución: ¿qué podría ser mal (3)?, ¿tiene que existir mal (3) para que opere como contraparte lógica de bien (3)?, ¿cómo se podría pensar en un mal (3) si Dios es perfecto?, y si no hay mal (3), ¿Dios creó el mal (2) de raíz y por lo tanto es responsable? A lo largo de esta investigación se irán esclareciendo estas dudas, por el momento es importante mantenerlas a la postre. Mackie sugiere otra crítica importante:

Se podría argumentar que dichas cualidades como la benevolencia --y *a fortiori* la bondad de tercer orden que promueve la benevolencia-- tienen un valor meramente derivado, que no son bienes de mayor valor, sino meramente medios para el bien (1), por así decir, para la felicidad, tanto que sería absurdo para Dios mantener la miseria en existencia para posibilitar las virtudes de la benevolencia, el heroísmo, etc. (Mackie 1992, 96).

Mackie subraya la cualidad instrumental de las acciones de un Dios que permite el mal para la existencia del bien, lo que remite a la pregunta inicial: ¿cómo se puede justificar a un Dios perfectamente bueno y omnipotente que permite la existencia del mal, incluso cuando la existencia del mal involucra la existencia de bienes que sin la existencia del mal no podrían existir?, ¿es plausible esta solución del problema del mal? El autor indica que esta solución debe negar que Dios deriva bienes del mal, pues se seguiría que Dios no es benevolente o comprensivo: no está, bajo este argumento, interesado en minimizar mal (1) sino en promover bien (2), y ésta sería una posición insostenible para algunos teístas porque en el límite implica un Dios que permite la existencia del mal para que opere como un instrumento para la existencia del bien (cabe recordar la crítica de Davies, la cual insiste que un Dios que permite la existencia del mal para la derivación de bienes, es un Dios que permite el sufrimiento).

Ahora bien, Mackie piensa que la objeción fatal de este esquema es la siguiente: pensemos en la posibilidad de un mal de segundo orden, mal (2), que se contrasta con bien (2), como mal (1) se contrasta con bien (1); mal (2) incluye la malevolencia, la crueldad, la insensibilidad, la cobardía, y estados de cosas en donde bien (1) está en disminución y en donde mal (1) se encuentra en incremento. Así como bien (2) se defiende por este esquema como un tipo importante de bien, el tipo de bien que le interesa promover a Dios, se sigue que mal (2) sería por analogía el tipo importante de mal que un Dios perfectamente bueno y omnipotente eliminaría por completo. Sin embargo, se puede sostener que mal (2) existe plenamente, y que la mayoría de los teístas dentro y fuera de la tradición teísta, enfatizan su existencia más que la existencia de mal (1). De esta idea, se puede argumentar que el problema del mal debería enfatizar mal (2), pero es falaz sostener la existencia de mal (2), y a la vez, defender la versión de un Dios omnipotente y perfectamente bueno.

Una solución alternativa puede desarrollarse desde un nivel más abstracto, donde la ocurrencia de mal (2) se pudiera explicar. Lo que indica Mackie es que se puede articular otra solución con la ayuda de algunas nuevas ideas (premisas adicionales) porque sería difícil defender la plausibilidad de esta solución sin apelar a ellas:

Por ejemplo, no se podría decir que el bien realmente importante es bien (3), como el incremento de la benevolencia en proporción a la crueldad, que lógicamente requería para su ocurrencia la ocurrencia de un mal de segundo orden. Pero inclusive si mal (2) se pudiera explicar de este modo, queda muy claro que habría un tercer orden de males que se contrastan con este bien de tercer orden: y estaríamos en buen camino hacia una regresión infinita, donde la solución del problema del mal, dicho en términos del mal (n), indican la existencia de un mal (n + 1), y un problema adicional a resolver (Mackie 1992, 97).

Esta crítica regresa a lo que se mencionó unos párrafos atrás: el esquema de Mackie se sostiene sobre la existencia de mal (3) y esta idea genera problemas para el teísta. En primer lugar se podría preguntar: ¿si bien (3) es la voluntad de Dios, qué es mal (3)?, en segundo lugar, ¿si existe bien (3) y mal (3), entonces no habría una regresión infinita?, en tercer lugar, si bien (3) es la voluntad de Dios, y bien y mal (2) son sus creaciones, aunque haya sido su propósito crear el mejor de los mundos lógicamente posibles, ¿no se estaría hablando de una forma de determinismo?, y por último, si se quiere esquivar esta crítica, ¿cómo se defiende la coexistencia de la voluntad de Dios con el mal en el mundo?

Mackie responde a estas preguntas. El autor pone énfasis sobre el argumento que afirma que el mal no debe de ser atribuido a Dios, sino a las acciones independientes de los seres humanos. Una premisa adicional de este argumento es que la especie humana fue dotada de libre albedrío por la voluntad de Dios. Esta solución se puede combinar con la anterior: mal (1) (por ejemplo, el dolor) puede justificarse como un componente lógicamente necesario para bien (2) (por ejemplo, la simpatía) mientras mal (2) (por ejemplo, la crueldad) no se justifica, se les atribuye a los seres humanos, de modo que se puede concluir que Dios no es responsable de la existencia del mal. Mackie concede que esta combinación evita una regresión infinita. Además, esta solución explica por qué un Dios perfectamente bueno les dio a los hombres libre albedrío, aunque esta acción produjera males en el mundo: "Debe argumentarse que en general es mejor que los hombres puedan actuar libremente, y a veces errar, a que ellos sean autómatas inocentes, quienes actúan debidamente, pero en una forma absolutamente determinada" (Mackie 1992, 97).

El autor dice que la libertad, bajo este análisis, es un bien (3): un tipo de bien que cuenta con mucho más valor que el valor de bien (2) (como la simpatía y el heroísmo) si fuera producto del determinismo de Dios. Cabe comentar que a partir de esta solución mal (2) (por ejemplo, la crueldad), es un compañero lógico y necesario de la libertad, así como el dolor es una condición lógica, necesaria, y previa de la simpatía como una forma de bien (2).

Sin embargo, Mackie piensa que esta solución es insatisfactoria porque la noción de libre albedrío es incoherente. En primer lugar, cuestiona la idea que afirma que los males (2) son compañeros lógicos y necesarios de la libertad: "Si Dios hizo a los hombres de forma que en sus elecciones libres algunas veces prefieran lo que es bueno y a veces lo que es malo, ¿por qué no pudo crear hombres que siempre eligen el bien?" (Mackie 1992, 97). Ahora bien, si no hay una imposibilidad lógica que impida a la especie humana tomar elecciones buenas y libres en una o varias ocasiones, no se puede hablar de una imposibilidad lógica de que pueda siempre elegir hacer el bien. En este sentido, se sigue que Dios no se vio en la situación de elegir entre crear autómatas inocentes y seres que, en posesión de libre albedrío, a veces eligen errar. Mackie piensa que Dios tenía otra posibilidad: la de crear seres libres que siempre eligen el bien. La tesis del autor, pues, es que el verdadero fracaso de Dios yace en que no aprovechó esta posibilidad porque implicaría una inconsistencia entre omnipotencia y bondad.

Cabe destacar que se puede responder por medio de otra estrategia. Si se equipara libertad con azar completo o indeterminación y, por lo tanto, con azar relativo que opera de cara a las alternativas del bien y del mal, se puede argumentar que las elecciones y las acciones consecuentes del hombre pueden considerarse libres si no son determinadas por el carácter del hombre. Con esta idea, dice Mackie, Dios puede escaparse de la responsabilidad de haber creado el mal porque lo posibilitó pero no lo determinó. Éste es el punto principal de esta estrategia: el mal es un producto de las malas elecciones del hombre, pero no son determinadas por el carácter de Dios. Sin embargo, si la libertad es realmente azar, "¿Cómo puede ser una característica de la voluntad? y, aún más, ¿cómo puede ser el bien más importante?, ¿qué valor o mérito tendrían las elecciones libres si éstas fueran acciones al azar que no fueron determinadas por la naturaleza del agente?" (Mackie 1992, 98). Para convertirla en una solución plausible se debe oscilar entre dos sentidos distintos de la libertad. En primer lugar, el sentido que afirma que la libertad es un bien (3), mucho más valioso que otros bienes, y en segundo lugar, el sentido de acciones bajo azar puro pues esta idea impide que Dios sea el responsable de haber creado hombres capaces de cometer errores, cuando Él podía (en su capacidad omnipotente) crear hombres que siempre hicieran lo correcto.

Aunque esta crítica es suficiente para descartar esta solución, Mackie piensa que hay una dificultad aún más fundamental en la noción de un Dios omnipotente y creador de creaturas libres. Si la voluntad humana siempre es libre esto debe significar que Dios no puede controlar

las acciones del hombre, y se sigue que Dios no es omnipotente. Se puede rebatir que la libertad del hombre no implica que Dios no es capaz de controlar la voluntad de la humanidad, más bien, se abstiene: "Pero, ¿por qué debería Dios abstenerse de controlar las malas voluntades? ¿Por qué no debería dejar que los hombres sean libres de poder tomar acciones correctas, pero debe intervenir cuando observa que empiezan a tomar decisiones incorrectas?" (Mackie 1992, 98). Si Dios puede hacer esto, pero no lo hace, y si a la vez se dice perfectamente bueno, la única explicación posible es que un mal acto libre no es realmente malo. La libertad intrínseca de una acción libre es un valor que supera la determinación intrínseca de una acción determinada, de modo que habría una pérdida de valor si Dios eliminara la maldad intrínseca de esta acción y de forma simultánea el libre albedrío que la posibilitó en su cualidad de libre. Pero Mackie indica que esto se opone a lo que algunos teístas dicen sobre el pecado en otros contextos. Esta solución, por lo tanto, solo puede defenderse de otra forma: Dios creó a los hombres con suficiente libertad y de forma que no pudiera controlar sus voluntades. Esto lleva a una paradoja que Mackie denomina la paradoja de la omnipotencia": "¿puede un ser omnipotente crear cosas que Él subsecuentemente no puede controlar?, ¿puede un ser omnipotente crear reglas que después lo aten?" (Mackie 1992, 99). (Mackie indica que las dos son prácticamente equivalentes porque cualesquiera de estas reglas pueden considerarse formas de poner ciertas cosas más allá del control de Dios y viceversa.) Cabe comentar que el punto principal de este argumento es sugerir que es posible pensar en un Dios omnipotente y creador de las leyes de la lógica ordinaria o de las leyes causales, capaz de atarse después de haberlas creado. Para el autor esta tesis es claramente una paradoja, porque no se puede responder en la afirmativa o en la negativa. Si la respuesta es que un ser omnipotente puede atarse por las leyes de la lógica ordinaria, y si Dios realmente es capaz de crear cosas que no puede controlar o de crear reglas que lo puedan atar, Dios dejaría de ser omnipotente una vez terminadas una o ambas creaciones: "hay cosas por lo tanto que Él no puede hacer" (Mackie 1992, 99). Pero si la respuesta es "un ser omnipotente no puede atarse por las leyes de la lógica ordinaria se sigue que se está inmediatamente afirmando que hay cosas que Él no puede hacer, que desde antes de crear las leyes de la lógica ordinaria no era omnipotente" (Mackie 1992, 99). Esta paradoja articula un problema similar para el determinista teológico, porque no estaría dispuesto a defender que las máquinas poseen libre albedrío. Sin embargo, Mackie piensa que es lógicamente posible que una máquina esté fuera del control de su creador. El determinista, dice el autor, puede responder a este problema que

todo agente creador siempre determina el carácter de su creación y, por lo tanto, determina su comportamiento. Incluso, diría el determinista, el agente creador hace precisamente esto cuando diseña su máquina (cuando decide qué materiales va a utilizar, y cuál va a ser la estructura de su máquina) aunque no cuente con conocimiento total de su creación. El creador, por lo tanto, determina a su máquina aunque no pueda anticipar las acciones de su máquina. Si Dios es omnisciente y si su creación de las cosas es total, sugiere Mackie, se tiene que decir que Dios es capaz de determinar y anticipar las acciones de sus creaciones. Se podría aceptar esta idea pero se encuentra más allá del punto. La pregunta, en el análisis de Mackie, no es si Dios originalmente determinó las acciones futuras de sus creaturas, la verdadera cuestión es si es defendible sostener que Dios es capaz de crear cosas que subsecuentemente estarían fuera de su control. Como se demostró, las respuestas sí y no son irreconciliables con la omnipotencia de Dios.

El autor propone una estrategia para resolver la paradoja pero antes define una paradoja paralela, la paradoja de la soberanía":

¿Puede un soberano legal crear una ley que restrinja su futuro legislativo, podría el parlamento británico crear una ley que prohíba a cualquier futuro parlamento de socializar la banca, y que también prohíba la futura revocación de esta ley, o podría el parlamento británico, que era legalmente soberano en Australia en, digamos, 1899, pasar una ley válida, o una serie de leyes, que le quitaran su soberanía en 1933? (Mackie 1992, 100).

En este caso, la respuesta positiva y negativa son insatisfactorias. Si se responde que sí se sigue que el parlamento no es soberano; si se responde que no se sigue que existe una ley que el parlamento no podría legalizar: que el parlamento, por lo tanto, no es realmente soberano.

Mackie alega que esta paradoja puede resolverse de la siguiente forma: se deben distinguir leyes de primer orden, leyes que gobiernan las acciones de los individuos y los distintos cuerpos de la legislatura, de leyes de segundo orden, leyes sobre leyes, leyes que gobiernan las acciones de la legislatura. De manera correspondiente, se deben distinguir dos órdenes de soberanía, soberanía de primer orden, soberanía (1), que es la autoridad ilimitada para crear leyes de primer orden, y soberanía de segundo orden, soberanía (2), que es la soberanía ilimitada para crear leyes de segundo orden. Si se dice que el parlamento es soberano se puede alegar que el parlamento tiene soberanía (1), o que el parlamento tiene soberanía (1) y soberanía (2), pero no se puede defender sin caer en contradicción que el parlamento en vigencia cuenta con soberanía (2) y soberanía (1), si el presente parlamento tiene soberanía (2), porque podría utilizarla para

quitar la soberanía (1) de futuros parlamentos. "Lo que la paradoja demuestra es que no podemos atribuirle soberanía legal y continua a ninguna institución en un sentido inclusivo" (Mackie 1992, 100).

Mackie piensa que la analogía entre omnipotencia y soberanía demuestra que la paradoja puede resolverse de forma similar. Se debe distinguir omnipotencia de primer orden, el poder ilimitado para actuar, de omnipotencia de segundo orden, el poder ilimitado para determina qué poderes tendrán las creaturas de Dios. De esta forma la proposición que afirma la omnipotencia de Dios es consistente pues siempre contaría con omnipotencia (1). Pero si este es el caso, se podría alegar que ningún ser en ningún momento sería realmente independiente de Dios, porque Dios determinaría todas las acciones de sus creaciones. Ahora bien, se puede responder de forma alternativa que Dios en un momento tuvo omnipotencia (2) y la utilizó para asignarle a sus creaciones poderes para actuar de forma libre en el orden de ciertas cuestiones, de modo que Dios subsecuentemente dejó de tener omnipotencia (1) cuando permitió que sus creaciones pudieran actuar de forma independiente, "lo que la paradoja demuestra es que no podemos consistentemente atribuirle a ningún ser omnipotencia en un sentido inclusivo" (Mackie 1992, 100).

