

La moral y Dios¹

Richard Swinburne

Mi objeto de estudio es ¿qué se sigue de la naturaleza o de la voluntad de Dios para la bondad o maldad morales de las diferentes acciones humanas? (i.e. qué diferencia hay si hay un Dios). Asumo una concepción occidental estándar de la naturaleza de Dios como omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno, creador y sustentador (de momento a momento) del universo y de todo lo que contiene.

I

Las acciones pueden ser moralmente buenas, malas o indiferentes. Entre las acciones buenas están aquellas que son obligatorias, y las que van más allá de la obligación y que llamamos «supererogatorias». Yo estoy obligado a pagar mis débitos, pero no a dar mi vida para salvar la de un camarada —aunque es supremamente, supererogatoriamente, bueno que hubiese de hacerlo—. Las acciones obligatorias son aquellas tales que somos dignos de reprobación por no hacerlas,² las supererogatorias son aquellas tales que somos dignos de alabanza por hacerlas.³ De igual modo, entre las acciones malas hay aquellas que es obligatorio no hacerlas —estas son las acciones incorrectas—; y hay acciones malas que no son incorrectas. Pero ¿qué estamos diciendo cuando decimos que una acción es *moralmente* buena etc., en cuanto opuesta a buena etc. de otro modo (prudencialmente buena, legalmente obligatoria, incorrecta desde el punto de vista de la etiqueta etc.)? Sugiero que estamos escogiendo un género de bondad que posee dos caracteres cruciales.

¹ Este artículo es la versión más reciente de mis concepciones sobre este tema. Versiones previas (que no difieren en el enfoque general, pero son menos precisas o menos plenas de diversas maneras) han de encontrarse en mi *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, edición revisada, 1993, cap. 11; *Responsibility and Atonement*, Clarendon Press, 1989, caps. 1 y 8; y —el más reciente— «God and morality», en M.M. Olivetti (ed.): *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Cedam, 1996. Los párrafos iniciales del presente artículo [que se publica aquí por primera vez] proceden del último.

² Dado que tengamos conocimiento de la obligación, y no tengamos conocimiento de obligaciones en conflicto.

³ Dado que tengamos conocimiento de la bondad de la acción, y no haya conocimiento de otras acciones que sean globalmente mejor que hubiéramos de hacerlas en su lugar.

Si una acción es moralmente buena, el que sea hecha importa más que si es únicamente prudencialmente buena. Si es moralmente obligatoria, posee un carácter obligatorio que sobrepasa lo meramente legalmente obligatorio. Puede que sea legalmente obligatorio para mí luchar por mi país en una cierta guerra, pero si la guerra es injusta, es más importante no luchar; es moralmente obligatorio no luchar. Pero este carácter de bondad «moral» que importa y sobrepasa, no es suficiente para dar a la noción un sentido en el lenguaje. Porque ¿en qué sentido «importa» o «sobrepasa»? La mera definición mediante otras palabras nunca es suficiente para dar a una palabra un sentido en el lenguaje; aquellas otras palabras, o las palabras mediante las que ellas son definidas, tienen que ser hechas efectivas por medio de ejemplos de cosas a las que (en todo caso probablemente) se aplican. Necesitamos ejemplos de acciones que sean moralmente buenas para echarle el guante a lo que significa para la bondad moral el ser bondad global. No podríamos tener idea de lo que es para alguna acción ser moralmente obligatoria a menos que tuviéramos alguna idea de qué acciones eran moralmente obligatorias.

Ahora bien, en el mundo hay, por supuesto, una amplia diversidad de creencias acerca de la bondad global de las acciones. Algunos creen que la eutanasia es en conjunto buena, otros creen que es mala. La gente no está de acuerdo acerca de la bondad global de la pena capital, del castigo corporal, del aborto, de la disciplina estricta de los progenitores, de la fidelidad marital en todas las circunstancias, etc., etc. Pero tal desacuerdo oculta mucho acuerdo subyacente.

