

LORENZO PEÑA



COINCIDENCIA OPUESTOS

la

de los

en

DIOS

educ★

LA COINCIDENCIA
DE LOS OPUESTOS
EN DIOS

This One



RP5N-ZG8-P752

**Carátula de
Lorenzo Peña**

LORENZO PEÑA

**La Coincidencia
de los opuestos en Dios**

**Ediciones de la Universidad Católica
Quito — 1981**

Copyright © 1981 Lorenzo Peña

Este libro es propiedad intelectual del autor, Lorenzo Peña.
El autor permite la copia textual e íntegra de esta obra y su
distribución sin ánimo de lucro, pero prohíbe cualquier copia
parcial o modificada del texto.

<http://jurid.net/>

ISBN 9978-44-473-4

INDICE

INTRODUCCION	21
SECCION I: PLANTEAMIENTO FENOMENOLOGICO: LO DIVINO COMO LO MISTERIOSO	29
PROEMIO	29
Capítulo 1º Lo divino como lo radicalmente otro	34
Capítulo 2º La perantiomaticidad de lo divino en las religiones dualistas	37
Capítulo 3º La perantiomaticidad de lo divino en el politeísmo ..	39
Capítulo 4º La coincidencia de los opuestos en Yavé	58
Capítulo 5º La coincidencia de los opuestos en Dios según el cris- tianismo	80
SECCION II: ¿ES EL TEISMO UNA DOCTRINA COHERENTE? ...	107
PREAMBULO	107
Capítulo 1º Preliminares nocionales	113
Acápites 1º Las nociones de necesidad y posibilidad	113
Acápites 2º Las nociones de incausado, de fortuito y de libre arbitrio	119
Capítulo 2º Omnipfecto, necesario, absoluto e infinito	122
Epítome	122
Acápites 1º Omnipfecto	123
Acápites 2º Absoluto e infinito	134
Acápites 3º Simple y necesario	142
Capítulo 3º Personal e incorpóreo	153
Capítulo 4º Omnisciente	161
Epítome	161

Acápíte 1º	La noción de conocimiento y la posibilidad de un saber omniabarcador e infalible	164
Acápíte 2º	El problema del conocimiento divino de lo meramente posible, y de la existencia de ideas ejemplares divinas	179
Acápíte 3º	¿Conoce Dios todo lo real?	198
Acápíte 4º	La presciencia divina del futuro	204
Acápíte 5º	El conocimiento divino de los hechos designables por condicionales subjuntivos	218
Capítulo 5º	Todopoderoso	229
Epítome	229
Capítulo 6º	Infinitamente bueno	263
Epítome	263
Acápíte 1º	¿Es incompatible la omnibenevolencia de Dios con Su omnipotencia?	266
Acápíte 2º	¿Es el libre arbitrio de ciertas criaturas una solución satisfactoria al problema teodíceico?	273
Acápíte 3º	¿Es solución satisfactoria del problema teodíceico el que Dios tenga buenas razones para causar ciertos males?	284
Acápíte 4º	Medios y fines; voluntad antecedente y voluntad consecuente en Dios	301
Acápíte 5º	Solución al problema teodíceico: la transcendencia lógica de Dios	308
Capítulo 7º	Creador	313
Epítome	313
Acápíte 1º	Naturaleza y extensión de la creación	315
Acápíte 2º	Identidad entre la creación de una criatura y esa criatura	329
Capítulo 8º	Providente	335
Epítome	335
Acápíte 1º	La noción de Providencia	338

Acápíte 2° La conservación de las criaturas por Dios	344
Acápíte 3° El concurso divino	353
Acápíte 4° Compatibilidad entre la bondad divina y la prede- terminación por Dios de todas las acciones	366
Capítulo 9° Libre	390
Epítome	390
Acápíte 1° La voluntad divina es libre de un triple modo	392
Acápíte 2° La libertad divina no conlleva en absoluto libre arbitrio	395
Acápíte 3° Defensa de la tesis de la optimalidad del mundo real	419
Apéndice. La tesis del libre arbitrio divino en la tradición teológica	436
Capítulo 10° Eterno y ubicuo	438
Epítome	438
Acápíte 1° ¿Es Dios intemporal?	442
Acápíte 2° Inmutabilidad como base de la intemporalidad ...	451
Acápíte 3° ¿Es simultáneo el presente intemporal con respecto a cualquier momento temporal?	456
Acápíte 4° El comienzo y el fin del tiempo: Dios como alfa y omega	464
Acápíte 5° ¿Puede Dios cambiar el pasado?	469
Acápíte 6° La ubicuidad de Dios	478
Acápíte 7° ¿Cabe distinguir la ubicuidad de la inmensidad divinas?	482
Conclusión	490
SECCION III: CONCEPCION ONTOFANTICA DE DIOS	493
Capítulo 1° Dios, ente absoluto, infinito y perantiomático	493
Acápíte 1° Fundamentación ontológica	493
Acápíte 2° Síntesis filosófico-teológica	497
Capítulo 2° El sistema Anu	507

EPILOGO	521
Acápito 1º Dilucidación de la coherencia y dilucidación de la inteligibilidad de una doctrina	521
Acápito 2º El enfoque analogista	523
Acápito 3º Crítica del analogismo	526
Acápito 4º Legitimidad de un enjuiciamiento lógico de las creencias religiosas	530
Acápito 5º Crítica del inefabilismo radical	535
Acápito 6º Crítica del racionalismo dignoscitivo ateo	538
Acápito 7º Crítica del racionalismo dignoscitivo teísta	539
Acápito 8º El univocismo triunfante	543
Acápito 9º Contra la teología negativa del "parabolismo"	546
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	549
INDICE DE AUTORES CITADOS	563
INDICE TEMATICO-ANALITICO	565

Prólogo

**Deus eminentissime atque
perfectissime est omnia.**

—Pico de la Mirándola

La búsqueda del para-qué y del adónde últimos es —tematizadamente o no según los casos— el fondo de toda indagación y de todo esfuerzo humanos. Una raíz del desconcierto y desasosiego en que está parcialmente sumido el hombre de hoy estriba en que, en los remolinos de un transtrueque de la direccionalidad de la vida humana, muchos pierden el norte y hasta soslayan la problemática del para-qué último, mientras que otros se aferran a un planteamiento tradicional de esa problemática, pero sin descubrir un nuevo entronque con las exigencias y perspectivas que siente y contempla la colectividad humana de nuestro tiempo. Las sociedades en las que —como consecuencia, sin duda, de nuevas circunstancias histórico-sociales— se ha perdido una conciencia de direccionalidad, de afán por el logro de metas no meramente individuales, son sociedades sometidas a la descomposición, a la disolución de los lazos de solidaridad —aun a nivel familiar—, a la quiebra de sus valores tradicionales, al resquebrajamiento de su ordenación jurídica (que llega a resultar inefectiva), y en las que cunde la comezon, el hastío y el asco por la existencia; sociedades en las que el existir aparece como un hecho bruto y sin porqué, o incluso como algo positivamente lamentable (con lo que se abre el camino a una justificación de los hitleres que han librado de esa lamentable carga a tantos millones de personas; así ocurre con el neoschopenhauerismo de los petimetres de la (mal) llamada nouvelle philosophie, cuya boga responde a los desencantos y pérdida de perspectivas de una generación desorientada).

Por otro lado, las sociedades en las que existe una conciencia más o menos difundida (pero presente al menos en la colectividad) de la direccionalidad de la vida humana, del

afán por alcanzar objetivos valiosos para la comunidad (como una vida mejor, una elevación del nivel cultural de la amplia masa, un rebasamiento de las desigualdades y la implantación de una estructura ético-social en que rija el principio de solidaridad, y no el individualismo ni el particularismo) son sociedades en las que sí se ofrece un sentido de la vida a cada miembro de la sociedad, y es el contribuir, mediante un quehacer solidario, a la marcha ascendente de la historia, con lo que, además, la propia existencia individual adquiere la riqueza y calidad de vivencias que, en un determinado marco histórico, es susceptible de alcanzar. Sin embargo, si estas sociedades soslayan o ignoran la problemática del último porqué y para-qué de la vida, y de la realidad en general, su direccionalidad no puede ser, a la larga, auténticamente satisfactoria, y se abren brechas al desaliento, al fastidio y al escepticismo —y, con él, al retroceso a sistemas de vida individualistas—.

Ahora bien, tan sólo una ontología en la que se reconozca una dimensión de absoluto e infinito puede enfocar de manera clara y satisfactoria ese problema del horizonte, del porqué y para-qué últimos de la existencia. Porque el último porqué y para-qué sólo se encuentran mediante el reconocimiento de un absoluto que es, a la vez, fondo o depósito de los valores y plasmación absoluta del valor máximo, de un absoluto que rige providencialmente todo el universo en general y la historia humana en particular, y que ha deparado a la colectividad humana un destino de felicidad y autoperfeccionamiento, a través del amor mutuo y la solidaridad y de su propio esfuerzo do transformación de la naturaleza y autotransformación.

Sin reconocimiento de la providencia, no puede haber optimismo ontológico; y, sin optimismo ontológico, no puede haber ninguna perspectiva confiada do éxito en los esfuerzos por un mejoramiento de la vida humana, ningún norte que guíe y aliente el quehacer solidario de quien no desea hundirse en el embrutecimiento del egoísta, para el cual todo interés vital tiene como frontera su propia piel (con lo que, por lo demás, ese propio interés vital acaba por difuminarse y dar lugar ya a una vacua hartura de la vida, ya a una desesperanzada frustración). No habría razón para escoger el amor al prójimo (la solidaridad, el rebasamiento de los sistemas individualistas que sacrifican a la colectividad a favor de una minoría privilegiada) en un mundo sin providencia, sin un Ser absoluto que sea fondo y plasmación máxima de los valores y gobierno, con un propósito sabio y bueno, la marcha del universo. En un mundo sin providencia todo sería indiferente y, al menos en última instancia, porque sí. Sería el mundo sartriano de un Roquentin o el mundo gideano de un Lafcadio. En el mejor de los casos,

sería el mundo camusiano de un Rieux, que escoge, quijotes-
camente, un rumbo solidario y abnegado pero sin nada que
sustente y garantice tal acción, dándole una perspectiva de
esperanza y éxito, puesto que se inscribe en el transfondo de
una realidad absurda y en la que reinan y seguirán reinando
el fracaso y el dolor.

A quienes auguran un futuro mejor para la humanidad y
se esfuerzan por labrarlo se les ha reprochado a menudo que
su concepción de la historia, al sustentar la inevitabilidad del
advenimiento de una sociedad igualitaria, conlleva un deter-
minismo finalista. Por mi parte, no sólo yo no me sumaría a esa
crítica, sino que quiero formular precisamente la opuesta: esa
predeterminación de un futuro mejor para la humanidad (cuya
certeza es lo único que puede alentarnos a contribuir al más
pronto logro de tal meta) sólo puede quedar sólidamente ga-
rantizada si es que el universo está regido por un Dios provi-
dente y todopoderoso que encarne al máximo todos los valores
y sea, por tanto, infinitamente bueno; por un Dios que, en su
providencia, ha preterdeterminado también nuestra lucha a favor
de la realización de esa sociedad igualitaria y colectivista, y
ha querido que ésta sea alcanzada a través de tales acciones.
Tan es así que, aunque de un modo confuso y despersonaliza-
do, toda concepción progresista de la historia admite la no-
ción de providencia y la visión metafísica optimista que a ella
va asociada (un ver a la realidad en su médula como radical-
mente buena —de ahí la inevitabilidad del progreso—).

Por ello, el esclarecimiento de la noción de providencia y,
en general, la dilucidación radical del teísmo constituye una
tarea lógico-filosófica de primordialísima importancia para
quienes anhelan, justamente, el logro de claridad intelectual
en la fundamentación ontológica de una visión providencialista
del mundo en que se inserte la perspectiva de avance iguali-
tario. Y, por otro lado, también quienes deseen encontrar otras
ontologías que brinden asimismo una perspectiva esperanzada
al empeño solidario, pero prescindiendo de la idea de provi-
dencia, deben estudiar con ahínco la concepción teística, pues,
para que su propuesta de esas fundamentaciones ontológicas
alternativas (si es que las hay) no sea arbitraria, debe esgrimir
razones que muestren la incoherencia o, siquiera, la inverosi-
millitud del punto de vista teístico.

Animado y aun apremiado por esos motivos, el autor del
presente estudio se ha propuesto presentar un punto de vista
coherente sobre Dios que, sin embargo, se aparte de las con-
cepciones escolásticas usuales, fundadas en la lógica aristo-
tética que prohíbe terminantemente toda contradicción. Y es

que la concepción aquí expuesta y sustentada se inspira directamente en la idea intuitiva de Dios como más allá de las delimitaciones clasificatorias, no porque en Dios se mezclen y confundan sin orden ni concierto las determinaciones opuestas, ni, menos aún, porque sea un incoloro, inodoro e insípido no-sé-qué carente de toda propiedad y determinación, sino porque posee propiedades mutuamente opuestas en grados que serían absolutamente incompatibles —no conjuntamente realizables— en los entes finitos. Este enfoque intuitivo es mucho más acorde con el sentir profundo y tradicional del teísmo popular, cuya intuición básica es la de que lo adorable, lo divino, es aquello cuyo talante, cuya naturaleza se halla en ruptura radical con las cosas que conforman lo ordinario, lo banal. Lo divino es aquello que rebasa las medidas, las proporciones, a que se ajustan esas cosas en lo tocante a la posesión por las mismas de unas u otras propiedades. (Y es ésta la razón por la que se ha buscado como manifestación de lo divino a lo desmesurado, lo imprevisible, lo inaccesible: el cielo, los astros, las altas cumbres, los fondos abismales, los mares; a cuanto, aun siendo finito, rebasa un determinado horizonte humano de accesibilidad y permite, así, evocar lo infinito).

De ese modo, nuestro enfoque nos permite reivindicar la coherencia de la doctrina teísta (y, en particular, de la conjunción entre la providencia —punto focal de nuestro interés— y la omnibenevolencia, omnisciencia y omnipotencia divinas), sin acudir a los poco recomendables expedientes aristotélicos de inverosímiles distingos y de los “en-cuantos” (que son como una cortina de humo, precisamente por ser incercenables y por carecer —hasta ahora— de una axiomatización que indique a qué se compromete uno al obviar la contradicción mediante el uso de los “en-cuantos”).

De otro lado, y pese a la recusación de los “en-cuantes” y de implausibles distingos —dos expedientes de los que han abusado los teólogos y filósofos escolásticos—, el enfoque aquí propuesto se desarrolla, afianza y corrobora en diálogo con las expresiones más logradas de esa tradición filosófico-teológica; y, lo que es más, ese enfoque coincide con el de la tradición de la philosophia perennis en la búsqueda de planteamientos y soluciones racionales, de conceptualizaciones coherentes, alimentadas por un transfondo de creencias u horizonte presuposicional de intelección (“fe”). Y esa actitud que mi propio planteamiento tiene en común con el de la tradición de la philosophia perennis puede ser sintetizado en el lema fides quaerens intellectum (la fe a la búsqueda de la intelección).

Por otra parte, el planteamiento aquí expuesto explota las agudas dilucidaciones de la contemporánea filosofía de la religión y las concienzudas y esclarecedoras discusiones que, en su ámbito, se han llevado a cabo.

Mas nuestro punto de partida será una fenomenología de la experiencia teolátrica de los pueblos, en la que aflorará la creencia —básica en todo el enfoque propuesto en este estudio— en ese estar lo divino más allá de toda circunscripción con respecto a sus propiedades, es decir de esa coincidencia de los opuestos en lo divino (coincidencia que, repito, no es confusión indiferenciada, sino coejemplificaciones respectivas en grados que se excluirían por completo si los entes ejemplificantes fueran finitos).

Ahora bien, si el punto de partida de nuestra investigación (Sección I de este estudio) es fenomenológico, y el trayecto principal de la misma (Sección II) es una dilucidación crítico-racional de la coherencia del teísmo en sus principales tesis componentes, el punto de llegada (ya ampliamente esbozado en diversos lugares de la propia Sección II, y escuetamente sintetizado en la Sección III) es una elaboración sistemática de una concepción teística fundada en una lógica contradictorial.

La afirmación filosófica de la coincidencia de los opuestos en Dios no es, naturalmente, un aporte original del autor de este estudio. La encontramos esbozada —aunque no sin consecuencias— en el hermetismo así como en Plotino y el neoplatonismo pagano; más desarrollada y consciente en el neoplatonismo cristiano (el Corpus Dionysianum, Marlo Victorino, Escoto Eriúgena); floreciente en la mística renana prerrenacentista (Eckhart) y, sobre todo, en el profundo pensamiento del Cardenal Nicolás de Cusa, así como en otros filósofos del Renacimiento; y —como todo el mundo sabe— conservada y metamorfoseada en el Idealismo alemán (sobre todo en Hegel) y en el neoneoplatonismo del siglo XIX (Gioberti, Emerson).

Lo que es original en el enfoque aquí propuesto es enmarcar esa tesis de la coincidencia de los opuestos en Dios en el cuadro de una ontología ontofántica.

Con el nombre de 'ontología ontofántica' (o, más simplemente, de 'ontofántica' a secas) entiendo una doctrina filosófica —como la propuesta por el autor de este libro, en este y otros trabajos— que sustente las catorce tesis siguientes:

01) La teoría de conjuntos es el marco teórico adecuado para entender y expresar lo real —con tal, simplemente,

de poseer suficientes nombres propios de clases—. (Sobran, pues, cualesquiera signos sincategoremáticos salvo los funtores del cálculo sentencial, un solo cuantificador primitivo, y el signo de membria o pertenencia conjuntual). Hay clases (e.d. conjuntos, colecciones); es más: todo ente es una clase. Las clases son extensionales (dos clases son la misma si, y sólo si, poseen todos sus miembros en la misma medida). Y no hay nada que no sea una clase; no hay, pues, propiedades ni estructuras ni nada similar que sean entes irreducibles a clases. (Poseer una propiedad y pertenecer a una clase son lo mismo; una propiedad como la rojez no es sino la clase de objeto rojos).

02) Cada clase existe a lo sumo en la medida en que tiene algún miembro.

03) La palabra 'ente' es unívoca; no hay, pues, ninguna diferencia categorial en lo real. Hay al menos un género o conjunto de todos los entes. Y las palabras 'algo', 'todo', 'cualquier cosa' tienen un papel semántico definido y legítimo, sin que deban ser parafraseadas como 'algún ente-de-tal-tipo' ni nada por el estilo. (Basta, pues, con un solo tipo de variables, o sea: de pronombres terciopersonales).

04) Ser verdadero y existir son una sola y misma cosa. Cada ento es su existir. Por ello cada ento es una existencia, e.d. un grado de realidad. Así pues, cada ente es un hecho o estado de cosas (el hecho de que él existe); y cada estado de cosas es un ente.

05) Hay infinitos aspectos y medidas de verdad o realidad, desde lo infinitesimalmente real hasta lo enteramente real. Pero, en virtud de la existencia de múltiples aspectos de realidad, dos entes pueden ser tales que ni suceda que en todos los aspectos el uno es más real que el otro, ni tampoco suceda que en todos los aspectos este otro sea más real que el uno. (La existencia de múltiples medidas de verdad conlleva la de conjuntos difusos, conjuntos a los que ciertas cosas pertenecen pero no plenamente, no en una medida del 100 %).

06) Llamando 'entes realmente reales' a cualesquiera que tengan existencia o realidad —por ínfima que sea— en todos los aspectos, cabe decir que cada ente realmente real posee, en todos los aspectos —y, por lo menos en medida infinitesimal—, cualquier propiedad que sea realmente real.

07) La diferencia entre lo real y lo irreal es una diferencia en grado de realidad. Cualquier ente posible es, al menos relativamente, real. Así pues, de ningún modo hay entes puramente

posibles, entes tales que, dándose la posibilidad (objetiva) de que existan, sean, empero, absolutamente irreales. (Por otro lado, no cabe admitir diferencia alguna entre existir y ser real; es, pues, correcto y aplicable el criterio de compromiso ontológico de Quine).

08) El mundo real es el mundo óptimo, pues cualquier otro "mundo-posible" es sólo un aspecto del mundo real — un aspecto relativamente menos real que el mundo real mismo. (La existencia o realidad es el valor supremo, es la perfección de las perfecciones).

09) Todo tiene su porqué; el principio de razón suficiente es un principio universalmente válido; cada cosa es tal que hay algo cuya existencia explica (da razón de) la existencia de la misma. Lo real es, pues, explicable o inteligible en toda su dimensión (aunque el hombre no logre, ciertamente, captar más que una pequeña parte de los porqués de las cosas).

10) Las leyes lógicas son las leyes ontológicas, las leyes de lo real en general; pero ningún sistema de lógica elaborado por el hombre logra, ni mucho menos, codificar la totalidad de esas leyes ontológicas (si bien una lógica difusa contradictoria, como el sistema Anu, es muchísimo más abarcadora y rica que las lógicas tradicional y clásica, en las cuales no tiene cabida lo contradictorio).

11) Hasta donde el hombre tiene conocimiento, el contenido de su conocimiento refleja adecuadamente lo real, o —mejor dicho—: es lo real mismo automanifestativamente presente en la mente humana. Están, pues, de más cualesquiera diferencias entre diversos modos irreducibles de referirse o aplicarse el conocimiento humano a lo real. Similarmente, por la misma razón —y toda vez que el lenguaje es la expresión del conocimiento humano, a lo menos de la mayor y mejor parte del mismo—, hay una sola relación irreducible entre las expresiones lingüísticas y lo real: la de designación. (Sobran, pues, los entes de razón cum fundamento in re).

12) Hay diferencias entre medidas y aspectos de realidad; pero no entre modos de ser. No hay más que un solo y único modo de ser. No hay más que un solo y único modo de ser, o ser-algo (de tener alguna propiedad, e.d. de pertenecer a alguna clase). No cabe, pues, admitir la dicotomía aristotélica entre acto y potencia. Ni, de manera más general, cabe admitir ninguna dicotomía ineliminable de "en-cuanto", ningún "en-cuanto" incercenable que expresara un modo propio e irreducible de ser-algo.

13) El principio de individuación es la existencia: una cosa es lo mismo que otra si, en cualesquiera aspectos, existe en la misma medida que ella. Individuación, identidad e indiscernibilidad coinciden; de suerte que valen sin restricción los principios de identidad de los indiscernibles e indiscernibilidad de los idénticos. (Sobran, pues, las distinciones *ratiōnis ratiōcinatae*; cualquier diferencia no meramente nominal es una diferencia real. Y tampoco cabe —ni hay por qué— relativizar la identidad, de tal manera que decir de dos entes que son lo mismo (un solo y mismo ente) sería un modo incorrecto e incompleto de expresarse).

14) El principio (onto)lógico más importante es el principio fuerte de tercio excluso que se expresa esquemáticamente así: “o bien es el del todo falso que p, o bien p” (y eso para cualquier oración que se coloque en el lugar de “p” en el esquema). Este principio tiene el mismo impacto que la regla de aceptación, e.d. que la regla de inferencia que, de “Es, hasta cierto punto por lo menos, verdad que p”, permite deducir “p”. Es por la validez de este regla, precisamente, por lo que la existencia de gradaciones en lo real conlleva la realidad de verdades mutuamente contradictorias. (Lo diametralmente opuesto al principio fuerte de tercio excluso —y, por tanto, a la regla de aceptación, inseparable del mismo— es el maximalismo alético, e.d. aquella posición que sólo acepta que una oración sea aseverada si esa oración es 100 por ciento verdadera).

En el marco de esa ontología ontofántica y del sistema de lógica contradictorial Anu —presentado en la Sección III—, el presente estudio filosófico defenderá la coherencia de una concepción teística que postule la transcendencia lógica de Dios (tal como será definida, junto con otras nociones centrales de nuestra investigación, en la introducción de este libro); esa noción tiendo a captar, teoréticamente, el punte de vista intuitivo más arriba aludido, acerca de Dios como lo que desborda las delimitaciones y circunscripciones a que se hallan sometidos los entes finites.

Por último, conviene aclarar algunas abreviaturas ampliamente usadas en este libro.

- 'e.d.' significa 'es decir'
- 'ssi' significa 'si y solo si'
- 'fbf' significa 'fórmula bien formada'
- 'LBV' significa 'lógica bivalente verifuncional'
(o sea: lógica clásica).

Cada indicación bibliográfica consiste en una secuencia de una letra mayúscula (inicial del apellido del autor —o del primer autor, si hay varios—), el signo de dos-puntos y un número de uno o dos guarismos, todo ello encerrado entre paréntesis (así, p.ej., '(A:5)'; '(D:2)', '(H:16)', etc.); búsquese en la bibliografía, al final del libro, cuál es el título al que tal indicación corresponde en cada caso. (De ese modo se han evitado las notas al pie de página, molestísimas para el lector).

El presente trabajo es fruto de años de reflexión sobre la temática aquí tratada, y de investigación en los dominios de la lógica matemática, la filosofía del lenguaje, la teología filosófica y la metafísica. Con todo, aquello a lo que aspira el autor con esta indagación filosófico-teológica es, simplemente, abrir un nuevo cauce a la investigación en este terreno, con el anhelo de que otros avancen más y logren resultados más firmes, y de que, en todo caso, haya quedado más esclarecida la discusión sobre estos problemas.

* * *

Con todo afecto, dedico este libro a doña María Mercedes Donoso Velasco, en prenda de amistad.

Quito, noviembre 17 de 1980

(Festividad de San Gregorio Taumaturgo)

LORENZO PEÑA,

**Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Apartado 2184 - Quito**

Introducción

El presente libro constituye el fruto de un largo esfuerzo por captar y expresar lo más rigurosamente posible la lógica de lo divino.

Las experiencias o vivencias religiosas de los pueblos, sus relaciones con Dios o los dioses, constituyen el principal capítulo de la historia cultural de la humanidad. La religión es lo que, durante milenios (y aun centenares de milenios, probablemente), ha constituido la médula de la cultura humana, el polo de referencia que da sentido a toda la vida y en torno al cual se integran las demás actividades del hombre. Esa relación con lo divino es aquello en lo que más empeño han puesto los pueblos; ella ha venido a constituir como el medio ambiente y el transfondo conceptuales y emocionales de todas las vivencias anímicas, tanto colectivas como individuales.

Ese centro y fondo de creencias, de afanes, esperanzas y temores, de pesares y gozos, que es la religión puede ser tratado de varios modos y bajo diversos ángulos. Distinguiremos tres principales. Se lo puede tratar, en primer lugar, desde un ángulo sociológico: ¿qué papel ha cumplido la religión? (o, mejor dicho: ¿qué papeles respectivos han cumplido las religiones?) ¿Cuáles son sus raíces socioeconómicas u otras? Interesantísimo problema que, sin embargo, cae fuera del estudio aquí emprendido. Ello, empero, no significa que nuestra indagación no tenga ninguna repercusión indirecta en ese otro tipo de investigación sociológica, ni a la inversa. Si se piensa que la religión ha sido, es y será —mientras exista—, consubstancial y forzosamente, un opio del pueblo que abotarga y distrae al hombre de sus tareas y necesidades reales en la tierra, entonces, seguramente, carecerá de interés nuestro empeño de descubrir la lógica interna de la creencia en lo divino, y de expresarla en el marco de una ontología formalizada que dé también una solución satisfactoria —desde el ángulo presuposicional del autor de este libro— a muchos otros problemas filosóficos fundamentales. Y, por otro lado, si nuestro empeño, y el fruto del mismo, parecen atractivos e interesantes, si la religión se nos presenta así, como dotada de una lógica interna que, por otro lado y en virtud de otras consideraciones filosóficas, goza de

un atractivo suficientemente poderoso, entonces seguramente veremos con recelo toda afirmación sociológica que asigne a la religión, de modo constante e inevitable, un papel históricamente negativo.

Con todo, hay que recalcar que, en principio y de suyo, las dos investigaciones son independientes. Aunque la religión hubiera jugado y fuera a seguir jugando, siempre e inevitablemente, un papel negativo en la historia, eso, de suyo, no nos dice si encierra o no una concepción acertada de lo real, ni, menos aún, si las creencias que contiene son lógicamente coherentes o no. Y, por otro lado, la respuesta a estas últimas preguntas deja sin resolver el problema de las raíces y el papel socio-histórico de las religiones.

Otro ángulo desde el que cabe investigar la religión es el de una fenomenología histórico-cultural, que examine el surgimiento y desarrollo de las religiones, en el contexto de toda la vida cultural de los pueblos que las han profesado, pero dejando de lado las cuestiones etiológicas y funcionales que abordaba, justamente, el planteamiento sociológico. Este ángulo fenomenológico es el propio del historiador de la religión. El no trata de determinar si las creencias religiosas son o no verdaderas, ni siquiera si son o no lógicamente coherentes, sino que, con escrupuloso respeto a los datos y a las fuentes, trata simplemente de describir, del modo más pulcramente desinteresado —y, a la vez, más exhaustivo— que le sea posible, el complejo de creencias y actos culturales que constituye una religión, su ubicación espacio-temporal, las influencias entre las diversas religiones, entre la religión y otras facetas de la vida cultural de los pueblos que las han practicado, etcétera.

Por último, hay un tercer planteamiento en el estudio de la religión: estudiar lo concerniente a la verdad y a la coherencia lógica de la religión. Naturalmente este planteamiento no es independiente del que efectúa el historiador de la religión: antes de saber si un cuerpo de creencias es verdadero o, al menos, lógicamente coherente, hace falta saber cuál es exactamente ese cuerpo. (En cambio, la indagación que efectúa el historiador de la religión sí es independiente de este tercer tipo de investigación; o sea: la dependencia va en un solo sentido: de la investigación histórico-fenomenológica a la investigación sobre la verdad y la coherencia lógica.) No obstante, el historiador de la religión, más que por el cuerpo de creencias tal como puede ser constatado y recogido en una o varias fuentes, tomadas en su conjunto e independientemente de la fecha particular de su composición, se interesará, justamente, por la evolución de las creencias. Ese aspecto diacrónico es secundario para quien emprende el tercer tipo de investigación: él puede tomar en bloque, y como piezas constitutivas de un corpus unitario o enterizo, diversas fuentes pertenecientes a

varios períodos, siempre y cuando, en algún momento, el pueblo que ha creído en la verdad de esa religión haya aceptado, explícita o implícitamente, como valedero ese **corpus**.

Este tercer tipo de investigación pertenece a la filosofía de la religión y a la teología filosófica. Y es el que corresponde a nuestro estudio.

Pero en él, como ha quedado apuntado, hay dos temáticas, si bien emparentadas: la de la verdad y la de la coherencia lógica. Nuestro centro de atención es la segunda de ellas; pero, a través de ella, será también suscitado el problema de la verdad. No porque vayamos a tratar aquí de probar esa verdad, o a deducirla de algún conjunto de verdades que se supusieran admitidas por el lector, sino, más bien, porque, al mostrar la coherencia lógica de las creencias religiosas —siempre y cuando se acepte una lógica apropiada—, se levanta un escollo que se interpone, a menudo, ante aquellos que parten de un marco presuposicional religioso pero sin ver cómo conciliarlo racionalmente con exigencias de pensamiento riguroso. Por consiguiente: al resolverse el problema de la coherencia lógica queda automáticamente resuelto el de la verdad para quienes estuvieran inicialmente inclinados a aceptar esa verdad, tropezando sólo con el obstáculo constituido por la aparente incoherencia lógica. Y, secundariamente, se ve reforzada la plausibilidad de la ontología formal propuesta como lógica subyacente de las mismas en la medida en que se muestra que, por motivos independientes, tal lógica posee también importantes ventajas para solucionar otros problemas filosóficos y lógicos (cf. (P:1), (P:2), (P:3) y (P:4)). Ciertamente es que la plausibilidad de la lógica subyacente de una teoría no confiere automáticamente a esta teoría una plausibilidad similar, ni muchísimo menos. Pero, en nuestro caso, la ontología formal que propondremos (el sistema Anu) no sólo incorpora la lógica subyacente de diversas creencias religiosas, sino que positivamente contiene —en lenguaje formalizado— tesis medulares a algunas de dichas creencias. Y, al aparecer como plausible el sistema global, esas tesis también cobran así plausibilidad —por lo menos en cuanto no sean eliminables del sistema sin que el resultado de tal eliminación deje de poseer las ventajas constatadas del sistema—.

Así pues, la tesis principal defendida en este libro es que las creencias religiosas de buena parte de los pueblos, pese a que aparezcan como ilógicas (o sea: irracionales, absurdas) al examinarlas bajo el prisma de la lógica clásica (la lógica bivalente verifuncional) y de otras lógicas similares, se revelan como dotadas de coherencia lógica (como racionales, pues) cuando se toma como rasero a una lógica paraconsistente —en seguida explicaremos esta noción—, o sea: de una lógica que admita contradicciones; y, más concretamente,

cuando la lógica que se utiliza para la evaluación es el sistema Anu propuesto por el autor de este estudio.

*
* *
*

En esta segunda parte de nuestra Introducción introduciremos y explicaremos diversas expresiones que aparecerán profusamente en el cuerpo de este estudio, particularmente en las Secciones II y III.

Por antinomia se entiende una fórmula del tipo "p-y-no-p", siendo "p" una fórmula cualquiera. Un sistema es contradictorio si afirma como verdadera una antinomia.

Una inconsistencia simple es un par de fórmulas tales que la una es una negación simple de la otra (p.ej. "p" y "no-p", siendo "p" una fórmula cualquiera). Si un sistema contiene una inconsistencia simple y contiene también la regla de adjunción (de un par de premisas, "q" y "r", p.ej., se puede extraer como conclusión la conyunción de las mismas —en el caso concreto "q-y-r"), entonces es contradictorio, evidentemente. Y, por otro lado, si un sistema es contradictorio y contiene la regla de simplificación (de "p-y-q" —cualquiera que sean "p" y "q"— cabe concluir tanto "p" como "q"), entonces ese sistema contiene una inconsistencia simple.

Si alguien rechaza cualquier inconsistencia simple, o sea si está dispuesto a **no afirmar** ninguna antinomia (dicho de otro modo: si está dispuesto a no afirmar nunca una oración en el caso de que afirme su negación, y a no afirmar nunca la negación de una oración en el caso de que afirme esa oración), entonces incurre en el **Rechazo de la Contradicción** (en abreviatura: RC). Rechazar algo no es lo mismo que negarlo. Rechazar algo es rehusar afirmarlo; es estar decidido a abstenerse de afirmarlo. Pero abstenerse de afirmar algo no es, en absoluto, lo mismo que afirmar la negación de ese algo. Una cosa es abstenerse de responder a una pregunta, y otra enteramente distinta es responder '¡no!'. (Claro, **normalmente** uno rechaza una oración sólo si también está dispuesto a negarla, y aun a afirmar algo más fuerte que la mera negación de esa oración, a saber: la supernegación de la misma —la supernegación de una fórmula "p" es la fórmula "no es en absoluto cierto que p", o sea: "es enteramente falso que p"—; pero, en cambio, es perfectamente posible negar algo **sin** rechazarlo).

Llamaremos **dignoscitivo** a todo pensador que se aferre al RC, y también a todo pensamiento que emane de esa actitud. (No se olvide que el RC es una actitud, una **postura**, una actitud mental de recusamiento; en cambio una negación no es una postura sino una oración).

Una **supercontradicción** es un par de fórmulas tales que la una es **supernegación** de la otra —o bien la **conyunción** de esas dos fórmulas—.

Un sistema es trivial o endeble ssi cualquier fbf del mismo es una tesis afirmada como verdadera en el mismo. Un sistema no endeble es coherente o sólido. Normalmente, cualquier sistema que contenga una **supercontradicción** es endeble. Pero, en cambio, hay sistemas no endebles que son contradictoriales, o que pueden ser extendidos, mediante el añadido de nuevos axiomas, hasta convertirlos en contradictoriales, sin por ello dejar de ser sólidos; tales sistemas así extendibles son los sistemas paraconsistentes. En cambio un sistema que no sólo no es contradictorial, sino que ni siquiera es paraconsistente será llamado **superconsistente**. (Las teorías superconsistentes son las que se fundan en el RC; y, por ello, decir de una teoría que es superconsistente o decir que es dignoscitiva es decir lo mismo, si bien la primera de esas dos expresiones es más precisa).

En este estudio identificaremos las propiedades y los conjuntos (y, por otro lado, 'clase', 'conjunto' y 'colección' son tres términos sinónimos); o sea: identificaremos el poseer una propiedad y el pertenecer al conjunto de las cosas que la poseen (p.ej., el poseer la mansedumbre y el pertenecer al conjunto de los mansos). (Acerca de los motivos de tal identificación, cf. (P:2)). Ahora bien, los conjuntos son extensionales; ello significa que dos conjuntos son el mismo ssi poseen todos sus miembros en la misma medida. Así pues, en virtud de la identificación entre propiedades y conjuntos, si dos propiedades son poseídas por los mismos miembros, y en cada caso en la misma medida, es que ambas no son sino una sola y misma propiedad.

Una propiedad es el **complemento** de otra ssi, en los casos normales, una cosa posee la primera en una medida que, o es igual a aquella en que no posee la segunda, o bien sólo es infinitesimalmente mayor que la medida en que no posee la segunda. ¿Cuáles son esos casos normales? Todos los entes para los cuales vale el **principio de separación**, a saber: todos aquellos z tales que:

$$z \wedge p \parallel p[x/z]$$

lo que puede leerse del siguiente modo: " z es miembro del conjunto de entes tales que p en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que $p[x/z]$ ", siendo " p " cualquier fórmula que contenga libre la variable ' x ' y siendo " $p[x/z]$ " la fórmula resultante cuando se substituye en " p " cada ocurrencia libre de ' x ' por una ocurrencia libre respectiva de ' z '. Un ejemplo de ese principio de separación es:

Adela es miembro del conjunto al que pertenece cualquier ente tal que él come papas en la medida en que es cierto, o punto menos, que Adela come papas.

(o sea: Adela tiene la propiedad de ser comedora de papas en la medida en que es cierto, o punto menos, que Adela come papas).

(Notemos que nuestra formulación del principio de separación es más débil —en virtud de la cláusula, 'o punto menos'— que la formulación clásica en teoría ingenua de conjuntos. Los motivos de ese debilitamiento son complejos y los he expuesto en otros trabajos: (P:2), (P:4), y sobre todo, (P:1)).

Pues bien, ¿qué entes son aquellos para los que es válido ese principio de separación? Son, por definición, los entes **lógicamente inmanentes**. Según la teoría aquí propuesta, son los **elementos finites**, o sea: todos aquellos entes que, por un lado, son elementos (pues hay algunos entes que no pertenecen a clase alguna —o sea no poseen ninguna propiedad— a no ser infinitesimalmente); y, por otro lado, son finitos, o sea tales que su grado de realidad o de existencia no es infinito en todos los aspectos —aunque posiblemente sí sea infinito en algunos aspectos— e.d. tales que, en algún aspecto, son en uno u otro grado más que infinitesimal, irreales. La tesis aquí defendida es que Dios y sus atributos son los únicos entes infinitos (entes cuyo grado de existencia es infinito en todos los aspectos); o sea: Dios y sus atributos son entes infinitos, y no hay más entes infinitos que Dios y sus atributos.

Ya sabemos qué es el complemento de una propiedad. Definamos ahora lo que es un **subconjunto** de un conjunto (o sea: una subpropiedad de una propiedad): una propiedad es un subconjunto (una subpropiedad) de otra ssi, en los casos normales, una cosa cualquiera posee la primera a lo sumo en la medida en que posee la segunda (o sea: una propiedad es un subconjunto de otra ssi cada elemento finito es tal que él posee la primera propiedad a lo sumo en la medida que también posee la segunda). Si una propiedad es la misma que otra, es un subconjunto no-propio de ella (o sea: cada propiedad es un subconjunto —no-propio— de sí misma); una propiedad es un subconjunto de otra propiedad **diversa** de ella sólo si es un subconjunto propio de ella.

Diremos que dos propiedades son **opuestas** si una de ellas es un subconjunto (propio o no) del complemento de la otra.

Diremos que una oración es **perantiomática** si atribuye a algo la posesión de dos propiedades mutuamente opuestas, pero de tal modo que se le atribuya la posesión de una de ellas en un grado un tanto mayor que aquél en que es falso que posea la otra. Dicho de otro modo: una oración es perantiomática si entraña lógicamente una fórmula del siguiente tipo:

$N(xz)?xu$

(donde 'z' y 'u' estarían designando a dos propiedades mutuamente opuestas); esa fórmula puede leerse así: x posee la propiedad u en una medida **un tanto** mayor que aquella en que se abstiene de poseer la propiedad z. (Se dice que algo sucede en medida **un tanto** mayor que otra cosa ssi: 1º sucede en medida mayor; 2º la diferencia entre los dos grados es **mayor que infinitesimal**).

Llamamos **un perantloma** a cualquier oración perantiomática y a cualquier hecho designado por una oración perantiomática. Un ente es **perantiomático** ssi es sujeto de alguna oración perantiomática verdadera (o sea: ssi posee al menos dos propiedades opuestas en grados que serían normalmente incompatibles, es decir que posee la una en una medida un tanto mayor que aquélla en que no posee la otra).

Por otro lado, llamaremos **lógicamente trascendente** a cualquier ente que sea un elemento pero para el cual no valga, sin embargo, el principio de separación, más arriba explicado. En el marco de la teoría propuesta en este libro, los entes lógicamente trascendentes son los entes perantiomáticos; a saber: los entes infinitos (Dios y sus atributos).

Ocasionalmente, usaremos también la abreviatura 'RP' para abreviar el sintagma 'Rechazo de la Perantiomaticidad' —o sea: el rechazo de cualquier oración perantiomática—.

Tal como la usaremos aquí, la palabra 'misterio' designará a cualquier situación que vaya más allá de lo que es comprensible en el marco de una lógica que se funde en el RP; o sea: algo que resulta ininteligible **a menos que** se adopte una lógica que permita, justamente, reconocer la existencia de sistemas perantiomáticos. En definitiva, lo misterioso es lo mismo que lo perantiomático (sólo que el primer término es menos preciso y posee connotaciones menos asociadas al ámbito de la lógica).

Una **Inconsecuencia** es la admisión de una o varias oraciones y reglas de inferencia sin admisión de las consecuencias que de tales oraciones se desprenden en virtud de dichas reglas de inferencia. En cambio, una incoherencia es un conjunto de tesis que, al estar contenidas en un mismo sistema, hacen que ese sistema sea endeble o trivial. Naturalmente, si una persona, cuando no admite (en absoluto) una oración, admite la **supernegación** de la misma, entonces, esa persona, si incurre en inconsecuencia, incurre también en incoherencia (pues incurre en una supercontradicción y, en cualquier sistema no aberrante, cualquier supercontradicción constituye una incoherencia).

Una fórmula es **de dicto** ssi consiste en una ristra de funtores sentenciales (o sea: pseudo-adverbios que afectan, no al verbo, sino a la fórmula total previamente dada, siempre y cuando esa afectación consista en que el valor de verdad del resultado dependa sólo del

valor de verdad de la fórmula previamente dada y de cuál sea el functor que se le aplique) que afectan a una fórmula atómica en la que se dice de un ente que posee una propiedad. Una fórmula es **de re**, en cambio, si se engendra a partir de una fórmula **de dicto** mediante la siguiente serie de pasos:

1º, se reemplaza el nombre del sujeto por un pronombre terciopersonal 'él' ('ella') (o por su equivalente en lenguaje formal, una variable cuantificable: 'x', 'y', 'z', 'u', 'v'...);

2º, se escribe, delante del resultado de transformar —según el paso anterior— la fórmula **de dicto** en cuestión, el prefijo 'la clase a la que pertenece todo ente tal que...' (o, en lenguaje formal, 'X' —si es 'x' la variable que se ha escrito al efectuar el primer paso del procedimiento);

3º, delante del resultado del paso segundo se escribe el nombre del sujeto de la fórmula **de dicto** en cuestión seguido de 'es miembro de'.

Así, p.e., 'Froilán es sumamente testarudo' (que equivale a 'Es sumamente cierto que Froilán es testarudo') es una fórmula **de dicto**; su fórmula **de re** correspondiente es 'Froilán es miembro de la clase a la que pertenece todo ente tal que él es sumamente testarudo', o sea 'Froilán tiene la propiedad de ser sumamente testarudo'.

Muchas veces, en el marco de la concepción propuesta en este libro, nos interesará interpretar ciertas afirmaciones religiosas, no literalmente como oraciones **de dicto**, sino cuasiliteralmente, como oraciones **de re**. Así, si se dice que Yavé quería matar a Moisés (durante el regreso de éste a Egipto) entenderemos que lo que el autor del Exodo está diciendo es que Yavé tenía la propiedad de querer matar a Moisés. Cuando las oraciones versan sobre entes lógicamente inmanentes la diferencia de valor de verdad entre una oración **de dicto** y la oración **de re** correspondiente es o nula o, todo lo más, infinitesimal. Pero, en cambio, cuando se habla de un ente lógicamente trascendente puede haber entre una y otra una diferencia enorme, y aun infinita, en cuanto a sus respectivos grados de verdad.

Y ya sólo nos queda explicar el uso que aquí se hará de las palabras 'idéntico', 'diverso', 'igual' y 'desigual'.

Decir de dos entes que son **idénticos** (en sentido fuerte y estricto) es decir que son un solo y único ente; decir que son **diversos** es decir que es del todo falso que sean idénticos. Según la concepción expuesta en este libro, dos entes son idénticos (son el mismo) ssi existen, en todos los aspectos, en el mismo grado.

Decir de dos entes que son **iguales** es decir que, si hay alguna diferencia entre sus grados de realidad, esa diferencia es sólo infinitesimal. Decir que es del todo falso que dos entes sean iguales es decir que son **desiguales**.

SECCION I

PLANTEAMIENTO FENOMENOLOGICO: LO DIVINO COMO LO MISTERIOSO

PROEMIO

Art. 1.— Veamos, en este proemio, qué entendemos por un **planteamiento fenomenológico**.

Cada persona, al enfrentarse a una experiencia, lleva siempre consigo un bagaje o acervo de creencias, sólo a través del cual le es posible abordar la adquisición y asimilación de esa nueva experiencia, aprender algo de ella. Ese acervo de creencias constituye una **perspectiva**, un horizonte de intelección, que media (mediatiza) la experiencia y constituye la condición de posibilidad de que determinadas impresiones sensoriales que irrumpen en la vida mental de su portador se erijan en una experiencia, en algo que resuelve incógnitas, que puede responder a interrogantes, que puede servir para corroborar ciertas hipótesis y desconfirmar otras. Por eso la experiencia es tal experiencia y vehicula tal información sólo desde algún determinado ángulo, desde alguna determinada perspectiva.

Sin embargo, ello no anula el aporte de la experiencia, ni entraña, por tanto, que toda la economía del saber se reduzca a un engarzar armoniosa y coherentemente enunciados de cuya verdad ya estamos previamente convencidos más las consecuencias que de ellos podamos lograr extraer. ¡No! Tal coherencialismo extremo conllevaría una renuncia a aprender nada que no pueda deducirse de cuanto ya sabemos, y también una renuncia a cualquier revisión de nuestro cuerpo de creencias, salvo cuando esa revisión fuera exigida —exclusivamente— por la coherencia interna del sistema.

Por consiguiente, es legítimo separar dos planos, dos tipos de planteamientos: un planteamiento experiencial o fenomenológico y un planteamiento sistemático. El primero es una mirada a las cosas tal como éstas se presentan en una confrontación experiencial con el sujeto, en un encuentro en el cual el sujeto aprende algo nuevo que tal

vez no era lógicamente deducible de lo que él ya sabía previamente. Por eso es fenomenológico: es un saber (o mejor: un aprender) acerca de lo que aparece, y tal como aparece.

El planteamiento sistemático viene a estructurar en un cuerpo coherente, sólido, el resultado del aprendizaje obtenido en la experiencia, o sea —más exactamente—: la confluencia o síntesis del acervo de creencias previamente poseído con las nuevas creencias adquiridas en la recién efectuada confrontación experiencial con las cosas.

¿Quiere todo eso decir que el planteamiento fenomenológico es un planteamiento ingenuo sin supuestos, un mirar a las cosas sin medida(tiza)ción alguna, una captación pulcra, aséptica, directa (en una palabra: una **primera** mirada, o un primer encuentro, en el que no medie, por parte del sujeto, ningún prisma, ninguna lente)? ¡No! ¡Ni muchísimo menos! Cada vez que nos acercamos a las cosas para, en un reencuentro con ellas, enriquecer experiencialmente nuestro acervo de creencias, somos —como se dijo más arriba— portadores de un patrimonio de opiniones (del cual manan también **determinados** interrogantes), que constituye, justamente, la lente a través de la cual vamos a mirar, en la experiencia, a las cosas mismas. Así no hay, ¡NUNCA!, experiencia pulcra, pura, que, cual un árbitro imparcial, viniera a zanjar, con perfecta neutralidad, entre las diferentes perspectivas que contuvieran puntos de vista mutuamente opuestos en torno a aquello sobre lo que verse la experiencia en cuestión.

Pero —se dirá—, ¿no va esa concepción en contra de la muy respetable y plausible tesis empiriogenética, según la cual **nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu**? En efecto —proseguiría la interpelación—: si en cada encuentro experiencial hay ya, mediándolo, un cuerpo de opiniones —un horizonte propio de intelección del sujeto que acomete tal experiencia (esto es: si cada encuentro con las cosas es un reencuentro, efectuado a la luz —y a través— de una óptica, de un enfoque sustentado en un conjunto de puntos de vista más o menos sistematizados), entonces no hay nunca un primer encuentro en el que el sujeto sea la amorfa tabla rasa que, no siendo portadora de configuración previa de ninguna clase, viniera a ser modelada por la mera irrupción de lo real sensible, precisamente a través —y sólo a través— de las sensaciones.

Pues bien, he aquí nuestra respuesta a esa inquietud. La aceptación del punto de vista que más arriba habíamos esbozado y propuesto no conlleva la tesis innatista o apriorista según la cual cada individuo humano vendría al mundo con un bagaje de pensamientos o, al menos, moldes mentales congénitos e independientes de la experiencia. Tal tesis innatista, pese al apoyo que le ha brindado, en

PROEMIO

nuestros días, el enfoque chomskiano, no me parece verosímil, ni atractiva. Pero no es el sujeto individual el que debe ser portador de un esquema conceptual previo a cualquier experiencia que le permita, al recibir a través de él los datos sensoriales, constituirlos justamente como una experiencia, como algo que es aleccionador y permite la adquisición de un **saber**. ¡No! Pues de qué, dado un sujeto individual cualquiera, para cada experiencia suya haya un horizonte previo de intelección que le permita recibirla y lograr, con ella, un enriquecimiento cognoscitivo, de eso no se desprende que, dado un sujeto individual, haya un horizonte previo de intelección para todas sus experiencias.

(En notación simbólica: de "UzUyEx(p[x,y,z])" no se desprende en absoluto "UzExUy(p[x,y,z])").

(Del mismo modo: de que un hombre, en cada momento de su vida, afronte alguna dificultad no se desprende que hay alguna dificultad que ese hombre afronta en todos los momentos de su vida).

Art. 2.— Ahora bien, aunque cada hombre —según la concepción empiriogenética, a la que se adhiere el autor de este libro— carece de un bagaje mental previo a toda experiencia, ello no significa que el sujeto humano colectivo, el conjunto de los entes humanos singulares afronte también la experiencia sin ningún bagaje mental. Aun cuando así fuera, eso no excluiría una acumulación colectiva de saber, a través de la experiencia histórica de la humanidad, de la que disfruta después cada individuo en la colectividad. Pero, mucho más verosímilmente, la humanidad como un todo ya heredó un bagaje cultural de conocimiento y experiencia de sus antepasados, las especies primates de las que hemos nacido (las cuales también poseían un acervo **cultural** colectivamente detentado y acumulado a través de las generaciones, y acuñado en formas de comunicación y simbolización sociales).

Mas, ¿qué ocurrió al comienzo de los comienzos de la evolución zoológica? ¿No hay ahí un encuentro **puramente** experiencial con el ambiente, sin mediación de ninguna clase? Posiblemente. En todo caso, tal vez ello parezca caer fuera del área de investigación de la teoría filosófica del conocimiento. Y, sobre todo, hoy por hoy no parece que podamos abordar esa cuestión con un grado aceptable de seguridad.

Art. 3.— Con todo, una dificultad parece asomar en el marco de la concepción aquí defendida: si cada individuo humano viene al mundo desnudo de cualquier bagaje de pensamientos y si, no obstante, nadie puede recibir una experiencia sin ser portador de un bagaje o acervo de pensamientos por medio del cual, precisamente, los datos senso-

riales que reciba vengan a constituir una experiencia, entonces nunca habrá una primera experiencia. Y, si no hay una primera experiencia, tampoco habrá experiencias ulteriores, o sea: nadie tendrá experiencia alguna.

La respuesta a esta dificultad no es fácil, y la dificultad es seria. Mas no es insuperable.

En primer lugar, de que no haya ninguna primera experiencia no se sigue que no hay experiencias. Hay estructuras (conjuntos ordenados) que carecen de primer elemento. Así, p.e., no hay ningún primer número racional positivo (ni ningún primer número real positivo), pero sí hay números racionales positivos (y números reales positivos).

En segundo lugar, es posible que haya un primer encuentro del individuo humano con las cosas mediano, no por su propio bagaje o acervo de pensamientos (pues, por hipótesis, no existiría nada tal), sino por un bagaje de pensamiento colectivo en el cual el individuo humano quedaría inmerso desde su primer contacto participante en una comunidad o colectividad. Si se objeta que esa inmersión sólo puede operarse a través de la experiencia sensorial, cabría responder que tal inmersión sería, justamente, algo previo a la experiencia sensorial, una pertenencia entitativa, objetiva, a la colectividad, punto de arranque y condición de posibilidad de su experiencia. Y, también posiblemente, esa inmersión en la colectividad (y esa consiguiente participación en el acervo de conocimientos acumulado de la misma) no debe entenderse como algo **previo**, sino como algo **simultáneo** a la primera experiencia, si es que existe tal cosa. Así pues, de existir —para cada individuo humano— una primera experiencia, para esa primera experiencia sí cabría restringir nuestra tesis de que cada experiencia humana viene precedida por un horizonte de intelección **previo** que la media y la hace posible (hace posible que, en vez de ser una yuxtaposición de sensaciones brutas, sea una experiencia, con todo lo que ello supone); cabría, antes bien, decir que ello es así para cualquier experiencia diversa de la primera, mientras que, de darse una primera experiencia (en un individuo humano), también está mediada y posibilitada por un horizonte de intelección, pero no por un horizonte **previo** sino **simultáneo**.

Art. 4.— Sea ello como fuere, lo que interesa poner más de relieve es que el carácter fenomenológico de un planteamiento es relativo a un estadio de la evolución mental de una persona. No es algo fijo e invariable, dado una vez por todas e independiente de cuál sea el horizonte de intelección de cada uno. En efecto: lo que, hoy y para mí, es el **aparecer** de nuevos datos (su irrumpir en mi mente mediante una experiencia), no lo es para otros, cuyos horizontes de intelección respectivos no los han preparado aún para que los mismos sucesos ex-

PROEMIO

ternos les muestren las mismas cosas, o sea: para que haya también en y para ellos tal aparecer, tal experiencia. Y tampoco habrá ese aparecer para quien ya esté familiarizado con lo que yo estoy ahora aprendiendo experiencialmente y lo haya encuadrado en una teoría sistematizada (o, mejor dicho: ese aparecer ya no tendrá para él el carácter del aparecer de algo nuevo, sino el de una mera confirmación o ratificación, que podrá incrementar su grado de convicción).

Por ello, cuando un pensador hace una exposición **fenomenológica** de un tema, lo único que, lícitamente, puede pretender con ello es presentar tal experiencia como fenomenológica **para él** en una fase de su propio pensamiento, o sea: como el fruto inmediato de un mirar ciertas cosas, a partir de su propia perspectiva **previa**, si bien tal fruto (tal enfoque fenomenológico) será, a su vez, un punto de arranque para una ulterior elaboración teórica sistematizadora.

Hay siempre, en un planteamiento fenomenológico, una **cierta** ingenuidad o ausencia de reflexiva reconsideración. Pero, justamente, esa ingenuidad es meramente relativa y parcial. Jamás se da una mirada puramente ingenua, un mirar escueto y carente de perspectiva (no se da en el hombre, ni en ningún otro sujeto **finito**, claro está). La mirada fenomenológica sigue siempre, sin embargo, a otras miradas anteriores del mismo sujeto —miradas teoretizantes, sistematizadoras— y precede a reelaboraciones teóricas posteriores.

Por todo ello, la fenomenología que aquí se va a practicar no tiene nada de reductiva, y desconoce la **epojé** o puesta entre paréntesis. No es, ni pretende ser, un contemplar desprejuiciado y desmediatizado de las cosas, tal como dizque se mostrarían sin ningún tamiz, en un aparecer irrecusable y obvio para cualquier observador. No hay tal. No puede haber tal cosa para ningún sujeto finito.

Art. 5.— Por ello, la fenomenología de la concepción de Dios aquí presentada es —cabe insistir— sólo un mirar relativamente ingenuo, relativamente presistemático, a la visión que de lo divino han tenido diversos pueblos; pero un mirar desde un determinado ángulo u horizonte de intelección, que —naturalmente— condiciona la mirada, la orienta en ciertas direcciones, le hace ver esto y no aquello (o más esto que aquello), dejando inevitablemente en la sombra otros aspectos que no por ello son forzosamente menos reales.

Es más: esa fenomenología sólo le es posible al autor de estas páginas a través de los escritos y testimonios de otras personas. Así pues, lo que aquí miramos es la exposición que otros han hecho de su propia experiencia (o, incluso, de la exposición que los eruditos han hecho de la exposición que los testigos religiosos han hecho de la propia experiencia religiosa de estos últimos, de las vivencias expe-

rienciales —individuales y/o colectivas— que los han puesto en contacto con la divinidad). Eso quiere decir que, en algún sentido, hacemos fenomenología en segundo o tercer grado. Mas, así y todo —y en el sentido ya claramente indicado— sí hacemos —en esta Sección I— fenomenología. Y es fenomenología de la religión.

Capítulo I

LO DIVINO COMO LO RADICALMENTE OTRO

Art. 6.— La concepción que más contundentemente se manifiesta, al examinar fenomenológicamente la vida religiosa de numerosos pueblos, es la de lo divino como lo **radicalmente otro** (según la célebre expresión acuñada por Rudolf Otto en su gran obra **Das Heilige**). Esa misma concepción puede también expresarse de manera idónea con la expresión 'lo misterioso'. Dios (o los dioses) es lo radicalmente otro, porque es algo incomparable con los demás entes; incomparable en el siguiente sentido: de El cabe, con verdad, formular afirmaciones que serían inauditas y aun absurdas si se enunciaran a propósito de entes no divinos. Y esa incomparabilidad es lo que lo constituye como misterioso. No se puede, pues, medir a Dios por los raseros con que se mide y se juzga a los entes no divinos. Dios es, pues, no ya paradójico, sino superparadójico. Otros entes pueden también cristalizar paradojas; pero las paradojas que surgen y se manifiestan en torno a lo divino son superlativas en el sentido de que constituyen un desafío imparangonable a los intentos humanos de reducir o disipar lo paradójico y de conceptualizar racionalmente.

Por eso, el hombre religioso —en muy numerosas comunidades humanas— ve a lo divino con una mirada diversa de aquélla con la que ve a los entes no divinos, a los entes que integran el entorno cotidiano de su quehacer, conformado por cuantas cosas están —a lo menos potencialmente— al alcance de su mano y de su acción. Los criterios, las normas, los principios básicos que sirven para juzgar acerca de las cosas de ese entorno de la vida humana, de las cosas domeñables por el hombre, no valen —según ese enfoque religioso— cuando se trata de pensar acerca de lo divino.

Art. 7.— Esa arraigada convicción se ha traducido, en algunos casos, en la actitud del silencio sacral: lo divino sería inefable, y el hombre no puede sino, calladamente, escuchar la acción de Dios.

Pero esa consecuencia no ha sido desprendida sino en raros casos. En general, el hombre religioso ha hablado de lo divino, y nos ha

comunicado, no sólo su vivencia religiosa, sino sus convicciones acerca de Dios (o de los dioses). Sólo que tales convicciones estaban reñidas, a menudo, con la lógica que regía el mundo de las cosas infradivinas. Lo divino venía así a rebasar esa lógica de lo infradivino. Y el hablar acerca de lo divino transcendía igualmente el marco del lenguaje usual. Por ello, toda manifestación (lingüística u otra) de lo divino era, a la vez, una ocultación (o, mejor dicho, un permanecer oculto).

En la medida en que el hombre tendía a identificar la lógica de lo infradivino con la lógica a secas, lo divino aparecía así como translógico (irracional, incomprensible).

Art. 8.— Pero, ¿en qué estriba ese carácter superparadójico de lo divino? ¿Qué es esa radical alteridad de Dios (de los dioses), ese su escapar a los raseros y criterios por los que se sopesan las cosas de nuestro entorno cotidiano —incluyendo los criterios lógicos—? Todo el examen fenomenológico que se propone en este libro tiende a mostrar que ese carácter superparadójico de lo divino, esa su misteriosidad estriba en que lo divino es concebido como poseyendo a la vez, en alto grado, propiedades mutuamente opuestas (contradictorias). Identificando propiedades y conjuntos (cf. (P:2)) diremos que una propiedad es opuesta a otra ssi la primera es un subconjunto (propio o no) del complemento de la segunda. Pero definiremos el complemento de una propiedad (de un conjunto) **NO** como la clase a la que pertenece cada cosa en la medida en que no pertenece a tal propiedad, sino como la clase a la que pertenece **cada elemento finito** en la medida en que es cierto, o punto menos, que no pertenece a tal propiedad.

La misteriosidad de lo divino estribará, pues, en que —contrariamente a los elementos finitos (no divinos)— Dios (o los dioses) puede(n) poseer una propiedad opuesta a otra en medida un tanto mayor que aquélla en que no posee(n) esta última. Tal posibilidad está, por definición, excluída por completo para los entes no divinos. Si hay un par de determinaciones mutuamente opuestas que resumen o compendian, de algún modo por lo menos, ese carácter superparadójico de lo divino (su poseer pares de propiedades opuestas en medidas que serían incompatibles tratándose de cosas no divinas) es el conformado por lo tremendo y lo fascinante. Y, sin embargo, como muy bien lo mostró Otto, lo divino se presenta siempre como cristalizando ese par de propiedades: como lo —¡en medida superlativa!— atractivo y repulsivo. Nos atrae, nos cautiva irresistiblemente; pero, a la vez, y también en muy alto grado, nos repele por el pavor que nos inspira, un pavor que produce temblor y pánico, no ya ante lo que Dios (o un dios) vaya a hacer, sino ante su mera presencia, de suyo algo aterrador.

Llamaremos 'coincidencia de los opuestos' (y también perantio-maticidad) a esa misteriosidad de lo divino, a esa posesión simultánea de pares de propiedades mutuamente opuestas en medidas que serían incompatibles si se tratara de un ente finito (o sea: en medidas tales que aquélla en que se posee una de entre las dos propiedades pertenecientes a uno de tales pares es un tanto mayor que aquella en que no se posee la otra de esas dos propiedades).

Art. 9.— Mircea Eliade, el gran teórico de la historia de las religiones, ha expuesto magistralmente, en su *opus magnum* ((E:1)), cómo se ha plasmado la coincidencia de los opuestos en los horizontes religiosos de numerosos pueblos. Según Mircea Eliade, la coincidencia de los opuestos en lo divino expresa la más honda y valiosa experiencia religiosa de numerosos pueblos. M. Eliade afirma ((E:1), pp. 351-2) que, en numerosísimas religiones, la divinidad

s'avère tour á tour ou concurremment bienveillante et terrible, créatrice et destructrice, solaire et ophidienne (= manifeste et virtuelle), etc. En ce sens, il est juste de dire que le mythe révèle, plus profondément qu'il ne serait possible á l'expérience rationaliste elle-même de la révéler, la structure même de la divinité, qui se situe au-dessus des attributs et réunit tous les contraires. Qu'une telle expérience mythique ne soit pas aberrante, nous en avons la preuve dans le fait qu'elle s'intégre á peu prés universellement dans l'expérience religieuse de l'humanité, voire dans une tradition ausisi rigoureuse que la tradition judéo-chrétienne. Yhavé est bon et coléreux en même temps; le dieu des mystiques et des théologiens chrétiens est terrifiant et doux et c'est de cette coincidentia oppositorum que sont parties les plus hautes spéculations d'un pseudo-Denys, d'un Maître Eckardt ou d'un Nicolas de Cusa.

La *coincidentia oppositorum* est l'une de manières les plus archaïques par lesquelles se soit exprimé

se revela, alternativa y conjuntamente, benevolente y terrible, creadora y destructora, solar y ofídica (= manifiesta y virtual), etc. En tal sentido, es justo decir que el mito revela, más profundamente de lo que sería posible a la experiencia racionalista, la estructura misma de la divinidad, que se sitúa por encima de los atributos y reúne todos los contrarios. Tenemos la prueba de que tal experiencia mítica no es aberrante en el hecho de que se integra, de manera universal o casi universal, en la experiencia religiosa de la humanidad, y ello aun en una tradición judeocristiana. Yahvé es bueno y colérico a la vez; el dios de los místicos y de los teólogos cristianos es terrífico y dulce, y de esa coincidencia de los opuestos han partido las más altas especulaciones de un Pseudo-Dionisio, un Maestro Eckardt o un Nicolás de Cusa.

La *coincidentia oppositorum* es una de las maneras más arcaicas mediante las que se ha expresado la paradoja de la realidad divina... Le es dado al hombre concebir de mo-

LO DIVINO COMO LO RADICALMENTE OTRO

le paradoxe de la réalité divine... La *coincidentia oppositorum* ou la transcendance de tous les attributs se laissent réaliser par l'homme de toutes sortes de manières. C'est ainsi que "l'orgie" la présente au niveau le plus élémentaire de la vie religieuse: ne symbolise-t-elle pas la régression dans l'amorphe et dans l'indistinct, la récupération d'un état dans lequel tous les attributs s'abolissent et tous les contraires coïncident? Mais voici que d'autre part nous déchiffrons le même enseignement dans l'idéal lui-même du sage et de l'ascète oriental...

dos sobremanera diversos la *coincidentia oppositorum* o la trascendencia de todos los atributos. Así, la "orgia" la presenta en el nivel más elemental de la vida religiosa: ¿no simboliza acaso la regresión a lo amorfo y a lo indistinto, la recuperación de un estado en el que todos los atributos son abolidos y todos los contrarios coinciden? Mas, por otro lado, desciframos la misma enseñanza en el propio ideal del sabio y del asceta oriental...

Tal contradictorialidad fundamental de lo divino y de la relación entre lo divino y lo humano es considerada por Mircea Eliade como lo esencial de los hechos religiosos y recibe, en sus escritos, la denominación de 'ambivalencia de lo sagrado' ((E:1), pp. 26 ss.): lo sagrado es, a la vez, atrayente y repulsivo (como ya lo habíamos señalado un poco más arriba). Una de las manifestaciones de esa atracción repulsiva de lo sagrado está constituida, para Mircea Eliade, por la nostalgia del paraíso ((E:1), p. 323):

Nous avons vu que le sacré attire et repousse, est utile et dangereux, donne aussi bien la mort que l'immortalité. Cette ambivalence joue aussi son rôle dans la création de la morphologie touffue et contradictoire des espaces sacrés.

Hemos visto que lo sagrado atrae y repele, es útil y peligroso, da tanto la muerte como la inmortalidad. Tal ambivalencia juega también su papel en la creación de la morfología tupida y contradictoria de los espacios sagrados.

Capítulo II

LA PERANTOMATICIDAD DE LO DIVINO EN LAS RELIGIONES DUALISTAS

Art. 10.— Aun aquellas religiones evolucionadas que más esfuerzos han hecho por escindir los rasgos mutuamente opuestos que, en la mentalidad primitiva, se habían atribuido a la divinidad, como dándose en ella simultáneamente y ambos en alto grado, no han podido por menos de acabar aceptando —aunque sólo sea dentro de ciertos límites— alguna coincidencia de opuestos en la divinidad. Quizá no

haya ocurrido tal cosa en la obra de (todos) los reformadores religiosos o fundadores de nuevas religiones (que, a menudo, han tendido a depurar de determinadas contradicciones la religión del pueblo al que pertenecían). Mas, así y todo, la evolución ulterior de las religiones por ellos reformadas o fundadas ha conducido a un nuevo sumergirse en intuiciones primordiales de la humanidad, como la de la coincidencia de los opuestos en lo divino.

Art. 11.— Quizá ninguna religión haya querido llevar tan lejos como el antiguo dualismo iranio el proceso de depuración de contradicciones y escisiones de los atributos mutuamente opuestos. Era intención de Zaratustra deslindar al máximo lo bueno y lo malo; y, para ello, se basaba en una tendencia a la escisión que, sin duda, también tiene profundas raíces en la mentalidad de muchos pueblos. No son de extrañar ni las hondas y persistentes influencias indirectas de las religiones dualistas en las propias religiones de raigambre anti-dualista, ni las —durante algunos períodos considerables— expresiones de determinadas religiones dualistas, como el maniqueísmo, ni sus rebrotes persistentes, pese a las más despiadas persecuciones. Mas, por otro lado, cabe asimismo reconocer que, en último término, ese ansia de escisiones y de eliminación de contradicciones ni puede llevarse a cabo sin suscitar nuevas contradicciones, ni acaba nunca prevaleciendo, sino que siempre sucumbe ante el incontenible resurgir de la intuición mucho más primordial, que tiende, justamente, a imposibilitar todo dualismo, atribuyendo a una sola y misma raíz única —pero, a la vez, múltiple— de lo real los rasgos más contradictorios.

Art. 12.— En todo caso —y como ya quedó sugerido líneas más arriba—, aun las religiones más dualistas han aceptado —o han tenido que acabar aceptando— alguna coincidencia de los opuestos en lo divino, para ajustarse a esa intuición religiosa primordial de los pueblos. En efecto: siguiendo la exposición que de la doctrina de Zaratustra hace el Dr. Franz König ((K:5), t. II, pp. 575 ss.), Zaratustra reconoce, por un lado, la anterioridad de un creador único, Ahura Mazda, 'el creador del cielo y de la tierra, el legislador de la naturaleza y del cosmos entero, el autor de la alternancia de la luz y la oscuridad, de la noche y del día' (ibid., p. 591). Mas, por otro lado (ibid., pp. 592-4) la doctrina religiosa de Zaratustra admite la existencia de dos gemelos, *spentamainyu* y *añramainyu*, el primero bueno y el segundo malo, cuya oposición radical, primordial (más allá de los tiempos) e irreconciliable da la clave de todo el drama del cosmos y de la vida humana. Mas el primero de ellos, *spentamainyu* (el espíritu salvador) aparece, con todo, como idéntico a Ahura Mazda y, no obstante, como distinto de él. Así Ahura Mazda, el dios creador y señor supremo de lo real, es, por un lado, anterior y superior a los dos principios del bien y del mal, más allá de ambos, hallándose por encima de su es-

cisión y oposición; por otro lado, El es uno de esos dos principios, y, así, se halla sumido en esa oposición y constreñido a uno de los dos polos de la misma.

Capítulo III

LA PERANTIOMATICIDAD DE LO DIVINO EN EL POLITEISMO

Art. 13.— D.J. Wölfel ((W:7), p. 479), en su exposición de las “contradicciones irreconciliables” del politeísmo, nos habla de los dioses asexuados y bisexuados. Los primeros acaban, a veces, por ser concebidos como disociándose en dos dioses de sexo diverso. En el caso del dios supremo bisexuado, de los pueblos del Benín, tenemos que ese dios dio a luz una pareja de divinidades gemelas, la una masculina y la otra femenina; ésta última es la diosa de la noche y de la luna, que es también identificada con el dios primordial bisexuado del que procede, y que también es concebida como masculina.

Si tenemos en cuenta que, para esos pueblos, el contraste entre lo masculino y lo femenino es —y, aún más, **debe permanecer**— tajante y rígido, cuando se trata de individuos humanos, podemos admirar más hondamente la misteriosidad de lo divino, su estar más allá de las escindentes alternativas a que se hallan constreñidos todos los entes no divinos incluido el hombre.

Art. 14.— En el universo religioso de la América latina precolombina, cabe, en primer lugar, mencionar algunos aspectos de la experiencia religiosa de los yamana (pueblo de la Tierra de Fuego). (Cf. (K:6), pp. 130-140). El dios supremo adorado por los yamana es Watauinewa; ‘Watauinewa’ significa: ‘el viejo, el eterno, el invariable’. Watauinewa es también llamado ‘Hitapuán’, que significa ‘mi padre’. Watauinewa es monarca y amo de la creación, donador de todo alimento, sea vegetal o animal. Cualquier ente natural —pero, sobre todo, cualquier ente viviente— es un don de Watauinewa. Watauinewa es omnipotente, y, por tal razón, se lo llama también ‘Abailakin’, que significa ‘el fuerte, el poderoso’. Como dueño que es de la vida y de la muerte, regala la vida, pero también es él quien descarga la muerte sobre el hombre. Como dios todopoderoso que es, puede suspender su concurso a cualquier acaecimiento, a cualquier acción, ya sea natural o humana, con lo cual la acción dejaría de darse. Si algo se da, pues, es que él lo ha querido. Por consiguiente, los yamana piensan que Watauinewa es siempre responsable de lo que sucede, aun de la muerte de un hombre acarreada por la acción de un mago.

Pero, a la vez —y de manera aún más acusada—, Watauinewa es un dios benévolo. Si bien hace morir a los parientes amados (y si, por

ello, recibe el nombre de 'wōlapatex-sef': matador-en-el-cielo), él es, ante todo y sobre todo, un padre celestial a quien el hombre debe cuantas cosas buenas y agradables se dan en su vida. Siendo un dios omnisciente y justiciero, castiga a los malhechores para, por tal medio, hacer reinar entre los hombres una conducta justa.

En resumidas cuentas: como dios de la vida y de la muerte, omnisciente, omnipotente, Watauinewa es raíz de cuanto existe y sucede, de todo lo bueno y de todo lo malo. Pero eso no quiere decir que posea en la misma medida las propiedades de ser origen y raíz del bien (y, por ello, ser bueno) y ser origen y raíz del mal (y, por ello, ser malo). ¡No! El es, por sobre todo, bueno, pero no carece de la propiedad de ser malo, pues sin su concurso ningún mal podría suceder.

Art. 15.— Veamos ahora algunos pocos rasgos del pensamiento religioso de los primitivos mexicanos. (Tomamos nuestros datos de (H:1) y de (S:5)). Según la religión Nahuatl, el dios Tezcatlipoca (cuyo nombre significa 'espejo humeante' o 'adolescente del espejo') es, a la vez, hermano y enemigo del dios Quetzalcoatl; es creador y destructor de los primeros tiempos; es un dios de providencia y, sin embargo, también de ruina y de fracaso; un dios de pureza y orden que, no obstante, protege a los pecadores y suscita peleas. Es dios de las fiestas y francachelas y de la eterna juventud. (Cf. (S:5), p. 161). Tezcatlipocā sólo tiene una pierna. Fue lanzado por su hermano Quetzalcoatl desde el cielo al mundo inferior. Es también el dios de la recopensa, del castigo y del perdón de los pecados. Es todopoderoso; es aquél que lo hace todo sin que nadie pueda impedirselo —a la vez que es menos poderoso que su hermano Quetzalcoatl, como acabamos de ver—.

Quetzalcoatl es hermano y enemigo de Tezcatlipoca; pero, en cierto modo, es Tezcatlipoca mismo, pues es Tezcatlipoca blanco, mientras que Tezcatlipoca es Tezcatlipoca negro. Quetzalcoatl es la serpiente de plumas verdes —lo que ya de suyo dice bastante sobre su naturaleza híbrida y contradictoria—; dios sacerdote, es el promotor de la cultura humana, y había presidido la edad de oro. Sin embargo, también protege a los ladrones. Envía desde el cielo a la tierra las almas de los niños. Es, por sobre todo, el dador de vida que barre el camino para que pasen los dioses de la lluvia. Es, en resumen, benefactor genoroso y protector de la vida, en su multifacético y contradictorio despliegue, protegiendo así a los diversos antagonistas —aunque no se nos dice que los proteja a todos en la misma medida—. Aquí parece sugerirse algo profundísimo: los diversos bandos contendientes tienen, cada uno de ellos, razón, desde su punto de vista, y cada uno de ellos, desde su propio ángulo, hace bien en adoptar su propia postura; su propia posición cuenta con respaldo divino y tiene su

grado o, al menos, su aspecto parcial de justicia; pero, por supuesto, ello no significa que todas las posturas y causas sean igualmente nobles y valiosas ni que cuenten en la misma medida con auspicio divino.

Por otro lado, vale la pena indicar que este dios benévolo y benefactor, Quetzalcoatl, se convierte en el dios hambriento, desnudo y llagado Xólotl, el cual, tras superar las dolorosas pruebas iniciáticas en su travesía por el inframundo y de haber sido herido por los espíritus infernales, se convierte en Tlanixcalpentecuhli, el dios llagado y siniestro, maléfico y vengador con la fuerza de sus flechas, que puede enviar la peste y las calamidades. (Cf. (C:3), pp. 147-163). Todo lo cual no quita para que en Quetzalcoatl sigan prevaleciendo, con todo, sus rasgos de bondadosa dulzura, mansedumbre y rechazo de la crueldad.

El tercer dios, en importancia —según el antiguo politeísmo mexicano— es Huitzilopochtli, el dios tribal de los aztecas, el dios solar del Sur; es Tezcatlipoca azul. Es hermano de los dos anteriores, procreado, como ellos, por la pareja de los dioses primordiales: Tonacatecutli y Tonacacihuatl. Su figura es mucho más sombría: es guerrero y sangriento, y cabe personificar en él, hasta cierto punto, los aspectos crueles de la religión azteca. Ello muestra que la coincidencia de los opuestos puede concebirse de diversos modos, insistiendo más en unos u otros aspectos; y que, por consiguiente, no basta con saber si se acepta o no la coincidencia de los opuestos en una figura dada, sino cómo se articula tal coincidencia de los opuestos y en qué determinaciones o propiedades de esa figura se pone el acento principal. (Sería erróneo poner indiscriminadamente en el mismo plano a cualesquiera concepciones que acepten la coincidencia de los opuestos, como lo sería el poner en el mismo plano a cualesquiera concepciones que no acepten la coincidencia de los opuestos).

Art. 16.— También en el politeísmo maya encontramos una admisión de la coincidencia de los opuestos. Nos lo dice el Dr. Franz Hampl ((H:1), p. 725):

También los mayas eran politeístas y divinizaban las fuerzas de la naturaleza (. . .). Pero como las fuerzas de la naturaleza pueden ser al mismo tiempo bienhechoras y perjudiciales (así la lluvia y el viento), este dualismo se proyectó en el mundo divino, aunque no en forma tal que se llegara a una oposición de seres superiores buenos y seres superiores malvados como la que conocen otras religiones, sino que entre los mayas su consecuencia fue que se atribuyó una doble naturaleza a los dioses mismos.

Art. 17.— En el panteón del politeísmo mesopotámico encontramos, ya desde la época sumerio-arcádica, una profusión de motivos que plasman la coincidencia de los opuestos en lo divino. Veamos unos

cuantos botones de muestra. Veamos, en primer lugar, unos cuantos rasgos de la concepción de los dioses en la época más primitiva que nos es conocida: la sumerio-arcádica. (Tomamos todos estos datos del trabajo del Dr. Nikolaus Schneider ((S:4), pp. 383 ss.).

El dios Enlil es hijo del dios supremo An. Y, sin embargo, Enlil es también padre de todos los dioses, o sea: aun de su propio padre An, pese a que ser padre de alguien y ser su hijo son propiedades opuestas. Además, An tiene una esposa, la diosa Antum, y con ella ha engendrado, además de a Enlil —que es su padre e hijo a la vez, al igual que es padre e hijo de su propia madre, Antum—, a las diosas Baü y Gatumdug. Esas dos diosas son, pues, hijas y, a la vez, hermanas del padre de los dioses, Enlil.

Como lo subraya acertadamente el Dr. Schneider, si se quisiera soslayar tal contradicción dando —arbitrariamente, por lo demás— a la palabra 'padre' un sentido metafórico de jefe o señor, subsistiría otra contradicción, ya que, entonces, An estaría, a la vez, supeditado a Enlil y por encima de él (puesto que también An es —como su hijo Enlil— rey de los dioses).

Ya sabemos que Gatumdug es hermana e hija, a la vez, del dios supremo Enlil. Gatumdug es la diosa que hace vivir al país y, como su hermana Baü, es dadora de vida. El gran mecenas neosumerio, el príncipe Gudea, considera a Gatumdug su padre y su madre, a la vez. Gatumdug es, para él, la que ocupa el lugar supremo en el cielo, pese a que tal puesto estaba reservado a su padre y abuelo An y a su padre y hermano Enlil.

Art. 18.— Pasemos ahora a ver algunos aspectos del avatar de la doctrina religiosa sumerio-arcadia en el politeísmo asirio-babilónico posterior. En la fase asirio-babilónica, Mesopotamia había sido dominada por pueblos semíticos, que habían impuesto su lengua. (Nuestros datos están tomados de (L:4), pp. 437 ss.).

Una estructurada trinidad cósmica preside la comunidad divina; está conformada por: Anu (el An sumerio-arcadio), Enlil (o Ellil) y Ea; sigue, en el rango jerárquico, una trinidad de dioses astrales conformada por Sin, Samas e Istar; y, luego, otros muchos dioses. Anu es más un dios de los dioses que un dios de los hombres. Enlil, como dios de la tormenta y la inundación, tiene un carácter ambivalente o dúplice para los hombres. Ea, en cambio, es visto, de manera más acusada, como un dios bienhechor: es el dios de las profundidades, de la vida que ha pasado a través de la muerte, de las fuentes y de las aguas subterráneas. Es el promotor de las ciencias y las artes, y también el depositario de los saberes esotéricos y mágicos. Sin embargo, su carácter bienhechor no excluye una marcada astucia que

conlleva riesgos para sus protegidos, y hace de él un taimado y engañoso. Su carácter de dios de la magia y el encantamiento resalta esa dualidad medular del dios.

Ya hemos hablado de Istar, la tercera deidad de la tríada astral. Istar es hija del dios lunar Sin, el cual es hijo de Enlil; por ello es hermana del dios solar Samas, a quien, no obstante, parece oponerse. También es hermana de Ereshkigal (cf. (C:3), p. 148), la diosa del mundo tenebroso de los infiernos; las dos diosas tendrán, además, un enfrentamiento en el que Istar, habiéndose presentado en el reino de su hermana, lleva las de perder, y sólo es reintegrada a la plenitud de vida por condescendencia de su hermana-enemiga. Sólo después de haber sobrevivido a esa dolorosa y amarga prueba, empieza Istar su fulgurante ascensión, hasta llegar, por su matrimonio con su bisabuelo Anu, a ser equiparada a éste último y convertirse en diosa suprema. Istar, en efecto, será sirvienta primero, y esposa, después, del dios supremo, Anu. Al desposarse con Anu, recibe el nombre de 'Antum' (cf. (C:3), p. 150). Ya sabemos que Antum es, justamente, la esposa de An (o sea de Anu), con quien ha procreado a Enlil, abuelo de Istar; ésta es, pues, bisabuela de sí misma. Istar es una diosa típicamente dual: diosa pacífica de la voluptuosidad y del amor; diosa belicosa del combate y de la victoria. Su astro es el planeta Venus, del que ya los asirio-babilónicos sabían que era, a la vez, el lucero matutino y el lucero vespertino. Pero, pese a la identidad estricta o mismidad entre estos dos astros, el primero es un astro de la lucha, mientras que el segundo es astro del amor. Istar es, pues, madre y, a la vez, heroína y reina. Esta dualidad se expresa en los títulos y representaciones que recibe. Ella es la señora de las batallas. Hammurabi dice de ella: es 'la que desenvaina mis armas'. Teglatfalasar I la enaltece como 'la primera entre los dioses, señora de la refriega'. Se la representa espada en mano y armada de un arco y un carcaj; así la describirá el rey Assurbanipal, quien, sin embargo, también la adorará en su figura de madre tierna y afectuosa, sometándose al rito de sentarse sobre las rodillas de la imagen de Istar, mamar de sus pechos y ocultar su propia cabeza entre ellos. En esta última faceta, se denomina a Istar 'Madre de Misericordia'. Dentro de esta faceta amorosa y dulcemente maternal, se perfila también otro rasgo o matiz de Istar: su carácter erótico de diosa del amor placentero. Como diosa barbuda, es Istar una diosa hermafrodita, lo que refleja externamente su profunda naturaleza dual.

Otra figura del panteón asirio-babilónico es Adad, quien —como Enlil— es dios de la tormenta y de la tempestad. Adad encarna las fuerzas de la naturaleza y es, a la vez, bienhechor y destructor: por la lluvia otorga refrigerio y fertilidad; por la tormenta y la inundación, asesta la muerte y la ruina.

También hay que hablar del hijo de Ea, Marduk, quien es un dios de las aguas profundas, de la magia, de la curación, pero también es un dios del sol primaveral. Se daba expresión a su carácter híbrido representándolo con doble rostro. Marduk recibió, por abdicación de los dioses veteranos, el poder y señorío supremos en el mundo divino.

Mencionemos, por último, a Nergal, el esposo de la reina del inframundo, Ereshkigal. Nergal es hijo de Enlil, pero también de Anu y de Ea; aparece identificado con Samas, el dios solar —lo que significaría que es hermano de su esposa Ereshkigal, y también de Istar—. Nergal es una deidad ctónica del inframundo, siendo a la vez —por su identificación con Samas— el dios solar de la luminosidad y del supramundo. En este dios ve plasmada el Prof. Cencillo ((C:3), p. 161) 'la **unio contrariorum**, la asociación íntima e inevitable de los aspectos luminosos y amables de la vida con sus lados sombríos y amenazadores, la vecindad constante del triunfo y de la ruina, de la vida y de la muerte, de la generación y de la destrucción'.

Art. 19.— En el mundo religioso del antiguo Egipto encontramos quizá la más superabundante profusión de motivos que plasman la contradictoria misteriosidad de lo divino. (Tomamos nuestros datos de (J:6), pp. 540 ss). Así, p.ej., un mismo dios supremo único recibe, bajo denominaciones diversas, atributos opuestos.

Se nos dice, en efecto, que Amón es el dios supremo, el primero de los nacidos; él hizo su propio huevo: él creó su propia belleza; es el dios divino nacido de sí mismo; los demás dioses nacieron tan sólo después de que él hubo hecho el principio. Amón tiene la propiedad de identificarse con Ptah, el que salió del océano primordial y conduce a los hombres. Amón formó al dios solar Re. Amón es el corazón del universo; él está, sin embargo, **tanto** en el mundo inferior **como** al frente del Este.

Mas he aquí que Re, quien es hechura —como hemos visto— de Amón, es también dios supremo, teniendo, así, la propiedad de identificarse con Amón. Re lo ha creado todo. El sol y la luna son sus ojos.

Pero el dios solar Horus, que es asimismo el dios halcón, también identificado con Re, es el más antiguo en el cielo, aquél a quien se celebra desde su salida hasta su ocaso, creador de cuanto produce la tierra, madre bondadosa de los dioses y de los hombres; el dios poderoso señor que todo lo dirige según su voluntad. A pesar de todo lo cual, Horus es hijo de Isis y Osiris, y es protector de su padre (de Osiris). Si Horus alcanzó un poder supremo fue después de que los dioses juzgaran la disputa entre los dos hermanos enemigos, Osiris y Seth, y condenaron al segundo, transpasando al hijo de Osiris el

reino terrestre de éste —que había sido dios de la vegetación— y erigiendo a Osiris mismo en monarca del mundo infernal.

Ya dijimos, poco más arriba, que Amón tiene la propiedad de ser idéntico a Ptah. Pero éste último es también dios supremo y creador; él lo creó todo, él hizo nacer a los otros dioses. Ptah se identifica, alternativamente, con Nunu, el océano primordial, y con su esposa, Naunet, el doble del cielo bajo la superficie de la tierra. Ptah creó a Horus, quien —pese a proceder sólo muy indirectamente de Ptah— viene a ser una forma de aparición del mismo Ptah. Ptah-Nunu es el padre que engendró a Atum; Ptah-Naunet es la madre que dio a luz a Atum. Atum es identificado también con Re y con Horus. Pero Ptah-Horus, quien procede del corazón de Atum, es el formador de los dioses.

A la vez —y pese a esas identificaciones—, Atum es un instrumento de Ptah en la creación, obedeciendo a las órdenes de Ptah. Y, sin embargo, Atum es el dios-universo, el señor universal. El es “el grande”; llena todo el universo; el sol y la luna son sus ojos —al igual que los de Re—. A él le agradecen su ser los demás dioses. Atum es el eterno. El lo creó todo, con su inteligencia y su mandato. (Primero creó a Sia, el dios del conocimiento, y a Hu, el dios del mandato, encomendándoles la formación del mundo). Pero también es cierto que Atum creó el mundo de otro modo, contradictoriamente con respecto al que se acaba de describir, a saber: el mundo nació de su corazón y de su lengua.

Hay un tercer modo, todavía, como Atum creó el mundo: él engendró primero a Shu, el dios del aire, y a la diosa de la humedad, Tefnut, quienes dieron vida al dios de la tierra, Geb, y a la diosa del cielo, Nut, de quienes nacieron Isis, Osiris, Seth y Nephtys. Isis es esposa de Osiris, y Nephtys lo es de Seth. Isis y Osiris engendran a Horus, quien, sin embargo, ha salido del corazón de Atum, y es el formador de todos los dioses —incluidos, pues, sus propios padres—.

Ya sabemos que Amón es el creador supremo; creador supremo de creadores supremos y de sí mismo. Los dioses se doblegan a sus pies. El es terrible y espantoso; bondadoso y misericordioso. Esa antítesis puede servir de punto focal de la contradictorialidad de lo divino en el pensamiento egipcio. Pero la antítesis no significa equiparación o indiferencia: nunca se dice que Amón sea tan terrible como bondadoso; ni muchísimo menos: el pensamiento egipcio antiguo recalca con gran insistencia, por sobre todo, la bondad, misericordia y generosidad de los dioses y, ante todo, del dios supremo.

Cabe decir, recapitulando, que en el pensamiento egipcio encontramos una superabundancia aparentemente confusa de relatos que cuentan una misma génesis con episodios diversos y aun opuestos.

El sol es, a la vez, un disco de fuego, un león, un navegante. Ese dios es, simultáneamente, Re, Atum y Horus, tres dioses con atributos diversos.

Antes se explicaban esas contradicciones como superposiciones de diversos mitos procedentes de varios sitios e influencias. Los egipólogos actuales insisten en que tales contradicciones existen desde el comienzo, y que los diversos relatos son enfoques diversos y complementarios de un mismo tema, o sea: pese a ser mutuamente contradictorios, son creídos, todos ellos, como verdaderos.

Art. 20.— Dentro del mundo religioso griego, cabe señalar, sobre todo en la religión de la Grecia predórica, la profusión de motivos que plasman la coincidencia de los opuestos en lo divino. Esos motivos siguieron latentes —sobre todo en la religiosidad plebeya— entremezclados con remanentes de las religiones egeas preindoeuropeas y, cada vez más, con los nuevos aportes extragriegos que la religión helénica recibió en la época clásica y helenística. En cambio, el meollo de la religión olímpica u homérica se halla más puro de ese tipo de motivos. Con razón dice, a este respecto, el Prof. Luis Cencillo lo siguiente ((C:3), p. 131):

Por eso, mientras los panteones clásicos y oficiales entronizaban estas divinidades diferenciadas y racionales, la religión popular proseguía dando culto a olvidados dioses locales, ambivalentes y complejos y, por supuesto, relacionados con el inframundo y la fecundidad.

En el mundo religioso del Egeo preindoeuropeo —y, sobre todo, predórico— aparecen como objetos de la adoración popular figuras proteicas que poseen alternativamente propiedades humanas y no humanas, y se transforman en plantas cultivadas y en animales domésticos. Es cierto que tales determinaciones mutuamente opuestas no se nos aparecen simultáneamente; pero todo parece indicar que, de suyo, tales figuras divinas poseen simultáneamente las determinaciones que a nosotros se nos revelan como temporalmente desperdigadas (Cf. (W:7), pp. 315 ss.). (A este respecto, Vidal Naquet ha expuesto, en varios trabajos sobre la concepción del tiempo en la Grecia antigua, una sugestiva visión del tiempo de los dioses: en éste convergirían pasado, presente y futuro. El carácter arcaico de los testimonios aportados a favor de tal intuición parece sugerir que, lejos de tratarse de una elaboración reflexiva tardía, ella refleja, antes bien, un sentir muy primitivo. Y ello es conforme con lo que, aparentemente, se quiere reconocer en la adoración de tales figuras proteicas: una posesión coincidente —y, por ello, simultánea, a lo menos de algún modo—, por la raíz divina de la naturaleza, de propiedades opuestas, a saber: de esas propiedades presentes, desperdigada y sucesivamente, en el entorno natural del hombre).

Art. 21.— En la religión griega propiamente dicha esas figuras proteicas en las que lo silvestre converge con lo doméstico y aun con lo humano tienen como plasmación epigónica a Artemis, diosa estrepitosa de la naturaleza salvaje y de la caza. Artemis (quien conservó durante muchos siglos la devota adoración de los habitantes de Arcadia —región rural del centro del Peloponeso, sumamente adicta a arcaicas tradiciones—) es representada con diversas figuras de animales, y acompañada de animales, en grupos antitéticos.

Artemis es, en efecto, la diosa griega que más parentesco guarda con la diosa cretense de la naturaleza (cf. (P:19), p. 12; pp. 33 ss) Artemis es hermana gemela de Apolo, siendo ambos hijos de Leto. Artemis protege y fomenta la acción vital de la naturaleza, la fertilidad, la flora y la fauna, incluido el hombre mismo. Le están consagrados los manantiales y las tierras húmedas. Pero en su dualidad (diosa de la naturaleza salvaje y del hombre mismo en su propia naturaleza salvaje como cazador; y diosa también de la vegetación y de la tierra labrada) prevalece el aspecto de lo salvaje. Pero ella es diosa de la vida integral y en todas sus múltiples facetas; por ello es diosa protectora del matrimonio, del parto y de la lactancia. Como tal, tiene también el señorío sobre la muerte, que es —después de todo— un aspecto de la vida, y no sólo su límite. Pero, a lo largo de esos diversos cuidados, Artemis es siempre, sobre todo, la diosa de lo instintivo, de lo profundamente vital, en sus contradictorias manifestaciones: con sus flechas envía plagas y también la muerte repentina; y, a la vez, envía la curación de las plagas y la protección contra la muerte.

K. Prümm ((P:19), p. 36) piensa que Hécate y Artemis son la misma divinidad, en dos denominaciones. Así, en el ámbito propio de Artemis entraría lo que luego se le atribuye como dominio a su epiclesis Hécate, a saber: lo tenebroso, lo subterráneo, los caminos y la muerte, que es la otra faz de la vida exuberante que Artemis auspicia. Nada tendría ello de extraño: en el polifacético despliegue de la vida aparece tanto lo fulgurante como lo sombrío, tanto lo que sucede y se hace, con brío y velocidad, al aire libre, a la luz del día, como también lo que tiene lugar en lo recóndito; tanto lo que se concentra y anida en el mismo lugar como lo que circula por los caminos, se expande y retorna; tanto la procreación y la fertilidad como la muerte, punto de arranque de un ciclo vital. Todo ello refleja el dinamismo de la vida. Todo ello integra la esfera de acción de esta diosa de la vida arrolladora.