4. Conclusión

Las críticas que se revisaron parecen ser fatales para las soluciones del problema del mal. La tesis de Mackie es que su estudio sugiere que no hay una solución válida del problema del mal que no implique la modificación de por lo menos una de las proposiciones constitutivas de la posición teísta esencial, de forma que el teísta está obligado a conceder que su posición es inconsistente, incluso al punto que el teísmo solo es defendible si se postula como irracional. Por lo tanto, la conclusión de esta sección es que la paradoja de la omnipotencia demuestra que la omnipotencia de Dios debe restringirse de una forma u otra, porque la omnipotencia sin algún tipo de modificación no puede atribuirse a ningún ser que exista de forma continua en el tiempo. Y la alternativa, que Dios exista fuera del tiempo, es una opción incoherente pues no queda claro cómo se puede pensar sin contradicción que Dios esté fuera y a la vez dentro del tiempo, claro, sin apelo a una premisa adicional o a un principio cuasi-lógico. La segunda conclusión es que aunque la paradoja de la omnipotencia articula una crítica formidable para el teísmo común puede decirse que no la refuta categóricamente, porque la solución del libre albedrío sugiere que

hay un bien necesario, necesario para que este mundo sea el mejor de los mundos lógicamente posibles, y que necesita del mal para existir. La tesis de esta estrategia es que el libre albedrío no podría existir sin la posibilidad del mal en el mundo y, por lo tanto, independientemente de que sea o no la razón específica de Dios para crear el mundo como es, se sigue que es una posibilidad lógica y a la vez una posición consistente con la postura del teísmo común. Es un modelo viable para resolver el problema lógico del mal. A continuación se examina la defensa del libre albedrío, para después evaluar si resuelve el problema lógico del mal. Con estos objetivos en mente a continuación se presenta un texto escrito por Alvin Plantinga, donde sostiene que la defensa del libre albedrío demuestra cómo la omnipotencia de Dios (y el resto de sus atributos) puede ser consistente con la existencia del mal.

IV. LA DEFENSA DEL LIBRE ALBEDRÍO

1. Posibilidad y necesidad

Alvin Plantinga responde a las críticas de Mackie en su texto *La defensa del libre albedrío*. En particular, el autor norteamericano desarrolla una defensa del libre albedrío que enfatiza la libertad que Dios les donó a sus creaturas, para sostener que son consistentes las proposiciones del conjunto teísta con la existencia del mal. Su postura cae dentro de la definición de una defensa: existen argumentos ateos que debilitan la posición teísta, pero también hay líneas de defensa que los minimizan o los resuelven. Ésta es una de las muchas defensas que se han explorado en la tradición analítica (por ejemplo, se podrían mencionar, así como se exploró en la sección anterior, que hay filósofos que sostienen que el mal es una ilusión como también que el mal es un medio lógico para alcanzar bienes superiores). Estas defensas establecen modelos para explicar por qué Dios permite el mal y el sufrimiento en el mundo, y para sugerir maneras en las que la posición teísta es consistente con la existencia del mal en el mundo. La tesis de Plantinga es que la defensa del libre albedrío demuestra que Dios creó el mejor de los mundos lógicamente posibles y, para que éste fuera el caso, necesitaba crear un mundo que contara con la posibilidad del mal y el libre albedrío. Esto, Dice Plantinga, es consistente con todas las proposiciones de la posición teísta. Plantinga subraya el siguiente pasaje del texto de Mackie:

Pienso, sin embargo, que una crítica más reveladora puede hacerse por medio del problema tradicional del mal. Aquí se puede demostrar, no que las creencias religiosas carecen de apoyo racional, sino que son positivamente irracionales, que las muchas partes de la doctrina teológica son inconsistentes (Mackie 1992, 89).

El profesor de Notre Dame pregunta si Mackie tiene la razón, si el teísta realmente se contradice a sí mismo cuando defiende la existencia de Dios y a la vez la existencia del mal. Para llegar a esta cuestión Plantinga propone una pregunta previa: ¿qué es lo que Mackie quiere sostener? La tesis de Mackie es que la creencia teísta trae consigo una inconsistencia o contradicción. Pero, Plantinga se pregunta, ¿qué implica una inconsistencia o contradicción lógica? Existen muchos tipos de inconsistencias y contradicciones lógicas: "una contradicción explícita es una proposición de cierto tipo, una proposición conjuntiva que rechaza o niega otra proposición" (Plantinga 1992, 103). Plantinga utiliza el siguiente ejemplo: Paul es un buen jugador de tenis, y es falso que Paul es un buen jugador de tenis. Con este caso, el autor pregunta si el propósito

de Mackie es argumentar que el teísta está dispuesto a aceptar este tipo de contradicciones. El autor dice que no, que lo que realmente quiere argumentar Mackie es lo siguiente:

En su forma más simple el problema es éste: Dios es omnipotente; Dios es perfectamente bueno; sin embargo el mal existe. Parece haber una contradicción entre estas tres proposiciones, tanto que si dos de ellas fueran verdaderas la tercera sería falsa. Sin embargo, las tres proposiciones son partes esenciales de las posiciones teológicas comunes; por un lado, el teólogo está comprometido a estas proposiciones, pero no puede mantener este compromiso consistentemente (Plantinga 1992, 103).

El argumento de Mackie es que el teísta está dispuesto a aceptar un conjunto de tres proposiciones y que este conjunto es inconsistente. Los miembros de este conjunto son los siguientes:

(1)	Dios es omnipotente.
(1')	Dios es perfectamente bueno.
(3)	El mal existe.

El autor denomina este conjunto A. El argumento es que A es un conjunto inconsistente, "pero ¿qué implica que un conjunto sea inconsistente o contradictorio?" (Plantinga 1992, 104). Una contradicción explícita, Plantinga sugiere, sucede cuando un miembro del conjunto rechaza o niega a otro miembro del conjunto. Entonces es evidente que el conjunto A no es explícitamente contradictorio. Las proposiciones que refutarían (1) (2) y (3) son:

(1')	Dios no es omnipotente (o es falso que Dios es omnipotente).
(2')	Dios no es perfectamente bueno.
(3')	No existe el mal.

Ninguna de estas proposiciones se encuentra en el conjunto A. Por lo tanto, Plantinga alega que puede decirse que muchos conjuntos son contradictorios en algún sentido importante, pero que no son explícitamente contradictorios. El autor utiliza el siguiente ejemplo, conjunto B:

(4)	Si todos los hombres son mortales, entonces Sócrates es mortal.
(5)	Todos los hombres son mortales.
(6)	Sócrates no es mortal.

Este conjunto no es explícitamente contradictorio. Sin embargo, alguna medida del sentido de lo que se quiere significar por una contradicción aplica en su caso:

Cuando se utilizan las reglas de la lógica ordinaria, las reglas de la lógica proposicional y de la teoría cuantificacional de cualquier texto introductor del tema, podemos deducir una contradicción explícita del conjunto, podemos utilizar las leyes de la lógica para deducir una proposición de un conjunto, la cual, añadida al conjunto, produce un nuevo conjunto que es explícitamente contradictorio (Plantinga 1992, 104).

Por ejemplo, si se utiliza la ley de *modus ponens*⁹ se puede deducir que (7) Sócrates es mortal de (4) y (5). El resultado de añadir (7) a B es el conjunto [(4), (5), (6), (7)]. Este conjunto, dice el autor, es explícitamente contradictorio porque (6) es la negación de (7). Cualquier conjunto que comparta esta característica con el conjunto B es formalmente contradictorio.

Por lo tanto, un conjunto formalmente contradictorio es un grupo cuyos miembros se les puede deducir una contradicción explícita por medio de las leyes de la lógica. ¿Está afirmando Mackie que el conjunto A es formalmente contradictorio? (Plantinga 1992, 104).

La tesis de Plantinga es que si esto es lo que realmente quiere defender Mackie entonces está equivocado. Ninguna ley de la lógica, a su saber, permite la negación de una de las proposiciones de A desde sus otros miembros. Por lo tanto el conjunto A tampoco es formalmente contradictorio.

⁹ Si p entonces q; p; por lo tanto q.

Sin embargo, el autor explora otra forma en la que un conjunto de proposiciones podría ser contradictorio o inconsistente. Plantinga considera conjunto C cuyos miembros son:

(8)	George es mayor que Paul.
(9)	Paul es mayor que Nick.
(10)	George no es mayor que Nick.

Este conjunto, dice el autor, no es explícita ni tampoco formalmente contradictorio, "no podemos, utilizando las leyes de la lógica, deducir la negación de estas proposiciones a partir de ellas mismas" (Plantinga 1992, 105). Sin embargo, como en el caso anterior, hay un sentido en que el conjunto es consistente o contradictorio porque no es posible que sus tres miembros sean verdaderos. Es necesariamente verdadero que: (11) si George es mayor que Paul y Paul es mayor que Nick, entonces George es mayor que Nick. Si se añade (11) al conjunto C se obtiene un conjunto que es formalmente contradictorio: (8) (9) y (11) producen la negación de (10) por medio de las leyes de la lógica ordinaria. Plantinga sugiere que la proposición (11) es necesariamente verdadera, pero pregunta: ¿qué significa que lo sea?

En primer lugar, se puede decir que una proposición es necesariamente verdadera si es imposible que sea falsa, o si su negación es imposible que sea verdadera. Esto implica explicar la necesidad en términos de posibilidad. Plantinga utiliza el siguiente caso para desarrollar su punto, a saber, que muchas proposiciones pueden establecerse por medio de las leyes de la lógica: (12) Si todos los hombres son mortales y Sócrates es un hombre, entonces Sócrates es mortal. Este tipo de proposiciones son verdades lógicas. Pero las verdades de la aritmética y las matemáticas en general también son necesariamente verdaderas. Se puede decir que éste es el caso cuando se toman en cuenta proposiciones que no cuentan como verdades lógicas como tampoco verdades matemáticas, pero que son necesariamente verdaderas. (11), indica Plantinga, es un ejemplo como también lo son:

(13)	Nadie es más alto que sí mismo.
(14)	El rojo es un color.
(15)	Ningún número es una persona.
(16)	Ningún número primo es un primer ministro.
(17)	Los solteros no están casados.

En este tipo de casos tenemos necesidad lógica laxa. Una proposición p es posiblemente verdadera solo si es el caso que su refutación no es, en el sentido lógico laxo, un producto necesariamente verdadero. Este sentido de necesidad y posibilidad, alega Plantinga, debe distinguirse de otro sentido de necesidad causal o natural, o posibilidad causal o natural. El profesor de Notre Dame considera el siguiente caso para desarrollar su punto: (18) Henry Kissinger nadó el Atlántico. Aunque esta proposición parezca implausible, Plantinga alega que no es necesariamente falsa en el sentido lógico laxo (su negación no es necesariamente verdadera).

Pero hay un sentido en el que es imposible: es causal o naturalmente imposible. Los seres humanos, a diferencia de los delfines, simplemente no tienen el equipamiento físico que esta hazaña demanda. Además, a diferencia de Superman, el resto de nosotros somos incapaces de brincar edificios en un solo movimiento o (sin poderes auxiliares de algún tipo) viajar más rápido que la velocidad de una bala. Estas cosas son imposibles para nosotros, pero no lógicamente imposibles, incluso en el sentido laxo (Plantinga 1992, 106).

En este caso hay distintos sentidos de necesidad y posibilidad. Hay un número de proposiciones de las cuales es difícil decir si son o no posibles en el sentido lógico laxo y que están sujetas a controversia en la discusión filosófica. ¿Es posible, por ejemplo, que una persona nunca tenga consciencia durante su existencia?, ¿es posible para una persona existir sin cuerpo?, si esto es posible, ¿existe una persona que no tenga cuerpo?, ¿es posible ver sin ojos?

Plantinga regresa al conjunto C y subraya que la conjunción de sus miembros, el conjunto proposicional que resulta de poner "y" entre (8) (9) y (10), es necesariamente falsa. El autor dice

que se puede obtener un conjunto formalmente contradictorio de C si se le añade una proposición necesariamente verdadera, (11).

Supongamos que un conjunto es implícitamente contradictorio si se parece a C en este sentido. Un conjunto S de proposiciones es implícitamente contradictorio si hay una proposición necesaria p de modo que el resultado de sumar p a S es un conjunto formalmente contradictorio. S es implícitamente contradictorio si de la proposición p podemos deducir una contradicción explícita de p junto con los miembros de S (Plantinga 1992, 107).

Plantinga sugiere que Mackie piensa que el conjunto A es contradictorio, y que se puede interpretar de ello que lo que Mackie está realmente defendiendo es que este conjunto es implícitamente contradictorio:

Sin embargo, la contradicción no surge inmediatamente; para demostrarlo necesitamos algunas premisas adicionales, o quizá algunas reglas cuasi-lógicas que conecten los términos bien y mal y omnipotente. Estos principios adicionales son que el bien se opone al mal, de modo que un ser bueno siempre elimina el mal lo más que puede, y que no hay límite a lo que un ser omnipotente puede hacer. De éstas se sigue que un ser bueno y omnipotente completamente elimina el mal, y después que las proposiciones que un ser bueno y omnipotente existe, y que el mal existe, son incompatibles (Mackie 1992, 90).

Aquí Mackie hace referencia a premisas adicionales, que también denomina principios adicionales y reglas cuasi-lógicas. Plantinga dice que Mackie las necesita para demostrar la contradicción en el conjunto A. En este sentido, Plantinga alega que Mackie quiere defender que:

[...] para obtener un conjunto formalmente contradictorio debemos agregar más proposiciones al conjunto A; y si buscamos demostrar que conjunto A es implícitamente contradictorio, estas proposiciones deben ser verdades necesarias, reglas cuasi-lógicas, como Mackie las llama (Plantinga 1992, 107).

Según Plantinga, las dos premisas adicionales son:

(19)	Un ser bueno siempre elimina el mal lo más que puede.
(20)	No hay límites a lo que un ser omnipotente puede hacer.

Si Mackie quiere demostrar que el conjunto A es implícitamente contradictorio, dice el autor, entonces debe sostener que (19) y (20) son necesariamente verdaderas.

¿Lo son? Plantinga inicia su análisis con (20): ¿qué significa decir que un ser es omnipotente? En primer lugar, se puede decir que es todopoderoso, pero ¿tiene límites un ser omnipotente? ¿Podría, por ejemplo, crear círculos cuadrados, o solteros casados?, no, dice Plantinga, pues teólogos y filósofos teístas no estarían generalmente dispuestos a sostener que Dios es capaz de crear círculos cuadrados, como tampoco capaz de crear creaturas que existen y que a la vez no existen.¹⁰ Además, estos teólogos y filósofos podrían defender que no existen límites fuera de la lógica que pudieran atar a un ser omnipotente. Sin embargo, el autor piensa que estos teólogos y filósofos conceden que ni siquiera un ser omnipotente puede actualizar hechos lógicamente imposibles, como tampoco puede causar que proposiciones necesariamente falsas se vuelvan verdaderas. Plantinga, sin embargo, sugiere que sí hay teístas que defienden el poder ilimitado de Dios, que su poder opera por encima de las leyes de la lógica.¹¹ Lo que indica Plantinga es que para teístas de este tipo, la cuestión de que A sea o no un conjunto contradictorio, no es una cuestión que les interese. La idea es que estos autores sostienen (1) y (2) y seguramente (3), y que no les molesta que se pueda argumentar que (1) (2) y (3) se conecten de forma inconsistente, porque defienden que Dios puede hacer lo que es lógicamente imposible y, por lo tanto, que los miembros del conjunto A sean todos verdaderos incluso si el conjunto es contradictorio:

[...] el teísta que piensa que el poder de Dios no está limitado en ningún sentido, ni por las leyes de la lógica, no le sorprenderá el argumento de Mackie y no encontrará ningún problema

¹⁰ Para Tomás de Aquino el poder de Dios se extiende a cualquier estado de cosas que no involucre una contradicción. Dios puede actualizar estados de cosas que sean lógicamente posibles, porque está dentro de su omnipotencia actualizar o crear estados de cosas. No podría crear un círculo cuadrado porque es lógicamente imposible actualizar un cuadrado que a la vez sea un círculo, dado que esto involucraría que el círculo sea y a la vez no sea, y este estado de cosas es lógicamente imposible porque no está en la naturaleza de estas cosas ser y no ser. Por lo tanto, la omnipotencia de Dios no se extiende a estados de cosas lógicamente imposibles.