En primer lugar, está el hecho de que muchos de los que no están de acuerdo acerca de una de esas cuestiones, a menudo estarán de acuerdo acerca de otras. Y normalmente habrá una cadena entre cualesquiera grupos de personas que son diametralmente opuestos sobre muchas de tales cuestiones, de grupos que están de acuerdo con un grupo extremo sobre la mayoría de las cuestiones, de grupos que están de acuerdo con el grupo semi-extremo sobre la mayoría de las cuestiones, y así sucesivamente hasta que lleguemos al grupo al otro extremo. Entre el extremo liberal y el extremo conservador hay otros tantos que comparten muchas opiniones entre sí y con uno u otro extremo. En segundo lugar, cuando dos personas no están de acuerdo acerca de la bondad o maldad globales de alguna acción, a menudo ambos piensan que su bondad global o su maldad global surge de su posesión de diversas propiedades, cada una de las cuales es en sí misma buena o mala, según sea el caso; a menudo están de acuerdo en qué propiedades contribuyen a su bondad y cuáles contribuyen a su maldad, pero sólo están en desacuerdo sobre qué grupo de propiedades pesa más que el otro grupo. Cada disputante está de acuerdo en que las consideraciones aducidas por su oponente poseen alguna fuerza; esto es, mostrarían, por ejemplo, que la acción es globalmente buena de no ser por las consideraciones que él aduce desde el otro lado. Así, el oponente de la eutanasia implicado en ayudar a un hombre deprimido a cometer suicidio arguye que tal acto es globalmente malo a causa de la santidad y valor de la vida humana, la posibilidad de ayudar a un hombre deprimido a recuperarse de su depresión, el valor de su acción de cooperar activamente en superar esa depresión, y así sucesivamente. El abogado de la eutanasia arguye que ayudar a un hombre deprimido a cometer suicidio es ayudarlo a hacer lo que clara y firmemente quiere hacer y que no hiere a ningún otro en modo alguno; el hecho de que el acto posee este carácter tiene la consecuencia de que es un

acto globalmente bueno, a pesar de sus otros rasgos. Ambos disputantes apelan a consideraciones que el otro de forma natural admitirá que tienen algún peso, aunque cada uno sostiene que las consideraciones que él aduce pesan más que las que aduce el oponente. Hay un *acuerdo* muy amplio entre grupos diferentes en cuanto a la relevancia moral de las diversas consideraciones, incluso si no lo hay en cuanto al peso que hay que dar a cada una.

Denominemos «propiedades constitutivo-morales estándar»⁴ a todas aquellas propiedades que muchos humanos consideran que contribuyen a la bondad o maldad globales de las acciones, tales como (paradigmáticamente) causar placer o dolor. Aquellas de entre ellas que se supone que contribuyen a la bondad global de una acción (e.g. el que cause placer) las denominaré propiedades positivas, y aquellas que se supone que contribuyen a su maldad global (e.g. el que cause dolor) propiedades negativas. De ningún modo todo el mundo piensa que todas las propiedades constitutivo-morales estándar son relevantes para valorar la bondad global, y ciertamente la gente no atribuye la misma importancia a cada una; pero he estado enfatizando que hay una continuidad entre los géneros de propiedad considerados relevantes por gente diferente para valorar la bondad global. Mi criterio propuesto para que la bondad de una acción sea bondad moral es ahora que posea una bondad global que surja de propiedades pertenecientes al conjunto de las propiedades constitutivo-morales estándar, las positivas contando a favor y las negativas contando en contra de su bondad global; afirmar que una acción es moralmente buena es hacer una afirmación de este género.⁵ Es afirmar que hacer la acción importa en el modo en que importan hacer feliz a la gente, o mantener las promesas, o decir la verdad etc., etc. (o en todo caso la mayoría de estas acciones). A la inversa, el que la maldad de una acción sea maldad moral es cuestión de que posea una maldad global que surja de un balance de las propiedades negativas sobre las propiedades positivas, afirmar que ella es moralmente mala es afirmar que su maldad es de este género. Afirmar que alguna acción (entre las acciones buenas) es obligatoria, o que alguna acción (entre las acciones malas) es incorrecta es afirmar que su obligatoriedad o incorrección surge del mismo modo que lo hace la obligatoriedad o incorrección de (en cualquier caso la mayoría de) un gran número de ejemplos paradigmáticos. Si alguien no puede reconocer que la mayoría de los miembros del conjunto de las propiedades constitutivo-morales positivas poseen algo en común que cuenta a favor de una bondad global, y que la mayoría de los miembros del conjunto de las propiedades morales negativas poseen algo en común que cuenta en contra de una bondad global, no veo ninguna razón para suponer que tengan los conceptos de bondad y maldad morales. Y, de forma análoga, si no reconocen muchos de los factores que la mayoría de nosotros reconocemos que cuentan a favor y en contra de la existencia de una obligación, y muchos de los factores que la mayoría de nosotros

⁴ «Standard moral-making properties» [N. del T.]

⁵ A veces las nociones de bondad y obligación «morales» se entienden de maneras más restringidas e.g. como la bondad o cualidad obligatoria que poseen los actos en la medida en que promueven o ejemplifican el placer o el dolor humanos. Con una comprensión de la moral más restringida, podemos entonces afirmar inteligiblemente que otras cosas (e.g. el culto de Dios) son más importantes que el que seamos morales; una afirmación que no es coherente sobre la base de mi comprensión de la moral. No obstante, tales sentidos restringidos pueden deslindarse fácilmente del sentido con el que me ocupo, por los medios usados en el texto para delinear el último.

reconocemos que cuentan a favor y en contra de que una acción sea correcta, no ve ninguna razón para suponer que tengan los conceptos de obligatoriedad e incorrección morales.