Y, si Artemis se nos aparece como punto focal de la dualidad contradictoria y polifacética de lo vital, su hermano Apolo ese dios luminoso y solar, no escapa tampoco a la ambivalencia ((P:19), p. 31) —pese a la estilización depuradora de contradicciones a que los gran-

des dioses olímpicos fueron sometidos en la concepción religiosa aristocrática—. Protege contra el mal y cura de la enfermedad, mas también envía la enfermedad; protege a los rebaños, pero también a las cosechas, pese a que no es infrecuente la incompatibilidad de esas dos protecciones. Apolo es también identificado con Jacinto, semidiós báquico del inframundo. Como en otras religiones, también la griega atribuye a una misma figura divina lo esplendoroso y lo tenebroso, el arriba y el abajo. Jacinto, sin embargo, es un mortal, y reina sólo durante un corto período al final del verano. Es más: Apolo se enamoró de ese mortal —o sea de sí mismo— y lo mató involuntariamente (o sea: se suicidó involuntariamente) al enseñarle (al enseñarse) a lanzar un disco. Y, por otro lado, Jacinto —o sea: Apolo— es identificado con Narciso, lo cual explica su autoenamoramiento, y el gozoso sufrimiento de poseerse y, a la vez, no poder poseerse que lo llevó al suicidio.

Por otro lado, en cuanto dios solar Apolo viene a identificarse con Helio, hijo del titán Hiperión y de Teiz, y hermano de Selene (madre de Dioniso), lo cual, sobre revelar que Apolo ha tenido varios engendramientos, mutuamente contradictorios, pone, sobre todo, de relieve el entronque entre Apolo y Dioniso —y explica la estrecha asociación misteriosa entre ambos—. Además, en su advocación de Helio, Apolo reasume nuevamente la doble faceta de lo esplendoroso y lo tenebroso, pues Helio no sólo conduce la cuadriga brillante durante el día, sino que, durante la noche, y en una barca hecha por Hefaiсто, retorna al Este dormido, o mejor dicho: muerto, con una muerte que es definitiva y que, no obstante, recomienza cada día. En efecto: Helio no es otro que Faetón, su propio Hijo, quien, por no saber conducir equilibradamente el carro solar, fue matado por Zeus. Así, el solar Apolo es un dios muerto que, sin embargo, revive cada día y es fuente de toda vida.

(Por añadidura, cabe señalar que Narciso —epiclesis, ya lo hemos visto, de Apolo— es identificado a Anteo, epiclesis de Dioniso, sobrino de Príamo, cuya muerte accidental por Paris, en plena juventud, fue ocasión indirecta de la guerra de Troya. Ello sugeriría, por otro camino, una profunda similitud entre Apolo y Dioniso, pese a ser dioses con características tan mutuamente distintas y aun opuestas).

Art. 22.— Otro dios adorado por los griegos y que ofrece sumo interés para nuestra indagación fenomenológica es Hermes ((P:19), pp. 25-6). Aunque Hermes es uno de los grandes dioses olímpicos, desempeña un papel subordinado y subalterno, pues es el mensajero de los dioses. Ello sugiere y recuerda el origen de Hermes, extraño al mundo olímpico de la religión aristocrática. Hermes es un dios protector de los labradores sedentarios, dios de las lindes de las fincas,

dios de los campos; pero es también un dios deambulante, dios de los caminos, dios de los pastores y de la transhumancia. Hermes presenta rasgos de ladino y hasta de ladrón y prevaricador, a la vez que —otra cara de la astucia— es un dios dotado de la más alta capacidad inventiva y, por ello y por su función de mensajero, será el dios cultural por excelencia. En efecto: Hermes es el inventor de la lira y de la flauta, del alfabeto, de la astronomía, de la escala musical, del cultivo del olivo y la elocuencia.

Mencionaremos asimismo a Hades, el dios de los infiernos —quien se casó con Perséfone, después de raptarla—, una de las figuras centrales en los misterios de Eleusis. Si es dios de muerte y de la mortecina vida de ultratumba, también es ((P:19), p. 23) dios de la riqueza del hogar, de la fecundidad vital del suelo y de la producción de cereales.

Sería injusto omitir la cautivante personalidad de Deméter, la diosa de la fecundidad y de la agricultura, otra de las figuras arcaicas que sólo a duras penas —y a costa de una depuración— pudo ascender como lo hizo en la visión religiosa aristocrática. Deméter (cf. (C:3), pp. 132 ss) tiene un doble carácter, telúrico y ctónico —es diosa de la tierra y del inframundo—. Sus hijos, Koré (Perséfone) y Triptólemo, encarnan, respectivamente, sus aspectos ctónico y telúrico. Aunque no es —como lo son su hija Perséfone y Hécate (o sea: Artemis)— una diosa de la muerte, sí interviene en los ritos funerarios. Es, pues, diosa de vida y de muerte.

Art. 23.— Cerraremos la plana en torno a los dioses de la Grecia clásica con un breve examen de la figura de Dioniso. (Nuestros datos están tomados, sobre todo, del libro sobre ese dios escrito por Walter F. Otto, (O:4)). Otto señala, a propósito de este dios, lo siguiente ((O:4), p. 71):

El dios del éxtasis y del terror, del desenfreno salvaje y de la más bendita emancipación... anuncia ya, en su concepción y en su nacimiento, el carácter enigmático y contradictorio de su ser.

Para Otto, Dioniso es ((O:4), p. 80) el 'espíritu de la doble esencia de la contradicción', ya que al tener una madre humana —Semele— es, ya por su mismo origen, ciudadano de los dos mundos. Conviene, empero, aclarar que Dioniso tiene —como otros dioses— varios engendramientos. Semele (hija del rey Cadmo de Tebas) fue una de sus madres; otras madres fueron lo (quien es, a la vez, la luna y la vaca nodriza de Zeus, mortal y diosa cuyo culto se relaciona con el ciclo vital); Dione (diosa polifacética de la encina y de la paloma, identificada, por lo demás, con Rea, madre de Zeus); la propia Deméter, diosa de la agricultura; y hasta Perséfone, diosa de la muerte.

El padre de Dioniso es Zeus, quien lo engendró uniéndose a todas esas figuras femeninas. Pero Dioniso sólo pudo sobrevivir a su prematuro nacimiento siendo introducido por Hermes en el muslo de Zeus, y naciendo así, definitivamente, en el momento oportuno a través de un parto masculino. Todo ello muestra tanto la serie de inversiones contradictorias del rumbo habitual que marcan la propia génesis del dios del delirio vital, como también la confluencia en la misma de las diversas corrientes y facetas de la vida.

Dioniso plasma, por ello, el encuentro de las determinaciones más contradictorias. Es el dios del estrépito silencioso. Otto nos dice, en este punto ((O:4), pp. 100-1):

Estrépito salvaje y silencio mortal petrificado sólo son formas diferentes de lo innombrable, de lo que rebasa toda experiencia posible.

A juicio de Otto, la coincidencia de los contrarios en la personalidad de Dioniso no es una conciliación: subsiste la incompatibilidad entre esas propiedades contradictorias reunidas, en el mismo aspecto y simultáneamente, en la figura del dios (ibid. pp. 128-9):

Por ello, todas las oposiciones del ser, en su más formidable extensión, se producen aquí también en su confrontación. Ningún concepto arbitrario, ningún deseo de salvación, viene a reconciliarlas. El gran misterio de la unidad tan sólo se anuncia, a partir de las profundidades últimas del ser, en lo contrario de toda reconciliación, en una tensión suprema, cuando las antítesis se hacen salvajes e ilimitadas. Mas no sólo se anuncia: la propia unidad se revela al culto y al mito de los griegos como dios demente: Dioniso.

No cabe olvidar que Dioniso, dios de fuerza vital, es un dios que ha muerto —despedazado por los titanes— y reconstituido por obra de su abuela Rea —reconstitución que vino a ser su tercer nacimiento—; es el dios que ha crecido en forma de macho cabrío o burreo; que se metamorfosea en toro, león y serpiente; que fue enloquecido por Hera, y que, si bien siembra el terror y la disolución báquica, enseña también la viticultura, da leyes, funda ciudades e infunde la alegría de vivir. En resumen: es el dios de las más insospechadas y exuberantes manifestaciones de la fuerza vital, mutuamente contradictorias.

Concluiremos esta breve digresión sobre la contradictorialidad del culto dionisiaco haciendo notar, nuevamente con Otto (p. 98), que Dioniso es el dios alejado y, a la vez, inmediatamente presente.

El culto de Dioniso fue, en Grecia, de importación extranjera (provenía de Frigia y Tracia); pero, muy posiblemente, vino a confluir con

un culto similar anterior a la conquista dórica. Motivos parecidos de contradictorialidad exacerbada —quizá más acusados— cabe encontrar en los cultos y mitos de Adonis y Atis —ambos importados del Asia Menor—; y también en los de las divinidades populares menores, asociadas a Dioniso, como Pan y Príapo. Pan, p.ej., es hermano de leche de Zeus —junto con el cual fue amamantado por la cabra Amaltea—, pese a ser hijo de Hermes y por ello, nieto del propio Zeus; Pan es el compañero preferido de las Ménadas, que integran el séquito báquico; pese a ser inmortal —como dios— ha muerto.

Art. 24.— Tan sólo diremos unas pocas palabras con respecto a la religión romana, que pronto se asimiló sincretísticamente a la griega. Hablaremos únicamente de dos deidades: Jano y Minerva (sobre ellos, cf. (C:3), pp. 136-7 & 146).

Jano es un dios báquico y fálico, típicamente contradictorio. Es dios de la fecundidad en campos y ganados y también dios tutelar de las lindes de las propiedades agrarias. Su nombre arcaico es 'Kerus manus', o sea 'dios de los comienzos'. Es, en efecto, el dios de todos los principios, del del bien como del del mal. (El primer monema de su nombre arcaico está etimológicamente emparentado con el nombre 'Ceres' de la diosa de la fecundidad y la agricultura, quien fue identificada con Deméter). Es, en parte —como lo recuerda Cencillo, (C:3), p. 146—, función de Jano el 'abrir las puertas solsticiales, dando así acceso a la mitad ascendente y benéfica y a la mitad descendente y maléfica del ciclo zodiacal'. Jano es el único dios cuyo templo sólo está cerrado en tiempo de paz. Ello da expresión a su faz belicosa, que contrasta con su faz benévola de dios báquico de la fecundidad y la generación. No sólo es Jano dios de los comienzos, sino también de las transiciones, de los pasajes, de las puertas, de esos umbrales ambiguos entre el ya y el aún no, entre el dentro y el fuera. Esa dualidad medular de Jano explica los dos rostros de su cabeza, uno de los cuales mira a la derecha (o hacia adelante), mientras que el otro mira a la izquierda (o hacia atrás). La fiesta de Jano se celebraba en los solsticios por los gremios metalúrgicos, lo que acentúa la vinculación de este dios al mundo de los saberes iniciáticos, de la fragua y de lo ctónico.

Con respecto a Minerva, es una diosa multifacética. Más tarde se la identificó con la Atenea griega. Minerva es, a la vez, una diosa de fecundidad, asociada a las diosas de la vegetación y del delirio báquico (como Libera); también es una diosa luminosa de lo intelectual, así como de los oficios y la cultura. Pero es también una diosa guerrera, asociada a Marte y amada por él. Su símbolo es el mochuelo, que la asocia al mundo de lo nocturno y de las profundidades —lo que nos da, en parte, la clave de su patronazgo de la metalurgia y, a través de ella, de los oficios y la cultura—.

Art. 25.— Una de las religiones más fascinantes por su riqueza y hondura es el hinduismo. En pocas religiones encontramos expresiones tan profusas y atinadas de la contradictoria misteriosidad de lo divino. El hinduismo es, sin lugar a dudas, uno de los más valiosos tesoros en el haber religioso —y, de manera más general, del acervo cultural— de la humanidad.

Se pueden adoptar dos actitudes básicas en cuanto al hinduismo: 1º, colocar en un sistema único los textos revelados (los Vedas) más los textos básicos del brahmanismo; más la doctrina comúnmente aceptada por el hinduismo tardío; 2º, considerar al vedismo, al brahmanismo y al hinduismo tardío como tres religiones diferentes —pese a que para el hindú los Vedas son los escritos revelados—. Siguiendo al Dr. Constantin Regamey ((R:1), pp. 85) —de quien tomamos la mayor parte de los datos que siguen—, adoptaremos el segundo camino, mas no por estimar que el primero sea —fenomenológicamente— erróneo (como tampoco es erróneo estudiar en un solo y único cuerpo doctrinal el complejo del cristianismo actual, desde el Génesis hasta los más recientes pronunciamientos de valor dogmático).

Art. 26.— Empecemos, pues, con algunas pinceladas sobre la religión védica. Ya en el Rigveda aparece —si bien con escaso relieve— la divina figura de Rudra, que tan gran papel jugara en el hinduismo. Es un dios que infunde pavor: es el destructor, pero también el reductor y el piadoso (Siva).

En el Rigveda aparece también Agni, el fuego, dios-sacerdote, fundador del ritual védico. Es el Hermes védico: mensajero de los dioses, une —en la figura del rayo— el cielo con la tierra. Se narran tres nacimientos suyos: el nacimiento celeste (solar), el acuático (el rayo que cae de las nubes) y el terreno (por frotación de combustibles). A caballo entre lo celeste y lo terrenal, entre lo divino y lo humano, Agni plasma en sí mismo exacerbadas contradicciones.

Pero (cf. (R:1), p. 96) el Rigveda nos dice también que Agni es lo mismo que Indra, Varuna y Mitra, y que no es sino el principio supremo, lo Uno supradivino. La identificación de Indra con Varuna ya constituye, de suyo, un misterio, puesto que el primero es un **deva** y el segundo un **asura**, y los devas conforman un grupo diverso del de los asuras en el panorama teológico védico. Los devas extraen su fuerza de los himnos y de las ofrendas, lo que no sucede con los asuras. Indra es ((R:1), p. 84) la imagen, elevada al plano de lo colosal, del bárbaro guerrero védico, exuberante de fuerza y de una primitiva alegría vital, poderoso combatiente y bebedor, y no desperdicia los placeres del amor terreno. Varuna, en cambio, es el creador de los mundos, el guardián del orden cósmico, el juez que lo vigila, descubriendo y castigando a los malhechores, el que perdona a quienes

muestran su arrepentimiento. Varuna es, pues —y contrariamente a Indra—, un dios moral, y, sobre todo, un dios justo. Pero el carácter moral está aún más acusado en Mitra —otro de los identificados por el Rigveda con Agni, que es un dios bondadoso y afable. Si Indra inspira una despreocupada confianza amoral en sus devotos, Varuna inspira miedo desasosegado, respetuoso y humilde ante la majestad y justicia divinas, y Mitra inspira confianza apaciguada ante la bondad protectora de la divinidad.

Otra figura de gran importancia en el Rigveda es Purusa, el gigante andrógino de mil ojos, mil cabezas y mil pies, a quien dieron muerte sacrificial los dioses y de cuyos miembros nacieron los himnos védicos, los animales —incluídos los hombres—, el éter, el cielo, la tierra, los puntos cardinales y los mismos dioses. Purusa (vid. (R: 1), p. 97) ha sido identificado por algunos con Yama, cuyo nombre significa 'gemelo' (ibid. p. 90) y que es el hombre primordial, quien, junto con su hermana Yami, engendró al género humano; murió para convertirse en rey del reino de los muertos; Yama es hijo de Vivasvant, quien pertenece al grupo de los dioses solares; tal identificación conllevaría la irrupción de una multitud de nuevas coincidencias de opuestos (misterios o perantiomas). Sea como fuere, el Rigveda nos dice (cf. (R:1), p. 98) que de Purusa nació Viraj, y de Viraj Purusa. Algo semejante sucede —según el Atarvaveda, más tardío— con Kala (cuyo nombre significa 'el tiempo' y también 'la muerte'), quien es creador de todo, y también creador y engendrador de sí mismo. Viraj es el **alter ego** femenino de Purusa, pero también su progenitora y su hija. Viraj no es sino la diosa Vac (cuyo nombre significa 'el discurso'), que es identificada, sin más, con el propio Purusa (Rigveda I, 165, 37). (Esta diosa Viraj es —según el Atarvaveda VIII, 9,7— el padre del **brahman**, o sea: de la ciencia triple, que es, a la vez, lo mismo que los tres primeros Vedas —o, mejor dicho: de su meollo mágico-ritual— y también la substancia primordial de lo Absoluto. Más tarde, el Aitareyabrahmana IV, 21,1 identifica, sin más, a brahman con Vac).

Vac, como su alter ego masculino Purusa, es descuartizada; pero sus muertes no los hacen desaparecer sin más, sino que tres cuartas partes de cada uno de ellos permanecen, inmortales, en el cielo. Muerte e inmortalidad se dan la mano en la vida, precaria y, con todo, inmensa de esas figuras diversas, que son, a la vez, infradivinas y supradivinas, y que constituyen —para el Rigveda— la raíz primordial de todo lo real.

Art. 27.— Pasemos ahora a echar una ojeada a algunos rasgos del brahmanismo —el período intermedio de la evolución de la religión hindú—, plasmado en los escritos brahmánicos y en los Upanisadas.

En el brahmanismo aparece la figura de Prajapati, quien hereda los atributos del Purusa védico: es el ser primordial que, subdivi-

diéndose en dos principios — uno masculino y otro femenino— y copulando consigo mismo, crea o engendra a todo lo real, incluso a sí propio. Es, a la vez, creador y sumo sacerdote.

Prajapati es identificado tanto con el brahman como asimismo con el atman (cuyo nombre significa 'hálito', 'respiración', 'el sí mismo'). El brahman —la substancia mágico-ritual o sapiencial de lo objetivo absoluto— y el atman —la subjetividad— son dos entes que constituyen un único principio creador de las cosas; ambos se identifican con Prajapati. Y, sin embargo, sus atributos son distintos: el atman tiene la propiedad de identificarse con Purusa, mientras que el brahman se identifica con Vac. El brahman es idéntico a Prajapati; pero también es cierto que el brahman es creado por Prajapati. Por otro lado, el brahman es también personal (y no sólo impersonal); experimenta sensaciones, preocupación, amor; oye las palabras de elogio. Aunque es designado con una palabra en género neutro, el brahman es un Creador antropomórfico ((S:9), p. 49).

El atman —según nos dice el Satapathabráhmana X,3,6 y lo repite el Chandogya-Upanisada, 3,14— está en el fondo del corazón, es más pequeño que el núcleo de un grano de mijo; pero ese mismo atman es mayor que toda la tierra, mayor que el espacio y que el cielo. El atman-braman único es todas las cosas. El es como la miel en la que ya no se conserva la diferencia entre el néctar de unas flores y el de otras; y como el océano en el que ya no se conserva la diferencia entre los ríos que lo conforman. (Pero, si el atman se identifica con cada cosa, no parece, en cambio, que cada cosa identifique con él).

Otros escritos brahmánicos (cf.(R:1), p. 122) nos dicen que el ser primordial que, con Vac, engendra el año (= el tiempo, o sea: Kala, quien es venerado como el creador de las cosas, y cuyo nombre también significa 'muerte') es el hambre (que también se identifica con la muerte). Crea las cosas para devorarlas. Los Upanisadas —identificando esa hambre-muerte con el brahman-atman— nos dicen que el braman-atman, para aparecer, debe devenir, perdiendo así su rasgo más característico: la inmutabilidad (y, por consiguiente, dejando de ser él mismo); alcanza así su plenitud autoaniquilándose.

Art. 28.— Así llegamos, por último, a la tercera fase de la religión hindú: el hinduismo propiamente dicho. Con respecto a esta religión, indica el Dr. C. Regamey ((R:1), p. 137):

El método de algunos estudiosos europeos que intentan eliminar las contradicciones existentes en los principales textos del hinduismo, considerando como interpolaciones posteriores algunos de sus fragmentos, no hace más que desfigurar la imagen de esta religión, que consiste precisamente en la armónica coexistencia de las más distintas creencias.

En el hinduismo, lo divino es concebido como síntesis abarcadora de los opuestos ((R:1), p. 138): 'Todo lo lleva en sí el Señor, juntos los dos, lo mutable y lo inmutable, lo revelable y lo que no puede ser revelado'.

En el hinduismo hay dos dioses principales: Siva y Visnú. Ambos son hijos de la diosa tierra, Prthivi, la vaca a la que ordeña su padre Prthu. Siva es el Rudra del Rigveda. Siva es, ante todo, un dios que infunde pavor: es el arrebataador, el espantoso, el terrible; es matador de hombres, devorador de carne cruda, habita en los lugares de cremación y bebe en cráneos humanos acompañado por un séquito de vampiros. Siendo destructor del mundo se identifica con Kala (el tiempo), el aniquilador —pero también el donador de existencia, ¡no lo olvidemos!—

Mas, si bien Siva es concebido, en primer lugar, como aniquilador, es también el constructor, el que da ser y vida. Este aspecto de generosidad llega hasta el autosacrificio: para salvar al mundo, Siva ingirió un terrible veneno que afeó su cuello para siempre. Este aspecto de amorosa donación de vida explica que Ganesa (o Ganapati), el hijo mayor de Siva (y también una emanación o manifestación de Siva) sea el dios que fomenta la agricultura y la fertilidad, así como la literatura y las ciencias. La función creadora de Siva tiene un carácter sexual; Siva es un dios erótico y recibe un culto fálico. Y, sin embargo, su tercera función (junto con las de destructor y de constructor) es la de asceta divino, lo que constituye la más violenta antítesis con su determinación erótica.

Dentro de la corriente sivaíta del hinduismo (aquella que ha volcado su adoración sobre este dios), Siva es el **brahman**, es el creador del mundo.

La esposa de Siva es Parvati. Siva y Parvati son, en el fondo, Purusa y Viraj (o Vac), de quienes ya hemos hablado anteriormente con respecto a fases previas en la evolución del pensamiento religioso hindú. Siva y Parvati salen (o quizá sería más exacto decir: son los dos aspectos) de Ardhanarisvara, dios primordial bisexuado, cuyo nombre significa 'medio-mujer y medio-hombre', representado con rasgos masculinos al lado derecho y femeninos al lado izquierdo. Según algunos relatos, Siva y Parvati se aman tan intensamente que se han fundido, dando así por resultado un solo individuo divino bisexuado. Así pues, Ardhanarisvara se escinde en Siva y Parvati y resurge con la fusión de ambos, lo que hace resaltar que, en el fondo, Siva es Parvati, pese a que el uno sea masculino y la otra femenina.

La diosa Parvati es idéntica a Kali, quien dirige la fuerza destructora de la naturaleza, y que es también la diosa cruel de la guerra, la

que danza sobre el cadáver del inmortal Siva, su amado esposo (y su alter ego masculino, ¡recordémoslo!, por lo cual Kali danza sobre sus propios restos mortales).

Pero Parvati, la esposa amante, la plasmación del amor divino, es también idéntica a Camunda y Dautura, quienes envían las catástrofes y epidemias.

Art. 29.— El otro gran dios del hinduismo es Visnú. Si en Siva está acentuado el aspecto destructor, en Visnú prevalece el aspecto de dulce, generosa y misericorde bondad. Dios infinitamente benévolo, Visnú es el objeto de la *bhakti*, de la devoción apaciguada y feliz, en la que el devoto tiende a alcanzar la unión mística con el dios. Pero, al igual que en Siva (y en su alter ego femenino) no faltan, ni mucho menos, los aspectos de amor, belleza, generosa donación de vida y de ser, en Visnú no faltan tampoco aspectos terríficos.

El Bhagavadgita (el Canto del Bienaventurado) es el gran poema a Visnú, dios supremo —y, según las sectas visnuítas, dios único, que hace emanar de sí al mundo, conservándolo luego con su actividad y reabsorbiéndolo en sí al final de cada edad—.

El canto X del Bhagavadgita (versículos 4-5) expone como devenires de lo divino (y, por tanto, de Visnú) al placer y al dolor, a la existencia y a la no-existencia, al miedo y a la valentía, al honor y a la vergüenza (cf. (A:9), p. 241). Sri Aurobindo, en su magnífica edición del Bhagavadgita (que acabamos de citar: (A-9)) afirma que ese poema fundamental del visnuismo defiende un teísmo resuleto, que lejos de asustarse de las contradicciones de lo real, las asume vigorosamente, colocando en Dios el bien y el mal, el dolor y el placer, la luz y las tinieblas, sin por ello dejar de reconocer su infinita omnisciencia y omnipotencia.

El canto XI de ese mismo poema es el mejor reconocimiento de la deslumbrante coincidencia de los opuestos en Visnú. El mundo entero, en todas sus facetas, es una emanación de Visnú; el dios es, él, idéntico a cada uno de los entes. Así pues, cada discordia mundana es un autodesgarramiento del dios. El mal se explica por la autocontradicción del Bien absoluto, o sea de Dios. (Seguimos la interpretación de Aurobindo). La eternidad, en la que todo permanece, y el tiempo, que todo lo destruye, se encuentran confundidos en la divinidad de Visnú. El apogeo de ese reconocimiento de la coincidencia de los opuestos en Visnú se alcanza en el versículo 37 ((A:9), p. 268), donde se dice que Visnú es el Ser y el No-ser, y también lo que está más allá (del ser y del no ser).

Visnú es un dios que se encarna varias veces en entes finitos de varias clases. El resultado de cada encarnación es un avatar de

Visnú. Uno de ellos es un pez; otro, una tortuga; otro, un jabalí; otro, el hombre-león Narasimha; otro, el enano Vámana, quien acaba apareciendo como un gigante. (Ya en el **Rigveda** Visnú es un enano que adquiere estatura colosal tras atravesar en tres zancadas el universo entero). Ulteriores avatares de Visnú son Rama y Krisna. Krisna, 'héroe pendenciero y rijoso' ((R:1, p. 151), es, sin embargo, el que revelará a Ariuna, en el **Bhagavadgita**, la sublime doctrina de la salvación a través de la devoción. Por eso, la compañera de Krisna, la pastora Radha —quien es la amante favorita de ese avatar del dios— encarna el fervor con el que el hombre busca su unión con lo divino. Por otro lado, Rama constituye la otra faz de Visnú, una faz en la que se acentúa mucho más el aspecto de bondad y desinterés.

Art. 30.— Pero aún nos queda por decir nuestra última palabra con respecto al hinduismo; con ella expresaremos el más hondo contenido de esta cautivante doctrina religiosa. Como lo indica el Dr. Regamey ((R:1), p. 154), la conciencia religiosa hindú evolucionó hacia una síntesis de Visnú, Siva y Brahma (este último dios —cuyos contornos son difusos— es considerado, por un lado, como el creador y dios supremo de la trinidad hindú; y, por otro lado, como un instrumento obediente, alternativamente, a Siva y a Visnú —e incluso como una emanación de Visnú—). Tal síntesis alcanza su mejor expresión en la adoración a Siva-Narayana (también llamado 'Hari-Hara': Hara, el arrebataador, es Siva; y Hari, el de los cabellos rubios, es Visnú). Este dios lleva a la izquierda los rasgos de Visnú y a la derecha los de Siva. Según el poeta Tukarán (del siglo XVII), 'Hari es en el corazón de Hara como la dulzura en el azúcar; la única diferencia la constituye la vocal i'. El aspecto predominante, mas no únicamente, creador, mantenedor y benigno de lo divino, que se plasma en Visnú, y el aspecto preponderante, mas no únicamente, terrífico, que se plasma en Siva, vienen a ser, así, dos aspectos del único dios: Visnú es Siva, y Siva es Visnú, si bien a ese único dios supremo lo llaman los hombres 'Visnú' cuando piensan en sus rasgos más preponderantemente benignos, y lo llaman Siva cuando piensan en rasgos más marcadamente terríficos. El único dios supremo tiene, él, todas esas propiedades que se le atribuyen cuando se le da un nombre, y también las que se le atribuyen cuando se le da el otro nombre. En él se da, soberanamente, la coincidencia de los opuestos.

De ahí que el más reciente de entre los grandes pensadores religiosos hindúes, Ramakrisna (quien, ~~pe~~ a que adoptó ese nombre, había sido sacerdote de Kali, y siguió siendo toda su vida un fervoroso devoto de esa diosa), lleva esa visión de la coincidencia de los opuestos en Dios hasta el punto de sostener ((R:1), p. 196) que en Dios se disuelven todos los contrarios, de suerte que tanto lo bueno como lo malo reflejan la esencia de Dios: 'Dios dice al ladrón que vaya a robar

y, al mismo tiempo, previene al dueño de la casa contra el ladrón'. Ello no conlleva ningún indiferentismo ético, pues no es cierto que lo bueno y lo malo reflejen **igualmente** (en la misma medida) el ser y la voluntad de dios.

Capítulo IV

LA COINCIDENCIA DE LOS OPUESTOS EN YAVE

Art. 31.— Abordaremos ahora una indagación fenomenológica de la religión vétero-testamentaria, la religión mosaica de los hebreos (o, más particularmente, del pueblo de Jacob), a la que también llamaremos 'religión yavista', pues es la religión que adora al dios Yavé.

Como plasmaciones pervivientes de esta religión podemos considerar, ante todo, al Pentateuco, y también, en segundo término, al resto del Antiguo Testamento, principalmente los libros protocanónicos —si bien, en algún punto, también acudiremos a tal o cual libro deuteronomico, como el de Tobías—.

De la religión yavista hay que distinguir el judaísmo, que es la religión que —inspirada, eso sí, en el corpus bíblico yavista— comienza a desarrollarse en Palestina —y entre los judíos de la diáspora en los siglos que siguen a la caída del imperio persa de los aqueménides (en la época en que el hebreo era ya una lengua muerta en Palestina, y los habitantes del país hablaban ya otra lengua semítica: el arameo)—, y cuya fisonomía se irá perfilando más y más entre los judíos de la diáspora en los primeros siglos de la era cristiana. El judaísmo ha pretendido "racionalizar" el yavismo ("racionalizarlo" en la dirección del pensamiento dignoscitivo, aferrado al RC), depurándolo así de muchas contradicciones iniciales, y reinterpretando como metáforas muchas de las afirmaciones contenidas en las Escrituras yavistas. Ese judaísmo rabínico no entrará en nuestro planteamiento fenomenológico.

Para el estudio de los textos del A.T. he consultado (y citado) las siguientes ediciones: la edición de la **Septuaginta** griega ((S:17)), la Vulgata clementina ((C:7)), y la traducción directa del hebreo que constituye el texto de la Nacar-Colunga, tal como aparece reproducido en (C:8).

Art. 32.— Mucho se ha discutido entre los eruditos con respecto al problema del monoteísmo yavista. En verdad, los adeptos de cada una de las diversas posturas interpretativas han tratado de depurar de contradicciones el mensaje doctrinal vehiculado en el A.T., lo cual

COINCIDENCIA DE LOS OPUESTOS EN YAVE

parece una actitud forzada, impuesta por los moldes de una exégesis dignoscitiva que reputa como inimaginable todo pensamiento contradictorial.

La doctrina religiosa yavista no excluye totalmente la existencia de otros dioses. Yavé es el dios de Jacob y sus descendientes; Kamós es el dios de la vecina y emparentada tribu de Moab a la que ha dado su tierra en posesión (**Jue** 11,24). (Es más, pese a las prescripciones monolátricas del yavismo, Kamós recibió culto oficial en Jerusalén bajo el reinado de Salomón (1 **Reyes** 11, 7-23), manteniéndose tal culto hasta Josías). Por eso, ir al extranjero era alejarse del rostro de Yavé (1 **Sam** 26,19) y sujetarse a algún otro dios que podría eventualmente aparecer como más poderoso (cf. 2 **Re** 3,27, cuando Mosa, rey de Moab, sacrificando a su primogénito y heredero de la corona, logra la intervención decisiva de su dios en contra de los reyes de Israel, Judá y Adom). Así, p.ej., se nos dice (**Dt** 29,25): 'se fueron a servir a dioses extraños y los sirvieron, dioses que no conocían y que no eran sus dioses'.

Pero los otros dioses son considerados como —al menos en determinados aspectos— subordinados a Yavé, quien preside su consejo celestial. (Cf. p.ej., III **Reyes** 22, 19ss). El Salmo 97 (v. 7) afirma que todos los dioses se postran ante Yavé. Y, en varias ocasiones, se compara a Yavé con los demás dioses para resaltar la superioridad del dios de Abrahán. **Ex** 15,11, pregunta: '¿Quién como tú, ¡oh Yavé!, entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios?' Lo mismo es repetido en **Dt** 3,24 y en **Sal** 87,8. Yavé, en efecto, tiene poder sobre los demás dioses. (En **Ex** 12,12 dice Yavé que él castigará con su plaga a todos los dioses de Egipto).

Todo ello nos muestra una concepción en la que el monoteísmo prevalece, pero sin haber eliminado enteramente al politeísmo.

Yavé es el único creador de los cielos y de la tierra, es el dios de los dioses (**Dt**. 10,16s); es el único dios que merece absolutamente ser calificado como 'dios'. El es el dueño y amo de todo el decurso de los acontecimientos que tienen lugar en la tierra (lo cual es puesto vigorosamente de relieve por el profeta Amós). Y el poder que poseen los demás dioses ha sido conferido por Yavé; esos dioses son instrumentos en la mano de Yavé. (Cf. **Dt** 4,19; **Sal** 82). Por todo ello, Isaías dirá (41,4; 45,5; 43,10ss; 43,3; 48,11) que Yavé es el único dios, el primero y último dios, que fuera de Yavé no hay dios; los demás son dioses sin vida (pues no poseen **enteramente** la vida, y lo que no es enteramente cierto es —en uno u otro grado— falso; por esa misma razón, numerosos textos vétero-testamentarios pueden afirmar que Yavé es el único dios: los demás no son —sino tan sólo incompleta-

mente— dioses). Y Jeremías dirá que los otros dioses son no-dioses (Jer 2,11). Así pues, tenemos, ya de entrada, estas dos propiedades mutuamente contradictorias de Yavé: la de ser tal que sólo él es dios y la de ser un dios al lado del cual —o, más exactamente, por debajo del cual— hay otros dioses. La contradictorialidad —sobre todo en alto grado— puede parecer insoportable a un hombre de mentalidad dignoscitiva; pero el religioso pueblo de Jacob la colocaba valientemente en la cúspide de lo real: en la divinidad de su dios Yavé.

Podemos quizá interpretar esta doctrina de la unicidad de Yavé considerando que los demás dioses son, en verdad, atributos de Yavé, entes, pues, que están por debajo de Yavé; entes que están bajo el poder de Yavé y que tienen un rango inferior al suyo. Cada uno de esos atributos es y no es dios; lo es sólo hasta cierto punto, no plenamente (y, por tanto no lo es; pero también lo es). Y Yavé tiene, en alto grado, las dos propiedades de ser él el único dios, y de que haya esos otros entes —atributos suyos, que a él pertenecen y le están subordinados— que son también dioses.

Art. 33.— La necesidad de salvaguardar la inaccesibilidad —el irreducible estar más allá— de Yavé, a la vez que se afirma su presencia y su acción directa y física en el medio habitado por el hombre, conduce a los adoradores de Yavé a postular la existencia del ángel de Yavé (después del destierro se hablará de los ángeles de Yavé, en plural). Se han interpretado de diversos modos los textos véterotestamentarios en los que prístinamente aparece el ángel de Yavé. En general, parece que tal ángel no es sino Yavé mismo, el cual permanece así, por un lado, irreducible e inalcanzablemente más allá, pero, por el otro —y por más contradictorio que ello sea— irrumpe y se manifiesta aquí entre nosotros, se zambulle en la cambiante y mutable temporalidad. Si se distingue entre Yavé y su ángel, tal distinción es sólo la que se da entre Yavé y el mismo Yavé, entre Yavé que es eterno e inmutable, y que permanece en el cielo, y Yavé que es temporal y mutable, y que tiene una presencia física en la tierra. Tal es el caso en **Números 22,22** (en el episodio de la burra de Balaam). Así, diversos relatos de un mismo episodio colocan en escena, alternativamente, a Yavé y a su ángel. Y, en algunos pasajes (p.ej., **Jue 6,8ss**), Yavé y su ángel son mencionados, alternativamente, como sujetos de las mismas acciones y relaciones; por ello, Gedeón teme morir por haber visto al ángel de Yavé, cuando el temor de morir va asociado a la visión de Yavé mismo. Aún más visible resulta la identidad entre Yavé y su ángel en **Gen 22, 15-16**, cuando el ángel de Yavé dice, textualmente: 'Por mí mismo juro, ¡palabra de Yavé!, que, por haber tú /Abraham/ hecho tal cosa... te bendeciré largamente...'

La naturaleza de los ángeles en los textos posteriores del AT es un tanto ambigua: de un lado, parecen como en algún sentido identi-

ficados con Yavé, como manifestaciones o potencias suyas; de otro, como subordinados a El, como servidores suyos, pecaminosos en comparación con él (como lo subraya el libro de Job), pero, sin embargo, sumisos a sus órdenes (así lo revelan los Salmos). Reciben, varias veces, el nombre de **hijos de Dios** (p.ej., Job 1,6), por lo demás utilizado también en pasajes tan arcaicos como **Génesis 6,1 ss.** ¿Son criaturas? ¿O son, antes bien, atributos o poderes increados de Dios, con quien mantendrían algún nexo de identidad menos fuerte que la identidad estricta o mismidad, pero, no obstante, lo suficientemente fuerte para que se los deba considerar como coeternos con Dios, como entes de rango divino?

La ambivalencia de los ángeles queda, por otro lado, acentuada por el hecho de que —como ya hemos recordado— aun ellos son (en comparación con Dios, y, por ende, también a secas) pecaminosos (en uno u otro grado, aunque sea ínfimo); y, en el episodio de **Gén 6, 1ss**, se les atribuye una concupiscencia carnal que los lleva a la fornicación, insinuándose que éste es el motivo del diluvio. Y, con todo, la excelsitud y sacralidad de los ángeles, su carácter celestial, divino o cuasidivino, no dejan de acentuarse cada vez más en la evolución del pensamiento religioso yavista, el cual, pese a ello, no juzgó necesario depurar los viejos relatos como el aludido del Génesis. Por otro lado, el libro de Daniel habla de la existencia de un ángel para cada uno de los nacidos (por lo menos de aquéllos que entran en el escenario político en el que estaba implicado el pueblo de Jacob) y presenta a esos ángeles luchando unos contra otros; como los ángeles son obedientes a los mandatos de Yavé, ello conlleva que Yavé da mandatos mutuamente conflictivos.

Quizá en una época ulterior —sobre todo en algunos libros sapienciales— los autores vétero-testamentarios escindieron la clase, hasta entonces no diferenciada, de los ángeles en dos grupos: los ángeles creados y aquellos poderes increados, como la Sabiduría divina, que, iguales a Dios, no son, sin embargo, idénticos sin residuo con El, sino atributos emanados de El. (Esa doctrina se desarrollará en el judaísmo filosófico de Filón de Alejandría). Esos atributos tienen su propia fisonomía y efectúan sus propias acciones; aunque iguales a Dios y partícipes de su poderío, no son lo mismo que Dios, sino que están superditados a Dios, del cual son, al fin y al cabo, atributos. El Salmo 85 enumera varios de esos atributos de Yavé, todos ellos dotados de personalidad propia: la fidelidad, la justicia, la paz, el bien, la gloria. La sabiduría será también uno de esos atributos dotados de fisonomía y actuación propias (cf. Prov 8,22ss). La gloria juega un papel eminentísimo en todo el A.T., siendo presentada siempre o casi siempre como un ente dotado de características propias, diverso de Yavé —aunque sea igual a Yavé, del cual es un atributo—. Así, mientras Yavé per-

manece más allá, transcendente e inalcanzable, su gloria llena el tabernáculo (Ex 16,10; 29,43; 40,34s; Lev 9,6; Num 14,10, etc.). Y el Templo de Jerusalén será también la morada de la gloria de Yavé (1 Re 8,20s). La gloria de Yavé se marchará de esa ciudad, abandonándola así a los enemigos del reino de Judá, y sólo en un tiempo escatológico regresará a esa ciudad, una vez purificada (cf. Ez 10; Ez 43,1-7; 44,1-4).

Art. 34.— La religión yavista hereda dos viejas concepciones semíticas sobre la creación (cf. (A:6), p. 65). En una de ellas Yavé crea el mundo después de haber vencido al monstruo abisal, al océano, llamado **Ráhab**, **Leviatán** o **el dragón** (Sal. 74,12-7; 89,10-3; Job 26, 12; 9,13; Is 27-1; 51,9). En otra de ellas, Yavé somete a ese mismo caos monstruoso, abisal u oceánico, personificado —en alguna medida, por lo menos—, y así lleva a cabo su obra de creación (cf. Job 38,8; Prov 8,29; Jer 5,22; Hab 3,8; Sal 18,16; 33,7; 65,8; 104, 5-9). El relato del Génesis no contiene ninguna personificación del caos abisal previo a la obra creadora de Dios, pero parece admitir que se daba tal caos antes de la intervención divina. Por otro lado, Lev 16,8ss habla de Azazel, como opuesto a Yavé; muchos exégetas han visto en Azazel un demonio del desierto.

Todo ello revela que, en la perspectiva religiosa del pueblo de Jacob, Yavé, que es el dios único y el que ha creado de la nada todos los entes corpóreos, tiene también, a la vez (y, por más contradictorio que resulte), la propiedad de ser uno de entre dos o más principios de las cosas, y la propiedad de tener frente a sí un rival no creado al que debe vencer.

Inspirándose parcialmente en esta segunda tesis (contradictoria con respecto a la primera, y, por lo demás, secundaria y hasta postergada en el pensamiento religioso mosaico), se desarrolló en el judaísmo posterior a la cautividad de Babilonia una tendencia a escindir lo real en una esfera obediente a Yavé y una esfera rebelde a la autoidad divina, estando ésta última encabezada por Satán. (Los historiadores suelen atribuir tal evolución del pensamiento religioso israelita a la influencia de la religión irania). Esta esfera diabólica no tendrá ya, sin embargo, existencia independiente de la de Yavé, sino que también ella deberá su ser a la creación divina; y, si lleva a cabo sus maldades, ello sólo le resulta posible porque Yavé lo permite. Mas, con todo, se tratará de un mundo hostil a Yavé, y del cual vienen los males. Pero esto no es incompatible con la tesis yavista según la cual todos los acontecimientos vienen de Yavé, todos tienen a Yavé como autor directo o indirecto (en cuanto sucede hay que ver la mano de Yavé; él es quien nos da los bienes, y también los males; quien envía las sequías y plagas, y quien protege y resguarda de sus efec-

tos; quien endurece el corazón de los que han de oponerse a sus planes, a fin de que éstos se lleven a cabo con todo el patetismo que realiza su grandiosidad).

Así, p.ej., en 2 **Sam** 24,1, Yavé incita a David a llevar a cabo la perversidad consistente en censar al pueblo; lo hace porque estaba encolerizado contra el monarca israelita. Posteriormente, en 1 **Cr** 21,1, esa misma incitación se atribuirá a Satán; evidentemente, es posible que la sugerencia la haya hecho Yavé sirviéndose, instrumentalmente, de su ángel Satán.

Yavé es, pues, en la religión mosaica Dios y creador supremo, pese a que también tiene en esa religión las propiedades más arriba reseñadas de enfrentarse a un principio monstruoso no creado. Ello se comprende bien si se tiene en cuenta que, según la concepción que exponremos en este libro, que una criatura sea creada por Dios es lo mismo que el que esa criatura exista; y —como acertadamente lo dijo San Agustín— toda criatura es —relativamente, por lo menos— irreal, de modo que —relativamente al menos— siempre es cierto que no ha sido creada. (Por otro lado, en el A.T. Satán aparece como un ángel de Yavé, que, si bien cumple su papel específico de acusador o adversario, lo hace sólo dentro de los planes generales de Yavé y obedeciendo a las instrucciones divinas. Por ello, Satán aparece en la corte celestial, a un lado del trono de Dios. Vid. **Zac** 3,1; **Job**, 1,12; 2,6).

Art. 35.— Los textos yavistas afirman irrecusablemente que el hombre ha sido hecho por Yavé a su imagen y semejanza. Tal semejanza entre Dios y el hombre no se refiere, ni muchísimo menos, a un dizque componente del hombre (el alma); pensar tal cosa sería atribuir a los antiguos hebreos una noción por demás dualista (o, en el mejor de los casos, hilemórfica) del hombre que les era ajena. ¡No! El parecido se extiende a todo el ser humano; y, para los hebreos, un ser humano es un cuerpo.

De ahí que, en primer lugar, se recalca tal semejanza ya en lo que, de inmediato, resalta más en la naturaleza —o sea: en la somaticidad del ser humano, a saber: en la diferencia sexual y en la relación entre varón y hembra. El Génesis (**Gen**, 1,27ss) nos lo dice del modo más tajante: el Señor hace al hombre según su propia imagen y semejanza, macho y hembra; y le ordena, en consecuencia, que así crezca y se multiplique. La sugerencia no puede ser más neta (y de ahí que K. Barth haya tenido un fundamento para hacer estribar en la bisexualidad la semejanza del hombre para con su creador). Y es que el hombre aparece, ante todo, como amante y engendrador, y es en ello en lo que manifiesta primariamente su parecido con respecto al sumo y máximamente amoroso hacedor. Siendo ésas las características

más atractivas del hombre, no podían por menos de ser las expresiones más inmediatas de la semejanza del hombre para con Dios. Mas, por otro lado, todos los textos vétero-testamentarios nos presentan a Yavé asexual o transsexual. Si bien es cierto que Yavé aparece como un dios varonil, y aun como un varón (p.ej. en el banquete al que es convidado por Abraham en Mambré), nunca se habla de Yavé como un dios que tenga relaciones con diosas ni aun de una diferenciación sexual interna en Yavé. Esas temáticas, tan ricamente tratadas en otras religiones, son ajenas al yavismo. Y, por otro lado, la transcorporeidad (o hasta incorporeidad) que, **junto con** su somaticidad antropomórfica, atribuye a Yavé el A.T. da a entender que el Dios de Jacob es un dios que escapa a lo sexual.

Sin duda, la confluencia de todo ese enfoque con la inequívoca afirmación del Génesis 1 conduce a una perantiomaticidad: un dios asexual es tal que justamente en su sexualidad el hombre se aparece como imagen y semejanza del mismo.

Por otro lado, este primer aspecto no hace sino introducirnos en la problemática del antropomorfismo, simultáneamente afirmado y negado en el A.T. El vocablo semítico traducido como 'imagen' denota una representación plástica (una efigie, una estatua).

Para los semitas, lo representado está, físicamente, en su representación o imagen. De ahí que el hombre sea, no sólo imagen, sino aposento de Dios. Ello es quizá lo que explica el aniconismo de la religión mosaica: construir otras imágenes de Yavé es profanar la exclusividad de la imagen de Yavé que el mismo Yavé ha forjado con sus propias manos, a saber: el cuerpo humano. Yavé ha fabricado esa imagen suya, según su propia semejanza; y el hombre no tiene derecho a fabricar otra, ya que sería imagen de una imagen (representaría a Yavé como un hombre, según la semejanza de la imagen, invirtiendo así la relación real, que consiste en que el hombre sea una imagen de Yavé), a menos que atribuyera (aún más irreverentemente) a Yavé alguna otra figura, inferior a la del hombre —y, por ello menos semejante a Yavé—, como ocurrió repetidas veces en las representaciones tauriformes de Yavé, que transgredían la ley mosaica.

En todo caso, son categóricas las afirmaciones vétero-testamentarias de características somáticas de Yavé (con respecto a las cuales las humanas son similares; y, si se considera como simétrica a la relación de similaridad, cabrá decir que Yavé es corporalmente similar al hombre, según esos textos).

Ahora bien, para ser rigurosos, en vez de hablar de rasgos antropomórficos de Yavé, sería más exacto hablar de rasgos de Yavé con respecto a los cuales el hombre tiene características similares; o

sea: el A.T. no se entrega a una antropomorfización de Dios, sino a una teomorfización del hombre. Los rasgos que, en perspectivas ateas o espiritualistas, son considerados como típicos o hasta exclusivos del hombre son, en cambio, para la perspectiva vétero-testamentaria, rasgos propios, ante todo y sobre todo, de Dios mismo; si el hombre los posee, ello sucede, justamente, porque el hombre es imagen y semejanza de Dios. Y es en esa similaridad del hombre con respecto a Dios en la que estriba la dignidad humana y la inviolabilidad de cada individuo humano (Gén 9,6).

Mencionaremos ahora algunos de esos rasgos somáticos de Yavé a cuya imagen y semejanza Yavé ha forjado con sus manos al hombre.

El A.T. insiste, particularmente, en la importancia de la faz de Yavé; habla de su faz airada (Lam 4,16; Sal 80,17) o radiante (Sal 4,7); Yavé vuelve al hombre su cara (Num 6,26); la cara de Yavé puede, en ocasiones, ser contemplada por ciertos hombres: Jacob contempla, en Panuel, a Dios cara a cara; Moisés en el Sinaí ve el semblante de Yavé (Num 12,8), pues 'Yavé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo' (a pesar de que Dios es invisible y de que es tal que tiene la propiedad de no poder ser visto sin que muera el que lo ve; cf. Ex 33,20-23).

Asimismo, el A.T. nos habla de los pies de Yavé (Ex 24,10), de las manos de Yavé, de la boca de Yavé (Is 1,20), de su lengua, de sus labios, de su nariz, de su brazo. Yavé habla, escribe, ve, oye, ríe, anda, sube y baja (cf. (D:1), pp. 94-5); está sentado en un trono (1 Re 22,19) .

Por otro lado, se ha querido ver en esas tajantes afirmaciones vétero-testamentarias meras formas metafóricas de expresión, lo que, sin embargo, parece infiel a la mentalidad del pueblo hebreo. Un argumento que se ha querido manejar para apuntalar ese metaforismo es que también se atribuyen a Yavé en el A.T. rasgos no-humanos, comparándosele con un león, con un águila, con el fuego, con la tempestad. Como nada puede ser semejante, a la vez, al león y al hombre, tampoco podría serlo Yavé, ni tampoco podrían haber pensado los hebreos que lo era.

Pero, justamente, lo que ese argumento desconoce es el carácter lógicamente trascendente de Yavé, o sea: su perantomaticidad. En la medida en que un ente finito se asemeja al hombre, en esa medida al menos no se asemeja al león —o, más exactamente, a los rasgos del león que están en conflicto con los del hombre—. Si ese tipo de leyes valieran también para lo divino, entonces lo divino no sería lógicamente trascendente. Pero la mentalidad religiosa ingenua de los hebreos —y de tantos otros pueblos— estriba en sostener que lo divino sí es lógicamente trascendente. (Y esa ingenuidad, lejos de

constituir una inferioridad lleva más bien el marchamo de lo original, de lo puro y no adulterado).

Art. 36.— Como ya ha quedado apuntado, en la conducta de Yavé observamos comportamientos somáticos similares a los del hombre: 'Y, rematada en el sexto día toda la obra que había hecho, descansó Dios el séptimo día de cuanto hiciera, (Gen 2,2). Yavé forja al hombre, de la arcilla, con sus propias manos, y luego, con su aliento, le inspira en las narices el soplo vital (Gen, 2,5-7). Yavé planta, también con sus propias manos, los árboles del Edén (Gen 2,8). Yavé se pasea por el jardín al fresco de la tarde (Gen 3,8), eleva la voz para llamar a Adán e inquirir lo que sucede, sospechando su desobediencia. Yavé hace después túnicas de pieles a Adán y Eva, y los viste. Yavé respira olores, y algunos de ellos lo agradan (Gen 8,21); baja Yavé a ver la ciudad y la torre que están levantando los descendientes de Noé (Gen 11,5). El capítulo 18 del Génesis cuenta cómo Yavé es convidado, junto con otros dos varones —ángeles suyos— por Abraham en el encinar de Mambré, y, aceptando gustoso la invitación, come los manjares aprestados por Sara y Abraham; después, Yavé y sus ángeles se levantan y se encaminan hacia Sodoma, si bien Yavé se detiene para comunicar a Abraham sus planes acerca de esa ciudad. Lucha Yavé contra Jacob durante toda una noche en Pamuel, junto al Yaboq, y sale derrotado en esa lucha, teniendo al final que pedirle que lo suelte (Gen 32,25-31); también durante la noche sale Yavé al encuentro de Moisés, su amado profeta (cuando volvía a Egipto por orden del propio Yavé) queriendo matarlo (Ex 4,24), siendo salvado Moisés por la intervención de su mujer Séfora, al circuncidar a su hijo.

En el Sinaí, Yavé se comporta de un modo más desemejante del humano ordinario, irguiéndose a un plano de más evidente y exteriormente manifiesta superioridad con respecto al hombre —incluso con respecto al propio Moisés—, en contraste con la familiaridad con que había tratado a los patriarcas. Aun así, permite que lo vean, junto con Moisés, Aarón, Nadab, Abiú y 70 ancianos del pueblo de Jacob (Ex 24, 9-10). Con respecto a Moisés, quien 'contempla el semblante de Yavé' (Num 12,8) y con el cual habla Yavé cara a cara 'como un hombre a su amigo' (Ex 33,11), se nos dice, no obstante (y en el mismo capítulo) que, no pudiendo ver la faz de Yavé —pues, de verlo, moriría— sólo le es permitido ver a Yavé de espaldas (Ex 33,23). Mucho se ha escrito para tratar, mediante acomodaciones interpretativas, de deshacer la contradicción. Lo más sensato, empero, parece ser reconocer que, si bien Moisés no puede, a la vez, ver la cara de Dios en alto grado y, también en alto grado, abstenerse de verla (o sea: que puede ver la faz de Yavé sólo en la medida en que se abstiene de ser tal que no la ve), en cambio Yavé sí puede, en alto grado, tener las dos propie-

dades de ser visto por Moisés, cara a cara, y de no ser visto por él más que de espaldas o tras velos.

Pero, si las características somáticas de Yavé son resaltadas con infatigable insistencia, Yavé es también considerado por los autores vétero-testamentarios como un dios incorpóreo. Por ello, la diversidad entre los animales (incluido el hombre) y Dios es cifrada por Isaías en el carácter carnal de los primeros (cf. **Is 31,3**), pese a lo cual el propio Isaías concibe también a Yavé como poseyendo características somáticas: Yavé silba (**Is 7,18**), pisotea furiosamente con sus pies a las naciones (**Is 67,3ss**); el cielo es su trono, y la tierra su escabel. La insistencia en la invisibilidad de Yavé también parece ser un indicio de su incorporeidad (cf. **Jer 10,1-11**; **51,15-19**; **Bar 6**; **Hab 2**). Aún más explícitamente se postula una espiritualidad —posiblemente entendida como no-corporeidad— de Yavé en los libros sapienciales (**Eccl 17,7**; **Sap 1,7**; **7,22ss** —donde se habla, no de Yavé, sino de su sabiduría—). Esa negación de la corporeidad divina se manifiesta también, p.ej., en el libro de Job (**10,4**): '¿Tienes Tú acaso ojos de carne y miras como mira un hombre?'

Es también interesante el pensamiento hebreo en lo que respecta a la ubicación o presencia de Yavé. Sabemos ya que Yavé se desplaza. Pero ciertos lugares, ciertas comarcas, constituyen el territorio de su residencia, de modo que, al alejarse de ellos, uno se aparta de la presencia del Señor (cf., p.ej., **Gen 4,16**). El campamento de un ejército del pueblo elegido debe ser mantenido puro 'porque Yavé, tu dios, anda en medio de tu campamento. . . para que Yavé no vea en ti nada indecente y no aparte de ti sus ojos' (**Deut 23,14**). Yavé tendrá el tabernáculo primero, y el templo después, como morada suya.

Mas, por otro lado, Salomón, al ser finalizada la construcción del templo —morada de Yavé— dice que los propios cielos no son capaces de contener a Yavé (**1 Re 6,27**).

Art. 37.— La semejanza del hombre con respecto a Yavé afecta a todo el ser y el obrar del hombre (tanto el que se manifiesta por movimientos musculares exteriormente visibles como también la actuación intramental). Por eso, el A.T. atribuye a Yavé sentimientos de gozo (**Sof 3,17**); de amor y de piedad (**Sal 34**); de pesar (**Gen 6,6**); de desagrado (**Lew 20,23**); de celos (**Ex 20,5**) de irritación y aun de furor y cólera espantosos (**Deut 9,19-20**; **Job 9,13**); de venganza (**Ez 25,14**). Y también de temor: Yavé, p.ej., se muestra (en **Gen 3,22**) temeroso de que Adán, ya conocedor, como Dios mismo, del bien y del mal, adquiera también la vida perdurable, razón por la cual lo arroja del paraíso. (Y en **Gen 11,6-7**, Yavé manifiesta su temor de que los hombres lleven a cabo su arrogante empresa de construir la torre de Babel, razón por la cual confunde su lengua y los dispersa).

Por otra parte, Yavé experimenta vicisitudes en sus vivencias anímicas. Yavé se acuerda de ciertas cosas y de ciertos hombres (p.ej., de Noé y cuantos seres vivientes se hallaban con él en el arca: **Gen 8,1**), sobreentendiéndose quizá con ello que, antes de ese recuerdo, no los tenía presentes en su mente. Y, sin embargo, varios textos vétero-testamentarios sugieren que Yavé es inmutable en sus opciones y en sus sentimientos —lo que, normalmente, conllevaría que no pudiera experimentar nada similar a un **acordarse**—.

Yavé experimenta también en ocasiones el arrepentimiento (cf., p.ej., 1 **Sam 15,10; 15,35; Jon 3,10; Ex 32-14**), pese a que se dice también (1 **Sam 15,29; Num 23-19**) que Yavé 'no es un hombre para arrepentirse'; de lo que parece desprenderse que Yavé tiene ambas propiedades —verosísimamente, ambas en alto grado: la de arrepentirse y la de no-arrepentirse, la de cambiar y la de ser inmutable—.

No cabe tampoco dejar de señalar otro aspecto más de la perantimaticidad de Yavé: el que se refiere a su saber e ignorancia. El dios de Abraham y de Jacob se nos aparece como poseyendo conocimiento del futuro (p.ej., en **Ex 3,19-22; 4,14; 14,4; Dt 31,16** y 20s.). Yavé conoce también los secretos de todos los corazones, pues son obra suya (**Sal 33,15**). Conoce las cosas que son, pero también las que no son (1 **Sam 2,1**) y eran conocidas por él todas las cosas, aun antes de ser creadas (**Eccli 23,29**). Su conocimiento es omniabarcador, ya que es conocido por él todo cuanto está bajo el cielo (**Job 28,24**; cf. también 2 **Par 16,9; Zach 4,10; Sal 146,4 & 49,10-11**). La ciencia de Yavé abarca todos los tiempos, es omnitemporal (**Eccli 17,13ss; Dan 13,42**). Por otro lado, Yavé parece ignorar ciertas cosas en determinados momentos. Así **Deut 8,2** dice, dirigiéndose al pueblo de Jacob: 'Yavé te ha hecho pasar 40 años en el desierto para probarte, para conocer los sentimientos de tu corazón y saber si guardas o no sus mandamientos'. Asimismo, cuando Yavé concibe su plan de destruir a Sodoma y Górra, dice (en plática con Abraham): 'voy a bajar a ver si sus obras han llegado a ser como el clamor que ha llegado hasta mí, y, si no, lo sabré' (**Gen 18,21**). Los ejemplos podrían multiplicarse (las ocasiones en que Yavé se acuerda de algo —anteriormente, al parecer, ausente de la rememoración efectiva—; aquellas otras en que **prueba** a ciertos hombres para saber si se comportarán bien o no).

Esta dualidad, sin embargo, plantea un serio problema: dado que el A.T. sostiene la omnisciencia de Yavé —como hemos visto líneas más arriba—, podríamos concluir que cada cosa sucede en la medida, y sólo en la medida, en que Yavé sabe que sucede. Mas ello conlleva que Yavé no puede ignorar nada (o sea: que nunca puede ser menos cierto que Yavé sabe algo que no que ese algo es real). Pero ¿no es justamente esa ignorancia de Yavé lo que están afirmando los textos vétero-testamentarios aludidos?

Quizá no. Quizá lo que dicen esos textos es que Yavé tiene la propiedad-de-ignorar-tal-cosa-en-tal-momento; y, como Yavé es perantiomático (lógicamente transcendente), Yavé puede tener la propiedad-de-hacer-esto-o-lo-otro en una medida desigual (y hasta muy alejada) de aquella en que hace esto o lo otro; y, en este caso concreto, Yavé puede tener la propiedad de ignorar algo (máxime: de ignorarlo en un momento dado) en medida muy desigual de aquélla en que ignora ese algo; pues ignorarlo no puede más que **en aquella medida** en que ese algo no sucede.

Art. 38.— Es una idea central del yavismo la de que la soberanía de Yavé es ilimitada. El escoge a los suyos no, en última instancia, en función de los méritos que tengan o dejen de tener, sino mediante un acto de elección que es entitativamente anterior a tales méritos o deméritos. (Cf. **Mal 1,2**, en particular acerca del amor de Yavé por Jacob y aborrecimiento para con Esaú).

Sería fácil interpretar tal punto de vista en el sentido de un voluntarismo a lo Occam (y tal interpretación no es infrecuente, sobre todo en autores adictos al pensamiento de Lutero): Yavé tendría una voluntad omnímoda y arbitraria; sus decisiones carecerían de porqué.

Mas otra interpretación es igualmente posible, y aun quizá más plausible: la decisión de Yavé de amar a unos hombres y de odiar a otros no es arbitraria o inmotivada, pero tampoco es cierto que el mérito o demérito preceda a las decisiones divinas o sea algo ajeno a las mismas (y esto último es lo que quieren subrayar los textos vétero-testamentarios); lo que sucede es que la decisión divina de que Jacob sea bueno y temeroso de Yavé no es ni más ni menos que el hecho de que Jacob es bueno y temeroso de Yavé; así pues, Yavé, al escoger a Jacob, no efectúa su elección sino en función, únicamente, de otras decisiones suyas; mas tales decisiones son los actos mismos de los hombres, incluyendo los del propio Jacob. (En otras palabras: que algo suceda es lo mismo que que Yavé decida que suceda).

Esta interpretación (que es la que parece más sugestiva al autor de estas líneas y que se opone frontalmente al voluntarismo) parece tanto más plausible cuando se confrontan los textos que realizan la no-subordinación de las decisiones de Yavé a hechos ajenos o independientes de la voluntad divina (anteriores, así, a las decisiones del Señor) con aquellos textos en los que se justifica a Yavé afirmando que, por ser creador de todo, tiene derecho irrestricto sobre cada cosa. Su señorío aparece así como un corolario de su acción creadora de la nada (cf. **Jer 18,2-6**). Y es que la criatura, la existencia de la criatura, no es otra cosa que el acto de Yavé de crearla, el cual, a su vez, no es ni más ni menos que la decisión de Yavé de efectuar tal acto. Así pues, la relación entre Yavé y su obra es la de una fun-

dación total; de ahí el derecho de Yavé sobre la criatura. Si los profetas comparan esa relación con la que hay entre el alfarero y la orza, tal imagen es —y no pretende no ser— deliberadamente imperfecta, sólo un modo de sugerir la relación (de suyo incomparable) entre el creador y la criatura. El alfarero es causante de la existencia de la orza; pero la acción del alfarero no es causa de las otras causas de tal existencia (ni del hecho de que ellas sean causas de la misma). Además, la acción del alfarero no es causante de cada propiedad de la orza (o sea: no es cierto que, para cualquier propiedad de la orza, la acción del alfarero sea causa de que la orza posea esa propiedad). En cambio, Yavé es creador de todo, y por tanto es causa de cada causa, y causa también de que cada causa efectúe su acción causal, y es causa no sólo de la existencia de la orza (y de cualquier otra criatura) sino de cada propiedad de la misma. Así, el señorío de Yavé es soberano y sin límites: no sólo la criatura le debe todo su ser, sino que se lo debe totalmente, ya que le debe el que cada causa de la criatura exista y lleve a cabo su acción causal; y le debe no sólo la existencia, sino toda su entidad, todas sus propiedades. Si una criatura es causante de la existencia de otro ente, tiene sobre éste un cierto derecho, sin duda; pero es un derecho parcial, pues no ha sido la única causa —ni la causa suprema— de la existencia de ese nuevo ente, y muchas otras causas —y ocasiones— han contribuido a la existencia y a las propiedades de ese nuevo ente, de sus buenas y malas cualidades. El señorío de una causa creada está limitado por el de las demás causas creadas y, naturalmente aún más, por el de la causa suprema, que es increada.

La interpretación que acabamos de esbozar muestra bajo una luz mucho más atractiva toda la concepción vétero-testamentaria sobre el señorío de Yavé, y —a la vez que no se desdeñan los aspectos de imperfectísima comparabilidad entre ese señorío y el que poseen los hacedores creados— acentúa la originalidad radical del señorío divino, la situación incompatible que posee Yavé como dueño irrestricto de toda la creación, y de cada criatura, y el carácter no arbitrario de esa dominación.

Por eso, Yavé puede conferir a ciertas criaturas una situación de dominadoras de otras. Al hacerlo así, se basa en su propia situación de dueño irrestricto y, además, al igual que sus demás acciones, esa concesión es no-arbitraria, sino motivada y fundada en la excelencia intrínseca de aquellas criaturas a las que confiere el poderío (excelencia que no es —ya lo hemos explicado— algo independiente de la acción y voluntad de Yavé, ni siquiera algo ajeno o diverso de esa voluntad divina). Mas, por otro lado, ese dominio conferido no puede ir en detrimento del derecho de existencia de las criaturas sobre las que se confiere el dominio, ni en merma del señorío supremo e irre-

nunciable de Yavé —que funda ese mismo derecho de existencia de sus criaturas—, por lo cual, esa participación en el señorío que se concede a determinadas criaturas —ese dominio que Yavé les confiere sobre otras— está limitado con prescripciones explícitas e implícitas, y tiene siempre como límite irrebasable el respeto a la existencia y prosperidad de las criaturas constituidas bajo dominio en toda la medida en que la vulneración de esa existencia y prosperidad no sea menester para la existencia y prosperidad de la criatura erigida en dominante.

La interpretación aquí propuesta permite también conciliar la providencia de Yavé con la voluntariedad humana. Ciertos textos vétero-testamentarios y la literatura apocalíptica judía sostienen que los sucesos futuros son decretados por Yavé con anticipación (cf., p.ej., **Dan 10,21**). Ello parece ir en contra de la voluntariedad de las criaturas; pero no es así si el que el hombre (o cualquier otro ente creado dotado de voluntad) quiera algo no es nada diverso de que Yavé quiera que el hombre quiera ese algo. Por ello, no hay necesidad alguna de renunciar —como lo hicieron los saduceos— a la doctrina, auténticamente yavista, de la soberana providencia divina.

Art. 39.— Aunque en la noción vétero-testamentaria del señorío de Yavé no aparece ninguna perantomaticidad interna, sí que surge, en cambio, una perantomaticidad al confrontar esa propiedad divina (que, ¡no lo olvidemos!, Yavé posee en medida irrestricta, o sea Infinita) con otras propiedades divinas. Así, Yavé aparece como constreñido por sus propias promesas (no puede por menos de cumplirlas), pese a que, como señor irrestricto, parecería tener derecho a dar o quitar cualquier cosa a cualquiera de sus criaturas; y, por tanto, derecho a hacer que sus promesas valieran sólo hasta donde El lo quiera (y la criatura merezca, ya que lo uno y lo otro son una sola y misma cosa). Es más: frecuentemente se afirma en el A.T. que Yavé, **por ser Dios** y no hombre, es misericordioso, o sea: que su mero ser El (ser quien es) conlleva un tener en cuenta las necesidades de sus criaturas, con lo cual éstas parecen así poder hacer valer sus derechos y plantear sus reclamos (y en los libros sapienciales esos reclamos no faltan, siendo el más enérgico y patético el de Job en la agonía de sus tribulaciones y en la disputa con sus tres “amigos”).

Así, Yavé tiene un señorío Irrestricto, un señorío que —de no ser por la transcendencia lógica de Dios— anularía todo derecho y toda posibilidad de increpación o reclamo de la criatura; por otro lado, esos derechos de la criatura se afirman (y algunos de los más sobresalientes y devotos adoradores de Yavé no dudan en ejercerlos); es más: Dios aparece como ligado por tales derechos, como obligado a comportarse de un cierto modo con el producto de su obra. Esa sí-

tuación en que se halla Yavé de estar compelido u obligado por méritos o acciones de los hombres aparece, con singular relieve, en el hecho de que el sacrificio que le inmola su pueblo en el campo de batalla obliga a Yavé a revelar su voluntad y a ayudar a los suyos (1 Sam 7,8ss; 13,8ss).

Podría pensarse que la perantomaticidad desaparece, dado que los merecimientos y derechos de la criatura no son sino las decisiones de Yavé de que la criatura sea como es y merezca lo que merece. Pero, aun sucediendo, como sucede, efectivamente así, subsiste la contradicción (y la perantomaticidad), ya que el señorío divino es un señorío irrestricto, no limitado por nada. Precisamente porque los merecimientos de la criatura son lo mismo que la decisión de Yavé de que la criatura exista y sea como es, precisamente por ello Yavé puede —si quiere— decidir que la criatura deje de merecer. Yavé tiene, pues —¡y en alto grado ambas!— la propiedad de no estar obligado por nada, ni aun por sus propias decisiones anteriores, y la propiedad de estar sujeto a determinadas consecuencias que se derivan de esas otras decisiones suyas anteriores. Por ello, quien lea el A.T. con los lentes de una lógica en la que se rechaza toda perantomaticidad creará encontrar en esos textos bíblicos una incoherencia radical e insuperable.

Art. 40.— Un punto de difícil comprensión en la religión yavista es el de la relación entre la voluntad de Yavé y los sucesos en los que aparecen, a primera vista, como causas sólo agentes y acontecimientos creados. El A.T. recalca, numerosísimas veces, que cuanto acaece es la voluntad de Yavé, y con ello insinúa que todo tiene lugar **en la medida, y sólo en la medida**, en que Yavé quiere que tenga lugar (aun cuando se trate de algo sucedido en virtud de la acción de agentes creados dotados de entendimiento y de voluntad; cf., p.ej., Ex 4,21; 1 Re 22,20-23; Ex 20,25s).

Esta doctrina yavista consiste en la conyunción de, por un lado, la tesis de la omnipotencia divina (Yavé quiere que algo suceda a lo sumo en la medida en que sucede efectivamente); y, por otro lado, la tesis según la cual algo sucede a lo sumo en la medida en que Yavé quiere que suceda (**Sap** 1,23-27), o sea: nada puede suceder en medida inferior a aquélla en que Yavé quiere que suceda (lo que quiere decir que Yavé es el fundamento de todo cuanto existe, y nada existe sino por él, por su voluntad).

Esta doctrina no excluye un usual distingo (que, de suyo, no se encuentra, sin embargo, en el A.T.) entre un querer decretivo y un querer permisivo divinos, con tal de que se entienda bien qué es el querer permisivo: es aquél en el cual Dios quiere algo que no le complace, es decir: algo que no suscita su gozo o agrado. El libro de Job

COINCIDENCIA DE LOS OPUESTOS EN YAVÉ

(23,13) lo dice tajantemente: 'Lo que quiere /Yavé/, eso hace'. Lo arraigado en la religión yavista de esa concepción de la providencia divina es bien expresado por uno de los mejores exégetas católicos de la Biblia, el R.P. Edmund F. Sutcliffe, S.I. ((S:18), n. 109k):

Tan absoluto es el poder divino en el gobierno del mundo que todo se atribuye a Dios, tanto en el orden de las causas naturales como en el de los actos morales del hombre.

El profeta Isaías expresa admirablemente esa concepción vétero-testamentaria de la soberanía y providencia de Yavé como sigue: 'Yo soy Yavé, no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas; yo doy la paz y creo la desdicha'. En otras palabras: todo lo que acaece, bueno o malo, es obra de Yavé, es la voluntad de Yavé. Amós (3,6) insiste en la misma idea: '¿Habrà en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yavé?'

Y, sin embargo, también sostiene el A.T. —y con no menor insistencia— que Yavé aborrece la idolatría (la cual, después de todo, tiene lugar en la medida, y sólo en la medida, en que El quiere que tenga lugar); que Yavé desaprueba y odia sumamente el mal y el pecado, y castiga a sus causantes. Por eso, el pecado es lo que detesta Yavé.

Evidentemente, si Yavé no fuera lógicamente transcendente, tendríamos una supercontradicción, ya que, en ese caso, el que Yavé detesta un hecho entrañaría que, al menos en la medida en que lo detesta, quiera que tal hecho no suceda, o sea: quiera que tenga lugar la ausencia del mismo. Pero si Yavé detesta una acción en alto grado, entonces en ese mismo alto grado la ausencia de la acción tiene lugar; pero no sólo es obvio que tienen lugar, con un elevado grado de realidad, determinadas acciones malas (acciones que Yavé odia intensamente), sino que el A.T. insiste en ello como clave explicativa de las desgracias del pueblo elegido. Entonces tendríamos que es cierto a la vez, y en una medida sumamente elevada, que tales acciones suceden y que no suceden. Mas tal cosa sería supercontradictoria. Por consiguiente, y para evitar tal resultado absurdo —y el pueblo que dio a la luz el A.T. no pensaba de un modo absurdo—, es menester reconocer que, implícitamente, los hebreos veían a Yavé como un dios lógicamente transcendente. El grado de aborrecimiento o de noción en Yavé no lleva aparejado un grado igual o mayor de ausencia de volición.

Art. 41.— Surge, empero, otra dificultad: se dice varias veces en el A.T. que Yavé quería tal o cual cosa que finalmente no sucedió; quería, p.ej., matar a Moisés en el regreso de éste a Egipto; quería exterminar al pueblo hebreo cuando éste fabricó y adoró al becerro de oro, en el Sinaí. La dificultad estriba en que podría temerse el sur-

gimiento de una supercontradicción: ¿no es acaso cierto (o, a lo menos, ¿no es acaso el sentido sugerido por esos pasajes?) que el querer Yavé que tales cosas ocurrieran era algo más real que el que de hecho hayan ocurrido efectivamente? Pero la respuesta afirmativa a esa pregunta conlleva una supernegación de la omnipotencia de Yavé, o sea: del hecho de que Yavé quiere algo a lo sumo en la medida en que tal algo sucede.

Pero la dificultad desaparece si, nuevamente, acudimos a la perantiomaticidad de Yavé: lo que los autores vétero-testamentarios están queriendo decir no es que Yavé quiera eso, sino que Yavé tiene la propiedad de querer eso; esto es: no emplean el verbo 'querer' en su uso ordinario y prístino, como término relacional diádico, sino en el uso derivado, como término que, junto al complemento por él regido, designa a una propiedad monádica. Por ser Yavé perantiomático, no se da el caso de que tenga la propiedad de querer algo en la medida en que quiere ese algo (tomando aquí 'querer' en su acepción prístina y primaria), mientras que sí sucede que cualquier hombre tiene la propiedad de querer algo en la misma medida en que quiere ese algo. Naturalmente, el distingo entre lo uno y lo otro no aparece a primera vista, y puede ser omitido por el escritor religioso (y por cualquier otro escritor), pues ese tipo de ambigüedades es uno de los procedimientos de economía lingüística más comunes en la estructura superficial de la lengua natural.

Art. 42.— Estrechamente emparentado con todo lo que acabamos de ver está el hecho de que la perantiomaticidad de Yavé se halle principalmente acentuada en lo tocante al problema de los valores. (El mundo de los valores es siempre radicalmente contradictorio). Yavé es un batallador, un audaz y resuelto guerrero (Ex 15,3; Sal 24,8); es el Señor de los ejércitos. Las guerras, aun ofensivas, del pueblo elegido son guerras de Yavé (1 Sam 18,17, 25,28). Yavé es el castigador y aniquilador de los enemigos de su pueblo, pero también es el castigador de las infidelidades de su propio pueblo —para lo cual se pone personalmente al frente de los ejércitos enemigos— (Is 5(25-30; Jer 5,15; Am 5,27; 6,14). Y, no obstante, Yavé es Dios de paz, como lo puso, sobre todo, de relieve el profeta Isafas (cf. Is 2,2; Sal 46,10; Is 9,4; Os 2,1-8; Zac 9,10). Yavé es donador de paz (Num 6,26). Y la actuación providencial de Melquisedec (rey de Salem, o sea de paz) cerca de Abraham es expresión de que el belicoso Yavé es el Dios de la paz, de la tranquilidad y mansedumbre. De ahí que los textos vétero-testamentarios insistan en que la Jerusalén salomónica es una tranquila morada de paz— lo que significa, para el yavismo, el más alto elogio—. Por ello, el Mesías será llamado 'Príncipe de Paz' (Is 9,6); su advenimiento marcará el inicio de una paz general en toda la creación (Is 2,2-4; Mlq 4,1-3; Is 11,1-9; 32,15-20).

COINCIDENCIA DE LOS OPUESTOS EN YAVÉ

Yavé es, pues, belicoso y pacífico; dios de guerra y dios de paz; dios de batallas y dios de mansedumbre y de concordia; dios de las tempestades y de la calma.

Art. 43.— En un terreno similar, Yavé es concebido, por un lado, como un dios benevolente, tierno y compasivo, que 'perdona la iniquidad y la rebeldía' (Num 14,18), que hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero y lo alimenta y lo viste' (Dt 10,18). Por eso, Yavé prescribe tajantemente, y sin ningún pero ni condicionamiento, el quinto mandamiento: 'No matarás' (Ex 20,13). Todo acto de matar es una transgresión del mandato de Yavé. Curiosamente, sin embargo, ese mismo Yavé es un dios que no sólo ordena a su pueblo que lleve a cabo la guerra de exterminio contra los enemigos (sobre todo contra los previos moradores de Canán), sino que se muestra implacable contra quienes, como Saúl en su guerra contra los amalecitas, desobedece, en ese punto parcialmente, el mandamiento de Yavé (cf. 1 Sam 15,1-35).

Asimismo, el carácter misericordioso de Yavé contrasta con su carácter vengativo. La primera de esas dos propiedades mutuamente opuestas es recalcada con insistencia en el A.T. En efecto: la benevolencia y misericordia de Yavé, su carácter de dios bondadoso, que se apiada de quienes sufren y es enemigo de toda opresión y maldad, son recalcados una y otra vez en el A.T. Y, de manera singularmente grata para nuestra mentalidad, se recalca el amor de Yavé al pobre, al explotado, al huérfano y a la viuda; el aborrecimiento que siente contra todo acto de opresión contra los pobres, desvalidos y menesterosos.

Por otro lado, la compasión de Yavé no se limita al pueblo elegido, sino que se manifiesta también para con otros pueblos (cf., p.ej., el final del libro de Jonás, donde se manifiesta la misericordia de Yavé para con el pueblo de Nínive, la capital asiria).

(Cf.p.ej., Sal 5,5-7; Sal 12,6; Sal 147,1-6; Sal 145,6-9; Lev 19,32-34; Deut 15,7ss; Deut 23,15 —donde se prohíbe entregar a su amo al esclavo fugitivo—; Deut 23,19; 23,24-25; 24,6-7; 24,12-15; 24,17-22).

Y, por otro lado, el carácter de Yavé como dios vengador no es menos claro. A veces, incluso, se revela que Yavé es, no sólo un vengador de los ultrajes que a El o a su pueblo se hacen, sino también vengador de los derechos de pueblos que no son el suyo (cf. el episodio del hambre de tres años que sufre el pueblo de Jacob a causa de la matanza ordenada años atrás por Saúl contra los gabaonitas, episodio que culmina con la muerte de dos hijos y cinco nietos de Saúl; 2 Sam 21,1-14).

LO DIVINO COMO LO MISTERIOSO

De hecho, sin embargo, la noción de mérito y demérito colectivos nos da la clave de ese rasgo moral de Yavé tan poco atractivo desde el ángulo cristiano. Yavé prescribe una ordenación ética y jurídica en la que rige el principio de la responsabilidad y culpabilidad colectivas. Ello explica que actúe como vengador de los gabaonitas, pero, aún más, explica el diluvio, y la destrucción de Sodoma y Gomorra, y las leyes de la guerra del Pentateuco, que imponen el exterminio total de los pueblos cananeos que cometían regularmente actos odiosos para Yavé, entre otros los sacrificios humanos (cf. *Deut* 12,31; 20, y en particular la intransigencia de Yavé al no perdonar a Saúl el no-exterminio de los amalecitas, los cuales habíanse mostrado despiadados contra el pueblo de Jacob al salir éste de Egipto). Y la misma idea de una responsabilidad colectiva explica las plagas de Egipto, y las desgracias ulteriores del pueblo elegido, en castigo por sus infidelidades y por la opresión de que, en él, eran víctimas las clases laboriosas.

Toda esta concepción yavista de la responsabilidad colectiva se expresa en la declaración de Yavé a Moisés (*Ex* 34,7; *Ex* 20,5) según la cual Yavé 'castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera o cuarta generación'. Sólo que, por otro lado, Yavé, por boca del profeta Ezequiel (18,20), afirma que la responsabilidad (tanto el mérito como el demérito) es personal de cada uno, y no se transmite ni de padres a hijos ni de hijos a padres; es más: el Deuteronomio mismo (24,16) sostiene explícitamente que la culpabilidad es individual, sin transmitirse ni de hijos a padres ni de padres a hijos.

¿En qué quedamos?' se preguntará un pensador dignoscitivo. ¿Existe o no la culpabilidad colectiva?

Sí y no. Existe y no existe; se da sin darse. Los miembros de una colectividad son responsables del obrar de la colectividad; pero lo son sólo hasta cierto punto, lo que significa también que hasta cierto punto no lo son. El A.T. sostiene ambas tesis mutuamente contradictorias. (Y, en efecto, ambas son verdaderas). Según las circunstancias particulares, se insistirá en la realidad de la culpabilidad o en la realidad de la inocencia.

Por otro lado, mientras que un legislador humano no puede (salvo si obra de mala fe o si incurre en desconocimiento con respecto a las consecuencias de su propia legislación), a la vez, estipular en gran medida como obligatorio hacer algo, y también estipular en gran medida como obligatorio hacer otra cosa que esté en contradicción con ese algo, en cambio Dios sí puede estipular a la vez —y en alto grado— como obligatorio el hacer una cosa y también el hacer otra cosa opuesta a la primera. Nótese bien que estipular como obligatorio el hacer una cosa x y estipular como obligatorio el hacer otra cosa z

no es, en absoluto, lo mismo que estipular como obligatorio el hacer x-y-z. De ser lo mismo Dios estaría estipulando como obligatorio algo que, por contradictorio, no podría nunca efectuarse (por el hombre o por cualquier otra criatura) en una medida superior al 50 por ciento. ¡No! Lo que ocurre es que el hombre no puede acatar ciertos preceptos de Yavé más que infringiendo otros preceptos de Yavé. Pero ello no hace sino reflejar el insoslayable conflicto **objetivo** de valores.

Art. 44.— Cabría resumir esta parte de nuestra exposición fenomenológica diciendo que la mentalidad hebrea, lejos de obcecarse en ver a Yavé como un dios que sólo haga bondades y sólo dé bienes, sabe elevarse al plano del auténtico optimismo religioso: honrar y amar a la divinidad, no porque dizque sólo concede bienes, sino porque su obra, con los males que realmente contiene, es, así y todo, una obra buena; porque esa divinidad nos da una vida que, pese a todos los males, imperfecciones y sufrimientos que lleva consigo, con todo, globalmente (al menos para la humanidad colectiva a la que pertenecemos) es bella y vale la pena de ser vivida.

Ese mensaje religioso yavista está bien claro, p.ej., en **Tob 13, 1-7**: Yavé es el dios vivo, que flagela y tiene piedad; que hunde en el infierno y levanta de nuevo; ese dios paternal debe ser ensalzado por sobre todo: volverá a castigar y volverá a apiadarse. **1 Sam 2,6** afirma, similarmente, que Yavé da la muerte y da la vida. Con otras expresiones y motivos, encontramos ese mismo mensaje en **Deut 8,3**: Yavé afligió e hizo pasar hambre a su pueblo; Yavé lo alimentó con el maná, lo instruyó, lo vistió y lo protegió. Todo lo que constituye el cañamazo complejo de la vida humana, con el entretrejimiento de las vivencias más contradictorias, es obra y voluntad de Yavé. Similarmente, en **Ecclo 11,14** se dice: 'los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, vienen del Señor'. (**Job 5,18** insiste en la misma idea: Dios es quien hace la herida y la venda, quien hiere y quien cura la herida con su mano; cf. también **Job 12,13-25**).

Art. 45.— El más profundo texto vétero-testamentario en lo tocante al problema de la teodicea o justificación de Yavé es el libro de **Job**.

El justo **Job** es afligido con el consentimiento de Yavé por el ángel acusador **Satán** con todo género de males y sufrimientos, que incluyen la muerte de sus hijos y de muchos servidores suyos. Ante esta situación, **Job** llega a la conclusión de que es falsa la vieja concepción hebrea según la cual la prosperidad es secuela inexorable de la justicia y piedad, mientras que el fracaso es consecuencia de la maldad (sólo los culpables son castigados).

No es así, piensa **Job**. El no ha cometido iniquidad alguna, y hélo ahí, postrado de aflicción y de males de toda suerte. Y es que la vida

humana está sujeta a la ley del dolor. El dolor es patrimonio de justos y pecadores. 'Cuando de repente una plaga trae la muerte, él /Dios/ se ríe de la desesperación de los inocentes' (Job 9,23). Peor aún: los impíos triunfan y se enseñorean de la tierra, pues rige la ley del más fuerte, y los desvergonzados e inescrupulosos son más fuertes. Al inocente le toca sufrir. Objeto de mofa es el justo y el íntegro. Los humildes son perseguidos y atropellados; están hambrientos y carecen de abrigo y de consuelo. En cambio, los devastadores, los impíos, los explotadores, los ricos sin entrañas, los soberbios, por ser más fuertes, se imponen, gozan de paz y riqueza. Se divierten sin temor, y sus niños saltan de contento. Nadie les da su merecido. La muerte alcanza a todos, buenos y malos; pero a éstos los alcanza después, tras una vida repleta de dulzuras y placeres. En definitiva: el malo es poderoso y feliz en vida, y honrado después de la muerte. Y esa misma ley del más fuerte impera ya en el mundo animal, entre las bestias. Y, no obstante, todo eso es obra de Yavé; es la mano de Yavé la que está en todo ello (12,9). (En el mismo sentido, cf. Mal 3,13-15).

Frente a esa argumentación de Job, sus "amigos" Elifaz, Bildad y Sofar —con el refuerzo ulterior de Elihú— sostienen que los impíos son inexorablemente castigados. Ningún hombre tiene derecho a quejarse de su suerte, diciendo '¡Soy inocente!' No, no hay inocentes ante Dios, ya que sólo El es plenamente bueno y justo. (Se aplica un principio de cercenamiento: si algo es malo en comparación con otra cosa, entonces ese algo es malo a secas —en uno u otro grado—). Por eso, cualquier sufrimiento es siempre merecido. Pero, si el que lo padece se arrepiente, Dios se apiadará de él y lo recompensará colmándolo de bienes. En cambio, los perversos no prosperarán definitivamente. Su felicidad es efímera, y breve es su exaltación. Y cuanto más dure su opulencia, más grave y lastimosa será su caída. El tirano **tiene sus días contados**. El malvado correrá, irremisiblemente, una suerte ignominiosa: será presa del terror, la enfermedad, la pobreza y la muerte vergonzosa.

Lo que tiene que hacer Job es, pues, humillarse ante Dios, reconocer su propia iniquidad, reconocer que merece los males que padece; en una palabra: reconciliarse con Dios, y entonces 'tú serás liberado por la pureza de tus manos' (Job 22,30).

La posición de Job es contradictoria: Yavé le rehúsa justicia (27,2) y no tendría Job cómo justificarse ante Yavé, que es omnipotente; ni aun siendo, como es de hecho, inocente, le sería posible contender con Yavé, que lo aplasta sin escucharlo. Pero, si pudiera exponer su caso objetivamente ante un árbitro imparcial, o si, al menos, pudiera informar a Yavé de cómo han sucedido efectivamente las cosas, se

le haría justicia. Por otro lado, Job admite que Yavé es omnisciente. Y no pierde del todo la esperanza de que, a la postre, Yavé lo trate con justicia.

Pero lo más interesante y desconcertante del libro es la intervención final del propio Yavé; éste empieza por hacer callar a Job, fundándose en su propia omnipotencia: ¿quién puede echarle algo en cara, a El que todo lo ha hecho, que todo lo sabe? (Notemos, sin embargo, que ya Job había previsto ese tipo de argumentos, indicando que no serían pertinentes para zanjar una cuestión de **justicia**; y, no obstante, ahora se humilla ante Yavé, reconociendo que ha hablado neciamente al criticarlo).

Pero, si Yavé hace callar a Job, va más lejos, en cambio, con respecto a Elifaz, Bildad y Sofar: les dice que está encendido en ira contra ellos 'porque no hablasteis de mí rectamente, como mi siervo Job'. Y les exige sacrificios expiatorios.

Así pues, quienes han defendido apasionadamente la justicia de Yavé según los esquemas de la teodicea individualista tradicional, éstos han hablado de Yavé de manera incorrecta, contrariamente a Job (a quien, sin embargo, Yavé ha hecho callar, reprochándole su atrevimiento al criticar a Yavé), el cual había censurado a Yavé, reprochándole su injusticia.

Art. 46.— Veremos ahora, para concluir, tres puntos que nos parece poder extraer como conclusiones implícitas de este libro. En primer lugar, la teodicea individualista tradicional queda descartada. Yavé no trata a cada hombre individual según sus méritos propios. Las quejas de Job están justificadas. Pero hay otra perspectiva, que en el libro no se menciona explícitamente, pero que debería ocurrírsele a cualquier lector lúcido del A.T.: la perspectiva colectiva. Yavé trata, ante todo, con la humanidad colectiva, y con colectividades humanas (pueblos). El premio que el individuo singular puede no recibir lo recibirá la colectividad de los justos oprimidos, de la que él es miembro. Y otro tanto cabe decir con respecto al castigo. Lo que sucede es que los personajes del libro (Job y sus cuatro "amigos") han perdido la vieja perspectiva colectivista hebrea, y no saben dar con la clave de la teodicea divina. Por otro lado, esta clave —el premio y el castigo colectivos— vuelve a suscitar, una vez más, la escabrosa y delicada cuestión de la responsabilidad colectiva. En la medida en que (según lo dice expresamente el A.T.) tal responsabilidad no existe, en esa medida el premiar o castigar colectivo es injusto; mas, en la medida en que sí existe, ello es justo. El conflicto de valores se da; la contradictorialidad, tanto en el plano axiológico como en los demás planos de lo real, es algo que el A.T. admite y hasta da por supuesto como algo natural e incuestionable.

LO DIVINO COMO LO MISTERIOSO

En segundo lugar, la teodicea yavista no trata de presentar cada aspecto de la creación como bueno; la ley del más fuerte impera, efectivamente, en la naturaleza, y el débil e inocente cordero puede ser devorado por el lobo. Pero en esa misma naturaleza, globalmente tomada, el más fuerte acabará por ser el más justo, pues Yavé acabará por favorecer a quienes lo merezcan (entendiéndose bien que el merecimiento de una criatura no es ni más ni menos que el hecho de que Yavé quiera que la criatura se comporte de ese modo, y no de otro —o sea: que sea tal criatura, y no otra—; no es, pues, algo “anterior a” o “independiente de” la voluntad de Yavé). Pero la bondad del conjunto no ha de repercutirse forzosamente en la de cada miembro, ya que, en ese caso, el conjunto no podría revestir los caracteres de grandiosidad y patetismo que exaltan el desenlace y el resultado global o conjuntual.

En tercer lugar —y es éste, tal vez, el principal mensaje del libro de Job—, la teodicea yavista nos dice que no se puede juzgar a Dios con los raseros y moldes con los que se juzga a los hombres o a otras criaturas. A un hombre se lo alaba por los bienes que hace, y también por los males que deja de hacer. A Dios se lo debe alabar por los bienes que hace descender sobre las criaturas (pues cada criatura debe a Dios **todo**, todo sin excepción: desde su propia existencia hasta cada cosa que haya tenido, y siempre ha tenido algo bueno, por lo menos la **existencia, que es un bien**; Job ha tenido, hasta el momento de sus desgracias, una vida colmada de prosperidad y felicidad; ya sólo por eso no tiene derecho a quejarse de quien tantas cosas le ha dado; antes bien, debería recordar las sabias palabras que, al comienzo de sus desdichas, había pronunciado: si Yavé nos colma de bienes, ¿no va a enviarnos también males?). Pero no deben reprochársele a Dios los males que también hace descender sobre las criaturas; eso sería tratar a Dios como **no lógicamente** transcendente; o sea: juzgarlo según los patrones que sirven para juzgar a los hombres. Dios es lógicamente transcendente; es fuente y fundamento de todo lo real, de cuanto sucede. Baste al hombre alabarlo por Su bondad, y absténgase de juzgarlo como se juzga a las criaturas.

Capítulo V

LA COINCIDENCIA DE LOS OPUESTOS EN DIOS SEGUN EL CRISTIANISMO

Art. 47.— Con respecto a la religión yavista, el cristianismo posee dos rasgos de acusadísima originalidad y novedad, que hacen de él una religión irreduciblemente nueva —lo que, desde luego, es com-

patible con la continuidad de ambas, y aun con una reinterpretación de los textos vétero-testamentarios (vid. infra) que haga del mensaje cristiano una **extensión** del mensaje contenido en aquellos textos (al igual que, p.ej., una lógica que inicialmente figure como alternativa frente a otra puede, sin embargo, ser reinterpretada como extensión de esta última).

En primer lugar, el Dios de la religión yavista aparece como unipersonal. El cristianismo contiene, en cambio, como uno de sus sillares básicos el **misterio** de la Trinidad, **misterioso** por ser, no ya contradictorio, sino perantimático (se predica de Dios la posesión simultánea, en alto grado, de las dos propiedades opuestas de ser tal que el conjunto que lo abarca es un síngulo o clase unitaria y de ser tal que el conjunto que lo abarca es una pluralidad).

En segundo lugar, el Dios de la religión yavista, aunque aparezca —contradictoriamente— como un dios que posee características corporales —a cuya propia imagen corporal ha creado al hombre— y como un ente inmenso y hasta incorpóreo, está, en cualquier caso, tan erguido en la transcendencia que toda noción de encarnación divina parece, en ese marco doctrinal, incomprendible. Yavé es sólo Dios y no hombre (ni, a **fortiori**, ninguna otra criatura). El divorcio entre Dios y las criaturas queda incluso acentuado en algunos de los últimos textos del A.T. —tomados en su prístino sentido—. En cambio, lo esencial del cristianismo es la figura del Verbo Divino en su **doble** naturaleza, pues es Dios y hombre verdadero. Así, esa figura, hebilla de todo lo real, a donde todo converge como a un punto focal, es, a la vez, y en altísimo grado, increado y creado, impasible y sufriente, inmortal y mortal, todopoderoso e impotente, eterno y temporal, omnisciente y desconocedor de muchas cosas, receptor y oferente de la oblación safricial de sí mismo, pese a que cada propiedad de cada uno de esos pares es opuesta a la otra propiedad respectiva del mismo par. Por la Encarnación, Dios —sin dejar de poseer sus atributos divinos— se humilla y se hace una criatura débil e insignificante; y hace al hombre un ente de naturaleza exaltada hasta la deificación.

En tercer lugar, la religión yavista es una religión nacional. Yavé, si bien es dios supremo o único, y si bien es creador de todo el universo, escoge para sí, como pueblo que lo sirva, al pueblo hebreo. En cambio, el cristianismo, ya desde los Evangelios sinópticos (principalmente desde el de Lucas) se presenta como religión universalista. Cierto es que Jesús de Nazaret, siendo hombre —a la vez que Dios—, y teniendo, por ello, un encuadramiento socio-cultural que determina su perspectiva o cosmorama global, incluyendo en ella su horizonte religioso, empieza excluyendo de su misión y de la de sus discípulos no sólo a los pueblos que no tengan a Jacob como antepasado suyo,

sino aun a los propios samaritanos, que (en buena medida, por lo menos) provenían de Efraím y otras tribus septentrionales del pueblo de Jacob. Mas, con todo, la misión mesiánica universal de Jesús es presentada (como quedó apuntado, sobre todo por Lucas) desde el comienzo mismo; y el propio Jesús la irá asumiendo de modo cada vez más consciente. (Si hay contradicción, ella se da —¡claro!— en el propio pensamiento de Jesús, lo cual es muy normal dada su doble naturaleza). La natividad de Jesús aparece como el acontecimiento destinado a dar paz en la Tierra a todos los hombres de buena voluntad; es un acontecimiento deificador de tado la naturaleza humana y aun —en algún grado— de todo el universo.

