

# Providencia, libertad y mal

Estudios en teología  
Filosófica analítica

Agustín Echavarría

Rubén Pereda

Editores



FILOSOFÍA HOY

---

AGUSTÍN ECHAVARRÍA Y RUBÉN PEREDA (EDS.)

# PROVIDENCIA, LIBERTAD Y MAL

Estudios en teología  
filosófica analítica



EDITORIAL COMARES  
GRANADA, 2021

SERIE  
FILOSOFÍA HOY

*Dirigida por:*  
JUAN ANTONIO NICOLÁS  
(jnicolas@ugr.es)

84



Este libro es un resultado del proyecto: «El problema del mal: de Leibniz a la filosofía analítica de la religión», FFI2017-84559-P: Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España.

© Los autores

Editorial Comares, S.L.

Polígono Industrial Juncaril  
C/ Baza, parcela 208  
18220 - Albolote (Granada)

Teléfono 958 46 53 82

<https://www.comares.com> • E-mail: [libriacomares@comares.com](mailto:libriacomares@comares.com)  
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>  
<https://www.instagram.com/editorialcomares>

ISBN: 978-84-1369-209-8 • Depósito Legal: Gr. 916/2021

Fotocomposición, impresión y encuadernación: EDITORIAL COMARES, S.L.

---

## SUMARIO

PREFACIO .....	XI
I INTRODUCCIÓN AL ORIGEN Y CONFIGURACIÓN DE LA TEOLOGÍA ANALÍTICA .....	1
<i>Enrique Moros</i>	
II LA APERTURA DE DIOS: ETERNIDAD Y LIBRE ALBEDRÍO .....	27
<i>Eleonore Stump</i>	
III EL «TEÍSMO ABIERTO» Y EL PROBLEMA DEL MAL. ....	43
<i>Enrique Romerales</i>	
IV EL DESAFÍO DEL DIOS MALVADO: UNA APORTACIÓN RECIENTE AL DEBATE SOBRE EL MAL. .	69
<i>Agustín Echavarría</i>	
V PROVIDENCIA, DETERMINISMO E INFIERNO. ....	89
<i>Brian Leftow</i>	
VI EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Y EL TEÍSMO .....	105
<i>Ruben Pereda</i>	
VII DEL DETERMINISMO NATURALISTA AL TEOLÓGICO. BASES EPISTEMOLÓGICAS DE UN DEBATE CONTEMPORÁNEO .....	121
<i>Jorge Martín Montoya Camacho</i>	
VIII EL DETERMINISMO TEOLÓGICO SEGÚN DERK PEREBOOM .....	141
<i>Eduardo Ortiz</i>	
IX LA ACCIÓN DIVINA EN LA NATURALEZA. EN DIÁLOGO CON ALVIN PLANTINGA E IGNACIO SILVA .....	157
<i>Javier Sánchez Cañizares</i>	

---

## PREFACIO

Uno de los fenómenos más curiosos en el ámbito académico es la lenta, constante y aparentemente imparable evolución de la llamada corriente analítica de filosofía. Después del paréntesis que supuso en la historia de la filosofía analítica el positivismo lógico, con sus prejuicios escépticos y hondamente empiristas, y su cerrazón a la investigación metafísica, se retoma el vínculo con la tradición filosófica a partir de las primeras discusiones sobre la razonabilidad del teísmo que tuvieron lugar a mediados del siglo XX; este interés ha ido creciendo hasta dar lugar a la *Philosophy of Religion* (que en nuestras latitudes es mejor conocida como teodicea o teología natural), y finalmente alcanza la madurez de un diálogo fecundo acerca de cuestiones relacionadas con la existencia de Dios, los atributos divinos, el mal, la libertad y, sobre todo, cómo las respuestas a estas cuestiones afectan al hombre contemporáneo. En el ámbito académico este interés se ha manifestado de numerosas formas: una de las más notables es el surgimiento de la American Society of Christian Philosophers, que cuenta con miles de asociados, y la aparición de la *Analytic Theology*.

Bajo el título «teología analítica» se resumen los esfuerzos de numerosos investigadores, originariamente de ámbito académico anglosajón, que tienen muy diferentes sensibilidades y trayectorias personales —por ejemplo, los casos de Richard Swinburne o William Rowe—; sin embargo, algunos rasgos comunes constituyen las características resultantes de este proceso evolutivo: interés creciente por la metafísica, una renovada atención a figuras de la tradición filosófica que habían sido relegadas hasta el momento y, principalmente, una gran apertura para tratar cuestiones tradicionalmente reservadas al ámbito estrictamente teológico. Se pueden encontrar numerosas manifestaciones, especialmente en publicaciones de alto impacto y en frecuentes debates públicos; por otro lado, ha dado lugar a resultados muy destacados, como es una serie específica en Oxford University Press (*Oxford Studies in Analytic Theology*), o la publicación de revistas especializadas (*Journal of Analytic Theology*, *TheoLogica*). No es exagerado afirmar, en consecuencia, que hoy

en día gran parte de la investigación que se lleva a cabo en los centros académicos más destacados del mundo se dedica a las cuestiones metafísicas y teológicas; por lo que se refiere a la «teología analítica», ha superado los límites de las universidades donde se originó (Notre Dame, Baylor o Routledge) y ya se ha difundido por la Europa continental, especialmente en Austria (Universität Innsbruck), Alemania (Hochschule für Philosophie o Ludwig-Maximilians-Universität, ambas en Múnich) y otros países centroeuropeos.

Sin embargo, esta amplia difusión, su incidencia en la vida académica de numerosos investigadores y las consecuencias que tiene en el modo de hacer filosofía contrastan con el escaso eco de la *Analytic Theology* en nuestro entorno académico —es decir, en el que se hace habitualmente en lengua española—. Esta ausencia se debe, en nuestra opinión, a la pervivencia de un prejuicio generalizado: la suposición de que el modo de hacer propio de la filosofía analítica implica un rechazo —siempre implícito y en ocasiones explícito— de cuestiones de alcance trascendental. Este prejuicio afecta a todos los rangos del espectro filosófico: tanto creyentes como ateos, aristotélicos, tomistas, heideggerianos, o incluso buena parte de los analíticos comparten la creencia común de que la expresión «metafísica en la tradición analítica» es un oxímoron; esta valoración sube de intensidad si hablamos de «teología filosófica analítica». Aunque no es justo obviar que existen excepciones, como es el caso de Francisco Conesa, Enrique Romerales o Enrique Moros, tampoco sería honrado dejar que este prejuicio siga en pie.

En esta línea, un equipo de profesores de diferentes universidades españolas formamos en 2015 un grupo de investigación en teología analítica que obtuvo una subvención de la John Templeton Foundation, a través del Center for Philosophy of Religion de la University of Notre Dame. La investigación que comenzamos en esa etapa tuvo su continuidad con un proyecto que lleva por título «El problema del mal. De Leibniz a la filosofía analítica de la religión», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España (FFI2017-84559-P). El volumen que estamos presentando es resultado de la actividad de este grupo de investigación y, más concretamente, de este último proyecto: recoge escritos presentados, revisados y corregidos en sesiones de trabajo que hemos celebrado a lo largo de los últimos años. La revisión final de los textos originales y las traducciones, especialmente, la hemos llevado a cabo los editores en los últimos meses.

El primer capítulo —«Introducción al origen y configuración de la teología analítica», de Enrique Moros (Universidad de Navarra)— sirve de introducción al resto de trabajos, ya que adopta una perspectiva histórica para presentar el recorrido que llevó a la filosofía analítica a desarrollar este interés por las cuestiones metafísicas y teológicas; en este sentido, proporciona el marco más adecuado para comprender los capítulos posteriores, facilitando las claves de comprensión de las discusiones actuales en el seno de la filosofía analítica. Eleonore Stump (St. Louis University) discute en el segundo capítulo las posiciones de Alvin Plantinga y William Hasker

sobre la presciencia divina, mostrando que una perspectiva que considere el conocimiento divino como eterno y atemporal no necesita renunciar a la idea de presciencia para conservar la apertura y el riesgo que implica la libertad humana. Enrique Romerales (Universidad Autónoma de Madrid) analiza críticamente la propuesta del así llamado «teísmo escéptico» frente al problema del mal, al que contrapone la respuesta aparentemente más plausible del «teísmo abierto» (*Open Theism*).

El capítulo de Agustín Echavarría (Universidad de Navarra) trata sobre el llamado *evil-god challenge*, una de los más recientes argumentos ateístas surgidos en el ámbito de la filosofía analítica, que pone en cuestión la racionalidad del teísmo a partir de la posibilidad de considerar la existencia un dios malvado. Brian Leftow (Rutgers University) muestra que una concepción molinista sobre el libre arbitrio, para la cual Dios tiene un conocimiento previo de los contrafácticos de la libertad, no es compatible con la visión tradicional del infierno. Rubén Pereda (Universidad de Navarra) analiza el papel que juega el principio de razón suficiente en el desarrollo del concepto de providencia, especialmente en la formulación que ha recibido recientemente dentro de la filosofía analítica por parte de Alexander Pruss.

Jorge Martín Montoya (Universidad de Navarra) hace un repaso por el panorama actual de la discusión sobre el libre arbitrio (compatibilismo vs. incompatibilismo), mostrando la conexión entre el determinismo naturalista y el teológico. El capítulo de Eduardo Ortiz (Universidad Católica de Valencia) expone y discute la visión determinista e incompatibilista extrema (*hard determinism*) de Derk Pereboom. Por último, Javier Sánchez Cañizares (Universidad de Navarra) contrasta la propuesta de Ignacio Silva con la visión de Alvin Plantinga sobre la posibilidad de la intervención divina en la naturaleza, señalando sobre todo las limitaciones de esta última.