Ahora que he clarificado lo que significa atribuir propiedades morales a las acciones, esto es, hacer juicios morales, sugiero que podemos ver dos cosas más acerca de tales juicios. La primera es que ciertos de esos juicios son verdaderos, y otros son falsos (i.e. que algunos juicios acerca de qué propiedades positivas sobrepasan a qué propiedades negativas son verdaderos y otros falsos). Como resultado de la experiencia y la reflexión, es evidente para nosotros los occidentales a finales del siglo XX que el genocidio es moralmente incorrecto, y lo es la inmolación y lo es la esclavitud; y es moralmente obligatorio mantener las promesas en todo caso cuando nos causa pocos problemas, dejando de lado consideraciones en contra completamente extraordinarias. Y así sucesiva y sucesivamente. Y si los miembros de alguna otra cultura piensan de otra manera, están obviamente equivocados —justamente tan obviamente equivocados como lo están los solipsistas y los que creen que la Tierra es plana—. En la moral, como en todo lo demás, debemos creer que las cosas son como, de forma abrumadora, parecen ser. Y es más obvio para casi todos nosotros que el genocidio dirigido por Hitler era moralmente incorrecto que el que ahora no estamos soñando, o que la Tierra tiene muchos millones de años de edad.

La segunda cosa es que las propiedades morales (i.e. la bondad moral, la maldad etc.) de las acciones particulares (escogidas en términos de quién, dónde y cuándo las hizo) son supervenientes sobre sus propiedades constitutivo-morales, que después son ellas mismas propiedades no morales. Lo que Hitler hizo en tales y cuales ocasiones en 1942 y 1943 fue moralmente incorrecto porque fue un acto de genocidio. Lo que vd. hizo ayer fue bueno porque fue un acto de alimentar al hambriento etc. Ninguna acción puede ser simplemente buena o mala moralmente; es buena o mala porque posee otras ciertas propiedades no morales —las de los géneros que ilustré antes—. Y cualquier otra acción que poseyera justamente esas propiedades no morales poseería las mismas propiedades morales. La conjunción de propiedades no morales que da lugar a la propiedad moral puede ser larga o corta. Puede ser que todo acto de contar mentiras sea malo, o que todo acto de contar mentiras en tales y cuales circunstancias (la descripción de las cuales es larga) sea malo. Pero tiene que ser que si hay un mundo M en el que una cierta acción a que posee diversas propiedades no morales (e.g. ser un acto de matar a alguien con quien el asesino tenía un cierto tipo de relación), fue mala, no podría haber otro mundo M^* que fuera exactamente el mismo que M en todos los aspectos no morales, pero en el cual a no fuera mala. Una diferencia en las propiedades morales tiene que surgir de una diferencia en las propiedades no morales. Si una cierta forma de matar no es mala en un mundo, pero es mala en otro mundo, tiene que haber alguna diferencia entre los dos mundos (e.g. en la organización social o en el predominio del crimen) que contribuye a la diferencia moral. Las propiedades morales, para usar la jerga, son supervenientes sobre las propiedades no morales. Y la superveniencia tiene que ser superveniencia lógica. Nuestro concepto de la moral es tal que no tiene *sentido* suponer a la vez que hay un mundo M en el que a es incorrecto y un mundo M^* exactamente lo mismo que M excepto en que en M^* a es bueno. Se sigue que hay verdades lógicamente necesarias de la forma «si una acción posee las propieda-

des no morales A, B y C, es moralmente buena», «si una acción posee las propiedades no morales C y D, es moralmente incorrecta», y así sucesivamente. Si hay verdades morales, hay verdades morales necesarias —principios generales de la moral—. Vuelvo a poner énfasis en que, por todo lo que he dicho hasta aquí, éstos pueden ser a menudo principios muy complicados —e.g. «Toda acción de romper una promesa en las circunstancias C, D, E, F y G es mala», más bien que simplemente «toda acción de romper una promesa es mala». Todas las verdades morales son o bien necesarias (del tipo mentado) o contingentes. Las verdades morales contingentes —e.g. que lo que vd. hizo ayer fue bueno— derivan su verdad de alguna verdad no moral contingente (e.g. que lo que vd. hizo ayer fue alimentar al hambriento) y de alguna verdad moral necesaria (e.g. que todos los actos de alimentar al hambriento son buenos).