Así y todo —y como ya ha quedado apuntado más arriba—, el cristianismo puede, y no infundadamente, aparecer, merced a un idóneo enfoque hermenéutico, como el más hondo intérprete del genuino mensaje vétero-testamentario. A su luz, los textos vétero-testamentarios nos revelan un sentido antes desconocido. Como lo dirán S. Cirilo y otros Santos Padres de la Iglesia, el antropomorfismo textual del A.T. aparece como una prefiguración simbólica de la Encarnación. Y, similarmente, una conveniente reinterpretación de numerosos textos vétero-testamentarios verá en los mismos destellos e insinuaciones de la doctrina de la Trinidad, y del papel de María como medianera.

Similarmente, los Padres de la Iglesia cristiana vieron en la elección y en el papel privilegiado del pueblo de Jacob en el A.T. una prefiguración de la elección de la Iglesia. En los textos vétero-testamentarios que enunciaban la elección de Israel (o sea: de Jacob) vieron un doble sentido: el literal y el simbólico. La Iglesia cristiana universal sería el Israel espiritual, que heredaría la misión no cumplida por el Israel somático, y la llevaría a su plenitud. Por ello, los textos vétero-testamentarios en cuestión especificaban, de modo primario e inmediato, la misión del Israel somático, indicando las condiciones de la misma; pero implícitamente también anticipaban la misión del futuro Israel espiritual, que releva al somático cuando éste ya se hubiera —por sus prevaricaciones cada vez mayores— mostrado definitivamente incapaz de llevar a cabo su misión sacerdotal.

Art. 48.— Si el cristianismo pudo reinterpretar el A.T. de modo que su letra viniera a vehicular, a menudo, un mensaje más hondo, ello se realizó, sin embargo, a través de apasionadas controversias, y —en particular— de la lucha contra las corrientes gnósticas, hostiles a toda la herencia vétero-testamentaria.

Pero si pudo triunfar la actitud cristiano-ortodoxa de recuperar el A.T., mediante apropiadas reinterpretaciones del mismo, ello fue posible por el desarrollo de una conveniente doctrina de la inspiración de la Sagrada Escritura. Esta doctrina aparece en San Ireneo (cf. (0:3),

p. 117), según el cual en la Sagrada Escritura es el Espíritu de Dios quien habla, mas lo hace asimilándose e igualándose a los autores inmediatos. Si éstos vienen, así, a ser considerados como amanuenses, ya no es en el sentido de que recibieran un dictado (una teoría ingenua de la inspiración como ventriloquismo), sino que, impulsados por sus propios motivos, por sus propios condicionamientos, escriben lo que ellos mismos, y según sus propias creencias y deseos, estiman que deben escribir como recto, si bien es Dios el que, al causar esos motivos y condicionamientos —y la acción causal de los mismos sobre la escritura del autor inmediato— se sirve instrumentalmente del autor inmediato para que el resultado sea conforme con la voluntad divina.

Una doctrina bastante similar de la inspiración fue defendida por otros Padres, como Atenágoras. La doctrina fue desarrollada, sobre todo, en la escuela exegética de Alejandría.

Esta vieja concepción exegética ha recibido en nuestros días una formulación más clara por boca de León XIII quien ha afirmado (en 1893) que la inspiración de la Escritura por el Espíritu Santo estriba en que éste último impulsa a un autor humano a escribir y lo asiste en la composición del escrito, de tal modo que quedan así escritas todas aquellas —y sólo aquellas— oraciones que el Espíritu desea que sean escritas.

La teoría tomista de la inspiración ahonda esos mismos puntos de vista exegéticos, al sostener —de conformidad con la tesis tomista del concurso divino— que todo el efecto de la acción escrituraria (o sea: toda la Sagrada Escritura y cada una de las partes que la integran) es producida por la acción de los autores humanos y también todo él es producido por la acción de Dios. La revelación puede, muy bien, operar a través de la investigación natural, pues también ésta, para llevarse a cabo, ha de ser propulsada y movida por Dios, mediante su concurso. (Sobre la concepción del Doctor Angélico acerca de la inspiración bíblica, y sobre los puntos de la doctrina tomista que sustentan tal concepción, vid.: **Quodl VII**, a.14 da 5; **ST III**, q.62 a.1 ad 2; **Cont Gent III**, c.70; **de Malo q.3 a.2**.)

Notemos, además, que esta audaz y sugestiva postura exegética permite también comprender, en toda su hondura, la revelación onírica. Hobbes pretendía que, al decirse que Dios se apareció en sueños a un profeta, lo único sensato que con ello se puede querer decir es que ese profeta soñó que Dios se le aparecía. Pues bien, cabe decir —según la interpretación tradicional de la Iglesia cristiana, desarrollada por el tomismo— que el tener tal sueño el profeta en cuestión fue causado concurrentemente por Dios, mediante su concurso o

moción, de tal modo que fuera concorde con la intención comunicante divina lo que, a raíz de dicho sueño, expresara el profeta (y, por ende, lo que acabara siendo escrito, por él o por otros que recogieran la tradición oral de sus palabras). Todo ello hace también que, si bien cabe llamar 'autores instrumentales' a los autores humanos de la Escritura, su carácter instrumental es el que corresponde a un instrumento activo, inteligente y dotado de voluntad; Dios habla, pues, no sólo ni tanto **por medio** de los autores humanos, sino en ellos, pues son ellos mismos los que hablan, según su propio entendimiento y voluntad (movidos por la acción concurrente divina). (Cf. la Encíclica de Pío XII **Divino Afflante Spiritu**, § 37).

Ahora bien —y con esto llegamos al desenlace de nuestra digresión—, un corolario que se desprende de esa doctrina interpretativa es que los textos bíblicos, escritos por determinados hombres según su propio entendimiento y voluntad, pero siempre bajo la moción concurrente divina, pueden poseer una pluralidad de sentidos, y —en particular— poseer algún sentido que sus autores humanos ni siquiera sospecharon pero que estuvo siempre presente al autor divino. Como lo dice **Div Affl Spir** (§ 31): 'Sólo Dios podía conocer este sentido espiritual, y únicamente El podía revelárnoslo'. Por ello, si bien toda la Escritura procede de los autores humanos de la misma, no todo el mensaje que ella vehicula fue conscientemente comunicado por esos autores.

Así pues, el cristianismo ha podido hacer suyo el acervo bíblico, manteniendo, siempre que ello resultaba hacedero, un sentido tan próximo al literal como fuera posible, pero encontrando un sentido radicalmente nuevo en lo tocante a una buena parte de esos textos escriturarios.

Por otro lado, esa doctrina exegética cristiano-tradicional permite evitar que se abra un foso entre los escritos escriturarios y otras expresiones, orales y escritas, de la misma tradición doctrinal religiosa. El privilegio de que gozan los textos bíblicos no es, ni de lejos, el de que sólo ellos incorporen una revelación divina. Antes bien, es el de que el auxilio o concurso concedido por Dios a sus autores lo ha sido con un propósito especial, a saber: el de que el resultado de su acción escrituraria venga a constituir como un lecho rocoso básico e inalterado, de toda la doctrina que debe profesar el creyente.

Art. 49.— No parece del todo abusivo decir que la religión cristiana queda, de algún modo, compendiada y sintetizada en la devoción a María, la Madre divina, cuyo papel es una consecuencia obligatoria de la Encarnación, y por cuya presencia la divergencia entre la religión cristiana y la mosaica alcanza su más visible plasmación.

La originalidad de la figura de la Madre de Dios en el cristianismo estriba en que Ella es una criatura, y, en consecuencia, un ente que sólo posee su ser participándolo del Creador, recibéndolo de Dios. Como criatura, la divina Madre de Dios es un ente finito, limitado, contingente, temporal (no eterno), y antes de que empezara a existir había transcurrido ya una infinidad temporal. La divina Madre es una débil y pobre mujer palestina, de lengua aramea, cuya ofrenda —con ocasión del nacimiento de su hijo primogénito, nuestro Dios y Salvador— sólo consistirá en el par de tórtolas o pichones, la módica ofrenda de los pobres. Como las mujeres de las clases laboriosas, María es una humilde mujer que sufre la desigualdad social, que padece la opresión, explotación y arrogancia de los ricos, de los poderosos de la Tierra. Esa criatura humilde, inocente, de un oscuro lugar en la periferia del Imperio Romano va a ser la fuente de vida de Jesucristo, Dios y Salvador. Y, por ello —para decirlo con las palabras de Pío XII (**Fulgens Corona**)— Ella es la divina madre de Jesucristo.

Ningún ser vivo vive si no es por la vida que recibe de algún otro y que, en general —cabe afirmar dejando de lado determinados casos de reproducción asexual de importancia menor— recibe, ante todo y por sobre todo, de su madre. Jesucristo, Dios y hombre, es un ente entitativamente unitario, una sola hipóstasis; esa divina hipóstasis viviente recibe su vida, y por ello su ser, de su madre. Y así el Creador debe su ser a la criatura que El crea. Desde toda la eternidad está debiendo su ser a la criatura que aparecerá en un momento dado.

A la insondable profundidad —sin lugar a dudas contradictoria— de esta concepción cristiana, que introduce una revolución radical en todo el ámbito de las concepciones religiosas, se opuso la herejía nestoriana. Amamantada en la escuela de Antioquía, por la lógica aristotélica, enmarcada en el pensamiento dignoscitivo de dicha escuela —que ya había producido previamente otros frutos, como el arrianismo—, la herejía nestoriana sostenía que Jesucristo era un compuesto de dos entidades, cada una de las cuales subsistía en esa unión o composición: una Persona divina —el Verbo— y un hombre; María era, para Nestorio, no la Madre de Dios, sino sólo la madre del hombre Jesús de Nazaret, un hombre estrechamente asociado al Verbo divino, pero no fundido con El en una entidad única. Ese pulcro distinguo dignoscitivo evita la contradicción y salvaguarda la aplicación irrestricta de la lógica aristotélica: Jesús nace, padece, muere y resucita, tiene una madre que le da vida. En cambio, el Verbo divino no padece, ni sufre, ni muere, ni resucita; ni debe su vida a ninguna madre.

El Concilio de Efeso, liderado por San Cirilo de Alejandría, al condenar, en 431, la herejía nestoriana, al defender que Jesús es una Persona única, una entidad divino-humana, y que María es Madre de

LO DIVINO COMO LO MISTERIOSO

Dios, despertó el alborozado júbilo del pueblo cristiano, devotísimo de la santa e inmaculada Madre de Dios. (Sobre esta cuestión, vid. (B:2)).

Jesucristo es un ente único, es el Verbo de Dios y es Jesús de Nazaret; luego Jesús de Nazaret es el Verbo de Dios; no son dos entes diversos sino un solo y único ente. Lo que sí es cierto es que ese ente es, a la vez, divino y humano, que tiene divinidad y humanidad, que existen los dos hechos, ambos reales, de que El es Dios y de que El es hombre, y esos dos hechos sí son diversos entre sí. Del mismo modo que Cervantes sea autor de las **Novelas Ejemplares** y que sea el autor de **Los Trabajos de Persiles y Segismunda** son dos hechos diversos, mas ello no acarrea en modo alguno que haya dos entes diversos, el uno el autor de las **Novelas Ejemplares**, y el otro el autor de **Los Trabajos de Persiles y Segismunda**. ¡No! Sólo hay un ente único, Cervantes, autor de lo uno y de lo otro. Igualmente, sólo hay un ente único, Jesucristo, Dios y hombre: no hay el Dios —la Persona divina— Jesús, más el hombre Jesús.

Si Jesucristo es un ente único, divino-humano, el serlo —el tener esa doble naturaleza divino-humana— es algo que lo individuala desde toda la eternidad, es algo propia y medularmente constitutivo de su identidad, de su individualidad; y ello a pesar de que la naturaleza humana surja en el tiempo y de que en el tiempo alcance su apogeo, y también su muerte. Jesucristo ha sido siempre Dios-hombre; y, por ello, ha sido siempre Creador-criatura. Si en ello hay contradicción, eso confirma la contradictorialidad misma del fondo de lo real: un ente divino que es lo que es desde toda la eternidad y que sólo alcanza su ser en un momento dado del tiempo; un ente divino que ha existido desde toda la eternidad y que, por nacer en un momento dado, alcanza en tal momento el comienzo de su existencia.

Pero, siendo Jesucristo —Dios y hombre— quien es y lo que esencialmente es (Dios y hombre, Creador y criatura, eterno y temporal, Infinito y finito, Necesario y contingente) desde toda la eternidad (desde toda su eternidad) poseyendo la una y la otra propiedad (divinidad y humanidad) de manera radicalmente suya, propia, como se posee algo inadquirible e ineliminable, y debiendo su naturaleza humana a María, la Madre divina, y no habiendo podido ser sólo Dios, sin ser hombre (como tampoco nunca ha podido ni podrá ser sólo hombre, sin ser Dios), está claro que Jesucristo, Dios (y hombre), debe su ser a María; que el Creador debe su ser a una criatura. Digámoslo con palabras del P. Bravo ((B:1), p. 9):

Su elección [de María], antes del tiempo y del mundo, fue asimismo "en Cristo", porque dentro de los planes que el Padre celestial

OPUESTOS EN DIOS SEGUN EL CRISTIANISMO

trazaba para su Hijo, para su Mesías, le escogía y le destinaba una Madre, y esto no en abstracto, sino en concreto: tal Madre, y con tales dotes, virtudes y cualidades. Cristo es el único hijo que ha podido escoger a su madre: la escogió y la preparó desde toda la eternidad.

Todo eso explica cómo y por qué María, la divina Madre de Dios, es medianera nuestra, pues es la criatura que ha dado vida) y, por tanto, ser) al Creador. Pero, claro está, María no es quien es sino por su pertenencia a una clase, a una comunidad y, en definitiva, a un mundo, a un universo creado. Ese universo da así vida (ser) a su creador, pero lo hace sólo por y en María; sólo Ella, la divina Madre, es quien transmite directamente la vida al Señor, pues es Ella quien lo engendra, por obra de Dios mismo. Ese engendramiento virginal por acción divina realza el hecho de que, por sujeto que esté a las contingencias y limitaciones de lo finito, de lo temporal, el divino nacimiento del Verbo Eterno es, a la vez, algo necesario, providencialmente predecretado desde toda la eternidad, no sujeto al deseo erótico ni a la voluntad engendradora de ningún varón, y que Jesús, Dios y hombre verdadero, no extrae su dignidad de la estirpe davidiana del santo marido de la Madre divina, José, la cual estirpe es sólo como la cáscara y la casualidad o coincidencia necesaria —y prede-terminada— que se revela como ocasión propicia para la mayor eficacia de la Eucaristía.

Art. 50.— Así pues, el cristianismo es la religión en la que Dios, el generoso y desinteresado donador del ser que crea todo lo que existe salvo a sí mismo y sus atributos, recibe, a la vez, el ser del mundo por El creado, y, como ser vivo que es, lo recibe en el seno de una hembra, de la Madre divina. Y así, Dios, al crear ese mundo y dar existencia en él a la divina Madre, se da indirectamente ser a Sí mismo. (El gran teólogo y filósofo cristiano Mario Victorino acuñó ya, frente a los arrianos la noción de Dios como **causa sulmetipsius**; y por más contradictoria que sea tal noción, ello sólo puede asustar y apartar de esa línea de pensamiento, tan honda y auténticamente cristiana, a los adeptos del RC).

Así pues, la Madre divina es medianera de los hombres, pues ella participa, del modo más directo y preeminente, de la función mediadora única de su hijo y Creador, Jesús, Dios y hombre verdadero. La Madre divina es el arca sagrada, el más auténtico templo de Dios, pues Ella dio, en sí misma, y de sí misma, ser y vida al Señor, le dio su carne y su sangre y lo dio a luz. La Madre divina es el precompendio y la gloria de lo creado, la fuente donadora de ser y el cofre depositario del Verbo divino, el cual lleva a cabo plenamente en Sí mismo —gracias al ser recibido de su divina Madre— la recapitulación y síntesis, no ya de toda la humanidad, sino de todo el cosmos.

Pero lo más digno de interés, filosóficamente hablando, es que pese a ese su papel descomunadamente importante de ser dadora de ser al Creador, María no es sino una criatura, un ente finito; y, por ello, no es lógicamente transcendente. Si bien María es la Madre divina, no por ello es un ente divino. Ahí estriba precisamente la originalidad del cristianismo. Si María fuera una diosa, un ente divino, infinito, lógicamente transcendente, entonces el Verbo divino, que es Dios verdadero, no debería su ser a una criatura, sino meramente a otro ente divino e infinito como El. ¡Pero no! María es una criatura, un ente lógicamente immanente, sujeto a las restricciones y cortapisas que soportan todos los entes finitos.

Quien es lógicamente transcendente es el Verbo divino. Y es en El en quien se manifiesta una perantimaticidad, una coincidencia de los opuestos. No hay perantimaticidad alguna a propósito de María: que una criatura dé su ser a su Creador no es perantimático (aunque sea contradictorio). Lo que sí es perantimático es que un Ente divino y creador reciba el ser de otro ente por El creado, debiendo así su existencia, que es eterna, necesaria, inmutable, infinita, a un ente temporal, contingente, mudable y finito. (La justificación de esas afirmaciones se encuentra en una Sección ulterior de este estudio. En cualquier caso, lo que nos interesa, ya aquí, poner de relieve es que, si v es un ente lógicamente transcendente, entonces, aunque sea cierto, p.ej., que el estar en una relación z con cualquier ente lógicamente immanente, x , es un subconjunto propio del complemento de estar en la relación u con x , nada indica que el estar en la relación z con v sea un subconjunto propio del complemento de estar en la relación u con v . En nuestro caso concreto, se plantea, pues, el problema de que lo que nos libra el examen fenomenológico del cristianismo es que, o bien María es lógicamente transcendente, o bien lo es el Verbo divino —o lo son ambos—. La alternativa es clara, y parece obvio que la única opción posible es asignar la transcendencia lógica al Verbo divino, y rechazar, en cambio, que María sea lógicamente transcendente, ya que todas las Iglesias cristianas han concebido siempre a María como criatura).

En el cristianismo ortodoxo, pues, aparece esta figura singular de una **criatura** (un ente finito, contingente, que sólo existe por recibir su ser de Dios) y que es, a la vez, la Madre de Dios, fuente del ser mismo de su creador. Como se trata de una criatura, y de ningún modo de un ente divino, la Madre de Dios no puede recibir legítimamente culto de **latría** (adoración), sino sólo de **dulía** (veneración); esa veneración, esa devoción a la Madre divina, es, empero, un compendio de la religiosidad cristiana, pues, venerando a la Madre de Dios, y a través de Ella, nuestra divina e inmaculada Medianera, se rinde culto (de adoración) a Dios mismo, el cual, lejos de poder tener celos de

nuestra devoción a su Madre, la criatura más amada por El (aquella a quien El debe el ser y, por ello, la única que está autorizada a exigir ese divino amor), ve en esa fervorosa devoción a la Madre de Dios el, para El, más grato y emocionante culto que pueda rendir un creyente.

Así, el culto a Dios adquiere su más alta emotividad en el culto a una criatura, pero una criatura que ha llevado en su vientre a Dios, que ha dado ser a Dios. En el culto de dulía a la Madre divina está ya presente, como la pepita en el fruto, el culto de latría al Creador.

Ello revela una nueva manifestación de la contradictorialidad de la religión cristiana: aquello en lo que la devoción amorosa del cristiano alcanza su expresión más emotiva y su dimensión cultural y sentimental más vívida es la veneración a la inmaculada Madre de Dios, lo cual, sin embargo, contradice el mandato —que todo cristiano conoce y respeta— de amar a Dios por sobre todas las cosas. La transcendencia lógica de Dios hace posible explicar esa perantomaticidad: Dios puede, en virtud de su transcendencia lógica, tener a la vez, y en alto grado, tanto la propiedad de ser amado por el devoto cristiano en medida un tanto mayor que aquella en la que éste ama a los demás entes, como también la de que el devoto ame a María del modo más intensamente apasionado.

Art. 51.— La cristología de S. Cirilo de Alejandría expresa, con una originalidad, una audacia y un vigor inigualados, todo ese meollo de la vivencia religiosa del cristianismo. Siguiendo el rumbo de los grandes Padres capadocios —quienes ya habían señalado que en Jesucristo no hay diversidad de personas, que Jesucristo-Dios y Jesucristo-hombre no son **állo kai állo**— S. Cirilo extrae la consecuencia **de que es El, ese ente uno, unitario, único e indivisible, que es Dios verdadero, quien nace, padece y muere en la cruz por nuestra redención.**

Oponiéndose a la concepción nestoriana de la íntima asociación del Verbo divino y de un hombre (Jesús de Nazaret) en Jesucristo, S. Cirilo indica que todo lo que hace Jesucristo es acción suya, acción de ese único ente divino humano. Suyo es el nacer. Suyo es el predicar. Suyo el nombrar a los doce apóstoles. Suyo el padecer y morir en la Cruz.

Lo que impedía a Nestorio aceptar esa teología ciriliana y lo llevaba a abrazar ese herejía suya consistente en afirmar la dualidad de entes en Jesucristo era su apego a la lógica aristotélica. Ahora bien, si la teología ciriliana es correcta, cabe concluir que hay contradicciones verdaderas (y, aún más que meras contradicciones, genuinas perantomaticidades verdaderas) a propósito de Jesucristo.

LO DIVINO COMO LO MISTERIOSO

En efecto: Jesucristo en cuanto hombre sufre terriblemente, padece hambre y sed; siente extrañeza, turbación, miedo, tristeza; llora amargamente; experimenta el cansancio y el fracaso; tantea, ignora, se sorprende, etc. En cuanto Dios, Jesucristo es impasible; no tiene hambre ni sed de nada; ni puede sentir miedo ni tristeza, ni llorar, ni fracasar, ni cansarse, ni tantear, ni ignorar, ni sorprenderse. En cuanto hombre, Jesucristo es humilde y sumiso. En cuanto Dios, Creador y Señor de todo el universo —y consubstancial con el Padre—, no puede ni humillarse ni someterse a nada ni a nadie. Pero es evidente que, cualquiera que sea la lógica apropiada a las cláusulas del tipo “x, en cuanto z, hace tal y tal cosa”, la siguiente regla de inferencia es indudablemente válida:

x, en cuanto z, hace tal cosa

x hace tal cosa

Tal regla es aceptada hasta por adeptos del RC como Geach, quienes, sin embargo, no aceptan versiones generalizadas del principio de cercenamiento (del principio según el cual, si p' es una oración verdadera obtenida por **expansión** sintáctica —en un sentido próximo al de la lingüística funcionalista de Martinet— de p, entonces cabe inferir p a partir de p').

Imaginemos qué resultaría de un rechazo de esa valiosísima regla de inferencia. Aunque un hombre, en cuanto presidente del consejo de administración de una empresa, cometiera un acto delictivo, no podría ser acusado por ese acto ni condenado por él, ya que no sería cierto (**simpliciter**) que él lo ha efectuado, sino tan sólo que él, en cuanto presidente del consejo de administración de la empresa, lo ha efectuado; pero el código penal sólo condena acciones tales que sea **simpliciter** cierto que alguien ha efectuado, no acciones de las cuales sólo sea cierto que ese alguien las ha efectuado en cuanto tal o tal cosa, siendo, en cambio, sin más (lisa y llanamente) falso que las haya efectuado —a secas—. Dicho de otro modo: para que alguien que efectúe, en tanto que esto o lo otro, tal acción, sea responsable de la misma, es menester que sea, sin más, cierto que ha efectuado la acción (en caso contrario, ningún código sería aplicable).

Similarmente, ¿quién se atrevería a disculpar a Hitler y rechazar como enteramente falso el enunciado (verdadero) de que hizo exterminar a seis millones de judíos, so pretexto de que lo único cierto es 'Hitler en cuanto Führer del Reich hizo exterminar a seis millones de judíos'?

Así pues, la regla de inferencia en cuestión es utilizadísima, y nuestra conciencia moral se subleva contra su abolición.

OPUESTOS EN DIOS SEGUN EL CRISTIANISMO

Pero, siendo ello así, como efectivamente lo es, es obvio que aparecen perantomaticidades, mediante esa regla, con respecto a Jesucristo. En efecto: es sumamente cierto que Jesucristo, en cuanto hombre, padece y muere; luego es sumamente cierto que Jesucristo padece y muere; pero también es sumamente cierto que Jesucristo, en cuanto Dios, es impasible e inmortal; por consiguiente, es sumamente cierto que Jesucristo es impasible e inmortal. Luego es sumamente cierto que Jesucristo padece siendo impasible, y muere, siendo inmortal.

Lo esencial en esa teología ciriliana es que es, según ella, Dios mismo quien ha predicado su evangélica palabra, quien ha instituido sobre Pedro su Iglesia, quien ha sufrido y sido crucificado por nuestra redención. Ahí estriba el teopasquismo ciriliano. Para los nestorianos todo eso no lo ha hecho Dios, no la ha hecho el Verbo divino, sino el hombre Jesús de Nazaret. Para los eutiquianos, en cambio, en el fondo Jesús no puede ignorar, ni nacer, ni padecer ni morir (ellos eliminarán la contradicción ignorando uno de los polos de la misma, pero con ello también se destruyen los misterios de la Encarnación y la Redención).

En cambio, el teopasquismo ciriliano sabe recoger y explicitar el mensaje paulino, que, por un lado, concibe a Jesucristo como **siervo de Dios** (repitiendo cuatro veces esa expresión. Hechos 3,13.26; 4,27.30); y, por otro lado, concibe a Jesucristo como **el Señor**, en el pleno sentido de la palabra que es exclusivo de Dios (cf. p.ej., Hechos 9,28, y, sobre todo, Hechos 1,24, donde el título 'Señor', claramente referido a Jesús, se le confiere en un contexto que inequívocamente lo coloca en un plano divino —puesto que va acompañado de la expresión vétero-testamentaria 'conocer de los corazones', sólo aplicable a Dios—). Por consiguiente, Jesucristo es su propio siervo, lo que marca bien la peculiar coincidencia que en El tiene lugar.

En S. Cirilo de Alejandría, como en toda la Patrística griega (y también en la más añeja Patrística latina) está presente, dominando toda su antropología, el tema de la divinización del hombre. Gracias a su reconocimiento de la realidad **in rebus** del universal (una realidad no separada de la de sus inferiores —no en un mundo inteligible platónico marginado del de los entes singulares—, sino, precisamente, una existencia real en los singulares), S. Cirilo concibe que, al quedar divinizada la naturaleza humana en Cristo, y al ser la naturaleza humana de Jesucristo una participación de la naturaleza humana como tal de la que son también participaciones las naturalezas de los demás hombres, todos ellos quedan —en uno u otro grado— divinizados. En efecto: S. Cirilo parece concebir que, en virtud de esa presencia real del universal en cuantos individuos lo ejemplifican, cuanto

acontece a un individuo —a lo menos, cuanto afecta del modo más entitativamente hondo al individuo— se transmite, en uno u otro grado a los demás individuos que coposeen el mismo universal. (Esa teoría de los universales encierra contradicciones, pero no acarrea la trivialidad o supercontradicción; cf. (P:2), Sec. I).

Art. 52.— Tal vez no haya habido muchos escritores cristianos que hayan expresado ese mensaje de la deificación del hombre, en virtud de la Encarnación, con tanto vigor, tanta hondura, tanta belleza y fuerza de persuasión como Fray Luis de León (vid., p.ej., (A:2), pp. 268ss).

Según lo vive y expresa ese profundo teólogo agustino, el mensaje cristiano viene a decirnos que toda la máquina del mundo fue creada para que en ella se encarnara Dios-hijo, adquiriendo, en ella, vida y ser creados. Por eso Cristo 'raíz, tronco y fruto de todo lo existente' ((A:2), p. 271), es el parto común y general de todas las cosas; en El se recapitula todo, tanto lo creado como lo increado, tanto lo humano como lo divino, tanto el orden de la naturaleza como el de la gracia.

El fin de la creación era, pues, el de comunicarse Dios a sí mismo. Ese comunicarse se da, es cierto, también de maneras parciales e imperfectas, pero su manera más completa y excelsa es la unión personal, la cual, 'si bien cumplida en la naturaleza del hombre, abarca a todo lo creado' ((A:2), p. 272). El universo fue creado para que Dios se hiciera hombre, para que El se hiciera criatura, recapitulación creada e increada de todas las cosas. La Encarnación —esa *res omnium praestantissima*— no es, por consiguiente, un resultado fortuito de la caída adámica; es el fin primordial de la creación.

Al revés, epilogando lo que dice Fray Luis de León, acaso podríamos sugerir que la misma caída adámica se explica como ocasión necesaria para que la Encarnación de Dios-Hijo se llevara a cabo con un impacto redentor que, en caso contrario, no hubiera tenido lugar. De ahí el célebre canto litúrgico: ¡O felix culpa! O certe necessarium Adae peccatum!

Veamos una de las expresiones más agudas que, en la pluma de Fray Luis, encuentra su concepción de la Encarnación ((A:2), pp. 288-9, n. 40):

Notandum est quod dōbus modis potest Deus se communicare creaturis et suam bonitatem (...). Secundo modo potest Deus communicare creaturis sua bona, non quidem produciendo in creaturis aliquam

Ha de señalarse que de dos modos puede Dios comunicarse a las criaturas y comunicarles su bondad (...). Del segundo modo puede Dios comunicar a las criaturas sus bienes no —ciertamente— produciendo

similitudinem suorum honorum; sed ea ipsa bona realiter, et se ipsum totum ita uniendo creaturis, ut creaturae vere sint Deus, et Deus creatura. Qui modus unionis et communicationis, est summus et maximus omnibus: nam in aliis modis id, quod communicat creaturis Deus, est quid creatum et finitum; in hoc uero postremo modo dat se Deus increatus et infinitus ipsis creaturis, item, secundo, in per similitudinem, uel in rationi obiecti, ut ipsum uideant et contemplantur; caeterum, in hoc modo dat se Deus creaturis non solum ut uideatur ab ipsis, sed etiam ut idem sit esse Dei et creaturae... Ultimo, notandum, quod homo quamuis sit una species creaturarum, ab aliis distincta, tamen in sese continet vim et perfectionem omnium creaturarum, et est in homine congestum et copulatum, quidquid singulis creaturis per partes fuerat distributum; unde homo aptius dicitur uinculum naturae... Ex quo sequitur, quod Deus, uniendo sibi humanam naturam, non solum deificauit unam duntaxat naturam, sed in illa traxit ad communionem suae diuinitatis omnia alias naturas, quae scilicet in una illa inclusae tenebantur; et communicauit se sapientissima ratione toti universo.

en ellas alguna semejanza de sus bienes; sino uniéndose a sí mismo y uniendo esos mismos bienes, realmente, con las criaturas, de tal manera que las criaturas sean de veras Dios, y Dios sea de veras una criatura. Ese modo de unión y comunicación es el supremo y máximo de entre todos, toda vez que, en los demás modos, lo que comunica Dios a las criaturas es algo creado y finito; en cambio, en este último modo Dios se da increado e infinito a las criaturas; asimismo, en segundo lugar, en los demás modos se da a las criaturas, o bien por semejanza, o bien en razón de objeto, para que lo vean y contemplen; mas, en este modo, se da Dios a las criaturas no sólo para ser visto por ellas, sino también para que el ser de Dios y el de la criatura sean el mismo ser... Y, por último, ha de notarse que el hombre, por más que sea una sola especie de criaturas, distinta de las demás, contiene, sin embargo, en sí la fuerza y la perfección de todas las criaturas, y que en el hombre se halla congregado y enlazado cuanto había estado distribuido separadamente en cada una de las criaturas; de ahí que pueda llamarse al hombre, con mucha propiedad, vínculo de la naturaleza... Y de ahí se sigue que Dios, al unir consigo mismo la naturaleza humana, no sólo deifica una única naturaleza particular, sino que, en ella, atrae a la comunión de su diuinidad a todas las demás naturalezas, pues todas ellas estaban incluidas en la humana, y sólo en ella; y se comunicó de manera sapientísima al universo entero.

LO DIVINO COMO LO MISTERIOSO

Parecen ociosos los comentarios a esa larga cita, sumamente esclarecedora. La idea del hombre como microcosmos es utilizada por Fray Luis (ya lo había sido por el Cardenal Nicolás de Cusa) para explicar por qué la Encarnación divina se hace directamente en el hombre. Lo que, con la Encarnación de Dios-Hijo, queda divinizado es, pues, el universo entero. Y esa divinización es el fin y el sentido de la creación. Mas esa Encarnación no hubiera podido ser redentora si no hubiera habido nada que redimir.

Así, el mal es bien; la finitud, infinitud; lo creado increado; Dios es no-Dios, y lo que no es Dios es Dios; el ser de lo divino y el de lo no-divino son un solo y mismo ser.

La tesis según la cual el fin primero perseguido por Dios en la creación es la Encarnación del Verbo fue defendida por los escotistas (y en cierto modo por Suárez) —frente a la tesis tomista de que ese objetivo se lo propuso Dios sólo después de haber previsto el pecado de Adán (un 'después' no temporal, claro)—. En esa tesis se funda bien la doctrina que concibe a Cristo como fin próximo de toda la creación. Tal doctrina fue ardientemente defendida por S. Pablo (Col 1, 14-16: por Cristo y para Cristo fueron creadas todas las cosas).

Cristo, en quien todas las criaturas son recapituladas, es principio de unidad de todas ellas, y es el vínculo que las une, y hacia el cual convergen todas como hacia su fin y hacia su encabezamiento.

Nadie llega al Padre sino a través del Hijo, Dios-Hijo, increado y creado, broche y meta de todas las criaturas (Juan 14,6), obteniendo por él —y por el cumplimiento de sus mandatos— la divinización. Por eso dice S. Máximo el Confesor (PL 90,622) que Cristo es el fin bienaventurado con vistas al cual todo fue fundado, y que es el principio y fin de toda criatura.

Por lo cual todo el universo —no sólo la humanidad— conforma un solo cuerpo místico con Cristo, que es su cabeza glorificante y divinizadora. El fin de la criatura es la pertenencia a ese cuerpo místico, pertenencia que constituye su participación de la bondad divina.

Art. 53.— Así, lo decisivo en la economía de la salvación o divinización del hombre es la Encarnación. La encarnación es, ya, de suyo, redentora. Pero Cristo, compendio y recapitulación de todo el mundo creado y, particularmente, de la especie humana, sintetiza en su vida la vida de toda la humanidad y su pasión y crucifixión aparecen así como el punto focal en que quedan recapitulados los sufrimientos de toda la humanidad. El, Dios verdadero, ha asumido así en su integridad, y hasta sus últimas consecuencias, toda la naturaleza humana, y lo ha hecho del modo más serio y cabal que se haya dado, tomando preci-

samente, sobre todo, los aspectos más hondos en todo su Insondable patetismo. (S. Juan Crisóstomo señaló, con insistencia, que se nos ha comunicado que Cristo lloró más de una vez, pero no que riera; y no es, claro está, que desconociera la alegría: los misterios gozosos son parte esencial de su vida).

Mas, ¿en qué sentido cabe hablar de la humanidad divinizada de Jesús? Los teólogos bizantinos posteriores, en su afán de evitar las desviaciones eutiquianas, introducirán un distingo entre la divinización **káta physin** y la divinización **káta hypóstasin**, rechazando la primera. Lo que sí nos concierne aquí es lo siguiente: la naturaleza humana de Jesús (o sea: el hecho de que Jesús es un hombre) queda divinizada en cuanto es una naturaleza de un ente que es Dios verdadero.

Esa profunda vivencia religiosa de un Dios encarnado, con todas sus consecuencias, y encarnado en la naturaleza humana, de la que todos participamos, es tan sublime que ha despertado el entusiasmo de muchos profundos teólogos, cuando han meditado sobre ella. Tal fue el caso del piadosísimo cardenal Bérulle, fundador en Francia de la Congregación del Oratorio, quien centraba su vida religiosa en el culto a la humanidad divinizada de Jesucristo (cf. (C:1)).

Art. 54.— Esa divinización de la misma naturaleza humana de Jesucristo nos da una clave para el misterio de Su vida. Esa vida es, a la vez, redención por el mero hecho de una Encarnación divinizada de la naturaleza humana (tal como lo entendieron los Padres capadocios y, aún más claramente, S. Cirilo de Alejandría) y redención por el hecho expiatorio de la Pasión.

La idea de expiación es, naturalmente, una idea central del A.T. Pero en el cristianismo aparece con un sentido y una dimensión nuevos. Aunque, en nuestros días, es, de todas las ideas que conforman el mensaje evangélico, la que menos atractivo ejerce —después de haber sido durante mucho tiempo lo más puesto de relieve, actitud que tiene ya su raíz en la visión paulina del cristianismo—, nuestro enfoque fenomenológico no puede prescindir de ese dato. De hecho, la noción de expiación, aunque quizá con una modalidad mitigada, está extremadamente extendida. Hoy ya no juega ningún papel central en la filosofía jurídica, pero, así y todo, en nuestras concepciones morales ordinarias sigue estando presente. Quien ha obrado el mal queda, a nuestros ojos absuelto de lo que ha hecho una vez que ha despertado —en suficiente medida— nuestra compasión. Nos apiadamos de quien ha sufrido bastante, y, al hacerlo, le perdonamos lo que hubiera que reprocharle. (Ello genera, sin duda, un conflicto, una contradicción, en nuestra conciencia moral: es un valor que anhelamos la abolición del sufrimiento, pero, a la vez, el sufrimiento, que despierta la compasión, es un incentivo quizá insuperable del amor).

LO DIVINO COMO LO MISTERIOSO

La expiación sacrificial que se lleva a cabo en la Pasión del Verbo divino estriba en que en ella se recapitulan todos los dolores de la humanidad y que el sujeto de los mismos sea no sólo hombre, sino también no-hombre: Dios mismo, Dios verdadero. Uniendo su propia naturaleza a la del hombre en la Unión Hipostática que es Jesucristo, Dios asume así las penalidades de la humanidad haciéndolas suyas, experimentando El mismo, en su carne humana —divinizada—, el sufrimiento meritorio de la máxima compasión y, con ello, de la remisión de nuestros pecados.

Es justo señalar ese punto y no ocultar el lugar de la Pasión en el conjunto de las vivencias religiosas cristianas y, particularmente, en la economía de la salvación del hombre. Pero la base de esta economía estriba en la divinización de la naturaleza humana en virtud de la Encarnación, Encarnación redentora ya ella, que es la que, al posibilitar ese sentido transcendental de la Pasión expiatoria, hace que ésta se inscriba en ese proceso de divinización, de ascensión de lo humano por nuestro divino Salvador.

Es también el hecho fundamental de la Encarnación y de la divinización, en y por ella, de la naturaleza humana de Jesucristo lo que nos da la clave de que la postración dolorosa de Cristo que culmina con su muerte, sea, a la vez, exaltación, como bien lo insinuó el evangelista San Juan: Su elevación al madero, que, de suyo, parecería sólo como el mayor doblegamiento y mera humillación, es, a la vez, en El enaltecimiento triunfante y glorioso, y, con ello, síntesis final de todas las coincidencias de propiedades mutuamente opuestas que en El se dan.

Este papel de la muerte de Jesucristo —que es Dios verdadero, no se olvide— en el cristianismo ha podido ser torcido por quienes han centrado su concepción (pseudo)teológica en la muerte de Dios. De hecho, el cristianismo incluye entre sus dogmas tanto el nacimiento como la muerte de Dios (pues Jesús es Dios verdadero y todo lo que él hace lo hace Dios, ya que **actiones sunt suppositorum**); pero, más allá de esa muerte de Dios, está la resurrección divina, de la que en seguida diremos unas palabras. La muerte de Dios no es el fin de Dios; el Dios cristiano es un Dios eterno y resurreccional, dios de vivos y no de muertos.

Pero ello no nos debe hacer olvidar la importancia capital de esa muerte suya, en la que Dios asume todo el dolor de las criaturas y transforma el morir en vivir. Bien lo ha visto G. Van der Leeuw ((V:4), p. 103), quien dice:

OPUESTOS EN DIOS SEGUN EL CRISTIANISMO

Solamente el cristianismo ha convertido a la muerte misma en salvación. Todas las religiones salvadoras predicán la vida que surge de la muerte; el evangelio de la cruz anuncia la salvación en la muerte. En él, la total impotencia se convierte en el más elevado despliegue de poder, la peor de las desgracias, en salvación. Lo que callan o deploran las religiones de misterios se transforma en la más alta felicidad. La muerte aniquilla a la muerte.

Cuanto precede nos da claves para comprender el misterio de la pasión y muerte de Dios-Hijo, quien, además de ser Dios, es también hombre verdadero, e incluso cabe decir que es el hombre por antonomasia, el Hijo del hombre, aquél que posee en mayor grado la naturaleza humana. Como su vida recapitula toda la vida humana (e indirectamente toda la vida y toda la realidad del mundo creado); como su pasión y fallecimiento recapitulan los sufrimientos de toda la humanidad y de toda la creación, así su gloriosa Resurrección recapitula los logros y triunfos del hombre y de las demás criaturas más allá de la muerte, la victoria sobre la muerte, la prolongación y persistencia que, en uno u otro grado, conserva cada ente más allá de su aniquilamiento, pues ningún aniquilamiento es absoluto. Y, como el dolor, el padecimiento, la destrucción no son nunca lo definitivo, sino aspectos inevitables de lo real cuya existencia es condición ineludible de la realización de bienes mayores, así la muerte de Dios-Hijo no es definitiva, sino que, más allá de ella, El resurge a la vida. Y ese resurgimiento es la derrota de la muerte, del dolor, del mal; es el hecho que nos permite comprobar que la discordia, la muerte, el mal y el perecer son sólo momentos de lo real supeditados a la concordia, a la vida, al bien, a la plenificación entitativa; no, ciertamente, momentos de exigua importancia, ni momentos meramente pasajeros o que tan sólo afecten a escalones inferiores de lo real. ¡No! Justamente, son momentos que soporta hasta el mismo Dios, pues, por su vida —y muerte— humanas —fruto y efectuación de la Encarnación—, Dios mismo se somete a ellos, haciendo así de sus efectos afecciones eternamente tuyas. Pero, con todo, son momentos de rango inferior, subordinados y, en última instancia, domeñados y sojuzgados por la armonía bienhechora que apacigua y exalta en una plenificación vitalizante de lo real.

Art. 55.— Esa exaltación resurgente de Dios-Hijo viene así a ser rematada con una ascensión gloriosa que, si ha podido suscitar la añoranza de Fray Luis de León, expresada en una de las más bellas tristes poesías escritas en nuestro idioma (cf. (V:2), p. 99), ello se debe al doble carácter de la misma: por un lado, es enaltecimiento plenificante que consume el resurgir de Dios-Hijo y la derrota de la maldad, el dolor y la muerte; mas, por otro lado —y contradictoria-

mente—, es postergación de una consumación similar del destino de toda la humanidad. Lo que en Dios-Hijo queda recapitulado en un breve lapso debe efectuarlo toda la humanidad en el prolongado transcurso de su existencia; toda su vida es, a la vez, un vencer a la muerte y al mal, y —no obstante— también un quedar postergada la victoria total, definitiva y sin sombras. Mas sería equivocado poner en el mismo plano ambos aspectos contradictorios. Que una contradicción sea real no quiere forzosamente decir que ambos polos de la misma se den en la misma medida. Y, de los dos aspectos de la vida humana divinizada por el Salvador, el cristianismo tiene a acentuar el de la victoria del bien sobre el mal, de la vida y la supervivencia sobre la muerte.

(No se trata aquí, cierto es, de una tónica unánime, ni del único modo de sentir y vivir la vida humana redimida; en ciertos períodos se ha realzado más el desconsuelo, el *contemptus mundi*, la concepción del período de espera del segundo advenimiento como una fase de amargura en el valle de lágrimas; de ahí la brillante dilucidación hegeliana de esa conciencia cristiana desgarrada o infeliz. Pero esa postura no se compagina con el mensaje básicamente optimista de aquellos Padres de la Iglesia —S. Ignacio de Antioquía, S. Atanasio, S. Cirilo de Alejandría— que más insistieron en la divinización del hombre, en que la Encarnación había venido a divinizar a todo el mundo y, particularmente, a la humanidad, dándole, desde ya, una nueva vida, infinitamente más plena, más pujante, pero que sigue revitalizándose y expandiéndose más y más en el transcurso de la historia guiada por la mano de Dios y que es una realización participada —y temporalmente dilatada— de la ascensión del divino Hijo del hombre).

Lo que precede podría, sin embargo, malinterpretarse, como si se tratara de concebir la vida humana redimida como un indefinido tender a una meta que, al seguir siendo siempre inalcanzable, se nos aparecería como infinitamente lejana, con una lejanía imposible de amenguar, y que sólo podríamos constatar como algo que haría baldíos todos nuestros esfuerzos. Estaríamos así ante ese infinito ficteano que tanto desagradaba a Hegel. Pero no es eso. Si cada victoria de la humanidad divinizada sobre el mal, sobre el dolor y la muerte es, a la vez, un aplazamiento, no es porque la meta esté fuera —y más allá— de esa serie de victorias, sino, más bien, porque la vida humana, por más divinizada que esté, sólo puede tener una divinidad participada, y su victoria total sólo puede realizarse en la serie infinita de las victorias parciales, cada una de las cuales está inexorablemente ensombrecida por determinadas derrotas. Lo que queda, pues, postergado es lo que no puede realizarse cabalmente en ningún

trecho particular de la trayectoria histórica de la humanidad, sino únicamente en su recorrido global como un todo.

Así —y justamente en concordancia con las intuiciones hegelianas—, la meta es lo que se realiza en el recorrido mismo; la meta es, pues, el recorrido, aunque cada hecho de éste sea un tender hacia un más allá suyo, exterior y ulterior. Y es que —nueva contradicción verdadera que se nos manifiesta— el recorrido global, que engloba cada uno de sus trechos y está presente en todos y cada uno de ellos, es también algo exterior y ulterior a cada uno de esos trechos.

Por consiguiente, lo que el mensaje cristiano viene a enseñarnos con respecto al sentido de la vida humana, divinizada por la Encarnación redentora, es que esa vida se realiza en cada período, en cada episodio, en cada aventura humana, y, no obstante, sigue siendo exterior a cada uno de esos episodios y a cada una de esas aventuras, ninguna de las cuales puede librarse enteramente de la frustración, pero todas las cuales conforman una serie ascensional de acercamiento a Dios y de superación de la escisión, de la discordia, fuente del dolor y de la muerte.

Art. 56.— La vida de Jesús de Nazaret, su encarnación redentora, desplegada desde su gloriosa natividad hasta su ministerio público y su crucifixión, plasma las dos previsiones mesiánicas, mutuamente contradictorias, del A.T. (que habían llevado a algunos a esperar dos mesías diversos, engañados por el RC): por un lado, el mesías es un rey en todo el esplendor de su gloria y poderío; por otro, padece aflicción, persecución y muerte ignominiosa a manos de los malvados (de los ricos y poderosos).

El reinado de Jesús se establece desde el momento de su natividad: su natividad redime a todo el universo —y, más directa y prominentemente, a la humanidad—, divinizándolo, metamorfoseándolo en un universo divino, cuya cabeza reinante es el Verbo divino.

Por otro lado, el reinado se va afianzando y plasmando cada vez más, y durante la propia vida de Jesús, que va acrecentando —con el ulterior decurso de su misión— la divinización de la humanidad y del universo; pero sigue plasmándose hasta la consumación total de los tiempos, que consiste, justamente, en un segundo advenimiento del Verbo divino que llevará a su perfección la deificación del universo creado. Ese advenimiento final se va plasmando parcialmente, de manera ininterrumpida, en el decurso de la acción colectiva de la humanidad, que ha recibido el ideal igualitario legado por Jesús de Nazaret; en esa acción histórica, el ideal igualitario evangélico se va plasmando y se va imponiendo; 1º, en un plano de meros principios y con vistas sólo al más allá (y también en el interior de pequeñas

comunidades voluntariamente conformadas); luego, en la transformación histórica tendiente a la comunización, propulsada por un movimiento igualador que fue fundado por hombres animados por el Evangelio de Jesús de Nazaret y por las enseñanzas de varios Padres de la iglesia cristiana (pensemos en Tomás Münzer, Fray J. Savonarola, Fray Tomás Campanella, Santo Tomás Moro, Winstanley, para no remontarnos más lejos).

La meta, el reinado de Jesús, se ha realizado ya y aún no se ha realizado; se ha realizado hasta cierto punto, y su realización se va incrementando; y como la realización ya efectuada lo ha sido sólo hasta cierto punto, ello quiere decir que también hasta cierto punto no ha sido aún realizada, y persiste la tarea de su realización, que es la tarea de deificación de la humanidad y del cosmos, bajo la dirección de su cabeza Jesucristo. Tenemos aquí una contradicción real, en la cual consiste ese movimiento transformador que va plasmando más y más el reinado celestial sobre la Tierra.

Cuando Jesús de Nazaret dice que su reino no es de este mundo (o, más exactamente, 'no es de aquí': *ouk éstin enteuthen*, lo 18,36), tiene plena razón, y en más de un sentido: él no es rey del mundo de las monarquías, poderes avasalladores y opresores (aun aquéllas que inicialmente hayan surgido de aspiraciones legítimas de los pueblos siempre han acabado oprimiéndolos: piénsese en el reinado de David y en el de Salomón). Por otro lado, su reinado no se establece desde ya, no es de "este" mundo (más que sólo hasta cierto punto): es tarea de las generaciones venideras —pero no sin el concurso ni sin el encabezamiento de Cristo ni sin la asistencia de su divina Madre— el ir plasmando tal reinado cada vez más.

Pero la declaración de Jesucristo no debe ser torcida (como hiciera Lutero, contra el movimiento igualitario y colectivista de Tomás Münzer) en el sentido de que ese reinado no se establece sobre la tierra: sí: se ha establecido, se sigue estableciendo y acabará por establecerse sobre la tierra; pero su establecimiento conlleva una transformación del mundo, con lo cual el reino ya no tendrá lugar en "este" mundo (y, en la medida en que ya está fundado, el mundo ya no es el mismo mundo que el de Pilatos y el Imperio Romano).

El reino de Jesucristo no pertenece simplemente a un más allá que no afectaría a la existencia cotidiana de las generaciones humanas que se van sucediendo, que quedara lisa y llanamente postergado para el mundo resurreccional. ¡No! Y verlo así significa desnaturalizar y edulcorar el mensaje y el impacto del Evangelio, en un sentido beneficioso al mantenimiento del pecado y de la explotación. Pero el Padrenuestro, la oración que nos legó Jesucristo en persona,

contiene la petición del advenimiento del reino de Dios; y, como se ve por el contexto (constituído por las demás peticiones de dicha oración, todas ellas referidas a bienes que se quieren alcanzar desde ya, en esta vida, y en la cotidianidad inmediata), esa petición no puede estar remitida a algo desconectado del presente y del futuro inmediato de la humanidad.

Todo ello proyecta una potente luz sobre la escatología y su relación con la gnosis. Se ha opuesto la escatología de los sinópticos a la orientación gnóstica de Juan, según la cual la salvación es una empresa individual, consistente en la recepción de la iluminación salvífica, que es luz y vida, o pan de vida, y se alcanza desde ya. Pero ni es cierto que esa iluminación confiera, de modo consumado e imperfectible, la salvación (sino que es sólo un primer paso del proceso salvífico, aun personal de cada uno, que debe proseguirse, y que está inmerso y enraizado en la obra de transformación histórica); ni es tampoco cierto que la escatología de los sinópticos esté referida a un mero más-allá, sin conexión con la cotidianidad histórica inmediata. De hecho lo escatológico se va efectuando desde ya, y va consistiendo en una Encarnación incrementada, en una divinización del hombre y de la naturaleza.

De ahí que el reino de Dios es de los pobres (Luc 6,20ss), de los que padecen hambre, de los que lloran, de los difamados y perseguidos por los opresores; un reinado en el que han empezado a obtener el cumplimiento de la promesa mesiánica desde el momento mismo de la Encarnación divina y, más aún, desde el momento del magisterio de Jesús; pues ya el conocer su dignidad plena de hombres hijos de Dios es un protocumplimiento; y ya el saber que el reino va a seguir implantándose cada vez más conlleva el gozo de una esperanza que da fuerzas para luchar por el ideal igualitario del Evangelio. Y el cumplimiento sigue operándose y se operará cada vez más en la transformación histórica, en el establecimiento cada vez más efectivo del reino de Dios.

Art. 57.— Como Dios, asumiendo la naturaleza humana, ha deificado al hombre y a todo el cosmos —al que, sin embargo, había maldicho (Gen 3,17-18), sin que tal maldición haya sido levantada nunca expresamente—, el hombre busca a Dios y coadyuva a la plasmación del reino de Dios sobre la tierra mediante su propia autoemancipación y mediante la implantación de relaciones armónicas e igualitarias en el seno de la colectividad humana, y también de relaciones armónicas y respetuosas para con el cosmos no humano. La maldición de la tierra no ha sido abolida; el aspecto de mal, de desarmonía, no puede ser eliminado; pero la divinización del hombre y del cosmos, o sea: la materialización progresiva del reino de Dios consiste en una re-

ducción de ese aspecto. Y, con ello, aparecen en su plena luz las palabras de S. Ireneo (repetidas por Orígenes, S. Atanasio, S. Basilio y otros Padres griegos): 'Dios se hizo hombre a fin de que el hombre pudiera hacerse dios'. Esa divinización no es una mera adopción o justificación; no es algo declaratorio ni jurídico; es una auténtica metamorfosis física u óptica que experimenta realmente la criatura.

Por otro lado, esta divinización que se prosigue es vista por el cristianismo (y, en particular, por S. Gregorio Niseno) como una restauración de la situación primigenia del hombre antes de la caída. Ello puede interpretarse como la afirmación de que la obra inicial de Dios al crear al hombre según su propia imagen y semejanza no es sino el resultado final de la evolución humana; la anterioridad del estado edénico o paradisiaco es, ante todo, una anterioridad de naturaleza, y tan sólo es una anterioridad temporal en el sentido de que embrionariamente ya estaba dada desde el comienzo de la peregrinación humana, pues el fin, la meta, preexiste en —e incluso a— las fases y los medios que a ella conducen. Lo último es lo primero. Llegar a la meta es, así, restaurar lo que, de suyo y por naturaleza, es el estado prístino de las cosas.

Art. 58.— La concepción cristiana de la Encarnación y la veneración a la bienaventurada Madre de Dios han encontrado su expresión plástica en la representación de la divina engendrada del Creador.

Desde los primeros siglos del arte cristiano —y, más concretamente, comprobadamente ya desde el siglo III— la veneración de la Madre divina se ha plasmado y hecho más sensorialmente accesible mediante la veneración de las santas imágenes.

Cabe indicar, a este respecto, que entre los varios y decisivos rasgos de irreducible originalidad que el cristianismo aporta con respecto a la religión mosaica está el de dar representación sensible a lo divino. Inicialmente, de esa representación estaba ausente Dios-Padre; mas, una vez dado el audaz salto de representar al Verbo divino, que es Dios verdadero, ya no se opone ningún obstáculo infranqueable a dar una representación corporal a su Padre. Así Dios-Padre que, por ser incorpóreo, no es representable gráficamente, es también —por más contradictorio que ello resulte— representable gráficamente. Su transcendencia lógica hace posible que El posea, a la vez, ambas propiedades, y ello en un alto grado —cosa que resultaría absolutamente imposible tratándose de un ente finito—.

En todo caso, la representación gráfica religiosa se concentra, naturalmente, en el cristianismo sobre todo en la de Jesucristo y en la de la Madre de Dios. La representación del Verbo divino, sobre todo en la forma del Buen Pastor, es la más antigua y venerable en la

historia del arte cristiano. El Verbo aparecerá en las diversas manifestaciones y momentos decisivos de su vida terrenal: en el pesebre, en los brazos de su divina Madre, en la huída a Egipto, entre los doctores, en su bautismo, en sus predicaciones, en su pasión. En ellos se manifiesta El, que es Dios vivo y verdadero, Dios eterno y todopoderoso, como débil, como desamparado, como un hombre entre los hombres, como un receptor de gracia divina (El que es dispensador de gracia y que no puede por tanto recibirla, pues la donación de gracia es una relación irreflexiva; pero adviértase bien que ese **no-poder NO** es un no-poder en absoluto, sino un mero no-poder: y, puesto que el Verbo recibe gracia, es que puede recibirla; de ahí se sigue que puede y, con todo, no puede recibirla, lo cual es contradictorio, mas no supercontradictorio).

Pero la representación gráfica y plástica de la Madre de Dios no va a la zaga de la de su divino Hijo. La Madre de Dios aparece asimismo en sus facetas de madre gozosa, dolorosa y gloriosa, pero también en otros episodios anteriores de su vida, lo que realza que ella es una mujer, una criatura, cuya vida no se había manifestado antes de la Anunciación —tan admirable y quizá definitivamente pintada por Fra Angélico— como dotada de esa misión divina y divinizadora de la naturaleza humana en general y de la propia en particular.

Ese rasgo de religión pictórica y plástica que caracteriza al cristianismo puede parecer algo secundario y superficial. Después de todo, ha habido iconoclastas muy devotos de la Madre de Dios (p.ej., el último emperador romano perseguidor de los santos iconos, el emperador Teófilo, de la dinastía amoriana). Pero, en el fondo, la cuestión es de suma importancia. Las otras religiones del tronco abrahámico (judaísmo e islam) rechazan la idea de encarnación, y la divinización del mundo creado en general (y de lo humano en particular); por ello, son anicónicas. Dios aparece en ellas como lo puramente Uno y lo puramente transcendental. Una aceptación de la Encarnación, si tiene lugar efectivamente, se desenvuelve en el mundo sensible y representable, y, por consiguiente, no se puede tener con respecto a ella una vivencia idónea que esté dessensorializada.

Por ello, la resistencia que sostuvo la Iglesia contra las persecuciones iconoclastas de los emperadores romanos de las dinastías isáurica y armenio-amoriana durante los siglos VIII y IX (vid. (V:1), t.I, cap. V) constituyó una prueba ruda, pero decisiva en el afianzamiento, frente a las desviaciones —debidas al influjo judeico-mahometano— que, aun reconociendo, teóricamente, la Encarnación, la despojaban, de hecho, de su carne y su sangre sensibles, plásticamente representables.

Art. 59.— Para concluir este escueto esbozo fenomenológico de la religión cristiana, cabe decir un par de palabras sobre la veneración de los santos. La doctrina de la Encarnación —con su corolario: la divinización— hace posible que el cristiano venera a aquellos hombres en los que el grado de divinización es más elevado. Si bien todo hombre queda, en uno u otro grado divinizado por el mero hecho de la Encarnación del Verbo divino, esa divinización se incrementa por la participación en la vida comunitaria y la recepción de los sacramentos —ante todo el bautismo, pero también los demás, pues todos ellos vehicular la gracia ~~increada~~—. (La inhabitación del Espíritu Santo no necesita, por tanto, ser un modo irreducible y enigmático de presencia divina, sino un grado mayor de la identificación de Dios con cada cosa, un grado ya incrementado en todo hombre por el hecho radical de la Encarnación, pero que puede seguir incrementándose indefinidamente en cada hombre —salvo, claro está en el Verbo y en la divina Madre de Dios—). Pero también se incrementa el grado de divinización de un individuo humano por el amor plasmado en las buenas obras. Un ente está divinizado en la medida en que Dios o uno de sus atributos posee la propiedad de identificarse con dicho ente. Lo interesante es que, gracias a la transcendencia lógica de Dios y de sus divinos atributos, la divinización es posible; y siendo posible, y siéndolo en infinitos grados, el culto a los santos puede adquirir sentido y viabilidad, ya que veneramos a un santo en tanto en cuanto es un ente divinizado en un alto grado.

Ahora bien, el culto a los santos hace posible compaginar el estricto monoteísmo con la necesidad, que parece experimentar el corazón humano, de dirigir su culto a una muchedumbre de entes, no ya diversos, sino desiguales.

El politeísmo no daba solución satisfactoria al problema, ya que los múltiples dioses, o bien son interpretados como entes iguales entre sí —y en ese caso sólo puede tratarse de atributos diversos del Dios único— o bien son interpretados como entes desiguales, mas entonces ya no pueden ser infinitos, ni, por tanto, divinos.

Por su lado, el adusto monoteísmo mosaico y mahometano, lo mismo que el deísmo frígido del culto al Ser Supremo de Robespierre, por un lado, al despojar a Dios de pluripersonalidad y reducirlo a la desolada soledad de una persona a solas consigo misma, empobreciendo así su vida y eliminando de ella el amor a otro(s) ente(s) igual(es) a Aquel que ama, hacían ya de Dios un ente cuya adoración se empobrecía también despojándose de vivencias tan importantes como la piedad y el enternecimiento (elementos que, en cambio, habían sido incorporados a la vivencia religiosa del creyente en varios politeísmos: el egipcio —piedad por la suerte desgraciada de Osiris, en-

OPUESTOS EN DIOS SEGUN EL CRISTIANISMO

ternecimiento ante el amor que lo une a Isis—, el greco-minoroasiático —piedad por Atis y Cibele, enternecimiento ante su mutuo amor—, el hindú —sentimientos similares para con Siva y su divina compañera); por otro lado, esos austeros monoteísmos despojan a la vivencia religiosa de toda pluralidad de figuras, desiguales entre sí, y, no obstante, divinizadas, dignas de veneración. (Sin embargo, la tendencia a afirmar esa pluralidad se venga de las rígidas prohibiciones impuestas por tales monoteísmos, como es manifiesto en la historia de los pueblos que los han profesado; pensemos en el culto popular a los mártires de la libertad, bajo el breve período del culto oficial al Ser Supremo, bajo la Convención).

El culto de dulcía hacia los santos, esos individuos humanos divinizados en mayor medida que el común de los hombres, va dirigido, en última instancia, a Dios, que es el que, al identificarse a ellos en mayor medida, les da la divinización. Ese culto confiere una más rica recitalidad y un más vivo carácter histórico al relato sobre lo real en que se apoya la vivencia religiosa cristiana. La historia de los santos es también la historia de Dios, de su identificación con ciertos hombres a través de su presencia en una comunidad humana.

SECCION II

¿ES EL TEISMO UNA DOCTRINA COHERENTE?

PREAMBULO

En esta Sección II estudiaremos el problema de si es coherente o no afirmar que existe un ente, y sólo uno, que es omniperfecto, necesario, absoluto e infinito; personal e incorpóreo; omnisciente; todopoderoso; infinitamente bueno, justo y misericordioso; creador de todos los entes finitos; providente; libre; eterno y ubicuo; principio y fin de todas las cosas. A ese ente, suponiendo que lo haya, lo llamaremos 'Dios'. La palabra 'Dios' funcionará, en nuestras discusiones, unas veces, como nombre propio (y, entonces, damos por supuesto que existe y nos preguntamos si es necesario, infinito, etc.); otras veces, como una descripción definida equivalente a 'el único ente que es necesario, infinito... etc.' (y, entonces, suponemos que, **de existir** —o, más exactamente, de ser, al menos en algunos aspectos, **un tanto** cierto que existe—, entonces es todo eso, pero nos preguntamos si existe —o, más exactamente, si es, relativamente al menos, un tanto cierto que existe—). Otras veces, por último, se emplea la palabra 'Dios' como una descripción indefinida, como cuando se dice, en la conversación corriente, 'un Somoza que hubiera aliviado los sufrimientos de su pueblo no hubiera merecido el castigo divino'; se quiere decir entonces —más o menos—: 'Si alguien hubiera sido como Somoza en muchas características individuales de éste, pero hubiera aliviado los sufrimientos de su pueblo, no hubiera merecido el castigo divino'. Del mismo modo, en este tercer uso de la palabra 'Dios' podemos decir "un Dios que hiciera esto o aquello" queriendo decir "un ente que, por lo demás, tuviera muchos de los rasgos que atribuimos a Dios, pero que hiciera esto o aquello".

No he unificado los tres modos de empleo de la palabra, por cuatro razones. En primer lugar, tal unificación entrañaría una pérdida de elegancia y simplicidad en muchos pasajes —haciendo así que el estilo resultara pesado, duro y adusto—. En segundo lugar, obligaría, en la discusión con otros autores, a reformular primero,

muy a menudo, sus argumentos, antes de responderles según la terminología uniformada que se hubiera escogido —mientras que no sólo los diversos autores usan la palabra 'Dios' en uno u otro de los tres modos indicados, sino que algunos la usan alternativamente de los tres modos—. En tercer lugar, cada contexto en que se use la palabra 'Dios' aclarará suficientemente, por sí solo, cómo se la está empleando, por lo cual no vale la pena tomarse la molestia de una cuidadosa reformulación del texto. Y, en cuarto y último lugar, esa trivocidad de los nombres propios es corriente en el habla cotidiana, como hemos visto. Se dice que no hubo un Moratín tan perfecto como algunos creen; o que la Cleopatra de la historia legendaria nunca existió; se pregunta uno si Jonás existió o no, etc. Y, en esos contextos, los nombres propios no actúan como nombres propios, sino como descripciones definidas o indefinidas.



La problemática de esta Sección II se refiere sólo al monoteísmo bíblico o coránico, en lo que tiene de común según la tradición preponderante de las teologías cristiana e islámica.

De este modo quedarán aquí fuera de nuestra consideración las tradiciones y doctrinas de otras religiones que tuvimos seriamente en cuenta en la Sección I. Sin embargo, mucho de lo dicho en esta Sección II es también pertinente con respecto a esas religiones, dado que los politeísmos son, muy a menudo, conceptualizados teológicamente —a lo menos por sus más lúcidos representantes— como monoteísmos en despliegue, que reconocen la personalidad de diversos atributos de un Dios único. Algo sobre eso se dirá, empero, en la Sección III, aunque muy escuetamente.

También quedarán al margen de nuestro examen en esta Sección II las dos doctrinas peculiares del cristianismo, que lo distinguen de las otras dos religiones del tronco abrahámico (del tronco bíblico-coránico): el judaísmo y el Islam. Esas dos doctrinas son, naturalmente, la Trinidad y la Encarnación de Dios-hijo.

¿En qué va a consistir nuestro examen de la coherencia del teísmo? En inspeccionar los argumentos presentados con vistas a mostrar que, según principios y reglas lógicas comúnmente admitidos, es endeble o trivial todo sistema que contenga la conyunción de varias tesis teístas —o la conyunción entre ciertas tesis teístas y determinadas verdades corrientemente aceptadas como tales, a menudo como verdades necesarias—.

PREAMBULO

Nuestra investigación será, pues, lógica, y procuraré no abusar de argumentos psicológicos del tipo 'Se puede concebir tal cosa' o 'No se puede concebir tal cosa'. (Y, cuando acudamos a argumentos psicológicos, me esforzaré por decir, con toda franqueza, no que "se puede" o que "no se puede" concebir algo, sino que el autor logra o no logra concebirlo; pues no tengo prueba ninguna de si Clodoveo, p.ej., lo hubiera logrado concebir o no). (Por otro lado, cuando algunos autores dicen "Podemos concebir" o "No podemos concebir", yo me pregunto quiénes están incluidos en esa primera persona del plural).

Naturalmente todos los autores que serán citados en esta Sección han confundido, erróneamente, incoherencia y contradicción, pensando que todo sistema contradictorio es endeble o trivial. (Pues todos ellos son pensadores dignoscitivos, que se aferran al RC).

Sin embargo, veremos que, con la introducción de grados de verdad y de funtores de matización, si bien se resuelven muchos problemas, otros reaparecen en un plano más elevado. Y que no basta, simplemente, para rehabilitar al teísmo como doctrina coherente, frente a los asaltos de la impugnación analítica, admitir una lógica paraconsistente cualquiera, ni siquiera una lógica contradictoria que auspicie los grados de verdad y de afirmación y negación; sino que será menester una teoría de conjuntos —cuya lógica subyacente sea contradictoria y difusa, desde luego pero— que tenga la peculiaridad de admitir la **transcendencia lógica** de Dios (**su perantlomaticidad**); e.d., una teoría de conjuntos tal que su esquema de separación no se aplique a Dios. intuitivamente dicho, esto equivale a que, p.ej., Dios no tenga que tener la propiedad de ser muy condescendiente en la misma medida en que es muy cierto que tiene la propiedad de ser condescendiente; ni tenga que tener la propiedad de no poseer órganos corporales en una medida que venga a equivaler a aquélla en que no tiene la propiedad de poseer órganos corporales. Dios puede poseer propiedades mutuamente opuestas en grados que serían del todo incompatibles tratándose de criaturas —de entes finitos—.

Si se adopta una lógica y teoría de conjuntos de tal índole —como el sistema **Anu**, propuesto por el autor en la Sección III de este estudio—, entonces se puede hacer frente, exitosamente, a cuantos ataques se han lanzado contra la coherencia del teísmo.

(En el Epílogo de esta obra responderé a posibles objeciones al procedimiento metodológico del trabajo presentado en las Secciones II y III).

Aunque me he esforzado por presentar las discusiones de esta Sección II sin acudir —o acudiendo lo menos posible— al empleo de notación simbólica, aun así hay fragmentos de esta Sección II que

serán difíciles de entender sin una lectura previa de la Sección III (particularmente aquéllos en los que el autor esboza una solución frente a dificultades que amenazan la coherencia del teísmo, sobre todo para salir del atolladero a que conducen los enfoques efectuados en el marco de lógicas superconsistentes, pues esos enfoques desconocen la transcendencia lógica de Dios). Aun así, he preferido releer el contenido de esa Sección precisamente al lugar que ocupa en el libro porque el impacto y la motivación del mismo se entienden mucho mejor una vez que se ha familiarizado uno con la problemática de esta Sección II, aunque tal familiarización no haya incluido un dominio de todos los detalles de la discusión —particularmente cuando se trata de los esbozos de solución propuestos por el autor—.

El lector que desee profundizar en la comprensión de todas las discusiones de esta Sección II —y, sobre todo, en las del cap. 10°— hará bien en estudiar, paralelamente, esta Sección y la Sección III, haciendo de ésta última varias lecturas consecutivas, intercaladas con la lectura o relectura de aquellos fragmentos de la Sección II en que se alude a la Sección III, o a la doctrina ontológica del autor en ella resumidamente presentada.



Antes de concluir este Preámbulo, hay que explicitar dos importantes puntos terminológicos. El primero de ellos es el que se refiere a la dicotomía entre **características** y **propiedades**. Atribuir a un ente una propiedad es decir que hay una propiedad, que es tal o cual, y que es poseída por ese ente. Una propiedad es algo real (por lo menos, si es que la afirmación que la atribuye es verdadera, claro). En cambio, atribuir a un ente una característica no es, propiamente, atribuirle ningún ente real; es, simplemente, proferir **abreviadamente** un enunciado (o incluso un número infinito de enunciados) de un determinado tipo y en los que aparezca alguna expresión designativa del ente en cuestión.

Veamos la diferencia con ejemplos. Cuando yo digo (1):

- 1) Gelasio es uno de los buenos alumnos
puedo estar —p.ej.— queriendo decir o bien (2) o bien (3):
- 2) Gelasio tiene la propiedad de ser buen alumno
- 3) Gelasio ha obtenido una nota de al menos 40/50 en todas las asignaturas en las que ha habido buenos profesores.

Si uso (1) para querer decir (3) no pongo en relación de pertenencia o membría a Gelasio con la "característica" de ser buen alum-

PREAMBULO

no; el atribuirle esa característica es sólo un afirmar el enunciado condicional (3); es un enunciado **condicional**, pues equivale a (4):

- 4) Toda asignatura en la que ha habido un buen profesor es tal que Gelasio ha obtenido en ella una nota de al menos 40/50.

Al decir, pues, que atribuyo a Gelasio la característica de ser uno de los buenos alumnos (y suponiendo que esté empleando (1) en el sentido de (3), o sea de (4)), acudo, simplemente, a un expediente de comodidad verbal. Propiamente, no estoy **atribuyendo** nada de nada; estoy, simplemente, aseverando el enunciado condicional (4), cuya apódosis es sobre Gelasio.

No he incurrido en ningún compromiso ontológico con respecto a la "característica" de ser buen alumno al aseverar (4) (ni, por tanto, al aseverar (3); ni, por tanto, al aseverar (1), **si es que profiero** (1) como simple abreviación de (4)). Ni tampoco al decir (5):

- 5) Gelasio tiene la característica de ser buen alumno.

Porque, por hipótesis, mi aseveración de (5) sería un mero expediente de comodidad para aseverar (4).

Hay ocasiones en que lo que queremos aseverar es, no una oración, sino un número infinito de oraciones, a saber: todas aquéllas que sean de un cierto tipo. Eso se hace, normalmente, **pseudoafirmando** un **esquema**. Un esquema no es una oración sino que es una pseudoexpresión en la que aparecen ocurrencias de auténticas expresiones, junto con huecos de uno o varios tipos; y lo que se quiere implícitamente hacer al pseudoafirmar un esquema es afirmar cada resultado de substituir uniformemente en el esquema todos los huecos de un cierto tipo por una una auténtica expresión —siempre que el resultado sea una oración—. P.ej., cuando se pseudoafirma el esquema

p sólo si p

lo que se está haciendo, implícitamente, es afirmar la verdad de cada oración como:

Brujas es una ciudad fea sólo si Brujas es una ciudad fea

En Katmandú se vive bien sólo si en Katmandú se vive bien

El Brasil es más pequeño que Haití sólo si el Brasil es más pequeño que Haití

Córcega está en el Mediterráneo sólo si Córcega está en el Mediterráneo

etc. etc.

Pues bien, supongamos que se dice de alguien —de Valeriano, p.ej.— que tiene la característica de no dar su brazo a torcer. Si lo que se le atribuyera a Valeriano fuera la propiedad de no dar su brazo a torcer, tendríamos una atribución de algo; una afirmación de la pertenencia de Valeriano a algo, a saber: la clase de los que no dan su brazo a torcer —cualquiera que fuera esa clase—. (Pertener a una clase es lo mismo que poseer una propiedad. Pertener a la clase de las cosas azules es lo mismo que ser azul). Pero, como se trata aquí de una característica, puede ser que lo que quiera (pseudo)afirmarse sea el esquema siguiente:

Si Valeriano ha decidido lograr que p, nada puede disuadirlo de intentar lograr que p.

Como afirmar cada instancia substitutiva de ese esquema es engorrosísimo, y como normalmente no usamos esquemas en nuestro uso lingüístico, salimos del paso hablando de "características", para mayor comodidad.

Pues bien, hemos dicho que Dios es infinitamente bueno, todopoderoso, omnisciente, creador, providente, eterno, ubicuo, etc. Pero veremos que algunas de esas atribuciones a Dios son de características; otras, de propiedades. Dios tiene (infinitamente) la propiedad de ser bueno; y eso es tener la característica de ser infinitamente bueno. Pero, en general, casi todas esas afirmaciones son de características, no de propiedades.

(En relación con toda esa dicotomía entre propiedades y características, vid. los Arts. 58 y 59 de esta Sección II).

Una segunda y última aclaración terminológica que se impone es la siguiente. No hay que confundir los significados de 'mundo' y de 'universo'. Por 'un mundo (posible)' entenderemos un conjunto de hechos o estados de cosas que posea determinadas características que se dilucidarán oportunamente (sobre todo en el Art. 303 de esta Sección II). Por 'un universo (posible)' entenderemos la totalidad de cosas creadas tales que en un mundo (posible) es verdad que se da precisamente esa totalidad de cosas creadas. Dicho más simplemente: el mundo abarca todo lo real, incluidos Dios y sus atributos; el universo es la totalidad de cosas creadas que haya en un mundo. Lo que Dios crea no es el mundo, sino sólo el universo, pues Dios no se crea a Sí mismo, ni crea a sus atributos (que son, justamente, aquéllas de entre sus propiedades que, en todos los aspectos, El posee infinitamente —y que son, pues, increadas—).

Posiblemente en algunas ocasiones no se pueda aplicar de modo estricto este distinguo terminológico, a fin de ajustarnos al modo más

relajado de expresarse de otros autores. Pero conviene tenerlo siempre presente para saber cuál sería la expresión correcta.

Capítulo I

PRELIMINARES NOCIONALES

Epítome.— Este capítulo consta de dos Acápites. El Acápite 1º consta de 7 arts., y dilucida las nociones modales de **posibilidad** y **necesidad** y la relación entre las mismas y la noción de **realidad** o **existencia**. El art. 01 correlaciona entre ellas las nociones de lo **posible**, lo **contingente** y lo **necesario**, e introduce la noción de **mundo posible**, que permite definir las nociones modales, justificándola frente a una acusación de circularidad en la definición. El Art. 02 introduce la división de las modalidades en metafísicas (o lógicas) y físicas. En el Art. 03 se defiende una concepción fuertemente realista de lo posible (para que algo sea posible, tiene que ser, al menos relativamente, real). El Art. 04 explica por qué, en cambio, no se incurre en ningún compromiso ontológico al usar la expresión 'absolutamente imposible'. El Art. 05 da aclaraciones suplementarias sobre la concepción fuertemente realista de lo posible aquí defendida, y sobre la concepción de los mundos posibles a ella asociada. Los Arts. 06 y 07 prueban que esta concepción realista no entraña un borramiento de la diferencia entre ser real, ser posible y ser necesario, e introducen las nociones de los mundos posibles descollantes, y de lo prevalentemente verdadero. El Acápite 2º consta de cinco arts., y dilucida las nociones de **incausado**, de **fortuíto** y de **libre arbitrio**. El Art. 08 estudia la noción de lo **incausado**, y su relación con la de lo **contingente**. El Art. 09 está consagrado a la situación particular de las leyes naturales. El Art. 10 introduce la noción de lo **fortuíto**. El Art. 11 examina la relación entre que algo sea **fortuíto** y que, antes de ocurrir, esté alécticamente indeterminado su ir a ocurrir. El Art. 12 examina la noción de **libre arbitrio**.

Acápite 1º: . . Las nociones de necesidad y de posibilidad.

Art. 01.— Como en muchas de nuestras discusiones aparecen los conceptos modales —o sea: los conceptos de **necesidad** y **posibilidad**— vamos a aclararlos y a introducir en ellos las divisiones filosóficamente pertinentes.

Algo es necesario ssi sucede de modo forzoso, no contingente. Se dice que algo es posible en el sentido de que no es necesario que no suceda. Decir que es imposible que suceda tal cosa es decir que,

PRELIMINARES NOCIONALES

necesariamente, no sucede. Y que algo sea contingente es que puede suceder y puede no suceder, e.d. que no es ni necesario ni imposible.

Pero hasta ahora no hemos hecho sino conectar las nociones de necesidad, posibilidad y contingencia. Una ulterior **aclaración** de tales nociones debe acudir a una postulación de determinadas entidades, a saber: los **mundos posibles**. Qué sea un mundo posible es algo que se ha discutido amplísimamente en la literatura filosófica de los últimos lustros. Para unos, un mundo posible es una entidad física, una **totalidad** de cosas que tienen entre ellas relaciones espacio-temporales; para otros, un mundo posible es un **conjunto** de estados de cosas o situaciones, o bien un estado de cosas maximalmente coherente. (Y se han propuesto otras dilucidaciones de esa noción de mundo posible). Pues bien, se dice que un estado de cosas es necesario en la medida en que es verdadero en todos los mundos posibles; posible, en la medida en que es verdadero en al menos un mundo posible; contingente, en la medida en que es posible y su negación también es posible.

Lo que sería, en todo caso, incorrecto sería pretender que hay una viciosa circularidad en esas definiciones, ya que se define 'ser posible' como 'ser verdadero en al menos un mundo posible'; y así lo definido entraría en el **definiens**. ¡Pero no! La expresión 'mundo posible' se toma como un bloque macizo, de una sola pieza, que se usa como un término primitivo en el cual 'posible' aparece como una secuencia no significativa de tres sílabas (algo así como 'loma' no significa nada en 'paloma'). Si se quiere, se puede también amputar 'posible' en la expresión 'mundo-posible'.

Art. 02.— Ya hemos dicho que decir 'necesariamente p' es lo mismo que decir 'en todo mundo posible es verdad que p' (o 'en todo mundo es verdad que p'). Sin embargo, se suelen establecer varios tipos de necesidad. P.ej., se dice que, mientras que es algo contingente que México tenga sólo unos dos millones de km² (sería posible que no hubiera perdido los más de dos millones y medio de km² que los EE.UU. le han arrebatado desde su independencia de España), es necesario que, si en un sitio hay agua y hay una temperatura de 100 grados y determinadas circunstancias, el agua hierva. Por otro lado, se dice que esa ley de que el agua debe hervir, en determinadas circunstancias, a 100 grados no es necesaria, sino contingente: hubiera podido ser verdad que tal ley no tuviera vigencia. Y así se viene a distinguir entre necesidad física y necesidad metafísica (también llamada 'lógica'). Es físicamente necesario aquello que sucede en nuestro mundo y en todos los otros mundos posibles que tienen la misma estructura nómica (o sea: las mismas leyes). Es metafísicamente (lógicamente) necesario lo que sucede en todos los

mundos posibles sin excepción. Así, es metafísicamente necesario que haya dos números primos entre los números 10 y 15. Pero es metafísicamente contingente (aunque físicamente necesario) que cualquiera dos cuerpos se atraigan en razón directa de su masa y en razón inversa del cuadrado de la distancia que los separa.

Art. 03.— Hasta aquí no hemos expuesto nada de nuestra propia cosecha, sino que nos hemos limitado a exponer los conceptos y creencias comunes en esta materia.

Pero hay una grave dificultad que encierran esas creencias: los adeptos de las mismas piensan que algo puede ser posible sin ser real (o sea: sin ser real **en absoluto**; pues esos autores son pensadores dignoscitivos, para los cuales decir 'no' es lo mismo que decir 'no... en absoluto'). Pero eso resulta inadmisibile. Si no es en absoluto un hecho real, p.ej., que Don Quijote tiene (con un presente intemporal) su casa solariega en un lugar de la Mancha, entonces ¿cabe decir que es **algo** posible el hecho de que D. Quijote tiene su casa solariega en un lugar de la Mancha? ¿De qué se está hablando cuando se habla de ese hecho o estado de cosas posible, si, por hipótesis, no hay **en absoluto** tal hecho o estado de cosas, si es —por hipótesis— algo absolutamente irreal? Para que un estado de cosas sea posible, tiene que ser **algo**; para ser algo, tiene que existir, o sea tiene que ser real, a lo menos relativamente (o sea: en algún aspecto).

Art. 04.— No ocurre lo mismo con estados de cosas absolutamente imposibles, porque no los hay. Hablando con rigor, no cabe decir nada como 'Existe la imposibilidad absoluta de que $2 + 2 = 5$ '; ni decir (salvo expresándose incorrectamente —aunque a veces pueda ser útil hacerlo así por razones de brevedad—) que es un estado de cosas absolutamente imposible que $2 + 2 = 5$. Lo que en esos casos se quiere decir es que es un estado de cosas necesario que no suceda en absoluto que $2 + 2 = 5$; o sea que la oración 'es absolutamente imposible que $2 + 2 = 5$ ' es verdadera.

Pero con respecto a los estados de cosas posibles, no valen esas reducciones. ¡No! Se estima (y con razón) que un estado de cosas posible es algo que hay, que está ahí y que es posible (a diferencia de un estado de cosas absolutamente imposible, que no es nada en absoluto, y sólo se pseudohabla "de él" —o sea: se habla como si se hablara de algo que presuntamente sería él— por mera comodidad verbal). Un estado de cosas posible es una posibilidad que hay, y que puede o podría (o habría podido) realizarse. Tiene, pues, que ser algo; o sea: tiene que existir, tiene que ser real; y, por ende, tiene que estar realizado, **al menos relativamente**.

Recalquemos aún más la diferencia entre lo posible y “lo” absolutamente imposible (ya hablar de “lo absolutamente imposible” es hacer una concesión oratoria a un modo incorrecto pero cómodo de expresarse, pues sugiere que **eso** absolutamente imposible es algo). Decir que **es posible que p** es decir que puede realizarse el hecho de que p, o sea: que el hecho de que p se realiza en algún mundo posible; para que se realice en algún mundo posible, tiene que haber algún mundo-posible en el cual se realiza; o sea: hay algo (un mundo posible) en lo cual sucede que p.

Decir, en cambio, que es absolutamente imposible que p es decir que **no hay en absoluto** ningún mundo-posible en el cual sea cierto que p; por consiguiente, no se contrae aquí, ni explícita ni implícitamente, compromiso ontológico alguno con respecto a un supuesto estado de cosas absolutamente imposible. (Se contrae un compromiso ontológico —según el acertado criterio de W. Quine— con respecto a un ente z ssi se postula —explícita o implícitamente— que ese algo existe, o sea: ssi uno afirma enunciados de los cuales se puede deducir —según reglas de inferencia que uno defienda— la oración ‘Hay algo que no es ni más ni menos que z’; pues esa oración, a su vez, entraña la oración: ‘z existe’). En cambio, sí se contrae un compromiso ontológico con respecto a un estado de cosas, p, cuando se dice que es posible, ya que es como decir ‘Hay un mundo posible en el cual hay un estado de cosas que sucede, y que no es ni más ni menos que el hecho de que p’ (ya que es verdad que p ssi es cierta la oración ‘Hay algo que no es ni más ni menos que el hecho de que p’; o sea: verdad = existencia).

Art. 05.— Estas reflexiones nos llevan a la conclusión de que, si ha de tener interés y aplicabilidad el análisis modal por medio de la noción de mundo-posible, tal análisis ha de conceder alguna existencia, al menos relativa, a los mundos-possibles y a los estados de cosas posibles, y no relegarlos a una carencia absoluta de realidad.

De ahí se desprende que, para que sea posible (metafísica o físicamente) que p, debe ser un hecho real —o sea: debe ser verdadero—, **a lo menos relativamente**, que p. Sólo lo real es posible; más precisamente: sólo es posible lo que está, al menos relativamente (o sea: al menos en algún aspecto), realizado. No hay nada fuera del mundo real: los mundos posibles diversos del real son aspectos, componentes, ángulos del mundo real. (Podemos considerarlos como determinados conjuntos de hechos; decir que en un mundo-posible, w, sucede que p es como decir que el hecho de que p pertenece a w, y que w es un conjunto de hechos que cumple las condiciones para recibir la apelación de ‘mundo-posible’. ¿Cuáles son esas condiciones? Algunas de ellas las enuncio en el capítulo 9º (Art. 303) de esta misma

Sección II. Otras están expuestas en notación simbólica en varios axiomas del sistema Anu, expuesto en la Sección III de este libro (los axiomas en los que entra la constante conjuntual primitiva 'mund' —o los signos definidos a partir de esa constante— que designa el conjunto de los mundos-posibles, o sea: la clase de todos los conjuntos de estados de cosas que cumplen los requisitos para ser llamados 'mundos-posibles'). Uno de esos requisitos es, p.ej., que el hecho de que no-p pertenezca a un mundo-posible dado, w, en la misma medida en que no pertenece a w el hecho de que p. (Hemos identificado, sumariamente, a un mundo-posible con un conjunto de estados de cosas; y hemos dicho —de manera demasiado general, según se verá en la Sección III— que decir que un estado de cosas sucede en un mundo posible es decir que ese estado de cosas pertenece a ese mundo-posible; esa afirmación debería restringirse a los estados de cosas **finitos y clasificables**; es cierto que casi todos los estados de cosas son clasificables, pero no todos lo son, pues hay algunos estados de cosas "raros" —si se quiere— que son inclasificables porque no pertenecen más que infinitesimalmente a ninguna clase; pero, salvo en lo tocante a esa restricción, que ya se formulará en la Sección III, nuestra afirmación general es correcta. Y para efectos de esclarecimiento filosófico general, podemos prescindir de tal restricción).

Art. 06.— Así pues, para que sea cierto que algo puede suceder, tiene que ser cierto que ese algo sucede, a lo menos relativamente (a lo menos en algunos aspectos).

¿Desaparece la diferencia entre ser-necesario y ser-real, y entre ser-real y ser-posible, y entre ser-físicamente-necesario y ser-metafísicamente-necesario? ¡No! Tal diferencia subsiste, pese a que todo lo posible es —al menos relativamente— real; y todo lo real es necesario (o, más exactamente, todo hecho al menos relativamente real es tal que es necesario que sea al menos relativamente cierto que tal hecho sucede); pero no siempre en la misma medida, ni muchísimo menos.

Decir que algo, el hecho de que p, es metafísicamente necesario es decir que en todo mundo posible es cierto que p; y, aunque p sea real —aunque sea realmente real, o sea: real en todos los aspectos—, no por eso es forzosamente necesario en la misma medida en que es real, sino que tal vez, en algunos aspectos, sea necesario en una medida muy inferior a aquélla en que es real (o sea: a aquélla en que es verdadero a secas). Lo que sí es cierto, en cambio, es que un estado de cosas no puede, en modo alguno, ser más necesario que real.

Decir que es metafísicamente posible que p es decir que hay algún mundo-posible en el que sucede que p; pero puede ocurrir que, en algunos aspectos, sea mucho más posible que meramente real.

PRELIMINARES NOCIONALES

Decir que es físicamente necesario que p es decir que en todos los mundos que poseen determinado requisito es cierto que p (o sea: es decir que el hecho de que p pertenece a todos los mundos que posean ese requisito). ¿Cuál es tal requisito? Nuestra conjetura es que ese requisito consiste en ser mundos **regulares**, o sea mundos cuya realidad en un aspecto de lo real es prioritaria con respecto a su realidad en otro aspecto de lo real ssi el primero de esos dos aspectos es prioritario con respecto al segundo. (Se dice que un estado de cosas, x, es prioritario con respecto a un estado de cosas, z, ssi: 1) en todos los aspectos, z es a lo sumo tan real como x; 2) en algún aspecto, z es menos real que x).

Del mismo modo, decir que es físicamente posible que p es decir que el hecho de que p pertenece a alguno de esos mundos regulares.

Art. 07.— Ahora bien, parecería como que todo eso no evitara el peligro de que no pudiera distinguirse de hecho entre lo meramente posible y lo que es, en algún sentido restringido o privilegiado, más propiamente real. ¡Pero sí! Sí se puede hacer ese importantísimo distinguo: en ese sentido restringido y privilegiado de 'real', lo real es sólo lo que es **prevalentemente cierto**. Y decir que es **prevalentemente cierto** que p es decir que en todos los mundos **descollantes** es cierto que p. ¿Cuáles son los mundos **descollantes**? Son aquellos que pertenecen plenamente (o sea: en una medida de 100%) a la clase de los mundos posibles; eso es ser plenamente un mundo-posible; no es, en modo alguno, lo mismo que ser un mundo plenamente posible. Sólo el mundo real, tomado globalmente —o sea: en su conjunto— es un mundo en todos los aspectos plenamente posible; pero el mundo real no es plenamente, en todos los aspectos, un mundo-posible (esto es: no pertenece plenamente en todos los aspectos a la clase de los mundos-posibles; ello se debe a que —por razones que se explicarán en su momento— el mundo real pertenece a la clase de los mundos posibles en la misma medida en que tal clase existe; y esa clase no existe plenamente en todos los aspectos, porque, de existir así, sería lo mismo que el mundo real, y entonces decir de algo que es un mundo posible sería lo mismo que decir que ese algo existe, con lo cual **cada cosa** sería un mundo-posible en la misma medida en que tal cosa existe; pero esa conclusión es absurda).

Así pues, la posición fuertemente realista (que hemos bosquejado y que se defiende en éste y varios otros trabajos del autor de este libro), según la cual sólo es posible aquello que, al menos relativamente, es real, tal posición no excluye un tratamiento adecuado de las nociones modales de posibilidad y necesidad, tanto metafísicas como físicas; o sea: tal posición no entraña una borradura de la diferencia entre las cinco nociones de ser-físicamente-posible, ser-metafí-

sicamente-posible, ser-físicamente-necesario, ser-metafísicamente-necesario, y ser-real.

Acápito 2º: Las nociones de incausado, de fortuito y de libre arbitrio

Art. 08.— Otro problema importantísimo es el de la relación entre lo contingente y lo incausado. Algo incausado debería ser, o metafísicamente necesario o físicamente contingente —salvo si se tratara de una ley natural—. (Y —en virtud de las definiciones— todo lo metafísicamente necesario es también físicamente necesario; del mismo modo, todo lo físicamente contingente es también metafísicamente contingente; pero no todo lo físicamente necesario es metafísicamente necesario; ni todo lo metafísicamente contingente es físicamente contingente. En el marco gradualista-contradictorial propuesto por el autor, esas diferencias entre el “sí” y el “no” son, no entre un **absolutamente sí** y un **absolutamente no**, sino entre lo más y lo menos).

En efecto: un hecho (absolutamente) incausado —si es que lo hubiera—, o bien sería tal que su existencia se explicaría por sí misma y no necesitaría fundamentación —y en ese caso se trataría de un hecho metafísicamente necesario—, o bien sería un hecho de tal precariedad que, aun careciendo de autofundamentación o autoexplicación, tampoco se explicaría por otros hechos —por eso sería incausado— sino que habría ocurrido porque sí, pese a haber sido absolutamente posible que no ocurriera.

Art. 09.— Hemos excluído de la alternativa a las leyes naturales, porque éstas tienen un estatuto peculiar. Supongamos que fueran, metafísicamente, del todo contingentes, y que, a la vez, fueran del todo incausadas. No serían verdaderas en virtud de las leyes naturales —pues, de serlo, serían metafísicamente necesarias—; por ello, parecería que, en esa hipótesis, serían hechos brutos físicamente contingentes. Mas, por otro lado, esas leyes no podrían, físicamente —o sea: supuesta la estructura nómica del mundo, o de otro mundo nómicamente similar— dejar de suceder. Ello plantea un arduo problema para el contingentista (para el adepto de la tesis según la cual en lo real hay contingencia absoluta —o sea hechos tales que sería metafísicamente posible que fuera absolutamente falso que sucedieran—). Para obviar esa dificultad sin hacer pesar la balanza a favor de la tesis necesitarista del autor, hemos excluído de nuestra consideración justamente a las leyes naturales.

Art. 10.— Por otro lado, un hecho físicamente (y también, por lo tanto, metafísicamente) contingente puede ser causado. En efecto: supongamos leyes naturales que determinen el marco de lo físicamente necesario. Y supongamos entre ellas leyes causales. Añadamos

PRELIMINARES NOCIONALES

un acontecimiento físicamente contingente (fortuíto); tal acontecimiento será incausado, pero causará a otros. Estos otros serán físicamente (y también metafísicamente) contingentes, pero no incausados.

Lo fortuíto es lo que es físicamente contingente y, a la vez, incausado. Si se admiten grados de verdad, algo puede ser fortuíto —en alguna medida— y, así y todo, también causado y hasta necesario (incluso **metafísicamente** necesario), en la medida en que no es fortuíto. (Del mismo modo, algo puede ser fuerte en una medida, y débil hasta donde no es fuerte). En cambio, un pensador dignoscitivo sólo puede admitir o bien algo absolutamente fortuíto o bien algo absolutamente no-fortuíto (e.d. tal que o sea absolutamente causado o sea absolutamente necesario, al menos físicamente).

Art. 11.— ¿Qué relación hay entre que algo sea fortuíto y que, antes de que ocurra, esté aléticamente determinado que ese algo va a ocurrir?