¹¹ Para Guillermo de Ockham las leyes de la lógica y la posibilidad no son independientes de Dios o parte de su esencia, porque el filósofo piensa que son creadas por la voluntad de Dios. Para Ockham, la creación divina de las leyes de la lógica y la creación divina de la Tierra no ocurren en el tiempo, porque el filósofo piensa que Dios existe fuera del tiempo. En este sentido, Ockham alega que sería incorrecto decir que Dios creó las leyes de la posibilidad antes de haber creado el mundo. Dios creó las posibilidades y las imposibilidades y después creó la Tierra a partir de haber elegido la Tierra actual dentro de un número de mundos posibles. Esto implica que en el análisis de Ockham, las leyes de la lógica dependen de Dios y, por lo tanto, Él puede cambiarlas de acuerdo a su voluntad.

con la contradicción del conjunto A. Esta postura no es popular, y con buena razón; es bastante incoherente (Plantinga 1992, 108).

Ahora bien, el autor dice que los teístas típicamente quieren alegar que Dios es omnipotente, pero que sí existen límites capaces de regular el poder de Dios. Estos teístas quieren decir que no existen límites fuera de las leyes de la lógica que pudieran regular el poder de Dios, y con vista a esta tesis, dice Plantinga, quizá es inicialmente plausible suponer que (20) es necesariamente verdadera.

Pero ¿qué pasa con (19), la proposición que afirma que todos los seres buenos eliminan el mal?, ¿es necesariamente verdadera?, ¿se puede decir que es verdadera en algún sentido?

Plantinga utiliza el siguiente caso: tu amigo Paul sale de forma imprudente a manejar en un día invernal, y se queda sin gasolina en una carretera abandonada. La temperatura baja a -10° , y un viento frío y miserable empieza a soplar. Mientras tanto, tú estás en casa tomando café caliente bajo el calor de tu chimenea. En tu garaje tienes un contenedor con 5 galones de gasolina para emergencias como éstas. El peligro en el que se encuentra Paul se puede considerar un mal que podrías eliminar. El punto es que no logras eliminarlo porque no estás consciente de que Paul se encuentra perdido en una carretera. Este caso hipotético, dice Plantinga, sugiere que no pierdes tu derecho a llamarte a ti mismo un buen ser humano. Simplemente no tenías consciencia del peligro en el que se encontraba Paul, y en este sentido, no pudiste salvarlo del sufrimiento en el que se encontraba. Por lo tanto (19) no parece ser necesaria porque afirma que cada ser bueno tiene una propiedad en específico, la propiedad de siempre eliminar el mal. Si el caso descrito es un caso posiblemente verdadero (que existe la posibilidad de que una buena persona no sea capaz de eliminar un mal que puede eliminar) entonces (19) no parece ser verdadera.

Sin embargo, Mackie podría responder que si no sabías de la situación en el que se encontraba Paul, en el tiempo en cuestión, entonces de hecho no podrías haber eliminado el sufrimiento de Paul y, por lo tanto, Mackie podría revisar (19) para tomar en cuenta este tipo de casos:

(19a)	Los seres buenos siempre eliminan males de los que tienen consciencia y que pueden eliminar.
-------	--

Cabe notar que:

(1)	Dios es omnipotente.
(2)	Dios es perfectamente bueno.
(3)	El mal existe.
(20)	No hay límites a lo que un ser omnipotente puede hacer.
(19a)	Los seres buenos siempre eliminan males de los que tienen consciencia y que pueden eliminar.

No es un conjunto formalmente contradictorio. Este conjunto necesitaría una proposición adicional para que lo fuera: que Dios conoce todo mal en el mundo. Sin embargo, Plantinga indica que la mayoría de los teístas creen en un Dios omnisciente (que lo sabe todo) y, por lo tanto, este nuevo conjunto A, que tiene entre sus miembros la proposición que afirma que Dios es omnisciente, es un conjunto implícitamente contradictorio que debería satisfacer a Mackie y a la vez confundir al teísta ordinario. De aquí en adelante Plantinga analiza el conjunto A como el conjunto que tiene entre sus miembros la proposición que afirma que Dios es omnisciente.¹²

Ahora, ¿es necesaria la proposición (19a)? Plantinga utiliza el siguiente caso para responder a esta pregunta:

[...] Sabes que Paul está abandonado en la carretera como en el ejemplo anterior, y también que otro amigo tuyo se encuentra en una situación similar a cincuenta millas en la dirección contraria. Supón, además, que mientras puedes rescatar a uno de los dos, simplemente no puedes rescatar a los dos. Está dentro de tu poder eliminar uno de los dos males; y sabes que los dos males están sucediendo. Pero no puedes eliminar ambos; no pierdes tu derecho de llamarte a ti mismo una buena persona si solamente eliminas uno de los dos males, porque no estaba dentro de tu poder hacer más. Por lo tanto (19a) es una proposición falsa; no es una verdad necesaria que los seres buenos eliminan los males que conocen y que puede eliminar (Plantinga 1992, 109).

¹² Recordemos los miembros del conjunto A:

- (1) Dios es omnipotente.
- (2) Dios es perfectamente bueno.
- (3) El mal existe.

Plantinga piensa que podemos observar el mismo resultado en otro caso:

Haces alpinismo. Aún un novato, has adquirido un par de cortadas y moretones por utilizar tus rodillas en lugar de tus pies. Uno de estos moretones es bastante doloroso. Se lo mencionas a un médico, quien predice que el dolor cederá por sí solo en dos días. Mientras tanto no hay nada que el doctor pueda hacer, más allá de amputar tu pierna para quitarte el dolor. Ahora bien, el dolor en tu rodilla es un mal. Todo lo demás siendo igual, sería mejor si no tuvieras el dolor en tu rodilla. Y está dentro del poder del médico eliminar este mal. ¿Que no te quite el dolor significa que no es una buena persona? Por supuesto que no; pues él podría eliminar este mal y producir un mal mucho peor. Entonces es evidente que (19a) es una proposición falsa. Es completamente posible que una buena persona no elimine un mal que conoce y que puede eliminar. Esto tomaría lugar, si, como en el presente ejemplo, la persona no pudiera eliminar el mal sin producir un mal mucho peor (Plantinga 1992, 109).

Por lo tanto, la proposición (19a) no es necesariamente verdadera, y no puede utilizarse para demostrar que el conjunto A es implícitamente contradictorio.

Plantinga piensa que estas dificultades demandan otra revisión de (19):

(19b)	Los seres buenos eliminan todo mal E que conocen y que puede eliminar, y que saben que pueden eliminar sin producir un mayor mal o eliminar un buen estado de cosas superior a E.
-------	---

¿Es necesariamente verdadera esta proposición? Plantinga dice que elimina la segunda de las dos dificultades que (19a) produce, pero deja la primera dificultad sin respuesta, y esto se puede observar con otro caso. En primer lugar, supongamos que un ser elimina un mal estado de cosas si elimina ese mal y a la vez no elimina un bien superior, y si no produce un mal superior. En este sentido, alega Plantinga, es posible que una persona se encuentre en una situación donde puede eliminar un mal E y otro mal E" pero no ambos:

[...] te encuentras sobre la temida cara norte del *Grand Teton*. Tú y tu grupo se atraviesan con Curt y Bob, dos alpinistas atorados a 125 pies de altura. Una violenta, y peligrosa tormenta se aproxima. Tienes tiempo para rescatar a uno de los alpinistas y retroceder antes de que la tormenta llegue; si los rescatas, sin embargo, tú y tus compañeros y los alpinistas quedarán atrapados, lo cual muy seguramente implicará la destrucción de tu grupo completo y la muerte de los alpinistas. En este caso puedes eliminar un mal (Curt atorado) sin causar un mal mucho mayor y sin eliminar un bien superior al mismo tiempo; y también

puedes eliminar otro mal (Bob atrapado). Pero no puedes eliminar los dos males. Entonces el hecho de que no puedas rescatar a Curt, incluso si hubieras podido, no demuestra que no eres una buena persona. Aquí, entonces, hay una circunstancia en la que podrías eliminar los dos males; pero no puedes eliminar los dos sin que se produzca un mal mucho peor y, por lo tanto, no puedes culparte a ti mismo por no haber eliminado ambos males (Plantinga 1992, 110).

Entonces, piensa Plantinga, ni (19a) ni (19b) son necesariamente verdaderas. Sin embargo, el autor sugiere que uno podría estar tentado a responder que este tipo de casos, ejemplos donde un ser bueno puede eliminar un mal A y un mal B, pero no ambos, son casos irrelevantes para un ser omnipotente y omnisciente. Lo que alega Plantinga es que uno podría pensar que, si un ser omnipotente y omnisciente puede eliminar todo mal, se sigue que Dios debe eliminar todo mal. El autor piensa que quizá éste sea el caso, pero que no responde estrictamente al punto que quiere hacer, esto es, que el hecho que se demuestra con el uso de los casos anteriores es que (19a) y (19b) no son necesariamente proposiciones verdaderas, y, por lo tanto, que no pueden utilizarse para demostrar que el conjunto A es implícitamente inconsistente. Sin embargo, Plantinga piensa que el caso sí sugiere que quizá el ateo tendría más éxito si utilizara las propiedades de la omnisciencia y la omnipotencia en (19) para afirmar algo como esto:

(19c) Un ser omnipotente, omnisciente y bueno elimina todo mal que puede eliminar.

¿Ayudaría a la tesis de Mackie conceder la verdad necesaria de (19c)? Plantinga piensa que la respuesta no es tan obvia porque no se puede generar un conjunto que sea formalmente contradictorio si solo se le añaden (20) y (19c) al conjunto A. Este conjunto (A') tiene los siguientes seis miembros:

(1)	Dios es omnipotente.
(2)	Dios es perfectamente bueno.
(2')	Dios es omnisciente.
(3)	Existe el mal.
(19c)	Un ser perfectamente bueno, omnipotente y omnisciente elimina todo mal que puede eliminar.

(20)	Hay límites lógicos a lo que un ser omnipotente puede hacer.
------	--

Ahora bien, Plantinga indica que, si A' fuera formalmente contradictorio, entonces de cualquier cinco de sus miembros se podría deducir la negación de su sexto miembro desde las leyes de la lógica ordinaria. Esto es, cualesquiera cinco proposiciones del conjunto A' formalmente implicarían la negación de la sexta, por lo que, si A' fuera formalmente inconsistente la negación de (3) sería formalmente implicada por las cinco restantes. (1) (2) (2') (19c) y (20) formalmente implicarían:

(3')	No existe el mal.
------	-------------------

Pero Plantinga sostiene que no es así, que lo que formalmente implican no es que no exista el mal en ningún sentido, sino que: (3'') No hay mal que Dios no pueda eliminar.

Entonces (19c) tampoco ayuda, no porque no sea necesariamente verdadera sino porque, cuando se suma junto con (20) al conjunto A, no se produce un conjunto formalmente contradictorio. La proposición que el ateo debe añadirle al conjunto A para producir una contradicción es:

(21)	Si Dios es omnisciente y omnipotente, entonces Él puede eliminar todo mal estado de cosas.
------	--

Ahora bien, el autor sugiere que el conjunto que consiste de A más (19c) (20) y (21)¹³ es formalmente contradictorio. "Entonces si (19c), (20), y (21) son proposiciones necesariamente

¹³ Recordemos las proposiciones (19c) y (20):

verdaderas, el conjunto A es implícitamente contradictorio" (Plantinga 1992, 111). En su análisis se concedió que (19c) y (20) son proposiciones necesarias y, por lo tanto, Plantinga piensa que es necesario revisar (21): ¿se puede decir que (21) es una proposición necesariamente verdadera?

Plantinga sostiene que no y pregunta: ¿bajo qué condiciones podría un ser omnipotente no eliminar un mal E sin eliminar un bien superior?

Un estado de cosas S incluye S" si el estado de cosas conjuntivo S pero no S" es imposible, o si es necesario que S" se obtenga si S se obtiene. Ahora supón que un buen estado de cosas G incluye un mal estado de cosas E que éste supera. Entonces un ser omnipotente tampoco podría eliminar E sin eliminar G (Plantinga 1992, 112).

Plantinga, en este sentido, sugiere que sí existen casos donde bienes y males coexistan, y donde estos bienes sean superiores a los males con los que coexisten, por ejemplo: supongamos que E indica que Paul sufre una pequeña quemadura y G que Rachel delira de felicidad, el estado de cosas conjuntivo G y E (el estado de cosas que se obtiene si y solo si G y E se obtienen) es entonces un buen estado de cosas:

[...] es mejor, todo lo demás siendo igual, que tú estés intensamente feliz y que Paul sufra una quemadura pequeña a que este estado de cosas no se obtenga. Entonces G y E es un buen estado de cosas; y claramente G y E incluye E: obviamente es necesariamente verdadero que si tú estás delirando de felicidad y que Paul sufrió una quemadura, entonces Paul sufre una quemadura (Plantinga 1992, 112).

Pero quizá podría decirse que este ejemplo es trivial, difícil de seguir, resbaladizo, e irrelevante. A esta crítica Plantinga responde que existen cierto tipo de valores y ciertos tipos de estados de cosas buenos y familiares que no podrían existir sin la existencia de ciertos tipos de males. Por ejemplo, existen personas que exhiben un tipo de heroísmo activo y moral cuando son confrontados por sufrimientos y adversidades, y se produce un heroísmo que inspira a otros. Así, éste tipo de personas producen bienes a partir de malas situaciones. En estos casos, dice el filósofo norteamericano, el mal continúa siendo un mal, pero el sentido total de estos estados de cosas, por ejemplo, que una persona en estos casos sufra una cantidad significativa de dolor, podría ser la causa de un futuro escenario bueno. Si es así, entonces un mejor presente debería

(19c) Un ser perfectamente bueno, omnipotente y omnisciente elimina todo mal que puede eliminar.

(20) Hay límites lógicos a lo que un ser omnipotente puede hacer.

poder superar el mal que lo produjo, de lo contrario el sentido de la situación total no sería bueno, lo que demuestra que no es posible que un buen estado de cosas se obtenga sin que algún mal también se obtenga, y, a la vez, que sea una verdad necesaria que, si una persona sufre dolor significativo, una persona sí sufre dolor.

Lo que el Plantinga quiere decir es que (21) no es necesariamente verdadera, y que, en este sentido, no es fácil encontrar proposiciones necesariamente verdaderas que puedan producir un conjunto formalmente contradictorio a la hora de ser añadidas al conjunto A.

Uno se pregunta, por lo tanto, por qué para los muchos ateos que con confianza afirman que este conjunto es contradictorio, no hacen ningún intento de demostrar que éste sea el caso. En general están contentos con solo afirmar que aquí existe una contradicción. Incluso Mackie subraya que algunas premisas adicionales o reglas cuasi-lógicas se necesitan para defender esta posición, pero apenas inicia un análisis dirigido a encontrar algunas premisas adicionales que sean necesariamente verdaderas y que con los miembros del conjunto A formalmente impliquen una contradicción explícita (Plantinga 1992, 113).

Hasta este punto de la exposición se pueden subrayar las siguientes conclusiones: en primer lugar, aunque muchos ateos afirman que el teísta está involucrado en una contradicción cuando sostiene uno o todos los miembros del conjunto A, este conjunto no es explícita ni implícitamente contradictorio, porque para defender esta tesis el ateo debe encontrar alguna proposición *p* que sea necesariamente verdadera (podría ser la conjunción de varias proposiciones) de modo que la adición de *p* al conjunto A produzca un conjunto formalmente contradictorio. Plantinga piensa que ningún ateo, a su saber, ha producido un candidato plausible para este rol y que es difícil observar donde se podría encontrar esta proposición y, por lo tanto, sugiere que se podría considerar que el conjunto A es un caso claro de un conjunto implícitamente consistente si se defiende con base en el principio de que una proposición o conjunto es consistente o posible hasta que se pruebe lo contrario.