Líneas atrás hemos señalado que nuestra intención es enfrentarnos al prejuicio generalizado de que la filosofía analítica está incapacitada para emprender investigaciones trascendentales. En este sentido, ha sido muy grato observar que la Editorial Comares no comparte este prejuicio: al contrario, la acogida que ha dispensado a este volumen —especialmente a través de Juan Antonio Nicolás— hace que veamos con mucho más optimismo el futuro de la teología filosófica analítica en lengua española.

Creemos que es de justicia que dediquemos las últimas líneas de esta introducción a la memoria de Angel Luis González: ambos editores de este libro fuimos doctorandos suyos; entre las enseñanzas que nos transmitió está el rechazo enérgico de cualquier postura preconcebida en filosofía: su mayor interés fue que la búsqueda de la verdad partiese de un diálogo honesto entre filósofos, haciendo abstracción de tendencias, opiniones y modos de pensar. Esperamos que este volumen responda fielmente a esta enseñanza, y sea, sobre todo, una muestra de que este diálogo es posible.

AGUSTÍN ECHAVARRÍA Y RUBÉN PEREDA  
*Pamplona, 22 de enero de 2021*

---

Colección:  
**FILOSOFÍA HOY**  
Director:  
JUAN ANTONIO NICOLÁS

- 73 NEUROEDUCACIÓN MORAL Y DEMOCRACIA  
*JESÚS CONILL SANCHO Y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ [coords.]*
- 74 LA JOVEN MARÍA ZAMBRANO Y SU INCIPIENTE METAFÍSICA FEMENINA  
*ISABEL SANCHO GARCÍA*
- 75 INDICACIÓN FORMAL Y DONACIÓN  
*STEFANO CAZZANELLI*
- 76 ENSAYO Y RESISTENCIA: ESCRITURA, FILOSOFÍA Y TESTIMONIO DE LA VIOLENCIA DESPUÉS DE AUSCHWITZ  
*JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ*
- 77 DESCUBRIR EL NOMBRE: SUBJETIVIDAD, IDENTIDAD Y SOCIALIDAD  
*ANA MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ*
- 78 LA LIBERTAD EN SU REALIZACIÓN: LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL  
*GABRIEL AMENGUAL COLL*
- 79 NUEVAS TECNOLOGÍAS, TRANS/POSTHUMANISMO Y NATURALEZA HUMANA  
*CARLOS BEORLEGUI RODRÍGUEZ*
- 80 BIOÉTICA Y BIOPOLÍTICA. APROXIMACIONES DESDE EL TRANS/POSTHUMANISMO  
*GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ*
- 81 ÉTICA Y POLÍTICA. ENSAYOS INDISCIPLINADOS PARA REPENSAR LA FILOSOFÍA  
*MYRIAM HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ Y MIGUEL MANDUJANO ESTRADA (COORDS.)*
- 82 INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA DE ROBERT SPAEMANN  
*M.ª LUISA PRO VELASCO*
- 83 ESPIRITUALIDAD, SABER Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL DESDE ELLACURÍA  
*SENENT DE FRUTOS, JUAN ANTONIO Y VIÑAS VERA, ÁNGEL (EDS.)*

Las grandes cuestiones de la metafísica se han tratado con un renovado impulso y orientaciones filosóficas originales en los últimos 50 años; entre estas grandes cuestiones está el problema de Dios, la libertad del hombre y el mal. Esta renovación de la teología filosófica ha cobrado particular protagonismo dentro de la tradición analítica: en círculos académicos internacionales son cada vez más frecuentes las discusiones sobre los atributos divinos y su relación con distintos aspectos de la existencia humana. En este libro se recogen estudios sobre algunas de estas cuestiones, con la intención de presentar algunos de estos planteamientos novedosos al público académico de habla hispana. En concreto los temas que se tratan son tan variados como el origen y los fundamentos teóricos de la teología filosófica analítica, la eternidad y la presciencia de Dios en relación con la libertad humana, la providencia divina, el determinismo teológico, el problema del mal, la acción divina en la naturaleza, etc. Esperamos que este conjunto de ensayos sean la ocasión para fomentar la discusión en torno a estos temas y abrir nuevas perspectivas en el ámbito de la metafísica y la filosofía de la religión.

Agustín Echavarría (Buenos Aires, 1975) es licenciado (Pontificia Universidad Católica Argentina) y doctor en Filosofía, con premio extraordinario (Universidad de Navarra, 2010). Profesor Titular de Metafísica y Teodicea en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, del que es Director desde 2017. Ha publicado el libro «Metafísica leibniziana de la permisión del mal» (2011), y numerosos artículos y capítulos de libro sobre temas de metafísica y teología filosófica en autores clásicos como Tomás de Aquino, Leibniz, Suárez, así como sobre estos temas en la discusión contemporánea, especialmente en la tradición analítica. Ha realizado estancias de investigación en la Universität Münster, Universität Innsbruck y University of Oxford. Es miembro de la Sociedad Española Leibniz y de la Red Iberoamericana Leibniz.

Rubén Pereda (Burgos, 1982) es doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (2008) y la Pontificia Università della Santa Croce (2014). Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Navarra, es autor de los libros «La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz» (2009), «La teología natural de Barry Miller» (2014) y —en coautoría con Javier Novo y Javier Sánchez-Cañizares— «Naturaleza creativa» (2018), así como de diferentes artículos y traducciones relacionadas con la metafísica leibniziana y la metafísica en la tradición analítica. Ha realizado estancias de investigación en la University of Oxford y la University of Pittsburgh. Es miembro de la Red Iberoamericana Leibniz y de la Leibniz Society of North America.



Borrador

Del determinismo naturalista al teológico. Bases epistemológicas de un debate contemporáneo.

J. Martín Montoya Camacho

El presente capítulo tiene dos propósitos. El primero es mostrar los fundamentos fisicalistas de las posturas filosóficas que defienden el determinismo naturalista, en la tradición de la filosofía analítica. El segundo es analizar una posible compatibilidad entre el determinismo teológico y el naturalista de acuerdo con los principios causales de estos determinismos. Concluyo que tal compatibilidad no es posible porque ambos determinismos están fundados en los principios del fisicalismo que es intrínsecamente contradictorio. Además, ninguno de tales determinismos es defendible si se atiende a la distinción epistemológica entre *hechos* y *proposiciones*, que permite introducir una asimetría entre las propiedades de lo físico y lo mental<sup>1</sup>.

1. El fisicalismo y los determinismos contemporáneos.

El fisicalismo es “un programa unificador de tipo metafísico y epistemológico guiado por la idea de que todo es una manifestación de los aspectos físicos de la existencia” (Liz 2007, 97). La idea central de esta postura es que todo lo que existe puede llegar a

---

<sup>1</sup> Agradezco a los profesores Rubén Pereda, Eduardo Ortiz y Enrique Moros, quienes leyeron versiones anteriores de esta contribución y me hicieron llegar sus valiosas sugerencias, comentarios y correcciones.

pertenecer al dominio de la ciencia Física. Esto incluye hechos o sucesos, seres animados e inanimados, tanto si pertenecen a ciencias empíricas como la Química o la Biología, como a otras no clasificables en tal ámbito como la Psicología. Pero el proyecto fisicalista no busca sólo fundamentar físicamente todo elemento que conforma el mundo. A partir de este proceso de reconstitución ontológica de la realidad, el fisicalismo busca ofrecer un nuevo marco epistemológico para la comprensión de las grandes cuestiones de la filosofía. Esto se hace patente de modo particular en debates filosóficos actuales como son la discusión sobre la relación entre la mente y el cerebro, o el debate sobre la metafísica del libre albedrío que incluye tanto al determinismo naturalista como al determinismo teológico<sup>2</sup>. Mientras este último incluye en su definición a Dios, el naturalismo indica que la divinidad es superflua para formular un determinismo que elimine eficazmente la idea de que existen seres libres en el mundo<sup>3</sup>. La definición básica del determinismo naturalista, o de las leyes, es:

“el mundo es gobernado por (o está bajo el influjo del) determinismo si y solo si, dada una manera específica en que los eventos están dispuestos en un tiempo  $t$ , la forma en que tales eventos se

---

<sup>2</sup> Como indica Mark Balaguer, el determinismo está presente en las discusiones sobre la naturaleza de la libertad, hasta tal punto que éstas se siguen manteniendo en las disputas sobre qué tipo de libertad es compatible con un mundo determinista. Esta intromisión de cualquier tipo de determinismo en la explicación de la libertad es especialmente llamativa ya que se sigue dando incluso después de la aparición de la física cuántica (Balaguer, 2009, 21). Al conjunto de discusiones que se dirigen a dilucidar qué es la libertad se la ha denominado la *cuestión de la inteligibilidad*, mientras que a la disputa entre los abogados de la libertad y los defensores de alguna especie de determinismo se la ha llamado el *problema de la compatibilidad* (Kane, 2007, 8-10). Lamentablemente, la cuestión de la inteligibilidad ha cedido su lugar al problema de la compatibilidad llegándose a pensar que la mejor forma de explicar la libertad está en función de la fortaleza de los argumentos para rechazar el determinismo. Lo que llamo aquí el *debate sobre la metafísica del libre albedrío* comprende tanto la *cuestión de la inteligibilidad* como el *problema de la compatibilidad*.