Normalmente, se piensa que aun lo fortuíto está aléticamente determinado; esto es: que una oración cualquiera en tiempo futuro, aunque el asunto de la misma sea un hecho fortuíto, tiene, con todo, un valor de verdad determinado. Así, la oración 'Puerto Rico habrá alcanzado su independencia nacional en 1990' tiene un valor de verdad; o bien es absolutamente falso, o bien tiene algún grado de verdad. Y eso no excluiría que el logro de su independencia nacional por el desgraciado pueblo borinqueño sea un hecho fortuíto, que podría ocurrir y también podría no ocurrir, sin que hubiera nada en 1980 que, directa o indirectamente, fuera a causar tal independencia.

La dificultad que se encierra en tal posición estriba en lo siguiente: si el carácter fortuíto de un hecho es absoluto, ¿cómo se entiende que tenga un valor de verdad la oración que dice —antes de que el hecho suceda— que sucederá tal hecho? ¿Qué cosa hay en lo real, antes de que el hecho suceda, que esté haciendo verdadera a la oración en cuestión?

Se puede contestar que lo que está haciendo verdadera a la oración en cuestión es **otro** hecho, el hecho de que el acontecimiento en cuestión —en nuestro caso, el logro de la independencia puertorriqueña antes de 1990— tendrá lugar. Así, estaría ahora, en 1980, teniendo lugar el hecho de que Puerto Rico logrará su independencia dentro de no más de diez años; y este hecho que ahora sucede es lo que estaría haciendo verdadera a la oración aludida.

Sí, muy bien. Pero, ¿cómo puede estar teniendo **ahora** lugar ese otro hecho, si aún nada lo ha determinado causalmente, ni directa ni

indirectamente (e.d. nada ha causado la causa de la causa de la causa... de la independencia de Puerto Rico porque dizque no habría causa alguna de la misma, ya que —por hipótesis —sería incausado —absolutamente incausado en una doctrina que no acepte grados de verdad—)?

Por ello, los que creen en la existencia de lo absolutamente fortuito se ven inclinados, a menudo, a sostener que carecen de todo valor de verdad las oraciones en tiempo futuro cuyo asunto es el ocurrir posterior de alguno de tales hechos. Esta tesis es la tesis de la **indeterminación alética** de los futuros fortuitos.

Lógicamente, es posible rechazar la tesis de la indeterminación alética y, no obstante, sostener que hay hechos absolutamente fortuitos. Pero a muchos nos parece plausible el postulado según el cual, a menos que no haya nada puramente fortuito, hay indeterminación alética.

Art. 12.— Otra noción que juega un papel-clave en toda la discusión filosófica sobre los atributos de Dios es la de **libre arbitrio** (o libre albedrío). Tratemos de dilucidarla con precisión.

Se entiende por **libre arbitrio** la situación en que se hallaría una persona de que sus decisiones (o algunas de ellas) fueran indeterminadas en los dos sentidos siguientes:

- 1º que sean (tanto metafísica como) físicamente contingentes.
- 2º que sean incausadas.

¿Qué nexos hay entre esos dos sentidos de la indeterminación? No se desprende lógicamente de que algo sea incausado que sea físicamente contingente (podrían postularse hechos físicamente necesarios y, con todo, incausados; y conexiones físicamente necesarias y no causales, las cuales, supuesto cierto acontecimiento antecedente que también fuera físicamente necesario, conducirían a acontecimientos consecuentes físicamente necesarios). Y de que algo sea físicamente contingente no se desprende tampoco, lógicamente, que haya de ser incausado (pues puede que haya nexos causales —ya físicamente contingentes, ya físicamente necesarios—; y que esos nexos, más acontecimientos antecedentes **que sean físicamente contingentes**, conduzcan a acontecimientos consecuentes que sean, también físicamente contingentes, **pero causados**; la necesidad del nexo causal no entraña necesidad de lo causado salvo si también lo causante es necesario).

Por lo demás, entenderemos aquí el **libre arbitrio** (la afirmación de que hay libre arbitrio) como la tesis de que hay decisiones **absolutamente** incausadas y **absolutamente** contingentes.

Capítulo II

OMNIPERFECTO, NECESARIO, ABSOLUTO E INFINITO

Epítome.— Este capítulo consta de tres acápites y 41 arts. El **Acápite 1º** está dedicado a la omniperección divina y consta de 16 arts. El Art. 13 presenta, intuitivamente, la concepción de la omniperección divina. El Art. 14 presenta la depuración aristotélico-escolástica de tal concepción —con los distingos entre **formaliter** y **eminenter** y otros y la noción de perfecciones simplemente simples. Los Arts. 15 y 16 critican esa concepción. El Art. 17 coloca en el centro de la controversia al principio de tercio exclusivo, y, más generalmente, aborda el estatuto de las leyes lógicas frente a los “en-cuantos” aristotélicos. El Art. 18 concluye la controversia reafirmando la necesidad de una alternativa que permita predicar de Dios las perfecciones en un sentido literal. Los Arts. 19 a 22 están consagrados a una discusión, en particular, de la compaginación entre la (infinita) justicia y la (infinita) misericordia divinas: oposición entre ambas perfecciones (Art. 19); solución basada en la perantiomaticidad de Dios (Art. 20); soluciones escolásticas y crítica de las mismas (Arts. 21 y 22). El Art. 23 propone una nueva concepción —ontofántica— de las perfecciones; el Art. 24 introduce una aclaración. El Art. 25 explica por qué Dios posee al máximo posible todas las perfecciones; el Art. 26 introduce la noción de **atributos** de Dios (aquellas perfecciones que Dios posee infinitamente, y que, por tanto, son increadas, son entes infinitos). El Art. 27 defiende ese darse conjunto de todas las perfecciones “en” Dios en virtud de su transcendencia lógica o perantiomaticidad. El Art. 28 hace frente a la objeción de que la doctrina aquí propuesta es, en el fondo y con otras palabras, la misma que la de los escolásticos.

El **Acápite 2º** consta de 11 arts. y está consagrado a la absolutez e infinitud divinas. El Art. 29 muestra que la existencia es una perfección, y que es la perfección prioritaria. El Art. 30 presenta una objeción, y el Art. 31 responde a la misma. El Art. 32 culmina la respuesta, la refuerza con otra consideración y rebate, de paso, una objeción menor. El Art. 33 concluye que Dios es absolutamente existente y el Art. 34 muestra que sólo Dios lo es, y que cualquier otro ente es (al menos relativamente) irreal. El Art. 35 examina la concepción de la absolutez divina como ausencia de relaciones entre El y otras cosas; los Arts. 36 y 37, aun rechazando esa doctrina, reconocen lo que en ella hay de justo. El Art. 38 afirma dos sentidos de la infinitud tanto de Dios como de cada uno de sus atributos, mientras que el Art. 39 expone la infinitud que de manera exclusiva es poseída sólo por Dios.

OMNIPERFECTO

El **Acápito 3º** consta de 14 arts., y está consagrado a la simplicidad y necesidad divinas. El Art. 40 presenta tres argumentos a favor de la simplicidad divina, refutando los dos primeros. El Art. 41 contesta al tercer argumento y explica cómo la multiplicidad infinita de los atributos divinos —y la de las otras propiedades de Dios— no es incompatible con la simplicidad divina. El Art. 42 expone la tesis teísta-ortodoxa de la necesidad metafísica de Dios, rebatiendo un argumento de B. Russell. El Art. 43 presenta y critica otra objeción contra la **necesidad** de la existencia de Dios. El Art. 44 sustenta la tesis de que Dios, y sólo El, es absolutamente necesario, o, lo que es lo mismo, necesariamente absoluto. El Art. 45 defiende la tesis de que la necesidad de Dios estriba también en que Dios es **causa de Sí mismo**, rebatiendo una objeción contra la noción de **causa sui**. El Art. 46 examina otra objeción contra la autocausación y contempla una primera forma posible de responder a la misma. El Art. 47 presenta una segunda respuesta, y el Art. 48 extrae varias conclusiones y hace algunas aclaraciones. El Art. 49 presenta una crítica de Swinburne contra la tesis de que Dios existe con necesidad metafísica; el Art. 50 presenta la concepción propuesta por Swinburne sobre la necesidad divina. Los Arts. 51 y 52 refutan el argumento de Swinburne en contra de la necesidad metafísica de la existencia de Dios, mientras que, por último, el Art. 53 refuta la concepción propuesta por Swinburne (y expuesta en el Art. 50).

Acápito 1º: OMNIPERFECTO

Art. 13.— Lo esencial del teísmo es postular la existencia de un ente tal que nada mayor ni mejor pueda ser concebido.

Ese ente, si existe, ha de ser tal que nada le falte, no puede carecer de nada tal que el tenerlo incrementara su ser; ni puede poseer nada en una medida inferior a la más elevada posible compatible con esa perfección global de su ser.

Un ente así sería un ente omniperfecto. Tendría todas las cualidades y perfecciones —y cada una de estas últimas en el grado mayor que sea posible—.

Al menos, ésa es la primera aproximación de las creencias teístas: Dios todo lo tiene; a Dios no le falta nada bueno.

Pero, ¿es coherente tal concepción? No, si por 'coherente' se entiende no-contradictoria. Porque hay cualidades y perfecciones mutuamente opuestas. A Dios no se le pueden atribuir, por consiguiente, todas ellas —si es que uno se aferra al RC—.

Art. 14.— Por ello, toda una filosofía y una teología estilizadas se han esforzado por refinar y depurar de contradicciones a la tesis

OMNIPERFECTO E INFINITO

de la omniperfección divina; pero, al hacerlo, la han debilitado y desvirtuado hasta hacerla escasamente interesante.

Según esa filosofía depuradora, las perfecciones se dividen en dos grupos: el de las que son **simpliciter simplices** y el de las que no son tales. Las primeras son poseídas por Dios en su propio concepto, e.d. **formaliter**. Las segundas no. Son éstas últimas aquellas perfecciones en cuyo concepto no puede prescindir la mente de la imperfección con que las poseen las criaturas. Ahora bien, Dios las produce, puesto que produce a las criaturas que las poseen. Mas la causa ha de poseer, en uno u otro sentido, la perfección del efecto. Luego Dios posee esas perfecciones. ¿Cómo? **Eminenter**. Pero, ¿qué significa eso? Poseer una perfección, x, eminentemente es poseer alguna perfección, z, que, de manera más excelente, **equivale a** cuanto de perfección tiene x, de tal modo que el ente que posea z pueda producir a otros entes que posean a x.

Por lo demás, aun las perfecciones que se dan en Dios **formaliter** son poseídas por Dios sólo en el sentido de que según ellas tiene Dios **alguna** conveniencia con las criaturas de las que se tomó el "concepto" de tales perfecciones. Pero ni siquiera los términos que designan tales perfecciones se aplican unívocamente a Dios y a las criaturas (salvo en el escotismo).

Los textos escolásticos contienen variaciones interesantes sobre esta complicada doctrina. Pero nos llevaría demasiado tiempo y espacio entrar a discutir las con detalle. Conviene, no obstante, notar que algunas definiciones del sintagma 'perfectio simpliciter simplex' fueron mucho más perspicuas. Se lo ha definido diciendo que una perfección simplemente simple es una de las que S. Anselmo señaló como tales que para **cualquier** ente es mejor tenerla que no tenerla. También se ha dicho que las perfecciones simplemente simples son las que no implican ninguna imperfección, o sea: las que no están en contradicción con otra perfección igual o mayor.

Art. 15.— No aceptamos tal doctrina, por varias razones. Hélas aquí.

1º El motivo por el que se han inventado esos distingos (que, por lo menos a primera vista, son artificiales) es el RC. Pero es muchísimo más simple y natural aceptar una lógica contradictorial que acuñar esos distingos y esas nociones artificiales, alguna de ellas tan difícil de entender como la de lo "eminente".

2º Esa doctrina se basa en la concepción, de fondo peripatético, según la cual un enunciado puede ser verdadero en dos sentidos: formalmente y no-formalmente. Sería formalmente verdadero ssi: 1) las

cosas suceden como el enunciado dice que suceden; y 2) a las palabras que conforman el enunciado les están asociados ciertos conceptos de la mente humana que son los que convienen (o, dicho de otro modo, esas palabras tienen un **modus significandi** que es el adecuado, puesto que, para la verdad formal, no basta que sea adecuado lo significado, sino que también ha de ser adecuado el modo de significar). En cambio, si el segundo requisito falta, el enunciado sólo será verdadero en un sentido no-formal.

Pero toda esa concepción se presta a las más fuertes objeciones. Qué sea un concepto es algo que nunca ha sido aclarado. (Corrientemente, al hablarse de "conceptos" o de "nociones" sólo se quiere hablar de **definiciones** y las definiciones son reglas de uso de las **palabras**; una definición es una regla para, cada vez que aparezca un término en un enunciado, cambiar ese enunciado por otro en el que ya no figure el término en cuestión —obteniendo, con esa transformación, un resultado que tenga el mismo valor de verdad—). Y, comoquiera que haya que entender la naturaleza de los conceptos, parece inverosímil que un enunciado pueda ser verdadero sin serlo formalmente. Porque, o bien no se ha asociado a las palabras que lo conforman un sentido que haga al enunciado verdadero, o bien sí. Y, si sí, entonces ¿qué más hace falta? ¿Qué más se puede pedir?

De suerte que un enunciado que no tenga en absoluto verdad formal no tendrá en absoluto verdad. Qué asocie mentalmente el hombre a las palabras importa poco. Lo único que importa saber para la verdad o falsedad del enunciado es qué cosas son significadas por las palabras, y si ellas se encuentran o no relacionadas como el enunciado dice que lo están. (Esta descripción de los requisitos de la verdad es deliberadamente simplificada).

Art. 16.— Otro modo de intentar hacer perspicua la doctrina escolástica que estamos criticando sería decir que, aunque todas las propiedades son poseídas por Dios, no todas son poseídas por El como tales (esto es: **en cuanto** tales). Pero la claridad ganada con esa "aclaración" es poquísima si no nula. En verdad, nadie ha presentado hasta ahora una axiomatización lógica de la engorrosa partícula 'en cuanto'. No sabe uno a qué se compromete cuando la usa. Comúnmente, su empleo es, más bien, un expediente o subterfugio para eludir compromisos —y para evitar las implicaciones o entrañamientos que habitualmente conllevan los enunciados originarios, esto es: los enunciados expandidos mediante el añadido de un 'en cuanto...'.—

Las **perplejidades** que suscitan los **en-cuanto**s son considerables. Pero lo único cierto (lo único en lo que parecen coincidir quienes —infructuosamente— se han esforzado por encontrar la lógica sub-

yacente al empleo de esos sintagmas) es que es válida la regla de inferencia que permite la cercenabilidad de los en-cuantos. Así, de 'Mobutu, en cuanto hombre político, es cruel' se puede deducir, válidamente: 'Mobutu es cruel' Si no fuera así, no podría seguramente decirse que son crueles Calígula, Enrique VIII, Hitler, Mobutu, Somoza y otros de su calaña; y sí se dice.

Pero, siendo ello así, no pueden utilizarse los en-cuantos —como filosóficamente se los quiere utilizar— para evadir y obviar la consecuencia bruta de que alguien o algo posea determinada propiedad (en determinado grado). Por más que se adorne a un hecho con unos u otros ornamentos, el hecho es el hecho.

Art. 17.— Subyacente en ese enfoque peripatético es la tendencia a restringir el principio de tercio excluso. Tal principio no se aplicaría a cualquier oración bien formada, sino sólo a algunas oraciones selectas en las que se hubiera introducido el número suficiente de precisiones. Por ello, no sería ni verdadero ni no verdadero que Dios posee tal propiedad —p.ej. la de calcular logaritmos—; sería verdad que Dios la posee no en cuanto tal, y falso que las posee en cuanto tal. Claro, alguien menos iniciado en ese estilo de disquisiciones preguntará: 'Bueno, pero ¿la posee?, ¿sí o no?'

Y la misma pregunta será formulada por alguien que esté acostumbrado a la lógica matemática contemporánea, para la cual el esquema "p+Np" (para cualquier "p", es verdad "p o no-p") es verdadero. Pero hay aquí, insisto, una discrepancia radical sobre el papel de la lógica. Creo que para Aristóteles y los aristotélicos, los esquemas de la lógica (de una lógica superconsistente, como la aristotélica, claro) son correctos; pero en ellos no se puede substituir a una letra sentencial por cualquier oración, sino por oraciones debidamente calificadas. Y eso es, sobre todo, así en el caso del de tercio excluso.

Justamente nos enfrentamos con eso a lo que es tal vez una opción metafísica y metodológica fundamental. Por un lado, la posición del autor que exige una comprensión y aplicación irrestricta del principio de tercio excluso y demás principios lógicos, y que prefiere, allí donde surgen dificultades para aplicar alguno de ellos, modificar el sistema de lógica del que uno sea adepto, no eliminando principios, sino introduciendo distingos en los funtores (p.ej., el distingo entre la negación simple —el 'no' a secas— y la negación fuerte o supernegación —el 'no... en absoluto' o 'es del todo falso que'—), de tal modo que ciertos principios lógicos no sean aplicables a determinados funtores, sino sólo a otros. (P.ej., el principio de Escoto "Si p y no-p, entonces q" es inaceptable; pero el principio correspondiente para la negación fuerte es perfectamente correcto: "Si p y es del todo falso que p, entonces q").

Y, frente a ese punto de vista se erige la posición peripatética y escolástica que prefiere conservar la lógica aristotélica y no ampliar el acervo de verdades lógicas conocidas —ni introducir matices en los funtores—, pagando el precio de una cierta esterilidad de la lógica, ya que no se la concibe como aplicable a cualesquiera oraciones. (La lógica viene a ser así como una constitución que se ha hecho caduca, pero que se mantiene sobre el papel, encargándose las argucias de la jurisprudencia de decir en qué casos no es aplicable).

Art. 18.— Así pues, la tentativa escolástica no parece coronada por el éxito —al menos desde un ángulo presuposicional como el del autor, al que acaso algunos tilden de logicista o formalista—. Uno se pregunta si Dios tiene o no perfecciones como la de estudiar el sánscrito, la de jugar al ajedrez, la de cantar el “Mesías” de Haendel, la de escribir himnos a su propia misericordia o la de calcular ecuaciones exponenciales. Los autores con quienes discutimos dirán que Dios no posee esas propiedades “en cuanto tales” y que a la pregunta de si sí o no las posee, a secas, no se puede responder.

Art. 19.— Por otro lado, aun algunas perfecciones “simplemente simples” pueden ser propiedades opuestas entre sí. Tal es el caso —siempre tan debatido— de la justicia y la misericordia.

Que tal oposición se da me parece obvio. Sea Anacario un hombre que haya cometido varios crímenes horrendos a sangre fría y con libre voluntariedad (e.d. de manera intencionada, o sea: ejecutando decisiones suyas que estuvieran en conformidad con sus intenciones —la intención de hacer algo es la decisión de decidir hacerlo—). Pero supongamos que Anacario tiene una mujer y catorce hijos; y que, al ser detenido, sufrió la pérdida de una pierna y de un brazo. Castigarlo duramente es justo, pero poco misericordioso; porque ese hombre nos da mucha pena, y sería lamentable la situación en que quedaría su numerosa familia si él fuera duramente castigado. Es, pues, sumamente justo castigar duramente a Anacario; pero es sumamente misericordioso ponerlo en libertad, al menos con la condición de que gane el pan de los suyos.

Llamemos ahora ‘justicia’ no al conjunto de los hechos justos, sino al conjunto de personas cuyos hechos son justos; y hagamos otro tanto con ‘misericordia’. Pues bien, si el Sr. Miergo tiene que pronunciarse en el caso de Anacario, el Sr. Miergo no podrá tener a la vez en alto grado justicia y misericordia.

Art. 20.— Pero Dios posee, no ya en alto grado, sino infinitamente, tanto la justicia como la misericordia. ¿Cómo es eso posible?

Porque Dios es un ente perantiomático, i.e. lógicamente transcendente. Y escapa a las implicaciones positivas y negativas de unas

propiedades por otras a las que están sujetos y constreñidos todos los entes finitos (ningún ente finito es lógicamente transcendente). Por eso, Dios puede ser infinitamente justo aun efectuando acciones que son altamente misericordiosas; y viceversa. Con respecto a un ente perantimático no cabe decir: 'puesto que se ha comportado, en esto, con una alta dosis de tal propiedad no puede tener tal otra propiedad, que le es opuesta, más que en débil medida'. ¡No! Ese tipo de juicios están desplazados al tratarse de Dios, de un ente infinito, lógicamente transcendente.

Eso no quiere decir que las perfecciones de Dios no signifiquen nada en la práctica. ¡Sí! Dios obra con justicia, con misericordia, con amor, etc. Pero en ciertos actos prevalecerá la justicia, en otros la misericordia. (No será al buen tuntún, o al albur de un caprichoso y antojadizo arbitrio, sino con una buena razón, la de obtener lo mejor en el mundo).

Art. 21.— La solución que acabo de proponer de la antinomia entre la justicia y la misericordia divinas contrasta con las soluciones que se les ocurrieron a los escolásticos. Para ellos —exceptuados los escotistas— esas dos perfecciones se dan en Dios formalmente, pero, con todo, los términos se aplican sólo analógicamente con respecto a las aplicaciones de los mismos a las criaturas. En Dios son la misma perfección, que es la propia esencia divina, el propio Dios. El conflicto entre justicia y misericordia se agrava, entonces, porque, en Dios, ¡es el conflicto entre una propiedad y ella misma! La solución es decir que, puesto que son la misma propiedad, que Dios obre con justicia y que obre con misericordia son, **no** formalmente hablando, una sola y misma cosa. Pero no lo son formalmente hablando. Porque, aunque la justicia y la misericordia divinas son lo mismo, no cada enunciado del tipo 'Dios hace esto con justicia' puede ser reemplazado por un enunciado correspondiente 'Dios hace esto con misericordia'; sólo es posible el reemplazo si se habla no formalmente; pero, si se habla formalmente, entonces para que un enunciado de uno de esos tipos sea verdadero es menester que no sólo las cosas mencionadas por los términos que en ellos figuran estén ligadas como se dice en el enunciado correspondiente que lo están; es menester, además, que a esos términos estén asociados en nuestra mente determinados conceptos, que sean los oportunos o convenientes para que el enunciado sea formalmente verdadero. (Toda esa doctrina está estrechamente relacionada con la teoría de la *distinctio rationis*, hoy rehabilitada implícitamente por la corriente analítica que preconiza una lectura substitucional de los cuantificadores; pero no entraré aquí en una discusión detallada de esos tópicos).

OMNIPERFECTO

Por eso, **formalmente** no sería verdad que Dios castiga con misericordia, ni que Dios perdona con justicia ;serían verdades informalmente tan sólo.

Añaden esos autores (p.ej. Suárez en d.30,s.6,n.16) que, al concebir la justicia divina, nuestra mente no prescinde de su misericordia más que con prescindencia simple, no con prescindencia exclusiva; esta última es la que excluye lo que no está "contenido" en la "razón" o "concepto" propio que considera, mientras que la simple, aun fijándose sólo en eso que está contenido en tal razón, no excluye otra cosa; es más: esa prescindencia sería impropia o no puramente precisa, ya que, implícitamente, nuestra mente también consideraría la misericordia divina, pues no cabe concebir una justicia como la divina, que es infinita, sin concebir **implícitamente**, en y con ella, la infinita misericordia de Dios.

Toda esa jerga de "conceptos", "contenciones" y "prescindencias" me parece muy poco esclarecedora, máxime cuando, a fin de cuentas, "nuestro concepto" de uno de esos dos atributos "contiene" aquel del que prescinde, aunque sea implícitamente; así pues, ese no fijarse en lo otro es como un medio guiñar el ojo o un querer ver sólo a medias y sin gran atención lo que está inevitablemente "contenido" en aquello que uno sí quiere ver con atención. Pero entonces, todo eso parece un juego estéril e inútil. (Por otro lado, Suárez no tiene en cuenta la principal dificultad que consiste en que misericordia y justicia son propiedades no ya diversas sino opuestas; por lo cual fijarse en una como no excluyendo la otra es fijarse en la una como no excluyendo aquello que necesariamente excluye —es como fijarse en la madera como no excluyendo el hierro—).

Además, si la misericordia divina es lo mismo que la justicia divina, ¿cómo voy a fijarme en una explícitamente y en la otra sólo implícitamente —y, por tanto, en grado mucho menor—? ¿Puedo tener más admiración por Tulio que por Cicerón? ¿Puedo preferir vivir en Bogotá que en la capital de Colombia? Quizá los "en-cuantos" puedan venir aquí en auxilio de esa posición (quizá los "en-cuantos" sean sólo otra variante de la doctrina general de la **distinctio rationis** y el doble tipo de verdad; el problema con esas doctrinas es que parecen meros subterfugios para no reconocer si algo es verdadero o falso —es como el recurso a los "en-cuantos" de ciertos hombres públicos, como, p.ej., aquél que no había ordenado la demolición de un inmueble "en cuanto ciudadano", sino "en cuanto presidente de la junta", por lo cual no debía dudarse que, en cuanto ciudadano, era una bellísima persona—.)

Art. 22.— También se ha dicho que, si bien la justicia y la misericordia divinas se encuentran formalmente "en" Dios, sin embargo no se encuentran en El exactamente como en la criatura, pues hay

siempre una plurivocidad de los términos al hablar de Dios —aunque sea más tenue que cuando uno predica de El perfecciones que no son simplemente simples—. Por ello, precisamente su misericordia es su justicia, en cuanto se dan en El, pero difieren en cuanto vistas desde la criatura; como la perfección divina es infinita y toda manifestación *ad extra* ha de ser una pobre imitación imperfectísima, Dios no puede manifestar en su obra adecuadamente la identidad de misericordia y justicia; en qué casos esa perfección única se manifiesta, en el obrar divino, como justicia, y en qué casos como misericordia, eso no dependería sino de la decisión de Dios, una decisión que no tendrá ningún otro o ulterior porqué; Dios lo hará porque así le habrá dado la gana.

Pero todas esas concepciones parecen meras escapatorias; y, además, se basan en puntos de vista radicalmente falsos sobre Dios y sobre lo real en general (contingentismo metafísico y voluntarismo), que iremos criticando en esta Sección, sobre todo en los caps. 8º y 9º.

Frente a esas tesis escolásticas, afirmo que la justicia divina no es en absoluto lo mismo que su misericordia; son dos perfecciones diversas y opuestas; qué actos de Dios sean más justos que misericordiosos y cuáles sean más misericordiosos que justos, eso depende del plan general de Dios para el universo, cuyo fin es plasmar con sus obras el mejor mundo posible.

Si una cosa es lo mismo que otra (exactamente lo mismo, e.d. si son una sola y misma cosa), entonces no pueden diferir desde ningún punto de vista; porque ver la una desde un punto de vista es ver la otra, puesto que se trata de un solo ente, no propiamente de dos. Por ello, si fueran la justicia y la misericordia divinas la misma perfección, no podría esa sola y única perfección manifestarse *ad extra* “como” justicia sólo (y de ningún modo como misericordia), unas veces, y otras sólo “como” misericordia (y de ningún modo como justicia); porque manifestarse como justicia sería lo mismo que manifestarse como misericordia.

Por último, una decisión divina que careciera de porqué constituiría una quiebra del principio de razón suficiente y nos sumiría, así, en un mundo en el que no todo tuviera su porqué; y, una vez que se acepta que algo sucede porque sí, sin más, estamos en la pendiente resbaladiza que lleva al absurdo y a la náusea.

Art. 23.— Por mi parte, voy a defender la tesis siguiente: Dios posee todas las perfecciones en el más alto grado en que cada una de ellas es ejemplificada por algún ente.

Empecemos por definir qué es una **perfección**. Una perfección es una propiedad cualquiera tal que, si un ente dado, cualquiera que

sea, dotado de inteligencia y de voluntad poseyera tal perfección más de lo que prevalentemente la posee entonces ese ente sería más real de lo que prevalentemente es.

Esta definición presupone la teoría de los grados de verdad o realidad. (En la ontología ontofántica propuesta por el autor, la verdad ontológica es lo mismo que la realidad). Presupone también un tratamiento adecuado de los condicionales subjuntivos (Sobre esta cuestión volveremos en el cap. 4º).

Art. 24.— La noción de perfección que se ha diseñado puede resumirse así: una perfección es una propiedad que es mejor poseer que no poseer —o sea es mejor poseer en mayor medida que en menor medida—; y una propiedad que nunca se puede poseer demasiado.

Una aclaración importantísima que se impone es la siguiente: no es que, dada una perfección, si un ente ejemplifica tal perfección más que otro, entonces el primero es más real que el segundo. ¡No! ¡Lejos de eso! Es que, dada una perfección, si fuera más cierto de lo que es que un sujeto dado ejemplifica tal perfección, entonces ese ente tendría un grado de realidad mayor del que él tiene efectivamente. Adam Bede es, sin duda, muchísimo más honrado que el dictador egipcio Anuar Sadat; y, evidentemente, la honradez es una perfección. Con todo, el grado de realidad de Sadat es mucho mayor que el de Adam Bede.

Art. 25.— Mi sugerencia es que cada perfección existe en un grado no inferior a aquél en que es poseída por aquel(los) ente(s) finito(s) que en más alta medida la posea(n); (un ente finito es un ente creado por Dios). Y —como veremos en la Sección III de este libro— Dios posee cada propiedad en la misma medida en que ésta existe. Por ello —como cada perfección es una determinada propiedad al fin y al cabo—, que una perfección exista equivale a que Dios la posea. Y, por ello, Dios posee cada perfección en un grado no inferior a aquél en que la posee cualquier ente finito.

Además, como —según veremos en este mismo capítulo y justificaremos en la Sección III— Dios es, en todos los aspectos, enteramente real (y es el único ente que sea plenamente real en todos los aspectos), Dios no podría, en absoluto, ser más real de lo que es; por ello de ninguna perfección es en absoluto cierto que pueda El poseerla más de lo que prevalentemente la posee.

Art. 26.— Dios posee, pues, todas las perfecciones; y cada una de ellas en un grado igual, si no superior, a qué en que cualquier ente finito la posee.

OMNIPERFECTO E INFINITO

Si —como a mí, personalmente, me parece verosímil— cultivar el cálculo integral es una perfección, entonces nadie cultiva el cálculo integral en mayor medida que Dios.

Pero eso no quiere decir, ni mucho menos, que Dios posea cada perfección infinitamente. ¡No! Porque muchas perfecciones tienen un rango entitativo que no permite que Dios las posea infinitamente. Porque Dios posee cada propiedad en la medida en que ésta existe. Y muchas perfecciones son finitas —su grado de existencia es finito—.

¿Cuáles son, entonces, las perfecciones que Dios posee infinitamente? Seguramente, aquéllas que eran designadas, en la filosofía escolástica, con el apelativo de 'simpliciter simplices': la bondad, la misericordia, la justicia, el amor, la sabiduría; y, por supuesto, la existencia (pues la Existencia es Dios). Todas esas perfecciones que Dios posee en medida realmente infinita (esto es: que Dios posee, en todos los aspectos, infinitamente) son los **atributos de Dios**.

En resumen: Dios es un ente omnipperfecto, e.d. un ente que posee cada perfección en el grado en que ésta existe, que es un grado tal que no hay otro grado más elevado en el que la posea algún otro ente. Y posee infinitamente las perfecciones supremas, aquéllas que en mayor medida merecen el apelativo de 'perfecciones'.

Art. 27.— Pero, se dirá, ¿es lógicamente posible poseer todas las perfecciones, y todas en alto grado? Sí es posible. Pero no sólo es contradictorio, sino que, con respecto a entes lógicamente inmanentes (entes que no sean perantiomáticos), poseer en alto grado todas las perfecciones sería absolutamente imposible, ya que entre las perfecciones hay algunas cuya posesión implica la no posesión de otras. Por eso, si Dios las posee todas en alto grado, ello es posible porque Dios es un ente lógicamente transcendente (un ente perantiomático).

Es cierto que, normalmente, la posesión de una perfección como la de estudiar la polifonía del siglo XVI implica la posesión de imperfecciones, como las de desconocer esa polifonía, avanzar poco a poco, etcétera; y, como se trata de una implicación, quiere decirse que no se puede (normamente, insistimos) poseer la perfección en mayor grado que aquél en que se poseen las imperfecciones que ella implica. (Por 'imperfección' cabe entender una propiedad que sea opuesta a alguna perfección).

Ahora bien, como Dios es lógicamente transcendente, puede poseer cada perfección en un elevadísimo grado, sin poseer en un grado elevado esas imperfecciones o defectos que implica.

Del mismo modo, se ve que son errados los argumentos que a algunos autores (p.ej. el eminente lógico inglés Peter Geach, en (G:

7)) se les han ocurrido para rechazar que Dios posea virtudes (cada virtud es, sin lugar a dudas, una perfección) como el agradecimiento, la esperanza, la aflicción compasiva (por los sufrimientos ajenos que se den) la castidad, la valentía, la sobriedad, la entereza, la templanza, etcétera. La posesión de cada una de esas virtudes, es cierto, implica —pero sólo para los entes finitos, que no son lógicamente trascendentes— la posesión de defectos.

En definitiva, lo que se alega en todos esos casos es que, en la medida en que se posee una de esas perfecciones, se viene a dejar de poseer alguna otra perfección. En la medida en que se es valeroso, se corre algún riesgo y, en esa medida, se viene a carecer de la perfección de invulnerabilidad, que es poseída por Dios. Pero, justamente, esas implicaciones entre propiedades diversas valen sólo para los elementos lógicamente immanentes, que son los que están sujetos a esos constreñimientos acerca de las medidas en que se pueden poseer propiedades opuestas (esto es: a la regla de que nunca se posea una propiedad opuesta a otra en un grado que, con una diferencia más que infinitesimal, supere al grado en que no se posee esa otra propiedad). Dios puede ser sumamente valiente sin ser sumamente vulnerable. Puede ser sumamente agradecido sin que su bienestar dependa sumamente de las favores que le concedan otros entes.

Art. 28.— Llegados a este punto, conviene, empero, considerar una posible interpelación que tal vez se le ocurra a algún lector: ¿No es, después de todo, la doctrina aquí propuesta similar —si no idéntica— a la de los escolásticos según la cual Dios posee formalmente sólo ciertas perfecciones —las *simpliciter simplices*— pero posee eminentemente —fuera de su propio concepto— las demás? En efecto —puede argüirse—, lo que aquí se postula es, al fin y al cabo, que Dios posee todas las perfecciones, pero que no se aplican a Dios las implicaciones que conlleva normalmente la posesión de esas perfecciones en un determinado grado, en cuanto a los grados de posesión o de no-posesión de otras propiedades. Y ¿no viene a ser eso más o menos lo mismo que decir que Dios posee tales perfecciones pero fuera de su propio concepto o *no-como-tales*? ¿Que, más que poseer, propia o formalmente, esas perfecciones, posee lo que ellas tienen de perfección?

Ante esa interpelación, es difícil responder con una afirmación cuya verdad o coherencia sea rigurosamente controlable. Siempre queda uno un poco desconcertado cuando, en filosofía, se dice que dos disputantes están en el fondo de acuerdo y que la querrela que los opone es verbal. No sé si haya algún procedimiento riguroso para determinar el carácter puramente verbal de un desacuerdo. A mí, sin embargo, siempre me ha parecido que el fardo de la prueba de que

OMNIPERFECTO E INFINITO

una disputa es meramente verbal incumbe a quien sostenga tal cosa. Y no veo cómo va a poder probar su afirmación sin probar: 1º, que hay un isomorfismo entre la clase de teoremas de una de las doctrinas en disputa y la clase de teoremas de la otra; 2º, que hay un isomorfismo inducido por el anterior entre las clases de reglas de inferencia de ambas doctrinas; 3º, que el primero de esos isomorfismos es una traducción, esto es: que el sentido queda conservado; 4º que esa misma traducción sirve para hacer corresponder traduccionalmente signos suboracionales—constituyentes lo más próximos posibles a la monematicidad—de cada una de las dos doctrinas a signos de la otra, y que hay una correlación regular entre las reglas sintácticas de ambas doctrinas. En todo caso, es un trabajo arduo.

Por mi parte, yo diría que, seguramente, nuestra propia intuición teopática o teolátrica es la misma que empujó a los escolásticos a valerse de los instrumentos teóricos a su alcance—los peripatéticos—para dar expresión filosófico-teológica a dicha intuición; y también a nosotros nos empuja a hacer otro tanto. Pero los instrumentos teóricos a nuestro alcance son tan distintos que la doctrina resultante—por más inspirada que esté en el mismo sentimiento teolátrico—no puede equipararse a la doctrina aristotélica de los escolásticos. Y la prueba de esto último parece estar en que no se ve cómo elaborar, para vincular ambas doctrinas, una traducción sistemática—que se ajuste a reglas, dentro de requisitos traduccionales, como son, p.ej., los estipulados pocas líneas más arriba—. Mientras no disponga uno de algo como una traducción semejante, no parece razonable sostener que la discrepancia es verbal.

Acápito 2º: Absoluto e infinito

Art. 29.— Dios es un ente absoluto e infinito. Como hemos visto y en virtud de su omniperfección, Dios posee cada perfección en el más alto grado en que la misma es ejemplificada por algún ente, cualquiera que éste sea. Y hemos postulado también que Dios posee cada propiedad en la misma medida en que tal propiedad existe.

Dicho esto, preguntémosnos en qué grado posee Dios la existencia.

Ante todo, hay que constatar que la existencia es una perfección. Es más: la existencia es la perfección de las perfecciones (**perfectio omnium perfectionum**, en palabras de Santo Tomás).

Elo puede mostrarse con dos argumentos. En primer lugar—y para ajustarnos a nuestra definición de las perfecciones—, una perfección es, sin lugar a dudas, una propiedad tal que, si alguien la poseyera más de lo que la posee, ese ente existiría más de lo que existe.

ABSOLUTO

En segundo lugar, toda perfección remite a la existencia. Perfeccionar a un ente —siempre y cuando sea personal— es aumentar —mediante el incremento de la posesión por ese ente de ciertas propiedades determinadas— su grado de existencia. Por el contrario, oprimir a un ente, rebajarlo, envilecerlo o destruirlo es aumentar su grado de inexistencia —disminuir su grado de existencia—. Claro, en la medida en que un ente es generoso y perfecciona a otros, en esa medida también se perfecciona a sí mismo. Si es bueno perfeccionar a otros entes personales ello es porque incrementa la realidad de los mismos, su peso entitativo, con lo cual tales entes llegan a ser más importantes para el mundo, más significativos, cobrando mayor presencia; y, como perfeccionar a otros entes personales es una perfección —tanto mayor cuanto mayores sean el número y la calidad de esos entes—, al hacerlo uno mismo cobra también mayor realidad, mayor peso entitativo —y se hace menos anodino, menos peso muerto, menos inexistente—, siquiera mientras lo esté haciendo. (Por eso, dar la vida por el bien de la humanidad puede, muy bien, ser un modo de incrementar el grado de existencia que uno posee, el grado propio de realidad; pues lo incrementa tanto durante el tiempo en que se está efectuando esa generosa autodonación, como también en el presente intemporal, y en el futuro escatológico del que se hablará en detalle en el capítulo 10º de esta misma Sección II).

Art. 30.— Una objeción al enfoque que se acaba de proponer consistirá en decir que verdugos como Mussolini, Pétain, Salazar, Franco o Trujillo no han sido anodinos, no han constituido peso muerto, y que más valiera para la humanidad que hubieran sido anodinos; de lo que se desprendería que incrementar el propio peso entitativo es algo que puede lograrse tanto por un camino de perfección (así lo hicieron, p.ej., Tiberio y Cayo Graco, Espartaco, Santa Catalina de Siena, S. Celestino V., o Monseñor Oscar Arnulfo Romero) como asimismo por un camino de pecado y maldad, como los cinco citados tiranos.

Art. 31.— A esto respondo dos cosas. En primer lugar, que hay propiedades tales que, para algunos individuos, si éstos las poseyeran menos, ellos serían menos reales; pero eso no hace de tales propiedades perfecciones. Por eso, no es una perfección cualquier propiedad cuya posesión haga que algún individuo particular incremente su peso entitativo o su importancia para el universo. Y, por otro lado, hay perfecciones tales que es preferible que no sean poseídas por determinados individuos, aunque sean éstos entes personales. (Si bien, en última instancia y teniendo en cuenta todos los factores —cosa que, en detalle, ningún sujeto finito puede hacer—, es preferible que el universo sea como es que de otro modo; es preferible, pues, en última instancia, que todo suceda como efectivamente sucede. Pero

sería erróneo deducir de ahí —aunque ciertos utilitaristas lo harán— que decir de algo que es bueno equivale a decir que es real). Es cierto que cada perfección es tal que para cualquier ente personal, si ese ente la poseyera en mayor medida (de lo que prevalentemente la posee), él sería más real (de lo que prevalentemente es). Pero eso no excluye que haya alguna perfección tal que para algún individuo personal, si el individuo poseyera la perfección menos de lo que prevalentemente la posee, él sería, también en ese caso, más real de lo que prevalentemente es; menos aún está en conflicto con que haya perfecciones con respecto a las cuales hay individuos personales tales que, si ellos poseyeran esas perfecciones menos de lo que las poseen, el resultado inmediato sería un perfeccionamiento de su entorno.

Es muy importante comprender que la verdad de una oración condicional subjuntiva como "Si fuera más cierto que p, sería más cierto que q" no forzosamente excluye la verdad de otro condicional subjuntivo, a saber: "Si fuera menos cierto que p, sería más cierto que q". Lo uno no contradice a lo otro. Es posible que sea cierto que, si Mustafá comiera más fruta, estaría más gordo; y que, a la vez, sea también cierto que, si Mustafá comiera menos fruta, estaría más gordo. Porque supongamos que Mustafá es un glotón insaciable: si comiera más fruta, la comería sobreañadiéndola a lo que come, y engordaría; si comiera menos fruta de lo que come, la substituiría por leguminosas o cereales, y también engordaría. La verdad simultánea de esos dos condicionales subjuntivos se debe a que, como veremos al final del cap. 4º (al estudiar el análisis adecuado de estos condicionales), decir "Si fuera cierto que p, sería cierto que q" equi vale a decir (grosso modo): "O bien es imposible de todo punto que p, o bien hay una situación posible en la que es verdad que p-y-q, la cual es más real que cualquier situación posible en la que, siendo del todo falso que q, sea cierto que p"; y que eso sea verdad no excluye que sea también verdad lo siguiente: "Si fuera verdad que r, sería cierto que q", aunque "r" implique la negación de "p"; basta con parafrasear eso de modo similar para ver que, en efecto, no hay exclusión, ni siquiera contradicción; porque en el primer caso se habla sólo de las situaciones posibles en que se cumple "p"; en el segundo, de aquéllas en que se cumple "r".

Así, de que Satanás tuviera en menor medida virtudes como la valentía —con la que lo pintó Milton—, el amor propio, la paciencia y la perseverancia, se seguiría —inmediatamente, y en algunos casos, aunque ciertamente no en el universo en su conjunto y a largo plazo— un perfeccionamiento. De que tantos malhechores, reyes y truhanes como ha habido hubieran sido más pusilánimes, más mezquinos —perdiendo así a algunos de sus partidarios—, menos elocuentes, más tozudos, menos inteligentes, etc., de ello se habría seguido un bien para el entorno humano en que han vivido ellos —porque habrían po-

ABSOLUTO

dido cometer menos fechorías— y hasta para ellos mismos, a largo plazo y en el futuro escatológico transtemporal, del que se habla en el cap. 10° de esta Sección. De ahí se deduce que hay perfecciones tales que sería más ventajoso para algunos entes personales poseerlas menos de lo que las poseen; perfecciones cuya ausencia sería, para algunos entes, una perfección. (Y, por lo demás, como hemos visto, varias perfecciones están en contradicción con otras perfecciones; la esfera de los valores es una esfera de contradicciones).

Art. 32.— Por consiguiente, se puede concluir que, por un lado, tal vez esos mismos malvados hubiéranse beneficiado con un mayor grado de realidad —a lo menos en determinados aspectos más importantes para la vida humana, sobre todo escatológicamente considerada—; y así, hubieran sido —pese a las apariencias en sentido contrario— menos anodinos y peso muerto. Muchos honrados trabajadores habrán dado una contribución al futuro de la humanidad que tal vez hará objetivamente de ellos, pese a que los hombres de generaciones siguientes ignoren su memoria, figuras de más peso entitativo que los déspotas y forajidos más famosos. Por otro lado —y esto es lo más importante—, si bien hay perfecciones que algunos harían mejor en poseer menos, ello sólo conlleva la necesidad de jerarquizar rectamente las perfecciones.

Así pues —y para resumir y cerrar este argumento a favor de la tesis de que la existencia es una perfección— no se ve cómo, si la existencia no fuera en absoluto una perfección, podría explicarse el hecho real de que es bueno dar el ser a otros entes y malo quitar ser a otros entes; parece que es bueno dar algo sólo si ese algo es bueno; y que es malo quitar algo también únicamente si ese algo es bueno.

Es bien conocida la objeción de que hay entes para los que sería mejor no haber existido. Pero eso mismo ocurre con cualquier otra perfección, al fin y al cabo, según lo hemos visto más arriba.

Art. 33.— La existencia es, pues, una perfección. Y Dios la posee en el grado en que más cierto sea que algo o alguien la posee. Pero ese grado es de 100% en todos los aspectos. Porque existir es verdadero (según lo propugnaremos en la Sección III de este libro). Pero hay algún estado de cosas que es absolutamente verdadero, e.d. verdadero en todos los aspectos, en una medida de 100%; p.ej., el estado de cosas de que no sea cierto que no existe nada en absoluto.

Por consiguiente, en virtud de los principios más arriba postulados, la existencia existirá absolutamente (tendrá un grado de existencia o de realidad absoluto, i.e. de 100% en todos los aspectos). Y Dios la poseerá en medida absoluta (pues el que un ente, cualquiera

que sea, sea una propiedad de Dios equivale a que ese mismo ente exista).

Con ello se concluye que el grado de existencia de Dios es absoluto; es un grado de existencia total en todos los aspectos.

Art. 34.— Veremos, en la Sección III, que no hay en absoluto dos entes diversos que existan —en todos los aspectos— en la misma medida. Por ello, nada es absolutamente real salvo Dios. Ni aun sus atributos —salvo la existencia, que es El mismo— existen absolutamente. Cualquier ente diferente de Dios es al menos relativamente irreal.

Esto corrobora la intuición de S. Agustín, según la cual el 'Ego sum qui sum' del Exodo expresa el hecho de la unicidad existencial de Dios, unicidad consistente en que sólo El sea real sin ninguna restricción, mientras que cualquier otro ente es, en comparación con Dios, irreal.

Por otro lado, un válido principio de cercenamiento para las oraciones comparativas, conocido desde Platón, nos dice que si un ente, x, posee menos que otro, z, una propiedad dada, u, entonces x no posee u. Si Vespasiano es menos bruto que Domiciano, entonces Vespasiano no es bruto. Porque para que algo sea (en uno u otro grado, no se está diciendo ni pidiendo que sea enteramente) cierto basta con que no sea enteramente falso. Y si fuera enteramente falso que Vespasiano no es bruto, sería enteramente verdadero que es bruto, y no podría ser menos bruto que Domiciano; ya que, si un ente posee enteramente una propiedad, entonces no puede poseer esa propiedad menos que otro; de ocurrir eso, este otro la poseería más que enteramente (en más del 100%), lo cual es absurdo. (Algunos impugnarán ese principio platónico de cercenamiento; son los maximalistas para quienes no puede afirmarse en absoluto algo que no sea enteramente verdadero. Pero las intuiciones del hombre de la calle no parecen coincidir con las de esos maximalistas; el hombre de la calle afirma —sin mentir— estar contento aunque quizá sólo lo esté a medias; y de una oración como 'Ramón es bastante aturdido' concluye 'Ramón es aturdido'; concluye eso porque, para afirmar con verdad una oración, no exige que tal oración sea 100% verdadera, sabiendo que tal exigencia arruinaría toda nuestra conversación cotidiana y nos condenaría frecuentísimamente al silencio).

Por ello, cabe concluir —como ya lo hemos hecho, líneas más arriba— que, como todo ente diferente de Dios es, siquiera relativamente, menos existente que Dios, todo ente, salvo Dios, es relativamente inexistente. (Y así lo afirma la Biblia: Is. 40,17).

ABSOLUTO

Art. 35.— Hemos visto, pues, que Dios es absoluto (e.d., que su grado de existencia es absoluto); y que es el único ente absoluto.

A menudo se le ha atribuído a Dios otro tipo de absolutez, consistente en una no-relatividad o ausencia de relacionalidad.

Esa concepción de Dios se ha debido a un intento de exacerbar su transcendencia, su carácter de un más-allá. Si Dios tiene relaciones —se dice—, entonces es un ente que, en algún sentido, depende de otros, pues es relativo a otros y no sólo a sí mismo. Por otra parte, los esquemas ontológicos del peripatetismo han entrado también en consideración. Una relación es un accidente. Pero en Dios no se da nada accidental —no se da composición de substancia y accidentes—; luego en Dios no se dan relaciones con respecto a nada. (Cuando se dice 'En tal ente se da tal propiedad, o tal relación' hay, seguramente, que entender tal afirmación como otro modo de decir que dicho ente posee tal propiedad, o que se halla en tal relación con alguna cosa). Y también debió influir en tal enfoque la concepción aristotélica de un dios que, siendo puro pensamiento del pensamiento —esto es: de sí mismo— no tiene conexión alguna con ninguna otra cosa, aunque las cosas sí tienen conexión con él.

Algo parece haber de correcto en ese planteamiento. Pero no se puede llevar tan lejos, pues el resultado en el que se desemboca es inaceptable y hasta incomprensible: un Dios momificado, desconectado de todos los demás entes, como petrificado en su desolada soledad. Y, por añadidura, habría que abandonar el principio de que, si un ente se encuentra en una relación con respecto a otro, este otro se encuentra en la relación conversa con respecto al primero. Y el hacerlo traería consigo una revisión de la lógica admitida por esos autores quizá muchísimo más considerable que la revisión propuesta por el autor mediante el sistema Anu (que, al fin y al cabo, no constituye ninguna desviación, sino meramente una extensión con respecto a la LBV).

Art. 36.— Pero lo que sí es cierto es que, dada la transcendencia lógica de Dios, no forzosamente se encuentra Dios en una determinada relación con un ente en la misma medida en que éste se encuentra, con respecto a Dios, en la relación conversa.

Un caso particular de esto lo constituye la transformación pasiva. O bien una oración en voz pasiva es una mera variante **estilística** —no semántica—, en la estructura de superficie, de la oración activa —que sería la única que se diera en la estructura profunda del lenguaje natural— o bien, al decir '«La Stravaganza» es compuesta por Vivaldi' se significa que "La Stravaganza" y Vivaldi se encuentran en la relación conversa de la composición. Si una oración en pasiva se entiende

de este último modo, entonces, ciertamente, que Dios ame al apóstol Juan y que éste sea amado por Dios pueden no ser hechos equivalentes (aunque se entrañan mutuamente; pero no se olvide que el entrañamiento es una relación más débil que la implicación: se dice que un hecho entraña a otro ssi: o bien es totalmente falso que existe el primero, o bien existe el segundo). Y, similarmente —suponiendo también que las oraciones en pasiva se entiendan de la segunda manera de entre las dos indicadas— que Beda adore a Dios y que Dios sea adorado por Beda pueden no ser dos hechos igualmente verdaderos.

En resumen, lo que hay de correcto en ese planteamiento sobre la absolutez de Dios es que el grado de realidad de una relación entre Dios y las criaturas no puede siempre derivarse mediante reglas simples del grado en que se dé la relación conversa entre las criaturas y Dios. (No es que no haya dependencia mutua; pero qué dependencia haya puede ser difícil —o hasta imposible— de hallar para el hombre; porque puede no tratarse de una dependencia tan simple como la relación de identidad estricta, la cual vincula, con respecto a las criaturas, que un ente creado se halle en una relación con otro, y que este otro se halle en la relación conversa respectiva con el primero).

Art. 37.— No es, pues, que Dios no tenga relaciones; es que sus relaciones con otras cosas no equivalen siempre a que éstas se hallen para con El en las relaciones conversas respectivas. Y así, en qué relaciones se halle Dios con respecto a nosotros —mejor dicho, en qué grado se halle en tales relaciones— no podemos siempre colegirlo de cuán reales sean ciertas relaciones nuestras con respecto a Dios. **En ese sentido**, Dios aparece como desligado, en tanto en cuanto sus relaciones con otros entes —el grado de las mismas— nos resultan a menudo desconocidas.

Mas, en todo caso, que Dios se halle en relaciones no significa que tales relaciones lo aten, ni que lo hagan dependiente o de algún modo supeditado o disminuído. Porque esas relaciones, cuando los términos de las mismas son entes creados, son creadas por El y se hallan bajo el poderío de su voluntad; y, cuando tienen como término a atributos divinos, es de lo más natural que Dios tenga relaciones con sus propios atributos increados.

Hay, sin embargo, un argumento de Santo Tomás contra la existencia de relaciones entre Dios y las criaturas que sean diversas de Dios y del término; ese argumento es que la postulación de esas relaciones desencadena una marcha al infinito. Sí, así es —o así puede ser en muchos casos—, pero lo mismo sucede con cualquier relación. (Yo tengo relación con mi relación con mi esposa; y tengo relación

INFINITO

con la relación que tengo con mi relación con mi esposa, etc.). Pero esa marcha al infinito no es una regresión, sino una progresión; no es que yo primero tenga relación con la relación con la relación... con la relación que tengo con x, para luego tener relación con la relación... con la relación que tengo con x. Todo es simultáneo. No hay, pues, regresión.

Art. 38.— Hemos visto que Dios es absoluto. Por lo mismo, y a mayor abundamiento, es infinito. Porque un ente es infinito ssi es en todos los aspectos tal que, o bien existe plenamente (esto es: en una medida de 100%), o bien existe en una medida sólo infinitesimalmente irreal (e.d. en una medida que difiera de la plena sólo infinitesimalmente). Y existir absolutamente es existir, en todos los aspectos, en una medida plena. Por ello, ser absoluto implica ser infinito (aunque no a la inversa; los atributos de Dios diversos de la existencia son entes infinitos, creados; pero no entes absolutos, ya que sólo Dios es un ente absoluto).

Pero, ¿es también infinito Dios en un sentido más general, más abarcador, que no se limite a su infinitud existencial? Porque parece que en la idea intuitiva de infinitud se encierra la de una ausencia de todo límite, de toda barrera, de todo cerco, un como desbordamiento universal.

Pues bien, sí: tanto Dios como sus atributos (o sea: todos los entes infinitos) son también infinitos en otro sentido más: su ser no está circunscrito por una quiddidad o naturaleza que delimite lo que son y lo que no son; su ser es lo mismo que su quiddidad. La quiddidad de algo es el conjunto de sus propiedades (e.d. la propiedad de ser una propiedad poseída por ese algo). Un ente finito cualquiera tiene una quiddidad diferente de él mismo (o sea: de su existencia) y que es como una linde o línea de demarcación que, por tanto, lo cerca, lo constriñe, lo separa de los otros entes, lo mantiene como en su propio terreno. Eso no sucede con respecto a los entes infinitos, cuya única delimitación es su propio ser; y, como cada ente es su propio ser (e.d. es el hecho de que él existe —no nos referimos aquí a la propiedad de ser en general, que es Dios—), un ente infinito no está confinado por nada más que por sí mismo.

Art. 39.— Pero, en el caso de Dios, hay algo más fuerte todavía: Dios sólo está confinado por Sí mismo; pero su sí-mismo es el ser absoluto, el existir absolutamente, que es la existencia sin más y sin restricción, término ni delimitación de ningún tipo (el *esse ipsum subsistens* de Santo Tomás de Aquino).

Mas, con todo, ¿no es verdad de Dios que es esto y no aquello, o esto más que aquello (p.ej., que es generoso muchísimo más que

mezquino)? ¡Sí!; pero Dios posee cada propiedad en la medida en que esa propiedad existe (como lo indicaré en la Sección III de este libro). Y, así, su poseer una propiedad es, simplemente, la propiedad en cuestión. No hay, pues, limitación de El, sino limitación de la propiedad de que se trate, puesto que Dios poseerá cada una según el propio grado de existencia en que esa propiedad consista.

Acápito 3º: Simple y necesario

Art. 40.— Examinemos ahora el problema de saber si Dios es simple. Se ha argüido en toda la tradición que viene, no sólo de Aristóteles, sino de Platón que lo simple es mejor que lo compuesto; porque, en primer lugar, lo compuesto resulta de sus componentes, mientras que lo simple no tiene esa dependencia; y resultar de algo y depender de ese algo son imperfecciones. En segundo lugar, los componentes de los que conste un compuesto, por ser diversos entre sí, son tales que cada uno de ellos carece de algo de lo que tiene alguno de los otros; luego el compuesto no podrá tener ni siquiera las perfecciones que tengan por separado los componentes —se supone que las perfecciones del compuesto no pueden exceder a las que tengan, distributiva y separadamente, todos los componentes—. Y, en tercer lugar, lo simple tiene como más unidad y concentración en y consigo mismo, mientras que lo compuesto tiene como más multitud o dispersión; y la unidad es perfección, mientras que la dispersión es imperfección.

Esos supuestos me parecen dudosos y poco persuasivos. En cuanto al primero cabría responder que el compuesto no resulta de sus componentes, y que es ocioso preguntar qué resulta de qué —o tal vez incluso pueda sostenerse que son los componentes los que resultan del compuesto, por muy cierto que sea que el compuesto no puede existir sin sus componentes, y ello incluso en el caso de que entrañara contradicción, pues, al fin y al cabo, lo real está plagado de contradicciones.

En cuanto al segundo argumento, cabría responder que las propiedades del compuesto pueden con mucho desbordar las de sus componentes. P.ej., un aparato de radio permite oír programas radiofónicos, cosa que no permite ningún componente parcial del mismo por sí solo. Una confederación puede ser una gran potencia, sin que sea una gran potencia ninguno de los estados que la conformen. Las limitaciones de los componentes no son, forzosamente, limitaciones del compuesto.

Art. 41.— Quizá el tercer argumento, pese a su carácter intuitivo, metafórico y poco riguroso, logre persuadir mucho más; si bien hay

SIMPLE

que confesar que las palabras 'unidad' y 'concentración' se usan en él como sinónimos —o siquiera parónimos— de 'simplicidad' (y las palabras 'multitud' y 'dispersión' como sinónimos o parónimos de complejidad o composición), de modo que el "argumento" viene a ser una simple afirmación de una tesis que puede parecer intuitivamente evidente: que la simplicidad es una perfección.

Y esa idea o tesis intuitiva me parece acertada; pero que sea una perfección infinita —y, por tanto, un atributo de Dios, un ente infinito e increado— eso no lo veo tan patente.

Sea como fuere, si la simplicidad es una perfección infinita, entonces Dios es infinitamente simple (en el sentido de que tiene infinitamente la propiedad de ser simple). Pero, como es un ente lógicamente trascendente, no forzosamente por ello han de ser ciertas, con respecto a él, las implicaciones de que normalmente (e.d., con respecto a los entes finitos) es portador el grado de posesión de esa propiedad —o de cualquier otra, por lo demás—; p.ej., la de no ser compuesto, o no tener composición.

Pero es que, además, no es tampoco verdad que un ente que posee múltiples propiedades haya, por tal razón, de ser compuesto. Porque el ente no es una suma o composición de sus propiedades. Por otro lado, según la ontología ontofántica propuesta por el autor, cada ente posee, a lo menos infinitesimalmente (un sí-es-no) **todas** las propiedades, que son infinitas. Y Dios posee cada una en la medida en que ella existe. (Y no se olvide que cada ente es una propiedad, e.d. un conjunto). Por ello, Dios tiene infinidad de propiedades.

De entre todas las propiedades, se llaman **atributos** de Dios a aquéllas que son increadas, e.d. a aquéllas que Dios posee ilimitadamente (en una medida que sea, en todos los aspectos infinita). Los atributos de Dios son también infinitos en número —además de que cada uno es un ente infinito—. Pero ello no va en merma de la infinita simplicidad de Dios —si es que ésta se da, lo que no está probado—. Porque no por tener infinitos atributos diversos es Dios un compuesto. Esos atributos son todos ellos **iguales**, pues la diferencia de grado de realidad que los separa es, en todos los aspectos, o nula o infinitesimal.

Lo que no puede aceptarse es que haya un solo atributo divino, que sea Dios mismo. Porque entonces, propiedades como la justicia, la misericordia, la sabiduría, el amor, la benevolencia, la existencia, etcétera, o bien serían un solo y mismo ente (de suerte que existir sería ser sabio, y ser justo, y ser amoroso, etc.; decir que Hitler existió sería lo mismo que decir que Hitler fue benevolente); o bien no

serían —salvo acaso una sola de entre ellas— en absoluto atributos divinos. Y, por otro lado, es más perfecto poseer infinitos atributos que poseer un número finito **cualquiera** de atributos.

Art. 42.— Veremos ahora en qué sentido Dios es necesario. La tradición del pensamiento teísta ha atribuído a Dios la necesidad metafísica o lógica; e.d. el ser tal que no podría no existir; que ninguna situación posible podría haber tal que, de darse, Dios no existiera.

Sólo un Dios que goce de esa necesidad metafísica ha parecido a la tradición teísta ser un Dios digno de adoración. Porque, de no, la existencia de Dios sería un hecho fortuito. Y, así, no podría ser Dios el ente que da explicación y fundamento últimos de todo lo real, incluso de Sí Mismo.

Contra esta afirmación teísta de que Dios es un ente necesario, B. Russell y otros han argüido que carece de sentido decir de un ente que es necesario; decir tal cosa sólo tendría sentido acerca de una oración, o quizá de un estado de cosas denotado por la oración.

Pero semejante objeción es fácil de rebatir. Decir de un ente, x , que es necesario es decir que es necesario el estado de cosas denotado por la oración ' x existe'. Cómo haya de analizarse esa oración es otro asunto, bastante debatido, como se sabe.

La posición que defiende el autor a este respecto (pero no la justificaré aquí, aunque diré algunas palabras al respecto en la Sección III) es que la existencia de un ente es lo mismo que ese ente; así, afirmar el enunciado ' x existe' es afirmar el nombre ' x '; y el estado de cosas denotado por dicho enunciado es el ente designado por el sujeto del mismo.

Si se acepta esta tesis (que es la defensa consecuente del adagio '**Ens et uerum conuertuntur**'), entonces, evidentemente, la necesidad de la existencia de Dios es la necesidad de Dios.

Art. 43.— Otra objeción común contra la necesidad de Dios es que ningún ente existe necesariamente. Pero todas las teorías de conjuntos aceptan la existencia **necesaria** del número 24 o de la raíz 5ª del logaritmo en base 7 de 31.

Claro, se arguye entonces que esos entes no tienen una realidad en sentido fuerte, o cosas así. Ya he discutido esta cuestión muy ampliamente en (P: 2) y no quiero volver aquí sobre el asunto, salvo para decir que mi posición es la natural, que identifica existencia y realidad, y que sostiene la existencia de todo aquello, x , de lo que se pueda afirmar con verdad: "Hay algo, a saber x , tal que..."

NECESARIO

Art. 44.— Frente a esas críticas, la posición teísta que yo defiendiendo es que, no sólo es Dios necesario, sino que es el único ente necesariamente absoluto o absolutamente necesario.

La posición ontológica propugnada en este y otros trabajos del autor es un necesitarismo metafísico, consistente en que nada real es absolutamente contingente; si es real el hecho de que *p*, entonces es necesario que sea a lo menos relativamente cierto que *p*.

Pero de eso se desprende que nada puede ser posible sin ser al menos relativamente real. Porque supongamos que algo, el hecho de que *p*, es posible pese a ser absolutamente irreal —e.d. pese a que sea absolutamente falso que *p*—. (Algo es posible en la medida en que su negación o ausencia no es necesaria). La absoluta negación del hecho de que *p* es real, hemos dicho; luego —en virtud de la posición necesitarista estipulada en el párrafo anterior— es necesario que sea al menos relativamente cierto que es absolutamente falso que *p*. Ahora bien, el functor 'Es al menos relativamente cierto que' delante del functor 'Es absolutamente cierto que' es redundante, y se puede amputar sin cambiar el valor de verdad de la oración; y "Es absolutamente falso que *p*" equivale a "Es absolutamente cierto que no-*p*". De todo ello se deduce —en virtud de la hipótesis sobre el hecho de que *p*— que es real el hecho de que, necesariamente, es absolutamente falso que *p*; y, por lo dicho más arriba entre paréntesis —en torno a la relación entre **posible** y **necesario**—, afirmar que es necesario que sea absolutamente falso que *p* es afirmar que no es en absoluto posible que *p*. Pero eso **supercontradice** la primera parte de la hipótesis, según la cual el hecho de que *p* sí es posible. La hipótesis era, pues **supercontradictoria**, absurda.

Por consiguiente, todo lo posible es, relativamente, por lo menos, real; y todo hecho que sea al menos relativamente real es tal que es necesario que sea siquiera relativamente real; y todo hecho genuinamente real (e.d. realmente real: real en todos los aspectos) es necesario.

Pero sólo Dios es absolutamente real. Y, por eso, sólo El es absolutamente necesario; y sólo El es necesariamente absoluto.

Art. 45.— La necesidad de Dios no estriba sólo en que sea absolutamente imposible que Dios no exista (con imposibilidad metafísica), sino en que Dios es explicación (o sea: causa) de Sí mismo y de todo; y en que es explicación de cada cosa en la medida en que esa cosa existe. Por lo cual Dios es **absolutamente** explicación o causa de Sí mismo.

Que Dios sea causa de Sí mismo (*causa sui*) es algo que fue afirmado ya por Mario Victorino Afer, y en esos términos se expresó Spi-

noza —como es bien sabido—. No entra en los límites de este estudio el abordar el pensamiento de esos autores al respecto.

Contra la concepción de que alguien o algo sea *causa sui* se ha objetado que eso es contradictorio, pues ser causa de algo entraña dar ser a ese algo, y, por tanto, supone que ese algo no tenga todavía el ser que se le da. Pero, dejando ya de lado que no toda contradicción es rechazable (sólo son rechazables las **supercontradicciones**, y lo que, por tanto, habría que probar para rechazar la *causa sui* es que entraña **supercontradicción**), el argumento tiene un defecto: la causa puede ser simultánea con respecto al efecto (e incluso algunos autores sostienen que puede ser posterior al efecto, pero dejo aquí de lado ese problema). Entonces, simultáneamente la *causa sui* se da el ser y lo recibe, sin que haya ningún rato durante el cual exista para darse el ser pero, a la vez, no exista, por no haberlo recibido aún.

Pero a eso se objeta que, aunque en el orden temporal sean simultáneos la causa y el efecto, hay algún orden atemporal en el que la causa tiene primacía; hay algún "antes" atemporal en el que la causa existe y el efecto no existe. Pero frente a esa objeción cabe replicar que, de darse tal orden atemporal —que habrá que dilucidar mucho más— y de ser cierto que, en ese orden, la causa precede al efecto, ello sucederá para cualquier ente que no sea *causa sui*, e. d. sucederá sólo para cualesquiera dos entes **diversos** tales que uno de ellos es causa del otro.

Art. 46.— Sin embargo, el objetor puede emprender una línea diferente, pero emparentada, de argumentación. Puede decir que, si la autocausación es contradictoria, ello se debe a que "x da tal cosa a z" y "z da tal cosa a x" son dos enunciados contrarios, implicando cada uno de ellos la negación del otro. (Evidentemente, se sobreentiende que 'tal cosa' significa, en ese contexto, un ente determinado, no alguno de un tipo o clase determinada; nadie piensa que haya contradicción en que Yaliso dé amor a Veturia y **viceversa**; sólo se cree que sería contradictorio que fuera el mismo amor). Ahora bien, "x causa a z" equivale a "x da ser a z", lo que —en virtud del principio que se acaba de sentar— implica: "z no da ser a x".

A eso cabe responder de dos modos. El primer modo de responder es que no está demostrado que causar algo **equivale a dar ser a ese algo**. Tal vez la causación de algo entrañe una donación de ser a ese algo, pero sin equivaler a tal donación, sino siendo algo propio e irreducible. Que un hecho entrañe otro significa que o bien no existe en absoluto el primero o bien el segundo es real. Pero, si la causación entraña donación de ser sin equivaler a ello, entonces una lógica **contradictorial** permite resolver el problema. Porque, cuando $z := x$ y x causa a z. (y eso sólo puede suceder cuando $x = \text{Dios} = z$), entonces

NECESARIO

x dará y no dará ser a z; y será más bien falso que z dé ser a z; (pues eso es lo que sucede a un hecho cualquiera que implique su propia negación). Así pues, en el caso considerado, será más bien falso que Dios se da el ser; pero eso no impide que eso sea asimismo verdadero, e incluso más bien verdadero, pues un hecho puede ser más bien falso y más bien verdadero (puede ser lo uno y lo otro a la vez, siempre que sea 50 % verdadero y, por consiguiente, 50 % falso).

Pero —en la hipótesis considerada de la no equivalencia entre causar algo y dar ser a ese algo— eso no querría decir que (aun suponiendo que sea verdadera la premisa de esta segunda objeción que estamos comentando, e.d. que dar algo a una cosa implica que esa cosa no dé ese algo al donante) sea más bien falso que Dios es *causa sui*. Porque el que algo sea causa de algo no sería lo mismo que el que el primer algo dé ser al segundo; esa donación de ser sería entrañada por la causación, pero la causación no equivaldría a la donación de ser; la causación sería una relación que consiste, radical y básicamente, en hacer que el efecto exista; eso conllevará una donación de ser al efecto, pero no sería lo mismo que tal donación, sino que sería algo irreducible a semejante donación: hacer que algo posea una cosa no es lo mismo que dársela —aunque, en determinados casos, sí pueda conllevar el dársela—.

El inconveniente de esta primera respuesta es que, de seguir esa senda, hay que tomar la palabra 'causación' como primitiva (pues el sintagma 'hacer que' es, obviamente, un alomorfo de 'causar'), mientras que, de definir la causación como donación de ser, entonces es más fácil entender qué sea *causar* a partir de una comprensión de en qué consisten *dar* y *ser*.

Art. 47.— El segundo modo de responder a la objeción sería decir que el principio según el cual "x da tal cosa a z" implica "z no da tal cosa a x" vale sólo para entes lógicamente inmanentes; e.d. que no vale cuando x es un ente infinito (un ente increado) y cuando lo es z; o, alternativamente, que ese principio vale sólo cuando o bien x o bien z es un ente finito.

Juzgo que este segundo modo de responder es más verosímil, ya sea en su primera versión, ya en la segunda —que restringe menos el principio—. Si se escoge la primera versión, entonces no está, en principio, excluido que, siendo bastante verdadero que Dios da alguna cosa determinada a una criatura, sea también bastante verdadero que recibe esa misma cosa de esa criatura. Si se escoge la segunda versión, que ocurra eso estará excluido por el principio.

Inclinándonos por la verosimilitud de alguna de entre esas dos versiones, podemos dejar sin zanjar la cuestión de cuál de ellas es

más verosímil. De todos modos, la restricción más fuerte puede justificarse perfectamente alegando la transcendencia lógica de Dios.

Art. 48.— Alguien podrá preguntar por qué no es aceptable, ni aun en el marco de una lógica contradictoria, que **—de ser equivalentes el causar algo y el dar ser a ese algo—** sea verdadero y falso, a la vez, que Dios se da el ser a Sí mismo. La respuesta que hay que dar es la siguiente. Hemos dicho que Dios es causa de cada ente en la medida en que ese ente existe; Dios existe absolutamente (y sólo El tiene existencia absoluta); luego Dios es, absolutamente, causa de Sí mismo. Si causar algo es lo mismo que dar ser a ese algo, entonces Dios se da a Sí mismo, **absolutamente**, el ser; e.d. es absolutamente cierto que Dios se da el ser. Pero si algo es absolutamente real, entonces es absolutamente falso que sea irreal; como la autodonación de ser por Dios sería absolutamente real (absolutamente verdadera o cierta), la negación de esa autodonación sería absolutamente irreal (absolutamente falsa). Lo absolutamente falso ha de ser **rechazado** y no sólo negado. Luego hay que rechazar una no-autocausación de Dios; y, con ella, hay que rechazar una no-autodonación de ser por Dios **si es que causar una cosa equivale a darle el ser.**

Por consiguiente, aunque no es posible admitir que Dios se causa y no se causa a Sí mismo, sí es coherente la tesis de la autocausación divina, siempre y cuando o bien se substituya la equivalencia entre causar y dar-ser-a por un entañamiento de lo último por lo primero, o bien —y esta vía parece más plausible— se restrinja a los entes no perantimáticos (a los entes lógicamente inmanentes) el principio de que dar implica no recibir (tratándose del mismo ente determinado como lo dado y lo recibido).

Una última aclaración es menester: **si causar algo es darle ser**, ello no quiere decir en absoluto que sea darle el ser propio de la causa; porque 'tener ser' o 'tener tal ser' puede entenderse, o bien como que ese ser sea lo constitutivo del sujeto (o, mejor: que sea lo mismo que el sujeto), o bien como que ese ser esté siendo detentado por el sujeto (que el sujeto sea como depositario del mismo), aunque éste no lo posea como algo inalienable. Cuando alguien da ser a un árbol, efectuando la patriótica tarea de plantarlo, ese alguien no da al árbol el ser propio del sujeto. Ahora bien, aquí hay una diferencia entre la causa divina y las demás. Porque Dios es el ser, y, al dar a una criatura el ser de ésta, lo que le da es una participación en el Ser, e.d. en Sí mismo; mi causar algo no es hacer a ese algo miembro de mí mismo; pero el que Dios cause algo sí es hacer a ese algo miembro del Ser, o sea de Dios.

Art. 49.— La afirmación de que Dios es un ente necesario —esto es: existe necesariamente— es interpretada por Swinburne ((S:14)

p. 267) como sigue. No es que Dios exista, propiamente, con necesidad metafísica o lógica, ya que entonces sería incoherente pensar que no existe; pero no es incoherente, puesto que el ateísmo es una concepción coherente. Si fuera incoherente el ateísmo, y si Dios tuviera sus características de omnipotencia, providencia y omnisciencia necesariamente, entonces serían incoherentes —lógicamente impenables— hipótesis como la de que nadie sabe cuántos millones de dólares ha ganado fraudulentamente el Príncipe Bernardo de Holanda, la de que nadie puede, por más que quiera, decuplicar en una millonésima de segundo la extensión de nuestra metagalaxia. Mas tales hipótesis son coherentes; justamente es interesante y aun apasionante la tesis teística de la existencia de Dios porque su negación no es absurda; y porque es también coherente —lógicamente pensable— la negación de ciertas tesis que se derivan de la afirmación de Dios y de sus características.

Art. 50.— Pero, si Dios no tiene ese tipo de necesidad —la necesidad metafísica o lógica propiamente dicha, aquélla en virtud de la cual, p.ej., 17 es un número primo—, entonces ¿qué necesidad posee? La respuesta de Swinburne es que consiste en que la existencia de Dios es un hecho bruto pero último, inderivable, pues la existencia de Dios no depende ni de sí misma ni de nada más; nada es responsable de tal existencia; ella no se debe a ninguna ley ni a ningún principio. Tampoco es Dios la fuente de su propio ser, pues eso sería contradictorio. Es, antes bien, la fuente del ser de todas las cosas contingentes diversas de El.

Swinburne, empero, se apresura a rebatir por adelantado la objeción de que, de suceder las cosas como él lo supone, que Dios exista y que sea lo causante de los demás entes contingentes sería una afortunada casualidad. Responde que quizá sea un hecho afortunado, pero que no es casualidad, porque es así como el mundo, de hecho, funciona. Lo que Swinburne parece sugerir es que, para que se pueda hablar apropiadamente de casualidad, es menester ubicarse dentro de un mundo ya dado, dentro de una realidad efectiva, y encontrar, dentro de ella, un ente que sea no sólo contingente, sino incausado. Swinburne admite la tesis indeterminista de que hay tales entes. Ellos son casuales. Pero no cabría, en cambio, hablar de casualidad con respecto a un hecho que, pese a ser un hecho bruto, carente de **porqué**, es, empero, el hecho bruto último, ya que él es el último **porqué** de todo lo que, siendo contingente, no es casual (y aun, en cierto sentido, también lo casual, pues esto existe —según Swinburne— porque Dios lo “permite”; ya discutiremos esa noción de voluntad permisiva en otro capítulo).

Art. 51.— Hasta aquí la exposición del punto de vista de Swinburne. Veamos ahora nuestra respuesta.

Veremos, en primer lugar, por qué no son convincentes los argumentos con que Swinburne trata de mostrar que Dios no puede ser lógica o metafísicamente necesario.

Esos argumentos se fundan en la premisa de que cuanto es coherente es —objetivamente— posible (posible en el sentido de lógica o metafísicamente posible). Pero a esa premisa hay que responder de dos modos. Ante todo, esa premisa supone la validez de la siguiente regla de inferencia: De “Es necesariamente verdadero que p” cabe deducir el enunciado metalógico: “La fórmula “p” es un teorema de lógica”. Y, por ello, de que no sea un teorema de lógica la fórmula “Np” —e.d. “No-p”— (o, si se admiten diversos functores de negación, quizá —en vez de “Np”— la fórmula “Fp” —e.d. “Es del todo falso que p”—) se desprendería que el hecho de que p es un hecho lógico o metafísicamente posible.

Pero, por un lado, no tiene sentido hablar de teoremas de lógica sin precisar —siquiera contextualmente— a qué sistema de lógica se está aludiendo. No hay una sola lógica, sino muchísimas —aunque muchos filósofos parecen no haberse enterado todavía de esa multiplicidad—. Y, por otro lado, semejante regla de inferencia metalógica es una afirmación de la completez del sistema de lógica modal que se haya escogido; no de una completez de cualquier tipo —de una completez con respecto a una clase de modelos diseñados “artificialmente”, p.ej.— sino de de una completez fortísima, consistente en que el sistema agote las verdades metafísicamente necesarias. Pero que un saber como la lógica modal tenga esa fortísima completez es inverosímil en extremo. No se entendería el avance ulterior del conocimiento. Y, lo que es más, se sabe que —aun dentro del marco de la LBV— hay numerosos sistemas de teoría de conjuntos alternativos, sin hablar ya de asuntos tan controvertidos como la validez o no del axioma de elección, y de otros axiomas similares. La cuestión de cuáles de ellos sean verdaderos no está zanjada (y, seguramente, nunca lo estará). Se pueden añadir a ciertos sistemas de teoría de conjuntos basados en la LBV; y también se puede añadir a esos sistemas la negación de tales axiomas. Sin embargo, nadie supone que lo por esos axiomas signifiado sea metafísicamente contingente. **De ser verdaderos, son necesariamente verdaderos.**

Del mismo modo, hay enunciados matemáticos que, de ser verdaderos, son necesariamente verdaderos, pero que ningún hombre, hasta ahora, ha podido probar si son verdaderos o si no lo son en absoluto. Y no sabemos si eso es humanamente demostrable. Lo cual

NECESARIO

quiere decir que tal vez ningún sistema humanamente codificado llegue nunca a agotar la clase de verdades metafísicamente necesarias.

Por consiguiente, parece de lo más implausible la posición que podríamos llamar "exhaustivismo", según la cual hay un sistema, humanamente codificado, de lógica cuyos teoremas agotan la clase de las verdades metafísicamente necesarias. Y, por ello, es de lo más implausible que baste con que la negación (o supernegación) de una oración no sea un teorema de un sistema de lógica que uno acepte para que esa oración denote o signifique un hecho lógicamente posible. Por lo mismo, es de lo más implausible que sea contingente todo hecho verdadero tal que no se pueda demostrar su verdad en el marco de un sistema de lógica que uno estime válido.

Si por 'una concepción coherente' se entiende, pues, simplemente, una concepción tal que no pueda demostrarse su falsedad (o falsedad absoluta) como teorema del sistema de lógica del que uno sea adepto, si se entiende eso, entonces una concepción puede ser coherente y, no obstante, metafísicamente de todo punto imposible. Que haya números perfectos impares es una afirmación que nadie ha demostrado incoherente —en ese sentido—. Pero quizá sea del todo falso; y, de ser del todo falso, será del todo imposible (e.d. lógica o metafísicamente imposible), ya que las verdades aritméticas —según acuerdo general— o son verdaderas o son del todo imposibles.

Aun si flexibilizamos la noción de 'coherencia' como compatibilidad con alguno de entre un abanico más o menos amplio de sistemas alternativos de lógica, aun así no puede decirse que todo conjunto de enunciados coherentes constituirá una concepción que refleje una posibilidad objetiva (una posibilidad —objetivamente— lógica, esto es: una posibilidad metafísica).

Art. 52.— De lo anterior se desprende que un hecho puede ser apasionante y hasta asombroso pese a ser una verdad lógica o metafísicamente necesaria. (A veces, incluso, pese a ser comprobable formalmente dentro de los sistemas más comúnmente admitidos de lógica y matemáticas ¡Cuántos teoremas resultan increíbles, y dejan atónitos aun a sus propios descubridores!) El axioma de elección y sus consecuencias son interesantísimos. De ser verdaderos, los hechos metafísicamente necesarios que designen serán hechos de lo más apasionantes. Y, con todo, constituyen objeto de disputa.

Así pues, no porque se dispute sobre la verdad de algo, no porque sea sintácticamente coherente (según un abanico amplio de sistemas de lógica) un cierto enunciado que niegue —o incluso superniegue— esa verdad, no por eso —ni, menos aún, porque se ignore la verdad

de ese algo, o no se haya podido probar— deja una verdad de ser necesaria.

Naturalmente, uno puede siempre postular, de un enunciado dado del que nadie haya probado que sea una verdad necesaria en virtud de un sistema de lógica, que es falso, o superfalso; o que es verdadero, pero contingentemente tal —salvo, seguramente, si se trata de un enunciado aritmético o de teoría general de conjuntos—. Sí, todo eso se puede hacer. Pero también se puede postular como axioma de un sistema de lógica la verdad de tal enunciado, el cual pasará así a ser, **eo ipso**, un teorema lógicamente demostrable (mediante la regla: $p \mid\text{---} p$).

Así pues, de que el ateísmo sea sintácticamente coherente según ciertas lógicas no se desprende que pueda —metafísicamente— ser verdadero. (Tampoco se sigue, claro, de la coherencia del teísmo que sea metafísicamente posible la existencia de Dios; y esto anula ciertas pruebas de la existencia de Dios, salvo si se les añaden premisas suplementarias).

(Lo que sucede es que se da en Swinburne una contaminación psicologista, que está larvadamente presente en muchos filósofos analíticos, según la cual ser posible es ser pensable, y que algo sea pensable es que “uno” (¿?) no sienta repugnancia en pensarlo; y esa no repugnancia se vería por la no demostrabilidad, dentro de “la” lógica, de su negación —se sobreentiende: supernegación, ya que esos autores dignoscitivos entienden siempre ‘negación’ en el sentido de supernegación—).

Art. 53.— Pasemos, pues, a examinar el tipo de “necesidad” que Swinburne atribuye a Dios. Por mucho que Swinburne distinga esa bruta facticidad última —esa inexplicabilidad radical— de la casualidad, tal como él la entiende, de hecho lo que logra es acentuar aún más lo meramente azaroso de esa existencia de Dios. En el caso de acontecimientos “casuales” (en el sentido en que él entiende esta palabra), todavía hay el recurso de decir que existen “porque” Dios los ha permitido (si bien ese ‘porque’ es aberrante, ya que los acontecimientos serían *incausados*, carentes de explicación o razón suficiente; y, al decirse que existen “porque” Dios los permite, sólo se querría decir que, si Dios no los permitiera, no existirían; e.d. sólo se querría decir que Dios puede causar la inexistencia de los mismos; pero eso no da ninguna explicación de la existencia de los acontecimientos —del mismo modo que, aunque la erupción de un volcán determinado pueda destruir una ciudad, causando su inexistencia, la no-erupción del volcán no constituye una explicación o causa de la existencia de la ciudad—).

NECESARIO

En cambio, según la concepción que abraza Swinburne, la existencia de Dios ni siquiera puede "explicarse" en ese debilitadísimo sentido en que sí cabe explicar a los hechos casuales que suceden "dentro" del universo. Es algo aún más radicalmente carente de todo porqué. Es el hecho opaco y bruto por antonomasia; el "porque sí" radical.

Por ello, en el sentido ordinario de la palabra, sí cabe decir que su existencia sería una **suerte**.

Ahora bien, semejante concepción constituye, por un lado, una negación de la afirmación del teísmo ortodoxo según la cual Dios no hubiera, en absoluto, podido no existir (su existencia no es producto de la suerte, ni un opaco hecho bruto inexplicado, sino el fondo auto-explicado, ~~necesariamente~~ autoexplicado, que explica todo lo real); y, por otro lado, tal concepción de Swinburne conlleva un rechazo del principio de razón suficiente.

Por esos motivos, no veo ni que la posición de Swinburne haya sido justificada o apuntalada con argumentos convincentes, ni —menos aún— que sea plausible. Puede, desde luego, postularse que Dios no existe. Y puede postularse que existe contingentemente (lo que significa existir con la pseudo-"necesidad" que le atribuye Swinburne). Pero esto último no es lo que el teísmo —al menos el teísmo ortodoxo tradicional— ha propugnado. Y, por añadidura, es una posición contraria al racionalismo metafísico. (Y el racionalismo metafísico —la tesis de que todo tiene su porqué— es un principio fundamental en todo el cosmorama del autor de este estudio).

Capítulo III

PERSONAL E INCORPOREO

Epítome.— Este capítulo consta de 8 arts. El Art. 54 afirma la personalidad de Dios y dilucida la noción de persona. El Art. 55 presenta la tesis tradicional de la incorporeidad de Dios y define rigurosamente la palabra 'cuerpo'. El Art. 56 examina si Dios es un cuerpo, respondiendo negativamente. El Art. 57 presenta la antinomia entre la personalidad y la incorporeidad de Dios, y sienta las bases de una solución, consistente en que Dios **tenga la propiedad de ser un cuerpo**, aunque sea del todo falso que Dios es un cuerpo. Tal solución se desarrolla en los Arts. 58 y 59 —articulándose el **distingo** entre afirmaciones (y negaciones) **de re** y **de dicto**, y otro, estrechamente emparentado con él, entre **propiedades** y **características**—.

PERSONAL E INCORPÓREO

Art. 54.— Es una posición común de todas las corrientes teístas la afirmación de que Dios es personal. ¿Qué se entiende por 'una persona'? Se entiende un ente que piensa y que quiere. Ciertos autores han rechazado tal definición, pues, de ser aceptable, deberíamos llamar 'personas' a por lo menos algunos de los vertebrados no humanos. Esos autores añaden requisitos suplementarios: usar un lenguaje, razonar, poder discutir, conjeturar; emitir juicios morales, tener deseos de segundo orden (desear desear tal cosa). En verdad, sin embargo, los descubrimientos recientes en torno al comportamiento de algunos monos antropoides dan indicios de que por lo menos esos primates son capaces de todo eso y, en determinadas circunstancias, lo efectúan.

Por mi parte, creo que, en el marco de una ontología gradualista contradictorial (en la que, además del rotundamente sí y del rotundamente no, se admitan infinitos grados intermedios de pertenencia de una cosa a un conjunto, y a la vez a su complemento), esos escrúpulos pueden disiparse. Ser una persona es tener entendimiento y voluntad. Cuanto más tenga entendimiento y voluntad un ente, más persona es. Quizá los árboles son un poco más personas que las piedras, que sólo lo son infinitesimalmente (o sea: en el grado más ínfimo de verdad); los protozoos son verosíblemente algo más personas que los vegetales; los platelmintos son más personas que los protozoos; los pulpos más que los platelmintos; los peces más que los pulpos; los lagartos más que los peces; las palomas y los canguros más que los lagartos; los gorilas más que los canguros; los pitecantropos más que los gorilas; y los humanos actuales más que los pitecantropos.

No basta con saber si un objeto posee una propiedad. (Es más: según la posición ontológica del autor de este libro, ese problema ni siquiera se plantea, pues cada objeto posee, a lo menos infinitesimalmente, todas las propiedades; cf. (P:4), pp. 54-7). Es indispensable preguntarse en qué grado la posee. Y, si bien —comúnmente— no podemos dar respuesta exacta a esa pregunta, sí podemos ir reduciendo el margen de incertidumbre; podemos ir enterándonos, p.ej., de que el grado es preponderante o no; que es sumamente alto o no; y así sucesivamente.

Sin duda, cuanto más alto es el grado en que algo es una persona —cuanto más cierto es que goza de entendimiento y de voluntad— más complejos son su entendimiento y su voluntad.

Ajustándonos a esta doctrina de los grados de verdad (y, más concretamente, de pertenencia a conjuntos —o sea: de posesión de propiedades—) podemos expresar la doctrina teísta de que Dios es

PERSONAL

personal por antonomasia diciendo que: 1º, Dios es una persona; 2º, nada es más personal que Dios.

Art. 55.— Por otro lado, la teología ortodoxa ha postulado la incorporeidad de Dios. Qué entienden los diversos autores por 'corporeidad' es algo en lo que no voy a entrar aquí. Antes bien, voy a exponer qué son los cuerpos, en el marco de la ontología ontofántica propuesta por el autor de este trabajo. (Lo que aquí diré es una repetición de lo que he expuesto al respecto en (P:2)).

La relación ontológica fundamental es la relación de **membria**, o sea de pertenencia de un miembro a un conjunto. Es del todo falso que sea fuertemente transitiva: no es cierto en absoluto que, para cualesquiera x, u, z , en la medida en que x es miembro de u , y en que u es miembro de z , en esa medida **al menos** x es miembro de z .

Otra relación ontológica de gran importancia es la relación de parte a todo. Esta sí es fuertemente transitiva. Luego son dos relaciones diversas.

Pero hay ciertos entes que son, justamente, los conjuntos de sus partes; es decir: hay al menos un ente tal que un objeto finito, cualquiera que sea, es miembro de ese ente en la medida, y sólo en la medida, en que es parte del mismo. Pues bien, esos entes que son los conjuntos de sus respectivas partes son, según nuestra definición, **los cuerpos**.

Art. 56.— ¿Es Dios un cuerpo? La teología ortodoxa responde que no.

Según la doctrina teológica que propondremos en la Sección III de este libro, Dios es el **Ser**. (Nuestra doctrina, a este respecto, es la misma de Avicena y Santo Tomás de Aquino). El Ser es la propiedad de existir; o sea: es la propiedad poseída por cada ente clasificable en la medida en que tal ente existe. Dicho de otro modo: es el conjunto al que pertenece un elemento cualquiera en la misma medida en que tal elemento existe —es real—.

Siendo Dios el Ser, Dios es un conjunto. Pero el Ser —el conjunto al que cada elemento pertenece en la medida en que existe— no puede ser un cuerpo, ya que, de serlo, tendríamos el siguiente resultado: una parte cualquiera de un objeto finito cualquiera existiría en una medida no inferior a aquélla en que tal objeto existe y en que ella es parte del mismo. En efecto: si el Ser fuera un cuerpo, el ser parte-del-ser y el ser miembro-del-ser (e.d. el existir) serían una sola y misma cosa. La relación de **ser parte-de** algo es fuertemente transitiva; por ello la parte de una parte (o sea —por hipótesis— de un miembro) del Ser sería, **al menos en la medida en que es parte**

de la parte del Ser, y en que ésta es parte (o sea —por hipótesis— miembro) del Ser, parte del Ser; o sea —por hipótesis— miembro del Ser; e.d. que existiría al menos en esa medida.

Pero ese resultado es sumamente implausible. Tendríamos, en virtud del mismo, que la pata de la silla tendría un grado de existencia no inferior al de la silla —suponiendo que éste, a su vez, no sea inferior a aquél en que la pata es parte de la silla—. Pero, justamente, la pata de la silla parece tener un grado de existencia inferior como lo confirma su menor importancia y su fragilidad mayor. Aún más evidentemente: pese a que es en muy alto grado cierto que Montmartre es parte de París, uno se inclinaría a pensar que el grado de existencia de Montmartre es inferior al de París: el papel histórico de Montmartre es muy inferior al de París.

Art. 57.— Así pues, concluimos que el Ser —o sea: Dios— no es un cuerpo. Pero, entonces, ¿cómo puede ser personal si hay un axioma que dice que cualquier persona es un cuerpo?

La solución está —en el marco del enfoque ontofántico propuesto en este libro— en afirmar que, si bien Dios no es un cuerpo, sí tiene —y seguramente en alto grado— la propiedad de ser un cuerpo.

Explicemos esto. Cuando se dice de una cosa, *x*, que es (o no es) esto o lo otro (p.ej., cuando se dice 'Maglorio no es omnipotente' o 'Társila es un cuerpo', o 'Jerónimo es ambicioso', etc.), la afirmación (o negación) puede, según cuál sea el término predicativo, entenderse de una de dos maneras —y hay términos predicativos para los cuales la afirmación (o negación) puede entenderse de ambas maneras, lo que quiere decir que esos términos engendran una ambigüedad que el contexto se encarga, a menudo, de disipar—. La primera manera es la más sencilla: '*x* es ambicioso', p.ej., significa '*x* es miembro de la clase de los ambiciosos' o, más simplemente, '*x* es miembro de la ambición' (o lo que equivale estrictamente: '*x* posee ambición', ya que poseer una propiedad y ser miembro de la clase correspondiente son exactamente la misma relación, no habiendo ni la más mínima diferencia real; y, en rigor, no debe hablarse de la clase correspondiente a una propiedad, ya que la clase y la propiedad son un solo y mismo ente: la ambición no es ni más ni menos que la clase de los ambiciosos). Esta primera manera es la manera categoremática (pues el término predicativo se lee como categoremático).

Pero para algunos términos predicativos, como 'omnipotente', 'cuerpo', etc., hay una segunda manera de entender las afirmaciones y negaciones que los contienen: la manera sincategoremática, o sea: en la expansión interpretativa, el término sincategoremático ha desaparecido —y la generalización existencial no le es aplicable—. Dicho

INCORPOREO

de otro modo: en este tipo de afirmaciones y negaciones, el término predicativo (o, mejor, pseudopredicativo) no figura como término designativo, no es un término designador de una clase.

Y ¿en qué consiste esta segunda manera de leer o interpretar una afirmación o negación a primera vista simple? En reemplazar toda la oración pseudoatómica por una cierta oración molecular, en virtud de una determinada regla que va asociada al término pseudopredicativo que en ella figure (pues a cada término predicativo le está asociada una regla particular de paráfrasis). Así 'ex es omnipotente' se leerá como un axioma que diga que, para todo "p":

en la medida, al menos, en que x quiere que p, es cierto que p

Y 'x es un cuerpo' se leerá:

Para todo ente finito z, z es miembro de x en la medida en que z es parte de x

Y, por consiguiente, 'x no es un cuerpo en absoluto' se leerá:

Hay al menos un ente finito z para el que no es cierto en absoluto lo siguiente: z es miembro de x en la misma medida en que z es parte de x.

Art. 58.— Pues bien, en este sentido sincategoremático, Dios no es en absoluto un cuerpo. Sin embargo, como ya se indicó, aun las afirmaciones —y negaciones— (pseudoatómicas) en que figuran términos pseudopredicativos sincategoremáticos pueden recibir, legítimamente, una segunda lectura, en la cual el término predicativo sí sea categoremático. P.ej., 'x es un cuerpo' puede leerse como 'x tiene la propiedad de ser un cuerpo'. No es una lectura literal, pero sí cuasi-literal. El tránsito de la primera lectura —sincategoremática— a la segunda —categoremática— del predicado (de una expansión en la que el término predicativo no es designante, a otra en la que sí lo es) consiste en transformar una cierta oración **de dicto** en su respectiva oración **de re**. Así, 'x es un cuerpo' puede leerse, además de —según la manera sincategoremática— como una oración **de dicto** (y esa paráfrasis **de dicto** es la que hemos considerado líneas más arriba), de una manera categoremática, pero derivada, como su transformada **de re**, a saber:

x tiene la propiedad de que para todo ente finito z, z es miembro de x en la misma medida en que x es parte de x

Si el ente de que se habla (x) es finito (si es una criatura), entonces es lógicamente inmanente; es decir, el principio de separación de la teoría de conjuntos se le aplica, y, por consiguiente, es o nula o, a lo sumo, infinitesimal la diferencia en valor de verdad entre afir-

mar de él que es un cuerpo en el sentido **de dicto** y afirmar de él que es un cuerpo en el sentido **de re**. Pero si el ente en cuestión (x) es Dios o alguno de sus atributos (entes finitos, increados), la diferencia puede ser enorme.