Sin embargo, este camino lleva a otro tipo de problemas pues el mismo principio opera de la misma manera para el ateo. El conjunto A es inconsistente y, por lo tanto, el ateo podría sin ningún problema afirmar que su tesis es posible o consistente. Pero la afirmación de que un conjunto de proposiciones es implícitamente contradictorio, es en sí un conjunto que, en el análisis de Plantinga, podría denominarse necesariamente verdadero o necesariamente falso, tanto que, si esta afirmación es posible, no es necesariamente falsa. Si se sigue este principio, el teísta estaría obligado a declarar que el conjunto A es implícitamente inconsistente (dado que

no se ha demostrado lo contrario), pero también que el ateo podría estar defendiendo una tesis verdadera, porque el teísta no ha demostrado que la afirmación del ateo sea inconsistente o imposible. Además, podría decirse que es una tesis necesariamente verdadera si es posible en el sentido lógico laxo y, por lo tanto, el principio bajo análisis sugiere que el conjunto A es implícitamente consistente e implícitamente inconsistente. La tesis hasta aquí es que Mackie no ha demostrado que el conjunto A sea implícitamente inconsistente.

¿Se puede ir más adelante? Plantinga sugiere que una forma de avanzar con su análisis sería tratar de demostrar que el conjunto A es implícitamente consistente o posible en el sentido lógico laxo, pero ¿qué involucra esta tarea? Según Plantinga, hay varias formas de pensar esta ruta y todas ellas se asemejan en un sentido importante:

Todas se resumen a esto: para demostrar que un conjunto S es consistente se piensa en un posible estado de cosas (que no necesita realmente obtenerse) de tal forma que si fuera actual, entonces todos los miembros de S serían verdaderos. Este procedimiento a veces se le denomina dar un modelo de S (Plantinga 1992, 114).

Un ejemplo de dar un modelo de S es la construcción de un conjunto axiomático que después se pone a prueba a partir de un modelo para demostrar su consistencia: si tienes un par de proposiciones p y q y buscas demostrar su consistencia, y suponiendo que una proposición p1 implica una proposición p2 si es imposible que p1 sea verdadera y p2 falsa, si la proposición conjuntiva p1 y no p2 es necesariamente falsa, entonces una forma de demostrar que p es consistente con q, es encontrar alguna proposición r que en conjunción con p sea posible (en el sentido lógico laxo), y que implique q. Plantinga sugiere un caso: un behaviorista podría sostener que el pensamiento no es realmente más que el movimiento de la laringe, y después podría defender su tesis con las siguientes proposiciones:

(P)	Jones no movió su laringe después del 30 de abril es inconsistente (en el sentido lógico laxo) con
(Q)	Jones pensó un par de veces en Mayo.

Para rebatir estos puntos se podría decir que P es consistente con:

(R)	Aunque convaleciente de una laringotomía realizada el 30 de abril, Jones pasó horas escribiendo en mayo un ensayo sobre <i>La crítica de la razón pura</i> de Kant.
-----	---

La conjunción de P y R es consistente. También se sigue de ella Q (dado que no se puede escribir un ensayo sobre *La crítica de la razón pura* sin pensar). P y Q, por lo tanto, son consistentes y se demuestra por ello que éste es un caso especial de dar un modelo de S: esta proposición R es consistente con P de modo que la conjunción de P y R es posible, describe un posible estado de cosas. Pero P y R implican Q, entonces si P y R fueran proposiciones verdaderas, Q también tendría que ser verdadera y, por lo tanto, P y Q también serían verdaderas: "Por lo tanto éste es realmente un caso en el que se produce un posible estado de cosas de modo que, si fuera actual, todos los miembros del conjunto en cuestión (en este caso el par de conjuntos de P y Q) serían verdaderos" (Plantinga 1992, 114).

Ahora bien, Plantinga examina cómo este caso puede utilizarse para defender la consistencia de A. En primer lugar, conecta (1) (2) y (2') y su resultado es (y):

(y)	Dios es omnisciente, omnipotente, y perfectamente bueno.
-----	--

El problema, sugiere Plantinga, es demostrar que (1) y (3) (el mal existe) son proposiciones consistentes y podría demostrarse como se mencionó, por medio de una proposición r que sea consistente con (1) y de modo que (1) y (r) juntas impliquen (3). Según el filósofo norteamericano, una proposición que podría funcionar es:

(22)	Dios creó un mundo que tiene mal y tuvo una buena razón para crearlo de este modo.
------	--

Si (22) es consistente con:

(y)	Dios es omnisciente, omnipotente, y perfectamente bueno.
(3)	El mal existe.

Entonces se sigue que el conjunto A es consistente. Esta estrategia implica demostrar que (22) y (y) son consistentes:

(22)	Dios creó un mundo que tiene mal y tuvo una buena razón para crearlo de este modo.
(y)	Dios es omnisciente, omnipotente, y perfectamente bueno.

El profesor de Notre Dame sugiere que esta estrategia puede desarrollarse de dos formas: en primer lugar, utilizando el mismo método (articular un posible estado de cosas de modo que, si se obtienen, un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno tendría una buena razón para permitir el mal). En segundo lugar, tratando de especificar cuál es la razón que tuvo Dios para permitir el mal y después tratar demostrar que es una buena razón. Por ejemplo, San Agustín escribe lo siguiente:

Esta sublime creatura, gozando perpetuamente de su Creador, se halla en posesión de aquella su eterna bienaventuranza, que mereció por su inquebrantable voluntad de permanecer siempre unida a la justicia. Ocupa después el segundo lugar de preferencia dentro del orden el alma pecadora, que ha perdido, si, la bienaventuranza por el pecado, pero que no ha perdido aún el poder de recuperarla, y la cual supera, sin duda alguna, en excelencia a aquella otra

cuya voluntad está ya fija en el pecado. Entre esta última y aquella primera, que tiene una voluntad inquebrantable de no separarse de la justicia, ocupa un lugar intermedio la que por la humilde penitencia vuelve a recuperar su alta dignidad. Pues Dios no ha privado de la largueza de su bondad, de modo que prefiriera no crearla, ni aun a aquella creatura que previó que no solo había de pecar, sino que había de permanecer firme en la voluntad de pecar. Porque así como es mejor un caballo que se desvía del camino que una piedra que no se desvía, porque carece de sentido y de movimiento propio, así también es más excelente la criatura que peca por su propia y libre voluntad que aquella otra que es incapaz de pecar por carecer de voluntad libre (San Agustín 338, 1947).

En términos generales, San Agustín alega que Dios puede crear un mejor universo, mucho más perfecto, si permite la existencia del mal.

No son necesarios a la perfección del universo los pecados y las desgracias, sino las almas en cuanto son almas, las cuales, si quieren pecar, pecan, y si pecan se hacen desgraciadas. Si, absueltas de sus pecados, perseverara en ellas la desgracia, o a ellas sobreviniera aun antes de pecar, entonces se diría con razón que hay desorden en el conjunto y en el gobierno del mundo (San Agustín 351, 1947).

Por lo tanto, San Agustín sugiere la razón que tuvo Dios para crear el mundo. Lo creó de esta forma porque sabía que se podía crear un universo mucho más perfecto si permitía la existencia del mal, porque un universo de primer nivel necesita la existencia de agentes libres, racionales y morales. En este sentido, aunque algunas de las criaturas de Dios llegaran a cometer errores, este mundo lleno de criaturas que gozan de libertad, que cuentan con el poder para cometer malas acciones, es mucho más perfecto que un mundo sin libre albedrío y, por lo tanto, sin la existencia de mal. Este modelo que especifica las razones que tuvo Dios para permitir el mal se denomina teodicea, "en las palabras de John Milton éste es un modelo que busca justificar el comportamiento de Dios con el hombre, para demostrar que Dios es justo cuando permite el mal" (Plantinga 1992, 116). La teodicea de San Agustín, indica Plantinga, se llama la teodicea del libre albedrío porque la noción de criaturas libres y racionales juega un papel importante en ella. Una teodicea, por lo tanto, explica por qué Dios permite el mal y ésta se distingue de la defensa del libre albedrío porque su objetivo no es indicar cuál es la razón específica que tuvo

Dios para crear el mundo como es, sino cuál podría ser la razón de Dios para permitir la existencia del mal.¹⁴

En otros términos, la teodicea del libre albedrío y la defensa del libre albedrío buscan demostrar que (1) es consistente con (22), y si éste es el caso, que el conjunto A es consistente. Mientras la teodicea del libre albedrío busca alguna proposición r que en conjunción con (1) implique (22), además defiende que esta proposición es verdadera, no solamente consistente con (1): "intenta decirnos cuál fue la verdadera razón de Dios para permitir el mal" (Plantinga 1992, 116). La defensa del libre albedrío también intenta encontrar una proposición r que sea consistente con (1) y que en conjunción con ella implique (22), pero no busca defender que r sea verdadera:

[...] su objetivo es demostrar que (1) es consistente con (22); todo lo que el autor de la defensa del libre albedrío debe hacer es encontrar una proposición r que sea consistente con (1) y de modo que (1) y (r) impliquen (22); si r es verdadera está más allá del punto (Plantinga 1992, 116).

Entonces existe una diferencia significativa entre la teodicea del libre albedrío y la defensa del libre albedrío. La defensa del libre albedrío considera que es suficiente demostrar que el conjunto A es consistente, mientras que la teodicea del libre albedrío va más allá: busca demostrar cuál es la razón específica de Dios para permitir la existencia del mal, en lugar de defender que Dios tiene una buena razón para permitir la existencia del mal en el mundo. Y en el presente contexto, el de investigar la consistencia del conjunto A, Plantinga piensa que la

¹⁴ Por ejemplo, la teodicea de John Hick rechaza la postura tradicional de la Caída, en donde los seres humanos son seres creados en un estado finitamente perfecto del que cayeron progresivamente; Hick argumenta que los seres humanos no son seres terminados, esto es, se encuentran en el proceso de llegar a ser lo que Dios quería que fueran. El proceso evolutivo convirtió a los humanos en especies distinguibles y capaces de razonar, como también de asumir responsabilidades, pero ahora deben pasar como individuos por un segundo proceso de espiritualización, por el cual se convertirán en hijos de Dios. Según Hick, el sufrimiento y los obstáculos de la vida son parte del plan divino de espiritualización, de modo que un mundo lleno de sufrimiento, tentaciones, y retos es un mundo más adecuado para este proceso, que un mundo lleno de placeres constantes y ausente de dolor: "El juicio de valor que aquí se está implícitamente invocando es que aquel que se ha atenido a la bondad al alcanzar y eventualmente desarrollar una maestría de las tentaciones, y por lo tanto al correctamente tomar elecciones responsables en situaciones concretas, es bueno en un sentido mucho más rico y valioso que uno que hubiera sido creado *ab initio* en un estado que no fuera de inocencia o virtud. Sugiero, por lo tanto, que es un juicio éticamente razonable que la bondad humana lentamente desarrollada por medio de las historias personales del esfuerzo moral tiene un valor en los ojos del Creador que justifica incluso la ardua tarea de espiritualización" (Hick 1977, 255-256). En contraste a la respuesta de Plantinga, una defensa (un modelo negativo que busca disminuir ciertos argumentos ateos sin ofrecer una explicación positiva de por qué Dios permitió el mal y el sufrimiento), la respuesta de Hick es una teodicea (esto es, un modelo más completo que explica por qué Dios está justificado en permitir el mal en el mundo).

segunda ruta es todo lo que se necesita para demostrar la consistencia del conjunto A. La tesis de Plantinga es que la defensa del libre albedrío es exitosa.

Ahora bien, existen casos que parecen indicar que Dios no podría crear un buen estado de cosas sin que su acto creador produjera otros males. En otras palabras, parecen existir bienes que implican o incluyen malos estados de cosas. Para Plantinga, la defensa del libre albedrío es una demostración sistemática de que existen algunos tipos de bienes que Dios no puede crear sin que estos involucren la posibilidad del mal en un sentido u otro. Por así decir, la tesis de la defensa del libre albedrío es que existen buenos estados de cosas que no involucran el mal, pero que no podrían existir sin la posibilidad del mal.

¿Cómo funciona la defensa del libre albedrío?, ¿qué se ve implicado en la idea que afirma que las personas son o podrían ser libres? Plantinga piensa que el punto relevante para la defensa del libre albedrío es la noción que afirma que sí existen seres libres; ser libre en el orden de una acción implica ser libre para realizar una acción como también abstenerse de ella, por lo que estaría asumido que no existirían bajo este modelo condiciones o leyes causales que antecederían o determinarían que una persona pudiera realizar o no la acción que él quisiera. En otras palabras, está dentro del poder del agente realizar la acción o abstenerse de ella. Y la libertad en este sentido, en primer lugar, no debe confundirse con la impredictibilidad, pues una persona podría predecir lo que otra persona haría en ciertas situaciones y bajo ciertas condiciones. Incluso si se concede que esta persona es un ser libre, poder predecir sus futuras acciones no implica que él o ella no sea libre. En segundo lugar, Plantinga considera que una acción es moralmente significativa si se puede decir que esta persona está cometiendo un error si realiza ciertos tipos de acciones, pero en lo correcto si se abstiene de ciertos tipos de acciones, o viceversa. Por ejemplo, cumplir una promesa se considera, en términos generales, una acción moralmente significativa. En contraste, comer o no *Cheerios* por la mañana no implicaría una deliberación seria para el agente que quiere comer este cereal. Comer o no *Cheerios* por la mañana no involucra una deliberación de la cual se pudiera producir o no una acción moralmente significativa. (A menos, claro, si premisas adicionales fueran añadidas que produjeran un estado de cosas en el que comer *Cheerios* o no, pudiera resultar en una acción con implicaciones morales.) Además, el filósofo norteamericano adopta el término significativamente libre: que una persona sea libre en este sentido, implica que él o ella tenga la libertad para decidir qué hacer en el orden de una acción moralmente significativa. Por último, Plantinga distingue mal

moral y natural, sus definiciones son equivalentes a las que se presentaron al inicio de esta investigación: que el mal moral resulta de las acciones libres de los seres humanos, y el mal natural de los desastres naturales, las enfermedades, etc.

Bajo estas definiciones, Plantinga articula una versión preliminar de la defensa del libre albedrío:

Un mundo que tiene creaturas que son significativamente libres (y que hacen más acciones buenas que malas) es más valioso, todo lo demás siendo igual, que un mundo que no tiene creaturas libres. Ahora bien, Dios puede crear creaturas libres, pero no puede causar o determinar que ellas solo hagan lo que es correcto, de lo contrario ellas no serían significativamente libres después de todo; no harían libremente lo que es correcto. Para crear creaturas capaces de hacer el bien, por lo tanto, Él debe crear creaturas capaces de hacer el mal; y no puede darles a estas creaturas la libertad para hacer el mal y al mismo tiempo impedirles de hacer el mal, sin embargo, algunas de las creaturas libres que Dios creó se fueron por el mal camino mientras ejercían su libertad; ésta es la raíz del mal moral. El hecho de que las creaturas libres a veces cometen errores, sin embargo, no cuenta en contra de la omnipotencia de Dios como tampoco en contra de su bondad; pues Él solo podría haber evitado la ocurrencia del mal moral si también hubiera eliminado la posibilidad del bien moral (Plantinga 1992, 118).

Ahora bien, en términos del problema lógico del mal, la defensa del libre albedrío intenta encontrar una proposición que sea consistente con:

(1)	Dios es omnisciente, omnipotente, y perfectamente bueno.
-----	--

Que su conjunción con (1) implique que sí existe el mal. Lo que sugiere el autor, es que se puede encontrar esta proposición en algún punto de la demostración de la defensa del libre albedrío. Por lo tanto, la tesis principal de la defensa del libre albedrío, es que existe la posibilidad de que Dios pudiera no haber creado un universo que tuviera bien moral (o la suma del bien moral que el mundo tiene), sin haberlo creado de modo que también tuviera la posibilidad de que sus creaturas pudieran elegir el mal. "Y si es así, entonces es posible que Dios tuvo una buena razón para crear un mundo que tiene mal" (Plantinga 1992, 118).