<sup>3</sup> Por ejemplo, tal como lo formula Campbell (2011, 17), para el determinismo naturalista el tipo de determinismo compatible con la libertad que supone el Molinismo es reducible al determinismo de las leyes de la naturaleza. Si el conjunto de las proposiciones que se encuentran en la mente de Dios representan los contrafácticos que la divinidad conoce con detalle, entonces éstos funcionan como la información con la que Dios cuenta para determinar la marcha del mundo. Pero si este es el caso, los contrafácticos no estarán realmente disponibles para los sujetos, sino que serán como generalizaciones que pueden servir para predecir el comportamiento humano.

desarrollarán a partir de entonces es fijado con carácter de necesidad por las leyes de la naturaleza” (Hofer 2015).

La estricta relación entre el fisicalismo y el determinismo naturalista se puede dar interpretando el efecto de las leyes naturales como gobierno causal de los hechos o eventos del futuro desde los hechos que componen el mundo en un momento específico. Con el término *hecho* me refiero a aquello que representa un estado de cosas y que puede significar la verificabilidad de una proposición. En el sentido que uso para este concepto el *hecho* no está necesariamente al margen del saber discursivo porque los hechos sirven para constatar la verdad de las expresiones o proposiciones. Desde esta perspectiva, los hechos no están necesariamente más allá de la razón. Esta noción contrasta con otro concepto de *hecho* que ha sido llamado por G.E.M. Anscombe *hecho bruto*, ampliamente criticado por ella misma en el marco de la tradición de la filosofía analítica, porque tal noción no tiene en cuenta la intención cognoscitiva del significado de los hechos que guarda relación con las proposiciones (Anscombe 1958, 71-72). Sin embargo, en diversas propuestas del determinismo, como es el caso del determinismo naturalista, subyace una idea de *hecho* que corre el riesgo de acercarse a la de *hecho bruto*. Como veremos más adelante, esto se debe al objetivo del determinismo naturalista de eliminar toda interpretación de la realidad que no se ajuste a una explicación física-causal, que puede traer como consecuencia la desestimación de propiedades mentales o intenciones cognoscitivas en la relación entre hechos y proposiciones<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Es importante observar que la idea de *hecho bruto* parte de la distinción hecha por David Hume entre “relaciones de ideas” y “estados de cosas” (Hume 2007, 4.1,25). Tal como ha indicado Anscombe (1958, 70), el *hecho bruto* es independiente de la intención si ésta es considerada como algo meramente interno al agente dejando aisladas las “relaciones de ideas” de los “estados de cosas”. Los hechos externos a la mente del sujeto solo pueden poseer un cierto significado en el contexto de sus intuiciones sobre ellos. Cualquier acción humana posible debe tener como primera instancia la relación intencional con los

Desde la perspectiva del determinismo naturalista, las leyes de la naturaleza se rigen de modo general bajo el esquema causa-efecto. La causalidad es propiamente eficiente. Por ello, el determinismo naturalista es propiamente físico-causal añadiendo la idea de que todo efecto tiene una causa y que tal relación es *necesaria*. En algunas definiciones o defensas de este determinismo se ha apelado a la noción de *verdad* que relaciona el significado de las proposiciones con la ocurrencia de los hechos. Sin embargo, la relación físico-causal que dificulta hablar de significado de las proposiciones siempre ha salido al paso de la defensa de las premisas y fundamentos de tales propuestas, haciendo que cualquier tipo de determinismo se reduzca al naturalista<sup>5</sup>.

El determinismo teológico indica que Dios conoce todos los eventos o hechos del mundo y que éstos ocurren por medio de ese conocimiento. La literatura contemporánea presenta diversas definiciones específicas para el determinismo teológico. A pesar de ello, es posible encontrar factores que pueden llevar a reconocer sus puntos comunes. Por ejemplo, John Feinberg indica que este tipo de determinismo implica que “los decretos de Dios se extienden y controlan todas las cosas” (Feinberg 2001, 504).

También está el caso de Paul Helm que afirma que “la providencia de Dios se extiende

---

hechos. Por ello, la relación del sujeto con los hechos es requerida dentro del *debate sobre la metafísica del libre albedrío* cuando se considera que el agente puede tener cierto conocimiento sobre ellos, pero tal intencionalidad es eliminada si no hay más explicaciones para las relaciones entre los eventos del mundo que la causalidad física, que hace superflua la postulación de las “relaciones de ideas”.

<sup>5</sup> La verdad en este sentido puede considerarse como adecuación entre hechos y conocimiento si se toman en cuenta los procesos mentales del sujeto; o, también, se puede ver como una especie de desvelamiento de los hechos frente una pasividad del sujeto, si tales procesos no desempeñan un papel fundamental en el conocimiento de la verdad, o no son tomados en cuenta. Un ejemplo de determinismo que utiliza la noción de verdad como un desvelamiento ante la pasividad del sujeto se da en la formulación modal del *Argumento de la consecuencia* (Van Inwagen 1983, 66-67). La reducción del determinismo de este argumento al naturalismo físico causal se lleva a cabo a través de principios de estricta implicación lógica para la transferencia de la necesidad, e interpretando que las leyes de la naturaleza hacen que el futuro siempre sea verdadero para cualquier proposición que se predique de él. El análisis de este argumento debe ser objeto de un estudio propio y es cierto que esto debe remitir a la posibilidad de reducir el determinismo causal al determinismo lógico. Sin embargo, estimamos que éste se rige bajo los principios del *principio de plenitud* que analizamos en el cuarto apartado de este capítulo.

a todo lo que ha sido creado por Él” (Helm 1993, 39). Estas definiciones del determinismo teológico sugieren que conceptos como “presciencia” y “providencia” expresan lo mismo y se reducen a un especie de “control divino”. Es claro que en estas definiciones Dios y las criaturas tienen roles diversos en cuanto controlador y controlado, o determinante y determinado. Por ello, la relación determinista entre Dios y las criaturas debe ser indicada de modo explícito. Pero, además, esta característica del determinismo teológico debe permitir que la definición sea lo suficientemente robusta o consistente como para evitar que la admisión del determinismo naturalista –que teóricamente descarta la eficacia de Dios– pueda hacerla superflua.

Las discusiones actuales sobre el determinismo teológico surgen desde los debates sobre su equivalencia modal con el fatalismo lógico (Finch y Warfield 1999; Todd y Fischer 2015). Más recientemente, el estado de la cuestión está en averiguar si el determinismo teológico es compatible con la libertad humana, teniendo presente la posible validez del determinismo naturalista (Vicens 2012); y en la posibilidad de una acción divina en el orden natural entre los saltos que podrían darse en las leyes de la naturaleza por medio de la física cuántica (Silva 2015)<sup>6</sup>. También podemos encontrar defensas del determinismo teológico en contra de una Providencia divina de tipo compatibilista, como se da en el Molinismo (Pereboom 2011); y análisis globales de las propuestas del determinismo teológico que sugieren una revisión de los presupuestos filosóficos en los que éste se puede apoyar (Judisch 2008). De estas discusiones se puede extraer la idea de que cualquier definición del determinismo teológico que busque ser compatible con

---

<sup>6</sup> En este capítulo me ciño a la visión de la física newtoniana. Con respecto a la posibilidad de que la física cuántica pueda brindar espacios de actuación especial para Dios en el orden natural, remito al citado artículo de Ignacio Silva. La solución que brinda Silva, siguiendo las nociones de *causa primera* y *causas segundas* de Tomás de Aquino, me parece adecuada en muchos aspectos. La doctrina del Aquinate fue pensada mucho antes que el desarrollo de la física newtoniana. Por ello, estimo que puesto que tal doctrina tomista puede resolver el problema de la acción de Dios dentro del complejo esquema de la física cuántica, no habrá ninguna dificultad de plantear un problema similar en términos análogos dentro de la física de Newton.

el determinismo natural debe ser lo suficientemente refinada como para contener los casos en los que Dios actúa, manteniendo la vigencia del determinismo de las leyes de la naturaleza.

La importancia de que el determinismo teológico deje una puerta abierta al determinismo natural radica en la idea de orden que suscita la noción de *leyes de la naturaleza*. Aun admitiendo la existencia de Dios, la idea de “ley natural” debe mantener un papel fundamental en la explicación de la realidad porque, si no fuese ese el caso, se formularía una especie de voluntarismo divino. Se dejaría de lado la capacidad humana de conocer la regularidad de la naturaleza para manifestar sus fenómenos postulándose una inconsistencia en la naturaleza creada por Dios (Silva 2015, 100). La idea de *leyes de la naturaleza* es exigible en las explicaciones de la realidad por la experiencia humana del uso de la racionalidad para descifrar y explicar la regularidad y orden del mundo. Pero, como se observará más adelante, la definición de las leyes como principios de determinación causal depende de algunos presupuestos fisicalistas.

## 2. Condiciones epistemológicas para la definición del determinismo teológico.

Partiendo de las discusiones contemporáneas indicadas, se puede decir que las siguientes condiciones son adecuadas para establecer una definición de determinismo teológico. Tal definición debe:

- a) indicar explícitamente el *dominio* o *control* de Dios sobre todo lo creado: hechos, criaturas y relaciones. Llamo a ésta *condición de la divinidad del factor de determinación* (DFD);

- b) explicitar de qué modo Dios se relaciona con el mundo. Puede ser una relación material, cognitiva, causal, de cierta identidad ontológica, etc. Llamo a ésta la *condición de la eficacia del factor de determinación (EFD)*<sup>7</sup>;
- c) establecer que las relaciones Dios-creación y criaturas-criaturas no pueden diferir entre ellas en cuanto a su naturaleza. Llamo a ésta la *condición de la dependencia del sujeto determinado (DSD)*<sup>8</sup>.