II

¿Puede la voluntad de Dios determinar de algún modo qué es bueno o malo? Eso dependerá cuáles sean las verdades morales necesarias. Para un tipo de teoría, para la que yo usaré el nombre ahora tradicional de «teoría del mandato divino» (si bien, como veremos, la noción de «mandato» sólo representa un papel crucial en una variante de tal teoría), la voluntad de Dios determina la moral completa. Dada mi descripción de la moral en términos de verdades necesarias, este tipo de teoría tiene que ser expresada como si afirmara que las únicas verdades necesarias de la moral son las que conectan la voluntad de Dios y lo moralmente bueno o malo. No obstante, hay diferentes variantes posibles de tal teoría. La conexión puede ser entre la voluntad de Dios y la moral; o entre el mandato de Dios y la moral.⁶ Hay una diferencia, porque la voluntad de Dios puede no ser expresada por medio de un mandato (que tiene que ser un fenómeno humanamente accesible —e.g. anunciado a los humanos en sus conciencias religiosas, o por medio de algún profeta o en algún libro). Si bien la voluntad de Dios inexpressada podría hacer las cosas supererogatoriamente buenas (o malas, pero no incorrectas), presumiblemente un mandato debe crear una obligación. La expresión pública de la voluntad que hace algo supererogatoriamente bueno (o malo, pero no incorrecto) será algo parecido a una recomendación (Dios nos deja saber que el que hagamos alguna acción sería bienvenido por su parte). Con la asunción razonable de que, si bien puede que Dios no siempre exprese su voluntad, lo que Él manda es siempre lo que Él quiere, una teoría que conecta la moral con el mandato y la recomendación divinos será una forma más restringida de una teoría más general que conecta la moral con la voluntad divina. En el futuro, por mor de la simplicidad, consideraré la teoría del mandato divino, y sus modificaciones, sólo en su forma más restringida. Será manifiesto cómo aplicar lo que escribiré a otras variantes de la teoría del mandato divino.

⁶ Para una discusión plena de las diferentes variantes de la teoría del mandato divino de la obligación, véase Mark C. Murphy: «Divine Command, Divine Will, and Moral Obligation», *Faith and Philosophy*, 15, 1988; pp. 1-27. Él considera las dos variantes más importantes las consideradas arriba —las que conectan la obligación moral con el mandato divino, o con la voluntad divina—.

Así, pues, lo que caracteriza a la teoría del mandato divino así entendida, será (dados los resultados de mi sección I) que sostiene que las únicas verdades morales necesarias son de la forma «es obligatorio lo que quiera que, y solamente lo que quiera que, Dios mande», «es bueno lo que quiera que, y solamente lo que quiera que, Dios recomiende», «es incorrecto lo que quiera que, y solamente lo que quiera que, Dios prohíba», «es malo lo que quiera que, y solamente lo que quiera que, Dios nos recomiende no hacer». Cualquiera teoría tal me parece implausible —puesto que entraña que si no hubiera Dios, no habría ni bien ni mal morales—. Pero, seguramente, torturar niños simplemente por diversión es incorrecto haya o no haya un Dios. Una versión ligeramente modificada de esta teoría dice que si hay un Dios, sus mandatos y recomendaciones (y sólo éstos) determinan qué es moralmente bueno y malo; pero si no hay Dios, lo determinan otras consideraciones.⁷ Eso, sin embargo, también me parece implausible. Haya mandado lo que haya mandado Dios —incluso si no nos ha mandado torturar niños simplemente por diversión— torturar niños simplemente por diversión sigue siendo incorrecto por otra razón que no tiene nada que ver con Dios. Y ningún mandato de Dios podría cambiar eso.

En el otro extremo se halla la concepción, sostenida por Kant,⁸ de que los mandatos divinos (o las recomendaciones) son irrelevantes para el contenido de la moral: que, por ejemplo, no hay verdades necesarias de la forma «si Dios manda una acción del género x, esa acción es obligatoria». Esta concepción también la encuentro implausible. El estatus de ciertos individuos e instituciones (padres, maestros, cuidadores, el estado) seguramente les da el derecho (dentro de límites) a disponer mandatos y hace obligatoria para otros ciertos individuos la conformidad con esos mandatos. En particular, los padres que son no simplemente padres biológicos, sino que están educando y nutriendo a sus hijos poseen ciertos derechos sobre sus hijos mientras ellos son aún jóvenes para decirles que hagan ciertas cosas —e.g. hacer la compra familiar— y el mandato crea una obligación que no existiría de otro modo. El derecho parental de mandar surge en virtud de un principio moral de que los beneficiarios tienen ciertas obligaciones de agradar a los benefactores. El modo primero y obvio de agradar a los benefactores es obedecer sus mandatos. Se sigue —dado que hay un Dios— que si los hijos tienen deberes limitados de obedecer a sus padres, los humanos tienen obligaciones mucho menos limitadas en extensión de obedecer a Dios. Porque Dios es en mucha mayor medida la fuente de nuestro ser que los padres. Dios nos mantiene en la existencia de momento a momento, nos da conocimiento y poder y amigos; y toda la ayuda que nos dan otros benefactores surge de Dios sosteniendo en ellos el poder de hacerlo. Sin