Ahora bien, esta defensa se ha cruzado con diferentes tipos de objeciones. Por ejemplo, algunos filósofos dicen que el determinismo causal y la libertad no son realmente incompatibles: Antony Flew en su ensayo *La omnipotencia divina y la libertad humana*, sostiene que la defensa

del libre albedrío fracasa porque el libre albedrío es lógicamente posible incluso si se concede la omnipotencia de Dios. Flew defiende una versión compatibilista del libre albedrío la cual, de ser verdadera, llevaría a la conclusión de que Dios es culpable de haber permitido el mal moral en el mundo, porque podría haber hecho que las cosas buenas siempre eligieran libremente lo correcto (Flew 1955, 227). De ser así, entonces Dios podría haber creado creaturas libres para hacer lo que es incorrecto, pero ellas estarían también causalmente determinadas a hacer solo lo que es correcto. Plantinga piensa que esta posición compatibilista es incoherente, pues es una contradicción sostener que las creaturas libres solo puedan elegir una opción de dos, pues implicaría que no son significativamente libres sino fundamentalmente determinadas.

Por lo tanto, Dios podría haber creado creaturas libres de hacer lo incorrecto, pero de forma secreta también podría haber impedido que ellas eligieran hacer malas acciones. Solo se necesitaría sugerir que Dios las determinó de forma causal, de modo que siempre tendrían que tomar decisiones correctas. El punto principal es que este argumento implica una contradicción para la defensa del libre albedrío, pues sería inconsistente suponer que Dios determina creaturas libres, en otras palabras, que las determina en su condición de libertad, de modo que siempre eligen hacer el bien, aunque posean libre albedrío. Ésta es una obvia contradicción que remite a la respuesta anterior, que en realidad esta posición defiende creaturas fundamentalmente determinadas.

¿Existe alguna forma de defender la plausibilidad de esta tesis, que algunas acciones son causalmente determinadas y otras son libres?

Supongamos, dice Plantinga, que un agente realiza una acción libre x dentro de una situación y . Para ser consistentes con la definición de libertad de Plantinga, se tiene que suponer que, si el agente elige una acción contraria a x , él o ella habría hecho lo contrario de x , x' . Ahora bien, la acción x del agente estaría causalmente determinada si un evento E --algún evento más allá del control del agente-- tuviera una conexión con el hecho de que el agente se abstuvo de realizar x . En este sentido se podría defender de forma consistente que las acciones del agente son causalmente determinadas y que algunas son libres en este sentido hipotético:

Pues supón que todas las acciones de un hombre son causalmente determinadas y que no pudo haber elegido o realizado cualquier acción distinta a las que hizo. Podría ser verdadero que si hubiera elegido hacer lo contrario, él habría hecho lo contrario, claro, no podría haber elegido hacer lo contrario; pero esto es consistente con decir que si lo hubiera hecho, las cosas hubieran sido muy diferentes (Plantinga 1992, 119).

Para el autor esta objeción de la defensa del libre albedrío es implausible, pues “una persona podría afirmar que estar en la cárcel no limita realmente su libertad si estando en ella creyera que si no estuviera en la cárcel, sería libre de ir y venir como quisiera” (Mackie 1992, 119). Una segunda objeción dice que es posible hacer solo lo correcto, incluso si uno es libre de hacer lo incorrecto. Es posible, en el sentido lógico laxo, que existiera un mundo que tuviera creaturas libres que siempre hicieran lo correcto, pues no hay ninguna contradicción o inconsistencia en esta idea. Sin embargo, Dios es omnipotente y, por lo tanto, su poder no tiene limitaciones fuera de las leyes de la lógica. En este sentido, si fuera posible la existencia de un mundo que tiene creaturas libres de hacer lo que es incorrecto, pero que nunca cayeran en el error, entonces se sigue que un Dios omnipotente podría crear este tipo de mundo. De ser así, la defensa del libre albedrío debe estar equivocada cuando insiste en la posibilidad de un Dios omnipotente que es incapaz de crear un mundo que tenga bien moral pero que no tenga el mal que posibilita la existencia del libre albedrío. Cabe recordar lo que Mackie dice:

Si Dios creó al hombre de forma que en sus elecciones libres a veces prefiere lo que es bueno y a veces lo que es malo, ¿por qué no podría haber creado hombres de modo que siempre eligieran libremente el bien? Si no hay una imposibilidad lógica en la libertad del hombre para elegir el bien en una, o en muchas ocasiones, no puede haber una imposibilidad lógica en su libertad para elegir el bien en cada ocasión. Dios no estaba, entonces, confrontado con la elección de crear autómatas inocentes o crear seres que, en sus acciones libres, a veces cayeran en el error; Dios tenía la mejor posibilidad de crear seres libres que nunca cayeran en el error. Claramente su fracaso de hacer valer esta posibilidad es inconsistente con su omnipotencia y bondad (Mackie 1992, 97-98).

Para la defensa del libre albedrío es posible que Dios sea omnipotente y que pueda crear un mundo que tenga bien moral pero no mal moral. Mackie responde que esta limitación sobre su poder, para crear cosas buenas sin la necesidad de cosas malas, es inconsistente con la omnipotencia de Dios, pues es posible la existencia de un mundo lleno de personas perfectamente virtuosas, un mundo lleno de agentes significativamente libres que siempre hacen lo correcto. Mackie piensa que seguramente existen mundos posibles donde el bien moral existe, pero no el mal moral. Dios, si es realmente omnipotente, puede crear cualquier mundo posible.

Entonces no es posible que Dios sea omnipotente y que pueda crear un mundo que tiene bien moral solo a través de la creación de un mundo que tiene mal moral. Si Dios es omnipotente, las únicas limitaciones a su poder son las limitaciones lógicas; esto parece indicarnos que no existen mundos posibles que Dios no pueda crear” (Plantinga 1992, 120).

Como antecedente, G. W. Leibniz indica en *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, que este mundo debe ser el mejor de todos los mundos posibles. Leibniz alega que antes de que Dios creara las cosas, tenía un abanico de elecciones. Podía crear o traer a la actualidad cualquier mundo posible. Siendo perfectamente bueno, Dios eligió crear el mejor mundo posible dentro de sus capacidades lógicas. Siendo omnipotente, Dios tenía el poder para crear cualquier mundo que quisiera. Por lo tanto, Dios eligió el mejor de los mundos posibles (Leibniz 1952, 9 ss, 128). Se sigue que este mundo, el que Dios creó, debe ser el mejor posible. Ahora bien, Mackie coincide con Leibniz que Dios, si omnipotente, podía crear cualquier mundo que quisiera y, dada su omnipotencia y su perfecta bondad, creó el mejor mundo posible. Mientras Leibniz llega a la conclusión de que este mundo debe ser el mejor posible, Mackie concluye que no existe un Dios omnipotente y perfectamente bueno, pues, alega Mackie, es obvio que el mundo actual no es el mejor de todos los mundos posibles.

Según Plantinga, la defensa del libre albedrío no coincide con Leibniz ni con Mackie. En primer lugar, porque se podría preguntar: ¿cuál es la razón para suponer que existe el mejor de los mundos posibles? Sin importar que tan maravilloso un mundo pueda ser, por ejemplo, podemos imaginarnos un mundo en el que todos sus seres vivientes existen en un éxtasis eterno, ¿no podría hablarse de un mundo aún mejor, donde más cosas pudieran existir en felicidad perpetua? Lo que Plantinga indica es que la tesis central de la defensa del libre albedrío es que Dios, a pesar de ser omnipotente, no podría haber creado cualquier mundo que quisiera. Para desarrollar este argumento, Plantinga propone investigar la idea de mundos posibles.

2. Mundos posibles

¿Qué implican los mundos posibles? Plantinga sugiere que un mundo posible es un modelo que describe cómo las cosas podrían haber sido: es un estado de cosas que pueden ser bueno o malo. Sin embargo, Plantinga alega que hay otros tipos de estados de cosas:

Que Nixon haya ganado las elecciones de 1972.
Que $7 + 5$ sea igual a 12.
Que todos los hombres sean mortales.

Que Gary, Indiana, tenga un fuerte problema de contaminación.

Éstos, dice Plantinga, son estados de cosas actuales, estados de cosas que se obtienen en el mundo. De manera correspondiente, para cada estado de cosas actuales existe una proposición verdadera, por ejemplo: (A) Nixon ganó las elecciones de 1972, (B) $7 + 5$ es igual a 12, (C) todos los hombres son mortales, y (D) Gary, Indiana, tiene un fuerte problema de contaminación. Una proposición p corresponde a un estado de cosas s , si es imposible que p pueda ser verdadera y que s no pueda obtenerse, e imposible que s se obtenga y p no pueda ser verdadera.

Pero, así como hay proposiciones falsas, también hay estados de cosas que no se obtienen en el mundo o que no son actuales. Que Kissinger haya nadado el océano Atlántico sería un ejemplo. Cabría decir que hay algunos estados de cosas que no se obtienen y que son imposibles: por ejemplo, que $7 + 5$ sea igual a 75, y que Johnny haya dibujado un cuadrado circular. Las proposiciones que corresponden a estos estados de cosas son necesariamente falsas y, por lo tanto, Plantinga sugiere que hay estados de cosas que se obtienen o que son actuales como también estados de cosas que no se obtienen. Entre estos estados de cosas que no se obtienen en el mundo, hay aquellos que son imposibles y otros posibles, "un mundo posible es un posible estado de cosas" (Plantinga 1992, 122).

Sin embargo, Plantinga sugiere que no todo posible estado de cosas es un mundo posible. Por ejemplo, que Daniel corrió una milla en cuatro minutos es un posible estado de cosas, pero no un mundo posible, "es un elemento de muchos mundos posibles, pero no es en sí suficientemente inclusivo para serlo. Para que sea un mundo posible, un estado de cosas debe ser muy grande, tan grande que sea completo o completamente maximizado" (Plantinga 1992, 122). Ahora bien, para articular su idea de completitud o maximización, el autor desarrolla una serie de definiciones a partir de un caso hipotético: supongamos que un estado de cosas A incluye un estado de cosas B si no es posible que A se obtenga y que B no se obtenga o si el estado de cosas conjuntivo A pero no B no es posible. Por ejemplo, *que Jim Whittaker haya sido el primer americano en lograr escalar el monte Everest* incluye *que Jim Whittaker es un americano*; también incluye *que el monte Everest haya sido escalado*, *que una montaña haya sido escalada*, y *que ningún otro americano había antes escalado el monte Everest*. La inclusión

entre estado de cosas es la vinculación entre sus proposiciones "y donde un estado de cosas A incluye un estado de cosas B, la proposición que le corresponde a A se vincula a la que le corresponde a B" (Plantinga 1992, 122). Por lo tanto, *Jim Whittaker es el primer americano que escaló el monte Everest* se vincula a *el monte Everest ha sido escalado, una montaña ha sido escalada, y ningún americano había escalado el monte Everest antes que Jim Whittaker*. Ahora supongamos que un estado de cosas A imposibilita a un estado de cosas B si no es posible que ambos se obtengan en el mundo, o si el estado de cosas conjuntivo entre A y B es imposible. Por lo tanto, *que Whittaker haya sido el primer americano que escaló el monte Everest* imposibilita *que Luther Jerstad haya sido el primer americano en escalar el monte Everest*, además *que Whittaker nunca haya escalado montañas*. Si A imposibilita a B, entonces la proposición correspondiente de A se vincula a la negación de la proposición que le corresponde a B. Además, digamos que el complemento de un estado de cosas es el estado de cosas que se obtiene solo en el caso de que A no se obtenga (digamos que el complemento $[A/]$ de A es el estado de cosas que le corresponde a la negación de la proposición que le corresponde a (A)). Con estas definiciones en mente Plantinga sugiere que se puede explicar qué es un estado de cosas completo:

A es un estado de cosas completo si y solo si para cada estado de cosas B, o A incluye B o A imposibilita B. Podríamos expresar la misma cosa si decimos que si A es un completo estado de cosas, entonces para cada estado de cosas B, o A incluye B o A incluye B/, el complemento de B. Y ahora podemos decir qué es un mundo posible: un mundo posible es cualquier posible estado de cosas que esté completo. Si A es un mundo posible, entonces dice algo sobre todo; cada estado de cosas S se incluye en este mundo posible o se ve imposibilitado por él (Plantinga 1992, 122).

Además, para cada mundo posible W_1 , hay un conjunto de proposiciones que Plantinga denomina el libro sobre W, de modo que una proposición está en el libro sobre W solo cuando sea el caso que el estado de cosas que le corresponden a W esté incluido en W, o, en otras palabras, se podría suponer que una proposición P es verdadera en un mundo W si y solo si P habría sido verdadera si W fuera actual, si y solo si no es posible que W sea actual y P falsa. En este sentido, lo que el autor nos dice es que el libro sobre W es el conjunto de proposiciones que son verdaderas en W y, como los mundos posibles, los libros son completos. Si B es un libro, entonces para cualquier proposición P_1 , P o la negación de P sería un miembro de B. "Un Libro es un conjunto maximizado y consistente de proposiciones; es tan grande que la adición de otra

proposición a él siempre produce un conjunto explícitamente inconsistente" (Plantinga 1992, 123). El autor alega que para cada mundo posible hay exactamente un libro que le corresponde, esto es, para un mundo W , solo hay un libro B de modo que cada miembro de B es verdadero en W . Para cada libro solo hay un mundo que le corresponde, de modo que cada mundo tiene un libro.

Lo que quiere argumentar Plantinga es que de este análisis se puede sostener que solo un mundo posible es actual, que por lo menos uno debe serlo, porque el conjunto de proposiciones verdaderas es un conjunto maximizado y consistente y, por lo tanto, un libro. Y se sigue que el libro debe corresponder a un mundo posible, y el mundo posible que le corresponde a este conjunto de proposiciones es actual, porque es un conjunto de proposiciones verdaderas. Ahora bien, podría responderse que existen más de un solo mundo, pero el autor alega que a lo más solo puede existir un mundo actual, pues supongamos que hay dos, W y W' :

Estos mundos no pueden incluir todos los mismos estados de cosas; si así fuera, serían el mismo mundo. Por lo tanto debe haber por lo menos un estado de cosas S de modo que W incluya S y W' no. Pero un mundo posible está maximizado; W' , por lo tanto, incluye el complemento $S/$ de S . De modo que si W y W' fueran actuales entonces S y $S/$ serían actuales, lo cual es imposible. Por lo tanto no puede haber más de un mundo posible que sea actual (Plantinga 1992, 123).

Con Leibniz, por ejemplo, se podría decir que una proposición p es necesaria si es verdadera en cada mundo posible, y a esta idea se le podría añadir que p es posible si es verdadera en un mundo e imposible si no es verdadera en ninguno, de modo que p implica q (otra proposición posible en W) si no existe ningún mundo posible en el cual p sea verdadera y q falsa. Por lo tanto, p es consistente con q si hay por lo menos un mundo en donde p y q son verdaderas. Esto apuntala la tesis de Plantinga, que un solo mundo posible puede ser actual ya que un mundo posible está maximizado, y porque la correspondencia entre sus proposiciones, el libro sobre W , debe estar incluida en W ; cabe recordar que es imposible que no se obtenga una correspondencia entre ellas porque el conjunto de proposiciones de W son actuales, en el sentido de que no podría ser el caso que W incluya estado de cosas P , y a la vez que exista W_1 , un segundo mundo posible, porque sería el mismo mundo dado que el complemento de P , $P/$, no podría incluirse en este otro mundo: caeríamos en una contradicción si quisiéramos postular otro mundo posible que no sea W porque W es actual. En este sentido, debe existir un solo posible mundo actual.

Otra característica de los mundos posibles es que en ellos existen personas y cosas. Cada uno de nosotros, pues, existimos en el mundo actual. Pero se podría decir que cada uno de nosotros existe en un mundo distinto al mundo actual, pero sería absurdo pensar que todos estos mundos existen al mismo tiempo, mundos en los que vivimos distintos mundos actuales. Esto no es a lo que se refiere Plantinga cuando dice que "una persona existe en diferentes mundos posibles" (Plantinga 1992, 123); lo que quiere decir, más bien, es que una persona, Paul, existe en cada uno de estos mundos posibles W de modo que si W fuera actual Paul habría existido.