Pues bien, aunque Dios, en el sentido **de dicto**, no es en absoluto un cuerpo, sí es un cuerpo en el sentido **de re**. (Y, por la razón que se expondrá en la Sección III de este estudio, Dios es —en el sentido **de re**— un cuerpo exactamente en la misma medida en que el conjunto de los cuerpos existe).

Notemos que este importante distingo entre las afirmaciones **de dicto** y las afirmaciones **de re** es central en todo nuestro enfoque de la perantiomaticidad (transcendencia lógica) de Dios, e.d. en toda la solución de las paradojas filosófico-teológicas propuesta en la presente investigación. Porque lo primordial en este enfoque es que de un ente infinito (y Dios y sus atributos son los únicos entes infinitos) puede ser cierta una afirmación **de re** en una medida un tanto mayor —y también un tanto menor— que aquélla en que es verdadera la afirmación **de dicto** correspondiente.

Ese distingo es el que funda también la dicotomía entre propiedades de Dios (incluidos sus atributos) y características de Dios (y, en general, entre propiedades y características) de que se habló en el Preámbulo de esta Sección II. Una afirmación **de re** acerca de Dios atribuye a Dios algo real, una propiedad; una afirmación **de dicto** acerca de Dios no le atribuye una característica como un ente, sino que atribuir a alguien una "característica" es, simplemente, decir que son verdaderas todas las oraciones, de un determinado tipo, en las que figure una expresión designativa de ese alguien.

Art. 59.— Así pues, el axioma según el cual cada persona es un cuerpo puede mantenerse, tal cual, si se entiende la apódosis ('es un cuerpo') en sentido **de re**; y puede mantenerse, también, pero restringiéndolo a los entes finitos, si se entiende la apódosis como **de dicto**. (En esta versión, el axioma dirá: cada ente finito que sea una persona es un cuerpo —en el sentido **de dicto** de 'es un cuerpo'—). Tampoco debe, pues, extrañarnos —dada la transcendencia lógica de Dios— que Dios posea características corpóreas, pese a no ser —en el sentido **de dicto**— un cuerpo. (Esas características corpóreas, como ya vimos en la Sección I, le son profusamente atribuidas en la Biblia; y también el Corán se las atribuye). Así pues, con respecto a la posesión de características somáticas que se consideran forzosamente asociadas a la actividad mental propia de las personas —tener cerebro, órganos sensoriales, etc.—, cabe decir, en virtud de la transcendencia lógica de Dios (su perantiomaticidad) que, pese a ser incor-

INCORPÓREO

póreo (a no ser un cuerpo, en el sentido primario), es posible que Dios posea, y hasta en alto grado, tales características.

Es más: si se admite el marco ontológico que se propondrá en la Sección III de este estudio, entonces hay que concluir que Dios tiene la propiedad de tener un cerebro, en la medida en que existe esa propiedad (e.d. el conjunto de entes que tienen un cerebro); que Dios tiene la propiedad de tener ojos en la medida en que existe tal propiedad (o sea: el conjunto de entes que tienen ojos); que tiene la propiedad de tener oídos en la medida en que existe tal propiedad (el conjunto de entes que tienen oídos).

Art. 60.— Quizá, llegados a este punto, algunos lectores se pregunten si también y, si sí, en qué medida, tiene Dios propiedades como la de poseer dos cerebros, la de poseer tres ojos, la de poseer tres orejas, etc. Respondo diciendo que Dios tiene esas propiedades, pero que ignoramos en qué grado —y aun si es alto o exiguo— ya que no sabemos en qué grado existe cada una de esas propiedades. (En principio, me inclino a pensar que el grado de existencia de tales propiedades es sumamente bajo, como lo sugiere su muy escasa instanciación).

Otra objeción que, también por modo de interpelación, puede dirigirse contra el enfoque que he propuesto consistiría en preguntar dónde está el cerebro —o un cerebro— de Dios, dónde están los ojos de Dios, etc.

Respondo diciendo que, siendo Dios lógicamente trascendente, puede tener la propiedad de poseer un cerebro sin que ello entrañe que haya en ninguna parte un cerebro que sea el cerebro de Dios —ni siquiera un cerebro de Dios—. En efecto: la deducción que conduce de la premisa 'Es un tanto cierto que x tiene la propiedad de poseer un cerebro' a la conclusión 'Hay un cerebro que x posee' es una deducción que utiliza, forzosamente, el principio de separación (x posee la propiedad de ser tal que $p[x]$ en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que $p[x]$; pero, por ser Dios lógicamente trascendente (perantiomático), no se le aplica ese principio. (Es que ser lógicamente trascendente es, justamente, escapar al campo de aplicabilidad verdadera de tal principio).

Por otro lado, esa interperitación nos introduce en la temática de la ubicación divina. Pero ese problema es abordado en el cap. 10º de esta misma Sección II.

Art. 61.— Nuestra conclusión es que la afirmación de que Dios es una persona incorpórea no va en modo alguno en contra del principio de unidad psicósomática, según el cual toda persona es un

cuerpo —aunque no todo cuerpo es una persona—; y cada actividad mental de una persona es una actividad somática —un determinado movimiento de neuronas y otros componentes somáticos de la persona en cuestión—. Nada obsta (por ser Dios lógicamente trascendente, y a pesar, pues, de su incorporeidad) para que el saber divino sea también una actividad neuronal, lo mismo que su querer, que su ternura y sus demás sentimientos.

Quienes rechacen mi punto de vista al respecto creerán, seguramente, que lo hacen por atenerse a una concepción que ellos juzgarán más ortodoxa. Se equivocan. La posición aquí defendida es la de la Biblia. Y el inmaterialismo radical que ellos preconizan es una tesis filosófico-teológica antibíblica que, como resultado de la contaminación del pensamiento culto de ciertos círculos cristianos (pertenecientes a las clases más instruídas) por corrientes de la filosofía griega, acabó por imponerse en las escuelas teológicas, llegando a suplantarse al genuino pensamiento de la más prístina e ímpolita tradición abrahámica, que es la aquí defendida y conceptualizada. (Y, por otro lado, no se trata sólo de defender la concepción bíblica primitiva acerca de Dios, sino también la concepción que ininterrumpidamente ha tenido de Dios el pueblo humilde creyente, en el que caló siempre poco el inmaterialismo de las esferas cultas).

Otra ventaja suplementaria del enfoque que acabo de proponer es que soslaya una dificultad que ha sido suscitada en contra de la concebibilidad de una persona carente de caracteres somáticos, sobre la base de que toda noción que podamos tener de la **identidad** —a través del tiempo— de una persona se funda en una continuidad, justamente, de determinadas características somáticas. Cierto es que a esa dificultad se ha respondido rechazando esa tesis (y sosteniendo —como lo hace Swinburne en (S:14) —que la noción de identidad personal es primitiva, e irreducible a cualquier tipo de continuidad somática). No quiero entrar aquí en la discusión de ese problema acerca de la naturaleza de la identidad personal. Lo que sí me importa señalar es que, teniendo —como tiene— Dios caracteres somáticos, es perfectamente **posible** concebir su identidad como una continuidad somática, al fin y al cabo.

Por otro lado, tampoco quiero en **este** capítulo, abordar otro modo posible de hacer frente a ese tipo de dificultades: poner de relieve la intemporalidad de Dios. No creo que Dios sea sólo intemporal; también existe en todos los momentos del tiempo —y, por ende, en cada momento—. Por ello, tal respuesta no me parecería convincente. (Y, en todo caso, el problema de la intemporalidad de Dios es tratado en el cap. 10º de esta Sección II).

Capítulo IV

OMNISCIENTE

Epítome.— Este capítulo consta de cinco acápite y 74 arts. El **Acápite 1º** está consagrado a la noción de conocimiento y la posibilidad —vista desde los fundamentos de la epistemología— de un saber omniabarcador e infalible; consta de 19 arts. El Art. 62, tras plantear el problema general de la omnisciencia, enuncia la concepción del autor, según la cual el saber es opinión verdadera. El Art. 63 presenta una objeción, consistente en decir que, de ser eso el conocimiento, no estaría excluido que un sujeto omnisciente pudiera equivocarse. Los Arts. 64 y siguientes responden a la objeción. El Art. 64 muestra que esa objeción no es válida cuando se trata de una omnisciencia **necesaria**. El Art. 65 indica que, en el marco del **necesitarismo**, no hay puras coincidencias, y no debe, pues, temerse que sea una mera chiripa el que una opinión verdadera sea verdadera; pero muestra que eso no excluye la necesidad de justificación epistémica para los sujetos finitos. El Art. 66 expone razones por las que Dios no necesita justificar sus conocimientos, pues está **excluida**, con respecto a él, aun la posibilidad doxástica o epistémica de equivocación o ignorancia. El Art. 67 explica esas nociones y desarrolla el examen de las diferencias entre cualquier sujeto cognoscente finito y Dios. El Art. 68 suscita el problema de qué ocurriría con el conocimiento divino si hubiera en lo real contingencia absoluta, e indica que en ese caso debería —al parecer— haber un nexo causal entre cada conocimiento divino y su respectivo objeto. Los Arts. 69 y 70 muestran qué dificultades rodean a la causación del objeto por el conocimiento. El Art. 71 muestra que también es difícil aceptar que sea el objeto el que cause el conocimiento divino del mismo; con lo que se concluye que, en el caso de que hubiera contingencia absoluta, la omnisciencia divina estaría seriamente comprometida. Los Arts. 72 y siguientes plantean el problema de cómo puede Dios conocer, cuando el conocer conlleva asimilación, un padecer o una receptividad. Tras un breve examen histórico en el Art. 72, y algunas puntualizaciones previas en el Art. 73, se defiende, en el Art. 74, una concepción puramente pasiva o receptiva del conocimiento, exponiéndose la convergencia entre la misma y el parecer del Prof. Hoeres. El Art. 75 presenta dos objeciones, y responde a la primera —a saber: que esa concepción va en contra de la **imposibilidad divina**—. La segunda objeción se refuta en el Art. 76; es la de que el conocimiento divino de una criatura es creado por Dios, y no puede, por tanto, ser resultado de una iniciativa de la criatura. Por último, los Arts. 77 al 80 exponen

cuatro aclaraciones importantes con respecto a la doctrina sustentada en el trabajo.

El **Acápito 2º** consta de 23 arts. y está dedicado a los problemas del conocimiento divino de lo meramente posible y de la existencia de ideas ejemplares divinas. El Art. 81 plantea el problema de si hay un conocimiento divino de lo irreal. El Art. 82 responde, desde el ángulo del necesitarismo metafísico, que cuanto Dios conoce es real, pues no hay en absoluto puros posibles. El Art. 83 indica que, no obstante, Dios conoce entes irreales, pues cualquier ente que no sea Dios es, a lo menos relativamente, irreal. A partir del Art. 84 aparece el problema de las ideas ejemplares: ese Art. rechaza la existencia de ideas no-cognoscitivas —o cognoscitivas de puros posibles— que sirvieran a Dios de modelo para crear. Los Arts. 85 y 86 suscitan y hacen frente a la objeción de si, entonces, Dios crea a ciegas, respondiendo que no es así si el conocer Dios a una criatura y el crearla son lo mismo, tesis sustentada en este trabajo. El Art. 87, a partir de la verdad de que Dios no puede llevar a cabo su creación sin conocimiento, expone algunos puntos básicos en la doctrina escolástica del conocimiento divino, sobre los que se trató de montar la concepción de ideas ejemplares no cognoscitivas (o que, por lo menos, no tuvieran como objetos a los entes reales creados o por crear), y muestra su prescindibilidad. Los Arts. 88 y 89 estudian dos definiciones diversas del sintagma 'idea ejemplar', particularmente con relación a las ideas de Dios y su relación con la creación. El Art. 90 refuta argumentos de autoridad a favor de ideas ejemplares divinas que no sean cognoscitivas de los objetos reales creados por Dios. El Art. 91 plantea escuetamente la tesis del autor sobre la causalidad ejemplar. El Art. 92 critica en detalle una concepción escolástica de la causalidad ejemplar. Los Arts. 93 a 96 exponen y defienden una doctrina **satis communis** entre los escolásticos sobre la idea ejemplar divina, indicando el parecido con la tesis del autor, y defendiendo tres fundamentos de la misma. Los Arts. 97 a 103 contienen una discusión detallada de la tesis de Suárez al respecto, y de los argumentos en que se funda.

El **Acápito 3º** está consagrado al problema de si Dios conoce todo lo real; consta de 9 arts. El Art. 104 plantea —con un brevísimo bosquejo histórico— dificultades suscitadas en la tradición filosófica, pues parece que el conocimiento divino de las criaturas acarrearía dependencia e imperfección en Dios. El Art. 105 propone la solución del autor que estriba en que el que Dios conozca a un ente finito y el que lo cree son una sola y misma cosa. Los Arts. 106 y 107 dan respuesta a las dificultades. Los Arts. 108 a 112 están consagrados al problema de si Dios puede conocer lo referido por otro sujeto cuando éste emplea términos deícticos. Tras plantearse el problema en el

Art. 108, se examinan y critican dos soluciones en el Art. 109, y en el Art. 110 se propone una solución referencialista, dedicándose los Arts. 111 y 112 a dos aclaraciones complementarias.

El **Acápito 4º** consta de 12 arts. y está consagrado al problema de la presciencia divina del futuro. El Art. 113 plantea si es compatible la presciencia divina con que haya futuros fortuítos; y aparece una posible solución —en el supuesto de que hubiera futuros fortuítos— con la causación retroactiva. El Art. 114 plantea dificultades con respecto a ese tipo de causaciones retroactivas, como solución de este problema del preconocimiento divino. El Art. 115 expone y critica otro intento de solución, y concluye rechazando la existencia de futuros absolutamente contingentes. El Art. 116 plantea el problema de saber si el preconocimiento divino es compatible, en particular, con la existencia del libre arbitrio de ciertas criaturas. El Art. 117 expone un argumento de Rowe en contra de esa compatibilidad y la respuesta de Hoffman y Rosenkrantz, tras lo cual se critica el argumento de Rowe diciendo —con Santo Tomás— que la necesidad del preconocimiento no conlleva necesidad de lo preconocido. Pero el Art. 118 señala que, no obstante, hay tres razones de peso para sostener la incompatibilidad entre el libre arbitrio y la determinación aléctica del futuro —que está ligada a la presciencia divina—. El Art. 119 examina el intento de solución basado en la intemporalidad de Dios —una vieja solución reactualizada por D. Danielson—, intento que afirma la indeterminación aléctica de los futuros fortuítos y, a la vez, sin embargo, la presciencia divina de esos futuros. Esa posición es criticada en los Arts. 120 y 121. Los Arts. 122 al 124 están dedicados a un examen de una tesis muy peculiar de Peter Geach sobre la verdad de las oraciones en tiempo futuro, y sobre la presciencia divina.

El **Acápito 5º**, consagrado al conocimiento divino de aquellos hechos que son designables por oraciones condicionales subjuntivas, consta de 11 arts. El Art. 125 plantea el problema. El Art. 126 examina la cuestión de si hay condicionales subjuntivos verdaderos, o si no los hay; y, de haberlos, si es válido el principio de tercio excluso condicional, criticando el argumento molinista que basa ese principio en el de tercio excluso. El Art. 127 critica otro argumento de Molina y Suárez, mientras que el Art. 128 muestra que, pese a la no validez del principio, sí hay condicionales subjuntivos que, intuitivamente, consideramos verdaderos. El Art. 129 expone la concepción bañeciana o tomista y las críticas que a la misma dirigen los molinistas. El Art. 130 expone la solución molinista de la ciencia media y las críticas bañecianas. El Art. 131, tras discutir la respuesta molinista a la tercera crítica mostrando que tal respuesta está viciada por una regresión al infinito, despacha algunos puntos accesorios de la polémica.

mica. El Art. 132 expone los principales y más recientes enfoques de los condicionales subjuntivos en la filosofía analítica contemporánea. El Art. 133 expone discusiones sobre el enfoque de David Lewis y el Art. 134 propone una versión modificada de dicho enfoque, en el marco de la ontofántica necessitarista. El Art. 135 concluye que Dios tiene conocimiento de los condicionales subjuntivos verdaderos.

Acápíte 1º: La noción de conocimiento y la posibilidad de un saber omnisciente e infalible

Art. 62.— La afirmación de la omnisciencia divina ha desencadenado, en las discusiones medieval y contemporánea sobre la coherencia del teísmo, controversias muy interesantes, sobre todo en lo tocante a la presciencia de los llamados futuros contingentes, particularmente de las acciones libres.

De momento, abordamos sólo el problema general de la omnisciencia, antes de adentrarnos en la cuestión particular de la presciencia.

¿Qué se entiende por 'omnisciencia'? Saberlo todo; o, más exactamente —si es que aceptamos grados de verdad—: ser tal que, para cada "p", uno sabe que p en la misma medida en que es verdad que p.

Pero, ¿qué es saber? La polémica sobre esta cuestión ha hecho correr mucha tinta; yo he abordado el problema, con detalle en (P:1), y remito al lector a mi planteamiento minucioso en las páginas de ese escrito. No hubiera deseado extenderme mucho aquí sobre el particular.

Diré, eso sí, que la posición del autor —en contraste con la de casi todos los demás filósofos analíticos que se han pronunciado sobre esta cuestión— es que el conocimiento es, simplemente, opinión verdadera. (Por 'opinión' entiendo una creencia con convicción, o, más simplemente, la convicción). Que alguien, x, sepa que p es simplemente que sea verdadero el enunciado conyuntivo: x opina que p, y es verdad que p. Por consiguiente, en mi definición de 'conocimiento' no entra el requisito de justificación. (En (P:1) he expuesto la enorme importancia epistemológica de la eliminación de tal requisito de la noción de **conocimiento**).

Lo que se quiere decir, pues —según el enfoque epistemológico del autor— cuando se afirma que un sujeto, x, es omnisciente es que, para todo "p", x opina que p a lo sumo en la medida en que p y por lo menos en la medida que p; pues, si eso es cierto, es cierto también que, para todo "p", en la medida en que es verdad que p, es verdad

que: x opina que p y p . Que alguien sea omnisciente consiste, pues, en que nunca esté convencido de que algo es verdad ni en medida mayor ni en medida menor que aquella en que tal algo sea verdadero. Hay, pues, dos aspectos en la omnisciencia de un sujeto, x : 1º, infalibilidad (que no haya ningún "p" tal que "x cree que p" sea más cierto que "p"); 2º, omnisciencia en sentido estrecho (que no haya ningún "p" tal que "x cree que p" sea menos cierto que "p").

Art. 63.— Sin embargo, una objeción puede esgrimirse en contra de este enfoque de la omnisciencia. Si sólo se está pidiendo que un sujeto omnisciente esté convencido de la verdad de cada estado de cosas en la misma medida en que ese estado de cosas es verdadero (real), entonces bien pudiera ser una coincidencia que acertara en todo; esto es: podría resultar omnisciente —en este modesto sentido en que no se pide justificación como requisito del saber— por chiripa, por un afortunado azar.

Art. 64.— Pero la objeción está errada. En primer lugar, nuestra definición modesta de la omnisciencia no excluye que pueda ser algo necesario en algún sujeto en que se dé; y, de ser necesaria, el azar estará excluido; y, con él, estará excluida la posibilidad objetiva de error. Y, justamente, la tesis teísta que yo sostengo es que Dios es **necesariamente** omnisciente, y que ningún otro ente es omnisciente en el sentido propuesto. Por ser necesariamente omnisciente, no puede equivocarse —no puede haber "p" alguno tal que 'Dios cree que p' sea más verdadero, o menos verdadero, que el hecho de que p. Además, la necesidad con la que Dios es omnisciente es metafísica, lógica. Por ello una equivocación divina (entendiendo por 'equivocación' el creer que una cosa es verdadera en medida diversa de aquella en que lo es) es algo absolutamente imposible.

Art. 65.— En segundo lugar, hay que decir que, cuando un ente que no sea omnisciente tenga saber (opinión verdadera) sobre algún asunto, tampoco podrá ello nunca ser fruto de un puro azar, de una pura casualidad, por la buena y sencilla razón de que no hay casualidades absolutas. En lo real no hay contingencia absoluta, ni física ni siquiera metafísica. Supongamos que "p" sea tal que el hecho de que p es real —a lo menos relativamente—; entonces el enunciado "es (objetivamente) posible que sea absolutamente falso que p" es una falsedad absoluta. Ello quiere decir que todo lo que es siquiera relativamente real es tal que **necesariamente** (con necesidad metafísica o lógica) es, relativamente al menos, real. Naturalmente hay azar, hay contingencia, hay coincidencias o casualidades; pero jamás hay un azar absoluto; jamás sucede algo pudiendo haber ocurrido que sea absolutamente irreal. Lo azaroso y lo necesario difieren, pues, sólo en que lo azaroso es algo que es sólo parcialmente necesario; o más

exactamente: si un estado de cosas es azaroso, puede no ser necesario en absoluto, pero sí será **necesario** que ese estado de cosas suceda al menos en algunos aspectos. Y, por ello, nunca hay estados de cosas absolutamente contingentes, ya que nunca será cierto de un estado de cosas a lo menos relativamente real que hubiera podido suceder que fuera absolutamente irreal.

Por ello, aun las a primera vista más fortuítas coincidencias son, en el fondo, coincidencias no puras, manifestaciones no absolutamente contingentes de una misma necesidad metafísica que rige todo lo real. Y, en consecuencia, el convencimiento que experimente un sujeto de que algo sucede no puede resultar conforme con el suceder efectivo de ese algo por un azar absoluto; el suceso y el convencimiento obedecen a la necesidad objetiva que está en vigencia en la realidad, si bien el sujeto puede ignorarlo —como pueden también ignorarlo otras personas, para quienes la coincidencia en cuestión (entre la opinión del sujeto y el hecho objetivo) aparezca como una fortuita casualidad.

Pero esto no significa que, después de todo, toda opinión esté justificada, y que, por consiguiente, se pueda volver a introducir la cláusula de justificación en la definición del conocimiento. ¡No! No basta, para que haya justificación, con que no haya azar absoluto **objetivo**. Se requiere, justamente, algo más: se requiere alguna fundamentación consciente del sujeto que **pruebe**, a sí mismo y a otros, que el error está excluido de su opinión.

Ahora bien, todo proceso de justificación es un proceso en el cual se justifican unas opiniones a partir de otras. Supuesta la verdad de ciertas opiniones, otras opiniones quedan justificadas. Ninguna mente finita, ningún hombre, puede, nunca, gozar de una justificación global de sus opiniones. Por eso, el conocimiento de cualquier hombre, globalmente tomado, es irremediabilmente, opinión verdadera **no** justificada.

Art. 66.— Y, ¿qué sucede con el conocimiento divino? Si Dios necesitara justificación cognoscitiva o epistémica, se toparía también con la dificultad de que tal justificación sólo puede consistir en fundamentar unas opiniones a partir de otras. Y, así, su conocimiento global aparecería como de algún modo deficiente. (Eso es lo que sucede con el conocimiento humano, ya que, **por ser falible** el hombre, sólo puede legítimamente considerar como no defectuoso su conocimiento en la medida en que esté justificado; no porque todo conocimiento sea —por definición— justificado, sino justamente por lo poco que, en general, está justificado el conocimiento humano, pese a requerir justificación para acallar —hasta donde sea posible— el desasosiego del hombre ante su propio pensamiento, desasosiego debido a la constatación de la propia falibilidad).

Pero Dios es infalible; y **sabe** que es infalible. (La infalibilidad es un aspecto de la omnisciencia, tal como la hemos definido). Dios está convencido de que él no se equivoca; de que, en la medida al menos en que él opina que p (cualquiera que sea " p "), es verdad que p . Y su convicción coincide con lo real; coincidencia metafísicamente necesaria —y Dios está convencido de que es metafísicamente necesaria—. Por ello, Dios no requiere justificación epistémica.

¿Para qué le serviría a Dios justificar epistémicamente sus opiniones? Ninguna justificación podría hacerlo menos falible —a El que es perfectamente infalible—; ni podría aumentar su seguridad en sí mismo y en la verdad de sus opiniones: de la verdad de cada una está convencido en la misma medida en que es verdadera. ¿Para qué más? (Lo dicho no excluye que Dios justifique también sus opiniones, unas a partir de otras; excluye tan sólo que requiera justificación para hacer más perfecto su conocimiento, como la requiere el hombre. Pero sería equivocado y presuntuoso concluir que Dios no razona según el Modus Ponens, o que no calcula logaritmos).

Así pues, no sólo no hay posibilidad objetiva de que Dios se equivoque —o de que ignore algo—, sino que El está convencido de que así es (y, como su convicción coincide con lo real, no sólo opina, sino que opina correctamente —esto es: sabe— que así es); por ello, tampoco hay, para El ni posibilidad epistémica ni posibilidad doxástica de error o ignorancia por su parte. De ahí que no requiera justificación su conocimiento infalible y omniabarcador.

Art. 67.— Expliquemos un poco el párrafo que precede. La posibilidad objetiva de que algo suceda estriba en que no sea necesario que tal algo no suceda. La **posibilidad epistémica**, para un sujeto x , de que suceda el hecho de que p estriba en que x no sepa que no sucede que p . (No se confunda 'no saber' con 'ignorar': ignorar es no saber algo verdadero; yo no sé que $2 + 7 = 31$; no es que lo ignore, pues hago muy bien en no saberlo).

Del mismo modo, la **posibilidad doxástica**, para un sujeto x , de que suceda que p estriba en que x no esté convencido de que es falso que p .

Para un hombre, por más seguro que esté de la verdad de un hecho, y de muchos hechos, siempre hay la posibilidad doxástica y epistémica de estar equivocado en algo. Esto es: para todo sujeto finito (humano o no), x , es cierto que x no está (totalmente) convencido de que no hay opinión alguna de x que sea errónea —salvo, tal vez, si x está loco—. (En símbolos: $Ux(\neg xCN(xoNEz(z\%xoz)))$); lo que puede leerse: para todo x , si x es un ente finito, entonces x no está convencido de que no hay ningún z tal que: z es menos real que el hecho de

OMNISCIENTE

que x cree que z es real). Notemos que de eso no se sigue que para algún sujeto finito haya alguna opinión en particular tal que el sujeto crea que él, con esa opinión suya, se aparta de lo real (no se sigue la verdad de la fórmula: $Ex(\neg x \& Ez(xo(z\%xoz)))$); seguramente nadie cree de alguna opinión suya que ella exagera el grado de realidad de su respectivo objeto).

Así pues, no cabe, con respecto a Dios temer que, aunque sea objetivamente imposible que se equivoque, pueda, con todo, haber la posibilidad doxástica de que se equivoque. Esa posibilidad no existe para Dios. En cambio, supongamos que hubiera un sujeto finito infalible (o sea: tal que, cualquiera que sea " p ", en la medida en que ese sujeto finito creyera que p , en esa medida, al menos, sería cierto que p); pues bien, aun siendo infalible, ese sujeto no sería omnisciente (porque —según la tesis teísta aquí propugnada— sólo Dios es —y sólo Dios puede ser— omnisciente: sólo Dios es tal que, en la medida en que algo es verdadero, en esa medida por lo menos él cree que es verdadero); y, por ello, habría cosas que ignoraría —en el sentido de que su creencia en la verdad de tales cosas sería menos real que la existencia o verdad de esas cosas—; y una de ellas sería, justamente, su propia infalibilidad. Por ello, por más suerte que tenga un sujeto finito en estar en lo cierto en muchas y aun —supuestamente— en todas sus opiniones, no está, para él, del todo excluido que pueda equivocarse; o sea: en alguna medida se da, para él, la posibilidad doxástica y epistémica de equivocarse. En ese sentido, el miedo al error se comprende, ya que es algo que no puede desarraigarse de ninguna mente finita. Por eso, al sujeto finito siempre se le aparece su acierto como en algún sentido una **suerte**, una afortunada coincidencia, algo aleatorio; ya que él no puede seguir —ni, menos, seguir en todos sus eslabones— cada una de las cadenas causales (ninguna de ellas absolutamente contingente) que hacen que lo correcto de sus convicciones no sea algo puramente azaroso. (Y, aun cuando un sujeto finito **sopa** que esas cadenas existen y que sus aciertos no son puramente casuales, ese saber no destruye la **aparencia** de "suerte" de tales aciertos). Pero un sujeto que sea, no sólo infalible, sino omnisciente, no ignora nada; y, por lo tanto no ignora que no puede equivocarse; y, por tal razón, no requiere ninguna justificación epistémica.

Art. 68.— Sin embargo, ¿qué pasaría si hubiera en la realidad contingencia absoluta? En ese caso, un sujeto omnisciente en el sentido amplio (esto es: tanto infalible como omnisciente en el sentido estrecho) sabría (en nuestro sentido de " x sabe que p " como abreviación de " x cree que p , y p ") que él no se equivoca; para él estaría excluida toda posibilidad doxástica o epistémica de equivocarse. Pero ese no equivocarse nunca sería algo absolutamente contingente, algo

que, si bien de hecho no estaría yendo a dejar de suceder nunca, bien podría estar yendo a dejar de ocurrir por completo.

En efecto: supongamos un sujeto omnisciente, en el sentido amplio, en un mundo en el que se da contingencia absoluta, ya metafísica (un mundo en el que haya leyes naturales que sean una pura casualidad metafísicamente hablando, pues —metafísicamente— sería posible que tales leyes fueran absolutamente falsas), ya física (un mundo en el que algunos acontecimientos, pese a ocurrir realmente, serían tales que bien hubiera podido ocurrir —según las leyes naturales de tal mundo— que fuera absolutamente falso que sucedieran). Pues bien, en tal mundo, las opiniones del sujeto omnisciente en cuestión serían o todas necesarias, o algunas absolutamente contingentes. Si todas fueran necesarias, el que coincidieran todas con la realidad sería un puro (y afortunado) azar. Si, en cambio, fueran absolutamente contingentes aquellas de sus opiniones cuyos respectivos objetos fueran contingentes, entonces, para que las opiniones resultaran acertadas de un modo necesario, sería menester que hubiera una ley necesaria conectando los acontecimientos con las respectivas opiniones. (Naturalmente, es lógicamente concebible que "p" y "q" sean, ambos, contingentes, y que " $p \equiv q$ " sea necesario). Pero ¿cómo podría tener lugar ese necesario nexa bicondicional (y no meramente bicondicional, sino forzosamente equivalencial, ya que lo que se requeriría no sería sólo que el sujeto pensara que p ssi fuera cierto que p; sino que el sujeto pensara que p en la misma medida en que fuera cierto que p, y ello para todo "p")?

Para que tal nexa fuera necesario, sólo parece haber un medio concebible: que hubiera algún nexa causal de uno de los polos al otro. O bien la creencia del sujeto omnisciente de que algo es verdad causarí­a que el tal algo fuera verdad; o bien el suceder de un hecho causarí­a la opinión del sujeto omnisciente. Y, cualquiera que fuese la dirección del nexa causal, se tratarí­a de un nexa necesario.

Sin embargo, ambos tipos de nexa causal suscitan dificultades.

Art. 69.— Que la opinión de alguien de que algo es verdad cause que ese algo sea verdad, es algo difícil, si no imposible, de entender. Sin duda el logaritmo neperiano 3,63 sólo empieza a ser conocido por mí cuando yo sé (conozco) que conozco tal logaritmo. Y mi conocer que conozco el logaritmo no es ni más ni menos que mi conocer el logaritmo. (Ello es verdad en virtud del principio —que considero correcto, pero que no trataré de justificar aquí; ya lo hice en (P:1)— según el cual "x conoce que conoce que p" equivale a "x conoce que p"). Pero, ¿serí­a correcto describir esa situación diciendo que mi conocimiento del logaritmo causa que éste sea conocido por mí? ¡No! Porque mi conocimiento del logaritmo es el mismo ente, el mismo

estado de cosas, que el hecho de que el logaritmo sea conocido por mí. Y, si lo uno fuera causa de lo otro, entonces como son un solo y mismo hecho, tal hecho sería **causa sui**. Y, como sostuve en el cap. 2º de esta Sección II, sólo Dios es **causa sui**.

Así pues, no se ve, en ese caso concreto, que el conocimiento del sujeto sea **causa** de una propiedad del objeto. (Antes bien, la causa será —en un caso como el del logaritmo en cuestión— que yo haya estado estudiando algún libro de matemáticas, p.ej.).

Con ello, sin embargo, no hemos demostrado que no puede haber casos en que el conocimiento de que es verdad que p sea causa de que sea verdad que p ; pero sí hemos descartado los ejemplos que pueden ocurrírsele fácilmente a uno como si fueran ejemplos de algo semejante. (Y, como se acaba de ver, no lo son).

Pero es que, además, parece imposible comprender que la opinión verdadera sobre algo sea causa de ese algo.

A ello se han opuesto, en primer lugar, consideraciones sobre si la causa debe ser anterior al efecto. Temporalmente, quizá no sea así siempre. Mas se ha dicho que, al menos en un orden entitativo extra-temporal, sí debe ser así. Ahora bien, es sumamente difícil dar una definición y un tratamiento rigurosos a esa noción de la anterioridad en el orden entitativo; en todo caso, no trataré aquí de proponer un tratamiento formalizado de tal noción. Y, por ello, abandonaré esta primera línea de ataque a la posibilidad de que la opinión verdadera sea causa del objeto.

Art. 70.— Mi objeción a la tesis de que la opinión verdadera puede ser causa del objeto será la siguiente. Si bien no es cierto, en general, que si alguien conoce una cosa, entonces es verdad que, aunque no la conociera, la cosa sería, de todos modos real; si bien eso no es verdad (pues cabe formular obvias contraobjeciones contra tal tesis), otro principio más modesto sí es verdadero, a saber: para todo sujeto algunos de cuyos conocimientos sean absolutamente contingentes, hay algún objeto diverso de él y tal que aunque el conocimiento del objeto por el sujeto no se diera en absoluto, el objeto existiría de todos modos. Precisemos que un enunciado del tipo "Aunque sucediera que p , sucedería que q " equivale a un enunciado del tipo "No es cierto lo siguiente: si sucediera que p , no sucedería en absoluto que q ". Así pues, decir 'Aunque el conocimiento del objeto por el sujeto no se diera en absoluto, el objeto existiría de todos modos' equivale a decir: 'No es verdad que, si el conocimiento del objeto por el sujeto no se diera en absoluto, el objeto no existiría en absoluto'.

Pues bien, siendo Dios un sujeto, quiere decirse que, para El también, suponiendo que algunos de sus conocimientos fueran abso-

lutamente contingentes, habría algún objeto (o varios objetos) diverso de Dios y tal que, aunque Dios no lo conociera en absoluto, el objeto existiría de todos modos. Ese objeto sería, pues, algo diverso de Dios. Y, aunque Dios no lo conociera en absoluto, el objeto existiría de todos modos. Pero, entonces, el conocimiento de Dios no sería causa del objeto en cuestión. Porque, si una cosa es causa de otra, la segunda no puede existir sin la primera.

Pero se puede replicar contra ese argumento que, cualquiera que sea la explicación de la omnisciencia divina, si esa omnisciencia es real, entonces el principio no es válido para todo sujeto, pues, no lo sería para Dios. Pero esa réplica es una mera (y errónea) petición de principio. En efecto: el principio es bastante evidente, y debe aplicarse a **cualquier** sujeto, divino, humano o de otro tipo. Porque el principio es expresión del realismo gnoseológico que impone que, de no ser porque un sujeto conozca cuanto conoce **necesariamente**, pudiera ser lo real como es sin que él lo conociera. Y, además, en el marco del necesitarismo propugnado por el autor, sí es válido el principio. Porque, en ese marco, no es absolutamente contingente ningún conocimiento de Dios ni de ningún otro sujeto. (Y, además, para cualquier sujeto **creado** es verdad que hay objetos que ese sujeto conoce y que, aunque no los conociera en absoluto, aun así existirían).

Así pues, en el marco del necesitarismo el principio es aplicable **también a Dios**. Mas, se replicará, ¿por qué está obligado a aceptar tal principio un contingentista? ¡No! No está obligado a aceptarlo. Pero, **si lo acepta** —y, por lo menos a primera vista, el principio es de lo más plausible—, entonces, o bien debe aceptar el necesitarismo, o bien debe rechazar que el conocimiento divino sea causa de **todos** sus objetos. Y, si escoge esto último, debe buscar otro modo de asegurar la omnisciencia **necesaria** de Dios.

Art. 71.— Veamos, pues, la otra alternativa que se ofrecía: que sean **necesariamente** las cosas causas del conocimiento que Dios tiene de ellas. Según esta alternativa, tendríamos —suponiendo siempre el contingentismo metafísico— que el suceder de cada acontecimiento puramente fortuito sería, necesariamente, causa de la opinión que del mismo tuviera un sujeto omnisciente. Pues bien, contra la posibilidad de situación semejante se ha argüido, ya desde la Edad Media, como sigue. Ese sujeto omnisciente no podría ser Dios, si Dios es inmutable, al menos en el sentido **débil** de que no puede sufrir mutación causada por otras cosas. Claro, pudiera concebirse que los hechos puramente contingentes no fueran eventos que acaecieran sólo en algún momento del tiempo, sino hechos perpetuamente ciertos. Pero, de todos modos, el principio de la impasibilidad de Dios —Dios no puede sufrir la acción de ningún ente finito— también parece ex-

cluir que un hecho perpetuo cause la convicción de Dios de que tal hecho se da.

El argumento que acabamos de presentar (fundado en la inmutabilidad e impassibilidad de Dios) fue ya ampliamente utilizado en las discusiones teológicas medievales (tanto en el mundo de expresión árabe como en el mundo de expresión latina). Ahora bien, esos principios de inmutabilidad e impassibilidad divinas me parecen exagerados, y no pienso abundar en esa línea de ataque contra el contingentismo explotando tales principios irrestrictos. Porque, como Dios es lógicamente transcendente, si bien posee en alto grado —en virtud de su omniperfección— la perfección de impassibilidad, no creo que ello excluya su poder padecer el impacto de otras cosas.

Pero sí me parece plausible argumentar contra la causación de la opinión divina por las cosas como sigue. Si la opinión divina es necesaria, entonces —como los objetos en debate serían absolutamente contingentes— no podría haber un nexo necesario entre la opinión y el objeto. Así pues, la opinión divina será contingente. Pero, entonces, no será Dios; ni será ningún atributo suyo (Dios y sus atributos son entes necesarios). Será, pues, una criatura. Luego Dios creará esa opinión, a tenor del acontecer del objeto.

Pero de ahí se siguen dos imposibles. En primer lugar, o Dios crea su opinión a sabiendas (y entonces tendrá del objeto un conocimiento "previo", con lo que se genera una regresión al infinito) o crea a ciegas (y esto no cabe pensarlo tratándose de Dios). Y, en segundo lugar, su creación de la opinión es o necesaria o contingente. Si es necesaria, la opinión será también necesaria, y no absolutamente contingente —contra la hipótesis—. Si es contingente, se siguen de ahí dificultades insuperables —como lo expongo en el cap. 9 de esta Sección II—.

Por consiguiente, vemos cuán grandes dificultades se yerguen contra todo intento de afirmar, a la vez, la omnisciencia de Dios y la existencia de contingencia absoluta en el mundo. De varios modos pueden solventarse varias de esas dificultades. La solución que yo propongo es la de abandonar el contingentismo —la doctrina de que en lo real hay estados de cosas absolutamente contingentes—. Y, así, la omnisciencia divina queda perfectamente salvaguardada como tesis coherente con los demás postulados del sistema.

Art. 72.— Un interesante problema acerca del conocimiento divino que fue ya suscitado por los medievales es el siguiente. El conocimiento es una asimilación. En él, el sujeto se asimila al objeto. Pero ello conlleva varias cosas. De un lado, esa asimilación es activa por parte del objeto y pasiva —receptiva— por parte del sujeto. De otro

lado, conlleva una mutación del sujeto, mutación consistente en que el sujeto adquiere una semejanza con respecto al objeto; o bien, alternativamente, consiste en una presencia del objeto que penetra en el sujeto y anida en él. Pero todo eso parece incompatible con los rasgos de impassibilidad e inmutabilidad divinas. De todo eso extrañan Alfarabí y otros autores una conclusión que venía a rechazar el conocimiento divino de las criaturas (o a edulcorarlo de tal modo que, en definitiva, se lo rechazaba —no entraré aquí en los laberintos de esa célebre, y apasionante, discusión).

La respuesta que ha parecido más convincente es la de decir que esa acción del objeto, esa pasividad o receptividad del sujeto y esa asimilación o —alternativamente— presencia son meramente **intencionales**. Pero qué sea lo intencional, nunca ha quedado aclarado. Ese término parece inventado a propósito para eliminar todas las implicaciones que van asociadas a las oraciones afirmadas en que figuran determinadas palabras, sin tener que renunciar a esas palabras y oraciones.

Naturalmente, una discusión detallada en torno a esa pseudo-noción de la "intencionalidad" está aquí fuera de lugar. (Pero véase (P:1)). En cualquier caso, se suele admitir que en Dios no cabe postular ideas representativas de las cosas que constituyeran una presencia intencional de las cosas en la mente divina.

Averroes creyó solventar el problema recalcando que la ciencia divina no es consecuencia del objeto, o efecto del mismo, sino su causa (cuando el objeto es creado). Sin embargo, esa tesis suscita dificultades, como se vio en los arts. anteriores.

Cierto que es Dios la causa creante del objeto —causa del mismo y de todas sus causas, como ya veremos—. Pero Dios no es lo mismo que el conocimiento que Dios tiene de una criatura suya. Si fuera lo mismo, entonces, como Dios existe absolutamente, ese conocimiento existiría absolutamente. Y, como Dios no se equivoca, Su conocimiento de un objeto debe ser tan real como el objeto —no más, tampoco menos—; y, así, cada objeto tendría una realidad absoluta, lo que es absurdo: sólo Dios tiene —es— una realidad absoluta.

Art. 73.— Lo que sí es cierto es que el conocimiento de Dios no es pasivo o receptivo, del mismo modo en que lo es el de los sujetos creados. Un sujeto creado tiene un conocimiento siempre pasivo. Incluso si el acto cognoscente coincidiera con lo conocido (si bien no creo en la posibilidad de esa perfecta y pura reflexividad mental en sujetos finitos), incluso si un sujeto finito pudiera simplemente pensar que él piensa —así a secas y sin más—, aun en ese caso supuesto, aunque el acto mental no estaría causado por el objeto —pues el objeto sería el mismo acto —por hipótesis— y ningún ente, salvo Dios,

es causa sui—, sí sería cierto, empero, que el sujeto recibiría el impacto del objeto y que sería el objeto el que se personara y se plantara en la mente del sujeto. Naturalmente, un acto mental (reflexivo o no) tiene causas; y esas causas son en parte intramentales; pero eso no excluye la propia acción del acto en el sujeto —acto en que consiste su ser conocido— y la pasividad de éste, que —justamente— experimenta o sufre esas causaciones que en él tienen lugar, y el resultado de las mismas —el acto mental en cuestión—.

Art. 74.— La tesis gnoseológica que yo he defendido ya en otros trabajos es la de que el objeto acapara siempre —tratándose de actos cognoscitivos de sujetos finitos— la iniciativa, y el sujeto es pasivo y receptivo, según lo sugerido una líneas más arriba.

Pero, ¿sucede lo mismo con respecto a Dios? Dios es todo mente —lo que no excluye (dada su transcendencia lógica) que posea órganos somáticos—. Dios —e.d. la mente divina— es causa de cada objeto y de cada una de sus causas, y de que cada una de esas causas lo cause; en eso estriba el ser creador de Dios. Dios es causa de todo.

Por ello, parecería que Dios no pudiera ser pasivo ni receptivo, siendo como es la causa suprema y universal. Por otro lado, en Dios cabe un acto mental de reflexión pura: Dios piensa que Dios existe; ese pensamiento es el mismo hecho de que Dios existe; y ese hecho no es ni más ni menos que Dios; y Dios no es ni más ni menos que el hecho de que El se piense a Sí mismo. Pero, en ese caso por lo menos, sería obvio que el objeto no puede irrumpir en el sujeto y afectarlo con su presencia, porque el objeto es lo mismo que el sujeto y, sobre todo, lo mismo que el acto mental por el que el sujeto conoce al objeto.

Contra esas razones, yo quiero defender el punto de vista del profesor Walter Hoeres ,de Friburgo (cf. (H:23); para un comentario detallado de las concepciones gnoseológicas de Hoeres, vid. (P:1), Líb. III, pp. 159-60). Según Hoeres, el conocer es siempre un presentarse o un estar presente del objeto, que irrumpe en la mente manifestándose o patentizándose en ella. El asentimiento no es algo que, por iniciativa del sujeto, se sobreañada, sino que es la misma manifestación del objeto (en un cierto grado, cabría precisar). Y eso sucede así no sólo en el conocimiento *in fieri* (en el tránsito del no-conocimiento de un objeto a su conocimiento) sino también en el conocimiento *in esse*; en el hombre ese conocimiento *in esse* no es nunca estático, toda vez que el objeto sigue penetrando y revelándose, siendo necesaria esa acción autorreveladora del objeto aun para un mantenimiento del conocimiento —pues, de no suceder así, el sujeto humano iría olvidando al objeto—.

Pero Hoeres sostiene que también sucede otro tanto con respecto al conocimiento divino. Este no tiene necesidad de conocer nada nuevo. Tampoco tiene, sin duda, tendencia al olvido. Pero, con todo, también el conocer divino es un recibir el objeto; porque, de no, no sería conocer.

Yo creo que esa posición es defendible. De no poder ser aceptada, no se vería cómo Dios conoce ni qué es el conocimiento divino, ya que en ese conocimiento —al revés de lo que sucede en el conocimiento de sujetos creados— no habría en absoluto contacto, intramental, entre el sujeto y el objeto; el sujeto no recibiría al objeto en absoluto.

Art. 75.— A lo dicho se oponen dos objeciones. La primera es que parece incompatible con la impasibilidad divina. La segunda es que el conocimiento divino de las criaturas es un conocimiento creado, puesto que Dios conoce algo estrictamente en la medida en que ese algo existe; y, por ello, el conocimiento que Dios tiene de una cosa es lo mismo que esa cosa. Y de ahí se deduce que el conocimiento que Dios tiene del Paraguay es lo mismo que Paraguay; y, por consiguiente, es algo creado. Y siendo creado por Dios, no parece ser el resultado de una iniciativa de la criatura.

A la primera objeción respondo que la impasibilidad es, probablemente, una propiedad que Dios posee en alto grado (aunque yo dudo que sea una perfección, y que, por consiguiente, sea verdad que, dado un sujeto cualquiera, si ese sujeto fuera más impasible de lo que es, sería más real de lo que es). Pero, siendo Dios un ente lógicamente transcendente (perantimático), puede poseer en alto grado la impasibilidad sin que ello implique que sea en alto grado falso que Dios padece (e.d. que sea en alto grado falso que hay algunas cosas, diversas de Dios, frente a las cuales Dios se comporta pasivamente). El cristianismo, en todo caso, sostiene que Dios, por más impasible que sea (por más alto que sea el grado en que posee la impasibilidad), es también —y en un grado considerable— pasivo, puesto que padece incluso cansancio, dolor, flagelación, tortura, y le es infligida la muerte.

Art. 76.— A la segunda objeción respondo diciendo que el hecho de que Dios sea creador de cada criatura no impide que el conocer Dios a la criatura sea un presentarse la criatura a su Creador —y en su Creador —o lo que es lo mismo, en la mente de su Creador—. Ese presentarse la criatura a Dios es lo mismo que la propia criatura en cuestión. Y es, por consiguiente, creado por Dios. (Puede decirse que Dios no es propiamente pasivo, en el sentido de que, aunque Dios es pasivo frente a las criaturas, la irrupción de la criatura en El es obra suya, pues es algo que El mismo se causa, afectándose así. Y

otro tanto ocurre con cualquier pasión divina: Dios es causa de todo, y causa de cada causa, y de cada causación; y, así, al padecer algo, El mismo causa en sí ese padecimiento, y lo que lo causa y la causación por la cual esa causa causa dicho padecimiento). En el caso del conocimiento divino, la iniciativa de la criatura es causada por el cognoscente, y así, en ese conocimiento, la iniciativa le corresponde, en última instancia, al cognoscente.

Por último, en lo tocante a la objeción de que Dios no puede irrumpir en Sí mismo, respondo que eso no es necesario, pues el autoconocimiento divino es eterno, y estriba en la autopresencia absoluta que tiene Dios en sí mismo. Dios es causa de Su ser y causa de Su autoconocimiento, pues Su ser es su autoconocimiento.

Art. 77.— Faltan todavía varias aclaraciones y puntualizaciones con respecto a la doctrina que se acaba de exponer y defender.

En primer lugar, la presencia del objeto en el sujeto, tal como yo la entiendo —y, contrariamente a la opinión de Hoeres en este punto— no es inmaterial (ni hay por qué colgarle ningún calificativo enigmático e incomprensible como el de 'intencional'). Es una presencia real, del mismo modo que la relación cognoscitiva es perfectamente real, y no es una enigmática y quimérica *relatio rationis* (decir eso es pronunciar palabras huecas que no vehiculan mensaje alguno). La tesis que propugna esa presencia real del objeto en el sujeto que lo conoce ha sido tildada por Quine de 'oscurantismo retozón', y por otros de 'primitivismo gnoseológico'. No niego que sea primitivismo gnoseológico, al revés: precisamente por eso me parece una posición atractiva, si no hay impedimentos dirimientes para su aceptación. Y ninguno de los que han sido formulados me parece dirimente. Por ello, yo creo que ese primitivismo gnoseológico es la más adecuada y correcta visión de en qué consiste el conocimiento, o aun la opinión (pues el conocimiento es la opinión verdadera).

Cierto es que el conocimiento no consiste sólo en la presencia del objeto en el sujeto, sino en una presencia automanifestativa, e.d.: en una presencia acompañada de patentización de la misma por lo que —metafísicamente— podemos considerar como una emisión de luz que hace perspicuo al ente emisor. A la conyunción de presencia más autoiluminación (o autopatentización) del objeto podemos llamarla 'presencia mental' o, mejor, 'presencia noética'.

Esa tesis es perfectamente aceptable si se admite la posibilidad de la ubicación múltiple o replicación. Pero, no ya la mera posibilidad, sino la realidad de la ubicación múltiple es algo que debe afirmarse, en virtud de los motivos y argumentos que he expuesto —a propósito

de los universales— en (P:2). Las objeciones más corrientes contra la ubicación múltiple se responden fácilmente, sobre todo en el marco de una doctrina que postule una multiplicidad —infinita— de grados de verdad o realidad: la presencia del Istmo de Panamá entre Costa Rica y Colombia puede tener un grado de realidad mayor que en (la mente de) Senén, quien, en Buenos Aires, piensa en Panamá.

Mas cada cosa está en Dios en la misma medida en que existe, pues su estar en Dios (o, lo que es igual, el hecho de que Dios participe de ella) es su ser, o sea: es ella misma. Y, dada la atención irrestricta de la mente divina, cada cosa se presenta a ella con el grado de autopatentización que le es propio —y que es su propio grado de realidad, o sea: la cosa misma—.

Art. 78.— Otra importante puntualización (o, mejor, consecuencia de la doctrina gnoseológica aquí esbozada) es la siguiente. El conocimiento no es representativo. No hay nada que sea una "idea" o "concepto" y que sea una imagen mental inmaterial, o una representación vicarial del objeto y que haga las veces del mismo. Ese representacionismo ya lo he combatido enérgicamente en otros trabajos (p.ej. en (P:1) y en (P:8)). La idea —si es que se debe mantener ese término— es la cosa misma. (Hay, claro, usos de la palabra 'idea' que no conllevan en modo alguno la afirmación de la existencia de ningún ente mental representativo; en esos usos, una idea viene a ser una oración o un conjunto de oraciones, p.ej.). Pero nuestro conocimiento no es posible sin que la cosa —cuando se trata de un ente exterior al sujeto cognoscente— adquiera una nueva presencia o ubicación. El conocimiento de la cosa es la cosa misma, con su ubicación y demás características y circunstancias.

Art. 79.— Una tercera puntualización que es menester formular es que el que todo pensamiento, toda opinión —y, por ende, todo conocimiento, ya que el conocimiento es opinión verdadera— sea una presencia del objeto al (y en el) sujeto no quiere decir que esté de más, para cualquier sujeto, toda justificación epistémica. Sólo quiere decir que está de más para que el conocimiento sea conocimiento; pero la meta de nuestra actividad epistémica humana no es el mero conocimiento, sino un conocimiento lo más justificado posible. Y ello se debe a la falibilidad de nuestro pensamiento, y a la necesidad de garantías contra la duda; y también a la conveniencia que reviste, para el hombre, el incremento de su creencia en la verdad o realidad del objeto; pues, muy a menudo, estamos convencidos de la verdad o realidad de un objeto en medida muy inferior tanto a la realidad misma del objeto como al grado en que creemos estar convencidos de su realidad. (Pues "x cree que x cree que p" no implica "x cree que p"). Y percatándonos más o menos confusamente de eso, aspiramos, con razón, a elevar —con argumentos y justificaciones epistémicas— nuestro grado de convicción acerca del objeto.

Pero Dios tiene toda la certeza que cabe, correctamente, tener sobre cada objeto. No necesita justificación epistémica. Y, por eso, para él sí el conocimiento es la única "meta"; es algo que, en el plano epistémico, basta por sí solo, sobrando todo añadido de justificación o apuntalamiento. La convicción divina no necesita puntales. Por ello, el contacto cognoscitivo es todo para el conocimiento divino; pero no lo es para el humano.

Art. 80.— La cuarta y última puntualización está estrechamente emparentada con la anterior. Héla aquí. Si el conocimiento es una presencia del objeto, un presentarse el objeto al (y en el) sujeto, ello no quiere decir que tal presentación se efectúe en cualquier sujeto, independientemente de que se den, o dejen de darse, en el sujeto ciertas condiciones. ¡No! Hay condiciones de posibilidad para el conocimiento de cada cosa; hay una media(tiza)ción cognoscitiva, constituida por un horizonte previo de intelección y por ciertas acciones u operaciones que facilitan o provocan el que el sujeto sea abordado por el objeto. La posición aquí propugnada no conlleva, pues, ningún inmediatezismo en el sentido de que se propugne una prescindencia del marco presuposicional y de los procedimientos de aproximación al objeto; ¡todo lo contrario! Pero sí es un inmediatezismo en el sentido de postular una inmediatez mediada. Una vez dados y sentados un marco presuposicional y un cierto comportamiento del sujeto que lo aproxima al objeto en la experiencia, el conocimiento es un presentarse del objeto; un presentarse mediatizado por esas condiciones de posibilidad; pero un presentarse inmediatezmente a la mente, sin intermediarios.

Pero lo dicho sobre el necesario horizonte previo de intelección y sobre la aproximación comportamental al objeto por parte del sujeto vale tan sólo para sujetos humanos (o, más generalmente, finitos). Está fuera de lugar con respecto a Dios, pues su horizonte de intelección es su propio saber omnisciente e infalible que todo lo abarca.

En otro sentido, sin embargo, sí cabe hablar de un horizonte previo de intelección de Dios. En 1980 no es real la independencia de Guadalupe. Supongamos que en 1990 pasa a ser real. Entonces, Dios, en 1990, sabe, como algo nuevo, que Guadalupe es independiente. (Eso es, empero, compatible con la inmutabilidad o intemporalidad de Dios, si ésta se entiende de un modo no demasiado rígido; vid. el cap. 10º de esta misma Sección II). Pero eso de lo que se entera Dios en 1990 no le viene de nuevas; para El no es una sorpresa ya que, en cualquier momento anterior, El sabe —en la hipótesis supuesta— que en 1990 Guadalupe obtiene su independencia. Aun así, el conocimiento de Dios es nuevo: porque 'en 1985 Dios sabe que Guadalupe es independiente' equivale a 'Dios sabe que en 1985 Guadalupe es independiente'; y eso —por hipótesis— es infinitamente falso —se-

guramente, si la hipótesis es acertada, ese enunciado es sólo infinitesimalmente verdadero—.

Pues bien, ¿tiene Dios algún horizonte previo de intelección para la adquisición de su nuevo conocimiento? Sí. Y es el estado del mundo inmediatamente antes de que se produzca la independencia de Guadalupe. E.d.: para Dios el horizonte de intelección previo de un conocimiento es lo mismo que el estado general de cosas previo a un acontecimiento; porque, con respecto a Dios, lo objetivo y lo subjetivo, la realidad y el conocimiento, coinciden sin residuo. El conocimiento de Dios (no sólo lo conocido, sino su propio ser conocido por Dios) es la realidad

Acápíte 2º: El problema del conocimiento divino de lo meramente posible, y de la existencia de ideas ejemplares divinas

Art. 81.— Con respecto a la omnisciencia divina surge también el problema de cuál es su extensión. ¿Conoce Dios sólo lo real o también lo irreal?

Se ha argüido a favor de la segunda alternativa como sigue. En primer lugar, la Sagrada Escritura dice que Dios conoce a sus criaturas antes de crearlas (Eccli 23,29) y que Dios *uocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt* (Rom 4,17).

Pero a este respecto, se ha acuñado un conocidísimo distingo entre la ciencia divina de simple inteligencia, y la ciencia de visión. Con su ciencia de visión Dios conocería lo real, creado, contingentemente, por actos incausados de su voluntad. Y, con su ciencia de simple inteligencia, Dios conocería los meros posibles —en los que estarían incluidos tanto las cosas irreales como las reales, pero éstas últimas sólo en cuanto posibles, prescindiendo de su realidad—; pero las conocería como posibles. Y, ¿qué son los entes posibles como posibles? Son sólo Dios mismo, en cuanto que su simplicísima perfección es participable de diversos modos imperfectos.

Sin embargo, algunos objetan que, si ése es todo el conocimiento que Dios tiene de los posibles, entonces no los conoce con su realidad propia, con la realidad que podrían tener —que tendrían si fueran reales y no meros posibles—, sino con la realidad que tienen en Dios, y que es la realidad divina, esto es: Dios. Porque, como lo dice Suárez (d.30,s.15,23) '*creaturae, prout in Deo, non sunt creaturae, sed ipsa creatrix essentia*'.

Pero toda esa doctrina de los posibles es inextricable. Porque, si los posibles carecen completamente de realidad, si no son nada en absoluto, entonces no se habla de nada cuando se habla de "ellos", porque no hay nada en absoluto que sea ese supuesto "ellos".

Por otro lado, si los posibles son Dios, entonces que Dios los conozca es que se conozca a sí mismo. Pero si el (dizque) posible terremoto de París de 1978 es Dios, entonces Dios es algo irreal, que, de haber existido, hubiera sido sumamente funesto. Además, como cada posible sería Dios, ese terremoto sería lo mismo que el posible segundo satélite natural de la Tierra de tamaño mayor que la Luna, algo quizá muy agradable porque haría más luminosas nuestras noches.

Probablemente, los autores de raigambre escolástica no acepten ninguna de las alternativas del razonamiento precedente. No podría decirse, a secas, si los posibles son Dios o si no son Dios; sólo cabría decir sí, **en cuanto** esto o lo otro, son Dios, y si, **en cuanto** lo de acullá no son Dios. (P.ej. que los posibles son Dios **eminenter** o **virtualiter**, pero no **formaliter**). Pero, ¿son Dios o no son Dios? —pregunto yo—. ¡Dejen de lado esos “en-cuantos” que sólo confunden y obrubilan!

Art. 82.— Creo que la única salida de ese atolladero es el **necesarismo**, que sostiene que todo lo posible es, al menos relativamente, real. Así, los posibles tienen realidad; están realizados en el mundo real; y no hay **puros** posibles (posibles absolutamnete inactualizados). Por ello, un posible es un ente dotado de realidad propia; y Dios lo conoce **en la medida en que existe**; en la medida en que no existe, en **esa** medida Dios no lo conoce.

Lo que sí es cierto es que, además de que las criaturas están existiendo en el tiempo, existen en la eternidad divina, que es Dios; o sea: “preexisten” en Dios. Pero no son en El (en la eternidad) meros posibles, sino entes reales, a lo menos relativamente. De ser meros posibles, no serían nada en absoluto, y nunca podrían llegar a ser algo; pues, ¿de qué cosa, de qué algo, se diría que esa cosa —ese algo— llega a ser algo —llega a existir— si, por hipótesis, no habría en absoluto tal cosa o algo?

Art. 83.— Así pues, nuestra conclusión es que Dios conoce lo real, lo verdadero (realidad = verdad), en la medida en que lo es. Y no conoce nada más, porque no **hay** nada más.

Lo que sí sucede, empero, es que todo lo real, salvo Dios mismo, es al menos relativamente irreal, al menos relativamente inexistente. (‘Deus solus est’: Job, 23). Y hay infinidad de cosas que son un tanto irreales en todos los aspectos; e incluso infinidad de cosas que son genuinamente bastante irreales (o sea: que son, en todos los aspectos, más inexistentes que existentes). Todas esas cosas irreales son conocidas por Dios; pero cada una es justamente conocida en la medida en que **no** es irreal.

Pero decir —como Suárez en d.30,s.15,n.23— que Dios conoce en ellas mismas, y con el ser formal propio que dizque poseen o reciben, a las criaturas meramente (**absolutamente** meramente) posibles es pronunciar un enunciado que resulta inaceptable.

Art. 84.— Pero esta cuestión se engarza con el problema de las ideas ejemplares divinas. Con respecto a ese problema, la posición que yo quiero defender es que no hay en Dios ideas ejemplares tales como las han entendido algunos escolásticos, e.d. ideas **increadas**, y por lo tanto, diversas de las criaturas pero que servirían a Dios de modelo para su creación (un modelo extrínseco a las cosas creadas).

Como ya lo he indicado, el conocimiento no es **nunca** representativo, sino siempre presentativo. Dios no puede, pues, con una idea —ejemplar o no— tener una mera representación previa de lo que El puede crear, o de lo que El va a crear; ni, menos aún, puede tener una representación de algo diverso, que nunca llegaría en absoluto a ser creado, pero que serviría de modelo para Su producción de las criaturas. Porque, de darse semejante “representación” sería representación de nada en absoluto, lo que es absurdo.

Art. 85.— Pero inmediatamente surge la objeción: entonces, ¿crea Dios a ciegas, sin conocer lo que va a crear?

Respondo que el conocer Dios algo y el crearlo son una sola y misma cosa. Pero Dios no sabe a ciegas, sino que su conocer algo es conocer que conoce (y eso vale no sólo para Dios, sino para cualquier sujeto). Luego su crear un objeto es su saber que lo crea, y su saber lo que crea.

La interpelación que se nos dirige estaría en su lugar contra quienes establezcan una diferencia entre el creer Dios una cosa y el crearla. Tal es el caso de quienes, p.ej., defienden la existencia de contingencias absolutas en lo real, y, para hallar un nexo necesario entre cada hecho y el conocimiento del mismo por Dios, afirman que el hecho causa ese conocimiento u opinión de Dios; pero, como el conocimiento será creado, entonces sí cabe preguntar si Dios crea a sabiendas o a ciegas su propio conocimiento. ¿Por qué **en ese caso** sí es pertinente la interpelación? Porque, si el objeto causa el conocimiento, creado, que Dios tiene del mismo, entonces el objeto y el conocimiento son entes diversos. (De no, ese ente, **creado**, sería **causa sui**, lo cual es absurdo).

Pero —como veremos en el cap. 7º—, la creación de un ente por Dios es lo mismo que ese ente. Luego —sobre la base de esos supuestos— el conocimiento divino de un objeto será diverso de la creación por Dios de ese objeto. Y, entonces sí, siendo dos cosas **diversas**, cabe preguntarse cuál precede a cuál, y cómo Dios puede

OMNISCIENTE

crear "antes" de conocer, con un "antes" posiblemente atemporal. La dilucidación de esas "previalidades" atemporales es difícil, desde luego. Por ello, el interlocutor partidario de esa tesis "contingentista causalista" podría excluir que cupiera preguntarse qué viene antes y qué viene después en Dios, pues podría rechazar la existencia aun de un orden entitativo atemporal en el obrar divino. Así, podría decir que Dios crea y conoce, sin que, ni siquiera en un orden intemporal, lo uno preceda a lo otro. Todo ello se defiende, pero sigue sin verse **por qué** crea Dios —en esa hipótesis— un conocimiento suyo siendo ese conocimiento algo absolutamente contingente, y siendo diverso de su creación del objeto del mismo; e.d.: no se ve qué nexo hay entre todo eso, y cómo es que no se trata de una feliz fortuna o coincidencia.

Art. 86.— Pero, si se sostiene que el obrar de Dios es necesario —que cada acción Suya es, a lo menos relativamente, necesaria—, que es emanación de Su ser, de Su naturaleza omniperfecta, entonces, aun cuando se dijera que Su crear y Su conocer una cosa son diversos, podríamos entender que, **en virtud de la aludida necesidad** de ambas operaciones, no habrá desajuste entre ambas. Pero quedaría en pie, con todo, una seria dificultad: aunque la posibilidad de equivocación divina estaría **excluida** (necesariamente excluida, de suerte que no habría azar alguno), sin embargo el crear de Dios, como diverso de Su conocer, parecería como necesitando alguna luz para no ser un crear ciego y como un producto de una necesidad natural (e.d. de una necesidad que no se cumple forzosamente a través de decisiones voluntarias adoptadas con **libre voluntariedad** —o sea: tales que no vayan en contra de las **intenciones** del sujeto, i.e. de sus **decisiones de decidir**—). Pero esa luz, ¿es el conocimiento del objeto creado, o es otra luz diversa? Si es el conocimiento del objeto, se suscita el problema de qué es lo "previo". De nuevo cabría, entonces, rechazar ese problema como un pseudoproblema. Y aquí ya no cabría replicar que no se ve entonces el **porqué** o el nexo o razón suficiente que liga lo uno a lo otro. Aquí sí se ve: es que tanto el crear divino como el conocer divino del objeto son, ambos, expresiones necesarias (al menos relativamente necesarias) de la omni-perfección de Dios.

Con todo, tal vez el problema de la previalidad sí debiera plantearse. Porque, aunque esas relaciones de previalidad entitativa atemporal son difícilísimas de tratar con rigor, y aunque —sin lugar a dudas!— se ha abusado muchísimo de ellas en las discusiones escolásticas (en las que, por añadidura, nadie propuso nunca una axiomatización que permitiera tratarlas rigurosamente), sin embargo tal vez haya casos en los que sí sea lícito plantear un problema de previalidad entitativa. Y bien podría ser éste uno de ellos. Por la razón si-

guiente. Si la creación divina del objeto es una cosa (idéntica al objeto, o diferente de él) y el conocimiento divino del objeto es otra cosa, entonces, o bien una de ellas depende causalmente de la otra, o bien no depende causalmente, en absoluto, ninguna de la otra. Si hay dependencia causal, ¿será una dependencia unilateral del conocimiento con respecto a la creación? ¿O a la inversa? ¿O en ambas direcciones? En cualquier caso, ese problema de la causación siempre parece llevar consigo un larvado problema de preialidad entitativa, sumamente difícil —desde luego— pero quizá insoslayable.

Por otro lado, que no haya, en absoluto, dependencia causal es algo que parece inverosímil. Pues no basta que todo obrar divino sea expresión —al menos relativamente necesaria— de la necesaria omniperfección de Dios. Parece que se requiere algún nexo más directo entre dos acciones de Dios referidas a la misma criatura.

Art. 87.— En todo caso, el teísmo tradicional ha rechazado —y yo creo que con razón— la idea de que Dios lleve a cabo su creación independientemente de su conocimiento o al margen de él.

Fue esa la razón por la que se supuso, en un sector de la teología tradicional, que Dios poseía un conocimiento previo a su acción creadora: un conocimiento de simple inteligencia de los “posibles” (eso decían quienes pensaban que es la voluntad divina la que crea); o, además de ese conocimiento, también un conocimiento divino de visión del objeto que **va a ser** creado (esto dicen quienes consideran que la voluntad divina no crea por sí sola, sino que sólo decide crear; por eso, “una vez” que Dios ha decidido crear, tiene un conocimiento “nuevo” de ciertos objetos —sabe que existirán, y no sólo que, si El decide crearlos, existirán; esto último es lo que El sabe con su ciencia de simple inteligencia—; y luego, armado con ese conocimiento, crea el objeto).

Todo ese proceso me parece inventado y superfluo. Porque, si bien, ciertamente, hay un nexo necesario entre la creación divina de un objeto y el conocimiento divino del objeto, ese nexo es el de **identidad estricta** o **mismidad**. Y, por ello, no cabe preguntarse qué precede a qué, ni siquiera en un orden intemporal. Nos zafamos así del problema de qué precede a qué (si el conocimiento a la creación, o viceversa) —que es un problema engorroso pero quizá insoslayable, si se afirma la diferencia entre ambos—, postulando que son una sola y misma cosa.

Art. 88.— En todo caso, y aun suponiendo —en contra de la opinión que acabo de defender— un conocimiento divino “previo” a la creación, ¿se trataría de un conocimiento **ejemplar**, de una posesión de ideas o conceptos que le sirvieran a Dios para, con arreglo a ellas,

crear las cosas? Y, por otra parte, y aceptando la tesis aquí propuesta de que son lo mismo el que Dios conozca un ente finito y el que lo cree, ¿cabe, de todos modos, admitir en algún sentido ideas ejemplares en la mente divina?

Responderé juntamente a ambas cuestiones. Todo depende de cómo se entienda la idea ejemplar. Si, con Séneca, definimos 'exemplar esse ad quod respiciens artifex id quod destinabat efficit' (que el ejemplar es aquello mirando lo cual el artífice produce lo que se proponía), entonces respondo que es correcto afirmar la existencia de ideas ejemplares, tanto en la mente humana como en la divina. Y, en lo tocante a ésta última —que es la que aquí nos interesa—, la admisión de ideas ejemplares así entendidas es perfectamente compatible con nuestra tesis de que el que Dios conozca un ente finito y el que lo cree son la misma acción; porque las ideas ejemplares serán, entonces, las cosas mismas creadas por Dios, conocidas por Dios. Y, naturalmente, si se rechazara la tesis de la identidad aquí propuesta, también cabría admitir las ideas ejemplares divinas en ese sentido.

Art. 89.— Pero de otro modo pueden entenderse las ideas ejemplares: como modelos mentales **imitando** los cuales el artífice produce su obra, de tal modo que ésta guarde una semejanza con el modelo y éste le sirva de pauta o rasero de evaluación. En esta definición, aparentemente, la idea ejemplar habrá de ser no ya diversa de la obra que se haga a tenor de ella, sino diversa incluso de la idea de esa cosa, aun admitiendo —contrariamente a la tesis gnoseológica presentacionista (antirrepresentacionista, pues) aquí defendida— que una cosa y la idea por la que se la conoce sean dos entes diversos. Porque, de aceptarse esa segunda definición, la idea ejemplar parecería deber ser algo con lo que habría de compararse, **extrínsecamente**, el resultado del obrar, y que sirviera como pauta para juzgar tal resultado, según que éste imitara a la idea mejor o peor. Mas una idea representativa no puede servir para juzgar así al objeto, porque sería, antes bien, ella quien imitaría al objeto, y, en la medida en que fuera idea del objeto —o sea en que representara al objeto— en esa medida la imitación sería perfecta; luego siempre habría perfecta adecuación del objeto a la idea ejemplar.

Pero hay otra dificultad más: aun aceptando que el conocer Dios a las criaturas y Su crearlas sean diversos, con todo, ¿qué se gana postulando unas ideas ejemplares divinas increadas **imitando** las cuales Dios obre? Como Dios no fallará en su obra, la imitación será **perfecta**. Y, entonces, ¿qué diferencia habrá entre el ejemplar y lo ejemplado? Y, aunque la hubiera, ¿qué diferencia habrá entre esa idea ejemplar y la idea dizque representativa con la que Dios conocería (si se quiere: con Su ciencia de visión) a las cosas creadas? Y,

si la idea ejemplar de la criatura y la idea representativa o cognoscitiva de la misma no difieren en nada (¡si no es que una es "previa" a la creación y la otra no!), entonces, ¿por qué esa duplicación? Mas, por otro lado, si no se da duplicidad, no parece deber incluirse en la definición de idea ejemplar nada que induzca a pensar que la idea es algo forzosamente extrínseco y previo a la cosa, algo que sirva de pauta o patrón con respecto a la cosa, pues —a todas luces— la idea "representativa" o cognoscitiva de la cosa no sirve de pauta para las cosas.

A pesar de tales dificultades, la segunda definición es aceptable siempre y cuando se elimine del sentido de las palabras 'imitación', ' semejanza' y 'pauta' toda implicación de **extrinsecidad**, o sea de **diferencia** entre lo imitante y lo imitado, entre las dos cosas mutuamente similares, entre la pauta y aquello que es evaluado de conformidad con ella. Y es aceptable esta segunda definición porque cabe alegar la posibilidad de lo contradictorio, a tenor de lo cual la idea ejemplar y la idea cognoscitiva serían lo mismo (dejando de lado si serían o no lo mismo que la cosa conocida); y esa única idea serviría y **no serviría** de pauta para la cosa. (Que algo ocurra y no ocurra es verdad ssi ocurre sólo hasta cierto punto, o sea: en una medida de menos del 100 %). Si se acepta esa matización (o esa supresión de implicaciones de extrinsecidad), entonces no tengo nada que oponer a la definición de la idea ejemplar que introduce las palabras 'imitación' y 'pauta'. En definitiva, como la idea cognoscitiva no puede tener ningún "contenido" diverso del de la cosa conocida, lo que tendríamos es que ésta es —y no es— pauta de sí misma. Y cada cosa es ciertamente pauta de sí misma **en alguna medida**.

Art. 90.— Pero, en todo caso, lo que no parece sostenerse es que haya en Dios ideas **no cognoscitivas**, "previas" a la creación, diversas tanto de las cosas creadas como de las ideas con las que Dios conoce a esas cosas creadas (aun suponiendo que estas últimas ideas fueran entes diversos de las cosas mismas).

Veamos, empero, las razones que se invocan a favor de ideas increadas en la mente divina imitando las cuales Dios crearía las cosas del universo.

Se dice que todo artífice que obre sabia y libremente concibe **primero** una idea de su obra, y que **luego**, contemplándola, ejecuta su obra. Pues bien, a esa razón respondo que, si es una implicación (quizá un postulado de significación) de la propiedad de obrar o ser un artífice (respectivamente de las palabras 'obrar' o 'artífice'), entonces Dios escapa a tal implicación en virtud de su transcendencia lógica o perantiomaticidad. Porque en Dios no hay un pensar primero y obrar después, ya que su conocer a una criatura y su crearla son, sin ningún

residuo, el mismo ente, a saber: la propia criatura en cuestión. Y, en segundo lugar, respondo que, aun fingiendo esos "primero" y "luego" en un supuesto orden atemporal, la idea de la obra puede (y hasta debe) ser una idea cognoscitiva de la cosa misma; no una idea de otra cosa, ni una idea de nada, imitando **extrínsecamente** la cual, como un modelo exterior, sea creada la cosa. Porque lo que cualquier artífice creado concibe en su mente, antes de obrar, es, no un modelo o pauta **extrínseca**, sino una idea cognoscitiva del resultado de su obra (mejor dicho: lo que concibe es el resultado de su obra futura).

Se ha invocado también la autoridad del Concilio Vaticano I. Pero lo que dice ese Concilio parece perfectísimamente compatible con la teoría aquí propuesta. El Concilio considera a Dios mismo como causa ejemplar, en la medida en que es imitable. El Concilio insiste en que Dios no crea a ciegas, sino que su creación es deliberada y consciente. Pero eso queda evidenciado, sobre todo, con la doctrina aquí propuesta, que identifica el que Dios quiera la existencia de algún ente finito, el que lo cree, y el que lo conozca.

También se ha invocado la autoridad de la Sagrada Escritura. Pero lo único que dicen los textos bíblicos al respecto es que el obrar divino es consciente, lúcido y deliberado; que es un obrar sabio y prudente. Algunos textos sapienciales (como **Prov 8,22-30**) insisten en el carácter increado de la Sapiencia (que es una tesis también defendida en este trabajo, pues la Sapiencia es una perfección infinita y, por ello, un atributo divino, un ente infinito e increado; el sintagma 'antequam terra fieret' —que figura en ese texto— será dilucidado en el cap. 10º de esta Sección). Pero la Sagrada Escritura nunca habla de ideas ejemplares increadas, ni, aún menos, dice que sean diversas de las ideas cognoscitivas de Dios —o sea: del conocimiento que Dios tiene de sus criaturas—.

Se ha invocado la tradición de algunos Padres. Aquí sí es cierto que el ejemplarismo está claramente enunciado. Ese ejemplarismo postula una muchedumbre de ideas increadas con respecto a las cuales las cosas creadas guardarían una fuerte similitud, puesto que Dios habría producido a Sus criaturas con **imitación** (extrínseca claro) de esas eternas e inmutables ideas ejemplares que existen en Su mente o en el Verbo. Pero esas concepciones pertenecen, no al mensaje religioso de valor permanente que nos han transmitido los Padres, sino a ciertas doctrinas filosóficas que muchos Padres habían recibido como legado cultural de la civilización grecorromana, y dentro de las cuales se esforzaban —lícitamente— por dar expresión conceptual a las intuiciones cristianas. Ello es legítimo: en cada época, y utilizando los mejores instrumentos teóricos de que entonces disponga, el pensador cristiano tratará de dar una plasmación conceptual al mensaje evangélico.

LAS IDEAS EJEMPLARES

Se arguye, por último, que Dios, que crea con libre voluntariedad, no puede crear sin una previa idea del fin y de los medios (S.Th.I q.15 a.1). Respondo que ese principio es correcto si se suprime la palabra 'previa'. No hay tal previalidad en el obrar divino. (Y ya he dicho que, si se me replica que esa previalidad se da en virtud de una verdad necesaria acerca de cualquier obrar, responderé que, aun concediendo esa verdad y su necesidad, no se aplica a Dios, por ser éste lógicamente transcendente). Pero añadido que justamente la idea que ha de tenerse al obrar es la idea del resultado de la obra —a menos que el artífice sea tan imperfecto que el resultado de su obra sea diferente de aquello que él se puso a elaborar o producir según su idea.

Art. 91.— En definitiva, diré que hay dos cosas **diversas** que pueden entenderse como "idea ejemplar" o "causa ejemplar": 1) Dios mismo, en su imitabilidad infinita, que es —**fundamentaliter**— la causa ejemplar de todas las criaturas; 2) las cosas creadas mismas, cuyo conocimiento por Dios es idéntico a su creación por Dios, la cual, a su vez, no es ni más ni menos que ellas mismas. Dios es **causa ejemplar**, pero no es idea ejemplar de las criaturas. Cada criatura es, en cambio, idea ejemplar, pero no causa ejemplar, de sí misma. Dios, como causa ejemplar fundamental, al crear, da ser a cosas que imitan imperfectamente a Dios, que es como el modelo universal. Y Dios lleva a cabo esa creación con conocimiento, pues su crear una cosa es conocerla, y su conocer una cosa finita es crearla. Las ideas divinas son las cosas mismas, que están en la mente divina cada una en la medida en que existe —y cada cosa es la medida en que ella existe—. Con arreglo a esas ideas Dios crea las cosas, pues cada cosa sirve —en alguna medida— de pauta o patrón para sí misma, por lo cual Dios crea cada cosa con arreglo a ella misma. Pero esas ideas no son causas ejemplares de las cosas.

Art. 92.— Algunos adeptos de la tesis de las ideas ejemplares sostienen que hay que introducir un distinguo entre Dios mismo **inspectus ante operationem diuini intellectus** y Dios mismo considerado después de esa operación; antes sería uno solo, una sola idea ejemplar **fundamental**; después, serían muchas ideas ejemplares **formales**, diversas entre sí. Mas la diferencia sería **rationis tantum**; y, lo que es peor, esa mera diferencia de razón no se daría con respecto al modo humano de entender —que acaso deforma la realidad— sino con respecto al intelecto divino.

¡No! Eso no cabe concebirlo. Porque, en primer lugar, el intelecto divino no se equivoca, ni ve como diverso lo que es idéntico. No sería un conocimiento divino, sino un espejismo, una ficción pura y simple. En segundo lugar, ese hablar de Dios "considerado antes de la operación del intelecto" y "considerado después" es un recurso a los "er

cuantos" que nos parece —como bien sabe el lector— poco recomendable. Porque se trata de saber si, dejados de lado esos "en-cuantos", hay una idea o muchas; y lo que la tesis de esos adeptos del ejemplarismo nos dice es que es una y que son muchas y diversas entre sí; pero es Dios; luego Dios es muchos entes diversos entre sí. Y no vale decir que hay una sola idea ejemplar **radicaliter** o **fundamentaliter**, y muchas **formaliter ut talia et distincte**; porque, de nuevo, esos "en cuantos" no aclaran nada.

Si se quiere desenmarañar eso diciendo que las múltiples ideas ejemplares **formaliter ut talia se como constituyen** (**quasi constituuntur**) por la operación del intelecto divino, pregunto si ese 'como' ('quasi') se usa para indicar que el verbo que sigue está empleado en un sentido meramente traslaticio o metafórico. Si así es, sólo tenemos metafóra, y nada esclarecedora por cierto. Porque, por muy "quasi" que sea, habría ahí una muchedumbre de ideas increadas pero constituidas por el intelecto divino, que no serían, empero, ni Dios ni atributos de Dios sino resultados justamente de la operación del intelecto divino.

Si se dice que las ideas ejemplares son potencialidades que pueden ser **como** reducidas al acto por las cosas creadas, entonces nos empantanamos en esas traicioneras nociones de la ontología aristotélica y, además, postulamos una potencialidad en Dios. (Y si se dice que esos posibles o potencialidades no son las ideas ejemplares **formaliter ut talia**, sino que son esas ideas sólo **en cuanto** actuables por ciertas cosas, entonces se agrava el abuso de los "en-cuantos").

Notemos, por último, que, si, de manera general, el abrigarse en el refugio de los "en-cuantos" tiene el inconveniente de difuminar las cuestiones en debate y ensombrecer las implicaciones de la tesis que uno sustenta, ese refugio parece, sobre todo, fuera de lugar a propósito de la identidad, **a menos que** se defienda abiertamente —y con argumentos— la tesis geacheana de la relatividad de la identidad, que he criticado en otros trabajos anteriores ((P:1) & (P:6)). Si se delibera en el marco de la noción vulgar y corriente de identidad, ni siquiera tiene sentido decir que un algo y otro algo son una sola y misma cosa **en-cuanto-esto** y son diversas cosas **en-cuanto-aquello**.

Mi conclusión es que no hay ni meros posibles ni, por lo tanto, un conocimiento divino de meros posibles, ni tampoco unas ideas (no cognoscitivas) ejemplares, que serían unas ideas en la mente divina **diferentes de las cosas mismas**. El conocimiento divino es —con mayor razón que ningún otro— un conocimiento directo e inmediato de las cosas.

Art. 93.— Deseo, no obstante, introducir una comparación entre la posición que acabo de defender y la **sententia satis communis**

—como la llama el Eximio— según la cual se dan ideas ejemplares en Dios, pero se hallan en El sólo “objetivamente” (en el sentido escolástico, i.e. como objetos de conocimiento), y son las cosas mismas que van a ser creadas (un ‘va a’ no temporal) **en cuanto** se ofrecen a la mente divina. Esa es la opinión de Santo Tomás, el bienaventurado Duns Escoto, Occam, Durando de San Purciano, Gabriel de Biel y muchos otros renombrados escolásticos.

Tal opinión coincide con la mía, si se elimina de ella el “en-cuanto”. La diferencia estriba, más bien, en una cuestión gnoseológica general: las especies inteligibles —particularmente los conceptos objetivos o *uerba mentis*— ¿son los propios entes conocidos, o son entes vicariales y representativos? En (P:1) he discutido esta cuestión con respecto a la gnoseología de Santo Tomás. La dificultad con esos autores estriba en que, en vez de responder ‘¡Sí!’ o ‘¡No!’, acuden a los “en-cuantos”, y, de ese modo, responden, a menudo, que el concepto objetivo es el ente conocido pero sólo **en cuanto** conocido o presente al sujeto, y es diverso del ente conocido en cuanto éste existe de suyo (es decir con realidad “subjetiva” o formal y no meramente “objetiva”, *sensu scholastico*). Naturalmente eso no aclara nada.

Y, en nuestro caso concreto, es enorme la envergadura de ese interrogante, pues de que la respuesta sea afirmativa o de que sea supernegativa dependerá que la idea ejemplar sea algo creado o increado. Según Santo Tomás y los demás autores mencionados —y tal como Suárez expone su tesis en d.25,s.1,n.6—, las ideas ejemplares no son algo increado, sino que son las criaturas mismas **in esse cognito**. Mas este añadido, a mi juicio, puede cercenarse, dado que el ser una cosa y su ser conocida **por** Dios son exactamente lo mismo, dada la omnisciencia divina. De no, el conocimiento divino se apartaría de lo real en algún grado; mas eso es absurdo.

Art. 94.— Los fundamentos de esa opinión son los tres siguientes. El primer fundamento es que lo que suscita y guía la acción del agente es el ente actuable por su acción. Ese fundamento me parece muy correcto. Así, cuando alguien se pone a componer una sinfonía, o a tejer una chompa, o a redactar un discurso, p.ej., decimos —respectivamente— que **hay** una sinfonía que ha concebido y se ha puesto a componer; que **hay** una chompa que se ha puesto a tejer; que **hay** un discurso que se ha puesto a redactar. No ignoro las objeciones que algunos autores han opuesto a ese tipo de inferencias —por lo demás comunísimas y corrientemente efectuadas por el hombre de la calle—; se ha hecho ver que esas inferencias engendran contradicciones; porque, p.ej., si alguien se ha puesto a tejer una chompa y no la ha terminado, entonces no **hay** todavía chompa. Pero mi conclusión es que esa chompa existe y no existe; quizá tiene todavía un grado de exis-

tencia inferior al 50 % (e.d. un grado de existencia bastante irreal), pero eso no es lo mismo que no existir en absoluto; y sólo si se dijera que existe y, a la vez, no existe **en absoluto**, sólo en ese caso se tendría una supercontradicción, esto es: un absurdo (una afirmación trivializante). Por ello, el distingo inventado por algunos gramáticos entre acusativo de efección y acusativo de afección me parece quimérico e inútil.

Art. 95.— El segundo fundamento es que, de no ser en absoluto cierto que la idea ejemplar con que se obra es la cosa misma, entonces el resultado del obrar no será lo que se concibió y quiso hacer, sino otra cosa. Y, aunque, en determinados casos, se dé tal diferencia en el obrar humano, ello se debe únicamente a la imperfección y limitaciones de nuestra inteligencia y capacidad operativa. Así, un arquitecto puede decir del inmueble construido: 'No es éste el inmueble que yo me puse a construir (o que yo traté de construir)'. Y, si se objeta que eso prueba que, cuando concibió y se puso a construir un inmueble, éste no existía aún en absoluto, ya que, de haber existido, no podría por menos de haber sido el mismo que resultaría al cabo de la construcción, respondo que el **otro** inmueble existía cuando el arquitecto se puso a construirlo; pero que existía en débil medida (era bastante irreal), y se quedó en **esa** débil medida; (o, por lo menos así es si es totalmente cierto lo que dice el arquitecto, a saber: que el inmueble resultante es distinto del que él se había puesto a construir, o que él había tratado de concebir).

En todo caso, normalmente —al menos cuando el proyecto se lleva exitosamente a cabo (y Dios lleva siempre exitosamente a cabo sus planes)—, el resultado del obrar es lo mismo que se había concebido, y cuya concepción mental había empujado a obrar al obrante.

Art. 96.— El tercer fundamento es que, como las ideas ejemplares son múltiples, no pueden ser todas idénticas a Dios; sino que han de ser las propias criaturas conocidas o preconocidas por Dios. Aunque esos autores parten de la premisa implícita de que no hay más que un solo ente increado (premisas que yo rechazo, pues acepto una infinidad de atributos divinos increados), sin embargo creo que este fundamento es válido si se añade la premisa de que las ideas ejemplares no son en absoluto atributos increados de Dios. Pero es de lo más implausible (o, mejor dicho: es increíble) que la idea ejemplar de una cucaracha —para tomar un célebre ejemplo platónico— sea un atributo divino; ciertamente el resultado imitaría tan mal al modelo o ejemplar que Dios habría fracasado. Y no se diga que la imitación es imperfecta no por falla del artifice sino del objeto resultante; eso cabe decirlo si el ejemplar del que se habla es el ejemplar fundamental, o no formal, e.d. Dios mismo, cuyo omniperfecto ser es imperfectamente imitable por las escrituras, cada una de ellas a su modo y en

su grado; pero el ejemplar formal es aquello que la criatura habría no ya de imitar, ni siquiera, propiamente, de reproducir —salvo si se acepta una definición de la idea ejemplar que en su sentido primario fue criticada más arriba (y, de aceptarse, la reproducción habrá de ser lo más fiel posible)—, sino de plasmar, o, mejor dicho: **de ser**.

Art. 97.— Frente a la **sentencia satis communis** que acabo de comentar, Suárez se adhiere a la tesis contraria (a saber: que las ideas ejemplares son increadas), tesis sustentada por Alejandro de Hales y Buenaventura —sin que falten textos del Angélico que también parezcan favorecerla—.

Suárez arguye contra la sentencia común —a la que nos hemos adherido— con tres asertos. El primer aserto es la misma tesis a defender, esto es: que la idea ejemplar es increada. Lo trata de probar, en primer lugar, diciendo que ése es el parecer más acorde con los Padres y más aprobado por los teólogos. Ya dije más arriba lo que tenía que decir al respecto. (Además, la autoridad del **Corpus Dionysianum** es, teológicamente, discutible; y la cita que Suárez reproduce de San Ambrosio no me parece avalar necesariamente su punto de vista, pues el Santo Obispo de Milán sólo parece rebatir una hipostatación de ejemplares extradivinos pero increados, y, por tanto, diferentes de las cosas creadas).

Otro motivo que invoca a favor del aserto es que, de ser la idea ejemplar idéntica a la cosa creada, entonces, como la idea ejemplar es **causa** ejemplar de la cosa, ésta sería **causa sui**. Respondo que la idea ejemplar **no es causa ejemplar de la cosa, sino que es, a lo sumo, una causa eficiente del obrar del artífice** (y eso sólo cuando se trata de artífices finitos, no cuando se trata de Dios). No hay causa ejemplar salvo Dios mismo, que lo es en el sentido de que cualquier criatura es una imperfecta imitación de Dios. Las ideas "ejemplares" no son causas de las cosas "ejempladas"; sólo cabe llamarlas 'ejemplares' en el sentido de que su ser concebidas por Dios es su ser creadas; esas "ideas" son las propias criaturas concebidas por Dios.

Suárez arguye también lo siguiente: un artífice creado no puede nunca preconcebir la cosa que él ha de hacer, pues nunca puede saber de antemano cuál será en particular esa cosa ni cómo será, toda vez que la individualidad de la cosa dependerá de factores y circunstancias que escapan al control del artífice creado. Además, lo que entra en la intención de un artífice creado no es elaborar este o aquel artefacto en particular, sino un artefacto de tal o cual clase.

Art. 98.— A esas dos razones respondo como sigue. Frente a la primera, sostengo que el ejemplar que está en la mente del artífice finito sí es (o, al menos, sí puede ser) lo mismo que el resultado de

su obra, pese a que la individualidad de ese resultado dependa de factores y circunstancias que caigan, en última instancia, fuera del control y aun, algunos de ellos, del conocimiento del artífice. Si yo concibo en enero un texto de lógica matemática que me pongo luego a escribir, y que, en noviembre, queda concluído, cabe preguntarse: el texto concebido por mí en enero ¿es el mismo que el concluído en noviembre? (Para evitar equívocos, diré que el terminado en noviembre es el **ejemplar manuscrito** de ese texto, no sus posteriores reproducciones). Yo creo que sí. Claro que la individualidad de ese texto depende de infinitos factores, muchos de ellos ajenos —**en última instancia**— a mi control, y otros muchos dependientes —en parte— de mi potestad, pero que no se me habían pasado por las mientes cuando concebí el texto en enero (el papel y esferográficos utilizados; los momentos durante los cuales me haya sido posible redactar —y, por tanto, ausencia de ruidos excesivos, de catástrofes que impidan un trabajo, como enfermedades agudas mías o de mis familiares, goteras en el techo, carcoma en la mesa, etc.—; de coincidencias, conversaciones, lecturas, emisiones radiofónicas, etc., que me suministren ejemplos, y así sucesivamente). Pero eso no quiere decir que se trate de dos entes diversos. Sólo quiere decir que, cuando yo concebí el texto en enero, no conocía aún muy a fondo, ni muy en detalle, a ese texto; no porque el texto no fuera el que es, ni porque no fuera cierto que se darían esas circunstancias individuantes (pues, si en un momento, **e**, sucede algo, entonces, en cualquier otro momento, por remotamente pasado o remotamente futuro que sea con respecto a **e**, es verdad que en **e** sucede ese algo); no por eso, pues, sino sencillamente, porque mi conocimiento es limitadísimo. A diario me relaciono con personas de cuyas circunstancias individuantes conozco, **a lo sumo**, un 0,0000001 por ciento. Y es muy importante subrayar que todas esas circunstancias sólo pueden determinar la identidad del texto si yo quiero; pues me es posible suspender la ejecución de mi obra, y, entonces, las circunstancias en cuestión sólo habrán determinado que el texto no sea concluído.

Por otro lado, suponiendo que el texto terminado en noviembre sea diferente del concebido en enero, en ese caso no es que en enero yo no haya concebido un texto en particular, sino, justamente, que el texto particular que concebí es diverso del que concluí diez meses más tarde; si el concebido en enero no fuera un texto particular, entonces no podría ser ni idéntico al concluído en noviembre ni, tampoco, diverso del mismo.

Art. 99.— Frente a la segunda razón de Suárez, diré que, cuando algún artífice creado tiene la **Intención** (o sea: la decisión de adoptar la decisión) de hacer algo, p.ej., una cuchara, posiblemente aún no haya una cuchara que él tenga la intención de fabricar (e.d. tal que

él haya decidido decidir fabricarla); pero cuando algún artífice creado decide fabricar una cuchara, entonces sí hay una cuchara (y toda cuchara es singular) que él ha decidido fabricar. En efecto: supongamos que alguien todavía no ha decidido fabricar una cuchara, pero sí tiene la **intención** de (o sea: la decisión de decidir) fabricar (alguna cuchara. Entonces ese alguien tiene la decisión de que haya una cuchara que él decida fabricar. Pero, cuando decide fabricar una cuchara, no decide sólo que haya una cuchara que él fabrique; mientras sólo esté en éstas, aún no hay nada que haya decidido fabricar. Y, normalmente, ningún artífice finito decide que haya una cuchara que él fabrique; sino que, en primer lugar, decide que haya una cuchara que él decida fabricar (y esto es tener la **intención** de fabricar una cuchara). Y el paso siguiente no es decidir que haya una cuchara que uno fabrique —pues sin conocer a la cuchara uno no puede decidir fabricarla; ni se toma nadie la molestia de decidir que haya una cuchara que él fabrique, antes de pensar en una cuchara y decidir fabricarla. Por ello, ese paso intermedio es superfluo.