⁷ Una u otra de estas posiciones ha de ser atribuida a Guillermo de Ockham. Véase la exposición de las opiniones de Ockham sobre el estatus de la moral en F. Copleston: *A History of Philosophy*, III, Burnes and Oates, 1953; pp. 103-10. Véase asimismo al ockhamista Gabriel Biel: «La razón de porqué la voluntad divina acepta las cosas como tales o cuales, no es una bondad encontrada por Dios independientemente en los objetos, sino que la razón se halla sólo en la voluntad divina, que acepta las cosas como teniendo tal y cual grado de bondad; ahí está el por qué ellas son buenas en ese grado, y no vice versa» (*Canonis missae expositio*, 23 E).

⁸ Véase e.g. su *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trad. T.M. Greene y H.H. Hudson, Harper and Row, 1960; p. 142: «No hay deberes especiales para con Dios en una religión universal»; y sus *Lectures on Philosophical Theology*, trad. A.W. Wood y G.M. Clark, Cornell University Press, 1978; p. 159: «El conocimiento de Dios... no debe determinar si algo es moralmente bueno o un deber para mí. Esto lo tengo que juzgar a partir de la naturaleza de las cosas».

embargo, hay límites a los derechos de los padres sobre los hijos —los padres no tienen el derecho de mandar a los hijos que les sirvan día y noche; y así, más allá de un cierto punto, los mandatos parentales no impondrían obligación. De igual modo (aunque el argumento principal de este escrito no depende en modo alguno de esta concepción) mi propia concepción es que los derechos de Dios sobre nosotros son asimismo limitados, incluso más restringidamente que por el hecho de que Él no puede mandarnos hacer lo que estamos obligados (en virtud de alguna otra verdad moral necesaria) a no hacer —e.g. torturar niños simplemente por diversión—. Dios tiene el derecho de exigir mucho de nosotros por medio del servicio a otros y del culto —pero si elige crear seres racionales libres, sugiero, con ello limita su derecho a controlar sus vidas—. Si hay tales límites, se seguirá que en virtud de su bondad perfecta, Dios no nos mandará hacer acciones allende esos límites —porque mandar lo que uno no tiene derecho a mandar es incorrecto—.

Lo que Dios no manda, puede recomendarlo. Y puesto que (quizá hasta un límite) es supererogatoriamente bueno agrandar a los benefactores más de lo que se está obligado, la recomendación de Dios puede hacer a una acción supererogatoriamente buena, cuando no la hace obligatoria. Y Dios, como los padres humanos, puede mandarnos hacer lo que de todas maneras es obligatorio (e.g. mantener nuestras promesas a otros humanos), y recomendarnos hacer lo que de todas maneras es bueno. Y su mandato y recomendación puede añadirse a la obligación o a la bondad del acto. Asimismo, por supuesto, porque Él ve lo que es bueno y obligatorio por razones distintas de su mandato y recomendación, y nosotros no siempre, Él puede informar de tal bondad y obligación. Pero, si lo que he escrito antes es correcto, hay límites a lo que Dios puede *hacer* que sea bueno u obligatorio (sea por mandato o por voluntad inexpresada).

Que lo que quiera que Dios mande (dentro de tales y cuales límites) es obligatorio será ello mismo una verdad necesaria —siguiéndose sin duda de una verdad más general de una obligación de obedecer a los benefactores (dentro de tales y cuales límites) en virtud de la *naturaleza* de Dios como nuestro creador—. Si, entonces, Dios nos ha mandado hacer una cierta acción, se convierte en una verdad moral contingente el que debemos hacerlo. Esto depende de la *voluntad* expresa de Dios. Y de forma similar para lo que Dios recomienda. Pero hay otras verdades necesarias de la moral que conectan lo obligatorio o lo supererogatoriamente bueno con características de las situaciones humanas no conectadas con el mandato o con la recomendación divinos.