Las tres condiciones son necesarias para que se de una noción adecuada de determinismo teológico. Sin la condición DFD el determinismo no puede recibir el adjetivo de “divino”. Si Dios no existe, entonces el determinismo que se postula no es teológico sino completamente naturalista. Para el caso de las condiciones EFD y DSD el tratamiento es más complejo. Sin tener en cuenta a Dios, la EFD puede ser formulada de tal modo que el determinismo naturalista sea postulado<sup>9</sup>. Su presencia introduce una exigencia teórica en el seno de la formulación del determinismo teológico ya que la simple existencia de Dios no exige necesariamente la afirmación del determinismo teológico. Dios podría haber creado el mundo con unas leyes naturales deterministas y ponerlo en funcionamiento sin ninguna intervención natural y divina posterior hasta el

---

<sup>7</sup> Esta condición ha sido llamada *condición directa* por Judisch (2008).

<sup>8</sup> La DSD se basa en la *condición de exclusividad* de Neal Judisch (2008). La condición de Judisch habla de la exclusividad causal de Dios para la producción de todos los eventos. A esta condición se le opone la sobredeterminación causal (*overdetermination*) de las criaturas para producir eventos (Judisch 2008, 171). Es decir, la condición de la exclusividad de Judisch estima que no puede haber efectos causales entre las criaturas que no se ajusten con exclusividad a los posibles efectos producidos por la causalidad divina. Siguiendo estos principios la DSD contempla ambas partes del acto causal (causante y causado) y establece que para un determinismo robusto la única forma de desestimar la sobredeterminación es que la naturaleza de las causalidades implicadas en la producción de los eventos sea única, es decir, la naturaleza causal de las criaturas depende exclusivamente de la causalidad divina.

<sup>9</sup> Como hemos indicado, para el determinismo naturalista esta condición remite simplemente a la causalidad eficiente de tipo físico, siguiendo además la idea de que todo tiene una causa. Por tanto, para el naturalismo determinista cada elemento de la realidad se rige únicamente por leyes físico-causales. Como ha indicado Van Inwagen (2004) el reto del compatibilismo, dentro de este esquema, es demostrar que el sujeto tiene el poder de romper algunas de las leyes que determinan cada aspecto de la realidad. Por ello el compatibilismo es considerado una clase de determinismo suave (*soft-determinism*).

final de los tiempos<sup>10</sup>. Sólo con la EFD se podría dar un determinismo naturalista, a pesar de afirmar la existencia de Dios, simplemente poniendo como principio de determinación la *causalidad física*, y trasladando la *causalidad divina* fuera del ámbito natural de las leyes. En ese caso no cabría la compatibilidad de ambos determinismos, porque no habría casos posibles para la intervención divina sobre las criaturas de un modo compatible con el mundo físico, es decir, natural.

La DSD no es menos importante. En la teoría del determinismo teológico, establecidos los modos (cognitivos, causales, etc.) que Dios usa para determinar los hechos, se debe seguir que la totalidad del mundo tendrá que ser dependiente de Dios únicamente a través de los modos teóricamente establecidos, o de una forma similar pero que no altere la naturaleza asignada a ellos. Es decir, las relaciones entre las criaturas del mundo deben también poseer el mismo estatuto de dependencia que las criaturas mismas. Por ejemplo, si una teoría indica que Dios determina eficazmente el mundo de modo causal, y se afirma también que la relación entre las criaturas del mundo es diádica (causal y cognitiva), entonces se daría el caso de la existencia de modos de relación entre las criaturas, que no se dan en la relación entre Dios y lo creado. Ese mundo en particular no estaría determinado por Dios porque el segundo tipo de relación (cognitiva) entre las criaturas escaparía al poder de Dios. En este caso, Dios no sería eficaz para cumplir sus decretos porque tales mandatos no se extienden a todo lo que hay en la realidad, incluidas las posibles relaciones entre las criaturas.

---

<sup>10</sup> Esta parece ser la idea de Derk Pereboom (2013, 416-420) que defiende un determinismo teológico basándose en un *escepticismo teísta* que impide saber cuál es el plan final de Dios, el cual permite la ocurrencia de males en las vidas humanas (Pereboom 2011, 273-278).

Lo que acabamos de indicar sobre la EFD y la DSD es muy importante<sup>11</sup>. Como se puede notar, la DSD no puede darse sin la EFD, porque la presupone. Pero, sin la DSD, la EFD no puede servir por sí misma para fundamentar un determinismo teológico consistente o robusto. El dominio del factor de determinación será absoluto sólo si la eficacia se extiende a todos los hechos que componen el mundo. Para que cualquier teoría del determinismo teológico pueda intentar ser robusta o consistente debe cumplir las tres condiciones.

Existen posturas del determinismo teológico en las que se postula la EFD como una *condición suficiente para el determinismo*. Esto ocurre, en general, si además de explicitar la DFD sin estimar su relevancia para distinguirla de la postura naturalista, tal teoría asume implícitamente la DSD dentro de la EFD<sup>12</sup>. Esto ocurre, por ejemplo, en la noción utilizada por Derk Pereboom que, además, explicita muchos elementos en ella para su análisis:

“Dios es la causa activa y suficiente de todas las cosas en la creación, sea directamente o por medio de causas secundarias” (Pereboom 2011, 262).

---

<sup>11</sup> Pienso que ajustar la relación entre la EFD y la DSD al marco epistemológico de las creencias verdaderas o falsas, como en el cuarto apartado de esta contribución, puede ayudar también a evaluar la contradicción interna del fatalismo teológico en relación a su idea de presciencia divina (*foreknowledge*). Tal como han indicado Todd y Fischer (2015) para el fatalismo teológico la presciencia divina está sujeta a la idea de una dependencia de las creencias de Dios con respecto de los hechos verdaderos. Para Todd y Fischer, el conjunto de estos debates indica que entender que alguna cosa dependa de Dios significa que éste tiene opciones sobre tal cosa. Pero incluir un marco epistemológico que hable de las creencias de Dios con respecto a las cosas hace que su conocimiento se vuelva susceptible de ser evaluado sobre la base de la verdad de las proposiciones que configuran la mente divina. En este sentido si las creencias de la mente divina son falsas, entonces la EFD no es válida, y la DSD no se ajustaría a los cánones de un determinismo estricto. Pero esto se daría al precio de negar la absoluta libertad de Dios, entendida como la capacidad divina de hacer que las proposiciones de su mente sean verdaderas al ajustarse con los hechos que componen el mundo. Esto llevaría a la vieja dicotomía entre aceptar la libertad de Dios o la libertad del hombre.

<sup>12</sup> Si ese es el caso, tal autor, en el desarrollo de su teoría no podrá introducir ningún nuevo tipo de relación entre los elementos del mundo, tal como lo hemos indicado en la explicación de las condiciones.

La noción de Pereboom parece ser adecuada bajo la salvedad indicada en el párrafo anterior ya que cumple con las tres condiciones propuestas: (a) explicita la existencia de Dios; (b) establece que la causalidad es el modo de relación entre Dios y las criaturas; (c) sugiere que las relaciones de las criaturas entre sí, y de Dios con las criaturas, son similares porque existen “causas secundarias”. Además, tiene dos ventajas para nuestro análisis. La primera es que, a diferencia de Feinberg y Helm, Pereboom explicita los elementos en la definición. La segunda ventaja es el uso de la causalidad como factor de determinación que relaciona ambos determinismos para evaluar su compatibilidad<sup>13</sup>.

La definición de Derk Pereboom indica que Dios es la “causa suficiente” de las cosas de la creación. Con esto la definición de Pereboom se ajusta a los casos en que la EFD es afirmada como suficiente<sup>14</sup>. Por tanto, para respetar la idea de su suficiencia, la DSD

---

<sup>13</sup> Creo que es importante resaltar que, en nuestras conversaciones, el profesor Eduardo Ortiz, contribuyente de este volumen, llamó mi atención hacia el hecho de que Derk Pereboom suscribe dos posiciones que a juicio del mismo Pereboom son compatibles. Por un lado está el determinismo teológico, cuya definición ya hemos presentado. Éste tiene como marco epistemológico los debates sobre la existencia de Dios, sus posibles atributos y la acción divina en la Filosofía analítica de la religión y la Teología analítica. Por otro lado, se encuentra su posición en el *debate sobre la metafísica del libre albedrío* llamada *escepticismo optimista sobre la existencia del libre albedrío*. En esta postura, Pereboom (2014) no se adhiere formalmente a un determinismo naturalista extremo sino a un incompatibilismo fuerte (*hard incompatibilism*), es decir, indica que el libre albedrío y la responsabilidad moral son incompatibles tanto con el determinismo, como con el indeterminismo. Para Pereboom, bajo los términos que rigen el *debate sobre la metafísica del libre albedrío*, no es posible saber si el libre albedrío existe. Sin embargo, Pereboom está convencido que tal clase de libertad no existe y que debemos aprender a vivir sin ella (Pereboom 2001, 187-213). Aunque el conjunto de su propuesta requiere más estudio, me parece que el paso que da Pereboom desde la duda de su escepticismo hasta la afirmación de la no existencia del libre albedrío (todo esto dentro del debate sobre la metafísica de la libertad), está condicionado por su determinismo teológico que pretende ser eficaz en el campo de la Teología analítica. Sin embargo, su propuesta materialista no reductiva de la mente humana (Pereboom 2002) se basa en un fisicalismo constitutivo (por contraste con los fisicalismos de identidad y emergentistas) que distingue las propiedades mentales de las propiedades físicas. Esto impide concluir precipitadamente que, en la postura de Pereboom, la consciencia del sujeto pueda estar determinada absolutamente por los eventos físicos del mundo. Por supuesto, esto estaría descartado a menos que se pueda demostrar que tal distinción es inconsistente dentro del propio fisicalismo, tal como lo explican Tim Crane y Bill Brewer (1995) de un modo general.