A este respecto, cabe señalar una diferencia importante entre, p.ej., la fabricación —o cualquier otra producción "artificial"— y el procrear, pongamos por caso. Si Adelelmo y Pacomia deciden procrear un hijo, p.ej., no por ello será forzosamente cierto que hay un hijo que Adelelmo y Pacomia hayan decidido procrear. Porque aquí la individualidad del hijo no sólo no está en la potestad de Adelelmo y Pacomia, sino que tampoco depende fundamentalmente de cuál sea el obrar voluntario de ellos. Se ve claramente la diferencia con respecto al texto de lógica matemática de que habíamos hablado más arriba: inicialmente, el autor puede conocer muy mal a ese texto, tener una idea muy vaga de cuál será. Pero cuál (o, si se permite decirlo así, quién) sea el texto, eso, aunque en **última instancia**, escape a la potestad del autor, sólo puede, con todo, determinarse **a través de acciones voluntarias del autor**: el autor utilizará ciertos esferográficos y no otros, cierto papel y no otro, etc.; claro, cuáles utilice dependerá de cuáles estén disponibles, de cuáles sean los recursos económicos del autor, y de miles de factores más que escapen a su control. Sin embargo, el autor puede decidir utilizarlos o no —aunque, tal vez, si no los utiliza en absoluto, entonces tenga que abstenerse de escribir el texto—.

En cambio —en el estado actual de conocimientos y aptitudes humanas— qué gametos vayan a fundirse para dar lugar al futuro vástago no puede controlarse; ni aún menos saberse de qué genes puedan ser portadores; ni está en la potestad de Pacomia determinar el curso y vicisitudes de la gestación. Por ello, seguramente Adelelmo y Pacomia no dirán, si les nace un hijo, que ése es el mismo hijo que ellos habían decidido procrear; ni tampoco que ése es un hijo diferente del

que ellos habían decidido procrear. Porque seguramente no hay ningún hijo en absoluto que ellos hayan decidido procrear, sino que sólo es cierto algo menos fuerte, a saber: que han decidido que haya un hijo que ellos procreen. (Si se admite el principio de que quienquiera que decide hacer o producir tal cosa determinada de tal clase decide hacer o producir alguna cosa de tal clase —esto es: decide que haya algo de tal clase producido por él—, entonces cabe afirmar que 'Hay un ente de tal clase que Fulano decide hacer' entraña —pero no es en absoluto entrañado por— 'Fulano decide que haya un ente de tal clase que él haga').

Pero como —contrariamente a lo que sucede en la procreación— la identidad de un artefacto sólo se determina mediante actos voluntarios del artífice —que siempre puede por lo menos suspender la ejecución de la obra al ver que las circunstancias imponen una individuación del resultado contraria a sus proyectos—, nadie toma la decisión de fabricar alguna cuchara en general (o sea: la decisión de que haya una cuchara que él fabrique) sin conocer a la cuchara; mientras no la conozca en absoluto, lo único que hará será tener la intención de fabricar alguna cuchara —e.d.: decidir que haya alguna cuchara que él decida fabricar—.

Art. 100.— De sus dos razones, Suárez concluye, por paralelismo entre el modo humano y el modo divino de obrar, que también en Dios debe ser diversa la idea ejemplar de la cosa resultante. Y rebate la opinión de que la diferencia entre el obrar divino y el obrar humano o de un artífice creado es tan general que tal paralelismo resulta incorrecto. Yo creo que Suárez tiene parcialmente razón en este punto: por más diferentes que sean esos obrares, rasgos básicos deben tener en común para que se emplee la misma palabra (aunque Suárez no admite la univocidad de las palabras en teología filosófica). Ahora bien, en Dios no se dan aquellos factores que pueden hacer que, en un hombre p.ej., difieran lo que concibe inicialmente como debiendo ser elaborado, y lo que elabora después. Y tampoco hay en Dios primero una decisión de que haya algo que El decida hacer y luego una decisión de hacer algo particularmente determinado; porque esa sucesión de decisiones tiene lugar en el hombre por limitaciones en su conocimiento y potencia, limitaciones que no se dan en Dios.

Art. 101.— El segundo aserto del Eximio es que la idea ejemplar es, no un concepto objetivo, sino un mero concepto formal, e.d. un acto del intelecto. Pero tal aserto es difícilísimo de admitir. En primer lugar, porque tratándose de Dios, cada uno de sus actos de concebir algo es lo mismo que el algo concebido. En segundo lugar, porque ese acto mental conceptualizante es un acto de concebir algo, o no lo es en absoluto. Si sí, ¿qué es lo concebido por él? Si es el ente mismo que el artífice va a producir, guiándose por esa "idea ejemplar" con-

sistente en el acto intelectual de concebir al ente en cuestión, entonces parece, simplemente, un modo de hablar pintoresco el decir que la idea ejemplar es el acto mental, y no lo por ese acto concebido. (Poco más abajo insistiré algo en este punto). Y no cabe que lo concebido sea alguna otra cosa —eso lo concede gustoso el Eximio—; ni cuando el artífice es finito— pues esa otra cosa, viene a decirnos, no llegaría existir— ni cuando el artífice es Dios —por una razón similar: ese otro ente no sería nunca creado, ni podría ser Dios mismo—. (Entre paréntesis, notemos que, en el caso de un artífice finito, sí cabe que lo concebido como producible no sea lo después producido; pero, en ese caso, lo primero, lo concebido como producible, sí existe; sólo que su grado de existencia o realidad se quedará en un nivel exiguo, mas no por ello nulo. Claro, esa solución es contradictoria —porque que algo exista pero sólo hasta cierto punto es contradictorio; pero hay contradicciones verdaderas—).

Sólo cabe, pues, acogerse a la segunda alternativa: que ese "concepto formal" sea un acto de concebir por el que, sin embargo, el artífice no conciba nada en absoluto. Ahora bien, yo estoy seguro de que eso es supercontradictorio. Sería como una acción de beber mediante la cual, sin embargo, no se bebiera nada en absoluto. La concepción es una relación; por ende, necesita un sujeto y un objeto; ambos deben existir para que haya relación. Es, pues, absurdo hablar de un acto de concebir sin que haya nada en absoluto concebido por el sujeto mediante dicho acto.

He dicho, pocas líneas más arriba, que si el acto conceptual —en el que, según Suárez, consiste la idea ejemplar— tiene como objeto a la cosa misma producible, entonces parece, simplemente, un mero capricho terminológico hacer consistir la idea ejemplar en el acto conceptual, en vez de en lo por ese acto concebido. Porque salta a la vista que la idea ejemplar es, no algo que la mente efectúa, sino algo que la mente tiene, y que el sujeto mira o ve para llevar a cabo su obra.

Pero, a ese argumento, Suárez responde con el siguiente doble razonamiento. En primer lugar, no es caprichoso el considerar que la idea ejemplar es el acto conceptual, porque lo por ese acto concebido —la cosa a producir— no puede ser idea ejemplar. En efecto: son tareas de la idea ejemplar la de dirigir la acción del agente intelectual hacia una meta determinada y la de ser medida y regla de verdad y adecuación de la cosa hecha; pero tales tareas no son realizables por la cosa misma a producir. ¿Por qué? La cosa a producir no puede dirigir la acción del artífice porque es, antes bien, ella aquello a —o hacia— lo cual se dirige la acción por medio del ejemplar. Y la cosa a producir no puede tampoco ser pauta o regla de sí misma.

El segundo aspecto del razonamiento de Suárez es que la idea ejemplar no necesita ser conocida, directamente y en acto, como objeto. Mas como ése es su tercer aserto, de él hablaremos en cuanto hayamos despachado el razonamiento precedente (sobre las tareas de la idea ejemplar).

Art. 102.— En lo que dice Suárez sobre las tareas de la idea ejemplar hay que distinguir lo concerniente al papel de regla o pauta (de lo que, más arriba, se habló ya suficientemente) y lo que respecta al papel de dirección. El escrúpulo de Suárez parece estribar en que lo que dirige la acción no puede ser lo mismo que aquello hacia lo que la acción es dirigida, porque lo que dirige es causa (ejemplar) de aquello a lo que la acción se dirige —y, de ser lo mismo, sería *causa sui*—. Pero nada nos obliga a concebir la idea ejemplar como causa del resultado de la acción (aun cuando sí sea —cuando el artífice es finito— causa de la acción; contra esto ya no se podría argüir más que si se rechaza la causalidad recíproca; pero ésta no engendra la reflexividad de una causación más que si se postula la transitividad del nexo causal). Otro escrúpulo que tal vez acosa al Eximio, en este punto, es que la criatura no puede dirigir la acción del Creador.

Por mi parte, no veo inconveniente en aceptar que la cosa a producir (la cosa, pues, a la que se dirige la acción productiva) “dirija” la acción del artífice, cuando se trata de un artífice finito. En cambio, cuando se trata de Dios no cabe hablar de semejante dirección, a menos que se entienda ésta de un modo suficientemente mitigado; porque la acción divina de crear a un ente finito es este mismo ente finito, o sea: es la propia “idea ejemplar”. De modo que, si la idea ejemplar dirige la acción divina, entonces se dirige a sí misma. Así pues, si se concibe la **dirección** como una relación no forzosamente irreflexiva, entonces sí cabe admitir, aun en la acción divina, que la idea ejemplar dirige el obrar del artífice (siempre y cuando se excluya de la “dirección” toda subordinación del agente a aquello que dirige su acción). Si no se concibe en absoluto así a la dirección, entonces no hay tal dirección cuando se trata del obrar divino (salvo si, en virtud de la transcendencia lógica de Dios, se excluye a Su acción de la implicación de irreflexividad de la relación de “dirección”).

Art. 103.— Pasemos, pues, a ver el tercer aserto de Suárez; que la idea ejemplar puede no ser conocida directamente y en acto como objeto. Con ello se elimina el inconveniente mayor que aparece en que la idea ejemplar sea el acto conceptual; porque ese acto lo efectúa mentalmente el sujeto, sin que tal sujeto tenga forzosamente conciencia de efectuarlo; y, por tanto, sin que sea algo que esté patentísimamente presente a la mente.

Para justificar su tercer aserto, el Eximio arguye que, si, **en Dios**, se da esa conciencia refleja del acto conceptual, ello se debe sólo a

LAS IDEAS EJEMPLARES

la perfección divina, no a que, de suyo y en general, la Idea ejemplar requiera tal conciencia refleja de sí misma por el sujeto o agente. Y que el único argumento que se esgrime en contra de que la idea ejemplar sea el acto conceptual es que la idea ejemplar debe ser vista por la mente para que, imitándola y guiándose por ella, el agente produzca, en similitud con respecto a ella, el resultado de su obrar; pero —responde— esas palabras 'imitar' y 'similitud' no deben tomarse al pie de la letra, pues se han tomado de la esfera de lo sensible, e incluso, dentro de ello, de ejemplaciones imperfectas y accesorias; y que es suficiente decir que la idea ejemplar es aquello con lo que el artífice se representa la cosa que él va a producir a fin de que realice su representación.

En esto sí estoy parcialmente de acuerdo con Suárez. La "imitación" de la idea ejemplar por la cosa es (según vimos al estudiar comparativamente dos definiciones diversas de la idea ejemplar) o un requisito que está de más, o —más probablemente— un requisito que debe ser interpretado con la suficiente atenuación y flexibilidad como para permitir que —a lo menos hasta cierto punto— la cosa a producir sea imitación de sí misma. Pero en lo que Suárez no tiene razón es en querer vaciar la noción de ejemplación de cualquier similitud, no ya extrínseca —entre cosas diversas— sino, más aún, intrínseca —la similitud intrínseca es la identidad—.

Por otra parte, si se elimina (o se matiza y mitiga) ese requisito de la imitación, entonces desaparece el principal motivo invocable —e Invocado implícitamente por el propio Suárez, al hablar de las tareas de la idea ejemplar— en contra de que la propia cosa a producir, sea idea ejemplar de sí misma en la mente del artífice. Y, con eso, el desenlace podría parecer mera discrepancia terminológica entre la tesis de Suárez y la aquí propugnada. Para Suárez, la idea ejemplar es el acto conceptual del artífice por el que concibe la cosa a producir; para mí, es la cosa misma a producir. Pero la discrepancia es real, puesto que Suárez asigna a la idea ejemplar una causalidad con respecto a la cosa a producir; pero —contrariamente a Suárez— yo no le asigno tal causalidad. Y, por otro lado, Suárez concibe a las ideas ejemplares como creadas, queriendo desembarazarse de la dificultad de su número con la afirmación de que la diferencia entre ellas es *rationis*. Pero, de ser así, entonces, **realmente**, la idea ejemplar del Chimborazo es la idea ejemplar de una mosca; y no es otra cosa que la Causa Ejemplar Fundamental —Dios—, mientras que Suárez se esfuerza en preservar la diferencia.

En lo que mi desacuerdo con Suárez es mayor es en que, según la concepción que yo propugno, el acto conceptual **de Dios** es lo mismo que la cosa concebida; por lo cual, y **con respecto a Dios**, no hay —según mi concepción— lugar de plantearse tal alternativa. Por eso el

OMNISCIENTE

acto conceptual divino es **creado**, según mi concepción, mientras que es increado a juicio de Suárez.

Y, por otro lado, me parece, con referencia a artífices finitos, que nadie considerará corrientemente que la idea que lo guió en la producción de algo —y que quizá fue una de las causas que lo empujaron a producirlo— fue su acto de concebir ese algo. Las propias palabras 'ejemplar', 'ejemplación', 'ejemplado', etc., estarían de más, pues entre el acto de concebir y lo producido no hay en absoluto similitud, ni intrínseca ni extrínseca.

Acápita 3^o: ¿Conoce Dios todo lo real?

Art. 104.— Otro problema es el de si Dios conoce o no todo lo real. Es sabido que el dios aristotélico sólo se conoce y piensa a sí mismo. Y el tipo de consideraciones que condujeron a Aristóteles a tal posición estuvo presente en el transcurso ideológico de muchos filósofos medievales, árabes y latinos.

Parece que desdijera de la perfección divina el tener un conocimiento afectado por las cosas finitas, mutable como ellas, y que se ocupe de cosas indignas o aun malas. Parece que lo imperfecto, y sobre todo lo antiperfecto, es mejor desconocerlo que conocerlo.

Y, por otro lado, si Dios conoce a las cosas, como su conocimiento es constitutivo de su perfección, ésta dependería de las cosas.

El Corán, al igual que la Biblia, afirma que Dios lo sabe todo hasta en sus más mínimos detalles. Algunos autores —como Avicena— han tratado de resolver la dificultad postulando un conocimiento divino de las criaturas, pero no como tales, sino como están en su causa (en Dios mismo y en la primera Inteligencia creada, que, pese a ser criatura, está aún lo suficientemente cerca de la perfección de su Creador). Dios conoce lo particular como universal. Pero eso es todo lo que las criaturas tienen de cognoscible. El más que conocen las mentes creadas de las criaturas es algo propiamente o de suyo incognoscible, y Dios hace bien en desconocerlo o en conocerlo inadecuadamente (esto es: no como tal). Y Averroes sostendrá un punto de vista próximo al de Avicena.

Por su parte, Santo Tomás, heredando los planteamientos de Averroes y Avicena, introdujo, empero, un importante matiz. Según él, Dios conoce las cosas no en ellas mismas, sino en Sí mismo, en la causa. El objeto material del conocimiento divino es, pues, no el ser formal de la criatura, sino su ser eminente o virtual en Dios. Pero el objeto formal de ese conocimiento es el que la criatura tendrá en sí misma: 'Deus autem cognoscit omnia contingentia... prout unum-

quodque est in actu in se ipso' (I,q.14 a.13): 'Mas Dios conoce todos los entes contingentes... tal como cada uno de ellos es en acto en sí mismo'. La clave de esa afirmación está en el 'prout' (tal como). (Por otro lado, ese objeto formal es **ex parte cogniti**, no **ex parte cognoscentis**; pero es mejor no entrar en tales distingos).

Esta situación no satisfizo a Suárez. Para él, si Dios sólo conoce a las criaturas en Sí mismo, entonces no puede conocerlas como tales y con su ser propio, ya que ese ser propio no lo tienen en Dios, sino fuera de El. Es, pues, menester que Dios conozca a las criaturas en ellas mismas para que las conozca como son. Pero ello vuelve a replantear todo el problema desde el comienzo y a abrir una brecha a las objeciones arriba aludidas.

Por su lado, los **mutazilíes** ("vaciadores") sostenían que Dios sólo tiene ciencia increada de sí mismo; su conocimiento de las criaturas es creado. Algunos los interpelaban, empero, como sigue: ¿Sabe Dios lo que va a crear cuando crea su ciencia creada? Si sí, es que, increadamente, tiene conocimiento de eso que va a crear; y, por tanto, de una —supuesta— criatura; pero también tendrá, increadamente, conocimiento del objeto de ese conocimiento suyo que El va a crear. (Pero a esto último los mutazilíes responden que la ciencia creada divina no tiene objeto asignado por Dios, sino que es experimental y mutable).

Art. 105.— Nuestra solución a esas dificultades es la siguiente. Cuando se habla del conocimiento que Dios tiene (de las criaturas), se puede entender: o bien 1º) aquella "facultad" o potencia cognoscitiva con la que Dios conoce; o bien 2º) el hecho de conocer a esta criatura, y el hecho de conocer a aquella criatura, etc.; o bien 3º) la propiedad que Dios tiene de conocer (no de conocer esto o lo otro, sino de conocer, a secas). En cuanto a lo primero, hay que decir que quizá no hay ninguna "potencia" o "facultad" semejante en ningún sujeto que sea diversa del sujeto mismo. En todo caso, no hay motivo para postular una potencia cognoscitiva que Dios tuviera y que no fuera Dios mismo.

En cuanto a lo segundo, el conocimiento divino de una criatura es la criatura misma; y, por ello, es un conocimiento creado.

En cuanto a lo tercero, esa propiedad es la de ser cognoscente, la cual, siendo —como parece ser— una perfección de las más perfectas, es una propiedad que Dios posee infinitamente en todos los aspectos; es, pues, un ente infinito, un atributo de Dios, increado —cuya diferencia en grado de verdad con respecto al Ser absoluto de Dios es, en todos los aspectos, o nula o infinitesimal—.

Art. 106.— Respondo ahora a los argumentos a los que he aludido. El que se refiere a la impasibilidad divina ya ha quedado antes sufi-

cientemente resuelto (dada la transcendencia lógica de Dios). En cuanto a la mutabilidad, se hablará de ella en el cap. 10º con el detalle suficiente. En todo caso, lo que sí no es posible es que el conocimiento divino de una criatura sea increado; pues, entonces, lo increado —Dios o uno de sus atributos— debiera, en su propio ser, ajustarse a las variaciones e imperfecciones de lo creado, y ser, por lo tanto, finito, lo cual es supercontradictorio —ya que sólo los entes infinitos son increados, por definición—.

En cuanto al argumento que afirma que, de conocer Dios a las criaturas, Su perfección dependerá de las criaturas, lo cual repugnaría, respondo que, **en algún sentido**, sí es verdad que la perfección divina depende de las criaturas; a saber: en que, como —a tenor de todo lo ya dicho en apoyo de la tesis necesarista aquí propugnada—, si algo sucede, es (metafísicamente) necesario que, al menos relativamente, ese algo tenga lugar; como eso es verdad, la creación divina de una cosa, sea la que fuere, no es absolutamente contingente, sino relativamente necesaria. Por ello, Dios no puede ser separado de su creación, que es expresión de su bondad creadora, de su generosidad increada. Dios y su creación están, pues, ligados. Y, así, es verdad que, supuesta la realidad de la criatura, es mejor que Dios la conozca que que no la conozca; esto es: sería incompatible con la perfección el que, supuesta la realidad de la criatura, Dios la ignorase. (Aunque eso no excluye que el conocer a la criatura no hace más grande la perfección de Dios; como el número 8 —o cualquier número finito— sumado a un cardinal transfinito no agranda a éste).

Art. 107.— Pero, si toda nuestra respuesta se quedara sólo en decir que, supuesta la realidad de la criatura, Dios debe conocerla, dada Su propia perfección —y ésa es la solución de Suárez; cf. d.30, s.15,n.6—, entonces lo esencial de la dificultad seguiría en pie; puesto que estaríamos dando por **supuesto** algo; y, justamente, cuál fuera la extensión del saber de Dios dependería, entonces, de supuestos o datos que a Dios le vendrían como llovidos por el azar. (Pues, aunque se tratara de decisiones o resultados de su voluntad, como serían absolutamente contingentes —según el contingentismo de Suárez—, no serían emanación que brotara —ésa y no otra— de la infinita bondad divina, sino algo que a Dios le acaecería sin saber por qué —y sin tener porqué—, como una suerte o gana que le daría). Y el conocimiento divino estaría, entonces, expuesto al azar de lo fortuito.

Pero rechazando el contingentismo, la dificultad desaparece. Porque la **suposición** que se pone (de la realidad de las criaturas) es algo siempre relativamente necesario, y no un puro azar. Siempre es con cierta necesidad como Dios obra y crea; y, por ello, de lo que en última instancia depende la extensión del conocimiento divino es sólo de la naturaleza de Dios, o, mejor, de Dios mismo. (Avicena, si hu-

biera podido desarrollar ciertas fibras de su propia filosofía, hubiera podido andar por este sendero y hallar una solución próxima a la nuestra).

Por último, en lo tocante a la dificultad suscitada contra los mutazilíes —y en aquel punto en que su solución coincide con la nuestra—, dí ya respuesta al hablar de la causa ejemplar (vid. Arts. 85 y 86).

Art. 108.— Otra cuestión que se ha discutido ampliamente en la literatura filosófica contemporánea sobre la coherencia de la noción misma de omnisciencia es el problema suscitado por las expresiones deícticas: 'yo', 'tú', 'aquí', 'ahí', 'ahora', 'luego', etc.; y, sobre todo, por las expresiones deícticas de primera persona ('yo', 'aquí', 'ahora'). Se ha sostenido que el estado de cosas conocido por Ausonio Gil y que él expresa con el enunciado 'Yo soy Ausonio Gil' no es el mismo estado de cosas conocido por otra persona y expresado con el enunciado 'Ausonio Gil es Ausonio Gil'; porque esto último es una banal tautología, mientras que lo primero no lo es; Ausonio Gil habría podido olvidarlo, en un acceso de amnesia, y luego acordarse de ello con júbilo; mientras que, aun durante su amnesia, sabría que Ausonio Gil es Ausonio Gil, sin experimentar por ello ninguna alegría.

Pero eso estaría queriendo decir que hay hechos que sólo una persona —la persona interesada— puede conocer. Nadie salvo Ausonio Gil conocerá nunca el hecho que él conoce sobre sí mismo al decir 'Yo soy Ausonio Gil'. Por ello, si hay —como, de hecho, hay— al menos dos personas, ninguna de ellas es omnisciente. Por ende, Dios no puede ser omnisciente.

Art. 109.— Se ha respondido a esa dificultad diciendo que, si bien lo conocido por Ausonio Gil no es lo mismo que cabe expresar con el enunciado 'Ausonio Gil es Ausonio Gil', ello no significa que sólo Ausonio Gil pueda conocerlo. Se han formulado, en efecto, dos razones que probarían que tal hecho puede ser conocido por otros (a lo menos por Dios). 1º, que Dios puede conocer un estado de cosas con un conocimiento no lingüístico, y, por lo tanto, sin tener que expresarlo con palabras; y 2º, que ese mismo hecho se puede expresar así, tercio-personalmente: 'Es verdad el hecho conocido por Ausonio Gil cuando dice 'Yo soy Ausonio Gil''.

No me parecen satisfactorias esas respuestas. La primera porque, por muy exento del requisito de acuñación lingüística que esté el pensamiento divino, nosotros no podemos atribuir a Dios un pensamiento de algo sin decir de qué algo se trata; claro está, el partidario de la primera razón puede entonces remitirse a la segunda; mas, si así lo hace, es que basta la segunda razón, que vale tanto para un

sujeto cuyo pensamiento sea forzosamente lingüístico como para un sujeto que pueda pensar sin palabras.

Veamos, pues, la segunda razón. Tampoco veo que sea una respuesta convincente. Porque, si es persuasivo el argumento en contra de la identidad entre el hecho expresado por las palabras 'Ausonio Gil es Ausonio Gil' y el expresado por las palabras, pronunciadas por Ausonio Gil, 'Yo soy Ausonio Gil', si ese argumento es persuasivo, también lo será el que afirme la diferencia entre este último hecho y el expresado por el enunciado 'Es verdad el hecho conocido por Ausonio Gil cuando dice 'Yo soy Ausonio Gil''. Porque este último enunciado es, sin duda, reconocido como verdadero por Ausonio Gil durante la duración de su amnesia.

Art. 110.— Por mi parte, creo que ese argumento no es persuasivo, y que no hay diferencia entre lo significado por Ausonio Gil al decir 'Yo soy Ausonio Gil' y lo significado por mí al decir 'Ausonio Gil es Ausonio Gil'. Esto es: lo que **significa** la palabra 'yo' cuando la dice Ausonio Gil es lo mismo que significa el nombre propio 'Ausonio Gil'. (Conozco, claro está, las objeciones que se han esgrimido contra este enfoque referencialista de las expresiones deícticas: a alguna de ellas —a la objeción de Alston contra la teoría referencialista del significado, que yo propugno— ya he respondido en (P:1); a otras responderé en un trabajo actualmente en perspectiva).

Para mí, hay **distinción**, mas no **diferencia**, entre los dos hechos; pero, si hay distinción, ello se debe tan sólo a que cada ente es distinto de sí mismo —como lo he probado en detalle en (P:3) y, sobre todo en (P:2), pp.73ss—. Mi conclusión es que Ausonio Gil sabe y no sabe —durante su amnesia— que Ausonio Gil es Ausonio Gil, por más banal que pueda parecer esa tautología. Si se llena de júbilo al dízque recordarlo después —y ese recordar será, verosímilmente, un incremento en su grado de convicción de que Ausonio Gil es Ausonio Gil—, es que se acordará, más que de eso —o, tal vez, con ese incremento en su grado de convicción— de que Ausonio Gil tuvo tales o cuales experiencias vitales y características físicas y se dará cuenta de que Ausonio Gil se encuentra ahora en unas coordenadas espacio-temporales determinadas y de que Ausonio Gil conoce a Ausonio Gil; y conocer a Ausonio Gil es algo más que saber quién es Ausonio Gil **si** por 'saber quién es Ausonio Gil' entendemos, simplemente, que hay un ente de quien se sepa que él es Ausonio Gil; porque que alguien sepa que Ausonio Gil es Ausonio Gil implica que hay algún ente tal que ese alguien sabe que dicho ente es Ausonio Gil (la implicación vale **a menos que** se restrinja la regla de generalización existencial; y todo el pensamiento filosófico del autor de este estudio tiene como uno de sus ejes principales el respeto a la regla de generalización existencial, sin restricción alguna). Pero, durante su amne-

sía, Ausonio Gil no conocía —salvo acaso en medida exigua— que Ausonio Gil estuviera conociendo íntimamente a Ausonio Gil (no podía conocer tal cosa —salvo acaso en medida exigua— porque era falso, muy falso —porque era verdad todo lo más en medida exigua—). Y aquello que, luego, pasa, simultáneamente y **en un solo acto**, a ser, en una alta medida, verdadero y, a la vez conocido por Ausonio Gil es que Ausonio Gil conoce a Ausonio Gil. Por consiguiente, no hay hechos incommunicables. Todo hecho cognoscible por un sujeto finito es, en principio, cognoscible por otro alguien; al menos es cognoscible y conocido por Dios.

Art. 111.— Por último, quiero hacer dos aclaraciones suplementarias de gran importancia para toda esta discusión. En primer lugar, una oración del tipo 'Lisarda sabe que Yaliso es Onésimo' **puede** no equivaler a 'Lisarda sabe que Yaliso = Onésimo'; y, por consiguiente, 'Lisarda sabe que Onésimo es Onésimo' puede no equivaler a 'Lisarda sabe que Onésimo = Onésimo'; puede que 'Lisarda sabe que Yaliso es Onésimo' equivalga, más bien, a lo siguiente: 'Lisarda y Yaliso están en la relación de que la primera atribuya al segundo la propiedad de ser idéntico a Onésimo' (atribuir a algo una propiedad es creer de ese algo que posee tal propiedad). Puede, pues, que el creer algo de algo sea una relación triádica entre: 1) el creyente; 2) el algo al que el creyente atribuye la propiedad; y 3) la propiedad atribuida. Y puede que esa relación doxástica triádica sea irreducible a la relación doxástica diádica entre el creyente y el estado de cosas creído. Esta conjetura parece confirmada, sobre todo, en los idiomas que conocen la construcción de acusativo con infinitivo para verbos doxásticos (latín, griego clásico, en parte el inglés). De ser ello así, bien puede ocurrir que, aun cuando Ausonio sepa que Ausonio = Ausonio, ignore, sin embargo —en este otro sentido—, que Ausonio (o sea: que él mismo) es Ausonio; pues puede que no se encuentre con respecto a sí mismo y a la propiedad de ser idéntico con Ausonio (i.e. consigo mismo) en la relación triádica de atribuir lo segundo (la propiedad) a lo primero (a Ausonio, e.d. a sí mismo). O, por lo menos, es sumamente verosímil que sólo efectúe esa atribución en una medida muy débil, mucho menor que aquella en que cree que Ausonio = Ausonio. Si se admite eso, entonces no es seguro que cualquier persona razonable sepa, p.ej., que Edeltruda es Edeltruda; ni siquiera basta para que alguien crea de Edeltruda que ella es Edeltruda que ese alguien crea saberlo.

Quiero rectificar aquí una afirmación que hice en otro trabajo ((P:9)): la tesis de la identidad entre creer algo y creer que se conoce ese algo. En este punto, mi opinión se ha modificado. Creo que los argumentos que se ofrecen en ese escrito apuntalan sólo a la mitad de esa tesis: que creer algo **implica** creer que se sabe ese algo; pero no apuntalan a la otra mitad: que creer que se sabe algo implique

OMNISCIENTE

creer ese algo. Además, debilitando la tesis de modo que sólo quede la primera mitad de la misma, se obtienen exactamente las mismas conclusiones a las que llega el artículo citado en todo lo demás (y, sobre todo, la conclusión central de que el conocimiento puede ser una opinión verdadera carente de justificación).

Por ello —y también a tenor de toda nuestra presente discusión sobre la omnisciencia divina— creo que es perfectamente correcta la tesis de que **creer** que *p* implica **creer que se sabe** que *p*; pero que es errónea la tesis de que **creer que se sabe** que *p* implique **creer** que *p*. (Lo que, en cambio, sí es cierto es que saber que *p* implica, y es implicado por, saber que *p*; y, por consiguiente, saber es lo mismo que saber que se sabe).

Art. 112.— La segunda aclaración que quiero hacer es que no porque alguien sepa que, para todo *x*, *x* es lo mismo que *x*, ha de saber, con respecto a un *x* cualquiera dado, que ese *x* es lo mismo que *x*. (Insisto, no es lo mismo saber una cosa y estar presto a afirmarla; ni es lo mismo saber algo que creer que se sabe, toda vez que alguien puede creer que sabe algo —o creer que cree algo— sin que de hecho crea en ese algo —sin que de hecho esté convencido de la verdad de ese algo—, ya que mentes finitas como las humanas no siempre son muy consecuentes). Porque un sujeto finito —y, por consiguiente, **no omnisciente**— puede conocer una verdad sin conocer cuantas verdades están implicadas por ella. (El principio de superoptimismo epistémico —según el cual quienquiera conoce algo conoce también cuantas verdades son implicadas por ese algo— es un principio que ya critiqué en (P:1); no quiero insistir aquí en esa discusión).

Las dos aclaraciones que preceden muestran que no es tan obvio que, durante su amnesia, Ausonio Gil siguiera estando convencido —en una medida lo suficientemente elevada como para ser tenida en cuenta— de que Ausonio Gil es Ausonio Gil, pese a que, seguramente, si se le hubiera preguntado '¿Es Ausonio Gil Ausonio Gil?', hubiera respondido '¡Sí!'.

Acápito 4º: La presciencia divina del futuro

Art. 113.— Lo dicho acerca de la omnisciencia divina en general se aplica, en particular a la presciencia que tiene Dios de los hechos futuros. La Biblia y el Corán, y toda la tradición teísta defienden con ardor la realidad de tal presciencia. Que haya o no que entenderla en sentido literal depende de que se conciba a Dios como inmerso en el tiempo o como un ente puramente intemporal. (Más abajo abordaremos este problema con cierto detalle; y, en otro capítulo de esta Sección II, estudiaremos la tesis de la intemporalidad de Dios).

El problema con la presciencia es el de saber si, en el supuesto de que haya hechos absolutamente contingentes e incausados (o sea: absolutamente fortuitos), Dios puede conocerlos de antemano o no —tanto si ese 'de antemano' se toma temporalmente como si se entiende referido al presente intemporal o extratemporal—; o si, por el contrario, Dios debe esperar a que sucedan los hechos para conocerlos.

Ya hemos visto que, de haber contingencia absoluta en el mundo, sólo se explicaría la coincidencia necesaria entre los hechos y las opiniones divinas por una causación de éstas por aquéllas. (Y también hemos visto que tal causación suscitaría graves dificultades; pero dejémoslas aquí de lado). Si la coincidencia entre los hechos y las opiniones divinas es debida a tal causación, entonces o bien los hechos contingentes son perpetuos (tienen lugar siempre) o no. Si no —si hay hechos contingentes que suceden en algún momento del tiempo—, entonces, o bien Dios no conoce de antemano esos hechos, o bien los hechos en cuestión **causan** retroactivamente el conocimiento divino de los mismos. P.ej.: supongamos que el terremoto de Guayaquil del lunes 18 de agosto de 1980 sea uno de esos hechos absolutamente contingentes e incausados. Si es absolutamente contingente pero causado, se puede acaso suponer que habría algún hecho absolutamente contingente e incausado que desencadenara el proceso o secuencia de causaciones que condujera a tal terremoto. Naturalmente, la existencia de tal hecho incausado no se desprende, simplemente, en virtud de alguna regla lógica generalmente admitida, de que se dé un hecho absolutamente contingente y causado; podría concebirse una cadena infinita de hechos contingentes, cada uno de ellos causado por el anterior y así al infinito; y hasta, si se quiere, toda la cadena causada por otro hecho exterior a la misma, y así al infinito, infinitamente al infinito. (Tendríamos una secuencia similar a la de los ordinales transfinitos).

Sin embargo, creo que la mayoría de los filósofos y de la gente estimará altamente implausible tal situación, ya que parece una regresión al infinito; regresión y no progresión, porque parece que impediría arrancar al proceso de causación. (Notemos que, si, en cambio, se considerara **necesarios** o, al menos, no absolutamente contingentes a todos los eslabones de la cadena, entonces ésta podría concebirse menos difícilmente como infinita; ya que, aunque cada eslabón fuera causado por el anterior, aun así, por ser cada eslabón no absolutamente contingente, existiría, en cierto sentido, por derecho propio; y así, toda la cadena en su conjunto estaría dada con cierta necesidad, sin tener que esperar la existencia de cada eslabón a que se hubieran recorrido ya infinitos eslabones consecutivos, y aun, previamente, infinitas cadenas de cadenas de cadenas...).

OMNISCIENTE

Comoquiera que sea, supongamos que el susodicho terremoto es absolutamente contingente e incausado. Entonces, ¿cree Dios, antes del 18 de agosto de 1980, que tal terremoto tiene lugar (o, si se quiere, que tendrá lugar) en tal fecha? Si sí, parece forzoso suponer que el terremoto causa retroactivamente la opinión divina de que tendrá lugar. (Si el 'antes' se entiende como un saber divino extra-temporal de lo que sucede en esa fecha, entonces el terremoto, al suceder en esa fecha, influye en lo que es intemporalmente verdadero; puesto que causa algo que es intemporalmente verdadero. Esto parece, empero, aún menos atractivo).

La causalidad retroactiva ha sido condenada como imposible por muchos filósofos —Incluyendo a Swinburne—. Pero también hay físicos contemporáneos que la admiten.

Por mi parte, no veo ninguna dificultad insuperable en admitir la causalidad retroactiva. Quizá entrañe contradicciones; pero no creo que entrañe **super**contradicciones. Y, como lo real es contradictorio —y hasta **necesariamente** contradictorio—, que esos procesos de causación retroactiva sean contradictorios —o que conlleven contradicciones— no es ningún obstáculo para admitirlos como verdaderos —aunque sí para admitirlos como **enteramente** verdaderos—.

Art. 114.— No obstante, aunque la causación retroactiva es concebible —y hasta acaso verdadera, después de todo—, ¿cómo puede causar el mencionado terremoto la opinión que Dios tenía en 999.999 antes de Cristo de que tal terremoto ocurriría en agosto de 1980 después de Cristo? Se podría responder que, o bien un hecho así causa retroactivamente, a cualquier distancia temporal —aunque sea infinita—; o bien que causa directamente a una corta distancia temporal un hecho que causa a otra distancia temporal similar y así sucesivamente; y cada uno de esos hechos causa la opinión divina que es simultánea con el mismo. P.ej., el terremoto de Guayaquil puede causar que en 1979 sea cierto que un año después habrá tal terremoto; y eso puede causar que en 1978 sea cierto que al año siguiente será cierto que un año después habrá el terremoto. Y así hasta el infinito. Así, en 999.999 antes de Cristo es cierto uno de esos hechos, el cual causará la opinión de Dios de que en agosto de 1980 tendrá lugar el terremoto de Guayaquil.

Pero es poco probable que una solución como esta última encuentre gracia a los ojos de un pensador teísta ortodoxo, ya que parece rebajar la majestad de Dios, sometiendo su conocimiento de las cosas a una cadena semejante de acciones causales, en vez de establecer un nexo directo con el objeto.

PRESCIENCIA DIVINA DEL FUTURO

Y, por otro lado, tampoco parece plausible admitir una causación retroactiva directa a cualquier distancia —ni, menos aún, a una distancia infinita—.

Art. 115.— Por otro lado, podría suponerse que no es menester postular una causalidad retroactiva para que Dios conozca los futuros contingentes e indeterminados. Porque lo que Dios conocería en 999.999 a.C. es el hecho siguiente: que en agosto de 1980 d.C. **tendrá** lugar el terremoto de Guayaquil. Pero ese hecho (el hecho de que 1.001.979 años después tendrá lugar tal terremoto) es un hecho que tiene lugar en 999.999 a.C. Es decir: bastaría con defender que la indeterminación causal y contingencia absoluta no entraña indeterminación alética (no entraña que haya oraciones en tiempo futuro que carezcan de valor de verdad) para que haya, en cada momento, un hecho que sería el objeto del conocimiento divino del mismo, y que sería simultáneo.

Pero, si bien tal solución es ingeniosa y comprensible, destruye la presciencia divina (el **preconocimiento** divino). Porque, de ser acertado tal enfoque, Dios no conocería de antemano el terremoto de Guayaquil; sólo conocería, en un momento dado, el hecho —real en **ese** momento— de que tanto tiempo después ocurriría el susodicho terremoto.

Ciertamente, los textos bíblicos podrían acomodarse a esta restricción del conocimiento divino; pero no el sentido que la teología y el pensamiento teísta común han dado siempre a tales textos. Lo que se ha pensado siempre es que Dios conoce en un momento dado cualquiera, no sólo el hecho de que tanto tiempo después sucederá tal acontecimiento, sino también este acontecimiento. Y, por eso, siempre se ha visto el conocimiento divino como un ver el futuro; y por eso se ha dicho que, en algún sentido, para Dios el futuro no es futuro, puesto que lo está teniendo delante.

Valga ese enfoque lo que valiere, el hecho es que no parece aceptable hablar de omnisciencia divina y excluir del todo un conocimiento divino (ya sea intemporal, ya omnitemporal, ya ambas cosas —como lo propondré en su momento—) del terremoto de Guayaquil —y de cualquier otro acontecimiento—, y no sólo del hecho de que en el futuro tendrá lugar; justamente porque ese hecho no es lo mismo que el terremoto mismo.

Por mi parte, propongo la solución alternativa de rechazar de plano la existencia de hechos puramente fortuitos, e incluso de hechos absolutamente contingentes. Con lo cual, Dios no tiene que conocer ningún futuro (ni pasado) absolutamente contingente.

Art. 116.— Otro problema que se plantea es el de saber si hay incompatibilidad entre el preconocimiento (divino o no) de una de-

cisión y el hecho de que esa decisión sea adoptada con libre arbitrio (o sea, indeterminadamente).

Si por 'libre arbitrio' se entiende, simplemente, la conyunción de una total ausencia de determinación causal de las decisiones y de una **total** contingencia física de las mismas —y eso es lo que se suele entender—, entonces los únicos dos motivos que se oponen a que haya presciencia de decisiones adoptadas con libre arbitrio es que primero —y como ya lo hemos visto—, la contingencia absoluta (de la voluntad o de cualquier otro sector de lo real) parece ser incompatible con la omnisciencia divina; y, en segundo lugar, se suele ver una dificultad en que haya este libre arbitrio sin que haya indeterminación aléctica de oraciones en tiempo futuro.

La segunda dificultad señalada estriba en que parece difícil admitir que esté ya siendo cierto y seguro que una determinada acción va a suceder sin que haya ninguna cadena causal que, a partir de acontecimientos presentes, conduzca a ese acontecimiento futuro, y sin que haya tampoco una conyunción de alguna ley físicamente necesaria con algún acontecimiento antecedente también físicamente necesario que conjuntamente entrañen el acaecimiento de la acción en cuestión. Y, por otro lado, quizá lo que algunos (y aun acaso muchos) piden al libre arbitrio es algo más fuerte que la mera ausencia de determinación causal acompañada de total contingencia física. Lo que ellos piden es una indeterminación aún más fuerte, algo que podríamos llamar 'indeterminación aléctica', consistente en que, hasta el mismo momento en que sea adoptada la decisión, esté alécticamente indeterminado (o sea que forzosamente carezca de **cualquier** valor de verdad) todo enunciado que diga que tal decisión se va a adoptar.

Y ¿a qué se debe esa exigencia suplementaria? A lo siguiente: si ya está siendo cierto que mañana decidirá suicidarse Doña Firmiliana, entonces nada se puede hacer ya para evitarlo; o, quizá más exactamente, ya nada **exitoso** cabe hacer para evitarlo (o sea: nada que logre el resultado de frustrar ese fatal desenlace); porque supongamos que sí cabe hacer algo exitoso para frustrarlo; y supongamos, por consiguiente, que tiene éxito ese intento: entonces Doña Firmiliana no decidirá suicidarse mañana; y, por ende, no estaba siendo cierto que Doña Firmiliana decidiría suicidarse al día siguiente.

Pero lo que se quiere obtener con el libre albedrío es que esté abierta la vía conducente a una decisión, y también la vía conducente a la ausencia de tal decisión (o a la decisión de no llevar a cabo la acción en cuestión).

Probablemente esta segunda dificultad (la exigencia suplementaria de que también en el libre arbitrio haya una indeterminación aléctica) está ligada a la primera (el que no se vea cómo puede haber

ausencia de causación más contingencia física en casos en que lo que va a pasar está, así y todo, alécticamente determinado).

Sea como fuere, el hecho es que, por definición, un libre arbitrio que incluya indeterminación aléctica excluye la presciencia, entendida en el sentido usual, o sea como un saber de antemano cuáles van a ser las decisiones adoptadas.

Art. 117.— En (R:15), W.L. Rowe ha presentado un argumento que intenta mostrar la incompatibilidad de la presciencia divina con el libre arbitrio. Pero el argumento sólo es concluyente —como otros similares— si se añade la premisa de que sólo los futuros causalmente determinados están alécticamente determinados.

El argumento, en síntesis, viene a decir lo siguiente. Si yo obro con libre arbitrio al entrar en clase a las 2.30 el jueves, entonces estaba en mi mano a las 2 abstenerme de entrar en clase a las 2.30 Pero, puesto que he entrado, Dios, que es omnisciente, sabía, antes de que yo naciera, que yo entraría en clase a las 2.30 este jueves. Como estaba en mi mano a las 2 abstenerme de entrar a las 2.30, estaba en mi mano hacer algo tal que, si lo hubiera hecho, lo que era un hecho sobre el pasado (a saber: que Dios sabía antes de que yo naciera que yo entraría este jueves en clase a las 2.30) no hubiera sido un hecho sobre el pasado. Hacer eso es cambiar o alterar el pasado; pero alterar el pasado es imposible; luego no podía estar en mi mano hacer tal cosa si es que Dios es omnisciente. Luego o Dios no es omnisciente, o no hay libre arbitrio.

En (H:24), J. Hoffman y G. Rosenkrantz han sometido a crítica el argumento; Rowe ha respondido, en (R:16), indicando una deformación a que Hoffman y Rosenkrantz habían sometido su argumento. Creo que Rowe tiene razón en este punto; su argumento ha sido deformado, lo que motiva que parte importante de la discusión de Hoffman y Rosenkrantz sea irrelevante (aunque no por ello carente de interés, ni mucho menos). Así y todo, lo esencial de la respuesta de Hoffman y Rosenkrantz me parece correcto. Y es lo siguiente. Si yo me hubiera abstenido a las 2 de entrar en clase a las 2.30, entonces Dios hubiera sabido antes de que yo naciera que me abstendría de entrar en clase a las 2.30, y nada acerca del pasado hubiera cambiado. Y es que el que esté en mi mano hacer un acto tal que, si lo hiciera, lo que es un hecho acerca del pasado no sería un hecho acerca del pasado, el que eso ocurra no es alterar el pasado; más exactamente: no se ha demostrado que lo sea —y, para demostrarlo, hace falta introducir premisas suplementarias, menos incontrovertibles—.

Hoffman y Rosenkrantz prueban concluyentemente que el problema que suscita Rowe con respecto a la presciencia divina se plantearía, exactamente igual, con respecto a la mera determinación

alética del futuro (a que era verdad antes de que yo naciera que yo entraría en clase este jueves a las 2.30); esa conexión es, por lo demás, ampliamente conocida ya desde las discusiones medievales sobre el particular; y ha sido estudiada en nuestros días por el malogrado Arthur Prior en (P:20).

Pero, siendo ello así, lo que hay que señalar en el argumento de Rowe es lo siguiente. Si está en la mano de alguien hacer algo, es que es posible (no sólo metafísicamente, sino también físicamente) que ese alguien haga ese algo; mas no es posible que, si es verdad que no lo va a hacer (se sobreentiende: en absoluto), lo haga. Pero esa conclusión es falaz: de que no sea posible en absoluto que p-y-q no se desprende que, si es verdad que p, entonces es imposible que q; lo único que se desprende es que, si es verdad que p, entonces es del todo falso que q (no es lo mismo **ser del todo falso que y ser imposible que**). La necesidad es condicional; es sólo una necesidad del entañamiento, no de lo entañado (a menos que lo entañante sea también necesario).

De la conyunción de que 1º) necesariamente la presciencia divina entañe que algo sucederá, y de que 2º) Dios sepa de antemano que sucederá en el momento e que p, de esa conyunción no se desprende, pues, que necesariamente sucederá que p, sino sólo que sucederá de hecho que p. Luego de que, dada la presciencia divina (o dada más simplemente, la determinación alética del futuro), vaya a ocurrir tal cosa, de eso no se desprende que no puede dejar de ocurrir. (En realidad cuanto precede fue ya dicho, de otro modo, por el Dr. Angélico en su opúsculo **De Veritate**).

Art. 118.— Lo que precede podría ser hecho suyo por cualquier defensor clásico de la compatibilidad entre el libre arbitrio humano y la presciencia divina (o, más simplemente, entre el libre arbitrio humano y la determinación alética del futuro). El auténtico problema reside más bien en otras dificultades, a saber:

1) Si el futuro contingente (el que advendrá con libre arbitrio) no está causalmente predeterminado, entonces ¿cómo puede estar aléticamente (pre)determinado? ¿Qué está habiendo en el presente que constituya aquello en lo que radique el futuro que va a ser verdadero, que contenga o cobije el hecho de que ese hecho futuro está yendo a suceder? (No es que se pruebe la incoherencia de la conyunción de determinación alética del futuro más ausencia de predeterminación causal del mismo; es que esa conyunción plantea una perplejidad que ningún defensor de la compatibilidad ha logrado vencer).

2) Esas situaciones posibles en las que uno hace aquello que “está en su mano” hacer ¿son algo, o no son nada en absoluto? Si sí

son algo, son reales, se dan; y, en ese caso, uno hace eso. Luego no hay nada que esté en la mano de alguien hacer y tal que sea absolutamente falso que ese alguien lo hace.

3) No sólo el que alguien hiciera algo con libre arbitrio no querría decir que estuviera en su mano hacerlo, sino que impediría que estuviera en su mano hacerlo: porque una acción hecha con libre arbitrio sería del todo causalmente indeterminada, de suerte que el hacerla sería algo que le advendría al sujeto fortuitamente y sin porqué, no algo que dependiera del agente, que fuera causalmente determinado por el agente.

Art. 119.— En el marco de una discusión con Paul Helm ((D:2)), Dennis Danielson ha sostenido, empero, que el libre arbitrio de indeterminación alética es compatible con el preconocimiento divino, si se concibe a Dios como intemporal.

Supongamos que Dios es intemporal en un sentido fuerte, a saber: cada oración verdadera —presumiblemente con la condición de que sea atómica— cuyo sujeto es Dios es verdadera en un presente intemporal, mientras que el resultado de prefijarle una expresión temporalmente determinante haría de ella o bien una oración falsa o bien una prolación sin-sentido. Entonces, no cabe decir 'Dios sabía que eso iba a ocurrir', sino 'Dios sabe que eso ocurre en tal fecha' y también, más simplemente, 'Dios sabe que eso ocurre'. En el sentido propio, pues, no cabe hablar de preconocimiento divino, sino simplemente de conocimiento divino.

Mas sí cabe hablar, en cambio, de preconocimiento divino en un sentido impropio, a saber: el reconocimiento temporal (efectuado, pues, por un sujeto inmerso en el tiempo) de que Dios sabe —intemporalmente— algo que, de hecho, ha sucedido. P.ej., hoy podemos decir nosotros que Dios tenía preconocimiento de la caída de Adán, en el sentido de que hoy reconocemos que Dios conoce —intemporalmente— la caída de Adán.

Ahora bien, ese reconocimiento temporal de que Dios sabe que tal cosa en tal fecha sólo es posible *post factum*, después de que la cosa haya sucedido. Raúl no puede decir hoy que Dios sabe intemporalmente que en 1999 habrá una guerra entre Filipinas y Malasia; no lo puede decir porque Raúl ignora si habrá tal guerra o no. Lo único que puede decir es que Dios sabe —intemporalmente— si habrá una guerra entre Filipinas y Malasia en 1999. Cuando llegue el año 2000, y sólo entonces, según lo que haya sucedido, o bien podrá decir Raúl que Dios sabía que habría una guerra entre Filipinas y Malasia, o bien que no habría una guerra entre Filipinas y Malasia en 1999.

Art. 120.— Pero esa posición de Danielson es difícilmente comprensible. Si Dios, intemporalmente, sabe que en 1980 tiene lugar la

independencia de Zimbabue, entonces es intemporalmente cierto que en 1980 tiene lugar la independencia de Zimbabue; y si eso es intemporalmente cierto, ¿no será también cierto en cada momento? Se puede responder que no, pues, por hipótesis, el resultado de relativizar temporalmente las oraciones intemporalmente ciertas acerca de Dios no constituiría oraciones verdaderas. Pero, en primer lugar, no se da la misma situación en ambos casos (las oraciones acerca de Dios no contendrían un prefijo temporal, en tanto que 'en 1980 Zimbabue alcanza su independencia' sí contiene el prefijo temporal 'en 1980'); en segundo lugar, ya esa pretendida intemporalidad de Dios, así concebida, resulta muy difícilmente inteligible; y, en tercer lugar, una cosa es que supuestamente, no fuera verdad el resultado de prefijar una oración intemporalmente verdadera acerca de Dios con un prefijo temporal, y otra, aún más obviamente rechazable, es que no sea verdad en cada momento una oración intemporalmente verdadera acerca de Dios. (Aclaremos esto último con un ejemplo: aunque 'Hoy Dios es omnipotente' no fuera un enunciado verdadero, aun así sí debiera ser hoy un enunciado verdadero 'Dios es omnipotente').

Por consiguiente, 'En 1980 Zimbabue alcanza su independencia' debe ser también verdadero en 1979. Mas, ¿es eso posible sin que sea verdadero en 1979 el enunciado 'el año próximo Zimbabue alcanzará su independencia'? Parece que no. Luego las oraciones en tiempo futuro han de ser verdaderas o falsas; y, por consiguiente —suponiendo la presciencia divina tal como la entiende Danielson— no hay posibilidad de un libre arbitrio de indeterminación aléctica.

Por otro lado, que yo sepa que Dios sabe si ocurrirá tal cosa es lo mismo que que yo sepa lo siguiente: o bien Dios sabe que ocurrirá tal cosa, o bien Dios sabe que no ocurrirá tal cosa. 'Dios sabe que ocurrirá tal cosa' implica que sea un enunciado verdadero 'Ocurrirá tal cosa'. 'Dios sabe que no ocurrirá tal cosa' implica que sea un enunciado verdadero 'No ocurrirá tal cosa'. Así pues, como, siguiendo la tesis de Danielson, yo sé que Dios sabe si ocurrirá tal cosa (la guerra entre Filipinas y Malasia, p.ej.), yo puedo afirmar (1):

1) Dios sabe si estallará la guerra

Pero (1) implica (2):

2) O bien es verdad que estallará la guerra, o bien es verdad que no estallará la guerra.

El enunciado (2), naturalmente, es más fuerte (salvo en el marco de una lógica temporal que colme el bache mediante una axiomatización adecuada) que (3):

3) Es verdad que: o bien estallará la guerra o bien no estallará la guerra.

El enunciado (2) es el principio de determinación alética de las oraciones en tiempo futuro; y, por ello, implica la negación del libre arbitrio de indeterminación alética. Es más: implica la **supernegación** (y, por tanto, el rechazo) de ese tipo de libre arbitrio **si éste es entendido como una afirmación de la total indeterminación alética de ciertas oraciones en tiempo futuro; y es así como lo entienden, sin duda, sus adeptos, pensadores dignoscitivos que se eferran al RC, y para los cuales un enunciado cualquiera sólo puede ser o absolutamente verdadero o absolutamente falso.**

Art. 121.— Podemos resumir la posición de Danielson como sigue: lo único que hace falta para que se dé un libre arbitrio de indeterminación alética es que, antes de que una decisión libre sea adoptada, no sea verdad que será adoptada; pero no es necesario, en cambio, que tampoco sea **intemporalmente** verdad que esa decisión es adoptada en tal fecha. El conocimiento divino es intemporal, y versa sobre verdades intemporalmente ciertas; nuestro reconocimiento humano de ese conocimiento —intemporal— divino es, en cambio, temporal; pero su temporalidad no acarrea una presciencia divina en sentido propio; ni, por tanto, acarrea tampoco una determinación alética de las oraciones en tiempo futuro que se refieren a decisiones libres.

Pero —contrariamente a la opinión de Danielson y tal como lo hemos visto— el reconocimiento temporal del conocimiento divino intemporal de las decisiones libres **si** entraña que tengan un determinado valor de verdad las oraciones en tiempo futuro que se refieren a decisiones libres. Y, por ende, la posición de Danielson no es sostenible.

De ahí se desprende que quienes deseen defender un libre arbitrio de indeterminación alética deben renunciar al conocimiento divino intemporal de las decisiones humanas libres ("libres" en el sentido de absolutamente contingentes y absolutamente Incausadas). De darse tal libre arbitrio, Dios no sabría intemporalmente si en 2.044 Kenia y Tanzania se fusionan formando una República federal; tal vez lo sabrá en 2.044 —pero, entonces, Dios no es intemporal en el sentido fuerte (el tomista) que propugna Danielson—.

(Señalemos, de pasada, otra peculiaridad de la posición de Danielson: una vez que ha ocurrido un acontecimiento, pasa a ser verdad que, antes de que ocurriera, sería verdad que iba a ocurrir; por ello, qué haya sido verdadero en un momento es algo que no permanece fijo, sino que cambia y se expande con el tiempo).

Art. 122.— Veamos ahora la posición de Geach con respecto al problema de la presciencia divina. Para comprenderla hay que perca-

tarse de cuál es el meollo de la ontología temporal que propugna el ilustre lógico inglés: es la idea de que, si bien las oraciones en tiempo futuro tienen, en cada instante dado, un valor de verdad, ello, sin embargo, no quiere forzosamente decir, si se trata de una oración verdadera, que lo en ella dicho vaya a cumplirse a la postre. Expresémoslo de modo más riguroso: la oración 'Namibia alcanzará su independencia' tiene un valor de verdad ahora (estoy escribiendo el 9 de agosto de 1980); supongamos que ese valor de verdad es verdadero. Pues bien, aun así puede muy bien ocurrir que no llegue nunca a haber un momento en el cual 'Namibia ha alcanzado su independencia' sea verdadero; y, del mismo modo: si el valor de verdad es falso, puede, con todo, ocurrir que en el futuro llegue a haber un momento en el cual 'Namibia ha alcanzado su independencia' sea verdadero.

Pero esa doctrina encierra dos dificultades. En primer lugar, que las oraciones en tiempo futuro sean verdaderas (o falsas) sin que lo en ellas dicho se cumpla nunca (o, respectivamente, pese a que lo en ellas dicho llegue un día a cumplirse) es, sin duda, sorprendente. (La dificultad no estriba en que haya contradicción, sino en que hay **super**contradicción si el 'no' se entiende, en el contexto de esa discusión, como un 'no... en absoluto'; y así hay que entenderlo cuando habla un pensador tan dignoscitivo como Geach).

En segundo lugar, suponiendo que sea acertada esa peculiar doctrina geacheana sobre las oraciones en tiempo futuro, ¿es expresable? Parece que no. En efecto: según Geach es posible que sea verdad lo siguiente:

'Ahora es verdad que Namibia alcanzará su independencia, pero quizá sea también cierto ahora que Namibia no llegue nunca a alcanzar su independencia'.

Ahora bien, la oración anterior equivale, obviamente a:

'Ahora es verdad que Namibia alcanzará su independencia, pero quizá es también cierto ahora que Namibia no alcanzará su independencia'.

Obviamente, en esta oración el 'quizá' expresa una posibilidad meramente epistémica, o sea viene a equivaler a: 'que yo sepa, no es falso que...'. Mas, si yo supongo —como hipótesis— que Namibia sí alcanzará su independencia, entonces incurro en contradicción, si, **en el marco de esa hipótesis**, añado que yo no sé que sea falso que Namibia no alcanzará su independencia. Es más: como el 'no' es usado por Geach en el sentido de 'no... en absoluto', lo que tenemos es una **super**contradicción. Para evitarla, Geach puede decir que su teoría, aunque correcta, es inexpressable en un momento dado, cualquiera que

sea, y sólo desde fuera del tiempo podría ser expresada. Pero entonces su posición sería un irracionalismo de la inefabilidad.

Art. 123.— Por otro lado, hay una debilidad importante en la posición de Geach (que ha sido acertadamente puesta de relieve por Paul Helm en (H:13): Geach sostiene que, como el futuro está indeterminado (pues la verdad actual de oraciones en tiempo futuro no conlleva forzosamente que lo dicho en tales oraciones vaya efectivamente a tener lugar), nadie, ni siquiera Dios, puede prever el futuro; y que, si Dios lo “prevé”, ello es en un sentido impropio, y lo hace del mismo modo que el gran maestro de ajedrez “prevé” lo que va a pasar en un juego: controlándolo. Paul Helm señala, con toda razón, que, si el hombre goza de libre albedrío (en el sentido propio, a saber: el efectuar voliciones —completamente— indeterminadas), entonces no se ve cómo ese tipo de control puede ejercerse. Helm lo expresa así: ‘Si los hombres gozan de libre albedrío como lo sostiene Geach... no está nada claro cómo pueden los recursos del gran maestro /de ajedrez/ provocar que las libres decisiones de A cumplan la voluntad del gran maestro con respecto a A’. Helm piensa, con razón, que Geach debería llegar a la conclusión de que un tal dizque preconocimiento divino debiera, irremediablemente, tener que ser falible.

Y, en efecto: o bien Dios causa con su voluntad la decisión del hombre (y, entonces, no hay libre arbitrio en el sentido apuntado), o bien, si las decisiones humanas (o algunas de ellas, al menos) son indeterminadas, y si Dios se abstiene de ejercer sobre ellas una acción causal, entonces ¿cómo va a preverlas Dios? ¿En qué va a fundarse su previsión? Una respuesta tradicional a este interrogante es que esas acciones, si bien causalmente indeterminadas, son ciertas, pues las oraciones en tiempo futuro están alécticamente determinadas (tienen algún valor de verdad, determinado en cada caso); mas esa salida está excluída para Geach, ya que, según su concepción del futuro, aunque una oración en tiempo futuro sea alécticamente determinada, y, más concretamente, aunque sea verdadera, puede que lo en ella dicho nunca llegue a cumplirse. No le basta, pues, a Dios ser omnisciente ahora, y saber ahora todo lo que está siendo verdad ahora para que pueda prever lo que va a ocurrir; pues —volviendo al ejemplo evocado—, aunque sea verdad ahora que Namibia obtendrá su independencia, puede que, con el ulterior transcurrir del tiempo, de hecho nunca llegue a obtenerla; y así, si Dios (sabiendo —porque es omnisciente— que (es verdad que) Namibia obtendrá su independencia), afirma (o “prevé”) que Namibia obtendrá su independencia, de hecho puede que tal cosa nunca llegue a ocurrir; y esa “previsión” divina quedará, entonces, desmentida.

Claro está, Geach podría decir que el no cumplirse del contenido de la previsión no desmiente la previsión, ya que estaba siendo verdad

en el momento en que Dios lo previó que Namibia estaba yendo a alcanzar su independencia, aunque tal estar-yendo-a fue luego frustrado. Pero con esa respuesta Geach desvirtuaría completamente lo que comúnmente se entiende por 'previsión'. Decimos que una previsión es correcta ssi lo en ella previsto llega efectivamente a tener lugar; no basta con que en el momento de formular la previsión hubiera una tendencia preponderante hacia su cumplimiento, tendencia que acaso luego se haya visto frustrada (lo cual, por otro lado, sería posible tan sólo —claro está— en el caso de que existiera realmente la contingencia física total).

Art. 124.— Expondré bajo un ángulo un poco diverso esta mi respuesta a Geach. Un gran maestro de ajedrez puede prever el desenlace de una partida que lo enfrente a un incipiente sólo en uno de los dos casos siguientes: 1º) las decisiones humanas obedecen, todas, a conexiones causales y a leyes físicas, y el gran maestro conoce lo bastante de algunas de esas leyes para saber cómo va a mover las piezas su contrincante, qué errores va a cometer y cómo va él a jugar; 2º), algunas acciones humanas son física y causalmente indeterminadas, pero, con todo, el que tales acciones tendrán lugar, o no, está (en el sentido ordinario, no en el geacheano) siempre alécticamente determinado, y en la mente del gran maestro ha surgido —aunque sea por azar o presentimiento— la convicción —que resulta estar fundada en la verdad objetiva— de que su contrincante moverá las piezas de tal o cual modo.

Pero para Geach los dos caminos están cerrados. El primero, por su afirmación del libre arbitrio. El segundo, porque él no acepta que las oraciones en tiempo futuro estén alécticamente determinadas en el sentido usual (sólo acepta que están alécticamente determinadas en ese sentido insólito que quedó apuntado más arriba, y que no impide que una oración verdadera en tiempo futuro afirme que se va a cumplir algo y que, quizá, no obstante, nunca llegue a tener lugar ese algo). Por tanto, ni siquiera por chiripa se puede tener una convicción que resulte concorde con lo realmente verdadero acerca del futuro, en el sentido ordinario.

Podría responder Geach que el gran maestro prevé el resultado, no porque prevea los movimientos de su contrincante, sino porque sabe que, si el contrincante hace tal movimiento, él, por su parte, efectuará tal otro. Pero ni aun esto es posible en el marco de la concepción temporal de Geach: para que el gran maestro sepa eso, hace falta que ya ahora sea verdad (en el sentido fuerte, no en el edulcorado sentido geacheano) que, si el contrincante mueve sus piezas de tal manera, el gran maestro moverá las suyas de tal otra. Esa es una oración en tiempo futuro condicionado; pero equivale a una oración en tiempo futuro no condicionado (o sea: a una oración donde el

tiempo futuro se encuentra, no en la apódosis, sino en toda la oración), a saber: 'será cierto lo siguiente: si el contrincante mueve sus piezas de tal manera, entonces el gran maestro mueve, después, las suyas de tal otra manera'.

Pero, según Geach, esta oración sólo puede ser "verdadera" en un sentido débil, que no excluye que quede incumplida de hecho. Por consiguiente, el gran maestro no puede prever ni siquiera lo que él mismo va a hacer, pues (en el sentido propio y fuerte), no está siendo **verdad** que él vaya a hacer nada; sólo está habiendo una **tendencia** a que haga algo (quizá una intención suya de hacerlo), pero que puede quedar frustrada después (quizá simplemente —si la tendencia en cuestión es una intención— por una ulterior volición indeterminada que pueda adoptar). Por muy firmemente decidido que esté ahora el gran maestro a actuar de un cierto modo, **si —como lo sostiene Geach—** ahora no es, en el sentido propio y usual, verdad que él actuará así, él no puede tampoco, en el sentido propio, saber que actuará así, pues sólo se puede saber lo verdadero. (Todo el mundo reconoce la siguiente regla de inferencia: de "x sabe que p" cabe, fundadamente, concluir "p"). Como las oraciones en tiempo futuro sólo son "verdaderas", según Geach, en un sentido bastardeado y debilitado, igualmente sólo en un sentido debilitado y espúreo cabría decir que alguien (Dios, p.ej.) "sabe" que tal cosa ocurrirá (y eso es así aun tratándose, para Dios, de sus propias acciones futuras); se trata de un "saber" que algo ocurrirá y que puede resultar compatible con que, de hecho, nunca llegue a ocurrir.

En conclusión: para Geach, de que en el momento **e** esté yendo a suceder que **p** no se sigue que de hecho va a haber un momento, posterior a **e**, en el que **p** suceda. Por eso, de que esté yendo a seguir siendo cierto ahora que Dios es más poderoso que cualquier criatura no se sigue que, en cualquier momento posterior al presente, Dios es más poderoso que cualquier criatura, ni siquiera que, en algún momento posterior al presente, Dios es más poderoso que cualquier criatura. Por ello, Dios no puede estar seguro de que seguirá siendo más poderoso que cualquier criatura; sólo puede estar seguro de que está yendo a seguir siéndolo. Tampoco puede saber con seguridad que nada frustrará sus planes; no puede saberlo porque, objetivamente, no es cierto con seguridad. Lo único que puede saber es que está yendo a seguir siendo cierto que nadie frustra sus planes —lo cual es compatible con que, pese a todo, algo acabe frustrando sus planes—. Y, en general, no reconoce Geach que quepa afirmar ninguna ley inexceptuable, ya que, de cara al futuro, sólo puede saberse lo que está yendo a suceder, no lo que —en el sentido propio y usual— sucederá; sólo puede saberse lo primero porque sólo lo primero es

verdad: el 'sucederá', en sentido corriente, es hasta ininteligible para Geach.

Por consiguiente, Geach no puede admitir en modo alguno la presciencia divina tal como ha sido siempre reconocida en la tradición teísta.

Acápite 5º: El conocimiento divino de los hechos designables por condicionales subjuntivos

Art. 125.— Otro serio problema que se plantea con respecto a la extensión del conocimiento divino es el del preconocimiento que Dios posee de los futuros **condicionales**. Este problema tiene un gran impacto para el problema teodiceico que estudiaremos en el cap. 6º de esta misma Sección II. Por ello, no podemos soslayarlo, si bien trataremos de reducir el planteamiento del mismo a límites razonables —y nos abstendremos de comentar algunos detalles de la controversia sobre esta cuestión en la Escolástica del siglo XVI.

Un futuro condicional es una fórmula del tipo "si, en el futuro, sucediera que p, entonces sucedería que q".

Sin embargo, hablar de futuros condicionales es un tanto confundente; es preferible hablar de **condicionales subjuntivos**; porque el problema que se debate es el de los condicionales subjuntivos, tanto si la prótasis está en futuro o pseudopresente y la apódosis está en tiempo eventual (o sea: en "potencial" o "condicional" presente) como si la prótasis y la apódosis están en subjuntivo de irrealidad. Entre los casos abarcados por este problema está, pues, el valor de verdad de una oración como 'Si García Moreno hubiera escrito una cuarta carta al encargado de negocios de Napoleón III ofreciendo a éste el Ecuador como colonia, Napoleón III hubiera aceptado la oferta'. Y también están incluidos en el problema los valores de verdad de oraciones similares en las que no entra la cuestión de la libre voluntariedad (p.ej. 'si el Mediterráneo fuera más grande de lo que es, la isla de Rodas no estaría emergida').

En la filosofía analítica contemporánea, la cuestión de los futuros condicionales ha vuelto a ser debatida con meticulosidad. No podemos entrar aquí en los enrevesamientos de esa intrincada cuestión. Pero sí vale la pena esbozar algunas líneas de tratamiento del problema.

Art. 126.— Muchos autores han negado que haya futuros condicionados verdaderos, ya que ese tipo de oraciones les parece carecer de cualquier valor de verdad. Otros sostenían la validez del principio de tercio excluso condicional, e.d. pensaban que, para cualquier "p" y "q", o bien es verdad "si fuera cierto que p, sería cierto que q" o

CONDICIONALES SUBJUNTIVOS

bien es verdad "si fuera cierto que p, sería falso que q". Por último, algunos filósofos sostienen que hay oraciones para las que se puede afirmar una alternativa semejante; pero que para otras oraciones, ninguna de las dos alternativas es verdadera.

El argumento de los molinistas es que las oraciones del tipo "O bien es verdad que, si fuera cierto que p, sucedería que q; o bien es verdad que, si fuera cierto que p, sucedería que no-q" son instancias del tercio excluso. Pero sus adversarios, los bañecianos, objetaron con toda razón que eso no es así. Instancias del tercio excluso son sólo oraciones del tipo "O bien es verdad que, si fuera cierto que p, sería cierto que q; o bien no es verdad que, si fuera cierto que p, sería cierto que q". Lo que los molinistas daban por supuesto, sin prueba, es que "No es verdad que, si fuera cierto que p, sería cierto que q" entraña "Es verdad que, si fuera cierto que p, sería cierto que no-q". Pero, mientras ese entrañamiento no haya sido demostrado, no habrása probado tampoco su tesis de que las alternativas debatidas sean instancias del tercio excluso. Claro, los molinistas pueden postular axiomáticamente ese entrañamiento. Pero, en todo caso, lo que es obvio es que, sin postular ese axioma, el tercio excluso por sí mismo no avala la verdad general de ese tipo de alternativas.

Art. 127.— Pero los molinistas esgrimieron otro argumento más (que se encuentra en Suárez), a saber: supuesta la verdad de la prótasis, una de las dos alternativas debiera ser verdadera, ya que, en virtud del tercio excluso, o lo uno o lo otro debiera tener lugar. Este argumento no es el mismo que el anterior, que se remitía directamente al tercio excluso; éste comporta un paso previo, que es el dar por supuesta la verdad de la prótasis. E.d., lo que este argumento sostiene es: supongamos la verdad que p; en esa situación (en la que es verdad que p), o bien es verdad que q, o bien es verdad que no-q.

Pero también este argumento es sofístico. Porque puede que no haya una sola y única situación en la que sea verdad que p; puede que haya al menos dos de esas situaciones, una en la cual sería verdad que q, y otra en la que sería falso que q. Así, p.ej., 'Si Gabriel García Márquez y Enrique Gil Gilbert hubieran sido compatriotas, ambos habrían sido ecuatorianos' es una afirmación seguramente no verdadera, falsa (o bien del todo falsa, o bien sumamente falsa); pese a lo cual debe ser también (o del todo o sumamente) falsa la oración 'Si Gabriel García Márquez y Enrique Gil Gilbert hubieran sido compatriotas no hubieran sido ecuatorianos ambos' (y otra más fuerte que esta última —pues la implica, pero no es implicada por ella—, a saber 'Si... ambos hubieran sido colombianos'). Seguramente ni lo uno ni lo otro puede afirmarse con verdad; porque no se puede decir: 'Supongamos que García Márquez y Gil Gilbert fueran compatriotas; en esa situación...'. No, no se ha determinado cuál es esa situación,

qué situación es aquélla de la que se dice 'esa'. Es como decir: 'Supongamos que yo poseyera una casa; en esa casa habría esto y lo otro'; pero no se ha determinado cuál es esa casa; no basta para determinarlo que fuera una casa poseída por mí. Porque supongamos que hay en Mendoza una casa poseída por un biznieto de un tata-abuelo mío; y que otra casa poseída por otro pariente lejano mío se encuentra en Casarejos; y supongamos que cualquiera de las dos puede, eventualmente, ser heredada por mí; entonces no hay una única situación que fuera "aquélla" en que yo heredara una casa; ni tampoco una única casa poseible por mí. Supongamos, en cambio, que no hay más que una sola y única casa que yo pueda poseer; en ese caso, sí parece más verosímil afirmar, p.ej., 'Si yo poseyera una casa, esa casa tendría dos pisos, el uno de piedra y el otro de ladrillo'. Mas ni aun así es seguro que sea verdadera esa oración, ya que quizá haya varias situaciones posibles en que yo herede esa casa; p.ej., una en la cual un terremoto haya dado al traste con el piso alto, etc.

Art. 128.— Sin embargo, aunque no todas las alternativas de ese tipo son verdaderas, sí es verdad —como lo admiten los tomistas— que hay algunas que sí lo son; porque algunos condicionales subjuntivos son verdaderos. De eso está convencido cada uno de nosotros en la vida corriente. Decimos: 'Si Hitler y Mussolini se hubieran abstenido de enviar su cuerpo expedicionario contra la República Española en 1936, la sublevación fascista de Franco hubiera fracasado'. Y sabemos eso es verdad aun cuando no hay una sola y única situación posible en la que Hitler y Mussolini se abstienen de enviar su cuerpo expedicionario; otra situación posible es, p.ej., aquélla en que Roma y Berlín se abstienen de intervenir, pero la monarquía inglesa envía, en cambio, un cuerpo expedicionario a favor de los sublevados fascistas. Lo que ocurre es que consideramos a situaciones así como menos posibles que aquélla en que Hitler y Mussolini se abstuvieran de enviar su cuerpo expedicionario. Londres tampoco interviene, y, como resultado, el pueblo español logra aplastar rápidamente a los generales sublevados. Y eso nos da una clave para salir del laberinto.

Art. 129.— Tratándose de aquellos condicionales cuya verdad hace entrar en escena a la libre voluntariedad, la posición de los tomistas (Zumel, Báñez, Juan de Santo Tomás, Diego Alvarez, y otros) era la siguiente. Según ellos, Dios conoce las cosas en Sí mismo, no en ellas mismas. Tiene dos conocimientos: uno de **simple inteligencia**, con el que conoce los meros posibles, a los que ve en Sus propias esencia y omnipotencia, en las que se encuentran —respectivamente— eminente y virtualmente; otro de **visión**, con el que conoce los entes reales, a los que ve en Su propia voluntad —en los decretos creantes de Su voluntad—. Todos los decretos de la voluntad divina son subjetivamente incondicionados; e.d.: nunca sucede que, sólo

CONDICIONALES SUBJUNTIVOS

con la condición de que se cumpla esto o lo otro, Dios decida o deje de decidir que se cumpla tal cosa. Pero ciertos decretos de Dios son **objetivamente** condicionados, porque con ellos Dios decreta que sea verdad lo siguiente: que, si sucede esto o aquello, entonces ocurra también tal otra cosa; p.ej., decreta que, si Hitler y Mussolini no intervienen, entonces la sublevación franquista sea aplastada. Pero, naturalmente, hay o puede haber algunos "p" y "q" tales que ni Dios decida que, si sucede que p, suceda también que q, ni Dios decida tampoco que, si sucede que p, entonces no suceda que q.

Esa solución es rechazada por los molinistas por tres razones. La primera es que, si Dios conoce las cosas todas en Sí mismo y no en ellas, no las conoce como son y con el ser que tienen. (Y yo creo que los molinistas tienen perfecta razón en ese primer punto). La segunda razón es que, de ser cierta esa posición tomista, el libre arbitrio quedaría abolido, al menos en los casos involucrados en esos decretos divinos subjetivamente incondicionados y objetivamente condicionados; porque sería Dios el que decidiera entonces lo que sucedería en el marco de un supuesto. (Sobre esta cuestión del libre arbitrio, ya daré mi respuesta a los molinistas en el cap. 8º). La tercera razón es que la posición tomista ve a Dios como adoptando decisiones numerosas y fútiles, cuyas apódosis no se cumplirán porque tampoco las prótasis respectivas se realizarán —Y Dios lo sabe—; y eso les parece poco compatible con la perfección divina.

Art. 130.— La solución que proponen los molinistas es la existencia de una **ciencia media**, con la cual Dios ve, en **ellas mismas** (en y con el ser propio que ellas tienen) a esas situaciones condicionales subjuntivas —los "futuribles"—. Esa ciencia media no es de simple inteligencia, porque los futuribles son situaciones en las que están imbricados entes reales que harían una cosa u otra, **determinadamente**, mientras que en el reino de la pura y mera posibilidad ni lo uno ni lo otro está determinado; tampoco es de visión, pues con ella ve Dios, no lo que **harán** los hombres, sino le que **harían si** esto o lo otro sucediera; y eso no pertenece al orden de cosas efectivamente real, sino al que **sería real** si...

Pero los tomistas responden que la solución molinista de la ciencia media no es aceptable por lo siguiente. En primer lugar, porque, para que sea correcta, hace falta que los condicionales subjuntivos tengan valor de verdad en sí mismos y, además, **por sí mismos** —independientemente de un decreto especial de Dios de que tal o cual de ellos sea verdadero—; pero no ocurre así, ya que —como dijimos más arriba— no cabe argüir, como los molinistas, que supuesta "la" situación en que se hubiera producido, p.ej., un terremoto en el Pardo en 1950, Franco se habría asustado y se habría ido a vivir a La Granja; porque quizá el terremoto hubiera sido aún más fuerte en

La Granja; o porque sus cortesanos lo hubieran persuadido para que se quedara en su palacio; o porque acaso hubiera estallado, simultáneamente, una revolución popular republicana en Madrid, que hubiera tenido que ir a sofocar con su Guardia Mora. No hay, pues, forzosamente, una sola situación en la cual se produzca un terremoto en El Pardo en 1950.

En segundo lugar —dicen los tomistas o bañecianos— o bien la verdad de un futuro condicional es algo que sucede en la realidad, o bien es un mero posible. Y, por ello,, o es conocida por la ciencia de visión, o bien lo es por la de simple inteligencia. Un *tertium quid* sería algo ni real ni irreal, lo cual es contradictorio. (Y podemos parafrasear el argumento bañeciano, diciendo, en vez de 'irreal', '**absolutamente irreal**'; y, en vez de 'real', '**al menos relativamente real**', con lo cual se ve que la posición molinista conlleva, no una simple contradicción —que, al fin y al cabo, pudiera ser aceptada en el marco de una lógica paraconsistente—, sino una **supercontradicción**, que forzosamente es absurda y rechazable).

En tercer lugar, si la verdad condicional subjuntiva es una realidad, entonces —como todas las realidades— es causada por Dios, a lo menos con su concurso.

Art. 131.— Ya sabemos cómo responden los molinistas a la primera objeción. Omitimos las respuestas molinistas a la segunda, por demasiado enrevesadas. (Digamos sólo que estriba en "en-cuantos"). A la tercera objeción responden los molinistas que esa realidad del condicional subjuntivo verdadero no es una realidad actual, sino que se **daría** si la prótasis fuera verdadera. Más concretamente: Dios decide que, si la prótasis fuera cierta, El, con su concurso, coadyuvaría a la realización de la apódosis; pero ello lo haría porque ya sabe El previamente (con una previalidad no temporal con respecto a Su decreto) que eso es lo que la criatura iría a querer, y que querría y haría si gozara del necesario concurso divino.

Pero esta respuesta molinista no convence. En primer lugar, porque no se trata de la realidad de la apódosis, sino de la realidad del condicional subjuntivo, o sea: del entrañamiento de la apódosis **por la prótasis**. En segundo lugar, porque ese "ir a querer" es algo que la voluntad haría, en tales circunstancias (según lo afirman los molinistas); no se trata del querer la cosa efectivamente, sino del ir a quererla.

Pues bien, Dios debería entonces conocer de antemano con ciencia media (o medio-media) que la voluntad creada en cuestión iría a querer tal cosa, para entonces decidir que El daría, en ese caso, su concurso para que la quisiera efectivamente. Pero eso desencadena

CONDICIONALES SUBJUNTIVOS

una regresión al infinito. Porque la voluntad creada no podría efectuar el acto de ir a **querer** tal cosa sin el concurso divino necesario para efectuarlo. Para que Dios lo diera, debería, previamente, haber constatado que la voluntad creada en cuestión iba a ir a **querer** hacer tal cosa; y, habiéndolo constatado, decidiría dar su concurso para que la voluntad creada en cuestión efectuara el acto de ir a **querer** hacer tal cosa. Pero, por el mismo tipo de motivo, antes hubiera debido decidir Dios dar su concurso para que la voluntad creada en cuestión efectuara el acto de ir a ir a **querer**, y, antes aún, Dios hubiera decidido dar su concurso para que la voluntad creada en cuestión efectuara el acto de ir a ir a ir a **querer**, y así sucesivamente. Cada uno de esos actos divinos de voluntad de concurrir a que la voluntad creada vaya a ir... a ir a querer (n repeticiones) debiera ir precedido por un conocimiento divino previo de que la voluntad creada iba a ir a... ir a ir (n + 1 repeticiones) a querer hacer tal cosa.

Los molinistas responden a esas objeciones tomistas con "en-cuantos"; habría que distinguir lo que hace o haría la voluntad **simpliciter**, y lo que hace o haría **praecise in quantum actus a sua innata libertate procedit**. El examen de esos distingos y "en-cuantos" no arrojaría ninguna luz nueva. Lo que cabe responder es que los en-cuantos sólo sirven como cortina de humo para desdibujar qué está en juego en la discusión.

En cuanto a la primacía o previaidad con la que Dios quiere que suceda algo o con la que sabe que va a suceder ese algo, el dilema es inventado, y no parece darse en Dios ninguna primacía o previaidad semejante. La razón de ello es que, como bien lo supo ver Juan de Santo Tomás, el conocimiento divino es práctico y ejecutivo **por sí mismo**. Ello significa lo siguiente: que Dios quiera que p, y que Dios sepa que p, son una sola y misma cosa, a saber: el hecho de que p.

Por último, en lo tocante a si va o no en contra de la perfección divina ponerse a imaginar situaciones en que esto o lo otro sucediera (reproche de los bañecianos contra los molinistas), o ponerse a decretar que, en el caso de que esto o aquello tenga lugar, suceda entonces lo otro o lo de más allá (reproche de los molinistas contra los bañecianos), respondo que la transcendencia lógica de Dios puede hacer que, si el tener esas ocupaciones es opuesto a alguna de las perfecciones que Dios posee en altísimo grado, así y todo Dios tenga esas ocupaciones. (En cuanto a bañecianos y molinistas, unos y otros podrían ser más caritativos en **ese** punto y conceder a sus respectivos adversarios lo que ellos invocan para justificar su posición respectiva, a saber: que esa multitud de actos sólo se da con respecto a la humana forma de concebir; porque en Dios sólo habría un solo y único acto, idéntico a Dios mismo. Pero esa posición sólo logra evitar la supercontradicción pagando el precio de las distinciones de razón y

los "en-cuantos"; un precio que hace que tal posición sea incomprendible —a lo menos por mí—, y que escape así a toda prueba lógica de coherencia, ya que ninguno de esos autores ha propuesto una axiomática para los "en-cuantos"; porque la táctica de esos autores es que, puestos frente a dos conclusiones mutuamente contradictorias que se siguen de su sistema respectivo —y dado que ese sistema, al ser superconsistente, encierra la regla de Escoto: del par de premisas "p" y "no-p" se deduce "q", cualesquiera que sean "p" y "q"—, inventan una distinción de razón o un "en cuanto" y así la endeblez del sistema es evitada, sin verse ni qué sea y a qué comprometa ese "en-cuanto" ni, menos aún, cómo una distinción imaginaria, fingida —por más *fundamentum in re* que posea— puede hacer que de dos entes idénticos, de dos entes **que son un solo y mismo ente**, sean respectivamente ciertas cosas incompatibles).

Art. 132.— En la literatura filosófica contemporánea (y, concretamente, dentro de la filosofía analítica) se ha discutido muchísimo el problema de los condicionales subjuntivos. No es éste el lugar apropiado para reseñar tal discusión, ni para comentar sus interesantísimos aspectos.

Limitémonos, pues, a glosar someramente algunos de los más recientes y atractivos análisis que se han propuesto, y algunas críticas que, frente a los mismos, se han efectuado.

El desarrollo de la lógica modal, y del tratamiento semántico de la misma mediante la noción de "mundo-posible", ha permitido intentos de solución de la difícil tarea de tratar con rigor —y, en lo posible, axiomáticamente— los condicionales subjuntivos.

Un primer enfoque que parecería ofrecerse es el siguiente: considerar que "Si fuera verdad que p, sería verdad que q" es verdad en el caso de que los mundos posibles se agrupen en dos clases: una —posiblemente vacía— de aquéllos en que es verdad que p y también que q; otra —también posiblemente vacía— de aquéllos en los que es verdad que p y que no-q. (El 'no', en esas discusiones entre pensadores dignoscitivos, significa 'no... en absoluto'). Si la primera clase es vacía, entonces el condicional subjuntivo es verdadero; también lo es si ninguna de las dos es vacía pero cada mundo perteneciente a la primera es **más similar** al mundo real que un mundo cualquiera perteneciente a la segunda.

La clave de ese enfoque es la relación de similaridad entre mundos posibles (también considerada como relación de vecindad o proximidad entre mundos posibles). Pero ese primer enfoque falla, porque se supone que, aunque sea cierto el enunciado 'Si Sandino hubiera vivido más años, la revolución sandinista en Nicaragua hubiérase

CONDICIONALES SUBJUNTIVOS

producido antes', no por ello es verdad que cada mundo posible en el que Sandino vive más años y la revolución sandinista se produce antes es un mundo más próximo o similar al mundo real que cualquier mundo en el que Sandino vive más años pero la revolución sandinista no se produce antes. (Se han formulado hipótesis sobre esos mundos).

Pero ese defecto se corrigió con los análisis de Stalnaker ((S:22)) y David Lewis ((L:3)). El análisis de Stalnaker dice que "Si fuera cierto que p, sería cierto que q" es verdad ssi en el mundo más próximo al real en que es verdad que p (si es que hay algún mundo en el que es verdad que p) es también verdad que q. Ese análisis tiene dos inconvenientes. El primero es que da por supuesto, abusivamente, que hay un mundo posible, y sólo uno, que es el más próximo al mundo real de entre aquéllos en que es verdad que p; pero puede perfectamente no haber en absoluto tal mundo. El segundo inconveniente —ligado al primero— es que tal análisis hace válido el principio de tercio excluso condicional, a saber: para cualesquiera "p" y "q" es verdad lo siguiente: o bien, si fuera verdad que p, sería verdad que q; o bien, si fuera verdad que p, sería verdad que no-q. Miles de contraejemplos han sido formulados contra ese principio, generalmente aseverado.

El análisis de Lewis supera esas desventajas; según este análisis "Si fuera verdad que p, sería verdad que q" es verdad ssi o no hay ningún mundo posible en el que suceda que p (e.d.: o es imposible que p), o, si no, hay (al menos) un mundo posible en el cual es verdad que p y también que q, el cual es más próximo o similar al mundo real que cualquier otro mundo posible en el que suceda que p pero no que q.

Art. 133.— El análisis de Lewis es altamente sugestivo. Y yo lo considero correcto, con tal de que se introduzcan en él algunos matices y rectificaciones. Con este análisis lewisiano se puede dar cuenta de la verdad de condicionales subjuntivos considerados intuitivamente como correctos, y la no-validez de reglas de inferencia como la siguiente: de la premisa "Si fuera verdad que p, sería verdad que q" cabe extraer la conclusión "Si fuera verdad que p-y-r, sería verdad que q"; porque aunque sea cierto que, si Mobutu hubiera sido derrocado, se habría refugiado en Francia, no sería cierto que, si Mobutu hubiera sido derrocado y Marchais hubiera sido nombrado Primer Ministro, Mobutu se hubiera refugiado en Francia.

Antes de ver la propuesta que voy a formular, veamos —some-rísimamente— unos cuantos puntos de controversia sobre el análisis lewisiano.

G.L. Bowie, en (B:7), suscita dificultades como la siguiente: supongamos que hay en la Casa Blanca un botón tal que, si el Presidente de los EE.UU. lo aprieta, ese país desencadena la guerra nuclear.

CONDICIONALES SUBJUNTIVOS

Llamémoslo 'el botón nefasto'. Pues bien, en esa hipótesis estamos convencidos de que, si Carter hubiera apretado el botón nefasto, hubiera estallado la guerra nuclear. Y, sin embargo, hay mundos posibles en los que Carter aprieta el botón nefasto sin que estalle la guerra nuclear y que son más similares al mundo real que cualquier mundo posible en el que estalle la guerra nuclear; porque la guerra nuclear cambiaría tanto la historia de este planeta, que el cambio sería mucho más importante que la falla de algunas de las leyes causales que ligan el apretar el botón con el estallido de la guerra.

Es cierto, añade Bowie, que se pueden establecer diversas relaciones de similaridad; pero cada una de ellas funcionará bien para determinados condicionales subjuntivos solamente, siendo insatisfactoria con respecto a los demás. Además, dentro de los mundos posibles en los que es verdadero el antecedente o prótasis hay que distinguir aquéllos que se asemejan más al mundo real **con respecto a las verdades que seguirían siendo tales si p fuera verdadero**; los que son pertinentes para la verdad de los condicionales subjuntivos son sólo estos últimos; pero la mera enunciación de esos mundos encierra un condicional subjuntivo, por lo cual un análisis lewisiano así corregido —el único que sería semánticamente satisfactorio— sería circular como análisis de los condicionales subjuntivos.

Naturalmente, esas afirmaciones de similaridad siempre son discutibles. Cabe pensar que un mundo con las mismas leyes causales que el real es más similar a éste que cualquier mundo en el que no se den todas esas leyes. En todo caso, David Lewis ha respondido a esas críticas en (L:11), introduciendo puntualizaciones y distinguos que, pese a su interés, no pueden resolver el fondo de la cuestión sobre cuál es la similaridad pertinente. Lewis introduce una especie de capas superpuestas para un criterio de disimilaridad; los mundos más disímiles son los que violan más ampliamente las leyes naturales de este mundo; siguen aquéllos en los que es menos amplio el trecho espacio-temporal de coincidencia; luego pequeñas violaciones de la ley, y por último, aquéllos en los que hay divergencias en hechos particulares. A mi juicio, ese análisis por capas no mejora la concepción básica de Lewis, sino que la empeora, al introducir distinguos que son casi inaprensibles o de matiz, separando radicalmente lo amplio de lo no amplio en la divergencia referente a las leyes naturales por una capa intermedia que, por añadidura, es inadmisibile, pues, si, en algún trecho espacio-temporal, hay divergencia, también habrá divergencia en todo el espacio-tiempo (Un mundo en el que sea falso en 1980 que hay combates en el Sájara Occidental será un mundo en el que siempre ha sido y siempre será cierto que en 1980 no hay combates en el Sájara Occidental).

CONDICIONALES SUBJUNTIVOS

Por otro lado, R.M. Adams, en (A:3), ha criticado el enfoque lewisiano diciendo que qué ocurra en otros mundos, por más similares que sean al nuestro, es algo irrelevante con respecto a si, en el caso de que sucediera que p , sucedería que q (cualesquiera que sean " p " y " q ", con tal de que se refieran al mundo real).

Art. 134.— Así pues, aparecen dos defectos o inconvenientes en el análisis de Lewis: 1º) lo inaprensible y problemático de una sola relación de similaridad, pertinente en todos los casos; 2º) que lo que pase o deje de pasar en mundos ajenos al real (suponiendo incluso que los hubiera) no es relevante con respecto a la verdad de los condicionales subjuntivos en el mundo real.

Mi propuesta es la siguiente. Ante todo, debemos rechazar "mundos-posibles" entendidos como alternativas, en sentido fuerte, frente al mundo real; como cosas que, estando por entero fuera del mundo real, siendo del todo ajenos al mundo real, podrían estar ocupando el lugar que ocupa el mundo real, e.d. el lugar de lo efectivamente existente (no todos a la vez, sino alguno de ellos y sólo uno); o sea como cosas que podrían darse, y tales que, en caso de que se dieran, el mundo real no sería real en absoluto. Frente a la elucubración de esas pseudoentidades hay que afirmar que no hay puros posibles; porque si los "hay" ya no son puros posibles, ya tienen algo de realidad (algún grado o aspecto de existencia, de realidad). Pero el mundo real contiene todo lo que es real, en cualquier aspecto o grado. Luego no hay nada que sea exterior o ajeno al mundo real.

Pero sí es posible aceptar la existencia de "mundos posibles" como aspectos de lo real, como componentes o ángulos de la realidad; como ciertos conjuntos de estados de cosas que abarcan como miembros a estados de cosas reales y que cumplen determinados requisitos. Uno de esos "mundos posibles", el más abarcador de todos, es el mundo real; si cada mundo posible es un aspecto del mundo real, éste es el aspecto global de sí mismo.

Pues bien, así entendidos los "mundos posibles", ya sí es pertinente qué suceda en un mundo posible para determinar la verdad de los condicionales subjuntivos en el mundo real; porque cada mundo posible es algo de y en el mundo real. Con ello, se puede eliminar el segundo inconveniente del análisis lewisiano.

Por otro lado, la relación pertinente entre mundos posibles no es la de similaridad (o "vecindad"), sino la de grado de realidad. (Pero esta rectificación del análisis lewisiano no es posible más que si se admiten los grados de verdad o realidad).

Por último, el "no" en el análisis lewisiano debe ser suplantado por "no... en absoluto", pues es éste el functor de negación (de su-

pernegación) que es pertinente en los condicionales, subjuntivos o indicativos. Porque, como hay infinidad de contradicciones verdaderas —y, por tanto, de verdades que se contradicen mutuamente—, si dejáramos el 'no', en vez de reemplazarlo por el 'no... en absoluto', resultarían supercontradicciones (como la de que un mundo pudiera ser más real que sí mismo).

Con esas tres rectificaciones, diremos, pues, que "Si fuera cierto que p, sería cierto que q" equivale a lo siguiente: "O no hay en absoluto ningún mundo-posible en que sea cierto que p, o hay un mundo-posible, w, tal que en w sucede que p y que q, y w es más real que cualquier mundo-posible en que suceda que p sin suceder en absoluto que q". Y, en este análisis, un mundo-posible es un aspecto del mundo real; es una alternativa al mundo-real sólo en el sentido en que es un centro de interés que puede tomarse en consideración, en vez de tomar el mundo real en su globalidad; pero en modo alguno es una alternativa, en sentido propio y fuerte, frente al mundo real, algo que pudiera o hubiera podido suplantar al mundo real y ser el mundo real.

Para cerrar este debate, quiero responder a una probable interpelación: 'Y ¿cómo se sabe, según este análisis (llamémoslo el 'análisis ontofántico'), cuándo es verdadero un condicional subjuntivo? El análisis no pretende darnos una clave epistemológica diversa de las que ya se usan en el saber común y científico; sólo pretende ofrecer una dilucidación filosófica de la naturaleza de la verdad de esos condicionales, que ya se conocen como verdaderos, y se afirman corrientemente como verdaderos.

Art. 135.— De cuanto precede cabe concluir que, si bien el principio de tercio excluso condicional no puede ser admitido, sin embargo sí hay condicionales subjuntivos verdaderos; y cabe postular para los mismos una semántica adecuada, como lo hemos hecho en el art. precedente.

Así pues, siendo Dios omnisciente, tiene conocimiento de esos condicionales subjuntivos; de cada uno en la misma medida en que es verdadero.