En el diálogo de Platón *Eutifrón*, Sócrates planteó la famosa cuestión: «¿es aquello que es santo amado por los dioses porque es santo, o es santo porque es amado por los dioses?». ⁹ Expresado en términos cristianos (y formulado simplemente en términos de mandato y obligación), el dilema de Eutifrón se convierte en: ¿manda Dios lo que es obligatorio por otras razones, o lo que es obligatorio es obligatorio porque Dios lo manda? La concepción que estoy poniendo sobre el tapete toma la primera alternativa para algunas obligaciones. Debemos no torturar

⁹ *Eutifrón*, 9b.

niños simplemente por diversión, haya o no un Dios; aquí Dios sólo puede mandarnos hacer lo que de todas maneras es nuestro deber. Pero tomo la segunda alternativa para otras obligaciones —si bien, para un mandato divino no habría obligación de adorar los domingos más bien que los martes—. Que hay principios muy generales de la moral, incluyendo no sólo el principio de la obligación de agradar a los benefactores sino también otros principios, fue reconocido por santo Tomás y por Escoto. Santo Tomás sostuvo que «los primeros principios de la ley natural son del todo inalterables».¹⁰ No nos dice mucho en la *Summa Theologiae* acerca de cuáles son estos, pero sí escribe que son principios demasiado generales para ser mencionados en los diez mandamientos, tales como que nadie debe hacer mal a nadie, que él dice están «inscritos en la razón natural como auto-evidentes».¹¹ Escoto nos dice que las únicas obligaciones morales de las que Dios no podría dispensarnos son los deberes de amar y reverenciar a Dios mismo; que él ve como constituidos por los tres primeros de los diez mandamientos.¹² De esta forma, ambos escritores sostienen —y si mis argumentos son correctos, deben sostener— que hay verdades morales necesarias independientes de la voluntad de Dios.

III

¿Pero, reconocer que hay algunas verdades morales que existen independientemente de la voluntad de Dios y que Dios no puede alterar, no tiene la consecuencia de que Dios no es omnipotente? La concepción de que Dios es omnipotente ha sido normalmente construida —desde santo Tomás,¹³ y expresado en una terminología más moderna— como la concepción de que Dios puede hacer cualquier cosa lógicamente posible. Así que si, como he afirmado, hay verdades morales que son lógicamente necesarias, la incapacidad de Dios para hacerlas de otro modo no amenaza su omnipotencia. Pero la concepción de que hay un reino de verdades lógicas (incluyendo las morales) independientes de Dios podría, sin embargo, parecer reducir su soberanía sobre el universo —la definición de omnipotencia podría parecer demasiado limitada—.

Eso parecerá ser así si tomamos una concepción platónica de la verdad lógica. Para el platónico son las proposiciones atemporales, no las oraciones humanas, las que son lógicamente necesarias, posibles o imposibles. Estas proposiciones existen en un mundo eterno y constriñen lo que puede suceder en el mundo contingente; las oraciones humanas meramente expresan estas proposiciones con palabras humanas. Dada esa concepción de las verdades lógicas, ellas sí limitan en verdad los poderes de Dios para la acción. La alternativa es el nominalismo. El nominalista sostiene que no hay tales proposiciones atemporales. No hay razones para postularlas

¹⁰ *Summa Theologiae* 1a. 2a. 94.5.

¹¹ *Summa Theologiae* 1a. 2a. 100.3.

¹² Ordinatio III, suppl. dist. 37, texto y traducción en la pp. 267-87 y comentario en las pp. 60-4 de Allan B. Wolter (ed.): *Duns Scotus on the Will and Morality*, Catholic University of America Press, 1986.

¹³ Véase *Summa Contra Gentiles* 2.25, titulado «Cómo se dice del Dios omnipotente que es incapaz de ciertas cosas», y su larga lista de tales cosas y las diferentes razones de por qué se dice de Dios que es incapaz de ellas.

dado que todas las verdades acerca de la modalidad lógica pueden ser expresadas como verdades acerca de las oraciones humanas. Realmente no hay cosas tales como las proposiciones, si bien a veces es conveniente hablar como si las hubiera, como si hubiera cosas que expresan las oraciones. Yo me alíneo con el nominalista¹⁴ —la modalidad lógica pertenece fundamentalmente a las oraciones de los lenguajes humanos—. Una proposición es lógicamente posible (necesaria, etc.) si cualquier oración declarativa que la exprese es lógicamente posible (necesaria, etc.). Una oración declarativa es lógicamente imposible si no tiene sentido último; una oración es lógicamente necesaria si su negación no tiene sentido último.

Una oración declarativa, cuyas palabras poseen todas significado y que está gramaticalmente bien formada posee sentido *prima facie*. Pero una oración que posee sentido *prima facie* puede que no logre hacer una afirmación inteligible acerca del mundo; o puede entrañar una oración que no logre hacer una afirmación inteligible acerca del mundo. Una oración no logra hacer una afirmación inteligible (i.e. es incoherente) si las reglas para el uso de las palabras de nuestro lenguaje excluyen que la oración aparezca jamás en dicho lenguaje. Tal oración, diré, no tiene sentido último. El ejemplo paradigmático de tal oración es una oración auto-contradictoria.