<sup>14</sup> Ya que la noción de *condición suficiente* ha sido definida de muchos modos en estas discusiones, debemos indicar que la idea que usamos en este capítulo es la de *suficiencia lógica* (Grant 2010, 25-26). Robert Kane (1998, 8) usa explícitamente el adverbio “lógicamente” para modificar “suficiencia” en su definición de “determinismo”. Por otro lado, Flint (1987, 424) afirma que el determinismo es la tesis en la que un instante de tiempo del universo es la consecuencia lógica de tal universo en un instante de tiempo

deberá estar asumida implícitamente en la EFD. Esto sugiere que, para mantener su validez, la definición de Pereboom debe mantener que las relaciones causales Dios-criaturas y criaturas-criaturas poseen la misma naturaleza. Esto es, que la EFD como “causalidad activa” de Dios debe poseer la misma naturaleza que las “causas secundarias”; y que, aun poseyendo la misma naturaleza, habrá algún elemento que las distinga, dada su asignación a la divinidad y al mundo físico respectivamente.

Para los propósitos de este capítulo, la importancia de atender la distinción entre la noción de “causalidad activa” y “causas secundarias” no se encuentra en poder analizar cada una de ellas. Más bien, está en determinar cómo es posible establecer un marco epistemológico en el que se pueda dar una compatibilidad entre el significado que posee la primera como *causalidad divina* y la segunda como *causalidad física*. La dificultad está en que se debe realizar esta distinción manteniendo una naturaleza similar para ambas causalidades, y todo esto dentro de las pretensiones teóricas del determinismo teológico. Esta es la cuestión principal porque la respuesta a esta interrogante establecerá si el determinismo teológico es teóricamente tan robusto o consistente como para ser compatible con el determinismo naturalista. La tarea de análisis tiene el contexto académico concreto de la filosofía analítica, en el que se ha desarrollado el determinismo teológico. En dicho campo filosófico es donde se ha afianzado, actualmente, la idea de que el mundo está naturalmente determinado por sus leyes.

La idea de que el determinismo teológico se ha desarrollado históricamente en el marco epistemológico del determinismo naturalista es verosímil aun considerando la gran

---

anterior en conjunción con las leyes de la naturaleza. Finalmente, la *suficiencia lógica* está en la base del *principio de transferencia* usado en los argumentos de los determinismos lógico y teológico (Todd y Fischer 2015). Para nuestro capítulo, la condición de la suficiencia para el determinismo naturalista se da con el cumplimiento de la EFD sin la necesidad de DSD. Esto es debido a que la DSD requiere más de una relación entre Dios y las criaturas, y no una sola como en el caso del determinismo físico causal.

cantidad de métodos desarrollados en filosofía analítica. Por ello, revisando los inicios de tal contexto histórico, nos apoyaremos en él para analizar el determinismo teológico desde los principios del determinismo naturalista. La idea es indagar desde tales principios la cuestión central antes enunciada: si el determinismo teológico puede ser teóricamente robusto o consistente manteniendo una misma naturaleza, y algún modo de distinción, entre la *causalidad divina* y la *causalidad del mundo físico*. A mi modo de entender la tradición analítica, la idea del determinismo naturalista se relaciona con las consecuencias del fisicalismo, como la de anular la distinción entre *lo que ocurre* (hechos) y *lo que se predica de tales ocurrencias* (proposiciones). A continuación explicaré algunos puntos de tal discusión y sus presupuestos. De este modo busco que se pueda comprender cómo el fisicalismo rige dentro del determinismo naturalista, ocasionando problemas para defender la compatibilidad entre ambas causalidades.

### 3. El naturalismo fisicalista y la asimetría entre lo físico y lo mental.

El debate contemporáneo sobre el determinismo hunde sus raíces en las discusiones sobre el estatuto epistemológico de la *necesidad* que se dio en el seno de la filosofía analítica en la década de los sesenta del siglo pasado. Sus dos más grandes exponentes fueron Saúl Kripke y Wilmar V. O. Quine. Pero estas disputas estaban impregnadas en gran medida por varios de los presupuestos metodológicos que desarrolló el positivismo lógico del Círculo de Viena que está en el origen de la filosofía analítica. Los miembros del Círculo de Viena iniciaron las discusiones sobre el tipo de proposiciones del lenguaje que debían ser consideradas válidas para poder hablar de la realidad con sentido. La idea era poder explicar la realidad a través de un lenguaje que requería una estructura lógica y debía ceñirse al ámbito de las ciencias experimentales, especialmente

de la Física (Carnap, 1959; Neurath 1983). Toda la realidad debía traducirse en proposiciones científicas, enunciativas, y verificables de modo empírico.

Este ideal positivista empezó a resquebrajarse en sus primeros años. El anhelo del positivismo lógico era imposible: nunca se llegó a un consenso sobre el carácter enunciativo de las proposiciones que debían ser base para las explicaciones de la realidad. La empresa positivista no estaba preparada para afrontar los problemas que surgieron desde sus mismos presupuestos, como la idea del principio de verificación que indicaba que toda proposición debía ser empíricamente verificable para ser verdadera. Tal principio no podía cumplir con sus propias exigencias teóricas, puesto que no era en sí verificable en la realidad. Sin embargo, fieles al principio de disolver los problemas generados por la filosofía, los miembros del positivismo lógico buscaron disolver el problema de la compatibilidad entre el determinismo y el libre albedrío (Schlick 1961). Esto implicaba que el estudio de la conducta humana también debía establecerse dentro del marco de las proposiciones empíricamente verificables, como un elemento más de la realidad expresable en términos de las ciencias experimentales.

Wilmar V. O. Quine fue, en cierta medida, un continuador de varios de los principios del positivismo lógico. Él planteó una metodología basada en un metalenguaje lógico y afirmó la identidad ontológica de los elementos que componen el mundo. El objetivo era alcanzar una explicación científica de la realidad (Quine 1964, 61; 1966, 242-245). El estatuto ontológico de las entidades de la realidad era el de “hechos analizables”, y el conocimiento científico-positivo fue considerado el único válido. La propuesta de Quine, además, postuló la eliminación de la diferencia entre lo *analítico* y lo *sintético*. El ataque en contra de esta distinción pasó por una revisión de la noción de *analítico* la

cuál se definió como *lo que es necesario o a priori*. Para Quine, lo necesario, lo contingente y lo posible solo podrían darse en la realidad por referencia al lenguaje utilizado o al modo de hablar (Quine 1953, 212). La realidad no podía contener algo que sea realmente necesario, contingente o posible. Por tanto, para Quine, la *necesidad* y la *posibilidad* al no darse en la realidad debían ser consideradas expresiones que surgen del uso del lenguaje.

La conclusión, desde el punto de vista de Quine, era que el sujeto emplea el lenguaje de un modo concreto para determinar los hechos físicos válidos. Con tal modo, el sujeto puede determinar hechos y especificar su uso en cuestiones teóricas o prácticas, comprometiéndole a decir qué clases de cosas existen a un nivel ontológico (Gaudet 2006, 183-185). Bajo esta premisa el lenguaje que guarda referencia con lo físico determina el modo como el sujeto se refiere a la realidad existente, lo que fundamentó la acusación de conductista que se le hizo en su momento. Esta idea se refuerza considerando que su reducción ontológica hace que el mundo sea considerado una totalidad analizable y contingente fundada en el principio de la causalidad física (Quine 1974). Parece que, para Quine, el lenguaje determina la mente humana no sólo en cuanto al modo de hablar, sino también en la forma de pensar la realidad a través del principio de la causalidad física como única clave hermenéutica para especificar científicamente la verdad de una proposición (Gaudet 2006, 186-192). Así, la mente y el comportamiento humano se tendrían que regir absolutamente por los principios del fisicalismo, ya incoado en el positivismo lógico.

El otro autor que influyó profundamente en la filosofía analítica en lo referente al debate que nos concierne fue Saul Kripke. Éste tuvo un gran aporte al marco

epistemológico de la *necesidad* a través de dos argumentos. El primero fue su idea de que la *necesidad* es una noción metafísica que debe separarse de la noción epistémica de lo *a priori*. Kripke mostró la distinción entre lo *necesario* y lo *a priori* al hacer ver que en el lenguaje de las ciencias hay verdades que son *a posteriori* y que, sin embargo, son verdades necesarias, como es el caso de la afirmación “agua es H<sub>2</sub>O”. Saul Kripke ofreció una vía para evitar la identidad necesaria *a priori* de los elementos que componen la realidad. A través de ejemplos como el de “Héspero es Fósforo” en el cual se habla de nombres diferentes para la misma estrella (Kripke 1980, 102), es posible llegar a aceptar teóricamente la relación entre *objetos* y múltiples *modos en los que puede predicarse* sobre ellos, ausente en la propuesta de Quine que coloca como fundamento de toda explicación al fisicalismo<sup>15</sup>.