¿"Dónde" conoce Dios la verdad de esos condicionales subjuntivos? En ellos mismos, como conoce todo; el conocer algo es una presencia de ese algo al sujeto cognoscente. Que Dios conozca es, pues, que esté presente a El lo conocido. Pero cada cosa está presente a Dios en la medida en que tal cosa existe; y está presente a El con la autopatentización o autoiluminación de que es capaz. Por eso Dios conoce cada cosa en la medida en que existe, e.d. en que es verdadera.

Por otro lado —y según veremos en los caps. 5º y 8º— en la misma medida en que Dios quiere que algo tenga lugar, en esa misma me-

TODOPODEROSO

didata tal algo tiene lugar —o sea: es verdadero—. Por ello, que Dios quiera algo equivale a que lo conozca. Y, por consiguiente, es lo mismo el que Dios (pre)determine la verdad de un condicional subjuntivo y el que conozca esa verdad. Vemos, pues, que hay un fondo de verdad en la concepción bañeciana del conocimiento divino de los condicionales subjuntivos como enraizada en la decisión divina; lo erróneo en esa concepción era suponer una prevalidad de la decisión con respecto al conocimiento; no hay prevalidad de lo uno con respecto a lo otro porque son lo mismo.

Capítulo V

TODOPODEROSO

Epítome.— Este capítulo consta de 29 arts. La línea general del capítulo consiste en presentar y criticar las concepciones de la (omni)potencia divina como una **capacidad efectiva de hacer que**, para proponer después la alternativa consistente en que esa omnipotencia es el hecho de que, para cualquier "p", en la medida en que Dios decide (= quiere) que p, en esa medida al menos sucede que p. El art. 136 plantea el problema general de la omnipotencia. El Art. 137, tras indicar la división, hecha por Geach, de la concepción de la omnipotencia divina como capacidad efectiva de hacer cualquier cosa en cuatro versiones, examina la primera de ellas —la de que Dios puede hacer absolutamente cualquier cosa—, que es la tesis del voluntarismo cartesiano. El Art. 138 examina una crítica de James Ross contra el voluntarismo metafísico, y el Art. 139 concluye que, con la concepción alternativa de la (omni)potencia divina propuesta por el autor, sí cabe decir que, para cualquier "p" Dios puede querer que p (en el sentido de que, en la medida en que Dios quiere querer que p, quiere que p). El Art. 140 aborda y critica un argumento clásico según el cual el que la potencia de Dios no se extienda más que a lo metafísicamente posible no constituye ninguna limitación de la misma. El Art. 141 aborda la segunda variante de la concepción de la omnipotencia como capacidad de hacerlo todo; esta versión dice que es la capacidad de hacer todo lo metafísicamente posible. Se suscita el argumento —tan debatido en la teología filosófica contemporánea— de si puede Dios hacer algo incontrolable por su hacedor. Los Arts. 142 a 145 presentan y discuten variantes de ese argumento y soluciones que se han propuesto al mismo. El Art. 146 examina el problema de la compatibilidad entre esa segunda versión de la omnipotencia divina y la (necesaria) omnibenevolencia de Dios, discutiendo un argumento de Khamara. El Art. 147 aborda el problema de cuál es la extensión de lo lógico o

metafísicamente posible, examinando la concepción sintacticista o exhaustivista y, en particular, el error de muchos lógicos precontemporáneos de creer que todos los principios de la lógica se reducen al de no-contradicción. A la luz de ese examen, el Art. 148 examina una discusión escolástica entre Soto y Suárez, y los Arts. 149 y 150 dan la respuesta del autor, en contra de la tesis sintacticista de Suárez, pero sin adherirse al "evidencialismo" de Soto. El Art. 151 examina la tercera versión de la concepción de la omnipotencia como capacidad de hacer cualquier cosa tal que sea lógica o metafísicamente posible que la haga el sujeto omnipotente en cuestión. Se presenta un primer argumento de Geach contra esa doctrina, argumento que se basa en consideraciones temporales; se critica ese argumento en el Art. 152. El Art. 153 examina el segundo argumento de Geach, basado en la omnibenevolencia divina; la conclusión de esa discusión se presenta en el Art. 154. El Art. 155 presenta esta versión bajo el ángulo de la problemática general del contingentismo vs. voluntarismo metafísico. El Art. 156 examina la cuarta versión de entre las formuladas por Geach. El Art. 157, constatando el fracaso de toda concepción de la omnipotencia como capacidad efectiva de hacer todo (todo aquello tal que...), considera un fallido intento de salvación de esa concepción llevado a cabo por G. Mavrodes. El Art. 158 extrae la conclusión general de todas las discusiones precedentes. El Art. 159 trata de definir con rigor en qué consiste la capacidad efectiva de hacer algo. Los Arts. 160 y 161 presentan la alternativa propuesta por el autor ('Dios lo puede todo' equivale a: para todo "p", en la medida, por lo menos, en que Dios quiere que p, sucede que p). Los Arts. 162 y 163 comparan este planteamiento con uno, parecido, de James Ross, criticando la tesis de Ross en los puntos en que discrepa de la del autor. El Art. 164 responde por adelantado a varias objeciones.

Art. 136.— La noción de omnipotencia divina ha sido erigida en problema filosófico por pensadores imbuídos en la tradición bíblica. La Biblia afirma, en varias ocasiones, que para Dios nada es imposible, que Dios lo puede todo.

Los filósofos que han tratado de conceptualizar esa doctrina bíblica han pensado —casi sin excepción— que el verbo 'poder', en ese contexto, debía interpretarse como 'tener la capacidad efectiva de (hacer que)'. Así, la doctrina de la omnipotencia diría que, para cualquier acción, Dios tiene la capacidad efectiva de llevar a cabo dicha acción; y, para cualquier estado de cosas, Dios tiene la capacidad efectiva de hacer que tal estado de cosas suceda.

Ese concepto de omnipotencia se enfrenta a dificultades insalvables no sólo en el marco de una lógica superconsistente, sino probablemente incluso en el de una lógica paraconsistente. Pero, aun su-

poniendo que pudiera ser salvado en el marco de un pensamiento contradictorio, la intuición del autor lo llevará a sacrificar tal concepto, y reemplazarlo por otro: una omnipotencia en la que 'x puede hacer que p' signifique: 'en la medida en que x quiere que p, en esa medida, al menos, es cierto que p'. (Y, consecuentemente, "x puede llevar a cabo tal acción" significará: "que x quiera que x lleve a cabo tal acción, eso es cierto a lo sumo en la misma medida en que x lleva a cabo tal acción"). Sin embargo, ese otro concepto alternativo del poder (y, por tanto, de la omnipotencia divina) sólo podrá hacerse compatible con la infinita bondad de Dios si se adoptan una lógica y teoría de conjuntos que permitan afirmar la perantiomaticidad divina. Pero veremos que, de todos modos, el concepto usual de poder (y de omnipotencia) no permite tampoco resolver, sin acudir a una lógica contradictoria, el problema central de la teodicea (¿cómo conciliar la existencia del mal —y de tanto mal como hay— con la omnipotencia y la infinita bondad divinas?).

Art. 137.— Peter Geach, uno de los autores que más lúcidamente han estudiado en nuestros días varios de los principales problemas de la teología filosófica (en el marco, eso sí, de un pensamiento férreamente dignoscitivo y de una total cerrazón frente a lógicas diversas de la LBV) ha sometido, en (G:7), a profundo análisis el concepto filosófico usual de omnipotencia, llegando a la conclusión de que es insostenible.

Geach distingue cuatro modalidades de la noción de omnipotencia, cada una de las cuales es menos fuerte que las otras. Sin embargo, las cuatro se fundan en el concepto aludido de poder (**poder como tener la capacidad efectiva de**).

La primera variante de la doctrina de la omnipotencia estriba en decir que Dios puede hacer cualquier cosa, sin restricción, incluso —por lo tanto— algo absolutamente imposible. Esa es la tesis del voluntarismo extremo de Descartes, para quien las leyes de la lógica no son obligatorias para Dios, ya que, justamente, si están en vigencia es en virtud de la voluntad divina.

Geach rechaza, con razón, tal punto de vista; introduce, en la discusión del mismo, premisas muy controvertibles acerca de la naturaleza de las leyes lógicas y del fundamento que tenemos para afirmarlas como verdaderas. Quizá sería preferible enfocar ese voluntarismo cartesiano desde el ángulo de una de las varias lógicas modales que contienen el **esquema** teorematizado "Es (metafísicamente) posible que sea (metafísicamente) posible que p" (y ello **para todo "p"**), u otro similar: es lo que cabría llamar **contingentismo metafísico total**, que —justamente— viene a distinguir la potencia absoluta de la potencia ordenada de Dios —un distinguo muy utilizado por los escolás-

ticos tardíos nominalistas y voluntaristas, en que se inspiró Descartes—.

Ese contingentismo metafísico total sostiene que nada sucede de manera necesariamente necesaria, que aun lo que sucede necesariamente podría suceder contingentemente, y que, por lo tanto, podría ser posible que no sucediera. Podríamos entender esto así: porque Dios —y sólo porque Dios— lo ha querido, sucede ,y sucede con necesidad metafísica, que $2 + 2 = 4$; pero, si Dios no lo hubiera querido así, entonces no sería metafísicamente necesario que $2 + 2 = 4$. E.d.: Dios decide, no sólo qué es lo verdadero y qué lo falso (qué es lo que sucede y qué es lo que no sucede en el mundo), sino también cuáles de esas cosas suceden necesariamente y cuáles contingentemente.

Es dudoso, empero, que tal doctrina sea inteligible. Las lógicas modales en cuestión se entienden; pero las descripciones semánticas propuestas para las mismas no captan ni reflejan lo que parecería su intención o motivación metafísica, que es la que yo he tratado de describir (sin, empero, entenderla). No logro entender qué sería que Dios decidiera que no fuera en absoluto necesario que $2 + 2 = 4$ (salvo, claro, si se emplean las palabras con otros sentidos; pero eso sería banalizar la doctrina).

Art. 138.— El voluntarismo metafísico (o sea: el contingentismo metafísico total) ha sido sometido a otra crítica por James Ross ((R:8), p.206,n.13). Según Ross, si el voluntarismo metafísico fuera verdadero, entonces, para cada "p", que "p" sea verdadero depende, y depende sólo, de que Dios quiera que p. Pero, entonces, que Dios exista depende de que Dios quiera existir; es más: que Dios puede existir depende de que quiera poder existir. Mas supongamos que quiera no poder existir; entonces, puesto que quiere algo, existe; pero, a la vez, no puede existir; luego existiría sin poder existir. (En estas discusiones de pensadores dignoscitivos, que se aferran al RC, el 'no' debe leerse como 'absolutamente no'). Pero eso es absurdo.

Supongo, empero, que un voluntarista metafísico respondería de alguno de los siguientes modos:

1) De hecho, que Dios exista sin poder existir es absurdo. Pero es absurdo porque Dios ha querido que sea absurdo. Si El hubiera querido que hubiera otro cuerpo de verdades necesarias y de reglas válidas, eso no sería absurdo.

2) Si esa situación se produjera, sería absurda. Pero Dios no querrá no poder existir, pese a que sí puede quererlo. Y por ello el absurdo es posible, pero no se producirá. Del mismo modo, que pueda existir una (super)contradicción es absurdo; ese absurdo no se pro-

ducirá, porque Dios ha prohibido que se produzca; pero Dios hubiera podido permitir que se produjera. (En el fondo, esta segunda respuesta viene quizá sólo a decir lo mismo que la primera).

3) Entre las cosas que Dios puede no querer está incluido todo salvo su propia existencia y la necesidad de la necesidad... de la necesidad de la misma. (Pero esta tercera respuesta es de lo más arbitraria).

Art. 139.— Observemos, sin embargo, que, si —en vez de adoptar la noción de **poder** (**poder** como **tener la capacidad efectiva de**) en que se funda el concepto filosófico usual de omnipotencia, restringido o no— utilizamos la noción alternativa de **poder** que hemos sugerido (**poder hacer algo** como equivalente de: **ser tal que**, en la medida en que uno quiere, hace ese algo), entonces se puede aceptar la omnipotencia divina sin restricción alguna. En efecto: Dios lo **puede** todo, en nuestro sentido de 'poder': para todo "p", en la medida en que Dios quiere que p, en esa medida es cierto que p. Si es completamente imposible que p, entonces es completamente falso que p; y, por lo tanto —en virtud de la regla de **modus tollens**—, es enteramente falso que Dios quiera que p. No hay en tal conclusión ninguna incoherencia.

Art. 140.— Antes de abordar la segunda variante de la doctrina de la omnipotencia criticada por Geach, detengámonos en una objeción usual, ya desde los tiempos de la filosofía escolástica, en contra de la primera variante. Esta objeción (precisamente formulada por los adeptos de la segunda variante, que en seguida estudiaremos) consiste en decir que una acción metafísicamente imposible no es una acción, no es nada en absoluto; y, por ello, no poder hacer **eso** no constituye limitación alguna, ya que no habría ningún **eso**, al no ser **nada** en absoluto "la" acción imposible. E.d.: cuando una secuencia de palabras no describe ninguna acción posible, cuando no describe nada metafísicamente posible, entonces tampoco es correcto decir que describe una "acción imposible"; más bien, no hay nada en absoluto que tal secuencia describa.

Si por 'imposible' se entiende 'absolutamente imposible' (y así sucede en la prosa de los filósofos que comentamos, pensadores dignoscitivos para los que 'sí' equivale a 'absolutamente sí', y 'no' equivale a 'absolutamente no'), entonces es correcta la afirmación de esos filósofos de que una secuencia de signos que no describa algo (que sea por lo menos hasta cierto punto) posible no describe nada en absoluto.

Pero eso no basta para invalidar el fundamento de la primera posición o versión de la omnipotencia. Porque el sentido obvio e inmediato de las afirmaciones bíblicas y coránicas es que, no sólo no hay

acción lógicamente posible que Dios no pueda hacer, sino que ni siquiera hay enunciado alguno "p" tal que "Dios puede conseguir que p" sea falso. Para Dios todo es posible; Dios lo puede todo; no sólo todo ente, toda acción, lógicamente posible, sino que la potencia divina carece de trabas y de límites; y toda oración es complemento de objeto (o sea: cláusula subordinada completiva) de una oración verdadera cuya cláusula principal sea: 'Dios puede hacer que'. Mas, como acabamos de ver, se puede aceptar una concepción sin ninguna limitación de la omnipotencia divina, siempre y cuando el sintagma "x puede..." se entienda, en este contexto, como "al menos en la medida en que x quiere que... , es verdad que...".

Y, por otro lado, la objeción que hemos considerado encierra una dificultad grave. O bien, en efecto, se adopta un punto de vista actualista (o, mejor, realista estricto), como el del autor de este estudio (e.d. la tesis según la cual todo lo posible es real, actual, a lo menos relativamente —esto es: en algún aspecto—), o bien no se adopta en absoluto tal tesis. Si sí, entonces la objeción examinada es correcta, ya que, justamente, se funda en la premisa de que hay (e.d. existen, son verdaderos) todos los hechos posibles y sólo ellos. Pero si no se acepta en absoluto tal tesis, entonces no se debe argüir que una acción imposible (absolutamente imposible) no es algo en absoluto. Porque, de ser (absolutamente) falso el realismo estricto, no sólo no es (realmente) en absoluto algo una acción imposible, sino que una acción meramente posible inactualizada tampoco es nada en absoluto; podría ser algo, pero no es nada; sería algo si fuera actualizada; mas, como no es real —como no pertenece al mundo real, al orden de lo efectivo—, no es nada, no es, en absoluto, un algo. Y, por tanto, si hay que excluir del campo de la omnipotencia divina todas las acciones imposibles, porque no son en absoluto un algo, por la misma razón habría que excluir a las meramente posibles, que tampoco son (en el marco de la hipótesis) en absoluto un algo.

Y, si se arguye que, aunque las acciones meramente posibles no son en absoluto un algo, la posibilidad de efectuarlas sí lo es, entonces el adepto de la primera versión de la omnipotencia podría responder que, con respecto a las acciones que, de hecho, son imposibles, es algo la posibilidad de poder efectuarlas, esto es: la posibilidad de que sea posible efectuarlas.

Tal respuesta es errada porque (en virtud de la ley modal de Barcan de que se hablará en el cap. 10º) una posibilidad de acción sólo es algo si la acción en cuestión es, ella también, algo, a saber: algo posible. Pero, si es algo posible, es algo posible.

Luego, para que la objeción contra la primera versión de la omnipotencia sea legítimamente convincente, tiene que aceptar el realismo

estricto o actualismo, según el cual **todo lo posible es —al menos en algún grado y aspecto— real.**

Pero, como ya se ha probado, aun formulada en el marco de una posición estrictamente realista, la objeción sólo tiene fuerza contra la noción del poder divino como **capacidad efectiva**; no contra la noción del poder divino aquí propuesta.

Art. 141.— La segunda variante de la doctrina de la omnipotencia criticada por Geach es mucho más comúnmente admitida. Consiste en decir que Dios puede (o sea: tiene la capacidad efectiva de) hacer cualquier acción que sea lógicamente (e.d. metafísicamente) posible. Tal punto de vista es el del Dr. Angélico, p.ej. (I^o,q.25,art.3).

Geach responde que, en primer lugar, Dios es **necesariamente** bueno y no puede, por lo tanto hacer malas acciones, como incumplir una promesa suya o mentir. Después trataremos esta problemática de la compatibilidad entre la omnipotencia de Dios (en el sentido filosófico usual) y su necesaria omnibenevolencia.

Geach discute también un problema que ha sido muy ampliamente debatido en la reciente literatura filosófica sobre la omnipotencia divina: hay entes que pueden hacer alguna cosa que no sea destruible por su hacedor; ¿puede Dios hacer una cosa así? Esta cuestión ha sido planteada con diversas formulaciones. Algunos han hablado acerca de si Dios puede hacer algo tan pesado que su hacedor no puede levantarlo. Otros han hablado acerca de si Dios puede hacer algo tal que su hacedor no pueda controlarlo.

La noción de control es algo ambigua y se ha dicho que sólo tiene sentido decir de alguien que controla algo **en algún aspecto.**

Comoquiera que sea, parece preferible la formulación geacheana: se trata, pues, de saber si Dios puede hacer algo que su hacedor no pueda destruir. Nosotros sí podemos llevar a cabo esa acción. Alguien puede construir una casa que luego no pueda demoler, p.ej. Alguien puede hacer que sea realidad la comunicación telegráfica, y luego no puede ya destruir esa realidad que él ha hecho. Los ejemplos pueden multiplicarse.

Pero supongamos que Dios puede llevar a cabo tal acción; ¿qué se desprende de eso? Vamos a ver. Supongamos que la lleva a cabo; entonces habrá una cosa que su hacedor no pueda destruir; su hacedor será Dios; luego Dios no podrá destruirla; pero destruir tal cosa sería lógicamente (metafísicamente) posible; luego ya habría algo metafísicamente posible que Dios no podría hacer.

Pero puede discutirse que sea lógicamente posible destruir esa supuesta cosa (Si lo que se discutiera fuera, en cambio, **no eso sino**

que esa cosa pudiera ser destruída **por Dios**, entonces se habría restringido la noción de omnipotencia a la tercera versión, que en seguida estudiaremos: la de que Dios puede hacer cualquier cosa tal que no sea metafísicamente imposible que tal cosa sea hecha **por Dios**).

Ahora bien, Geach piensa que es inadmisibile que haya una criatura indestructible.

Art. 142.— Antes de proseguir el examen de la dilucidación crítica de Geach veamos otras opiniones emitidas sobre este punto. Edward J. Khamara, en (K:2), sostiene que Dios puede crear un objeto tal, sólo que, luego de haberlo hecho, ya no lo puede destruir. (El no habla de destrucción, sino de control; pero podemos permitirnos esa traslación nocional, pues, para el caso, da lo mismo). Su posición, que es la clásica y coincidente con la tomista, es que Dios puede hacer cualquier cosa que sea lógicamente posible. Es lógicamente posible hacer algo que su hacedor no pueda destruir; y Dios puede hacerlo. Pero, si lo hace, una vez hecho Dios no puede destruirlo, ya que es lógicamente imposible que el hacedor de una cosa que sea indestructible por su hacedor la destruya.

Pero, una de dos: si esa cosa es destruíble, entonces hay algo lógicamente posible que Dios no podría ya hacer: destruir esa cosa si la ha creado (y, en cambio, como la cosa sería destruíble, otros entes sí podrían destruirla). Y, si es indestructible, ¿cómo comprender que una criatura sea indestructible?

Con respecto a otra variante de la paradoja que estamos examinando —a saber: la de si Dios puede hacer una piedra que El no pueda mover—, Khamara responde negativamente, porque, según él, una piedra tal es contradictoria y, **por tanto**, imposible. En efecto: todo objeto material es necesariamente movable (al igual que, necesariamente, tiene masa y volumen), de modo que una piedra inmóvil es algo por definición contradictorio.

Pero tampoco la respuesta de Khamara a esta variante del argumento es convincente. Hay hombres que realizan la siguiente acción: la de hacer un bloque de piedra que su hacedor no pueda mover. **Esa** acción es la que no puede hacer Dios, ya que, si la hace, hay un bloque de piedra que su hacedor, o sea Dios, no puede mover; y que, por tanto —como Dios sólo deja de poder hacer algo si es imposible—, ha de ser inmóvil. A eso objeta Khamara que no puede hacer un bloque de piedra inmóvil. Pero, justamente, la conclusión que parece debiera sacar sería la de renunciar a ese axioma de la movilidad de todo objeto físico. Sólo que, entonces, se reproduce el problema de saber si Dios puede crear la piedra en cuestión o no. Y, consecuente con su enfoque de la versión anteriormente considerada, Khamara

parece que debiera concluir que Dios puede hacer tal piedra, la cual sería inmóvil; y que luego ya no podría moverla porque la piedra sería necesariamente inmóvil (y así, siendo el acto de moverla un acto imposible, el no poder hacerlo no redundaría en merma de la omnipotencia de Dios).

En todo caso, lo que hay que entender bien es que aquí se trata de saber si Dios puede hacer cualquier acción que pueda ser hecha por alguien; con una formulación diversa (pero que, **en el marco** de las presuposiciones habituales en este tipo de discusiones, puede ser considerada como equivalente): si puede Dios hacer cualquier acción describible por una matriz sentencial o frase abierta que sea lógicamente coherente (una frase abierta es el resultado de substituir en una **oración** propiamente dicha un nombre propio o sintagma designador por una variable individual —de entre x,y,z,u,v,x' , etc.—, o por el signo que, en lengua natural, hace las veces de esas variables, a saber: el pronombre terciopersonal 'él' o 'ella'). No se trata aquí de saber si Dios puede hacer cualquier acción describible por medio de una oración o fórmula cerrada coherente en la que aparezca el nombre propio 'Dios' u otra expresión que designe a Dios unívocamente (una fórmula cerrada es una fórmula carente de toda variable individual libre —e.d.: de toda variable individual 'él' no ligada por un cuantificador de la forma 'todo ente es tal que...'—). Preguntar por eso último es interrogarse acerca de si Dios goza de omnipotencia **en un sentido más restringido**.

Art. 143.— Podríamos, tal vez, modificar algo el planteamiento del problema ¿puede Dios hacer algo que pueda destruir a su hacedor? Muchísimos hombres han hecho cosas que pueden destruir (y que han destruído) a su hacedor (otros hombres por ellos engendrados, bombas que han estallado en las manos de quienes las han fabricado, etcétera). Si Dios puede hacer tal cosa, supongamos que la hace; entonces habrá algo que pueda destruir a Dios. Pero eso va en contra de la tesis de la existencia **necesaria** de Dios, que es una de las tesis centrales de todo el teísmo ortodoxo tradicional.

Del mismo modo, Dios —si es que existe necesariamente— no puede suicidarse, p.ej. Es más, aun cuando la existencia de Dios no fuera **metafísicamente** necesaria, basta con que sea **físicamente** necesaria para que Dios no pueda ni suicidarse ni hacer algo que pueda destruir a su hacedor.

¿Puede Dios matar a su hermano? Se responderá que, como su hermano no existe, no tiene sentido la pregunta. Pero esa respuesta es sofística. Hay una acción que algún hombre (p.ej. Enrique II de Castilla) ha realizado: matar a alguien engendrado por el mismo padre que ha engendrado al matador (en notación semi-simbólica: esos x

tienen la propiedad de que haya un z tal que hay u tal que x mata a u , y z es padre de x , y z es padre de u). Pero parece que Dios **no puede** hacer tal cosa ni otras similares (como matar a su bisabuelo, p.ej.); es, si no metafísicamente, al menos físicamente imposible que lo haga; y, por ello **no puede** hacerlo en el sentido que está siendo examinado de 'poder': **tener la capacidad efectiva de**.

Art. 144.— Veamos ahora, someramente, una solución que, en (S:13), R. Swinburne ha ideado para el tipo de dificultades que hemos venido considerando. Swinburne piensa que Dios tiene el poder efectivo de hacer una piedra que su hacedor no pueda levantar; y que con tal de que Dios se abstenga de crear una piedra así, Dios seguirá siendo omnipotente. Claro, si la creara en un momento, dejaría de ser omnipotente, puesto que luego ya no podría levantarla. (Sí, en vez de hablar de una piedra que su hacedor no pueda levantar, habláramos de un objeto que su hacedor no pueda destruir, se vería mejor la pérdida de su omnipotencia en que incurriría Dios si hiciera un objeto así). Naturalmente, Dios **no puede**, según el enfoque de Swinburne, ser **necesariamente** omnipotente. Porque supongamos que sí lo es. Entonces, como, si hace una piedra que su hacedor no pueda levantar, pierde su omnipotencia —y, por hipótesis, **no puede** perderla, ya que la tiene **necesariamente**— resulta que **no puede** hacer una piedra semejante.

Pero con tal de que se conciba la omnipotencia divina como meramente contingente, y con tal de que Dios se abstenga de hacer una piedra así o cualquier otra criatura que coartara su omnipotencia, Dios podrá ser omnipotente, y seguir siéndolo siempre.

El inconveniente que tiene tal solución es que, por un lado, impide concebir como necesaria la omnipotencia divina (y hace de ella algo que sería para Dios meramente accidental y contingente); y, por otro entraña el resultado de que Dios, para seguir siendo omnipotente, ha de abstenerse de hacer una acción que entra dentro de su poder omnímodo —o sea: que la conservación de su poder depende de que éste no se ejerza demasiado—. Esto último no es contradictorio (ni, menos, supercontradictorio); y, además, es lo que sucede en el caso de algunos agentes finitos, como los hombres, que pueden —p.ej.— suicidarse y, así, con un acto que entra en su poder, perder en lo sucesivo su poder (y que pueden también, p.ej., engendrar a otros hombres que reduzcan —al menos durante un tiempo— su propio poder, como le ocurrió a David al engendrar a Absalom). Sin embargo, la acción de conservar todo el poder que el agente posee sin abstenerse de hacer nada que esté en su poder es una acción que no parece tampoco contradictoria (ni, por tanto —y en el marco presuposicional dignoscitivo de la LBV, que es la que dan por sentada autores como

Swinburne—, imposible). Esa acción la efectúan muchos entes creados —p.ej., el esclavo permanentemente encadenado que guardaba una puerta en Cartago, según cuenta Flaubert en *Salambo*—. (Si se objetara que no es una acción sino un estado —o una “omisión”, u otra cosa—, cabría replicar que, si se toma en algún sentido restringido o técnico la palabra ‘acción’, entonces el poder omnímodo de Dios debe extenderse no sólo a hacer cualquier acción —en ese sentido restringido, cualquiera que sea—, sino a hacer cualquier cosa, ya sea una acción, ya algo que no merezca el nombre de acción, pero de lo que se diga que es hecho —como se dice que es hecho por el esclavo en cuestión el conservar todo el poder de actuar que él poseía sin por ello absterse de hacer nada de lo que entra en su poder—).

Art. 145.— En (S:14), Swinburne intenta solucionar la “paradoja de la piedra” —como se ha llamado a la paradoja de la versión segunda de la omnipotencia que estamos estudiando— introduciendo una definición de ‘omnipotencia’ mucho más complicada, con operadores temporales y ciertas restricciones. Swinburne dice que un ente, x , es omnipotente en el momento t ssi x puede suscitar (o provocar: **to bring about**) en el momento t que exista después de t cualquier estado de cosas lógicamente contingente cuya descripción no entrañe que x no lo suscita en el momento t .

De conformidad con ello, dice, ¿qué es lo que, supuestamente, no podría hacer Dios? Si Dios puede suscitar, en el momento t , que haya una piedra que él no pueda levantar después de t , entonces habría algo que, para cualquier t' posterior a t , Dios no puede suscitar en t' , y que es un estado de cosas lógicamente contingente cuya descripción no entrañaría que Dios no lo suscita en t' .

Swinburne responde que eso no es verdad, ya que, precisamente, la descripción del estado de cosas en cuestión sí entraña que Dios no lo suscita en t' . En efecto: el estado de cosas sería el de levantar una piedra que Dios no puede levantar después de t (o sea: una piedra tal que Dios no pueda en ningún momento posterior a t suscitar que se mueva hacia arriba). Pero al expandir así la descripción de ese estado de cosas se ve que tal descripción sí implica que Dios no suscita en ningún momento posterior a t el levantamiento de la piedra —pues, repitámoslo, es el levantamiento de una piedra cuyo levantamiento no puede ser suscitado por Dios en ningún momento posterior a t —.

Hay un defecto en todo ese argumento de Swinburne: él habla de “la” descripción del estado de cosas en cuestión; pero, de hecho, un mismo estado de cosas puede tener millones de descripciones. Si lo que se pide es que ninguna descripción entrañe que Dios (o el agente, en general) no lo suscite en el momento en que goza (Dios o el agente, cualquiera que sea) de omnipotencia, entonces, por ese pro-

cedimiento, se puede excluir quizá cualquier acción; y así, la omnipotencia de Dios no comprometería a nada.

Supongamos que Dios no suscitó en 1534 que el asesinato de Alfaro ocurriera en 1912. Entonces yo puedo describir **correctamente** tal asesinato como: el hecho no suscitado por Dios en 1534 de que Alfaro sea asesinado en 1912. Ese hecho caería entonces, según Swinburne, fuera de la órbita de la omnipotencia divina. La omnipotencia divina no envuelve, pues, poder suscitar en 1534 el asesinato de Alfaro (a menos que, efectivamente, lo haya suscitado en 1534). Y, por la misma razón, tampoco envuelve poder suscitar en 1534 nada más que lo que de hecho Dios suscitó en ese año (si es que suscitó algo). Y lo mismo vale para 1533, para 1535, para 1532, etc. O sea, la omnipotencia de Dios en cualquier momento *t* es el poder de hacer en *t* lo que hace, y absolutamente nada más que eso que de hecho hace. Si Dios suscita ahora que en el siglo XXI esté resuelto para el hombre el problema energético, entonces eso cae dentro de su omnipotencia; pero si no lo suscita, entonces eso cae fuera de su omnipotencia; y el no poder suscitarlo no merma su omnipotencia.

Claro, según tal noción de "omnipotencia", cualquier agente es omnipotente, puesto que cualquiera tiene el poder de suscitar en cada momento aquello que suscita en cada momento.

Si, por otro lado, en la definición de Swinburne, en vez de reemplazar la cláusula 'cuya descripción no entrañe', por 'Ninguna de cuyas descripciones entrañe', la reemplazamos por 'y tal que haya una descripción del mismo que no entrañe', entonces, de nuevo reaparece la paradoja de la piedra. Porque supongamos que Dios puede suscitar en el momento *t* que haya después de *t* una piedra que sea la única a la que Dios llame 'Tadaboutal' y tal que Dios no pueda suscitar en ningún momento posterior a *t* que esa piedra se levante. Si Dios puede hacer **ese ente y lo hace**, entonces, después de *t* Dios no puede ya suscitar que se levante la única piedra a la que Dios llama 'Tadaboutal'.

Subsiste, empero, la posibilidad —a la que también se acoge Swinburne en (S:14)— de argüir que una cosa es que Dios pueda, en *t*, suscitar la piedra, y otra que la suscite de hecho. Sólo si la suscita habrá mengua de su poder. E.d.: no es el poder, en *t*, suscitar la piedra, sino el suscitarse de hecho lo que mermería el poder de Dios y lo que acabaría con su omnipotencia. (Pero, si eso es así, no veo cómo ni por qué toda la complicada definición swinburniana de 'omnipotencia' habría hecho avanzar la discusión en lo más mínimo). Pero a ese argumento de Swinburne ya he respondido anteriormente.

Y, por último, quiero señalar que un defecto de la definición de 'omnipotencia' de Swinburne es que la limita a 'ser omnipotente

en el momento t' , lo cual quiere decir que no hay, en el marco de esa definición, cómo hablar de la omnipotencia intemporal de Dios, pese a que es bien sabido que la mayor parte de los pensadores teístas han afirmado —con unos u otros matices— la intemporalidad de Dios.

Art. 146.— Antes de pasar a abordar la tercera versión —de las cuatro que examina Geach— de la tesis de la omnipotencia divina, detengámonos antes en dos cuestiones previas. La primera es la de saber si, dentro de esta segunda versión, Dios puede o no cometer una mala acción. (Ya estudiaremos este problema más en detalle, al tratar la cuestión de la compatibilidad entre la omnipotencia de Dios y su omnibenevolencia). Se supone que un ente omnibenevolente, como es Dios, se abstiene de cometer malas acciones. Y el teísmo ortodoxo suele admitir que Dios es no sólo omnibenevolente, sino **necesariamente** (con una necesidad física, si no metafísica). De ser así, Dios no tendrá el poder efectivo de cometer malas acciones. Pero entonces no será omnipotente en este sentido (en el de tener el poder efectivo de hacer cualquier acción tal que sea lógicamente posible que alguien la efectúe).

Khamara ((K:2), p. 228) responde —en su defensa de esta noción de omnipotencia— lo siguiente: supongamos dos entes, A y B. Si B es esencial y, por lo tanto, necesariamente omnibenevolente, A —cualquiera que sea A— no puede hacer que B cometa una mala acción; el hacer eso sería hacer algo lógicamente imposible. Pero nada excluye que, en un caso concreto, $A = B$. Y ése es el caso cuando se trata de saber si Dios puede cometer malas acciones: eso sería que Dios hiciera que Dios cometiera malas acciones; pero por ser Dios esencialmente omnibenevolente, hacer eso es lógicamente imposible; y que Dios no pueda hacerlo no va en menoscabo de su omnipotencia, ya que la omnipotencia es sólo el poder efectivo de hacer cualquier acción que sea lógicamente posible efectuar.

La respuesta de Khamara es sofística. Confunde dos cosas: 1ª, hacer que alguien cometa una mala acción; 2ª, cometer una mala acción. Si Dios es esencialmente omnibenevolente, hacer que Dios haga una mala acción es lógicamente imposible (en virtud de la hipótesis —o, si se quiere, “postulado de significación”— de que ningún ente omnibenevolente comete malas acciones). Pero Khamara no ha probado que el cometer una mala acción sea lógicamente imposible. No lo es: Nerón, Hitler, Franco, el Negus, cometieron muchas malas acciones.

Khamara puede, no obstante, replicar que, aunque, **en general**, cometer una mala acción no es lógicamente imposible, sí lo es en el caso de Dios. Pero entonces incurre en el paralogismo de confundir esta versión de la omnipotencia que estamos enjuiciando con la ver-

sión tercera, que examinaremos en seguida (la de si Dios puede hacer cualquier acción tal que que Dios la haga es algo lógicamente posible). Pero Khamara podría guardar aún otra respuesta en su arsenal. Podría argüir que en Dios se identifica el hacer una cosa y el hacer que El haga una cosa. Y, si se identifican, entonces es absurdo pretender que el mentir —p.ej.— es acción lógicamente posible, hablando de Dios; pero que el hacer que Dios mienta es lógicamente imposible. ¿Cómo van a ser dos acciones que, en verdad, son una sola y misma acción, la una lógicamente posible y la otra lógicamente imposible?

Pero de nuevo hay que contestar aclarando que, en esta versión de la omnipotencia, cuando se habla de "una" acción, se habla de un universal, o sea: de un tipo de acción (o, si se quiere: de alguna instancia singular de una clase universal de acciones). Así, se habla de "la" acción de matar; o de "la" acción de fregar platos; o de "la" acción de pintarse las uñas.

Justamente esa réplica que Khamara hubiera podido tener guardada en su arsenal contra nuestras objeciones plantea una seria dificultad contra esta versión de la omnipotencia: no es posible que Dios tenga el poder efectivo de hacer cualquier acción describible con una matriz sentencial lógicamente coherente (o sea: de hacer alguna instancia particular de cada clase de acciones describible con una matriz sentencial lógicamente coherente) porque, en El coincidirá forzosamente cualquier instancia de cierto tipo de acciones que, en general, son lógicamente posibles, con una instancia de algún tipo de acción que sea lógicamente imposible.

Así y todo, hay que aclarar un punto importante. Si se admite la transcendencia lógica de Dios, entonces la omnibenevolencia o infinita bondad divina no impide a Dios hacer algo malo —como querer que tengan lugar ciertos males—. De hecho, como veremos en el cap. 8º, cuanto sucede está (pre)determinado por Dios, en virtud de la providencia divina (y, más concretamente, en virtud de la necesidad del concurso divino, comúnmente admitida en el pensamiento teísta). Pero, mientras, para cada sujeto finito, en la medida en que hace que suceda algo malo, en esa medida al menos ese sujeto no es bondadoso, en cambio tal implicación no se extiende a Dios, quien no es un sujeto finito, sino un ente infinito, y, por ello, perantimático (e.d. lógicamente transcendente).

Por consiguiente, dada la perantimaticidad de Dios, la limitación que para su poder efectivo de obrar se deriva de su necesaria omnibenevolencia no puede formularse como su incapacidad de hacer alguna mala acción, sino como su incapacidad de tener un comportamiento que de ningún modo vaya dirigido al mejor resultado global posible. Con arreglo a esa pauta se puede —y se debe— reformular la discusión contenida en este Art. 146.

Art. 147.— He aquí ahora la segunda cuestión, a manera de escolio. Hemos definido esta versión de la omnipotencia como un tener capacidad efectiva para hacer cualquier acción que sea lógica o metafísicamente posible hacer. Pero ya sabemos cuán serios problemas plantea la determinación de qué sea lo lógico o metafísicamente posible. Hay una posición muy común (la posición que podemos llamar 'sintacticista' o 'exhaustivista') según la cual es metafísicamente necesario todo, pero también sólo, aquello que se exprese por una fórmula que sea un teorema de lógica —e.d. de un sistema de lógica dado, si bien quienes formulan ese punto de vista se refieren siempre a la LBV—. (Esa posición es sintacticista porque identifica la clase de hechos necesarios con la clase de hechos designables por determinadas fórmulas que sean teoremas de un sistema; y el ser un teorema es una propiedad **sintáctica**, algo que no dice relación entre el lenguaje y la realidad. Y es una posición exhaustivista porque dice que la clase de los (hechos designables por) teoremas de un sistema **agota** la clase de hechos metafísicamente necesarios). Pero, en primer lugar, esa posición es simplista, y manifiesta una exagerada confianza en la completez de un saber humano muy limitado; en segundo lugar, no aporta ni la más mínima prueba para tan audaz afirmación; y en tercer lugar, la elección de un sistema de lógica particular suscita dificultades que parecen ignorar los sustentadores de la posición.

Frente a esa posición sintacticista, ¿qué alternativa viable se presenta? Yo no conozco ninguna salvo el **realismo** consecuente o **factualismo**, que es la posición del autor, a saber: que todo lo posible es, al menos relativamente, real o factual; y que, por consiguiente, todo lo que sea realmente real (real en todos los aspectos) es necesario —pero tal vez no en todos los aspectos en la misma medida en que es real—.

Pero, dejando aquí de lado las otras dificultades consideradas de la posición sintacticista, quiero abordar otro problema relacionado con ella. En los estudios lógicos anteriores a la lógica contemporánea se solía creer, equivocadamente, que el principio de no-contradicción bastaba por sí solo para fundar toda la lógica que los autores de esos estudios admitían. Ese error fue compartido por Leibniz, y llevó a que abortara su intento —por lo demás bien encaminado— de formalizar la lógica. (Sobre esa falla en el pensamiento de Leibniz, cf. (P:26), pp.24-38). Hoy se sabe que un sistema que sólo contenga como axioma el principio de no-contradicción, más definiciones más reglas de inferencia como el modus ponens y otras similares, será un sistema que no permitirá probar ningún teorema interesante. La lógica sentencial clásica necesita otros axiomas, más complicados. Ello quiere decir que el principio de no-contradicción, por sí solo, no agota ni siquiera la lógica clásica (una lógica que, aunque no explícitamente formulada

—aunque hay aproximaciones excelentes en los grandes tratados nominalistas de lógica en los siglos XIV y XV—, ya estaba subyacente en la lógica y la argumentación filosófica tradicionales, particularmente en las de los escolásticos —pese a algunos problemas, como el que suscita el principio de subalternación—.

Era, pues, erróneo decir que sólo lo contradictorio es metafísicamente imposible, como solía decirse, si por 'contradictorio' se entiende —como se entendía tradicionalmente— lo mismo que por 'antinómico', e.d. fórmulas del tipo "p.Np" ("p y no-p").

Pero a menudo se añadía que es metafísicamente imposible sólo lo que o es contradictorio o entraña contradicción. Ahora bien, el entañamiento de la contradicción ¿con arreglo a qué se determina? Porque, aun en una lógica como la LBV, hace falta postular axiomas diferentes del principio de no-contradicción para que la (super)negación de algún teorema de esa lógica entrañe contradicción; sin postular esos axiomas suplementarios no puede, p.ej., probarse que entraña contradicción una oración como 'Tranquillino tiene fiebre y no se da el caso de que no sea cierto que Tranquillino no tenga fiebre' (para no hablar de otros en que el entañamiento es, intuitivamente, menos obvio).

Por ello, lo que un sintacticista o exhaustivista lúcido y consecuente debe decir es, no que es imposible todo y sólo lo que es prohibido por el principio de no-contradicción (ni siquiera todo y sólo lo que entraña contradicción, pues, tal entañamiento —que se dé o no tal entañamiento— depende de cuál sea la axiomática escogida), sino que es imposible todo y sólo aquello cuya super(negación) sea un teorema del sistema de lógica que uno profese. (Además, hay sistemas en los que el principio de no-contradicción no es un teorema; si bien muchos sistemas, no sólo superconsistentes, sino también paraconsistentes de lógica sí contienen el principio de no-contradicción).

Ahora bien, una vez que se admite eso, se verá con mayor claridad lo insatisfactorio de la posición sintacticista o exhaustivista. No hay un solo y único sistema de lógica (y, por otro lado, ningún sistema lógico tiene al principio de no-contradicción como único axioma; otros axiomas más fuertes son menester aun en la LBV, que formaliza el modo de razonar subyacente en la filosofía y lógica aristotélicas —pese a algún pequeño desajuste, ya aludido, como el principio de subalternación—); por esa razón, nada permite a priori, de una vez por todas, presentar una axiomática lógica dada como la única concebible ni, mucho menos, como definitiva, irrevisable e inextensible. Siendo ello así, la base misma del sintacticismo está seriamente quebrantada: ¿con qué derecho y fundamento se va a decir que un sistema

particular de lógica agota el conjunto de verdades necesarias, y que cuando no sea prohibido por ese sistema es metafísicamente posible?

Veamos esto con una comparación. Se suele llamar 'físicamente posible' a cuanto es permitido por las leyes de la naturaleza, tanto si se realiza como si no; y se suele considerar como afirmación plausible, p.ej., la de que es físicamente posible que el hombre viaje a Júpiter. Sin embargo, se suele ser muy precavido en la afirmación de qué sea físicamente posible. Por una razón: nadie dice que es físicamente posible todo aquello que no está prohibido por el conjunto de teoremas de un sistema "completo" de ciencia natural (entendiendo por tal: un cuerpo teórico que abarque como partes a todas las ciencias "empíricas"); porque todo el mundo sabe que cualquier sistema de ciencia natural es ulteriormente enriquecible mediante nuevos descubrimientos (sin hablar ya de las revisiones que pueda o deba sufrir). Por ello, la posibilidad física se suele afirmar sólo condicionadamente a nuestros conocimientos actuales: "hasta donde llegan nuestros conocimientos, no es físicamente imposible que..." (y, así formulada, es una posibilidad mixta de posibilidad alética u objetiva y de posibilidad subjetiva).

Pero muchos lógicos y filósofos, convencidos de la completez y, por tanto, del valor definitivo, inmutable e irrevisable de la LBV, estiman por entero ocioso el tomar alguna precaución al hacer afirmaciones de qué sea lógicamente posible. Para ellos es lógica o metafísicamente posible cuanto no sea negación de un teorema de la LBV o de una extensión modal de la misma como el sistema S5.

Art. 148.— Pues bien, ya en la filosofía escolástica se suscitó la controversia sobre hasta dónde se extiende lo metafísicamente posible (y, por tanto, hasta dónde se extiende la omnipotencia divina —suponiéndose la segunda concepción sobre la omnipotencia divina, que es la que estamos comentando, a saber: que Dios tiene capacidad efectiva de hacer cuanto sea metafísicamente posible—). La posición preponderante era la de que sólo lo contradictorio es imposible; a veces se añadía: sólo lo que entraña contradicción es imposible; pero lo que entraña contradicción ¿en virtud de qué principios o reglas? Verosimilmente, se pensaba que en virtud del propio principio de no-contradicción.

Frente a esa posición preponderante, Soto sostuvo un punto de vista más psicológico: no sólo lo contradictorio es imposible; es también imposible lo que repugna automáticamente a la luz natural del intelecto.

Suárez (d.30,s.17,nn.11-13) cita esa tesis de Soto y la rebate con los siguientes argumentos. 1º: sólo es imposible lo que excluye o destruye la "razón" o concepto de ente; pues, si no la excluye o des-

truye, entonces tampoco está excluído por ella, de suerte que cae bajo ella; o sea: es posible; pero sólo lo contradictorio destruye esa razón, pues ente es todo lo no-contradictorio (**quod existit uel existere potest**); luego, si Dios no pudiera hacer algo no-contradictorio, no sería porque ese algo fuera imposible, sino por insuficiencia de la potencia divina. 2º: donde no hay contradicción no hay repugnancia; y donde no hay repugnancia no hay imposibilidad, porque la imposibilidad de algo es que ese algo se destruya a sí mismo, de suerte que no sea un algo. 3º: muchas cosas chocan a nuestro intelecto de tal modo que, al toparse con ellas, el intelecto las rechaza equivocadamente como inconcebibles; posteriormente, sin embargo, puede llegar a persuadirse de que son verdaderas, sobre la base de alguna autoridad, p.ej., siempre y cuando se vea que no entrañan contradicción; y, mientras no vea entrañamiento de contradicción, no puede afirmar la imposibilidad; lo que puede es suponer que se da —aunque no lo haya demostrado— entrañamiento de contradicción, y, por ese (y sólo por ese) motivo, imposibilidad.

Art. 149.— Veamos ahora nuestra propia posición ante tal controversia. Empecemos por examinar, en orden inverso, los tres argumentos de Suárez. El tercer argumento del Eximio contra la posición de Soto consta de tres partes. La primera es convincente; consiste en decir que muchas cosas repugnan inmediata pero transitoriamente a nuestro intelecto, mas luego acaban siendo entendidas. Luego la aceptación por el intelecto no puede ser regla absoluta y definitiva de la posibilidad. Lo que habría que añadir es que la entendibilidad no es algo fijo y definitivo, sino que depende de un transfondo u horizonte de intelección (de un marco presuposicional), y que hay infinitos marcos presuposicionales de tal índole. Una teoría como la de la relatividad hubiera sido estimada ininteligible por Aristóteles. Con ello no estoy concluyendo que no deba acudir al criterio de inteligibilidad —esa conclusión la extrae, erróneamente, Suárez—; ¡no! Cada uno tiene el derecho y la necesidad de acudir a ese criterio, pero siendo consciente de que se trata de inteligibilidad para él, en el marco de un horizonte de intelección propio suyo, y acaso sea susceptible de rectificaciones y enriquecimientos. No es eso un relativismo, una afirmación de la relatividad de la verdad. Es sólo una relativización de los criterios de verdad (de los procedimientos de justificación de las opiniones para clasificarlas como verdaderas); todo criterio de verdad se funda en cierto marco presuposicional, en un conjunto de tesis sostenidas como verdaderas por un sujeto dado. Pero eso no hace relativa a la verdad; ni hace relativo al saber —o sea: a la opinión verdadera—. Porque que una opinión sea verdadera no depende del marco presuposicional del sujeto que la emite o la asevera; lo único que depende de tal marco es el criterio —si lo hay— en virtud del cual el sujeto puede creerse autorizado a emitir o aseverar como verdadera tal opinión.

CRITICA DEL SINTACTICISMO

Lo que nadie debe pensar es que por el mero hecho de que le resulte ininteligible o radicalmente inadmisibles un enunciado es verdad que a todo el mundo le ha de resultar ese enunciado ininteligible o radicalmente inadmisibles. La inteligibilidad es un buen criterio pero tan sólo sobre el transfondo de un determinado horizonte de intelección. No hay, pues, una luz natural del intelecto inmutable, común para todos los hombres, e independiente de su respectiva experiencia y educación; hay, antes bien, infinitas luces "naturales" del intelecto —o, mejor: de los intelectos—; "naturales" sólo en el sentido de que constituyen como una segunda naturaleza, un marco o transfondo que aparece como un a priori con relación a **ulteriores** experiencias y a planteamientos de **nuevos** problemas.

Por ello, no cabe decir que es metafísicamente imposible lo putativamente expresado por una tesis cualquiera que alguna vez repugne a algún intelecto con una repugnancia que dicho intelecto experimente como un invencible rechazo radical. La segunda parte del tercer argumento de Suárez es que es condición suficiente para convencerse (¿justificadamente?) de la posibilidad de algo anteriormente juzgado por uno como imposible el que ese algo no entrañe contradicción. Eso no es un argumento, sino una simple reafirmación de lo que Suárez quiere probar. Porque puede haber muchas razones diferentes que nos convenzan de que algo que previamente reputábamos como imposible es posible; p.ej., una de las más sensatas razones es darse cuenta de que hay verdades contradictorias (lo que no obliga forzosamente a desechar el principio de no-contradicción, puesto que, si hay verdades contradictorias, es que hay verdades que, aun siendo verdaderas, son **también** falsas).

La tercera parte del tercer argumento de Suárez es que cuando, sin haber demostrado que algo es contradictorio, se lo rechaza, así y todo, como imposible, es porque se **supone** que entraña contradicción, si bien uno no ha podido probar (aún) cómo se dé tal entrañamiento de contradicción. De nuevo se trata de una afirmación gratuita, que Suárez no prueba; si se basa en su propia experiencia psíquica, posiblemente tenga razón; pero sería abusivo que generalizara. Por otro lado, hay que insistir en que el entrañamiento de contradicción por una tesis que no sea una antinomia pura ha menester de la verdad de principios y la validez de reglas de inferencia que no se reduzcan al principio de no-contradicción; luego suponer (lúcidamente) que una tesis entraña contradicción es suponer que, en virtud de ciertos principios o reglas válidas, diversos del principio de no-contradicción, esa tesis entraña contradicción; pero, para que esa suposición baste para reputar como imposible lo putativamente dicho en tal tesis, hace falta que se juzgue como necesarios a esos principios, y como conservadoras de la necesidad y de la posibilidad a esas reglas.

Art. 150.— Examinaremos ahora el segundo argumento de Suárez. En verdad, ese argumento es también una petición de principio. Contiene, empero, un modo sugestivo o atractivo de presentar la tesis que el Eximio desea defender.

En rigor, sin embargo, no cabe hablar de lo imposible como un algo que se anule o destruya a sí mismo; porque lo absolutamente imposible no es nada en absoluto, ni puede, por ello, destruirse a sí mismo. Más bien cabría decir que, **si hubiera** algún ente real que fuera absolutamente imposible, se destruiría a sí mismo. Pero se destruiría a sí mismo porque tendría que coexistir con algo real que sería incompatible con dicho ente. Luego la razón de que lo absolutamente imposible no puede existir no radica en una propiedad de lo absolutamente imposible; porque "lo absolutamente imposible" no es nada en absoluto, ni tiene propiedades en modo alguno; es más: hablar de "lo absolutamente imposible" es un modo inadecuado e impropio de hablar, felizmente corregible mediante acertadas y convenientes paráfrasis que pueden y deben usarse cuando se trate de hablar con el debido rigor y a expensas de la elegancia o sencillez de expresión (y de la semejanza en el modo de hablar con respecto a autores con los que uno esté discutiendo).

Además, lo que se destruye a sí mismo no es todo lo contradictorio, sino sólo lo **supercontradictorio**.

En cuanto al primer argumento de Suárez, y dejando ya de lado los inconvenientes de todo ese discurso acerca de "razones" o "conceptos", cabe señalar que precisamente lo que Suárez debiera probar es: 1) Que la razón de ente está excluída por todo lo contradictorio y sólo por lo contradictorio; y ésa es justamente la conclusión que se trata de obtener; luego hay, una vez más, petición de principio. 2) Que bajo "la razón" de ente cae todo lo que existe o **puede existir**; porque, aun suponiendo que todo lo no-contradictorio fuera posible, no por ello habría forzosamente de ser verdad que cae bajo esa "razón" de ente; ni, por consiguiente, puede tampoco argumentarse en sentido inverso, a saber: que basta con que algo caiga bajo la razón de ente para que sea posible y que, por tanto, lo no-contradictorio, como cae bajo esa razón, es posible; porque ni se ha probado (al revés: eso es lo que habría que probar) que todo lo no contradictorio es posible; ni, aun suponiéndolo probado, quedaría probado que, por ese mero hecho, cae bajo la "razón" de ente. En resumen: el primer argumento suareciano es circular y da por sentada una premisa discutidísima: de que lo no-contradictorio es posible concluye que cae bajo la razón de ente, y viceversa; y la primera de esas dos inferencias se hace sobre la base de la premisa según la cual cuanto puede existir —aunque no exista en absoluto— es un ente. Pero ente es sólo lo que es, lo que existe, lo que posee realidad. Por eso mismo, no hay nada en

absoluto que, pudiendo existir, sea absolutamente inexistente de hecho.

Hecho el precedente examen de los tres argumentos de Suárez, digamos brevemente cuál es el inconveniente de la tesis de Soto: una errónea presuposición de que hay una luz natural del intelecto, invariable, única, independiente de la experiencia y de la educación del sujeto. El criterio de Soto no vale como criterio general, justamente porque hay infinitas —diversas y hasta opuestas— luces naturales del intelecto.

La alternativa correcta frente al sintacticismo o exhaustivismo —cuya formulación escolástica es particularmente insatisfactoria, por desconocer la necesidad de otros axiomas lógicos, además del principio de no-contradicción— no consiste en ese criterio psicológico —que, tomado como criterio general, carece de valor— sino en un criterio ontológico, según el cual es posible todo aquello, y sólo aquello, que posee efectivamente realidad, a lo menos relativamente (o sea en algunos aspectos); e.d.: aquello y sólo aquello tal que es del todo falso que su existencia es, en todos los aspectos, enteramente falsa.

Art. 151.— Geach examina una tercera versión de la omnipotencia (siempre en el sentido de que se está examinando —y criticando— de 'poder'): la de que Dios puede hacer cualquier acción tal que no sea lógicamente imposible que Dios la efectúe. Geach rechaza esta tercera versión basándose en dos argumentos. Uno de ellos se refiere a la cuestión de la relación entre Dios y el flujo del tiempo. El otro se funda en la omnibenevolencia de Dios.

Veamos el primer argumento: Geach defiende el punto de vista aristotélico-escolástico (reactualizado en nuestros días por el malogrado A.N. Prior) según el cual el pasado es necesario, por ser incambiable e inevitable. Dios no puede, pues, hacer que Francia gane la guerra franco-prusiana. Y, sin embargo, es lógicamente posible que Dios haga que Francia no pierda tal guerra.

Expliquemos mejor este punto. Geach hace suyo el punto de vista de Prior, según el cual el presente es siempre un presente temporal; y, por ello, la palabra 'ahora' es pleonástica o redundante en cualquier oración. (Pese a esa temporalidad de cualquier afirmación, Geach sostiene que Dios es inmutable; pero ese tema lo dejamos, de momento, de lado). Por ello, hacer que no suceda algo que ya ha sucedido es imposible. (No imposible, sin duda, con imposibilidad metafísica, pues es lógicamente posible —según el punto de vista contingentista usual, del que Geach no parece apartarse en lo más mínimo— que no sucedan hechos como la derrota de Francia en la mencionada guerra).

Art. 152.— Pero el argumento de Geach aparece como sofístico para quienes no se adhieran a su discutibilísima tesis sobre la temporalidad de todas las oraciones en tiempo presente (o sea, sobre la inexistencia de un presente intemporal). Intemporalmente, Dios sí puede hacer que Francia gane la guerra franco-prusiana. ¿Puede, empero, Dios, en 1980, hacer que Francia gane la guerra franco-prusiana? ¡No!, cierto es; pero es que 'hacer en 1980 que Francia gane la guerra franco-prusiana' es un sintagma que designa una acción metafísicamente imposible, ya que 'la guerra franco-prusiana' es una abreviación de 'la guerra entre Francia y Prusia de 1870-1871'; y puede sostenerse que, en virtud tan sólo de meros principios lógicos más postulados de significación, "hacer en fecha z que tal acontecimiento de fecha x tenga tal desenlace" es un sintagma incoherente si, por definición, z es posterior a x.

Sin embargo, podría decirse que, no sólo Dios no puede hacer lo siguiente: conseguir en 1980 que Francia gane la guerra franco-prusiana; sino que tampoco tiene Dios en 1980 el poder de hacer lo siguiente: conseguir que Francia gane la guerra franco-prusiana. Aquí la determinación temporal 'en 1980' está ya fuera de la descripción de la acción, y bajo el alcance de esa determinación temporal cae el poder de Dios.

Pero a esto puede contestarse varias cosas. Los unos dirán que no cabe hablar de lo que Dios hace o puede hacer en tal o cual fecha, pues Dios es intemporal. Dejaremos aquí de lado ese problema, para abordarlo en su momento.

Nuestra propia respuesta consiste en decir que Dios sí tiene en 1980 ese poder, pues lo tiene siempre; lo que ocurre es que no tiene el poder de **conseguir eso en 1980**, lo cual es cosa muy distinta. O sea: Dios tiene, no sólo intemporalmente, sino también en 1421, en 1980, en 38.007, etc., el poder de conseguir (**intemporalmente**) que Francia gane la guerra franco-prusiana. Volveremos, sin embargo, en el cap. 10º sobre este problema, más en detalle).

Por consiguiente, el argumento de Geach no es convincente más que desde los supuestos de su **temporalismo**, o sea de su rechazo de la existencia de un presente intemporal. Y la mayoría de los filósofos teístas tradicionales no comparten ese rechazo (ni tampoco lo comparte el autor de este estudio). (Lo curioso, sin embargo, es que Geach sí distingue, en otra parte del libro que estamos comentado, entre que Dios pueda hacer que ocurra algo en el momento t, y que en el momento t Dios pueda hacer que ocurra algo —si bien, erróneamente, cree que, si, en vez de 'Dios' escribiéramos, en esas oraciones, el nombre de un agente finito, entonces las oraciones sí serían equivalentes—).

Art. 153.— Veamos ahora el segundo argumento. Dice Geach que Dios no puede hacer nada malvado. Pero, si la omnibenevolencia de Dios (presumiblemente, el atributo divino que impediría a Dios hacer algo malvado) es metafísicamente —o sea: lógicamente— necesaria (como lo han pensado casi todos los filósofos teístas tradicionales), entonces que Dios haga algo malvado es lógicamente (metafísica-mente) imposible; y, por ello, el no poder hacerlo no estaría en contradicción con la omnipotencia divina, en esta tercera versión que se está enjuiciando.

Pero Geach podría sostener que la omnibenevolencia de Dios es sólo físicamente necesaria; y que, por ello, es metafísicamente posible que Dios haga algo malvado; empero no tendría Dios la capacidad efectiva de hacer algo malvado, porque Dios tiene, con necesidad física, el atributo de omnibenevolencia.

Geach es consciente de que podría introducirse aquí el distingo, inventado en la escolástica tardía, entre potencia absoluta y potencia ordenada de Dios; con potencia absoluta Dios podría hacer algo malvado; con potencia ordenada —supuestas ciertas decisiones fundamentales divinas sobre el orden natural, o supuesto quizá el decreto promulgatorio de las leyes físicamente necesarias—, Dios ya no podría hacer algo malvado.

Pero Geach rechaza ese distingo. Ese distingo se basa en una comparación con entes finitos, con criaturas, en los que podemos distinguir, fundadamente, entre: aquello que en principio, y a no ser por ciertas decisiones que han tomado, hubieran podido hacer; y aquello que de hecho pueden hacer, dadas esas decisiones. Pero Dios no está constreñido por las limitaciones que, en las criaturas, acarrearán y fundamentan ese distingo. Sin embargo, la posición de Geach en este punto parece estar en conflicto con su temporalismo: si todo lo que Dios hace lo hace en uno u otro momento del tiempo, entonces sí parece fundado el distingo. Si Dios vive en un presente intemporal, entonces ya parece mucho más problemática y discutible la validez del distingo en cuestión.

Claro está, puede distinguirse un “antes” y un “después”, en el obrar divino, que no sean temporales, sino pertenecientes a un orden de prioridad entitativa intemporal. Pero subsistiría una dificultad: ¿cómo se puede escrutar qué es, en ese orden de prioridad un tanto enigmático, lo anterior, y qué es lo posterior? Por otro lado, más que de una sola potencia ordenada, cabría hablar de una infinidad de potencias ordenadas, formando una cadena de subordinación o posterioridad entitativa.

Pero, de verse así las cosas, se llega a lo siguiente: la potencia ordenada inferior de todas —la única que constituye la capacidad efectiva divina de hacer algo, pues es la única que da por sentados

TODOPODEROSO

todos los requisitos y supuestos que hay que suponer— vendrá a coincidir con el conjunto de las decisiones divinas en todos y cada uno de los asuntos; porque, aunque **antes**, p.ej., de decidir que tenga lugar determinado acontecimiento, Dios puede hacer que no tenga lugar, **ese poder no pertenece a la potencia finalmente ordenada, o sea a aquélla que se da supuesta la decisión divina total; y, si se responde que el único escalonamiento en la potencia divina está constituido por el antes de unas decisiones fundamentales y el después de ellas, cabe contestar a eso que la fundamentalidad tiene infinitos grados, siendo el último de ellos el de la decisión final y total. Así, la potencia ordenada ordenada... ordenada —la potencia final o definitivamente ordenada, que es la única efectiva— coincide con la realidad efectiva. O sea, en definitiva Dios puede (con un poder final) hacer lo que hace, y no más. Posición que, ciertamente, no es conforme con el mensaje que querían transmitir los propugnadores de la omnipotencia divina.**

Antes de concluir este artículo, conviene recordar la precisión que aparece al final del Art. 145. Dada la perantiomaticidad (transcendencia lógica) de Dios, lo que está excluido de su capacidad de obrar efectiva no es que haga una mala acción (que haga que algo malo tenga lugar); eso sería así si fuera lógicamente inmanente, pues, entonces, en la medida en que hiciera que tuviera lugar algo malo, en esa medida no sería bondadoso; lo que está excluido es que haga la acción de que su comportamiento no esté dirigido a la obtención del mejor resultado global posible. Así pues, cada vez que en la discusión de este Art. ha aparecido el sintagma 'hacer una mala acción' u otro similar, hay que reformularlo como 'hacer una acción que de ningún modo esté orientada al mejor resultado global'.

Art. 154.— En conclusión, Geach no ha probado que sea inaceptable esta tercera versión de la omnipotencia pero, para que esta versión sea defendible —sin desembocar en la tesis, teísticamente inadmisibles, de que la potencia de Dios coincide con la acción efectiva de Dios—, hay que sostener que, o bien Dios sí puede efectivamente tener un comportamiento que en modo alguno esté dirigido al mejor resultado, o bien Dios es —con necesidad metafísica o lógica— necesariamente omnibenevolente.

Pero, si Dios es, con necesidad metafísica o lógica, omnibenevolente, hay que saber si esa su omnibenevolencia necesaria conlleva el que su obra haya de ser lo que es, y de ningún modo otra. Porque, de suceder así, lo único posible es lo real (y, por tanto, lo real es necesario), ya que nada es posible si Dios no puede hacerlo en absoluto. Y el resultado de ello sería que Dios tendría en su capacidad de obrar todo aquello que se contiene efectivamente en su obrar, y nada más que eso. Luego la potencia de Dios coincidiría con el obrar efectivo de

Dios (suponiendo esta tercera versión de la potencia divina como la capacidad efectiva de hacer cualquier acción tal que sea metafísicamente posible que Dios la haga). Pero esa reducción de la potencia divina al efectivo obrar de Dios se opone a toda la tradición teísta. Para evitar tal consecuencia, el adepto de esta tercera versión postulará axiomáticamente que hay posibles absolutamente irreales ¿En qué se basará para postular eso? ¿En el sintacticismo o exhaustivismo? ¡No! Porque, de adoptarse esa tesis sintacticista o exhaustivista, Dios no será en absoluto necesariamente omnibenevolente. Por ello, esa posición sería arbitraria.

Art. 155.— Desarrollando y ahondando la línea de razonamiento que aparece al final del Art. precedente, podemos formular una objeción más general contra la tercera versión de la omnipotencia divina (la versión de que esa potencia consiste en la capacidad efectiva de hacer cualquier acción tal que no es metafísicamente imposible que Dios la haga). Si Dios tiene el poder efectivo de hacer cualquier cosa tal que sea lógicamente posible que Dios la haga, entonces, una de dos: o bien es lógicamente posible (según la concepción contingentista usual) todo cuanto sea describable en un enunciado cuya negación no sea un teorema de lógica; o bien no es así. Si lo primero es cierto, entonces sería contingente ya el mero hecho de que Dios existiera (y también el de que no se suicidara, mientras que —de existir necesariamente— sería lógicamente imposible que El se suicidara), así como el hecho de que fuera omnibenevolente (Y, por tanto, objeciones como la segunda de Geach serían válidas salvo si se admite que Dios tiene el poder efectivo de suicidarse y de llevar a cabo acciones malvadas). Si lo segundo, entonces ¿qué es, después de todo, lo metafísicamente necesario, y qué es lo metafísicamente posible? Al fin y al cabo la única alternativa clara (**salvo si se distinguen grados de verdad o realidad**, cosa que no entra en el marco de los planteamientos que estamos enjuiciando), frente al criterio contingentista aludido, es que todo lo real es necesario, y todo lo irreal imposible (y, como no entran aquí —hasta ahora— en consideración los grados de verdad, la conclusión será que es **equivalente** decir de algo que es posible, que es real y que es necesario). Y, en ese caso, estamos de nuevo en la tesis de que la potencia divina coincide con la realidad efectiva de la acción divina, y no la desborda en modo alguno.

Es más: aun sin sostener esa tesis —o sea: el **necesitarismo metafísico**—, se puede llegar al mismo resultado si se introducen las consideraciones siguientes. Suponemos que Dios existe necesariamente. O bien las acciones —incluidas las decisiones— de Dios son todas (metafísicamente) necesarias, o bien algunas al menos son (metafísicamente) contingentes. Si todas son necesarias, entonces que sea metafísicamente posible que Dios haga algo será equivalente a que haga ese algo y a que sea metafísicamente imposible que no lo

TODOPODEROSO

haga. (En efecto: si es cierto que, en la medida en que Dios hace algo, es necesario que lo haga, entonces será cierto que en la medida en que no es necesario que haga algo —o sea: en que es posible que no lo haga— no lo hace; y, como abstenerse por completo de hacer algo es hacer algo —hacer esa abstención—, se concluye, similarmente, que, en la medida en que Dios puede hacer algo, lo hace; y es obvio que Dios hace todo lo que es necesario que Dios haga; y que cuanto hace puede hacerlo. De todo lo cual se desprendería que, para Dios, no poder dejar de hacer algo, poder hacerlo, y hacerlo efectivamente, no serían tres situaciones diversas sino una sola y misma situación).

Por otro lado, si algunas decisiones divinas son (metafísicamente) contingentes, entonces son criaturas (pues lo increado existe necesariamente). ¿Con qué acto creador crea Dios a esas criaturas? Si el acto creador de las mismas es una criatura, el problema se vuelve a plantear y así hasta el infinito. (Y parece tratarse, no de una progresión, sino de una **regresión al infinito** —y la regresión al infinito es siempre viciosa, porque no permite arrancar—). Si el acto creador de las mismas es increado, entonces es necesario, y por tanto ellas son necesarias, lo cual contradice la hipótesis de que esas decisiones son contingentes (y no se olvide que, por un lado —aun dentro de una lógica contradictorial como el sistema **Anu**— toda contradicción es falsa —sólo que no toda contradicción es enteramente falsa—; y, por otro, en el marco de las doctrinas dignoscitivas aquí enjuiciadas —en las que el 'no' siempre significa 'absolutamente no'—, toda contradicción es absurda).

Por consiguiente, Dios no puede, al parecer, adoptar contingentemente ninguna decisión. Y, por consiguiente, lo que es metafísicamente posible que Dios haga es lo mismo que de hecho hace. (Pero si se acepta una teoría de grados de verdad, cabrá decir que, aunque sólo es lógicamente posible que Dios haga una cosa si la hace, puede que no sea tan verdadero que la hace como que es posible que la haga). En definitiva, llegamos irremediabilmente, de nuevo, a la conclusión de que la potencia divina coincide con la acción efectiva de Dios.

(En cambio, si se acepta la teoría alternativa de la omnipotencia propuesta en este libro —que Dios puede hacerlo todo significa: en la medida en que Dios quiere hacer algo, en esa medida lo hace—, la potencia divina se extiende más allá de su acción ya que hasta con respecto a oraciones "p" que sean lógicamente incoherentes es cierto que la medida en que Dios quiere que p no es mayor que aquélla en que sucede que p).

Art. 156.— La cuarta versión de la doctrina de la omnipotencia que examina Geach consiste en restringir la tercera a los estados de

VERSION ATENUADA DE LA OMNIPOTENCIA

cosas futuros. Frente a esa versión, arguye Geach que, si Dios ha prometido hacer algo, no puede dejar de hacerlo. En ese caso, Dios carece de **potencia ad utrumque**. O bien, alternativamente, Dios no puede hacer promesas. Sin embargo, la discusión de ese argumento geachiano no nos haría avanzar nada con respecto a lo ya logrado en la discusión de la tercera versión. Y esta cuarta versión sólo es imaginada por Geach en virtud de su concepción temporalista que ya hemos rechazado.

Art. 157.— Ante las dificultades suscitadas con respecto a los análisis de la omnipotencia entendida como poder efectivo de hacer cualquier cosa (cualquier cosa que...), quienes se aferran a ese tipo de análisis han tratado de refinar su enfoque. A menudo, sin embargo, lo que han conseguido ha sido sólo introducir tan draconianas restricciones en cuanto a lo que constituye la extensión de la omnipotencia que ésta ha sido banalizada y puesta al nivel de muchos entes cuyo poder efectivo es reducidísimo.

Así, p.ej., George Mavrodes, en (M:15), propone una definición de omnipotencia que, además de ser pasmosamente complicada, parece permitir avanzar poco. Simplificando, podemos decir que, según esa definición, es omnipotente todo agente que pueda hacer que sea real cualquier estado de cosas, x , tal que no sea imposible que algún agente lleve a cabo x , y tal que, dado un hecho cualquiera cuya realidad sea implicada por x , x no excluye a ningún agente o clase de agentes de entre los que pueden llevar o haber llevado a cabo la realidad de tal hecho.

En una discusión de esa definición, B.R. Reichenbach ((R:13), pp.211ss) ha probado que, según la misma, sería omnipotente hasta un ente que, por esencia —necesariamente—, sólo pudiera hacer la acción de rascarse la oreja. Claro, Mavrodes pudiera replicar que no hay ni puede haber un ente así; el contraejemplo no es concluyente, pero sugiere la posibilidad de encontrar otros que muestren la banalización a que se ha llegado por ese camino.

B.R. Reichenbach no piensa, empero, que su propia crítica invalide la definición de Mavrodes como definición de la omnipotencia **divina**, e.d. de un ente que no tiene ese tipo de limitaciones en su capacidad de obrar. Pero a eso hay que oponer que, mientras no se postule lo contrario, no se sabe que Dios no tenga esas u otras limitaciones en su capacidad de obrar, y, si se entiende la omnipotencia según esa línea de una incomparablemente general capacidad de obrar, habrá entonces, independientemente de la definición de omnipotencia, que determinar qué limitaciones no se dan (o cuáles sí se dan) en la capacidad de obrar de Dios; mas, en ese caso, la definición está de más.

TODOPODEROSO

Por otro lado, la definición de Mavrodes restringe demasiado, puesto que, de ser cierta, con respecto a Dios, no caerían bajo la (omni)potencia divina el poder hacer que llueva (pues el hecho de que llueva se implica a sí mismo, y excluye de entre los agentes que lo pueden llevar a cabo o provocar a los orangutanes, los delfines y aquellos hombres que no hayan conocido ciertas técnicas contemporáneas de controvertida eficacia); ni caería bajo la (omni)potencia divina el hacer que haya explosiones de supernovas (por una razón similar y más obvia, pues excluye necesariamente a cualquier hombre); ni crear el universo.

Todo eso parece confirmar que hay que buscar por otro camino la dilucidación satisfactoria de en qué consista la omnipotencia divina.

Art. 158.— Resumiendo cuanto precede, cabe decir, con James Ross ((R:8), p.210) que, de entenderse la omnipotencia divina como que Dios tenga el poder o la capacidad efectiva de hacer cualquier acción tal que . . . , los puntos suspensivos habrán de ser reemplazados por una cláusula que o sea imprecisa o sea circular. Porque, evidentemente, se puede decir, p.ej., 'tal que sea metafísicamente posible que la haga un ente omniperfecto', o 'tal que sea metafísicamente posible que la haga Dios'. Pero esas definiciones no dicen qué entra y qué no entra en la irrestricta potencia divina; sobre la base de tales definiciones, no se ve en qué la potencia de Dios excede a la de los ríos, las estrellas o la humanidad; porque, si la potencia de Dios abarca todo, y sólo, lo que un ente omniperfecto puede hacer, mientras no se diga qué es lo que un ente omniperfecto puede hacer, no se ha dicho sino que la potencia de Dios abarca todo lo que el sujeto de la misma puede hacer; pero también la potencia de una ballena puede abarcar todo lo que el sujeto de la misma puede hacer.

Ese tipo de soluciones no son fieles al mensaje bíblico y coránico, que consiste en decir que todo cae bajo la potencia de Dios, que Dios lo puede todo, que no hay nada que El no pueda lograr, que para El nada es demasiado difícil ni demasiado prodigioso. Y, si se dice —como Pedro Lombardo, el Magister Sententiarum— que poder hacer algo que no caiga en la potencia de Dios es **infirmitas**, o si se dice —con S. Anselmo— que es **impotencia** y no **potencia**, entonces tiene una la impresión de que se quiere escamotear el problema con una salida meramente verbal. Porque lo que se defiende entonces es que Dios puede hacer todo aquello que no es impotencia el poder hacerlo; siendo impotencia el poder hacer algo que Dios no pueda hacer.

Fracasan, pues, todos los intentos de entender esas afirmaciones bíblicas y coránicas de tal modo que el verbo 'poder' se parafrasee (implícitamente, por lo menos) como 'tener la capacidad efectiva de'. Busquemos otra paráfrasis más plausible.

Art. 159.— Pero, antes, conviene hacer una aclaración. En las cuatro versiones consideradas —y criticadas— de la tesis de la omnipotencia divina, se entiende la palabra 'poder' como 'tener el poder —o la capacidad— efectiva de'. Mas, ¿qué es el poder efectivo? ¿Cuándo se posee tal poder?

El poder efectivo de hacer algo es lo mismo que la disposición o aptitud para hacerlo. Nótese bien que no es "hacerlo en potencia", en el sentido aristotélico; pues el hacer algo en potencia, aristotélicamente hablando, es (mejor dicho: sería —si se diera—) un hacerlo, pero no en acto, sino justamente en potencia (o, si se quiere: potencialmente). La potencia aristotélica es algo diverso de la aptitud de ser, o tener, o hacer algo: es un modo entitativamente irreducible de ser, o tener o hacer ese algo, el modo no actual pero que puede convertirse en actual si el ente que lo posee es actuado para ello.

Intuitivamente, decimos que un carpintero tiene la aptitud o el poder efectivo de construir una estantería; que el sultán de Marruecos tiene el poder efectivo de pasar a cuchillo a la población de cualquier ciudad de su reino; que ciertos atletas tienen el poder efectivo de levantar un quintal de peso, etc. Que alguien tenga el poder efectivo de hacer una cosa quiere decir: 1º, que **en la medida en que (y tan pronto como) se den determinadas circunstancias**, entre otras la de que ese alguien quiera hacer tal cosa, la hace; 2º, que es **físicamente posible** que tales circunstancias se den.

Es conveniente glosar la definición que precede. En primer lugar, la posibilidad, tal como el autor la entiende, es la realización, no en situaciones o "mundos" exteriores al mundo real, ajenos al mismo, que fueran alternativas en un sentido pleno y fuerte frente al mundo real (algo que podría o hubiera podido estar ahí y ser el mundo real, mientras que el mundo real no sería real); sino la realización en ciertos "mundos-posibles" que son componentes, ángulos, o, más exactamente, **aspectos** del mundo real. La posibilidad física es la realización, no en cualesquiera "mundos-posibles", sino en algún mundo posible que sea regular. (Estas nociones fueron explicadas en el cap. 1º de esta Sección II).

Que algo sea físicamente posible entraña (en virtud de la tesis realista o actualista que está incorporada a la ontología ontofántica aquí defendida) que sea al menos relativamente real —e.d. real por lo menos en algún aspecto—; pero, naturalmente, no entraña que sea prevalentemente real.

También conviene aclarar un punto: ¿cuáles son las circunstancias o prerequisites que se piden para que alguien tenga el poder o capacidad de hacer algo? Eso depende de cuál sea ese algo; pero, en general, deben ser circunstancias que no incluyan una **previa prepa-**

TODOPODEROSO

ración del sujeto (sobre todo si es una preparación prolongada). Evidentemente, alguna previa acción del sujeto puede estar requerida; p.ej., yo tengo la capacidad efectiva de pronunciar una conferencia sobre lógica paraconsistente; pero, para pronunciarla, tendré que desplazarme al lugar de la misma, p.ej. Pero yo no tengo el poder efectivo de servir como intérprete entre un etíope y un japonés; sin duda, yo tengo el poder efectivo de estudiar el amhárico y de estudiar el japonés; pero, mientras no los haya estudiado y aprendido, no tengo el poder de servir de intérprete entre alguien que habla amhárico y alguien que habla el japonés (pues no se da en mi caso una de las condiciones pertinentes para que alguien actúe como intérprete entre un etíope y un japonés, a saber: que conozca el amhárico y el japonés). Por otro lado, sin embargo, cuando se habla de un sujeto todopoderoso (y suponiendo que, en ese contexto, el sentido pertinente de 'poder' fuera ése de 'tener la capacidad efectiva de') la condición primera podría, y debería, ser eliminada, salvo en lo tocante a que el sujeto quiera hacer la acción, pues Dios podría, con un solo acto, hacer que se dieran las circunstancias favorables para su acción y que esta acción tuviera lugar.

Pero hemos visto que, interpretando el verbo 'poder' de ese modo (como 'tener la capacidad efectiva de'), no es verdad que Dios lo puede todo; se empieza a introducir, entonces, restricciones y más restricciones, y, al final, lo que queda como poder omnímodo de Dios es algo muy estrecho —en última instancia, el poder dizque omnímodo de Dios equivaldría a su hacer efectivo—.

Art. 160.— Felizmente, hay una alternativa. ¿Qué mensaje quieren vehicular los pasajes bíblicos y coránicos en los que se dice que Dios todo lo puede? Ese mensaje está condensado en **Is 46,10**, cuando dice: **Omnis uoluntas mea fiet** (Toda voluntad mía se cumplirá). Y S. Agustín dice que es erróneo **credere aliquid Deum omnipotentem uoluisse facere factumque non esse**. Ahí está la clave: en entender que el sentido aquí pertinente de 'poder' es aquél en que cada enunciado del tipo 'x puede hacer tal cosa' (o 'x puede lograr que sea real tal cosa') equivale a 'en la medida al menos en que Dios lo quiere, hace tal cosa' (respectivamente, 'Dios decide que tal cosa sea real a lo sumo en la medida en que tal cosa es real'). Por otro lado, 'Dios puede hacer tal cosa' equivale a 'Dios puede lograr que Dios haga tal cosa'; el objeto del poder omnímodo de Dios son, pues no acciones, sino estados de cosas; cuando se habla de algo que puede **hacer**, se trata de que el estado de cosas consistente en que El haga ese algo está dentro de su poder omnímodo, según acabamos de ver.

Por ello, propongo esta (cuasi)definición: afirmar 'x es todopoderoso' (= 'x es omnipotente') equivale a "afirmar" el **esquema**: "es verdad que p, al menos en la medida en que x quiere (= decide) que

p". Es un esquema porque, al "afirmar" eso, se está afirmando implícitamente cualquier resultado de substituir, en el mismo, cada ocurrencia de la letra esquemática 'p' por una ocurrencia respectiva de una oración determinada. Esto es: "afirmar" ese esquema, con respecto a algún x, es afirmar: 'El Himalaya es Imponente al menos en la medida en que x quiere que lo sea' y ' $2 + 21 = 60$ al menos en la medida en que x quiere que así sea' y 'la televisión es dañina para los niños al menos en la medida en que x quiere que así sea', etc.

Art. 161.— Mi tesis es la siguiente: Dios es todopoderoso (omnipotente); ningún ente finito (ninguna criatura) dotado de voluntad es todopoderoso.

Si a la tesis de la omnipotencia divina, tal como la acabamos de definir, añadimos la tesis de la no-indiferencia volicional de Dios (tesis que propugnaremos en el capítulo consagrado a la providencia divina, y que consiste en que, en la medida al menos en que Dios no quiere que no p, quiere que p), entonces resulta la siguiente conclusión: que Dios quiera algo (en el sentido, no de que le agrade, sino de que decida que ese algo exista) equivale a que ese algo exista. Por consiguiente, son objetos del querer de Dios todos los entes, finitos e infinitos, necesarios o contingentes (ya sabemos que —en el marco de la ontología ontofántica propuesta en esta obra— nada es absolutamente contingente, sino que de cada estado de cosas es necesariamente verdadero que tal estado de cosas sea al menos relativamente real).

Art. 162.— Conviene contrastar este punto de vista, aquí defendido, con el parecer de Ross ((R:8), p. 211). Ross está definiendo la omnipotencia divina. Su definición es próxima a la nuestra, en cuanto afirma que un sujeto omnipotente es un sujeto tal que, para cualquier estado de cosas contingente, ese estado de cosas es real ssi el sujeto en cuestión quiere que sea real. Las diferencias entre la posición de Ross y la nuestra son: 1º, él restringe —y de eso vamos a hablar aquí— la voluntad sólo a estados de cosas contingentes, excluyendo así del poder omnimodo de Dios los estados de cosas necesarios; 2º, desconociendo los matices de verdad, Ross utiliza como functor que vincule la voluntad del sujeto omnipotente y la existencia de lo por él querido el mero bicondicional 'ssi', en vez de utilizar el functor equivalencial estricto, que es más fuerte, a saber 'estrictamente en la misma medida en que'; 3º, para el autor de este libro, decir que, para todo "p", es verdad que p en la misma medida en que Dios quiere que p es afirmar algo más que la omnipotencia de Dios: es afirmar la conjunción de su omnipotencia (que requiere tan sólo que, para todo "p", Dios quiera que p a lo sumo en la medida en que es verdad que p) y de su determinación (o no-indiferencia) volicional (que requiere que, al menos en la medida en que Dios no quiere que p, quiera que no-p); esas dos tesis juntas entrañan la equivalencia estricta entre el que Dios decida una cosa, y que esa cosa sea verdadera o real.

TODOPUDEROSO

Mas, ¿por qué Ross limita el objeto de la voluntad omnipotente de Dios a los estados de cosas contingentes? Porque —aparentemente— para él no se puede querer lo necesario ni lo imposible; no se puede querer algo que, en principio, escapa a la acción de la voluntad; pues, quíéralo alguien o no, necesariamente $2 + 2 = 4$. Carecería, pues, de sentido el querer que suceda o deje de suceder uno de esos estados de cosas.

Estoy de acuerdo en que nadie quiere, ni tiene la posibilidad de querer, lo absolutamente imposible. Y es que algo absolutamente imposible no lo hay, como ya quedó aclarado en el capítulo 1º de esta Sección II (Art. 104); antes bien, en vez de hablar de un dizque estado de cosas absolutamente imposible, como que $2 + 3 = 4$, hay que hablar del estado de cosas absolutamente real que consiste en que no sea cierto que $2 + 3 = 4$; y, naturalmente, no es cierto que, para todo "p", si es un estado de cosas el hecho de que no-p, también exista el hecho de que p; ni es tampoco cierto que toda utilización de un sintagma del tipo "el hecho de que p" designe a un hecho; sólo designan hechos aquellos sintagmas de ese tipo que son empleados de tal modo que, de los enunciados que uno afirma en los que aparecen ocurrencias de tales sintagmas, se desprende la conclusión: "Existe el hecho de que p". (Al sostener esto, no hago sino ceñirme al criterio quineano de compromiso ontológico, que ya he expuesto y comentado en (P:2)).

En cambio, con respecto a los estados de cosas necesarios, no veo por qué no se pueden querer. Yo, con mi decisión de que 52 sea divisible por 4, no añadiré nada a la verdad, necesaria de ese hecho. Pero eso no es un motivo suficiente por sí solo para que yo me abstenga de decidir que sea cierto. Desde luego, normalmente nos abstemos de querer cosas que caen fuera del alcance de nuestra capacidad efectiva de acción. Y, además, no se ve por qué un sujeto omnipotente no va a poder decidir también estados de cosas necesarios. De que sea imposible que tales estados de cosas sean irreales sólo se desprenderá que también será imposible que Dios se abstenga de quererlos.

Art. 163.— Pero Ross enuncia dos postulados acerca de la voluntad. Hélos aquí (he transcrito su notación: 'pos' significa: es metafísicamente posible que; "xuolp" significa: x quiere que p; estos dos postulados se entienden para cualquier "p"; 'N' es el functor de negación simple: 'No es verdad que'; y, por razones de simplicidad, he reemplazado el functor de entañamiento o mero condicional de la LBV, usado por Ross, por el functor de implicación 'D', y el functor bicondicional por el equivalencial 'I'):

(i) $xuolpDposN(xuolp)$

(ii) $N(xuolp)IxuolNp$

OMNIPOTENCIA COMO VOLUNTAD INFRUSTRABLE

El postulado (i) tiende, aparentemente, a mostrar que toda voluntad es libre, o sea que sólo es voluntaria una inclinación no necesaria, no inevitable. Pero nada impide que haya voliciones necesarias. La dicotomía escotista —que me parece inspirar el enfoque de Ross— entre lo voluntario y lo necesario tiene como principio subyacente un contingentismo que ya ha sido suficientemente combatido en este trabajo.

El postulado (ii) es una conyunción de (iii) y (iv):

(iii) $N(xuolp)DxuolNp$

(iv) $xuolNpDN(xuolp)$

El enunciado (iii) tiende, aparentemente, a explicar por qué decimos 'Ordoño no quiere ir al parque' queriendo decir 'Ordoño quiere no ir al parque'. Pero yo creo que es preferible reconocer que, al decir frases así, cometemos un abuso de lenguaje. No es lo mismo, en absoluto, no decidir que suceda algo que decidir que no suceda ese algo. Porque puede que sea del todo falso, o muy poco verdadero que Ordoño quiera ir al parque, y también del todo falso o muy poco verdadero que Ordoño quiera no ir al parque; a Ordoño le puede traer sin cuidado hacer lo uno o lo otro; puede abstenerse por completo tanto de decidir ir como de decidir no ir. Claro, en muchos casos las consecuencias de no decidir ir al parque serán las mismas que las de decidir no ir. Pero no siempre será así. En todo caso, son situaciones diversas. Antes de conocer la existencia del RCV, Timoteo no había decidido afiliarse a él; pero tampoco había decidido no afiliarse a él. Y todos sabemos que no es lo mismo el haber tomado la decisión de no participar en la colecta que el no haber tomado la decisión de participar en la colecta; esto último puede ocurrir si uno está indeciso y no ha decidido nada.

Dicho de otro modo, si, para Dios, vale el principio de no-indiferencia o de determinación volicional (el de que, al menos en la medida en que no quiere que p, quiere que no-p; y eso para cualquier "p"), tal principio no rige, ni muchísimo menos, para cualquier sujeto, p.ej., que ni quiera que caiga la monarquía tailandesa ni quiera que no caiga; poco se les da en ese asunto.

El enunciado (iv) es una especie de principio de coherencia volicional; impide que alguien quiera bastante un estado de cosas y que, a la vez, quiera bastante la negación de tal estado de cosas.

Para Dios está vigente, sin duda, ese principio; pero ¿lo está también para los sujetos finitos —para todos los sujetos finitos, y en lo tocante a cualquier estado de cosas—? No lo creo. Porque los sujetos finitos no son omniscientes. Les es posible querer, en elevada medida, que algo ocurra; y también querer en elevada medida que

sucedra otra cosa, sin darse cuenta de que esta última implica la negación de la primera. (No es que yo crea tampoco que un sujeto finito quiera todos las consecuencias lógicas de lo que quiere; pero, si la situación que he imaginado es posible —y yo creo que situaciones así se dan—, ¿por qué no va a ser posible que se dé la situación en que alguien quiera en alta medida que suceda algo, y también quiera en alta medida su suceda otro algo, sin percatarse de que este otro algo equivale a la negación del primero?). Y, además, el principio (iv) no sólo no se cumple para sujetos finitos a causa de la falta de omnisciencia de éstos, sino también a causa de que no siempre somos tan razonables como Ross parece suponer.

Sea ello como fuere, lo cierto es que, de los dos postulados de Ross, se desprende que, para todo "p", y para todo sujeto s, o bien s quiere que p o bien es posible que s quiera que p. Y eso, a su vez, implica que cualquier sujeto s es tal que se da la posibilidad de que quiera que p —sea cual fuere la fórmula "p"—. Por consiguiente, cualquier sujeto —incluído Dios— puede querer que $2 + 2 = 5$ ('puede' en el sentido de que el quererlo es una situación metafísicamente posible).

Claro está, Ross piensa que nadie querrá de hecho tal cosa. Mas, por otra parte, aunque Dios quisiera que $2 + 2 = 5$, no por eso sería cierto que $2 + 2 = 5$; para que de 'Dios quiere que $2 + 2 = 5$ ' no se pueda deducir ' $2 + 2 = 5$ ' Ross introduce, en su definición de la omnipotencia, la restrictiva prótasis: 'para todo estado de cosas contingente' (prótasis que no aparece en nuestra propia definición de la omnipotencia divina, como ya se ha dicho más arriba).

Lo que quiero señalar es que, por un lado, el enfoque de Ross acarrea la inverosímil consecuencia de que se pueda (con posibilidad metafísica) querer lo imposible (y, en el marco de su pensamiento dignoscitivo, ser imposible es lo mismo que ser absolutamente imposible); y que, por otro lado, ese enfoque acarrea que se puede querer también lo necesario. Pero, justamente, una motivación intuitiva que parecería condicionar todo el tratamiento de Ross era la de que no se puede querer más que lo contingente. Por todo ello, pese a su interés y a cierta proximidad con respecto a nuestro propio enfoque, el planteamiento de Ross es defectuoso.

Art. 164.— Por último quiero salir al paso de una probable objeción, a saber: la definición aquí propuesta de la omnipotencia tiene el inconveniente de que son omnipotentes las plantas, los cerros, la Luna, los meteoritos, etc.

Quizá quepa responder que aun esos entes tienen —en medida muy exigua, ínfima tal vez— la propiedad de querer, y que, por ello, acaso no sean omnipotentes. Pero no insistiré aquí en ese punto, y supondré que ninguno de esos entes está dotado en absoluto de vo-

luntad —y ésa es la presuposición del objetor—. De ser así, efectivamente mi definición conlleva esa conclusión. Podría enmendar mi definición para evitarla; podría definir la omnipotencia de tal modo que, por definición, sólo pudiera ser omnipotente un sujeto dotado de voluntad. Pero, ¿para qué complicarse la vida? Que las piedras y plantas sean omnipotentes, que hagan todo lo que quieran, eso importa poco, supuesto que no quieren nada en absoluto. Lo que nos interesa es sólo la potencia (omnímoda o no) de sujetos dotados de voluntad.

Ahora bien, alguien podrá objetar que cualquier sujeto dotado de voluntad será omnipotente con tal de que sea suficientemente modesto o razonable, y limite mucho sus decisiones. De ser cierto eso, entonces la noción de omnipotencia tendría interés o pertinencia sólo para sujetos que tengan un amplio abanico volitivo. Pero yo creo que cualquier sujeto finito dotado de voluntad sufre fracasos porque quiere (decide) cosas que no se realizan. En todo caso, lo que sí es cierto es que la noción aquí propuesta de omnipotencia sólo alcanza su más pleno interés cuando se trata de un sujeto que sea providente, o sea que tenga determinación volicional para cualquier estado de cosas.

Capítulo VI

INFINITAMENTE BUENO

Epítome.— Este capítulo consta de cinco acápites de 43 arts. El Art. 165 plantea la problemática general del capítulo: por un lado, la conciliación de la omnibenevolencia o infinita bondad de Dios con su omnipotencia; y, por otro, la conciliación entre la conyunción de ambas y la existencia de mal en el mundo. El primero de esos problemas se aborda en el **Acápite 1º**, que consta de 5 arts. El Art. 166 plantea el problema de la antinomia entre la necesaria omnibenevolencia de Dios y su omnipotencia. El Art. 167 examina las soluciones antitéticas de Nelson Pike y Joshua Hoffman: el primero sacrifica la necesidad de la omnibenevolencia de Dios, y el segundo viene a sacrificar Su omnipotencia. El Art. 168 critica la posición de Pike, mientras que el Art. 169 critica la posición de Hoffman, proponiendo, como solución alternativa, la concepción de la omnipotencia divina que fue formulada en los Arts. 160 y 161 de esta Sección II. Por último, el Art. 170 examina un problema estrechamente emparentado suscitado por Swinburne y critica la posición de ese autor.

El resto del capítulo está consagrado al problema teodiceico —el de la conciliación entre la omnipotencia y omnibenevolencia divinas

con la existencia del mal—. El **Acápito 2º**, que consta de 9 arts., estudia la solución más comúnmente propuesta del problema teodiceico: el libre arbitrio de ciertas criaturas (de las criaturas dotadas de voluntad). El problema es planteado en el Art. 171. El Art. 172 estudia la tesis de E. Bulygin, según la cual el libre arbitrio es una solución satisfactoria del problema teodiceico, siempre y cuando se admita que el libre arbitrio conlleva una indeterminación aléctica de las oraciones que designan las acciones efectuadas con libre arbitrio (lo cual, a su vez, excluye la prescencia divina de tales acciones). El Art. 173 critica esa tesis de Bulygin. El Art. 174 expone una respuesta de R. Orayen a Bulygin; la posición de Orayen es la del compatibilismo sustentada en una parte de la tradición; también esa tesis es criticada, mostrándose que no da solución satisfactoria al problema central de la teodicea. Los Arts. 175 a 179 están dedicados a la exposición y refutación de la argumentación de Plantinga, la más brillante y enérgica de entre las que, en la filosofía contemporánea, han postulado el libre arbitrio como **posible** solución del problema teodiceico; la argumentación de Plantinga está basada en el tratamiento lewisiano de los condicionales subjuntivos, lo que hace menester remitir a la discusión de ese tratamiento y de todo el problema de tales condicionales en los Arts. 125 a 135 de esta Sección II. La conclusión que se extrae es la de que el enfoque de Plantinga falla porque la verdad de los condicionales subjuntivos —de aquéllos que son verdaderos— es incompatible con la existencia de libre arbitrio, y porque, además, no puede ser independiente de (ni “anterior a”) la decisión divina de crear un universo determinado (mientras que Plantinga considera como posible la explicación de la creación por Dios de un universo en el que las criaturas dotadas de voluntad decidan con libre arbitrio obrar mal porque Dios sabe que, aunque El llevara a cabo una creación diferente, cualquiera que fuese, las criaturas decidirían también obrar mal).