Supongamos, por ejemplo, que Paul hubiera sido un par de centímetros más grande, o un mejor jugador de tenis. Entonces el mundo que se obtiene no habría sido actual; algún otro mundo, W' , digamos, se hubiera obtenido en su lugar. Si W' hubiera sido actual, Paul habría existido; entonces Paul existe en W' . (Por supuesto hay todavía otros mundos posibles en los cuales Paul no existe, mundos, por ejemplo, en donde no existen otras personas.) Se sigue entonces que cuando decimos que Paul existe en un mundo W lo que queremos decir es que Paul habría existido si W hubiera sido actual. O podríamos ponerlo de este modo: Paul existe en cada mundo W que incluye el estado de cosas que consisten en la existencia de Paul. Paul existe en aquellos mundos que son completos por virtud de corresponder con los libros que contienen la proposición Paul existe (Plantinga 1992, 124).

Lo que quiere decir el autor es que hay un sentido en el que se podría decir que las personas viven en mundos distintos al mundo actual, pues es incoherente afirmar que todas las personas en el mundo viven la misma experiencia del mundo, de forma que no se podría darle sentido a la idea de que viven personas en el mundo actual. Por ejemplo, Plantinga sugiere que hay muchas personas llamadas Paul: Paul el apóstol, Paul J. Zwier, John Paul Jones, y muchas otras personas que se llaman Paul. Entonces, ¿cuál de éstos corresponde a la proposición, Paul existe?

La respuesta, dice el autor, yace en que los libros contienen proposiciones, no oraciones; contienen el tipo de cosa que las oraciones utilizan para expresar y afirmar cosas. Por ejemplo, la oración "Aristóteles es sabio," puede utilizarse para expresar muchas proposiciones distintas:

Cuando Platón la utilizó, afirmó una proposición que predicaba la sabiduría de su famoso pupilo; cuando Jackie Onassis la utiliza, afirma una proposición que predica la sabiduría de su adinerado esposo. Éstas son proposiciones distintas (podríamos pensar que tienen distintos grados de veracidad) pero son expresadas por la misma oración. Normalmente (pero no siempre) no tenemos problemas en determinar cuál de estas proposiciones, que son expresadas por una oración en particular, es relevante en el contexto en el que se dicen. Entonces, en este caso una persona, Paul, existe en el mundo W si y solo si el libro sobre W contiene las proposiciones que afirma que él, esa persona en particular, existe. El hecho de que la oración pueda utilizarse para expresar esta proposición y además otras proposiciones no es relevante (Plantinga 1992, 124).

Ahora bien, con esta crítica resuelta Plantinga pregunta si Dios podría haber creado el mundo que quisiera. Antes de explorar esta cuestión, el autor sugiere que se debe notar que, en sentido estricto, Dios no crea mundos posibles ni estados de cosas. Plantinga argumenta que Dios creó el Cielo y la Tierra y todo lo que existe en ella. Pero Dios no creó estados de cosas. Por ejemplo, hay estados de cosas que consisten en la existencia de Dios y estados de cosas que consisten en su no-existencia. Por así decir, hay un estado de cosas que consiste en la existencia de Dios, y también hay un estado de cosas que consiste en la no-existencia de Dios, así como hay dos proposiciones, Dios existe y Dios no existe. El teísta cree verdadero el estado de cosas (x) Dios existe, y que la proposición que le corresponde (y), también. El ateo cree actual el estado de cosas (w) Dios no existe, y que proposición que le corresponde (v) es verdadera. Sin embargo, ambas proposiciones existen, aunque solo una sea verdad. Aquí hay dos estados de cosas, pero solo uno es actual. Por lo tanto, ambos estados de cosas existen pero solo uno se obtiene. Dios no ha creado ninguno de ellos porque nunca hubo un momento en el que ninguno de ellos no existiera. Plantinga sugiere que hubo un tiempo en el que la Tierra no existía, pero que no hubo un tiempo donde la posible existencia de la Tierra no existiera.

En este sentido, Dios no creó ningún estado de cosas. Lo que Dios hizo, fue realizar acciones de un cierto tipo, por ejemplo, la creación del Cielo y la Tierra, que resultaron en la actualidad de ciertos estados de cosas. Dios actualiza estados de cosas, actualiza el mundo posible que se obtiene; Dios no los crea. Cuando decimos que Dios creó a Sócrates, no es que haya creado el estado de cosas que consistían en la existencia de Sócrates, sino que actualizó el estado de cosas que consistían en la existencia de Sócrates (Plantinga 1992, 125).

Con esta idea Plantinga regresa a su pregunta original: ¿tiene razón el ateo cuando alega que un Dios omnipotente podría haber actualizado o creado cualquier mundo posible que quisiera? El profesor de Notre Dame piensa que la respuesta no es obvia. En primer lugar, porque debe preguntarse si Dios es un ser necesario o contingente. Un ser necesario existe en todos los mundos posibles, es un ser que habría existido independientemente de qué mundo posible Dios hubiera elegido actualizar. Un ser contingente solo existe en algunos mundos posibles. Ahora bien, si Dios no es un ser necesario entonces habrá muchos mundos posibles que Dios no podría haber actualizado. Por ejemplo, aquellos mundos en los que Dios no existe, pero Dios no podría haber creado un mundo en el que no existe.

Por lo tanto, el autor piensa que si Dios es un ser contingente entonces hay muchos mundos posibles que están más allá de su poder. Pero esta idea es irrelevante para la discusión de Plantinga, pues el ateo podría defender su tesis si la revisa de modo que evada esta dificultad:

Si Dios es omnipotente entonces solo podría haber actualizado los mundos posibles en donde existe. Por lo tanto, si Dios existe y es omnipotente, podría haber actualizado cualquiera de esos mundos posibles en los que existe y en el que existen criaturas libres que no cometen errores. Él podría haber actualizado mundos que tuvieran bien moral pero no mal moral (Plantinga 1992, 125).

¿Es correcto este argumento? Plantinga explora un caso inicial. Paul y tú acaban de regresar de una expedición de caza en Australia: tu presa fue un perico. Paul capturó un cerdo hormiguero porque lo confundió con un perico. El oso hormiguero se ganó un lugar en tu corazón. Cuando regresan a los Estados Unidos le ofreces 500 dólares por su cerdo hormiguero. Paul rechaza tu oferta. Más tarde te preguntas, "¿qué habría hecho Paul si le hubiera ofrecido 700 dólares?" Ahora bien, ¿qué significa tu pregunta? Lo que estás realmente preguntando es si bajo ciertas condiciones Paul te habría vendido el oso hormiguero. Estas condiciones incluyen que le hayas ofrecido 700 dólares en lugar de 500 por el cerdo hormiguero. Supón que S' es este conjunto de condiciones o estado de cosas. S' incluye que le hayas ofrecido a Paul 700 dólares, pero no incluye que él haya aceptado tu oferta y tampoco incluye que la haya rechazado. En S' también están el resto de las condiciones que se obtuvieron en el mundo actual. Por ejemplo, S' incluye que Paul sea libre para aceptar la oferta y libre para negarse a ella. De este modo se podría responder a tu pregunta si se evalúa cuál de las siguientes condiciones es verdadera:

(23)	Si el estado de cosas S' se hubiera obtenido, Paul habría aceptado la oferta.
(24)	Si el estado de cosas S' se hubiera obtenido, Paul no habría aceptado la oferta.

Parece ser que por lo menos una de estas condiciones es verdadera, pero naturalmente las dos no pueden ser verdaderas, de modo que solo una lo es.

Ahora bien, en tanto que S' no incluye que Paul aceptó la oferta ni tampoco que la rechazó, el antecedente de (23) y (24) no implica el consecuente de ninguna de las dos proposiciones. Esto es:

(25)	que S' se obtenga no implica que
(26)	Paul va a aceptar esta oferta o
(27)	que Paul no va a aceptar esta oferta.

Por lo tanto, Plantinga sugiere que hay mundos posibles donde (25) y (26) son verdaderas, y otros mundos posibles donde (25) y (27) son verdaderas. En este sentido (23) o (24) son proposiciones verdaderas y existen mundos posibles que Dios no podría haber actualizado.

Supón, en primer lugar, que (23) es verdadera. Entonces estaba más allá del poder de Dios crear un mundo donde (1) Paul es libre de vender su cerdo hormiguero y libre de rechazar su compra, y en donde los otros estados de cosas que se incluyen en S' se obtengan, y que (2) Paul decide no vender su cerdo hormiguero. Esto es, estaba más allá de Su poder crear un mundo en el que (25) y (27) son verdaderas. Hay por lo menos un mundo posible que se conforme a estas condiciones, pero que Dios, a pesar de Su omnipotencia, no podría haberlo actualizado. Digamos que W es este mundo. Para actualizar W, Dios debe hacer que Paul sea libre en el orden de esta acción, y que los otros estados de cosas incluidos en S' se obtengan. Pero (23) como estamos suponiendo es verdadera; entonces si Dios hubiera actualizado S" y hubiera dejado a Paul ser libre en el orden de esta acción, el habría vendido su cerdo hormiguero: de modo que W no habría sido actual. Si, de forma alternativa, Dios hubiera hecho que Paul no vendiera el oso hormiguero, entonces Paul no habría sido libre en el orden de esta acción; entonces S' no habría sido actual (porque S' incluye que Paul sea libre en el orden de la acción), y W no habría sido actual porque W incluye S' (Plantinga 1992, 126-27).

Ahora bien, con este caso Plantinga regresa a la defensa del libre albedrío y al problema del mal, para concluir que el defensor del libre albedrío insiste que no está dentro del poder de Dios crear un mundo que tiene bien moral sin crear uno que tenga mal moral. Necesariamente para crear el mejor de los mundos posibles, Dios tuvo que crear un mundo que tuviera mal para que sus creaturas también pudieran tener libre albedrío. Mackie, en contraste, está de acuerdo con Leibniz cuando insiste que si Dios es omnipotente entonces se sigue que Dios podría haber creado cualquier mundo posible que quisiera. Plantinga piensa que Mackie está equivocado en sostener junto con Leibniz que si Dios es omnipotente, entonces podría haber actualizado el mundo que quisiera, porque en su omnipotencia tenía que crear el mejor mundo posible y este

mundo necesita el libre albedrío para que lo sea, de modo que no hay ninguna inconsistencia lógica si se defiende a un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, y también el mal en el mundo, porque no es una imposibilidad lógica que exista libre albedrío y a la vez mal y sufrimiento.

V. ¿LA DEFENSA DEL LIBRE ALBEDRÍO RESUELVE EL PROBLEMA LÓGICO DEL MAL?

1. A modo de resumen

Los teístas que buscan rebatir el problema lógico del mal necesitan encontrar una manera de demostrar que el conjunto A, [(1), (2), (3), (4)]

(1)	Dios es omnipotente.
(2)	Dios es omnisciente.
(3)	Dios es perfectamente bueno.
(4)	El mal existe.

es consistente a pesar de las apariencias. En la cuarta sección, se hizo referencia a la postura de Alvin Plantinga, autor que defiende que un conjunto proposicional es lógicamente inconsistente si y solo si ese conjunto tiene una contradicción explícita entre sus miembros, o si una contradicción explícita se puede deducir desde ellos. Esto significa que un conjunto de proposiciones es lógicamente consistente si y solo si ese conjunto no tiene una contradicción explícita y si una contradicción explícita no puede deducirse desde ese conjunto. En otras palabras, un conjunto de proposiciones (J), es lógicamente consistente si y solo si es posible que todas sus proposiciones sean verdaderas al mismo tiempo.

Cabe notar que (J) no afirma que las proposiciones consistentes deban ser verdaderas al mismo tiempo. Podrían ser falsas o algunas verdaderas y otras falsas. La consistencia solo requiere que sea posible que ellas sean verdaderas (incluso si esa posibilidad nunca fuera actualizada). (J) tampoco dice nada sobre la plausibilidad. No requiere que la conectividad de un conjunto de proposiciones consistentes sea plausible. Podría ser que todas estas proposiciones sean improbablemente verdaderas al mismo tiempo. Como se alegó en la cuarta sección, improbabilidad no es lo mismo que imposibilidad. Siempre y cuando no haya una contradicción explícita involucrada en la conjunción de estas proposiciones, estas proposiciones

serán posibles inclusive cuando se muestre improbable que ellas sean verdaderas al mismo tiempo.

Esto permite sugerir que los argumentos desde el mal, en particular la tesis atea de J.L. Mackie, que el conjunto (A) es lógicamente inconsistente, son diseñados para alegar que las proposiciones (1) (2) (3) y (4) no podrían ser verdaderas al mismo tiempo. En otras palabras, J. L. Mackie argumenta que:

(K)	No es posible que Dios y el mal puedan coexistir.
-----	---

El problema lógico del mal afirma que la omnipotencia, la omnisciencia y la perfecta bondad de Dios completamente descartarían la posibilidad del mal y que la existencia del mal produciría lo mismo para la existencia de este ser supremo.

En este sentido, la investigación se preguntó de una forma u otra, ¿cómo podría un teísta demostrar que (K) es falsa? Algunos teístas, por ejemplo, sugieren que quizá Dios tiene una buena razón para permitir el mal y el sufrimiento en el mundo. Y estos autores alegarían que esta razón no puede ser trivial, pues se estaría tentado por ejemplo a decir que los asesinos tienen razones para justificar por qué cometen crímenes. Un teísta no estaría dispuesto a conceder que estas personas tienen buenas razones para cometer crímenes, porque se seguiría que Dios también tendría razones similares para permitir el mal en el mundo. Por lo tanto, la razón que tuvo Dios para permitir el mal en el mundo debe ser una razón que tenga contenido moral y que pueda justificar por qué permite el mal y el sufrimiento. Este tipo de razones se podrían denominar razones suficientemente morales.

Por ejemplo, se podría considerar la siguiente proposición:

(K')	Es posible que Dios tenga una razón suficientemente moral para permitir el mal.
------	---

Si Dios tuviera una razón suficientemente moral para permitir el mal, ¿es posible que Dios sea omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno, y que el mal y el sufrimiento existan? Muchos teístas piensan que sí. Por ejemplo, este tipo de filósofos modificarían ciertas proposiciones para ajustarse a las críticas ateas:

(L)	Si Dios tiene consciencia del mal y el sufrimiento en el mundo, y sabe cómo eliminarlo o prevenirlo, y es lo suficientemente poderoso para prevenirlo, y sin embargo no lo previene, entonces no podría ser perfectamente bueno, a menos que tenga una razón suficientemente moral para permitir el mal.
-----	--

(M)	Si Dios tiene consciencia del mal y el sufrimiento en el mundo, y sabe cómo eliminarlo o prevenirlo, y quiere prevenirlo, y sin embargo no lo hace, entonces no podría ser todopoderoso, a menos que tenga una razón suficientemente moral para permitir el mal.
-----	--

(N)	Si Dios es suficientemente poderoso para prevenir el mal y el sufrimiento en el mundo, y quiere hacerlo, y sin embargo no lo hace, entonces no podría tener conocimiento del mal y el sufrimiento en el mundo o no podría saber cómo eliminarlo o prevenirlo (esto es, Dios no lo sabe todo), a menos que tenga una razón moralmente suficiente para permitir el mal.
-----	---

(O)	Si el mal y el sufrimiento existen, entonces: (i) Dios no es omnipotente, no es omnisciente, o no es perfectamente bueno; o (ii) Dios tiene una razón suficientemente moral para permitir el mal.
-----	---

Desde (L) hasta (O) no es posible concluir categóricamente que Dios no existe. Lo más que se puede concluir es que podría ser que Dios no existe, o que Dios podría tener una razón suficientemente moral para permitir el mal. Por lo tanto, algunos teístas sugieren que la verdadera pregunta detrás del problema lógico del mal yace en si (K) es verdadera. Si es posible que Dios tenga una razón suficientemente moral para permitir el mal, entonces el problema lógico del mal fracasa en probar la no-existencia de Dios. Sin embargo, si no es posible que Dios tenga una razón suficientemente moral para permitir el mal, entonces parece que (P) es verdadera: Dios no es omnipotente, o Dios no es omnisciente, o Dios no es perfectamente bueno. Podría decirse que ésta es una asunción implícita del problema lógico del mal:

(Q)	No es moralmente permisible que Dios permita el mal y el sufrimiento a menos que tenga una razón moralmente suficiente para permitir el mal en el mundo.
-----	--

¿Es correcta (Q)? Podría decirse que sí, porque sería difícil argumentar a favor de un Dios que permite que sucedan cosas malas por ninguna razón en particular, no sería, por ejemplo, el tipo de Dios que Filón y Demea defienden en los *Diálogos* de Hume, porque este Dios no sería acreedor de la fe y la adoración de sus creaturas. Si Dios no tuviera una razón suficientemente moral para permitir el mal, entonces no habría manera de defenderlo de ateos que afirman que Dios no es perfectamente bueno (de hecho, estos autores defenderían que Dios es malévolos) o que no existe. Y esta versión de Dios es difícil de reconciliar con la descripción ortodoxa de Dios, un Padre amoroso que se preocupa de sus creaciones. Si se combina (Q) con la asunción de que Dios no tiene una razón suficientemente moral para permitir el mal y el sufrimiento, entonces se podría decir que:

(R)	Dios está haciendo algo moralmente inapropiado o digno de culpa cuando permite el mal y el sufrimiento en el mundo.
(S)	Si Dios está haciendo algo moralmente inapropiado o digno de culpa, entonces Dios no es perfectamente bueno.