La segunda contribución de Kripke fue una ampliación de la distinción entre lo *necesario* y lo *a priori* a través de su argumento contra el fisicalismo en la filosofía de la mente (Kripke 1980, 98-100 y 144-155). Kripke explicó que una defensa de la identidad entre los *estados de la mente* y los *hechos físicos* debe implicar que tal identidad es necesaria *a posteriori*. Esto permite continuar con la indagación científica y establecer otros modos de predicar sobre la realidad. La distinción entre *objetos* y *modos de predicación* requiere diversos modos epistémicos, lógicos y metafísicos para relacionarlos. Desde esta perspectiva, los *objetos de la realidad física* y los *modos de predicación* que surgen del conocimiento de tales objetos requieren un tratamiento que

---

<sup>15</sup> Lo indicado por Kripke (de que existen diferentes sentidos con los que podemos expresarnos sobre un objeto) se retrotrae hasta los orígenes de la tradición de la Filosofía analítica con la propuesta de Gottlob Frege (1948) que distingue entre *sentido* y *referencia*. Para Frege la *referencia* es lo real significado por la expresión, es un elemento extralingüístico. En cambio, el *sentido* de una expresión es el modo como se describe la referencia. Sin embargo, mientras Frege mantuvo tal distinción en el plano lingüístico para afirmar la existencia de un “reino del sentido” (diferente del “reino extramental de las referencias” y del “reino subjetivo de las representaciones”), Kripke la aplica al campo de la *necesidad*. Con esto, Kripke –y con él Quine, ambos en diálogo y mutuo enfrentamiento– enlaza el uso que se hace del lenguaje en las diversas ciencias con los compromisos ontológicos que se asumen por tal uso lingüístico.

ofrezca un estatuto epistemológico particular para hablar de la necesidad y la contingencia. La admisión de diversos modos de predicación evita que lo constitutivo de la ciencia física se convierta en el único modo de predicar sobre la realidad y la posibilidad. Por tanto, que habría una asimetría entre lo físico y lo mental fundamentada en la distinción entre los *objetos de la realidad* que componen los hechos del mundo físico y *lo que se dice de ellos* a través de las proposiciones expresables de diversos modos.

Las ideas de Kripke son sugerentes en cuanto que descarta de entrada que la *necesidad* solo pueda ser considerada como algo *a priori*. En el lenguaje hay cabida para hablar con propiedad de una necesidad existente en el mundo que no se rige bajo esas condiciones. El principio básico que fundamenta la explicación de la necesidad no es únicamente la relación *a priori* entre los elementos de la realidad. Por tanto, la relación entre un hecho físico y un estado mental no puede fundarse de modo *a priori* en el principio de la causalidad física, como al parecer sí lo hace Quine de modo indirecto y contradictorio, tras negar teóricamente la distinción entre lo sintético y lo *a priori*<sup>16</sup>. El establecimiento del principio de causalidad física como fundamento de la realidad introduce serias dificultades para erigir un marco epistemológico donde la libertad no esté sometida a las relaciones causales del fisicalismo. Esto lleva a la negación de una asimetría entre lo físico y lo mental eliminando la referencia de los *hechos analizables*

---

<sup>16</sup> Este es un punto crucial para poder comprender cómo los principios del fisicalismo impiden admitir un indeterminismo en las propuestas de Quine. Éste insistió en que la indeterminación de la traducción entre teorías no es simplemente una especie de subdeterminación desde una teoría científica por medio de la evidencia. Sin embargo, como ha indicado David Taylor (2016, 618-635) el hecho de que Quine indique que dos teorías son traducibles entre ellas *si y solo si* son físicamente equivalentes es contradictorio con la indeterminación antes indicada. Las teorías solo podrían ser traducidas entre sí bajo los principios físicos que las rigen, y no de otra forma. Por este motivo, las condiciones que Quine impone para la determinación de lo que es un hecho verdadero en una teoría se basan en el fisicalismo, y de este modo es imposible mantener una indeterminación: las teorías estarían determinadas por el marco cerrado de la ciencia física y su causalidad.

hacia *proposiciones* que no se rigen por objetos y modos de predicar estrictamente físicos.

La propuesta semántica de Quine posee un modo indirecto de identidad entre lo físico y lo mental a través de la determinación de los hechos analizables del mundo. Para él todo lo predicable tiene como referente la realidad física empíricamente analizable. No habría espacio para objetos mentales distintos de las descripciones físicas. Los hechos se definirían sobre la base de la única naturaleza establecida: la física. Siguiendo a Kripke llegamos a conclusiones diferentes. Con él se puede defender una cierta identidad no estricta entre lo físico y lo mental afirmando que la necesidad con la que se establece esa relación es *a posteriori*. Es decir, que la necesidad depende de la predicación pero sin el abandono de la referencia a estados mentales que no se identifican plenamente con las descripciones de los fenómenos físicos. Los estados de la mente difieren en su naturaleza de los descriptores bajo los que se afirma su existencia. Por medio de esta distinción, las propuestas de Kripke superan las contradicciones de la semántica de Quine, y establecen en el seno de estas discusiones una dualidad entre lo físico y lo mental. Los problemas que surgen en el intento de superar tal distinción asimétrica se da a través de los intentos de reducir lo que ocurre en la realidad a las manifestaciones de lo físico. Sin embargo, la irreductibilidad de lo mental a lo físico se observa también al nivel del modo como nos referimos a los objetos de la misma realidad material que no es solo cuantificable.

La idea de cuantificación o medición es importante para el estatuto de los objetos que son admitidos en las descripciones de las ciencias. Pero, mientras esto se da para los *objetos físicos*, los *estados mentales* no caen en los parámetros de tal esquema. Las

*propiedades* de los objetos son abstractas, no pueden ser cuantificadas y son epistemológicamente constitutivas de nuevos objetos con propiedades ajustables a la mente. No pueden ser cuantificadas, pero las propiedades de los objetos o de las descripciones de la realidad pueden ser identificadas porque guardan relación con la capacidad humana de poder nombrarlas y de pensar en ellas. El sujeto puede pensar en las propiedades de las cosas y los eventos con independencia de su estructura espacio-temporal. Hay cosas de color “rojo” o “azul”, actos “buenos” o “malos”, afirmaciones de la realidad “verdaderas” o “falsas”. Si tales propiedades no tuviesen otro estatuto diverso que el de los objetos físicos, el sujeto no podría pensarlas o predicar sobre ellas porque pertenecerían solamente a la realidad física, y no a su mente.

El objeto que conduce a tratar estas cuestiones no es resolver el viejo debate analítico sobre el estatuto epistemológico que adquieren las propiedades mentales cuando representan objetos físicos. El propósito es llamar la atención sobre la idea de que aun concediendo que los objetos físicos estén sujetos a una estructura física espacio-temporal las propiedades epistemológicas que los mismos adquieren al formar parte de proposiciones o pensamientos no pueden tener la esa misma naturaleza. El ser humano puede predicar sobre los hechos compuestos de tales objetos físicos sin considerar tal estructuración espacio-temporal. Esto no solo reclama una revisión del uso de la noción de *hecho* utilizado en varias posturas deterministas que pueden reducir tal idea a la de *hecho bruto*, eliminando las propiedades mentales que son condición de posibilidad para el conocimiento de los hechos. También implica que al hablar de las propiedades que acompañan a los objetos físicos podemos establecer múltiples condiciones epistemológicas para evaluar nuestros supuestos sobre la realidad física. Por tanto, la naturaleza de los estados mentales es asimétrica a la de los objetos físicos, pero guarda

relación con ellos en cuanto a lo que predicamos de la realidad. Por este motivo, el esquema de la causalidad eficiente que se postula dentro del fisicalismo no puede aplicarse estrictamente a los estados de ningún tipo de mente con pretensiones de conocimiento, ni los supuestos epistemológicos que derivan de ellos. Siguiendo de algún modo posturas más clásicas de la filosofía, podemos decir que la propiedad de los estados mentales que se refieren al mundo físico es que son conocidos por alguien, por tanto la relación peculiar entre lo físico y lo mental no puede darse sin considerar tal conocimiento que, como las propiedades que usa, no está estrictamente sujeto a un esquema espacio-temporal, tanto en la mente como en las ciencias<sup>17</sup>.

La asimetría introducida entre las triadas *hechos-objetos-mundo físico* y *proposiciones-modos de predicación-mente* no conduce a una identificación entre los elementos agrupados sino que permite establecer un marco epistemológico en el que los determinismos naturalista y teológico deben ser evaluados. Recordemos que deseamos saber si es posible establecer una compatibilidad entre la *causalidad divina* y la *causalidad física*, dentro de las exigencias de los determinismos indicados. El determinismo naturalista y su fisicalismo lleva el riesgo de eliminar la propiedad de lo mental como correlativo de los fenómenos del mundo. Pero el determinismo teológico requiere cuando menos la presencia de la mente divina que ejerza el control sobre lo creado. Tal eliminación de la mente puede ser radical si el determinismo naturalista se presenta con toda la fuerza de su argumentación, tal como se verá en el siguiente apartado a través del *principio de plenitud*.

---

<sup>17</sup> El marco epistemológico que se debe tener en consideración para dirimir las disputas en esta serie de cuestiones es aquel que hace un correcto análisis del término usado por Aristóteles para hablar de la operación o uso de las facultades cognoscitivas (*energeia*), y cómo ésta se distingue del movimiento (*kinesis*). Para ello remito al artículo de Ricardo Yepes (1992) que desarrolla detenidamente la cuestión.

#### 4. El *principio de plenitud* del determinismo naturalista y su relación con el determinismo teológico.

El determinismo naturalista se ha presentado de diversas formas. Una de ellas se puede encontrar en la formulación lingüística clásica de Diodoro Cronos sobre la verdad de la proposición “mañana habrá una batalla naval”. Hay que tener en cuenta que en la interpretación megárica del determinismo lingüístico clásico las afirmaciones sólo tienen en cuenta proposiciones con un sentido referencial, usadas también de modo exclusivo en los inicios del positivismo que dio lugar al fisicalismo. Esto permite apoyarnos en tal interpretación para estudiar el determinismo que surge en el seno de la filosofía analítica.