Dios es, no obstante, omnipotente pese a no ser capaz de hacer «a sun sun sun, güero güero güero», por la simple razón de que las palabras que he empleado no poseen significado, y por ende nada está siendo descrito. Y por la misma razón, Dios no puede originar un estado de cosas supuestamente descrito mediante una oración donde las palabras tomadas por separado poseen todas significado, y se componen gramaticalmente, pero se anulan entre sí de forma que excluyen que la oración sea jamás verdadera. Ese es el por qué Dios no puede originar lo que es supuestamente descrito con «hay más de diez personas en mi habitación y al mismo tiempo menos de cinco». La oración no logra describir nada, porque las reglas para el uso de palabras españolas aseguran que no hay nada que contaría como su ser verdadera. Por supuesto, a veces requiere mucha argumentación mostrar que alguna oración es lógicamente imposible, que carece de sentido último. Al escolar le parece que «hay un triángulo conforme con todos los axiomas de Euclídes, cuyos ángulos interiores suman más de 180°» describe un estado de cosas; pero al extraer lo que se sigue de la oración mediante las reglas del uso de las palabras españolas y de los términos matemáticos, podemos mostrar que lo que es supuestamente descrito no tiene sentido último. Y en ese caso el hecho de que Dios no pueda originar lo que una oración tal se supone que describe, no es debido a una debilidad en Dios, sino a una debilidad en la oración —no describe nada cuya suposición de sostenerlo tenga algún sentido—. Y del mismo modo, dado que los principios generales de la moral son verdades lógicamente necesarias, la razón de por qué Dios no puede hacerlos de otro modo, es que no tiene sentido suponer que ellos sean de otro modo. Las negaciones de las oraciones que enuncian tales principios no tienen sentido último. No hay sentido último en «no es incorrecto torturar niños simplemente por diversión».

¹⁴ Para una defensa plena del nominalismo acerca de la verdad lógica, véase mi libro *The Christian God*, Clarendon Press, 1994, cap. 5.

La fuente principal de cualquier renuencia a admitir esto surgirá, creo, de la creencia de que si la imposibilidad lógica de alguna oración equivale a la carencia de sentido último (e.g. entrañando una auto-contradicción), será demostrable que es tal por sustitución de sinónimos y las reglas de la lógica. De esta forma, en el ejemplo de Euclides, sustituyendo sinónimos y siguiendo reglas lógicas reconocidas, podemos mostrar que hay una auto-contradicción entrañada al suponer que hay un triángulo euclideano cuyos ángulos suman más de 180°. Pero, dice el objetor, no podemos derivar de ese modo una inconsistencia a partir de «no es incorrecto torturar niños simplemente por diversión» o a partir de cualquier otro ejemplo preferido de una falsedad moral aducida.

Ciertamente, estoy comprometido con la concepción de que hay una incoherencia en la oración citada o en alguna oración que la entrañe, si bien la incoherencia no tiene por qué tomar la forma de una auto-contradicción literal («p y no-p»). Pero reconocemos las incoherencias (y las auto-contradicciones como un caso particular de ellas) antes de haber construido jamás un sistema de reglas lógicas. Una prueba primordial de cualquier sistema propuesto es si excluye siempre lo incoherente. Si a veces admite lo incoherente, entonces es un mal sistema. Nuestro reconocimiento de lo lógicamente imposible, necesario etc., precede a nuestra construcción de los sistemas lógicos. Esto puede verse por el hecho de que hay algunas verdades lógicamente necesarias muy obvias que ningún sistema lógico actual puede mostrar que lo son (con la ayuda de la sustitución de sinónimos) —e.g. «si es rojo, es coloreado», o «ninguna superficie puede ser por completo roja y por completo verde al mismo tiempo». Y los lógicos están todo el tiempo buscando construir sistemas de lógica temporal, lógica modal etc. que capturen necesidades lógicas y entrañamientos preexistentes. El hecho (si es un hecho) de que la oración citada no entrañe una incoherencia siguiendo reglas lógicas reconocidas muestra solamente que no hemos desarrollado aún una lógica moral adecuada. Si los argumentos de la sección I son correctos, hay una lógica tal esperando a que sea desarrollada.