Por lo tanto, si (R) y (S) son verdaderas, entonces el Dios del teísmo no existe. De forma que este estudio se podría posar la siguiente pregunta, ¿qué tipo de Dios es un Dios que tiene una razón moralmente suficiente para permitir el mal?

Se revisaron muchos ejemplos para responder esta pregunta, pero podríamos formular uno adicional para concretar la respuesta a este problema. Supongamos que un amigo nos dice que su vecina permitió que le hicieran daño a su hijo de 3 años de edad. Horrorizados le preguntamos a nuestro amigo por qué su vecina lastimó a su hijo, y nos explica que su vecina le aplicó una vacuna a su hijo para inmunizarlo en contra de las paperas. Tranquilos de entender el tipo de daño que la vecina le hizo a su hijo, dejamos de pensar que la vecina es una mala persona; más bien, vemos su acción como una acción moral. Al principio asumimos que el siguiente principio moral:

(T)	Los padres no deben ocasionar daños innecesarios a sus hijos.
-----	---

había sido roto por la vecina. Pero en este caso, la vecina tenía una razón suficientemente moral para invalidar o suspender este principio. El deber moral de proteger a largo plazo la salud de su hijo, supera el deber menor expresado por (T). Por lo tanto, si Dios tiene una razón suficientemente moral para permitir el mal y el sufrimiento, entonces se podría alegar que esta razón se le presenta a Dios como en el caso descrito.

Después de haber revisado junto con Mackie una serie de soluciones fallidas, la investigación exhibió la postura de Alvin Plantinga para responder esta pregunta: ¿cuál podría ser la razón que tuvo Dios para permitir el mal y el sufrimiento en el mundo? Plantinga, en resumen, argumenta que la siguiente razón es la razón que tuvo Dios para permitir el mal, y que esta razón es suficientemente moral:

(T1)	La creación divina de personas que cuentan con libre albedrío que es moralmente significativo es algo de mucho valor. Dios no podría eliminar el mal y el sufrimiento en el mundo sin haber eliminado el bien superior de haber creado personas con libre albedrío, y Dios permite males que son pequeños en comparación a los bienes superiores a los que están íntimamente conectados. Si Dios elimina el mal también tendría que eliminar los bienes superiores que devienen de él. Por lo tanto, Dios se encuentra en una situación similar a la de la vecina y la vacuna: ella permitió un mal pequeño (el dolor ocasionado por la aguja) porque era necesario para producir un bien superior (la inmunización de su hijo en contra de las paperas).
------	---

Antes de poder evaluar si (T1) puede justificar a Dios de haber permitido el mal y el sufrimiento en el mundo, se necesitan algunos términos.

En primer lugar (T1) presupone una posición sobre el libre albedrío que podría llamarse libertarianismo:

(U)	Libertarianismo: la postura que afirma que una persona es libre en el orden de sus acciones si y solo si esa persona es libre de realizar y abstenerse de una acción; en otras palabras, que los agentes no se encuentren determinados a realizar o abstenerse de acciones por fuerzas causales.
-----	--

Esta postura sostiene que el determinismo causal es falso, que a diferencia de los robots y las máquinas los seres humanos pueden tomar elecciones libremente. Según Plantinga, el libre albedrío libertario es un tipo de libre albedrío moralmente significativo. Una acción es moralmente significativa solo cuando es apropiado evaluar la acción desde una perspectiva moral (por ejemplo, cuando a una acción se le puede adscribir elogio moral o culpa). Las personas tienen libre albedrío moralmente significativo si pueden realizar acciones que son

moralmente significativas. Si se imagina un mundo posible en donde Dios creó creaturas que cuentan con una versión limitada de la libertad, por ejemplo, que solo puedan tomar buenas opciones y nunca malas opciones, que estas creaturas no pudieran elegir ninguna mala opción que quisieran, entonces autores como Plantinga negarían que este tipo de personas cuentan con libre albedrío moralmente significativo. En este caso las personas dentro del mundo posible siempre elegirían realizar buenas acciones, pero no merecerían el crédito de haberlas realizado, porque sería imposible para ellas cometer errores. Por ejemplo, sería ridículo elogiar a un robot programado para dar chamarras cuando hace frío. El robot opera de este modo porque está programado, no tiene la opción genuina de elegir si quiere dar o no chamarras cuando hace frío. Similarmente, las personas en este tipo de mundo no tendrían una elección genuina en el orden de sus acciones, porque estarían programados para ser buenos.

Según Plantinga, las personas en el mundo actual son libres en el sentido más fuerte del término. Son completamente libres y responsables de sus acciones y decisiones. Por esta razón, puede reconocerse cuando hacen lo correcto y cuando hacen lo incorrecto. Cabe destacar que (T1) tiene un conflicto directo con una asunción común sobre el tipo de mundo que Dios podría haber creado. Muchos ateos creen que Dios podría haber creado un mundo libre de mal y sufrimiento y lleno de creaturas libres. Dado que Dios podría haber creado este mundo y dado que un mundo libre de mal y lleno de creaturas libres es mejor que un mundo que tiene creaturas libres y sufrimiento, Dios debió de haber creado este mundo. Ahora bien, como no lo creó, Dios cometió un error al no prevenir o eliminar el mal y el sufrimiento. En respuesta a esta crítica, Plantinga sostiene que hay algunos mundos que Dios no podría haber creado. Dios, por ejemplo, no puede hacer lo lógicamente imposible. (T1) defiende que Dios no puede eliminar el mal y el sufrimiento del mundo sin también eliminar el libre albedrío.

Plantinga alega que hay que considerar las siguientes descripciones de mundos posibles para responder a nuestra pregunta inicial. Debemos determinar cuáles describen mundos que son lógicamente posibles y cuáles describen mundos imposibles. Los mundos descritos son posibles si las descripciones de esos mundos son lógicamente consistentes. Si las descripciones de esos mundos son inconsistentes o contradictorias, esos mundos son imposibles:

(M1)	
(a)	Dios creó personas que tengan libre albedrío.
(b)	Dios no determina causalmente a las personas de modo que ellas siempre elijan lo correcto.
(c)	Existe el mal y el sufrimiento en M1.

(M2)	
(a)	Dios no crea personas que tengan libre albedrío.
(b)	Dios determina causalmente a las personas de modo que ellas siempre elijan lo correcto.
(c)	No existe el mal y el sufrimiento en M2.

(M3)	
(a)	Dios crea personas que tengan libre albedrío.
(b)	Dios determina causalmente a las personas de modo que ellas siempre elijan lo correcto.
(c)	No existe el mal y el sufrimiento en M3.

(M4)	
(a)	Dios crea personas que tengan libre albedrío.
(b)	Dios no determina causalmente a las personas de modo que ellas siempre elijan lo correcto.
(c)	No existe el mal y el sufrimiento en M4.

¿Cuál de estos mundos es posible?, ¿es posible M1? Sí. De hecho, sobre la asunción de que Dios existe, parece describir un mundo actual. Las personas tienen libre albedrío, y también existe el mal y el sufrimiento en este mundo. Además, Dios no determinó que las personas en este mundo siempre elijan lo que es correcto, porque se seguiría que no habría mal ni sufrimiento si así lo fuera. Por lo tanto, W1 es un mundo posible.

¿Qué podemos decir sobre M2? Si se concede la asunción de Plantinga que los humanos son creaturas genuinamente libres, lo primero que habría que destacar sobre M2 es que, si Dios actualizara este mundo, no habría creaturas que tengan libre albedrío. A estas creaturas les faltaría algo para poder considerarlas humanas. Sin embargo, no parece haber nada que imposibilite que Dios pueda causalmente determinar a las personas de modo que siempre elijan lo correcto. Es posible que Dios pueda crear creaturas que no tengan libre albedrío, y a la vez que éstas existan en un mundo donde no exista el mal. Por lo tanto, M2 también es un mundo posible.

¿Es posible M3? Plantinga sugiere que no porque (a) y (b) son componentes lógicamente inconsistentes en este mundo. En M3 Dios determina causalmente a las personas de modo que siempre elijan lo correcto. Las personas en este tipo de mundo no podrían hacer cosas moralmente malas si quisieran hacerlas. Parte de lo que implica que una creatura sea humana, es que tenga libre albedrío de modo que pueda elegir y hacer cosas moralmente malas cuando así lo quieran. Por ejemplo, en este tipo de mundo sería imposible que una creatura pudiera elegir decir una mentira. Habría fuerzas causales fuera de su control que la obligarían a siempre decir la verdad. En este sentido, dado que M3 es un mundo donde ningún tipo de mal existe y

dado que mentir sería en este mundo una imposibilidad lógica, las creaturas de M3 nunca podrían tener malos pensamientos o malos deseos. Si Dios va a actualizar un mundo en el que las personas están causalmente determinadas a siempre elegir lo correcto, no habría manera de que Dios pudiera permitir que ellas sean libres en un sentido moralmente significativo.

Por lo tanto, podría decirse que Dios tenía la opción de crear un mundo lleno de creaturas libres y de crear un mundo en donde estas creaturas fueran determinadas de modo que siempre elegirían hacer lo correcto, pero no puede hacer las dos cosas. Dios solo pueden eliminar el mal y el sufrimiento (como en el caso de M2) solo si se descarta la posibilidad de que sus creaturas tengan libre albedrío. El hecho de que M3 sea imposible es central para la defensa del libre albedrío. Por ejemplo, los ateos como Mackie sostienen que Dios es culpable de haber permitido mal y el sufrimiento en el mundo actual. Un Dios bueno no debería permitir el mal y el sufrimiento, es más, un Dios bueno eliminaría el mal completamente. La lógica detrás de esta estrategia es sugerir que Dios debe permitir que el libre albedrío exista en sus creaturas, porque es un componente esencial de la naturaleza humana, de modo que, si Dios tuviera que crear el mejor de los mundos lógicamente posibles, tendría que elegir un mundo que tuviera creaturas libres. Por lo tanto, la defensa del libre albedrío demuestra que los ateos realmente están argumentando que Dios tiene que hacer algo que es lógicamente imposible. Pero éste no es el caso: Dios actualizó un mundo lógicamente posible y consistente, dado que permitió la existencia del mal para que sus creaturas fueran libres.

Ahora bien, ¿es posible M4? Sí. Aunque no existan el mal y el sufrimiento en este mundo, no es porque Dios causalmente determinó a las personas de modo que siempre eligieran lo correcto. En este mundo Dios actualizó las condiciones necesarias para que las personas tuvieran libertad, que las personas pudieran elegir hacer lo que quisieran. Para que no existiera el mal en este mundo, se necesitaría que las creaturas libres siempre elijan lo correcto. ¿Es posible este tipo de situación? Sí. Algo es lógicamente posible cuando puede pensarse sin contradicción. No hay nada contradictorio en suponer que hay un mundo posible en donde las creaturas libres siempre eligen lo correcto. Sin embargo, es un escenario improbable porque la naturaleza humana tiende a la corrupción. Pero la improbabilidad y la imposibilidad son dos cosas distintas.

Ahora bien, cabe destacar ciertas similitudes entre M1 y M4. Ambos mundos están llenos de creaturas libres, y en ninguno de los dos se podría decir que Dios causalmente las determinó, de modo que siempre eligieran lo correcto. La única diferencia es que en M1 las creaturas libres

eligen hacer lo incorrecto la mayoría del tiempo y en M4 las creaturas libres siempre toman decisiones moralmente buenas. En otras palabras, la existencia del mal moral en estos mundos dependerá de las acciones de las personas que viven en ellos, y no de las acciones de Dios. Según la defensa del libre albedrío, hay mal y sufrimiento en M1 porque las personas cometen actos inmorales. Estas personas merecen la culpa de que malas cosas sucedan en el mundo, no Dios.

El punto esencial de la defensa del libre albedrío es que la creación de un mundo que tiene la posibilidad del bien moral es una empresa cooperativa; requiere de la concurrencia sin coacción de creaturas significativamente libres. Pero entonces la actualización de un mundo W que tiene bien moral no depende solo de Dios; también depende de las acciones de las creaturas significativamente libres de W (Plantinga 1974, 190).

Entonces la actualización de un mundo W que tiene bien moral no depende solo de Dios sino también de las acciones de las creaturas libres de W. Ahora bien, como se sugirió en este estudio, filósofos como Antony Flew y J.L. Mackie argumentan que un Dios omnipotente debería de poder crear un mundo que tiene bien moral pero no mal moral. Flew dice: "Si aquí no hay una contradicción entonces Dios en su omnipotencia podría haber hecho un mundo poblado de personas perfectamente virtuosas" (Flew 1955, 149). Cabe recordar lo que Mackie alega sobre este punto:

Si Dios creó al hombre de forma que en sus elecciones libres a veces prefiere lo que es bueno y a veces lo que es malo, ¿por qué no podría haber creado hombres de modo que siempre eligieran libremente lo bueno? Si no hay una imposibilidad lógica dentro de la libertad del hombre para elegir el bien en una, o en muchas ocasiones, no puede haber una imposibilidad lógica en su condición libre para siempre elegir el bien. Dios no estaba, entonces, confrontado con la elección de crear autómatas inocentes o crear seres que, en sus acciones libres, a veces cayeran en el error; para Él estaba abierta la mejor posibilidad de crear seres libres que nunca cayeran en el error. Claramente, su fracaso de hacer valer esta posibilidad es inconsistente con su omnipotencia y bondad (Mackie 1992, 97-98).

Plantinga sostiene que Mackie tiene razón en pensar que no un mundo en el que las personas siempre elijan lo correcto no es imposible. Éste es M4. También dice que Mackie está en lo correcto cuando piensa que las únicas opciones que tenía Dios cuando creó el mundo no eran crear autómatas inocentes o crear seres que, en sus acciones libres, a veces cayeran en el error. En otras palabras, mundos como M1 y M2 no son mundos lógicamente posibles. Pero Plantinga

piensa que Mackie está equivocado en pensar que M3 es posible. Las personas solo pueden elegir libremente lo que es correcto solo cuando sus acciones no están determinadas:

Un mundo que tiene creaturas que son significativamente libres (y que actualizan más acciones buenas que malas) es más valioso, todo lo demás siendo igual, que un mundo que no tiene creaturas libres [...] Ahora bien, Dios puede crear creaturas libres, pero no puede causar o determinar que ellas solo hagan lo correcto [...] pues ellas no serían significativamente libres después de todo; no harían libremente lo correcto. Para crear creaturas capaces de hacer el bien, por lo tanto, debe crear creaturas capaces de hacer el mal; y no puede darles a estas creaturas la libertad para hacer el mal y al mismo tiempo impedir que ellas hagan el mal [...] algunas de las creaturas libres que Dios creó se fueron por el mal camino mientras ejercían su libertad; ésta es la raíz del mal moral. El hecho de que creaturas libres a veces cometen errores, sin embargo, no cuenta como un argumento en contra de la omnipotencia de Dios como tampoco de su bondad; pues solo podría haber evitado la ocurrencia del mal moral si hubiera también eliminado la posibilidad del bien moral en el mundo (Plantinga 1992, 118).