En el esquema megárico, la verdad de “mañana habrá una batalla naval” sólo es válida si hace referencia a un hecho que es verdadero en el futuro. Interpretado unívocamente el sentido enunciativo de la frase “mañana habrá una batalla naval”, parecería que la proposición tendría de ser verdadera o falsa. “Si es verdadera, es siempre verdadera; si es falsa es siempre falsa, y por lo tanto, imposible. Este es el modo en que el se quiere decir que todo lo que es posible sucederá necesariamente. Por consiguiente, nada será contingentemente o por azar” (Llano 1984, 316). Si el sentido de las proposiciones de futuro es unívoco, la verdad del hecho futuro se deberá encontrar lógicamente implicada en la verdad de la proposición misma. Sólo habría un futuro posible que estaría determinado por el significado unívoco de las proposiciones. Autores contemporáneos como Jaakko Hintikka (1973; 1979) retomaron este argumento interpretando el capítulo 9 del libro *De interpretatione* de Aristóteles desde un análisis estrictamente lógico.

Hintikka (1973, 96-107) pretendió encontrar en Aristóteles el llamado *principio de plenitud*. Por medio de éste se mantendría que todo lo posible ocurrirá: todo lo que sucede tiene que suceder, ya que en el pasado era posible. Pero con esta afirmación Aristóteles eliminaría las diferencias entre lo posible, lo actual y lo necesario, aceptando el univocismo megárico. “La conclusión determinista respecto a lo que es posible en el futuro, está basada en dos premisas: lo que es pasado y verdadero es necesario; y, lo imposible no se sigue de lo posible. Con el juego de estas dos premisas, Diodoro pretende contagiar al futuro la necesidad del pasado” (Llano 1984, 315). Lo que se tiene en la propuesta de Hintikka es una identidad entre *hechos* y *proposiciones* que tiene serias implicaciones en el esquema que rige la distinción entre las propiedades de lo físico y lo mental. Según este esquema, la *proposición* «“mañana habrá una batalla naval” es verdad» denota una posibilidad que no puede volverse falsa. No puede ser imposible porque la *verdad* en la *proposición* impregna a la proposición misma de una necesidad que derivará estrictamente en la ocurrencia del *hecho* futuro. A la vez, la ocurrencia del *hecho* será suficiente para afirmar que la *verdad* funciona con tal rigor de necesidad.

Si la posibilidad «“mañana habrá una batalla naval” es verdad» denota sólo la ocurrencia efectiva de un *hecho*, la afirmación de su *verdad* es *a priori* porque la frase “mañana habrá una batalla naval” es verdadera antes de la ocurrencia del hecho en cuestión. En este caso, no tendría sentido formular la existencia de propiedades mentales que den lugar a afirmar la existencia de una mente que pudiese llegar a la *verdad* por la concordancia entre las proposiciones formuladas y la ocurrencia de los hechos. Desde esta perspectiva, la *verdad* no requeriría de un elemento constitutivo de

la mente como es el uso de la razón que le llevaría a emitir un juicio del ajuste entre hechos y proposiciones.

La proposición «“mañana habrá una batalla naval” es verdad» sólo puede darse en la mente de un sujeto y denota una posibilidad de acuerdo a unas condiciones de satisfacción en el mundo. En este caso, la batalla naval será un hecho una vez se lleve a cabo y podremos llegar a la *verdad* de ella por medio de la adecuación entre la *proposición* y el *hecho*. Sin embargo, no es a través del ajuste con el *hecho* meramente físico como se da la identidad con la *proposición*, sino donde la *proposición* y el *contenido mental* del hecho aprehendido por el sujeto se identifican por su semejanza natural (Beuchot 2008, 20-24). La *verdad* se obtiene gracias a la reflexión que permite el juicio sobre la concordancia entre las proposiciones y el contenido mental de los hechos. Para que ello ocurra se requiere una cierta semejanza natural que, en este caso, es mental. Por ello, la propuesta megárica que indica que la posibilidad “mañana habrá una batalla naval” es verdadera en el futuro, se fundamenta en la idea de que las proposiciones y los hechos poseen el mismo estatuto ontológico. Pero, para los objetivos de este capítulo, evaluaré la propuesta megárica a través de dos interpretaciones:

- (i) Si el estatuto ontológico de las *proposiciones* y los *hechos* es físico entonces las proposiciones no pueden ser ni verdaderas ni falsas, porque ser verdadero o falso son propiedades de los contenidos de alguna mente. Eliminadas las condiciones para la presencia de alguna mente sólo habría lugar para el determinismo naturalista y su *causalidad física*. El EFD, sin la admisión de Dios, sería el único válido.

- (ii) Si el estatuto por el cual se identifican las *proposiciones* y los *hechos* es mental, entonces se presupone al menos una mente en la cual se da semejante identidad. Esta es la condición mínima para el determinismo teológico porque permite la admisión de la mente de Dios para fundamentar la DFD, pero quedaría comprometida la relevancia de la EFD y la capacidad del factor de determinación de llevar a cabo *hechos* en el mundo físico. Con este supuesto sería problemático admitir una *causalidad divina* meramente mental.

La radicalidad del planteamiento en (i) se observa a través de la conjunción del *principio de plenitud*, donde todo lo que puede ocurrir, ocurrirá; y del fisicalismo que se funda en la necesidad *a priori* que rige la causalidad física. El *principio de plenitud* garantiza que el ajuste entre la EFD y la DSD sea perfecta. Al darse la causalidad física como principio *a priori* para toda la realidad, las relaciones entre los componentes del mundo sólo pueden remitir a tal causalidad. Lo interesante en este punto es que si ese fuese el caso, no podría existir ningún tipo de mente, ni siquiera la humana porque toda propiedad epistemológicamente constitutiva de lo mental estaría erradicada. Por tanto, si el principio constitutivo es físico-causal no podrá haber relaciones cognitivas entre los sujetos, que son parte de un mundo regido por tal combinación, porque no habría propiedades de lo mental que puedan funcionar como condiciones para establecer alguna clase de función cognitiva. Esto lleva a pensar que la formulación del *principio de plenitud* es superflua para un mundo como el nuestro, aunque sea posible, ya que su enunciación implica la negación de la mente que piensa y formula ese mismo principio. En nuestro mundo no tiene sentido negar nuestra propia capacidad cognitiva y las

propiedades mentales que le siguen, porque al hacerlo estaríamos usando de modo práctico esas mismas funciones y propiedades que pretendemos negar teóricamente.

Lo indicado nos lleva a desestimar que el determinismo de la causalidad física a la que se refiere Pereboom para sus enunciadas “causas secundarias” se rija bajo el *principio de plenitud*. En efecto, si la causalidad entre las criaturas es meramente física *a priori* entonces la postulación de Dios como factor de determinación a través de la DFD es también superflua. Por tanto, el determinismo de las causas secundarias de Pereboom debería formularse de tal manera que pueda darse un lugar a la libertad, aunque él mismo pudiera no estar de acuerdo con esta afirmación.

Lo enunciado en (ii) de que las proposiciones y los hechos se identifican como propiedades mentales presupone la existencia de al menos una mente. Una interpretación posible es que, en este caso, esa mente podría acceder a la identidad entre *hechos* y *proposiciones* algunas veces y otras no. Esto es, que esta mente conozca sólo algunos hechos que puedan satisfacer las proposiciones que se formula a sí misma. La segunda interpretación es que esa mente pueda conocer todas las proposiciones correspondientes con todos los hechos de la realidad. Por medio de la primera interpretación se afirma la posibilidad de que se dé un error en la adecuación entre *hechos* y *proposiciones*. Sin embargo, el error introduce una severa ruptura en ambos determinismos. Para el caso del determinismo naturalista, el error no puede ser considerado porque éste requiere de un juicio en la mente de algún sujeto para poder afirmar o negar la adecuación entre la *proposición* y el *hecho*. Por ejemplo, la proposición “mañana habrá una batalla naval” solo puede ser constatada al día siguiente, y es errónea si el objeto mental no se ajusta a la ocurrencia.

La posibilidad del error, y de su identificación como tal en un mundo posible sólo puede darse si hay una distinción de naturaleza entre lo físico y lo mental. Pero admitir que esa mente pueda cometer errores hace imposible que se cumpla el ajuste entre la EFD y la DSD. En efecto, la mente divina sólo podría cometer errores si algunos elementos del mundo escapan a su control, si existen relaciones entre las criaturas que son desconocidas para Dios. Por ello, si la relación es causal, también debe ser cognitiva. Dios no puede tener una relación físico-causal meramente eficiente, sino que debe conocer lo que causa. Sin la DSD no se puede dar un determinismo teológico robusto o consistente. Por tanto, para la validez del determinismo teológico, la mente divina debe conocer perfectamente la concordancia entre *proposiciones* y *hechos*, a la vez que causa tal concordancia. Pero lo indicado de la doble relación para la mente de Dios contradice el supuesto de (ii) bajo el que analizábamos esta interpretación: que *proposiciones* y *hechos* tienen ambos una naturaleza mental, no física. Por otro lado, bajo los parámetros expuestos de estos debates, que la relación sea solamente mental compromete la eficacia de la *causalidad divina*, y de Dios como factor de determinación, en el mundo físico.

Todo esto nos deja con dos opciones para las causalidades divina y física. La primera es que ambas causalidades, dentro de las exigencias teóricas de los determinismos expuestos, no sean compatibles de ningún modo. Esto llevaría a desestimar el determinismo teológico en favor del naturalista porque éste último requiere menos compromisos ontológicos. Por tanto, la consistencia teórica del determinismo naturalista que se muestra a través del *principio de plenitud*, haría inviable la formulación del determinismo teológico. ¿Esto significa que el determinismo teológico es viable en un mundo naturalmente no determinista? La respuesta a esa pregunta

requiere una mayor indagación que no es posible realizar en ese capítulo. Sin embargo, apoyándonos en la noción de “leyes de la naturaleza” parece que tal afirmación es también inviable. El mismo hecho de la formulación de un orden en el mundo impide que se afirme una acción divina de orden natural aparte de las leyes de la naturaleza. Lo que supone que toda intervención puntual de Dios que altere el orden natural excederá las características de ese estatuto epistemológico.