El método de descubrir las verdades necesarias de la moral es el del *equilibrium reflexivo*.¹⁵ Comenzamos a la vez con juicios morales particulares (afirmaciones contingentes) hechos en circunstancias no-morales particulares; y asimismo con principios morales generales aparentemente plausibles (aparentes verdades necesarias). Si éstos entran en conflicto en algún punto (i.e. se sigue de la aparente verdad necesaria que para las circunstancias no morales, un juicio moral particular es falso), intentamos enmendar los principios y juicios particulares en un intento de eliminar el conflicto. Enmendamos los juicios particulares a la luz de los principios sugeridos si parece más obvio que los últimos son correctos que el que los primeros son correctos; y enmendamos los principios sugeridos a la luz de juicios particulares si parece más obvio que son correctos los últimos más bien que los primeros. Los moralistas individuales harán lo mejor que puedan, pero tendrán la esperanza al cooperar con otros en esta actividad de alcanzar un sistema que demandará amplia aceptación. Pero claramente tomará mucho tiempo y mucho esfuerzo alcanzar tal acuerdo. Y no meramente tiempo y esfuerzo; sino que, porque adoptar concepcio-

¹⁵ Véase por supuesto John Rawls: *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972; p. 20.

nes morales nuevas puede tener consecuencias indeseadas para nuestras vidas, a menudo tenemos un sesgo ínsito contra el reconocimiento de verdades morales nuevas. A causa de tal sesgo puede que los humanos nunca logren el acuerdo acerca de la verdad moral. Pero si éstas son alguna vez verdades morales particulares (y algunos ejemplos son muy obvios) y las verdades morales son lógicamente supervenientes sobre las verdades no morales, hay un sistema de la verdad moral necesaria esperando a que sea descubierto, incluso si muchos humanos nunca lo han de reconocer. Una de tales verdades, he sugerido, es que —si hay un Dios— es obligatorio para los humanos hacer lo que Él manda, y bueno para ellos hacer lo que Él recomienda.

IV

Pero ¿por qué un Dios perfectamente bueno habría de disponer mandatos, y con ello establecer cargas morales sobre sus hijos humanos? Sugiero que por cuatro razones. Primero, para darnos motivación adicional para hacer lo que de todas maneras es obligatorio. Como observé antes, los padres a menudo les dicen a sus hijos que hagan lo que ellos de todas maneras deben hacer —a veces, sin duda, porque los niños pueden no caer en la cuenta de qué deben hacer de todas maneras; pero en otras ocasiones, cuando los niños se dan cuenta de ello, para reforzar la obligación—. Los padres cuidan de que sus hijos hagan lo que deben hacer. Si hay un Dios, eso hace Dios. Segundo, para darnos motivación adicional para hacer lo que —de no ser por el mandato de Dios— sería meramente supererogatoriamente bueno. Los padres quieren que sus hijos adquieran el hábito de hacer lo que es bueno más allá de la obligación. Cuando los hijos son jóvenes, les mandan que lo hagan. A menudo los mandatos tienen más efecto que los buenos consejos, pero una vez que los hijos adquieren el hábito de hacer lo supererogatoriamente bueno, la necesidad del mandato disminuye. Dios correctamente quiere que los humanos sean santos, y así tiene razones para ayudar al proceso de nuestra santificación imponiéndonos obligaciones (por medio de mandatos) para una parte de o para toda nuestra vida terrenal. Por supuesto, eso aún nos deja con la libertad de no someternos a estas obligaciones.

Una tercera razón de por qué Dios podría mandarnos hacer ciertas acciones es por motivos de coordinación.¹⁶ A menudo tenemos la opción de hacer una de entre un número de acciones igualmente buenas, de las cuales sólo podemos hacer una, pero cada una de las cuales es importante que alguien hubiera de hacerlas. Un humano (en los días anteriores a las telecomunicaciones) podía predicar el evangelio sólo en una ciudad en un tiempo, sin embargo muchas ciudades necesitaban oír el evangelio. Si Dios le dijo a Jonás que predicara en Nínive, y a algún otro que predicara en Babilonia, esto aseguraría que el evangelio se predica en ambas ciudades. De lo contrario ambos misioneros podrían viajar a Babilonia, y Nínive podría

¹⁶ Debo este punto a mi doctorando, Joseph Shaw. Le estoy máximamente agradecido por los útiles debates sobre las cuestiones de la sección IV.

no oír el evangelio. Y la cuarta razón de por qué Dios podría disponer mandatos es a fin de dar a cada uno de nosotros un lugar especial en el plan providente de Dios para el mundo. Para un mandatario decirle a una persona particular que ejecute una tarea particular hace y muestra que esa persona es importante para el mandatario. Dios trata con nosotros sobre una base individual, y quiere tanto que representemos un papel particular en su plan y es tan bueno para nosotros que lo hagamos, que puede que nos mande que lo hagamos así.

Traducción: *Enrique Romerales*