Por lo tanto, el argumento central de la defensa del libre albedrío es que Dios no podría haber eliminado la posibilidad del mal en el mundo sin al mismo tiempo haber eliminado el libre albedrío.

2. A modo de conclusión

¿Qué deberíamos concluir sobre la defensa del libre albedrío?, ¿logra resolver el problema lógico del mal?

Para responder a estas preguntas debemos considerar qué necesitaría la defensa del libre albedrío para resolver el problema lógico del mal. La tesis principal del problema lógico del mal puede representarse de la siguiente forma:

(A)	No es posible que Dios y el mal puedan coexistir, si sostenemos que
(B)	Una situación X es imposible.

¿Qué es lo mínimo que necesitaríamos para demostrar que (B) es falsa? Lo único que necesitamos es una X posible. La proposición (C) la situación X es posible es la contradicción de (B). Las dos proposiciones son opuestos lógicos. Si una es verdadera la otra es falsa; si una

es falsa, la otra es verdadera. Por lo tanto, si podemos demostrar que X es posible podemos refutar (B).

¿Cómo podríamos encontrar una situación X lógicamente posible? Siguiendo la metodología de Mackie y Plantinga, solo necesitamos la imaginación. Si podemos imaginarnos un estado de cosas sin contradicción, entonces el estado de cosas debe ser posible. Dado que el problema lógico del mal afirma que es lógicamente imposible que Dios y el mal coexistan, lo único que Plantinga necesita hacer para combatir esta tesis, es describir una situación posible en la que Dios y el mal coexistan. Esta situación no debe ser actual o realista. Plantinga no necesita una sola pieza de evidencia para apoyar la veracidad de su sugerencia. Lo único que necesita es ofrecer una descripción lógicamente consistente de la forma en la que Dios y el mal puedan coexistir. Plantinga defiende que Dios y el mal podrían coexistir si Dios tuviera una razón suficientemente moral para permitir el mal. El autor norteamericano sugiere que la razón suficientemente moral que tuvo Dios para permitir el mal tiene que ver con la idea de que los humanos deben gozar de libre albedrío. Las siguientes son las tesis principales de Plantinga: (T1) La creación divina de personas que cuentan con libre albedrío moralmente significativo es algo de mucho valor. Dios no podría eliminar el mal y el sufrimiento en el mundo sin haber eliminado el bien superior de haber creado personas con libre albedrío, y Dios permite males que son pequeños en comparación a los bienes superiores a los que están íntimamente conectados. Si Dios elimina el mal también tendría que eliminar los bienes superiores que devienen de él.

Aquí podríamos agregar una segunda tesis. Esta tesis la utiliza Plantinga para ofrecer un modelo de por qué Dios permitió el mal natural en el mundo (Baker 2007, 233): (T2) Dios permitió el mal natural en la Tierra como parte del castigo de Adán y Eva por haber pecado en el jardín de Edén. De modo que la muerte, las enfermedades y el dolor, son resultados del pecado original de Adán y Eva.

Ahora bien, lo único que necesita hacer Plantinga para defender estas tesis es demostrar que estas proposiciones son lógicamente posibles (que no sean contradictorias). ¿Logra la defensa del libre albedrío describir un posible estado de cosas donde Dios tenga una razón moralmente suficiente para permitir el mal? Sí. Es más, parece que (T1) y (T2) son necesariamente verdaderas en el sentido lógico laxo. Ambas proposiciones son buenas razones para permitir la existencia del mal moral y natural. Puede que no representen las razones actuales de Dios, pero logran disminuir o bloquear completamente el problema lógico del mal. No se necesita que

Plantinga articule las razones actuales de Dios. Se podría argumentar que la segunda tesis de Plantinga, (T2) que el mal natural es parte del castigo de Adán y Eva por haber pecado en el jardín del Edén, es imposible de creer porque asume la existencia de Adán y Eva.

Sin embargo, dado que (T2) responde al problema lógico del mal, que es lógicamente imposible que Dios y el mal natural coexistan, solo necesita describir una posible manera en la que Dios y el mal natural pudieran coexistir. El hecho de que (T2) sea implausible no impide que sea posible en el sentido lógico laxo. Dado que la situación descrita por (T2) es posible, parece rebatir la parte del problema lógico del mal que se conecta al mal natural (la crítica que afirma que la defensa del libre albedrío solo puede explicar el mal moral en el mundo, y no la existencia del mal natural). Por lo tanto, (T1) y (T2) parecen demostrar en contra de las tesis que se derivan del problema lógico del mal, cómo un Dios omnipotente, bueno, y omnisciente puede coexistir con el mal. En este sentido responde de manera exitosa a las críticas de Mackie, pues la defensa del libre albedrío demuestra cómo puede defenderse la existencia del mal y los atributos divinos de Dios, de forma que el teísta puede apelar a la defensa del libre albedrío para rebatir los argumentos de Mackie.

Sin embargo, se podría argumentar que la victoria de Plantinga sobre Mackie, y en particular, sobre el problema lógico del mal fue demasiado fácil. Su solución del problema lógico del mal deja un sentimiento de insatisfacción y sospecha, como si la estrategia de Plantinga fuera confundir a sus intérpretes. Mackie tiene esto que decir sobre la defensa del libre albedrío de Plantinga:

Dado que esta defensa es lógicamente posible, y sus principios no involucran un abandono real de nuestra posición ordinaria sobre la oposición entre el bien y el mal, podemos conceder que el problema del mal no demuestra, después de todo, que las doctrinas centrales del teísmo son lógicamente inconsistentes entre ellas. Pero que esta defensa ofrezca una solución real del problema es una pregunta diferente (Mackie 1982, 154).

Mackie admite que la defensa de Plantinga demuestra cómo Dios y el mal pueden coexistir, y que las doctrinas centrales del teísmo son lógicamente consistentes. Sin embargo, Mackie se muestra insatisfecho ante la defensa de Plantinga.

Parte de la insatisfacción de Mackie probablemente venga del hecho de que Plantinga solo ofrece una razón posible de por qué Dios permitió el mal y el sufrimiento en el mundo. Plantinga no ofrece evidencia a favor de su postura o argumentos que apoyen su plausibilidad (más allá

de ofrecer demostraciones que parten de la lógica ordinaria). La metodología de Plantinga es describir mundos posibles sin realmente ofrecer ningún tipo de apoyo evidencial. Esta postura es típicamente insatisfactoria, pues después de todo Mackie caracterizó el problema del mal como un problema de inconsistencia lógica. Cabe recordar que su tesis es que las proposiciones constitutivas del teísmo común no pueden ser consistentes con la existencia del mal, esto es, no se puede defender consistentemente el mal en el mundo y al mismo tiempo en un Dios omnipotente, omnisciente, y perfectamente bueno. En este sentido, Plantinga responde exitosamente al reto de Mackie: demuestra que la tesis de Mackie estaba equivocada. Mackie incluso admite que Plantinga resuelve el problema del mal si se entiende como un problema de inconsistencia lógica. Por esta razón, es difícil articular por qué la defensa de Plantinga es insatisfactoria para Mackie. La defensa del libre albedrío es un éxito rotundo como refutación del problema lógico del mal.

Podríamos sugerir que la insatisfacción de Mackie deviene de una necesidad filosófica de responder directamente al problema del mal. Como respuesta integral del problema del mal, la defensa del libre albedrío no nos ofrece mucho, pues deja sin respuesta muchas preguntas importantes sobre la conexión entre Dios y la existencia del mal. Una respuesta teísta al problema del mal va más allá de simplemente debilitar argumentos ateos. Sin embargo, cabe destacar que Mackie admite que la defensa de Plantinga es una refutación exitosa del problema lógico del mal. La facilidad con la que Plantinga debilita esta formulación del problema sugiere que el problema lógico del mal no captura de manera satisfactoria la difícil cuestión de la relación entre Dios y el mal en el mundo. Cabe subrayar que a partir de esta disputa muchos filósofos llevaron el problema a otras dimensiones. Por ejemplo, como se notó en la tercera sección, hay filósofos que se enfocan en el problema evidencial del mal. Según estos autores, esta formulación del problema del mal sugiere que el mal y el sufrimiento (o, en algunos casos, la cantidad, los tipos, y la distribución del mal y el sufrimiento) en el mundo es evidencia en contra de la existencia de Dios (o evidencia que favorece la tesis de que sea poco probable su existencia). Para responder al problema evidencial del mal se requiere mucho más que una simple descripción de un mundo posible donde Dios y el mal puedan coexistir.

3. Comentarios finales

Aunque la defensa del libre albedrío describe un estado de cosas lógicamente posible, algunos detalles de esta defensa parecen entrar en conflicto con algunas doctrinas del teísmo. Se podría decir que un punto de conflicto tiene que ver con la posibilidad del libre albedrío en el cielo. Plantinga sostiene que, si una persona es incapaz de hacer el mal, esa persona no goza de libertad genuina. Plantinga también sostiene que parte de lo que hace que las creaturas sean creaturas es que tengan la libertad de elegir el bien del mal. Si Dios eliminara esa libertad entonces las creaturas dejarían de ser el tipo de creaturas que se esperarían de un mundo de primer orden. El problema yace en considerar el tipo de libertad que se necesitaría disfruta en el cielo, acorde a esta descripción. Según el teísmo clásico, los creyentes de alguna forma serán transformados para que dejen de cometer pecados en el cielo. Por esto no se implica que siempre harán de manera contingente lo que es correcto y que de manera contingente siempre se abstendrán de lo que es incorrecto. Más bien, de alguna forma estos creyentes no serán capaces de cometer errores. En otras palabras, se podría argumentar que su buen comportamiento será necesario y no contingente. De modo que la posición ortodoxa del cielo implica una serie de retos para la defensa de Plantinga:

(i)	Si los creyentes en el cielo no poseen libertad moralmente significativa y sin embargo su existencia es valiosa, no queda claro que Dios estuviera justificado de haber creado personas en la Tierra con la capacidad de cometer asesinatos, torturas, guerras nucleares, etc.
(ii)	Si la posesión de libertad moralmente significativa es esencial para la naturaleza humana, no queda claro cómo las personas que fueron redimidas en el cielo puedan perder su libertad moralmente significativa a la hora de llegar al cielo, y de forma que continuaran siendo las mismas personas que eran en la Tierra.
(iii)	Si a pesar de las apariencias iniciales los creyentes que llegaron al cielo de hecho poseen libre albedrío moralmente significativo, entonces parece ser que no es imposible para Dios crear creaturas genuinamente libres que siempre hagan lo correcto.

En otras palabras, parece ser que, en su omnipotencia, Dios puede posibilitar que las creaturas libres realicen ciertas acciones, pero no otras. Sin embargo, ninguna de estas críticas disminuye el punto básico de la defensa del libre albedrío. Su defensa es exitosa a la hora de refutar el problema lógico del mal. La conclusión es que este tipo de críticas revelan que hay ciertas posiciones teístas que entran en conflicto con algunas de las tesis centrales de la defensa del libre albedrío. Aunque Plantinga sostenga que la defensa del libre albedrío ofrece posibles razones (y no razones necesariamente actuales) para explicar por qué Dios permite el mal y el sufrimiento en el mundo, podría ser difícil para otros teístas aceptar esta defensa si ésta va en contra de lo que el teísmo actualmente dice sobre ciertas cuestiones importantes, como lo sería la posibilidad del libre albedrío en el cielo.

Otro problema con la defensa del libre albedrío tiene que ver con la cuestión del libre albedrío de Dios. Dios parece ser incapaz de hacer lo incorrecto. Por lo tanto, no parece ser que, en términos de elecciones moralmente buenas y opciones moralmente malas, Dios tenga la libertad para elegir la segunda opción. Dios parece estar constituido de forma que es incapaz de elegir (o siquiera querer) lo que es incorrecto. Según la descripción de Plantinga del libre albedrío moralmente significativo, no parece ser que Dios gozaría de este tipo de libertad. Plantinga sugiere que la libertad moralmente significativa es necesaria para que la acción de un agente pueda ser evaluada como una acción moralmente buena o mala. Pero entonces parecería que las acciones de Dios no podrían contar con ningún tipo de contenido moral. Por lo tanto, este argumento va en contra de algunas doctrinas centrales del teísmo.

Si un teísta debe sostener que Dios posee libertad moralmente significativa, entonces quizá este tipo de libertad no imposibilita una inhabilidad para elegir lo que es incorrecto. Sin embargo, si es posible para Dios poseer libertad moralmente significativa y que no pueda hacer lo que es incorrecto, entonces parecería que la crítica que se hizo sobre el libre albedrío en el cielo también aplica en este caso. En otras palabras, Plantinga sostuvo en contra de Mackie que Dios no puede actualizar un mundo lleno de creaturas que siempre hicieran lo correcto, M2, porque sería lógicamente inconsistente. Si M2 es posible, como se demuestra en este caso, entonces se podría decir que Plantinga no refuta la tesis de Mackie satisfactoriamente, porque en el sentido de su argumento parecería que es posible la existencia de M2 y, por lo tanto,

Mackie podría argumentar satisfactoriamente que Dios pudo haber creado un mundo lleno de creaturas que siempre hacen lo correcto.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Marilyn M. 1992. "Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil," en *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael L. Peterson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Baker, Dean-Peter. 2007. *Alvin Plantinga*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camus, Albert. 1992. "Physical Suffering and the Justice of God," en *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael L. Peterson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Davies, Brian. 2006. *God and the Problem of Evil*. Nueva York: Continuum.
- Descartes, René. 1998. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, traducido por Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publish Company.
- Dostoevsky, Fyodor. 1992. "Rebellion," en *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael L. Peterson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Flew, Anthony. 1955. "Divine Omnipotence and Human Freedom," en *New Essays in Philosophical Theology*, editado por Anthony Flew y Alasdair MacIntyre. Nueva York: Macmillan.
- Haight, James. 2000 *Years of Disbelief: Famous People with the Courage to Doubt*. Amherst: Prometheus Books, 1996.
- Hick, John. 1977. *Evil and the God of Love*. Nueva York: Harper & Row.
- Hume, David. 1992. "Evil and the God of Religion," en *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael L. Peterson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2004. *Diálogos sobre la religión natural*. Traducido por Carmen García-Trevijano. España: Editorial Tecnos.
- Leibniz, G. W. 1952. *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, editado por Austin Farrer, traducido por E. M. Huggard. New Haven: Yale University Press.
- Mackie, J. L. 1992. "Evil and Omnipotence," en *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael L. Peterson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Martin, Michael. 1992. "Is Evil Evidence against the Existence of God?" en *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael L. Peterson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plantinga, Alvin. 1992. "The Free Will Defense," en *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael L. Peterson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- San Agustín. 1947. *Obras de San Agustín III. Obras Filosóficas*. Traducido y editado por Fr. Victorino Capanaga, Fr. Evaristo Seijas, Fr. Eusebio Cuevas, Fr. Manuel Martínez, Fr. Mateo Lanseros. Madrid: La Editorial Católica.
- Stump, Eleonore. 1985. "The Problem of Evil," *Faith and Philosophy* 2: 392-423.
- Swinburne, Richard. 1992. "Natural Evil," en *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael L. Peterson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- van Woudenberg, René. 2013. "A Brief History of Theodicy," en *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, editado por Justin P. McBrayer y Daniel Howard-Snyder. Estados Unidos: Wiley Blackwell.