La segunda opción que nos queda es que el determinismo naturalista, a pesar de su consistencia teórica en general, no sea particularmente consistente para nuestra realidad. En primer lugar, porque –como he indicado– tal determinismo regido bajo el *principio de plenitud* es superfluo en nuestro mundo, e in formulable en un mundo posible donde pueda ser eficaz al eliminar la propiedad de lo mental: para formularlo hay que pensarlo. Esto hace que desestimemos que el EFD sea relevante para nosotros. Podría afirmarse a favor del determinismo naturalista que la totalidad del conjunto de las *proposiciones* de la mente del sujeto, y sólo ellas, se ajusta perfectamente por medio de leyes a algunos *hechos* de la realidad sin la posibilidad de error, sino sólo con ignorancia sobre algunos de los hechos que componen el mundo. El sujeto estaría determinado por los eventos del mundo que se enlazan con su mente independientemente de si el mundo físico con sus leyes, es determinista. Este es un escenario utilizado también por alguna clase de compatibilismo, que afirma que aun en este tipo de mundo, donde solo hay un futuro posible, puede darse el libre albedrío como expresión de los deseos del agente (Fischer 2006). Aunque no analizaremos el compatibilismo, el cual requiere también otro estudio, podemos decir que la propuesta compatibilista se fundamenta en la distinción entre lo físico y lo mental, pero con serias dificultades para no caer en el conductismo de la mente humana al estilo de Quine.

Como se puede observar, el compatibilismo o determinismo suave (*soft-determinism*) aplicado a la mente humana se presenta como un caso de dicotomía entre (i) y (ii). En la postura compatibilista, bajo las características descritas, se daría una especie de *principio de plenitud* aplicable sólo para los seres de naturaleza humana, a través de la conjunción entre proposiciones y hechos que se dan en la mente del sujeto. Esto se daría independientemente de saber si existe un *principio de plenitud* para los hechos físicos del mundo. La afirmación de que existe una mente impide que el fisicalismo anule la identidad entre *proposiciones* y *hechos*. Pero la identidad debe ser tan estricta que no pueda surgir el error que destruiría la EFD, propia del determinismo naturalista. En este caso, el sujeto podría saber en  $t_1$  que “mañana habrá una batalla naval” es verdadera, e ignorar la verdad de  $t_2$ : “dentro de dos días habrá rendición del enemigo”. Pero aquí surgen dos problemas. El primero está en la asignación de la responsabilidad moral de los sujetos. Si el agente no es capaz de poder enlazar sus propios contenidos mentales sobre los hechos e identificarlos con los efectos de sus acciones, entonces no se puede decir que sea moralmente responsable ni de sus acciones ni de las consecuencias de las mismas. Si no está en su poder realizar esa actividad mental, entonces no está preparado para asumir la responsabilidad por los actos derivados de tal identidad mental entre lo que piensa y lo que ocurre.

La segunda dificultad de este compatibilismo o determinismo suave está en la misma apelación a la eficacia de las propias acciones. En primer lugar, la identidad tiene que ser mental, lo que sugiere que los problemas de la relación de la causalidad física con la mental vuelven a aparecer del mismo modo que se dieron en la concordancia entre la causalidad divina y la física. ¿Cómo es posible para un determinismo como éste pasar

desde la identificación de lo posible (que es pensada, aunque sea a un nivel proposicional) hasta la acción, para llevar a cabo hechos en el mundo físico? Parece que, tras lo analizado, tal paso no es posible. Aún cuando pueda darse una compatibilidad mentalmente perfecta entre *proposiciones* y *hechos*, esa concordancia nunca es llevada a cabo por el sujeto. Es algo que le ocurre. Si es consciente de esto ¿qué podría llevarle a querer actuar para conocer la siguiente identidad posible entre *proposiciones* y *hechos*, si todo le viene ya dado? Y, si no es consciente, volvemos al caso en el que no es moralmente responsable.

La única forma de intentar salvar esta última propuesta de tipo compatibilista es que los eventos sean siempre ontológicamente independientes, y que el sujeto sea incapaz de pensar por sí mismo para no cometer los errores que podrían darse si razona de un modo diferente al establecido *a priori*. Pero esto significa anular al sujeto y su capacidad de pensar, actuar y expresarse. Tal vez esto nos ayude a ponderar que es el momento de olvidarnos del determinismo en cualquiera de sus formas, y reconocer que si pensamos y distinguimos entre *lo que ocurre*, *lo que hacemos* y *lo que decimos*, entonces no hay forma de suponer que algún tipo de determinismo puede llegar a ser válido.

#### Bibliografía utilizada

Anscombe, G.E.M. 1958. "On Brute Facts". *Analysis*. 18: 69-72.

Balaguer, Mark. 2009. "The Metaphysical Irrelevance of the Compatibilism Debate (and, More Generally, of Conceptual Analysis)". *The Southern Journal of Philosophy*. 47: 1-24.

Beuchot, Mauricio. 2008. *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Editorial San Esteban.

Campbell, Joseph Keim. 2011. *Free Will*. Cambridge: Polity.

Carnap, Rudolph. 1959. "Psychology in Physical Language". En *Logical Positivism*, editado por Alfred J. Ayer, 165–198. New York: The Free Press.

Crane, Tim y Brewer, Bill. 1995. "Mental Causation". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 69: 211-253.

Feinberg, John S. 2001. *No One Like Him*. Wheaton, IL: Crossway Books.

Finch, Alicia y Warfield, Ted. 1999. "Fatalism: Logical and Theological". *Faith and Philosophy*. 16: 233-238.

Fischer, John Martin. 2006. "Responsibility and Self-Expression". *My Way, Essays on Moral Responsibility*. Oxford. Oxford University Press: 106-123.

Flint, Thomas. 1987. "Compatibilism and the Argument from Unavoidability". *Journal of Philosophy*. 84: 423-440.

Frege, Gottlob. 1948. "Sense and Reference". *The Philosophical Review*. 57: 209-230.

Gaudet, Eve. 2006. "Quine's Notion of Fact of the Matter". *Dialectica*. 60: 181-193.

Helm, Paul. 1993. *The Providence of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Hintikka, Jaakko. 1973. *Time and Necessity*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1979. "Necessity, Universality and Time in Aristotle". En *Articles on Aristotle*. 3. *Metaphysics*, editado por Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji, 108-124. London, Duckworth.

Hofer, Carl. 2015. "Causal Determinism". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta.

<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/determinism-causal/>

Hume, David. 2007. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, editado y comentado por Peter Millican. Oxford. Oxford World's Classics: Oxford University Press.

Judisch, Neal. 2008. "Theological determinism and the problema of evil". *Religious Studies*. 44: 165-184.

Kane, Robert. 1998. *The Significance of Free Will*. Oxford. Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2007. "Libertarianism". En *Four Views on Free Will*, editado por Ernst Sosa, 5-43. Massachusetts, USA: Blackwell Publishing.

Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Llano, Alejandro. 1984. *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Eunsa.

Liz, Manuel. 2007. “El mundo físico y el mundo. Otros fisicalismos también son posibles”. En *Pluralidad de la filosofía analítica*, editado por David P. Chico y Moisés Barroso, 95-128. Madrid-México: Theoria cum Praxi.

Neurath, Otto. 1983. “Physicalism: The Philosophy of the Vienna Circle”, En *Philosophical Papers 1913–1946*, editado por R.S. Cohen y M. Neurath, 48–51. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will*. Oxford. Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2002. “Robust Non Reductive Materialism”. *Journal of Philosophy*. 99: 499-531.

\_\_\_\_\_. 2011. “Theological determinism and divine providence.” En *Molinism: The Contemporary Debate*, editado por Ken Perszyk, 262-280. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2013. "A Defense Without Free Will". En *The Blackwell Companion to the Problem of Evil, 1st Edition*, editado por Justin P. McBrayer y Daniel Howard-Snyder, 411-425. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd.

\_\_\_\_\_. 2014. *Free Will, Agency and Meaning in Life*. Oxford. Oxford University Press.

Quine, Willard V., 1953, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 1964, "Ontological Reduction and the World of Numbers", *The Journal of Philosophy*. 61: 209-216.

\_\_\_\_\_. 1966, "On Simple Theories of a Complex World". En *The Ways of Paradox and Other Essays*, 242-245. New York: Random House.

\_\_\_\_\_. 1974. "The roots of reference". *The Southern Journal of Philosophy*. 12: 391-396.

Silva, Ignacio. 2015. "A cause among causes? God acting in the natural world". *European Journal for Philosophy of Religion*. 7: 99-114.

Schlick, Moritz. 1961. *Problems of Ethics*. New York: Dover Publications.

Taylor, David. 2016. "Quine on Matters of Fact". *Synthese*. 193: 605-636.

Todd, Patrick y Fischer, John Martin. 2015. "Introduction". En *Freedom, Fatalism and Foreknowledge*, editado por John Martin Fisher y Patrick Todd, 1-38. Oxford: Oxford University Press.

Van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2004. "Freedom to Break the Laws". *Midwest Studies in Philosophy*. 28: 334-350.

Vicens, Leigh. 2012. "Divine determinism, human freedom, and consequence argument". *International Journal of Philosophy of Religion*. 71: 145-155.

Yepes, Ricardo. 1992. "Los sentidos del acto en Aristóteles". *Anuario Filosófico*. 25: 493-512.

NON-FINAL DRAFT