El **Acápito 3º**, que consta de 16 arts., está consagrado al examen de otra solución clásica del problema teodiceico: el que Dios tiene buenas razones para causar ciertos males. El Art. 180 expone un planteamiento serio de la dificultad efectuado por Eduardo Chaves en torno a la tesis teísta de Pike —defensor de la solución contemplada en este Acápito—. El Art. 181 estima acertadas las críticas contra posiciones como la de Pike. El argumento se recapitula en el Art. 182, mostrándose, con respecto a posiciones teístas contingentistas y dignoscitivas, como la de Pike: 1º que son incompatibles con la concepción sintacticista o exhaustivista de la necesidad —con lo cual el contingentismo queda, en el mejor de los casos, en equilibrio inestable—; 2º que también son incompatibles con la tesis teísta-ortodoxa de que, en **algún** sentido, Dios puede no decidir crear algún universo; 3º que abandonan el axioma moral según el cual no sólo es verdad que **bonum est faciendum**, sino que es también verdad que **malum est**

uitandum. Los Arts. 183 y 184 presentan un interesante argumento teodiceico de R.M. Adams, en el sentido de que ningún hombre tiene motivo para quejarse de la obra divina, pues, de haber sido diferente, ese hombre, cualquiera que sea, no hubiera existido. Los Arts. 185, 186 y 187 responden, en 7 puntos, al argumento de Adams, mostrando la insostenibilidad de ese argumento en el marco del contingentismo, y la insuficiencia del mismo en el marco del necessitarismo, pues subsiste la dificultad central de que se es bueno sólo hasta donde no se causa (voluntariamente) ni se quiere mal alguno. Se analiza, a continuación —en el Art. 188—, un argumento teodiceico de Swinburne, en el sentido de que la libertad de ejecución es una clave en teodicea; se refuta esa tesis en los Arts. 189 y 190. El Art. 191 rebate la extensión que de su tesis —expuesta en el Art. 188— hace Swinburne para exculpar a Dios no sólo del mal moral, sino también del mal natural. Los Arts. 192 y 195 están dedicados a una discusión con James Ross, quien sustenta la tesis teodiceica de que Dios es causa metafísica y no natural —es una causa perteneciente a un nivel categorial o entitativo superior a sus efectos—, por lo cual no es responsable del mal que hace hacer a sus efectos. Se rebate esa tesis, rechazándose el (pluri)categorialismo, desarticulándose la ilustración, a la que acude Ross, de la llamada 'creación literaria', y mostrándose que la tesis de Ross acarrea el abandono de la loabilidad de Dios.

El **Acápito 4º**, dividido en 6 arts., está consagrado a otro procedimiento justificatorio empleado en teodicea: el **distingo entre medios y fines**, y entre **voluntad consecuente y voluntad antecedente** en Dios: bastaría para justificar a Dios que, con voluntad antecedente, sólo quisiera bienes. El Art. 196 expone el distingo, y refuta su aplicabilidad a Dios. Los Arts. 197 y 198 prueban que no hay decisiones divinas unilateralmente supeditadas a otras, que serían enteramente independientes de las anteriores; pero que eso no excluye que, en la voluntad divina, haya —como efectivamente no puede por menos de haber— **decisiones-fines y decisiones-medios**; pero que no cabe basar una teodicea sobre esa dicotomía. Los Arts. 199 y 200 critican un argumento de Curley tendiente a probar que Dios no puede querer como medios ciertas cosas. El Art. 201 concluye este Acápito, indicando que, si bien Dios puede y debe querer ciertas cosas como medios con vistas a que ocurran otras como fines, ello no da solución al problema central de la teodicea.

El **Acápito 5º**, último de este capítulo, y dividido en 6 Arts., está consagrado a la solución que propone el autor al problema central de la teodicea: la admisión de la **transcendencia lógica de Dios** (de su **perantomaticidad**). Tal solución se expone, informalmente, en el Art. 202; y, formalmente, en el Art. 203. Los Arts. 204 y 206 comparan esta solución con la concepción analogística de la bondad divina. El

Art. 207, por último, señala que esta solución no está en conflicto con otras tradiciones, como el mostrar —con los estoicos y con Leibniz— que “no hay mal que por bien no venga”; pero que esas otras soluciones, por sí solas, no son suficientes, sino que han menester de la afirmación de la transcendencia lógica de Dios si es que se quiere sostener que Dios es infinitamente bueno.

Art. 165.— Todas las concepciones teísticas coinciden en afirmar que Dios es infinitamente bueno. En nuestra propia concepción, esa tesis es un corolario de la tesis general de la omniperfección de Dios (la cual, si bien es también común en el teísmo, es afirmada con menos énfasis y unanimidad que la tesis de la infinita bondad u **omnibenevolencia** de Dios).

Ya dijimos en el cap. 2º de esta Sección II que Dios posee infinitamente las perfecciones más perfectas o excelsas, las cuales —a diferencia de las demás— son entes infinitos, o sea: atributos increados de Dios. Estudiaremos en este capítulo la compatibilidad entre la omnibenevolencia (infinita bondad) de Dios y su omnipotencia; y, luego de haber examinado ese problema, abordaremos el problema teodiceico, e.d. el problema de la compatibilidad entre la conyunción de la omnipotencia y omnibenevolencia de Dios, por un lado y, por otro, la existencia del mal.

Acápite 1º: ¿Es compatible la omnibenevolencia de Dios con Su omnipotencia?

Art. 166.— Un importante problema de la teología filosófica es la compatibilidad o incompatibilidad entre la omnipotencia divina y Su **necesariamente** infinita bondad.

Supongamos que Dios es necesariamente omnibenevolente (entendiendo por ‘omnibenevolente’ lo mismo que por ‘infinitamente bueno’). Entonces, a primera vista por lo menos, no **puede** causar la existencia de un estado de cosas malo. Ese principio, sin embargo, ha sido puesto en tela de juicio, y aun rechazado por muchos autores, que sostienen que alguien puede ser bueno y hasta omnibenevolente, aun haciendo o causando malos acontecimientos, con tal de que esos acontecimientos sean menester para obtener un fin deseable. Se plantea, entonces, el problema de cuándo compensa la bondad del fin a alcanzar a la maldad del medio a emplear. Y esos autores sostienen que lo que un agente omnibenevolente no puede hacer es una obra en la cual el mal prevalezca sobre el bien (o sea: el mal de los medios sobrepuje al bien de los fines); o bien —en otra formulación alternativa y no forzosamente equivalente a la anterior— lo que no podría hacer un agente omnibenevolente sería una obra que, globalmente,

fuera menos buena que otras obras por él ejecutables. (A ese principio lo llamaremos **postulado de omnibenevolencia**).

Tal concepción, sin embargo, suscita una dificultad. ¿A qué se refiere la obra de un agente? ¿Al conjunto de sus obras parciales? (En ese caso cada agente realiza una sola obra durante su vida). ¿O bien un agente puede efectuar varias obras?

Parece que, en principio, los autores aludidos optan por la primera de esas dos alternativas; a menudo, sin embargo, no plantean el problema explícitamente, porque quieren inmediatamente aplicar a Dios ese postulado de significación sobre la noción de omnibenevolencia, y se supone que Dios hace una sola obra global, toda ella instantánea o intemporalmente, no varias obras. No obstante, la idea de que haya (creados por Dios o no) varios universos que no tengan relaciones espaciales ni temporales entre sí no ha sido excluida por ciertos autores, no se ha probado que sea incoherente (**salvo en el marco de determinadas** lógicas topológicas y temporales, claro está). Por ello, no es ocioso precisar que, para que tenga interés con respecto a la problemática teodiceica el postulado de omnibenevolencia, es menester que el término 'obra' se aplique en él al conjunto de lo por él ejecutado (o, quizá, no al conjunto sino a la totalidad —no discutiremos aquí la diferencia entre lo uno y lo otro, que es secundaria para nuestro propósito actual—). (Digamos entre paréntesis que ese postulado de omnibenevolencia se formula, a veces, de un modo algo más débil: un agente omnibenevolente **se esfuerza** por llevar a cabo una obra óptima; pero dependerá de sus otras capacidades —y, en particular, del alcance de su saber— que el resultado, la obra realizada, sea óptima o no. Al aplicar luego a Dios el postulado, se añade la premisa de la omnisciencia divina. Podemos, sin embargo, ahorrarnos esa complicación suponiendo que un agente omnibenevolente sólo lleva a cabo una obra de la que él sepa que es óptima —o sea de la que él sepa que él no puede llevar a cabo otra mejor—).

Pero, ya equipados con ese postulado de omnibenevolencia, podemos concluir lo siguiente: un agente es **necesariamente** omnibenevolente sólo si **no puede** hacer una obra no-óptima. Pero supongamos que Dios es un agente omnibenevolente (eso es lo que el teísmo sostiene, y es un axioma teístico). Entonces, si hace algo, no puede por menos de efectuar una obra óptima; y, llamando 'universo' a la obra global de Dios y 'crear' al obrar divino, se deduce que un Dios omnibenevolente no puede dejar de crear un universo óptimo —si es que crea algún universo—.

Pero, entonces, Dios no es omnipotente, ya que —según la noción de omnipotencia subyacente en el pensamiento de los autores que vamos a comentar— para ser omnipotente hay que poder hacer todo

lo que es lógica o metafísicamente posible. Y se supone que un universo no óptimo es metafísicamente posible.

Luego hay que sacrificar o bien la omnipotencia de Dios o bien su **necesaria** omnibenevolencia.

Art. 167.— Colocados ante ese dilema, Nelson Pike (en (P:11)) y Joshua Hoffman (en (H:21)) han llegado a conclusiones opuestas. Pike piensa que Dios no es necesariamente omnibenevolente; Dios es —según él— omnibenevolente, mas no necesaria, sino sólo contingentemente. Es omnibenevolente porque quiere serlo; pero le bastaría con querer no serlo para no serlo. Dicho de otro modo: Dios ha escogido libre y arbitrariamente ser omnibenevolente. Pero, como es omnipotente, podría haber escogido no ser omnibenevolente. Pero, lejos de ser esa conclusión algo de lamentar, Pike piensa que sólo ella garantiza que Dios sea laudable. Nadie es laudable si hace el bien sin poder hacer el mal; del mismo modo, Dios sólo es infinitamente laudable si, pudiendo no ser omnibenevolente, escoge serlo, libre y, por tanto, contingentemente.

Por el contrario, J. Hoffman sostiene que Dios es **necesariamente** omnibenevolente. Si Dios fuera omnibenevolente sólo contingentemente, entonces se tendrían dos resultados desagradables: 1º, el principio de razón suficiente quedaría infringido, ya que no habría ninguna razón para que Dios hubiera escogido ser omnibenevolente (su elección habría sido gratuita e inmotivada) —mientras que, si Dios es necesariamente omnibenevolente, sus decisiones están motivadas precisamente por su propia omnibenevolencia—; 2º, si Dios fuera sólo contingentemente omnibenevolente, entonces sería posible que quisiera el mal —o un bien menor que otro bien alcanzable en su lugar—, de tal modo que podría ordenar algo que no fuera bueno —o no fuera tan bueno como El puede ordenar—; y, entonces, ya el mero hecho de que Dios haya ordenado algo no suministraría una razón **suficiente** para considerar ese algo como bueno y estar normalmente obligados a ponerlo en práctica.

¿Cuál es entonces la solución de Hoffman? Sostiene ese autor que un universo no-óptimo **no** es metafísicamente posible. Pero la omnipotencia divina sólo es el poder de hacer lo metafísicamente posible, no el de hacer también lo metafísicamente imposible. Por consiguiente, Dios puede muy bien ser omnipotente pese a ser **necesariamente** omnibenevolente.

Pero Pike había presentado un argumento para probar que un universo no-óptimo sí es metafísicamente posible: el argumento estriba en afirmar que un universo semejante es describible sin incurrir en incoherencia lógica. Hoffman responde que, aunque todo lo metafísi-

OMNIBENEVOLENCIA Y OMNIPOTENCIA

camente posible es describible sin incurrir en incoherencia lógica, no todo lo que es describible de ese modo es metafísicamente posible. La clase de las descripciones totales que están exentas de incoherencia desborda a la clase de las que describen un estado de cosas que goce de genuina posibilidad objetiva (y no se trata aquí de posibilidad física, sino incluso de posibilidad metafísica).

Frente al argumento de la laudabilidad de Dios, Hoffman responde dos cosas. 1º, Quizá no es laudable, después de todo; basta con que sea digno de adoración. 2º, Quizá la palabra 'laudable' posee más de un sentido: Pike pensaba en un sentido de la palabra (sentido en el cual nadie es laudable por algo sin que pueda hacer lo contrario de ese algo); pero, en otro sentido, basta para que alguien sea laudable por algo, que ese algo pueda ser presentado como modelo o ideal, o sea: pueda ser encomiado o encarecido a la imitación de otros.

Por último, Hoffman hace frente a la objeción de que, de ser cierta su tesis, Dios estaría constreñido y no sería libre para actuar. Responde que la libertad y ausencia de constreñimiento estriba en poder hacer cosas que sean objetivamente posibles; nunca en poder hacer cosas imposibles. Como que Dios haga el mal (o una obra no-óptima) es imposible, Su no poder hacerla no constituye un quebrantamiento de Su libertad.

Art. 168.— Dilucidemos ahora los inconvenientes de cada una de esas dos posiciones.

Cabe señalar, en primer lugar, el inconveniente común de que es demasiado débil el postulado que admiten ambos con respecto a la propiedad de omnibenevolencia. De hecho, la bondad es una propiedad que implica no sólo hacer el bien, sino también abstenerse de hacer el mal (ser benevolente equivale a la conjunción de ambas cosas); si hay un ente omnibenevolente —a menos que sea lógicamente transcendente (cosa que no entra en los esquemas conceptuales de esos dos autores)— ha de hacer una obra que carezca de **todo** mal.

Por otro lado, la concepción de la omnipotencia que comparten ambos —el poder efectivo de llevar a cabo cualquier acción metafísicamente posible (se sobreentiende, seguramente: cualquier acción tal que sea metafísicamente posible que el agente en cuestión la lleve a cabo)— está sujeta a dificultades insalvables.

Pero, con todo, demos por supuestos esos conceptos de omnipotencia y de omnibenevolencia.

La posición de Pike tiene los dos inconvenientes que señala, con acierto, J. Hoffman. Además, el Dios de Pike se parece demasiado al del voluntarismo occamiano como para ser atractivo. Por ello, el argu-

mento de Pike sobre la laudabilidad de Dios debe ser respondido de un modo más fuerte que como lo hace Hoffman. De hecho, si alguien escogiera por chiripa el ser bueno, no sería laudable, ni de lejos. Alguien es laudable sólo si escoge obrar el bien motivadamente, y en virtud de razones que emanen de su propia naturaleza buena (de su propio carácter bueno). Si ese carácter no es, a su vez, más que el fruto de una casual e inmotivada decisión buena de ser así, el resultado de una gana arbitraria —o sea, de un puro azar—, entonces no es digno de elogio; todo lo más será digna de elogio esa ciega y afortunada casualidad, o esa gana que le ha dado.

Es verdad que se dice a menudo que alguien es digno de elogio por una buena acción que ha hecho sólo si podía hacer lo contrario. Pero en esos casos se toma el verbo 'poder' en otro sentido que el de tener una capacidad efectiva de efectuar la acción (se toma precisamente en el sentido que hay que atribuir a ese verbo cuando se dice que Dios lo puede todo; un sentido que se les oculta a Pike y Hoffman), a saber: el sentido de tener la capacidad, no de efectuar la acción, sino de efectuar la acción si el agente quiere efectuarla. Más exactamente: en ese sentido de 'poder', que alguien puede hacer una acción significa —ni más ni menos— que, en la medida en que quiera, la hace. (Por eso la omnipotencia de Dios estriba en que, para todo "p", en la medida en que Dios quiere que p, en esa medida es verdad que p).

Art. 169.— En cuanto a la posición de Hoffman, ella suscita la siguiente dificultad: según la concepción dignoscitiva usual, todo enunciado —o conjunto de enunciados— que sea coherente según los moldes de la LBV (o sea: que sea no-contradictorio) expresa un estado de cosas metafísicamente posible. Hoffman tiene razón en rechazar tal criterio. Mas no propone ni total ni parcialmente ningún criterio alternativo. ¿Por qué no admitir, frente a la tesis usual que acabamos de evocar, que el único mundo plenamente posible es el mundo real, que no hay alternativa objetiva o metafísicamente posible (en un sentido pleno y fuerte) frente al mundo real, y que, por lo tanto, los otros mundos posibles sólo pueden ser aspectos, ángulos, perspectivas, componentes del mundo real mismo, y que cada estado de cosas posible ha de ser, por ende, un estado de cosas actualizado en uno u otro grado, a lo menos relativamente? Esta solución, este criterio —que es el que defiende el autor de estas líneas— parece la única alternativa razonable frente al punto de vista dignoscitivo usual; requiere, claro, la adopción de una lógica contradictoria y gradualista. Pero Hoffman no parece estar dispuesto a dar ese paso. Y, por ello, su posición con respecto a qué es lo posible y qué es lo imposible queda sumergida en la bruma de lo enigmático.

Por otro lado, va en contra de la omnipotencia de Dios el no poder hacer el mal (máxime cuando el 'no' se entiende —en boca de un pensador dignoscitivo como Hoffman— como un 'no... en absoluto'). El mero concepto de la omnipotencia divina estriba en que Dios lo puede hacer todo ('Para Dios nada es imposible'). La posición de Hoffman viene a ser la de que la potencia divina abarca sólo lo que Dios hace o quizá también una obra tan buena como la que hace. Pero esta última posición tiene el inconveniente de anular, también ella, el principio de razón suficiente (si Dios puede —en el sentido en que Hoffman y Pike usan este verbo: en el de tener la capacidad o el poder de— hacer varios mundos igualmente buenos, y hace uno de ellos en vez de hacer los demás, entonces su decisión es inmotivada, y por tanto carente de razón suficiente). Y la primera posición tiene el inconveniente de desembocar en la tesis abelardiana de que Dios no puede hacer más que lo que hace de hecho.

La solución alternativa consiste en concebir la omnipotencia de Dios como el hecho de que, en la medida en que Dios quiere que algo suceda, en esa medida al menos sucede. O sea: la voluntad de Dios no puede nunca quedar frustrada, ni puede querer algo sin que ese algo se cumpla, ni siquiera puede quererlo en una medida mayor que aquélla en que sucede (ya que también en este caso su voluntad quedaría frustrada, justamente en tanto que la medida de su querer que algo sucediera sobrepasaría a la medida en que ese algo sucedería realmente). Con este concepto de la omnipotencia divina (y, más generalmente, del poder hacer algo cuando el verbo 'poder' se usa en contextos morales y teológicos) cabe decir que Dios sí puede hacer cosas que no hace. Dios puede hacer cualquier cosa, aunque tal cosa sea imposible: si Dios quiere, la hace. (Si la presunta cosa es imposible —y, por tanto, irreal—, entonces Dios no quiere hacerla; es más: si la cosa en cuestión es sólo relativamente real, entonces es sólo relativamente cierto que Dios quiera hacerla).

Así pues, en este sentido de 'poder' —que es el único pertinente aquí— Dios sí puede llevar a cabo la obra no-óptima que Hoffman excluye del poder divino. Y, sin embargo, Dios es necesariamente omnibenevolente (en el sentido de tener —y en medida infinita— necesariamente la propiedad de querer sólo bienes y de no querer males; es la benevolencia infinita de Dios la que, no obstante, suscita la dificultad teológica fundamental, dificultad que analizaremos después, y que sólo puede resolverse acudiendo a la transcendencia lógica de Dios —a su perantiomaticidad—).

Art. 170.— Este mismo problema de la compatibilidad o incompatibilidad entre la omnipotencia de Dios y su omnibenevolencia es también tratado por Swinburne en (S:14), pp. 158-61, particularmente pp. 160-1).

El planteamiento del problema por Swinburne es diferente del que hemos considerado. Lo que plantea Swinburne es la (In)compatibilidad entre la omnipotencia de Dios —tal como él la define— y el hecho de que Dios es perfectamente libre; y es que, según un axioma que enuncia Swinburne —si bien él no dice que sea un axioma—, todo agente perfectamente libre se abstiene siempre de hacer cualquier acción tal que tenga una razón (moral) preponderante para no hacerla. Lo curioso es que, en ese axioma, se toma la palabra 'libre' en el sentido del libre arbitrio o libertad de incausación y contingencia absolutas. Ese peregrino axioma será discutido y criticado en el Art. 281, cap. 9º de esta Sección II.

En todo caso, si el axioma fuera cierto y si Dios fuera perfectamente libre —en ese sentido— entonces tendríamos el mismo resultado que tenemos al deber compaginar la omnipotencia de Dios con su necesaria omnibenevolencia.

La solución de Swinburne estriba en debilitar la omnipotencia añadiendo a las otras cláusulas restrictivas de lo que un ente omnipotente debe poder hacer la siguiente: 'siempre y cuando no crea tener una razón preponderante para abstenerse de hacer la acción'. La razón en cuestión, según puede colegirse de la discusión de Swinburne, sólo puede ser una razón moral o deóntica. Por otro lado, supuesta la omnisciencia de Dios, si es omnipotente en ese sentido de Swinburne, no podrá Dios, con su omnipotencia y todo, dejar de abstenerse de hacer cualquier acción tal que haya razones morales preponderantes para no hacerla.

Swinburne coincide con varios filósofos escolásticos en ese punto de vista —y cita gustoso las afirmaciones de los mismos al respecto—. Afirma, además, que no por ello será Dios menos loable ni menos digno de adoración.

Sin embargo, una preponderante corriente de la teología cristiana tradicional, particularmente de la Patrística (S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano, S. Jerónimo, S. Juan Crisóstomo, S. Agustín; cf. (S:1), pp. 866-7), ha sostenido que el poder no hacer el bien y, no obstante, hacerlo es lo que constituye el mérito. No creo que, en esas declaraciones, el 'poder' signifique ni forzosamente un tener-la-capacidad-efectiva-de, ni una ausencia de determinación causal que impida la abstención de hacer el bien; creo que significa un tener libertad de acción y libre voluntariedad para no hacer el bien. Pero la omnipotencia en el sentido propugnado en este estudio, incluye tanto libertad de acción como la libre voluntariedad. Por ello, en el sentido de omnipotencia que yo defiendo, Dios es omnipotente, y su ser omnipotente incluye el poder (en este sentido de 'poder') hacer el mal. Por ello, Dios, pudiendo hacer el mal, no lo hace; y pudiendo no hacer el bien, lo hace.

En cambio, según la concepción de Swinburne y de los filósofos escolásticos que él cita, Dios no podría hacer el mal ni abstenerse de hacer el bien. Sólo en lo moralmente indiferente —o entre dos bienes igualmente buenos, desde el punto de vista moral— se ejercería el poder de Dios.

Acápite 2º: ¿Es el libre arbitrio de ciertas criaturas una solución satisfactoria al problema teodiceico?

Art. 171.— ¿Cómo se compagina la conyunción de la omnipotencia, la omnisciencia y la infinita bondad de Dios con la existencia del mal en el mundo? Una respuesta clásica es: mediante el libre arbitrio. En la medida en que el teísmo defiende la presciencia divina, el libre arbitrio de indeterminación aléctica está excluido. Pero —si se omiten las dificultades señaladas anteriormente en contra de la compatibilidad entre la omnisciencia divina y la existencia de contingencia absoluta en lo real— sí cabe sostener la presciencia divina y el libre arbitrio de mera contingencia física más indeterminación causal. El problema estriba en saber si esa doble admisión permite resolver satisfactoriamente la dificultad principal de la teodicea (la compatibilidad de la bondad, providencia y omnipotencia de Dios con la existencia del mal —al menos del mal moral, o sea: del efectuado por entes dizque dotados de libre arbitrio—).

Art. 172.— Hay, sin embargo, un argumento que pretende probar que el libre arbitrio de contingencia física e incausación entraña el libre arbitrio de indeterminación aléctica. Ha sido propuesto por D. Eugenio Bulygin en (B:5). Hélo aquí. (Incidentalmente cabe señalar que el argumento de Bulygin está originalmente presentado de otro modo).

Supongamos que Dios crea un universo en el que siempre es verdad que en 1985 el Sultán de Marruecos decide reconocer la independencia de la República Sajarahui, ¿cómo puede Dios crear tal universo? Sólo, piensa Bulygin, **causando**, entre otros, el hecho de que en 1985 el Sultán de Marruecos decida reconocer la independencia de la República Sajarahui. (O tal vez —cabría añadir a lo que dice Bulygin— **causando** algo que cause algo... que cause esa decisión del Sultán). Pero entonces esa decisión del Sultán no sería Incausada. Por tanto, Dios no puede crear tal universo. Por una razón similar, Dios no puede tampoco crear un universo en el que sea siempre cierto que en 1985 el Sultán no reconoce la independencia del Sájara.

Por ello, Dios no puede crear un universo en el que los hombres elijan el bien libremente (con libre arbitrio de contingencia e Incausación). Dios puede, eso sí, crear un universo en el que los hombres

siempre elijan el bien; pero no un universo en el que lo elijan libremente (con ese libre arbitrio de contingencia e incausación).

Bulygin piensa que, en consecuencia, Dios no puede conocer con anticipación las decisiones libres de los hombres. Mas ello no limita su omnisciencia, ya que ser omnisciente es saber todo lo que es verdadero; no es saber también lo que no es verdadero ni falso. Bulygin reconoce que su posición coincide con la de "muchos de los filósofos heterodoxos". En efecto: su esfuerzo por compatibilizar la omnisciencia, la omnipotencia y la bondad divinas sacrifica la **presciencia** y, con ello, da una idea de la omnisciencia muy achatada, y mucho más reducida que la que ha sostenido la tradición teísta preponderante. Pocos teístas estarán dispuestos a aceptar esa amputación de la presciencia, ya que toda la profetización y previsión del futuro perdería su valor (y, con ellas, gran parte de las escrituras que fundamentan los credos teísticos).

Por otro lado, la tesis de Bulygin sacrifica la providencia divina —con sus corolarios: la predeterminación y el concurso divinos—. Y, al sacrificar la providencia, la misma bondad divina queda un tanto mal parada.

En efecto: si Dios es providente, entonces nada le es indiferente, o sea: para cada "p", en la medida al menos en que no quiere Dios que p quiere que no-p. Pero, como Dios es todopoderoso, su voluntad se cumple siempre, e.d.: en la medida (al menos) en que Dios quiere que p, sucede efectivamente que p. Pero el mal moral del mundo se explica, según Bulygin, porque Dios, infinitamente bueno, todopoderoso y omnisciente, decide crear un universo con libre arbitrio de contingencia e incausación (que, según Bulygin, conlleva también un libre arbitrio de indeterminación aléctica); y, en ese universo, hay criaturas libres que escogen el mal. Mas si Dios quisiera todos los actos posibles buenos de los hombres (incluyendo sus decisiones buenas), esos actos se cumplirían; pero entonces esas decisiones ya no serían adoptadas con libre arbitrio pues no serían **totalmente** incausadas (el querer divino las estaría determinando). Para evitar esa infracción del libre arbitrio, Dios **tiene que abstenerse de querer** que tengan lugar esas decisiones buenas. (Y también se abstendrá, claro —por respetar el libre arbitrio, y porque es infinitamente bueno— de querer que tengan lugar las decisiones contrarias). Pero, entonces, Dios no es ya providente. Y, por otro lado, ¿es bueno alguien que se abstiene de querer el bien, pudiendo quererlo?

A esto último, Bulygin y los que como él piensan contestarían que Dios no puede escoger todos los bienes: el libre arbitrio es un bien; si Dios lo escoge, tiene entonces que abstenerse de querer también otros bienes, dejando en manos de sus criaturas libres la

elección del bien o la del mal. Para reforzar esa línea de argumentación —que no se encuentra, sin embargo, explícitamente en su artículo— Bulygin sostiene que un mundo sin libre arbitrio sería un mundo sin mal moral, pero también sin bien moral.

Art. 173.— Tal respuesta me parece inaceptable. Supongamos que sea cierto que —como lo piensa Bulygin— sin libre arbitrio no hay bien moral. Pero Bulygin parece pensar que Dios goza de libre arbitrio. Así pues, un mundo en el que Dios tomara las decisiones, siempre buenas, con su libre arbitrio sería un mundo en el que sí habría bien moral. Por otro lado —y suponiendo que el libre arbitrio fuera condición necesaria del bien moral, como lo da a entender Bulygin—, cabe forjar la ficción de un Dios que otorgara libre arbitrio, pero no libertad de acción, a sus criaturas inteligentes. Así, habría quizá bien moral, y/o, tal vez, mal moral; pero sólo en la voluntad, sin que se tradujera en sufrimientos. (Este argumento lo desarrollo más abajo, en este mismo capítulo, en torno a una posición de Swinburne).

Por otra parte, ese libre arbitrio de incausación, contingente (y aún más obviamente el de indeterminación alética) no sólo no me parece ser un bien sino que me parece un imposible. No veo cómo la bondad divina puede escoger el libre arbitrio pese a que ello lo condene a no ser providente y a no querer ninguna acción moralmente buena de las criaturas a las que ha dotado de tal libre arbitrio. Ese Dios no querría que la hija del Faraón adoptara bondadosamente a Moisés; ni querría que San José amara paternalmente a Jesús; ni querría que el general Urbina diera la libertad a los esclavos en el Ecuador en 1852. Es dudoso que tal posición pueda abrir una perspectiva prometedora para la teodicea.

Por último, hay que recalcar que la argumentación de Bulygin da por sentado un principio que no formula con suficiente explicitud: que el único modo en que pueden estar aléticamente determinadas las oraciones en tiempo futuro es mediante la determinación causal de lo en esas oraciones enunciado. Pero tal principio, pese a gozar de plausibilidad, puede muy bien ser rechazado por quienes defienden, a la vez, el libre arbitrio de contingencia e incausación (no de indeterminación alética) y, sin embargo, también la presciencia divina.

Por otro lado, si se acepta ese principio —y yo me inclino a aceptarlo—, entonces surge el dilema entre las tres alternativas siguientes:

- 1) Ateísmo.
- 2) Afirmar un "Dios" omnisciente y todopoderoso, pero carente de providencia, y que decida otorgar libre arbitrio a sus cria-

turas inteligentes, y tal, por consiguiente, que no haya ni una sola acción moralmente buena de alguna de esas criaturas que sea querida por él.

- 3) Afirmar un "Dios" sin omnipotencia, el cual puede, entonces, otorgar libre arbitrio y, a la vez, querer buenas acciones de sus criaturas. (Como no sería todopoderoso, su voluntad no sería forzosamente eficaz).

El teísta no puede, a mi juicio, aceptar ninguna de esas tres alternativas. La primera es un rechazo de Dios. La tercera es un rechazo de Su omnipotencia. La segunda entraña un rechazo de Su bondad: un Dios carente de providencia no puede ser bondadoso —no puede ser infinitamente bondadoso—.

Pero está abierta, con todo, una cuarta posibilidad: aceptar la perantomaticidad o transcendencia lógica de Dios. Mas, en ese caso, sobran el engorroso e irracional libre arbitrio, y lo que tal vez es una secuela del mismo: la indeterminación aléctica de ciertas oraciones en tiempo futuro.

Art. 174.— La respuesta que acabo de presentar frente a la argumentación de Bulygin coincide, básicamente, con la que presenta Raúl Orayen en (0:1). La posición de Orayen es que la omnipotencia, omnisciencia (y también presciencia) e infinita bondad divinas son compatibles con la existencia del mal en virtud del libre arbitrio de incausación y contingencia, pues un acontecimiento puede ser contingente e incausado sin que por ello deba estar alécticamente indeterminado, antes de que el acontecimiento tenga lugar, un enunciado que diga que el acontecimiento tendrá lugar.

Pero la tesis de Orayen se enfrenta, entonces, a la dificultad que, justamente, quería afrontar y resolver Bulygin: si Dios puede prever las decisiones libres de los hombres, ¿por qué, ya que es infinitamente bueno, no crea un universo en el que sólo haya hombres que, libremente (o sea: con un libre arbitrio de incausación y contingencia física), adopten siempre buenas decisiones? Siendo todopoderoso, parece poder crear tal universo; siendo infinitamente bueno, lo crea si es que puede. Por lo tanto, cabría concluir que es ése el universo que Dios crea. Y, sin embargo, vemos que no es ése el universo real. ¿Qué ha pasado, pues? Esta dificultad —que no se presentaba en el marco de la posición de Bulygin— parece insuperable en el marco de la posición de Orayen —que es la posición clásica y más común en la filosofía escolástica, p.ej.—. Y, por otro lado, se yergue otra dificultad más frente a la posición de Orayen: ¿cómo hacer compatible la existencia del mal con la bondad, omnipotencia y providencia divinas? Un Dios providente es un Dios que concurre causalmente a

todo cuanto acaece; y, por tanto, también al mal, que, sin embargo, repugna a Su infinita bondad.

Art. 175.— En una profunda discusión sobre el particular (en (P:16), cap. 9º, pp. 164-95), Alvin Plantinga empieza (pp. 164-74) por plantear el problema en términos similares a los de la argumentación que acabamos de examinar a través de los trabajos de Bulygin y Orayen. Pero luego introduce nuevas consideraciones, centradas en la verdad de ciertos condicionales subjuntivos. Y eso es lo que va a ser objeto de nuestra dilucidación crítica.

En el Acápito 5º del cap. 4º (Arts. 125-135) tuvimos ya ocasión de examinar el problema de los condicionales subjuntivos. Vimos que, en la filosofía analítica, se ha propuesto una solución atractiva (por David Lewis), a saber: decir "si fuera cierto que p, sería cierto que "q" equivale a decir "O no hay ningún mundo-posible en el que sea cierto que p, o bien hay un mundo-posible en el que sucede que p-y-q, y ese mundo-posible es más próximo al mundo real que cualquier mundo-posible en el que sea cierto que p sin serlo que q". Y vimos que tal propuesta podía y debía ser aceptada, con algunas puntualizaciones y retoques. Por su parte, Plantinga acepta también esa misma propuesta.

Con ayuda del análisis lewisiano de los condicionales subjuntivos, Plantinga va a intentar conciliar la existencia del mal (pero sólo del que él estima "mal moral", del mal cometido con libre arbitrio) con la omnipotencia y benevolencia divinas. ¿Cómo? Sosteniendo que cabe que sea cierto lo siguiente: si Dios hubiera creado otro universo, en él también habría habido mal moral; y ello en virtud de lo siguiente: para todo individuo humano, cualquiera que hubiera sido el universo creado por Dios, el individuo en cuestión habría cometido mal moral en ese universo.

Art. 176.— Veamos ahora con un poco más de detalle el razonamiento de Plantinga (si bien, dada la prolijidad del mismo, nuestra exposición no será minuciosa).

Plantinga distingue, en la creación divina —en la actualización por Dios de esencias, pues así es como él entiende la creación— dos cosas diversas: 1º) la actualización fuerte (aquello que Dios causa directa o indirectamente); 2º) la actualización débil (aquello que sucede si El efectúa una actualización fuerte global). ¿Qué se añade a lo por Dios fuertemente actualizado para que resulte un universo, e.d. algo que sea débilmente actualizado por Dios? Si se añade algo, ese algo es el libre arbitrio.

La tesis central de Plantinga es que Dios no puede crear cualquier universo posible. Porque supongamos un universo posible en el que

INFINITAMENTE BUENO

Dios crea a Caín dotado de libre arbitrio, y éste no mata a Abel. Plantinga, adepto de la concepción sintacticista o exhaustivista sobre la necesidad —una concepción sintacticista referida a la LBV— (de la que se habló en el cap. 5º de esta Sección II), no duda que hay algún universo posible en el que Caín no mata a Abel. Pero dice que acaso Dios no haya podido crear tal universo posible. Porque sea w un universo así; supongamos que la conyunción de todo lo que Dios actualiza fuertemente en w es el estado-de-cosas T . Pero supongamos que, si Dios hubiera actualizado T , entonces Caín hubiera matado a Abel. De ser así, Dios no puede crear w . Puede crear otro universo, donde Caín no mate a Abel, pero ese otro universo no será w . Pero supongamos que eso mismo que sucede con respecto a w sucede también con respecto a cualquier otro universo en el que Dios crea a Caín dotado de libre arbitrio; o sea: para uno cualquiera de esos universos, w^* , siendo T^* lo por Dios fuertemente actualizado en w^* (sea w^* el que fuere), si Dios actualizara T^* , entonces Caín mataría a Abel; o, para mayor generalidad —y para prever universos con Caín pero sin Abel—, supongamos que, si Dios actualiza T^* , Caín cometería mal moral. Luego Dios no podría crear ningún universo en el que Caín obrara con libre arbitrio bien moral, pero no mal moral.

Ahora supongamos que eso que se ha dicho sobre Caín fuera cierto a propósito de cualquier individuo inteligente. Es lo que Plantinga llama la hipótesis de la depravación transmudanal: para cualquier criatura intelectual, x , y para cualquier estado-de-cosas global fuertemente actualizable por Dios, T , si Dios actualizara T (conteniéndose en T el dotar de libre arbitrio a x), entonces x cometería mal moral. Esta hipótesis equivale a lo siguiente (en virtud del análisis lewisiano de los condicionales subjuntivos): hay un mundo-posible, w , en el que Dios actualiza fuertemente T y en el que x comete mal moral, siendo w más similar o próximo al mundo-real que cualquier otro mundo-posible en el que Dios actualiza fuertemente T pero en el cual x no comete mal moral.

La hipótesis de la depravación transmudanal parece coherente, y no va en contra de la concepción sintacticista sobre la necesidad, que sustenta Plantinga. De ser verdadera, entonces —dice Plantinga— Dios no podría crear ningún universo posible en el que hubiera libre arbitrio pero no mal moral; no porque no haya universos posibles así; tampoco porque Dios no pueda saber de antemano qué ocurrirá en tales universos; sino sólo porque esos universos, en virtud de la hipótesis de la depravación transmudanal, no son creables por Dios, dado que, si Dios actualizara fuertemente lo que a El toca actualizar fuertemente en un universo así, entonces ese universo no tendría lugar, pese a todo, sino que las criaturas harían mal moral.

Naturalmente, el argumento podría utilizar alguna hipótesis menos fuerte que la de la depravación transmudanal de todas las criaturas intelectuales (p.ej., que, para cada estado-de-cosas global, T, fuertemente actualizable por Dios, si en T hay criaturas dotadas de libre arbitrio, algunas de ellas cometerían mal moral en el caso de que Dios actualizara T).

Art. 177.— De ese argumento concluye Plantinga que Leibniz se equivocó al pensar que cualquier universo posible es creable por Dios. Pero el reproche de Plantinga es injustificado, ante todo, porque Leibniz no admite el libre arbitrio, ni como real ni como posible; porque el libre arbitrio va en contra del principio de razón suficiente, que es necesariamente verdadero.

Y, en segundo lugar, porque hay un defecto que lo vicia de raíz. Hélo aquí. El análisis lewisiano —que Plantinga hace suyo— de los condicionales subjuntivos da por supuesta la **actualidad** o efectividad o realidad de **este** mundo y, por lo tanto, de **este** universo. Se determina la verdad de un condicional subjuntivo con relación a **este** mundo, y no a otro; y, por ello, se da por supuesto que es éste y no otro el mundo real. Ahora bien, si se quiere determinar qué ocurriría si Dios actualizara fuertemente, en vez de lo en **este** mundo actualizado por Dios, otro estado de cosas global, entonces ya no es lícito seguir tomando como punto de referencia precisamente **este** universo; pues, mientras Dios no lo hubiera actualizado, sería un mundo más entre otros, sin ningún privilegio. Por ello, mientras Dios no hubiera actualizado ningún universo, no habría ningún condicional subjuntivo verdadero, pues no habría ningún universo real con respecto al cual pudieran establecerse relaciones de proximidad o similitud. Ni cabe, tampoco, enmendar el análisis lewisiano, diciendo que en cada universo hay sus propios condicionales subjuntivos verdaderos. Porque, de entenderse así el análisis, no cabría enunciar la hipótesis de que, si Dios actualizara fuertemente un estado-de-cosas global T que no fuera un universo completo (pues debería ser completado T por el libre arbitrio para que resultara un universo completo), entonces tal criatura habría obrado mal. Porque, ¿qué mundo se toma ahí como punto de referencia para establecer relaciones de proximidad o similitud, que funden la verdad del condicional subjuntivo en cuestión? No **este** mundo, por hipótesis. Pero tampoco “el” mundo en el que Dios actualiza fuertemente T; pues habría —según Plantinga— **varios** mundos así; ¿uno de ellos? Eso sería el colmo de la arbitrariedad: el argumento concluiría que, suponiendo como real uno de esos mundos posibles, entonces sólo él, y no otros, sería real. Pero eso es una banalidad. Y, si se quiere eliminar la prótasis o suposición, y darla como un hecho, ¿en qué se puede basar tal postura?

En resumen, un análisis como el lewisiano para los condicionales subjuntivos no vale más que dado como ya real algún mundo, y, por tanto, algún universo. No puede, pues, servir para hacer hipótesis sobre condicionales subjuntivos que serían verdaderos con independencia de que Dios hubiera privilegiado a un universo particular, creando tal universo y no otro. No cabe, pues, suponer como no realizado en absoluto ningún universo, y como siendo verdaderos, en esa ausencia de universo creado por Dios, determinados condicionales subjuntivos, en virtud de los cuales quede limitada la capacidad de Dios de crear universos posibles.

La conclusión de Plantinga es que, aun suponiendo que hubiera un universo que fuera el mejor de los posibles —y para él como para todos los antioptimistas es “obvio” que este universo no es tal—, tal vez sea cierto, en virtud de la —supuesta como verdadera— depravación transmundanal, que Dios no podría crear ese universo. Y, del mismo modo, concluye que —supuesta la hipótesis de la depravación transmundanal— Dios no hubiera podido crear ningún universo con bien moral pero sin mal moral —para él el libre arbitrio es condición necesaria para el bien y mal morales—. Pero eso no excluiría la omnipotencia, omnisciencia e infinita bondad de Dios. Ahora bien, aun suponiendo que Plantinga hubiera probado —y no lo ha probado— que tal vez sea cierto que Dios no hubiera podido crear ningún universo con bien moral pero sin mal moral, aun suponiendo eso, es inconcluyente su razonamiento tendiente a mostrar que eso no iría en contra de la omnipotencia e infinita bondad divinas.

Art. 178.— En (C:13), Fred Chernoff ha puesto al desnudo la debilidad del razonamiento de Plantinga. La lúcida crítica de Chernoff, aunque concisa, se expresa de modo técnico y no quiero reproducirla aquí. (Además hay un punto en el razonamiento de Plantinga que quiero criticar en primer lugar, y que no está criticado en el art. de Chernoff).

Plantinga pretende haber concluido, en primer lugar, que la omnipotencia de Dios no está en contradicción con la —supuestamente verdadera— hipótesis de la depravación transmundanal. Pero, justamente, si lo está, si se entiende por ‘omnipotencia’ de Dios el que Dios tenga el poder efectivo de crear cualquier universo posible. Y, si se entiende otra cosa, habría que precisar cuál es esa otra cosa. (Eso, dejando de lado que no se ha probado que sea coherente la hipótesis de la depravación transmundanal; no se ha probado que sea coherente suponer que, sin que Dios hubiera creado aún ningún universo ya sería verdadero el condicional subjuntivo, universalmente cuantificado, en que consiste esa hipótesis). Por otro lado, si Plantinga aceptara un enfoque de la omnipotencia divina como el propuesto en

el cap. 5º de esta Sección II, entonces habría que decir que está de más, para dar cuenta del rebasamiento del obrar divino por la potencia divina, la postulación de puros mundos-possibles (de entes no actualizados en absoluto, carentes, pues, de toda realidad, que constituyeran alternativas, en sentido fuerte, al mundo real).

En segundo lugar, Plantinga da el siguiente paso deductivo: de su afirmación (injustificada, como hemos visto) de que la omnipotencia divina se compagina con la hipótesis de la depravación transmudanal, concluye que esta hipótesis se compagina con la omnipotencia, la omnisciencia y la infinita bondad de Dios. Pero —como Chernoff lo ha señalado ((C:13), p. 271)—, esa inferencia requiere, para ser válida, la premisa suplementaria: 'Que Dios sea omnisciente e infinitamente bueno es compatible con la depravación transmudanal (de cada criatura inteligente)'. Porque, de ser cierta la hipótesis de la depravación transmudanal, Dios debería, o bien abstenerse de crear (y, de ese modo, debiera abstenerse de hacer el bien a otros, con lo cual ya no sería infinitamente bueno), o bien crear un universo sin bien moral, o bien crear un universo con mal moral. Y, colocado ante esas tres alternativas, puede que ninguna de las tres fuera buena; y que no pudiera ser infinitamente bueno nadie que hiciera una de esas tres alternativas. Plantinga, y quienes como él piensan, argüirán que es infinitamente buena una persona que haga algo tal que no le es posible hacer nada mejor. Pero esa tesis nos parecerá inadmisiblemente a muchos. Porque es a causa del conflicto objetivo, inevitable, insoslayable, entre los valores, por lo que ningún sujeto lógicamente inmanente (e.d. carente de perantiomaticidad) puede ser infinitamente bueno. Por ello, mientras no se haya afirmado la perantiomaticidad de Dios, el suponer que no le es posible obrar mejor no prueba que sea infinitamente bueno (como, p.e.), no puede ser infinitamente bueno un revolucionario que tenga que optar entre traicionar a los suyos o provocar con su firmeza la violación de sus hermanas; no puede cumplir uno de sus deberes más que en la medida en que incumpla el otro).

Pero hay un segundo paso también falaz en el razonamiento de Plantinga: tomando como premisa la coherencia de que sean verdaderas, a la vez, la omnipotencia, omnisciencia e infinita bondad de Dios con la depravación transmudanal, Plantinga concluye que es coherente pensar que todo ello es compatible también con que Dios actualice un universo que contenga bien moral. Mas ese paso es injustificado. Porque, aun suponiendo que la depravación transmudanal sea compatible con la omnibenevolencia divina, puede que, colocado ante las tres alternativas mencionadas líneas más arriba, Dios sólo pudiera conservar su omnibenevolencia (u obrar de conformidad con la misma) escogiendo, o bien no crear nada en absoluto, o bien crear un universo sin "bien moral" (entendido como lo entienden los libre-

arbitristas), a fin de que no haya mal moral. Plantinga no ha demostrado —y **ese** es lo que hubiera debido demostrar— que la creación de un universo que contenga mal moral sea compatible con la infinita bondad de Dios.

Art. 179.— Para concluir esta discusión añadiré unas cuantas consideraciones y puntualizaciones suplementarias.

1) Plantinga extiende su enfoque sobre el mal moral también al mal natural, que puede, tal vez, ser causado —como, al parecer, lo pensó S. Agustín— por Satanás y los suyos, también con libre arbitrio —si es que S. Agustín, al hablar del ‘*liberum arbitrium*’, alude de veras al libre arbitrio, en vez de referirse a la libre voluntariedad, como parece probable, a lo menos en algunos pasajes—.

2) Todo el enfoque de Plantinga se basa en la concepción de “mundos-posibles” como alternativas, en sentido fuerte, al mundo real; como algo que pudiera estar ahí, sin que en absoluto estuviera ahí el mundo real —o sea: sin que fuera en absoluto real el que, de hecho, se encuentra siendo mundo real—. Frente a esa concepción posibilista, el autor defiende la concepción realista o fuertemente actualista, de que todo lo posible es, al menos relativamente, real; y de que los mundos-posibles son aspectos, ángulos, capas, perspectivas, componentes del mundo real, que es el único del que cabe decir, con verdad absoluta, que existe, o sea que **hay** tal mundo. En cambio, el ‘hay’ en ‘hay mundos posibles tales que...’ en las argumentaciones de Plantinga suscita serias dificultades, pues —según su concepción dignoscitiva en la cual o algo sucede absolutamente, o absolutamente no sucede— no hay en absoluto tales mundos posibles. (Si bien Plantinga introduce distingos entre ‘obtaining’ y ‘existing’, en los que no quiero entrar aquí).

3) Plantinga desconoce los grados y aspectos de verdad; todo su argumento se funda en alternativas entre lo **absolutamente sí** y lo **absolutamente no**.

4) La tesis de que el libre arbitrio es condición necesaria del bien y del mal moral es una tesis severamente criticable. El libre arbitrio absoluto es algo que va en contra del principio de razón suficiente. Luego en un mundo en el que todo tenga explicación y porqué no habrá —según Plantinga— ni bien ni mal morales. Además, aun cuando en el universo no hubiera ni bien ni mal morales, podría haberlos en el mundo (en el libre arbitrio divino —si es que éste pudiera darse, claro está; en el cap. 9º de esta Sección veremos que no cabe un absoluto libre arbitrio divino—). Para muchos, y aun suponiendo —**per impossibile**— que fuera posible el libre arbitrio, sería

un espantoso mal, que impediría la providencia divina y que haría de la vida un sinsentido, una tómbola frenética.

5) Plantinga supone que hay oraciones para las cuales es válido el principio de "tercio excluso condicional", e.d.: "o bien, si se diera el caso de que p, sucedería que q; o bien, si se diera el caso de que p, sucedería que no-q". No piensa que eso valga para cualquier "p" y "q", pero sí para casos en que "p" y "q" comparten el mismo sujeto y están relacionados con la vida moral del mismo; p.ej., debe ser verdad lo siguiente: 'O bien, si a Mobutu le ofrecieran 1.820 millones de dólares a cambio de la mitad de sus dominios, aceptaría la oferta; o bien, si a Mobutu le ofrecieran 1.820 millones de dólares a cambio de la mitad de sus dominios, no aceptaría la oferta'. (Plantinga utiliza tal suposición como una premisa —que él juzga, y con razón, dispensable— en su argumentación). En general, si cabe suponer que hay condicionales subjuntivos verdaderos, cabe también suponer que hay una gama de enunciados para los cuales es válido el principio de tercio excluso condicional. Ahora bien, si hubiera libre arbitrio (absoluto), parece que, con respecto a los sujetos que lo padecieran y a las acciones en torno a las cuales lo tuvieran, ese principio no podría ser válido. Esto lo ha puesto de relieve R.M. Adams (en (A:3), p. 111): un sujeto afectado por libre arbitrio puede no actuar en absoluto según su carácter, ni según sus intenciones, ni según nada de nada que haya en él con antecedencia a la adopción, inexplicada y sin porqué, de su decisión, que sería como un súbito e incausado electrocutamiento que le advendría fortuitamente. ¿Qué habría, pues, en el sujeto en lo que radicara la verdad de esos condicionales subjuntivos? Ciertamente, Plantinga no necesita fundar en el carácter o intenciones de Mobutu la verdad de un condicional subjuntivo como el mencionado; si el condicional subjuntivo es verdadero, ello no sucede porque el consiguiente esté causalmente determinado, sino porque, inexplicada e inexplicablemente, tiene lugar en un "mundo-posible" más próximo al nuestro que aquellos en los que no tiene lugar, pese a que el antecedente sí tenga en ellos lugar. Dios necesita tan sólo "ver" esos mundos, no deducir a partir de las causas y condiciones antecedentes. Pero algo insatisfactorio hay en ese enfoque. Y la prueba es que el propio Plantinga justifica la validez de ese principio de tercio excluso condicional sobre la base del carácter e intenciones del sujeto, más las otras condiciones antecedentes que sean relevantes ((P:16), p. 180). (Aunque mi argumento es meramente *ad hominem*, creo que revela que, intuitivamente, no nos satisface ninguna admisión de condicionales subjuntivos verdaderos que no se funde en la determinación causal de las decisiones por el modo de ser del sujeto más las condiciones o prerequisites externos. Pero eso prueba que la verdad de los condicionales subjuntivos es incompatible con el libre arbitrio).

Acápite 3º: ¿Es solución satisfactoria del problema teodiceico el que Dios tenga buenas razones para causar ciertos males?

Art. 180.— Eduardo Chaves ha presentado en (C:4) un interesantísimo análisis del problema teodiceico principal (la compatibilidad de la bondad, omnisciencia y omnipotencia divinas con la existencia del mal), junto con una dilucidación crítica muy lúcida de la discusión en torno a tal problema en la filosofía analítica.

Chaves detecta un desacuerdo semántico entre el teísta y el ateo (o el escéptico; pero supondremos aquí que el escéptico es ateo, pues, viendo una incoherencia —o una amenaza de incoherencia— en el teísmo, lo consecuente es que afirme, si no como segura, al menos como plausible la tesis de que no hay Dios). Tal desacuerdo se refiere al significado de la palabra 'bueno' o 'bondadoso'. Para el ateo, el bondadoso es el que se abstiene de hacer males; o alternativamente, el que hace bienes y se abstiene de hacer males. En cambio, para el teísta, alguien es bondadoso ssi hace bienes; el abstenerse de hacer el mal no entraría en el significado de esa palabra.

Vista la divergencia como una discrepancia semántica, tiene poco interés. El propio Chaves reconoce que en esa divergencia están implicados desacuerdos no-verbales. Y, de hecho, yo creo que el desacuerdo al que él alude no es verbal, no es "semántico" (en ese sentido de emplear las mismas palabras con significaciones diversas).

Lo que ocurre es que, para el ateo al que alude Chaves, es un axioma que alguien es bueno sólo en la medida en que no sólo hace el bien, sino que también evita el mal; en cambio, para el teísta al que él se refiere no hay razón para sostener dicho axioma.

Por consiguiente, el teísta al que alude Chaves (concretamente, Nelson Pike) dice que no es obvio que, por el hecho de que Dios sea infinitamente bueno, deba evitar el mal o abstenerse de hacerlo. El mismo; puede muy bien Dios hacer el mal, pese a ser infinitamente bueno, si es que tiene alguna razón moralmente suficiente para hacerlo. (Un buen padre puede infligir dolor a su hijo para curarlo). Esa posición viene a equivaler a aceptar el axioma discutido (sobre si el ser bueno entraña el abstenerse de hacer mal, o no lo entraña) pero con una restricción: el ser bueno entraña no sólo hacer el bien, sino también lo siguiente: evitar el mal a **menos que** haya alguna razón moralmente suficiente para no evitarlo.

Lo que responde el ateo es que quizá la noción misma de **razón moralmente suficiente** para hacer el mal está ligada a la finitud del agente: a su limitada capacidad, a su limitado conocimiento.

Pike llegó a percatarse de la fuerza de esa objeción; pero sostuvo que el fardo de la prueba incumbía al ateo: es el ateo quien tiene que probar que, necesariamente, la noción de razón moralmente suficiente está ligada a la finitud (limitado poder o saber) del agente. (Podemos suprimir el adverbio 'necesariamente', que Pike introduce sin justificación; pues si se muestra esa ligazón, aunque fuera sólo contingente, la posición del teísmo parecería desesperada —en el marco de una lógica superconsistente—).

Por su parte, el ateo responde que el fardo de la prueba incumbe al teísta: a primera vista, hay una incompatibilidad entre la bondad, omnipotencia y omnisciencia de Dios por un lado, y la existencia del mal, por otro; pues, introduciendo en el axioma discutido —sobre si un agente bondadoso debe evitar o no el mal— la cláusula restrictiva que introduce el teísta (o sea: 'a menos que haya alguna razón moralmente suficiente para no evitarlo'), se tiene que Dios, por ser infinitamente bueno, tiene infinitamente la propiedad de evitar el mal a menos que tenga alguna razón moralmente buena para no evitarlo; pero, mientras no conozcamos ni barruntemos tal razón, no tenemos motivo alguno para decir que Dios es infinitamente bueno, omnisciente y todopoderoso, ya que constatamos la existencia del mal.

Por otro lado, si la omnipotencia divina consiste (y ése es el concepto subyacente en toda esta discusión) en una capacidad de hacer toda acción lógica o metafísicamente posible, entonces, siendo Dios omnipotente, la única razón moralmente suficiente que El puede tener para no evitar el mal es que es lógicamente imposible evitarlo. Pero, si la creación del universo es contingente, hay al menos un modo que tenía Dios de evitarlo: no crear nada. (De nuevo aquí se enzarzan el teísta y el ateo en la discusión sobre si un Dios infinitamente bueno debe, puesto ante el dilema de crear bien a costa de crear también mal, o de no crear nada, optar por lo primero o por lo segundo).

Art. 181.— Me parece que es convincente la posición del ateo en esa discusión. Si ateo y teísta están de acuerdo en que un agente bondadoso, **en la medida en que lo es**, tiene la propiedad de, a menos que tenga una razón moralmente válida, evitar el mal, entonces cabe afirmar que, puesto que Dios es infinitamente bueno, tiene infinitamente tal propiedad. Como no es infinitamente cierto que Dios evita el mal, es infinitamente cierto que Dios tiene razones moralmente válidas para no evitarlo. Como Dios es omnisciente, su razón no puede ser que ignora cómo obrar de otro modo: debe ser que no puede obrar de otro modo. Pero como es omnipotente —según ese concepto de omnipotencia que rechaza el autor de estas líneas—, es que es lógicamente imposible evitarlo. Pero, ¿qué quiere decir eso? ¿Que es lógicamente imposible evitarlo si se quieren obtener los mismos fines?

¿O bien que es lógicamente imposible evitarlo, así sin más (quizá porque es lógicamente imposible que Dios no persiga esos fines)? Más concretamente: ¿El fin de que haya un universo creado (suponiendo que a Dios le sea metafísicamente imposible crear un universo sin que en él haya males —y hasta quizá tantos males como de hecho hay—) es un fin inevitable para Dios?

Si el teísta responde que sí lo es, entonces se aparta de la concepción usual entre los pensadores dignoscitivos —teístas y ateos— según la cual toda oración cuya negación no es un teorema de lógica (de un sistema de lógica modal basado en la LBV) enuncia algo posible. Y, si responde que no lo es, entonces la decisión de Dios es arbitraria, inmotivada. Y, como no tenemos ningún modo de zanjar con fundamento la querrela acerca de si, en tal dilema, es preferible no crear un mundo con males (y con tantos males), no tenemos, entonces, tampoco, medio alguno de saber que la decisión de Dios —la de crear, a pesar de todo— es preferible a una decisión de no crear que Él hubiera podido tomar. Y, entonces, ¿qué motivo tenemos para decir que Dios es infinitamente bueno?

Además, si hay una razón objetiva para que sea preferible, pese a todo el mal que ello acarree, crear un mundo que no abstenerse de crear, y dado que Dios no sólo es **de hecho** infinitamente bueno, sino que lo es necesariamente, entonces es lógicamente imposible que Dios se abstenga de crear. Y, si el mal lógicamente inevitable para lograr el fin de que haya un universo es un mal de tales o cuales características, entonces un universo con un mal de esas características (o sea: con muchas de las más salientes características del universo real) es metafísicamente necesario.

Art. 182.— Recapitulemos: siendo Dios omnipotente (según el concepto de omnipotencia por nosotros criticado), omnisciente e infinitamente bueno, sólo se puede comprender la existencia del mal (y de tanto mal) si se introducen dos premisas suplementarias:

- 1) Dios tiene una buena razón para crear, de modo que, de no haber creado nada, no hubiera sido infinitamente bueno (además, si Dios es infinitamente bueno de un modo necesario y no contingente, entonces —como esa buena razón para crear no puede dejar de darse, por hipótesis—, es lógicamente imposible que Dios no creara un universo —y seguramente un universo que tuviera muchos de los rasgos que tiene el universo efectivamente creado).
- 2) Es metafísicamente imposible que exista un universo sin que contenga males (y —presumiblemente— tantos y tan grandes males como el nuestro, pues, de no añadirse esta cláusula,

no se ve por qué Dios ha creado un universo que contiene, no ya males, sino tantos y tan graves males).

El teísta puede, naturalmente, aceptar (1) y (2). Pero la conyunción de esas dos tesis puede facilísimamente ser rechazada por el ateo; y puede serlo sobre la base de la concepción sintacticista o exhaustivista de la necesidad, la cual es un supuesto que el teísta dignoscitivo de cuño contingentista (antileibniziano) parece, en principio, estar predispuesto a aceptar, y que —como ya sabemos (cf. Art. 51 y 147)— consiste en que cualquier oración cuya negación no sea un teorema de una determinada lógica modal (como S5) que sea una extensión de la LBV describe un estado de cosas posible. Si es así, resultan las siguientes conclusiones: 1º Dios no es necesariamente omnibenevolente (infinitamente bueno), y, por ello, aunque (1) fuera cierto, su decisión de crear algún universo sería inmotivada, en última instancia. (Y como, además, el ateo puede pensar que —aun suponiendo que (1) sea cierto— sería más conforme con su propia escala de valores el que Dios no creara nada, la "omnibenevolencia" de Dios no sería, en ese caso, para él nada laudable). 2º, (2) sería falso.

Por otro lado, si el teísta defiende la conyunción de (1) y (2), niega una tesis tradicional del teísmo ortodoxo (y, en el marco del pensamiento dignoscitivo, basada en la LBV, negar equivale a rechazar). Esa tesis tradicional del teísmo ortodoxo es la de que Dios ha decidido crear libremente, o sea que podía no crear (¿en qué sentido 'poder'? Según el tipo de teísmo que aquí estamos sometiendo a examen crítico, sería en el sentido de 'tener la capacidad de hacer que'; pero, en cambio, según el enfoque del autor de este estudio, se trata de 'poder' en el sentido de 'en la medida en que se quiere, lograr que'; en cualquier caso, debe tratarse del mismo sentido de 'poder' que aquél en que se diga que **Dios lo puede todo**).

En resumen, el enfoque teístico-dignoscitivo aquí examinado (como el de Nelson Pike) —y que hemos venido escrutando a la luz de la dilucidación crítica de Chaves— parece basarse en el debilitamiento de un axioma sobre la bondad que, sin ese debilitamiento, parece intuitivamente aceptable (que una persona bondadosa, en la medida en que lo es, hace el bien y evita el mal: *bonum est faciendum et malum uitandum*); y en la conyunción de otros dos axiomas ((1) y (2)) que parece estar en contradicción con la concepción exhaustivista de la necesidad, que es un supuesto corriente del pensamiento dignoscitivo contingentista (y, en el marco de un pensamiento dignoscitivo, descubrir una contradicción en una doctrina es pronunciar su sentencia de muerte). Y, por otro lado, de rechazarse ese supuesto, no se ve qué alternativa disponible se ofrece, en el marco del pensamiento dignoscitivo, salvo el necesitarismo leibniziano, que entraña la

conclusión de que todo lo que sucede sucede necesariamente (con necesidad metafísica), o sea que algo sucede en la misma medida en que metafísicamente no puede por menos de suceder.

(Para concluir este punto, diremos que la tesis de que sólo se es bueno en la medida en que se hace el bien y se evita el mal —salvo si se es lógicamente transcendente, o sea si se es un ente infinito y, por lo tanto, perantiomático— es una tesis que es compatible —pero sólo en una lógica paraconsistente— con el hecho de que hay hombres buenos que hacen determinados males. En la medida en que sucede que un buen médico inflige a su paciente un dolor y que infligir un dolor es malo —y de hecho es, hasta cierto punto por lo menos, un tanto malo—, en esa medida el médico no es bueno —pese a que acuda a ese mal medio llevado por un buen fin—; pero en una medida mayor, y dado que, por ese medio, se alcanza el buen fin perseguido y que tal fin es, efectivamente, bueno, sí es bueno el médico).

Art. 183.— Un interesante intento de resolver el problema central de la teodicea sin sacrificar ninguna de las tesis clásicas ni renunciar a la LBV ni al RC ha sido efectuado por R.M. Adams en (A:5). La tentativa de Adams recuerda, en parte, a la de Leibniz —a quien Adams cita profusamente—, pero se distingue radicalmente de la posición de Leibniz en lo siguiente: para Leibniz todos los hechos son necesarios (y, en última instancia —aunque Leibniz mismo no quiera reconocerlo *expressis verbis*—, lógica o metafísicamente necesarios); por ello, Dios, al crear este universo, crea el único universo posible; de ahí que sea infinitamente bueno (crea el mejor de los universos que El puede crear —que resulta ser el único universo posible—) y omnipotente (puede crear cualquier universo objetivamente posible —sólo que únicamente hay un universo objetivamente posible—). Para Adams hay varios (probablemente infinitos) universos objetivamente posibles; y no es tampoco cierto que todo lo que a un ente le sucede le suceda necesariamente, ni por tanto, que cada individuo esté confinado a un solo universo posible; dicho de otro modo: no todo lo que es verdad de un individuo es individuante del mismo. Aun así, piensa Adams, gran parte de las conclusiones teodiceicas de Leibniz siguen teniendo valor, pese a que hay que debilitar las premisas en que se fundan tales conclusiones.

Resumamos el meollo de la argumentación de Adams como sigue: aunque no todo lo que a un individuo le sucede es individuante del mismo, sí que es cierto que mucho de lo que le sucede es individuante o cuasi-individuante del mismo. Primero, es siempre individuante de un individuo su génesis o engendramiento —su origen—. P.ej., la identidad de sus progenitores —tratándose de un ser vivo perteneciente a una especie sexuada—. Ahora bien, en el caso hu-

mano ello significa que nuestra identidad depende de la de nuestros padres. Pero, naturalmente, qué individuos humanos se han encontrado con cuáles otros es algo que ha dependido del rumbo general de la historia. En un universo que concibiéramos como mejor no hubiera habido esos encuentros, sino otros. Y, al cabo de un cierto número de generaciones, no algunos, sino todos los individuos humanos que hubiera habido habrían sido otros hombres que los que de hecho ha habido y hay. Ninguno de nosotros habría existido, porque tampoco ninguno de nuestros padres habría existido. De ahí que **nosotros** no podemos quejarnos de que el universo haya sido como ha sido, de que la historia haya seguido el rumbo que ha seguido. Gracias a ese rumbo han nacido **no otros** hombres (quizá mejores), sino nuestros tatarabuelos, nuestros bisabuelos, nuestros abuelos, nuestros padres y nosotros mismos. Por ello, el rumbo del universo y de la historia ha sido tal que no ha causado mal a ningún hombre, salvo a aquellos cuya vida sea tan abominable que no valga la pena de ser vivida (sobre esta restricción volveremos en seguida).

Art. 184.— Adams se percata de la necesidad de responder a una posible objeción: ¿No hubiera podido Dios crear a **los mismos** individuos que, de hecho, han existido, pero evitando la serie de males que se han sucedido en la historia de la humanidad?

Responde diciendo tres cosas. En primer lugar, no se ve por qué Dios habría tenido interés en crear a esos individuos y no otros en el marco de planes radicalmente diferentes con respecto al rumbo del universo. En segundo lugar, tal posibilidad parece descartada, ya que, justamente, entre las propiedades que son individuantes de cada individuo se encuentra su engendramiento, su comienzo. Y, en tercer lugar, aun suponiendo que un individuo pudiera haber sido él (o sea: ese mismo individuo que él es) aun habiendo tenido un engendramiento o un origen diverso, de hecho yo (y eso valdrá para cada uno, sin duda) veo como un extraño a un individuo que "será yo-mismo" pero que es tan diferente de mi yo real, tal como se da en este universo; o sea: la existencia que "yo" hubiera llevado en un universo así me es indiferente, porque no guarda ninguna conexión estrecha con la que de hecho yo llevo en el mundo real.

Por otro lado, los individuos no nacidos no tienen ningún derecho a quejarse, porque no son nada real, no tienen ninguna existencia efectiva; dicho de otro modo: no hay tales individuos —si bien son posibles, en tanto que hubiera podido ocurrir que existieran—. Tan sólo los que de hecho existen en un momento u otro pueden sufrir algún quebranto.

Así pues, ninguno de nosotros tiene derecho a quejarse de que Dios haya seguido la política que ha seguido con respecto a la his-

toria humana; de no haber seguido **esa** política, no existiríamos **nosotros** (quizá habría otros hombres mejores, pero eso no constituiría ninguna ventaja **para nosotros**). Mas, ya que esa política ha sido beneficiosa para nosotros (pues nos ha permitido vivir), sería injusto que quisiéramos que, de ahora en adelante, cesara y fuera substituída por otra. ¡No!: si Dios ha seguido esa política es porque perseguía ciertos fines; gracias a que perseguía esos fines, y no otros, existimos; luego debemos querer que siga persiguiendo esos mismos fines, y que siga persiguiéndolos del mismo modo, y por los mismos medios.

Adams estira su argumento para aplicarlo incluso a males que no condicionan "nuestra mera identidad metafísica", sino también a nuestros "proyectos, amistades y, al menos, algunos de los más importantes rasgos de nuestra historia y carácter personales". Con tal de que nuestra vida valga la pena de ser vivida, preferimos haber llevado **esa** vida que no otra mejor pero tan alejada de la que hemos llevado que no nos interesa como **nuestra**; de hecho a ese hombre que yo habría sido si hubiera tenido tales o cuales mejores ocasiones en mi vida no lo veo como genuinamente yo; esa vida, mejor que la mía, la veo como extraña. Desde mi punto de vista **actual** (desde mi yo presente, en este momento), esas otras vidas ya no me interesan, o me interesan cada vez menos, a medida que se aleja en el pasado el punto de bifurcación entre la existencia real que me ha tocado llevar y alguno de esos otros posibles rumbos vitales que hubieran podido caerme en suerte. Pero Dios, conociendo más sobre el futuro que nosotros, puede querer que ocurran sucesos malos, que nosotros **sólo retrospectivamente** queremos que **hayan sucedido**, pero a los cuales aborrecemos en el momento en que suceden.

Pero, podría objetarse, ¿no hubiera podido Dios escoger otro universo mejor, donde hubiera otros individuos, pero que fuera preferible al universo de hecho existente? ¡Sí!, responde Adams; pero Dios puede ser perfectamente bueno sin escoger lo mejor; y si nosotros no tenemos ninguna razón para preferir ese otro universo, no se ve por qué Dios tendría un motivo para preferir lo mejor. La perfecta bondad de Dios es compatible con que permita y aun cause los males que sean necesarios para los fines buenos que El haya escogido, aun cuando esos fines sean menos buenos que otros que hubiera podido escoger.

Y, en cualquier caso, a Dios no puede reprochársele el haber causado daño o quebranto a los individuos reales, los cuales no habrían existido si Dios hubiera aplicado una política diversa de la que, de hecho, ha aplicado. Y la teodicea tiene, no sólo que justificar a Dios en general, sino justificar, en particular, su actuación con respecto a los individuos de hecho existentes.

Art. 185.— Hasta aquí la exposición de la argumentación teodiceica de Adams. He aquí los diversos puntos de nuestra respuesta.

1º El inconveniente mayor que comporta la tesis de Adams es que con un planteamiento así se podría justificar a Dios como quiera que fuera el mundo, y cualesquiera que hubieran sido los fines escogidos por Dios, con tal —quizá— de que en ellos hubiera habido algo bueno. Y una teodicea así es una teodicea banal, **salvo si**, precisamente, da el paso que Adams se niega a dar: admitir que, al menos en un sentido fuerte y pleno, no hay más que un universo posible. Si se da ese paso, entonces un enfoque teodiceico que, en lo demás, coincidiera con el de Adams —salvo en lo tocante a la "política" divina a seguir de ahora en adelante— sería bastante plausible. Pero, si se admite —como lo hace Adams— que, en el sentido pleno y fuerte, hay varios (y aun infinitos) universos posibles, entonces, ¿por qué ha escogido Dios éste, con todos los males que comporta, sin que sea ni el mejor ni aun de los mejores? O bien Dios ha escogido —o sea: ha **preferido**— este universo por casualidad, sin motivo alguno (y ¿es bueno aquél que obra de ese modo, a ciegas, como la Fortuna, sin ton ni son o al buen tuntún?); o bien ha escogido este universo por algún motivo, en virtud de alguna razón objetiva. Y, ¿cuál, si el universo escogido no es mejor que los otros?

2º Por otro lado, en la noción usual de bondad está englobado el abstenerse de querer males, ya sea como fines o como medios. Se dirá que, en tal caso, no habría nadie bueno. ¡Tal vez, en efecto! Puede que nadie (ningún hombre) sea totalmente bueno (y no sólo eso es posible; para el autor de estas líneas es **seguro** que así sucede). Y, si algo no es totalmente bueno, entonces no es del todo falso que no es bueno; por tanto, si ningún hombre es enteramente bueno, entonces de cada hombre es —poco o mucho— cierto que no es bueno y, por consiguiente, el hecho de que no es bueno es algo verdadero. Pero que ningún hombre sea bueno (enteramente bueno) no quiere decir que ningún hombre sea bueno **en absoluto**; ¡no! ¡lejos de eso! Pero a Dios se lo concibe como infinitamente bueno. ¿Puede serlo si quiere males, y si es en alta medida cierto que los quiere (y que esos males son males)? ¡Imposible! (a menos que Dios sea lógicamente transcendente, o sea: perantiomático; pero en el marco lógico en el que se se desenvuelve el pensaminto dignoscitivo de Adams esa alternativa no está abierta).

Art. 186.— 3º Aun aceptando la tesis de Adams de que la génesis de una cosa es individuante de la misma, ¿cuáles son las condiciones de individuación de la génesis? O bien se adopta la posición leibniziana de que todas las propiedades son individuantes (tesis que hace suya el autor de estas líneas, pero introduciendo en ella un matiz: si

bien todas las propiedades son individuantes, no todas lo son en el mismo grado); o bien no se acepta en absoluto tal tesis. Si no se acepta en absoluto tal tesis, ¿qué impide decir que, p.ej., el engendramiento de María hubiera sido el mismo, aun cuando S. Joaquín hubiera sido un soldado tracio que combatiera en las legiones de Roma, y Santa Ana una esclava mauritana? Y, si se responde que, de haber sido así, su padre no hubiera sido S. Joaquín, ni su madre Santa Ana (ni, por tanto, María María) porque, a su vez, hubieran tenido respectivos engendramientos diversos de los de S. Joaquín y Sta. Ana, podría contestar que tal respuesta es una simple petición de principio, que no hace otra cosa que querer salvar la posición en peligro desencadenando una regresión al infinito. A los Inauditos y laberínticos enrevesamientos a que conduce esa escabrosa problemática de la identidad a través de mundos posibles no parece que haya otro modo de hacer frente, exitosamente, que mediante la admisión de la indiscernibilidad de los idénticos en sentido estricto, que prohíbe, justamente, que haya tal identidad a través de mundos posibles (si éstos se conciben en el sentido fuerte y pleno, como alternativas parangonables; algo muy diverso sucede, en cambio, si se concibe a los mundos posibles "alternativos" como meros aspectos, o perspectivas, o ángulos, o capas, o componentes del mundo real, que es el único absolutamente posible —en el sentido de que es el único del que es posible que absolutamente exista—).

4º O bien los hombres no nacidos pero que hubieran podido nacer son algo o no son nada en absoluto. Si no son nada en absoluto, ni siquiera son posibles. (Para ser posible hay que ser, o sea: existir, ser real, por lo menos hasta cierto punto o en algún grado, por ínfimo que sea). Si no son nada en absoluto, no hay en absoluto tales alternativas posibles (tales mundos posibles alternativos) en los que hubieran existido; y, en definitiva, llegamos por ahí a la conclusión de que no hay más mundo posible (al menos en el sentido fuerte y pleno) que el mundo real —posición que, sin embargo, es descartada implícitamente por el enfoque teodiceico de Adams—. En cambio, si esos individuos son algo, es que existen; sin duda en medida menor que aquellos a los que, comúnmente, reservamos la apelación de 'reales'. Pero, si existen, tienen derechos, y pueden quejarse de que su grado de existencia no haya sido aumentado en el transcurso del tiempo, dado el rumbo que ha seguido la historia. Y, entonces, habrá —contrariamente a la opinión de Adams— que comparar el rumbo efectivamente seguido por el mundo con otros rumbos alternativos posibles (si es que, como Adams lo piensa, esos otros rumbos eran efectivamente posibles en sentido fuerte, o sea: constituirían, en sentido fuerte y pleno, alternativas objetivamente abiertas frente al rumbo que, de hecho, ha seguido la historia del universo; o sea: si este último rumbo no era en absoluto necesario). Por ello, no bastará con

decir que nosotros no tenemos derecho a quejarnos; si esos otros infelices, abandonados a un grado inferior de existencia, tuvieran razón en quejarse, y sus quejas fundadas sobrepusieran a nuestra dizque fundada satisfacción o contento, entonces habría un motivo fundado de acusación contra Dios (por lo menos contra un Dios que no fuera lógicamente transcendente; y en el marco del pensamiento dignoscitivo de Adams no cabe ni siquiera imaginar algo así como la transcendencia lógica o perantimaticidad).

Art. 187.— 5º La alternativa entre el rumbo efectivo que ha seguido nuestra vida y otros que hubiera podido seguir es concebida por Adams de tal modo que, cuanto más se aleja en el pasado el punto de bifurcación, menos interés tienen para nosotros esos otros rumbos posibles, pues menos vemos, en esas vidas posibles alternativas, vidas nuestras. ¡De acuerdo! Pero una de dos: o bien subsiste objetivamente una identidad a través de esos dizque diversos rumbos alternativos posibles (alternativos y posibles en sentido fuerte y pleno), o bien no subsiste en absoluto. Si sí subsiste, entonces es mera ceguera nuestra el no interesarnos por esas vidas y no verlas como nuestras. La “mera identidad metafísica” de que habla Adams es la **identidad**; y si yo soy ese hombre que hubiera llevado esa vida (o, si “llevo” esa vida alternativa en un alternativo rumbo posible —objetiva y plenamente posible— del mundo), es mera miopía mental por mi parte el ver tal existencia como ajena a mí y a mis intereses vitales.

Pero como esa actitud no es en absoluto —a juicio del autor de estas líneas— miopía, sino lucidez, ello prueba que de ningún modo se da tal supuesta identidad, o, más exactamente: que no hay, en sentido pleno y fuerte, varios rumbos alternativos objetivamente posibles, sino sólo uno, el real; y que otros rumbos, en la medida en que se dan, son tan sólo aspectos, perspectivas, del rumbo realmente seguido por el mundo, y menos reales (y también menos posibles) que ese rumbo real (globalmente tomado).

6º Aunque una política haya dado, hasta ahora, resultados de los que podemos, fundadamente, regocijarnos, ello no quiere, automáticamente, decir que debamos querer que siga aplicándose. Puede que haya sido bueno aplicarla hasta cierto momento, y —por alguna razón— pase a ser bueno dejar de aplicarla a partir de cierto momento. (Eso es algo que ya Leibniz indicó acertadamente). (Claro, Adams podría responder que, en tal caso, habría que hacer un distingo entre una política general o estrategia, con sus grandes objetivos a largo plazo, y la subpolítica particular o táctica, que es lo que nosotros podemos constatar; el cambio de la última no alteraría la primera, sino que, precisamente, sería un mantener la vigencia de la primera. ¡De acuerdo!; pero tal distingo no aparece en el texto de Adams; y,

como lo que nosotros constataríamos —a menos de alguna deducción— sería la táctica únicamente, es **esa táctica** aquello de lo que, en principio, se está hablando, y de lo que se trata de saber si hay motivos para querer que Dios cambie o no).

7° Diversas fases de la argumentación de Adams vienen restringidas por la cláusula 'a menos que su vida no valga la pena de ser vivida'. Desgraciadamente, sin embargo, no está nada claro, hablando de hombres en particular, si, ni en qué medida ni cuándo sus vidas valen la pena de ser vividas. Y, como la argumentación de Adams utiliza esa cláusula restrictiva precisamente con respecto a las vidas de hombres en particular, y juega siempre un papel decisivo en el engarce de sus razonamientos, cabe concluir que éstos están viciados por esa vaguedad u obscuridad fundamental.

En resumen, pese a toda su agudeza y a lo sugestivo y prometedor de algunos de sus argumentos, no parece que el enfoque teodiceico de Adams haya sido coronado por el éxito.

Art. 188.— Un argumento que utiliza Swinburne (en (S:16)) consiste en comparar la libertad que —según él— Dios confiere al hombre (el libre arbitrio) con la libertad que un hombre puede dar a su hijo; está claro que, en este último caso, la libertad debe ir acompañada por la posibilidad de hacer y hacerse daño. En efecto: la libertad que se concede a un hijo es un poder para controlar su propia vida; y ese poder de control no puede existir sin el poder de hacer y hacerse daño. Un padre superprotectivo, que limita el poder de su hijo de infligirse daño —o sea: que lo preserva de casi cualquier peligro físico y moral— no está permitiendo al hijo tomar en sus manos su propia vida, o sea: hacer que ésta dependa de su propia elección —lo que lleva, inevitablemente, consigo también que su elección pueda repercutir en la vida de otras personas—.

Art. 189.— Pero la comparación es sofística. Se están equiparando dos tipos de libertad radicalmente diversos: libertad de indeterminación (libre arbitrio, en el sentido usual de la expresión) y libertad de ejecución. La libertad de ejecución consiste en una ausencia de coerción, o sea: alguien tiene libertad de ejecución en la medida en que, si decide llevar a cabo algo, lo lleva a cabo, sin que nada se lo impida. Lo que un padre puede hacer es dar a su hijo toda la libertad de ejecución que él es capaz de darle; o sea: no constituir un obstáculo a la ejecución de las decisiones de su hijo. (Pero su hijo se enfrentará inevitablemente —y, muy a menudo, felizmente— a otros obstáculos, y su libertad de ejecución siempre estará limitada por miles de trabas).

La libertad de ejecución lleva aparejado, en la medida en que se da, un poder de hacer mal a otros y de hacerse mal a sí mismo. (Por

ello, afortunadamente, esa libertad de ejecución es en el hombre siempre limitada, aunque a menudo no tanto como sería de desear; Swinburne opta, al parecer, por un liberalismo que habrá suscitado el malestar de muchos de sus lectores —y, en particular, del autor de estas líneas—. En la medida en que se vea en la libertad de ejecución un valor preeminente, se tenderá a no obstaculizar el poder de hacer daño. Si Dios ha valorado en alto grado esa libertad de ejecución para los hombres, entonces ,claro, les habrá conferido un alto poder de infligir daño (e infligírselo a sí mismos).

Pero, sea o no cierto que Dios ha valorado altamente tal libertad de ejecución, en todo caso **no** es esa libertad la que se invoca como explicación del mal en la sociedad humana para exculpar a Dios del mismo; la libertad que se invoca en la teodicea es el libre arbitrio de indiferencia, o sea la libertad de indeterminación, que consiste en que las decisiones no estén causadas por nada **en absoluto**, y en que sean **totalmente** contingentes. Sólo que esa libertad de indeterminación, además de ser inadmisibile para quienes —como el autor de este libro— defienden el principio de razón suficiente o de causalidad, es contraria a lo providencia de Dios, que exige que algo suceda a lo sumo en la medida en que Dios quiere que suceda.

Art. 190.— En el hombre podemos constatar dos tipos de mal moral: el mal de volición y el mal de ejecución. (Podríamos añadir el mal de concupiscencia, o de deseo; no es lo mismo decidir cometer una acción que desear cometerla: el deseo pertenece a otro género de vivencias mentales, las vivencias emocionales, mientras que las voliciones, aunque puedan estar causadas por emociones, no son emociones, sino vivencias de naturaleza irreducible; son como órdenes de acción que el sujeto voliente se da a sí mismo). Suponiendo la realidad del libre arbitrio, habría que exculpar a Dios por el mal de volición (sólo que, por un lado, habría que culparlo por infligir al hombre ese libre arbitrio; y, por otro, habría que exculpar al sujeto que quisiera el mal, ya que no sería él —no sería su existencia— quien causara la mala volición, sino que ésta sería totalmente incausada). Pero, ¿basta el libre arbitrio para exculpar a Dios del mal de ejecución? ¡No! Hace falta que Dios confiara además al hombre la libertad de ejecución.

Por otra parte, ¿basta la libertad de ejecución para exculpar a Dios del mal de ejecución, sin que sea menester afirmar además el libre arbitrio? ¡Sí!, podría bastar, con tal de que se diera por supuesta la existencia del mal de volición. Pero de éste último, en cambio, no quedaría exculpado Dios —a menos que se recurra a otros argumentos—.

Ahora bien, el mal de volición desempeña un papel básico, pues —cuando se trata del mal moral, o sea voluntariamente infligido—, el hombre primero decide hacer el mal, y luego lo hace (lo hace **porque** ha decidido hacerlo). Por consiguiente, la libertad de ejecución, aun cuando se diera, no eximiría a Dios de responsabilidad por el mal moral, ya que del mal de volición no quedaría Dios exculpado simplemente porque se diera libertad de ejecución en el hombre. Por otro lado, aun sin libertad de ejecución podría el hombre gozar de libre arbitrio (**si es que** éste fuera realmente posible, claro), y, en ese sentido, “cometer” mal moral (aunque sólo mal de volición). (Lo que sucede es que, más que cometerlo, ese mal le advendría al hombre, sería una mala gana que **le daría**). Quienes piensan que el libre arbitrio es inseparable de la responsabilidad moral, deben postular ese libre arbitrio en el hombre. Mas, como el mal moral podría **estribar** meramente en la decisión, sin que fuera preciso que se pasara (ni aun que se tuviera el poder de pasar) a la ejecución, no se ve por qué Dios habría de conferir también al hombre la libertad de ejecución.

Supongamos, en efecto, que Dios confiere al hombre libre arbitrio; supongamos que ese libre arbitrio es condición necesaria y suficiente de la responsabilidad moral. Entonces, Dios ya no necesita conferir más: cada hombre decidirá, y Dios lo recompensará según la calidad moral de sus decisiones, sin que tales decisiones se pongan en práctica forzosamente.

Podría objetarse que, si el hombre no pudiera ejecutar sus malas decisiones, pronto cesaría de adoptar tales decisiones. La experiencia le habría enseñado que sólo decidiendo algo bueno podría llevar a cabo su decisión. Posiblemente sea así (salvo si Dios hiciera al hombre de tal modo que éste no efectuara ese tipo de inducciones, y así pudiera seguir tomando malas decisiones). Pero, por otro lado, no está claro si, aun en el supuesto de una falta de libre ejecución para el mal, el hombre —un hombre que efectuara, en todos los ámbitos, las inducciones que de hecho efectuamos nosotros— cesaría pronto de decidir decidir decidir las, y así al infinito; y el decidir decidir... decidir una mala acción es ya incurrir en un mal moral; con lo cual no se ve que el mal moral debiera, automática e inevitablemente, resultar imposible por la ausencia de libertad de ejecución.

Por otro lado, supongamos que Dios confiriera al hombre libre arbitrio, sin libertad de ejecución; y supongamos que, a causa de ello (y de que el hombre tuviera la disposición a efectuar las inducciones que de hecho efectúa), los hombres pronto cesaran de adoptar malas decisiones (incluyendo las decisiones de decidir decidir... decidir hacer el mal). Bueno, ¿y qué? Habría libre arbitrio, al fin y al cabo. Y, supuestamente, de eso es de lo que se trata. Y, además, habría

ausencia de mal moral. Como dizque el libre arbitrio es un bien, y como —a todas luces— la ausencia de mal moral es otro bien, ese mundo sería, con mucho, preferible al mundo real.

Art. 191.— Lo curioso y peculiar, sin embargo, en la argumentación propugnada por Swinburne en (S:16) es que la libertad (confundiendo, sin discernimiento, libertad de indeterminación y libertad de ejecución) es, no sólo una “explicación” del mal moral, sino también una explicación de mal natural. He aquí el argumento de Swinburne: sin la existencia de mal natural, el hombre no podría enterarse de qué males puede causar (a sí mismo, a otros hombres y a los animales), y de qué males puede evitar. Hace falta que la historia de la evolución animal esté roja de sangre para que sepamos qué es el dolor y el sufrimiento, y qué dolores se pueden infligir —y cómo— y cuáles se pueden evitar —y cómo—. (Swinburne se consuela con la injustificable afirmación de que los otros animales sufren el dolor mucho menos que el hombre, porque su sistema nervioso está menos desarrollado; pero que su corteza cerebral esté menos desarrollada no quiere, ni de lejos, decir que su capacidad de experimentar el dolor sea inferior a la nuestra).

La única alternativa que se le habría presentado a Dios para dar ese conocimiento al hombre sería una información directa; pero, en tonces, no le dejaría campo de acción libre, ya que el hombre vería que Dios existe, y casi todas las tentaciones de hacer el mal serían reprimidas, intramentalmente, dada la concepción de la omnipotencia y bondad de Dios.

Pero eso es casi obviamente falso. Puestos a imaginar, podemos figurarnos las más diversas formas de inculcar información (una programación cerebral o un conocimiento innato; una iluminación en la cual el iluminador quede en la sombra; o, aun no quedando en la sombra, deje oculta su identidad y sus cualidades, etc.).

En cualquier caso, el radical antropocentrismo de Swinburne parece, también, escasamente atractivo.

En resumidas cuentas parece condenada al fracaso toda la tentativa de exculpar a Dios de todo el mal acudiendo a “la” libertad.

Art. 192.— Un intento sumamente original de resolver el problema teodiceico ha sido efectuado por James Ross ((R:8), cap. 6, pp. 222-78): La posición de partida en que se encuentra Ross es similar a la nuestra, dado que su concepción de la omnipotencia coincide —aunque con algunos matices diversos, ciertamente no secundarios— con la conyunción de omnipotencia y providencia, tal como se propone en este libro. Ross afirma que un hecho (contingente) cualquiera es verdadero ssi Dios quiere que sea verdadero; luego Dios ha prede-

terminado todo lo que sucederá, bueno o malo; Dios quiere que suceda el mal; y su querer es automáticamente eficaz, pues basta para que el objeto de ese querer se realice. Eso parece excluir el libre arbitrio, que es un recurso tan socorrido en teodicea.

Sin embargo, Ross inventa un ingenioso distingo entre causa metafísica y causa natural. Una causa metafísica de algo pertenece a otro nivel o plano entitativo que ese algo; no cae bajo una misma 'categoría'. Vendría a ser como la **causa aequivoca** de los escolásticos. En cambio, una causa natural sí está en el mismo plano entitativo y categorial que el efecto. Así, el libre arbitrio exigiría incausación de las decisiones, pero sólo en el sentido de que no haya causa alguna natural de las mismas; sí puede haber causa metafísica de ellas, sin que ello vaya en merma de su carácter de libre arbitrio.

Para ilustrar su enfoque, Ross sostiene que los personajes de ficción son entidades —son, pues, cosas reales, no meros "entes de razón" si es que ese sintagma tiene algún sentido inteligible—. Esos personajes de ficción pertenecen a un nivel entitativo más bajo que el de los personajes que llamamos 'reales' (e.d. más bajo que el del autor y el lector de este libro, p.ej.). Y tienen causas naturales —en su propio orden o nivel entitativo—: sus progenitores, p.ej. Mas tienen también causas metafísicas: sus creadores, e.d. los autores de los relatos en los que se habla sobre ellos. Así, Salvador Ramírez tiene como causas naturales al Dr. Jacinto Ramírez y a Doña Camila Quiroz; pero Luis A. Martínez es su causa metafísica.

Para que esos personajes de ficción actúen con libre arbitrio es menester que sus decisiones no estén causalmente determinadas por ningún ente de su propio nivel entitativo; pero pueden estar causalmente determinadas por sus creadores respectivos que han escogido que sus personajes obren así, sin por ello ser responsables de los actos de esos personajes, pues éstos actúan con libre arbitrio, y, por ello, la responsabilidad es suya, no de sus creadores.

Del mismo modo, Dios es creador y determinador de nuestras acciones, mas, como pertenece a un nivel entitativo superior al nuestro, Su determinación de nuestras decisiones y acciones no anula nuestro libre arbitrio, ni, "por tanto", nuestra responsabilidad.

Un creador, una causa metafísica y no natural (una causa equívoca, que dirían los escolásticos) no está obligado a crear las mejores criaturas que puede, ni siquiera en el caso de que hubiera algo semejante (y no lo hay, según Ross; para cualquier criatura dada hay algo mejor y algo peor que es creable). Evitar el sufrimiento o la maldad de los efectos que dependen de uno es algo a lo que uno está obligado si uno es causa natural de esos efectos; no si es causa metafísica.

No sería más loable Zola si hubiera ahorrado sufrimientos a sus personajes; ni si los hubiera hecho moralmente más atractivos. Ni sería más censurable Cervantes si hubiera hecho menos caballeroso a Don Quijote. Tampoco tiene Dios ninguna obligación de ahorrar sufrimientos a sus criaturas (eso, dicho sea de paso, permite resolver el problema teodiceico también en lo tocante al mal moral; porque, según Ross, no se es moralmente mejor por ahorrar sufrimientos a entes que uno causa pero que pertenecen a un nivel entitativo inferior al del causante).

Art. 193.— Hasta aquí hemos reproducido lo esencial del enfoque teodiceico de Ross (me he permitido algún retoque en la presentación, para mayor claridad; espero que no afecte al **neruus probandi** de la argumentación de Ross). Veamos ahora nuestra respuesta al mismo.

La primera objeción que he de formular es que yo rechazo cualquier desnivelamiento **categorial**, cualquier escisión de lo real en **categorías**. Rechazar las categorías es lo mismo que aceptar la univocidad del vocablo 'ente'. Y he defendido con pasión esa univocidad en varios trabajos (p.ej. (P:1), (P:2), (P:6); en el primero de esos trabajos se combate también la pluralidad categorial desde el ángulo de la lógica del lenguaje natural; y en (P:2) se examinan las funestas consecuencias de todo desnivelamiento categorial para cualquier comprensión adecuada de los universales). Escuetísimamente, mencionaré aquí tres puntos de la crítica contra el categorialismo: 1) El desnivelamiento categorial conlleva que dejen de tener uso semántico útil expresiones como 'todo', 'algo', 'cualquier cosa'. 2) El desnivelamiento categorial ni siquiera puede ser enunciado coherentemente. 3) El desnivelamiento categorial banaliza y desvirtúa los problemas ontológicos, dado que substituye la pregunta acerca de si "algo" existe por la de si existe-con-existencia-de-tal-tipo (siendo esa expresión un bloque monolítico, semánticamente; e.d., siendo, no un sintagma, sino una palabra compuesta).

Art. 194.— La segunda objeción que cabe formular frente al intento de Ross se refiere a la naturaleza de los personajes de ficción. Muchos enfoques se han propuesto sobre esa cuestión, y no es éste el lugar de abordar el asunto examinando la plausibilidad de esos enfoques. También el autor ha presentado el suyo (en (P:1)), sosteniendo que los llamados personajes de ficción son reales, reales en el mismo sentido en que el lector y yo somos reales, pero con un grado inferior de realidad —a lo menos prevalentemente—. La diferencia, pues, entre los personajes llamados de ficción y los de no ficción es meramente de grado, de grado de realidad (i.e. de existencia, de ser); esa diferencia de grado puede ser considerable, claro (puede que el lector

y yo seamos muchísimo más reales —al menos prevalentemente— que Jean Barois, p.ej.).

Mi concepción estrictamente realista de los llamados personajes de ficción puede ser rechazada. Y se puede sostener entonces que los personajes de ficción no existen en absoluto; lo que existe no son personajes de ficción, sino ideas acerca de ellos —ideas sin objeto—, o palabras u oraciones tales que, al escribirlas, leerlas, etc., uno hace como si de hecho les correspondiera algo extramental o extralingüístico. Esta concepción es la que podemos llamar tesis de la inexistencia absoluta de los personajes de ficción.

(Otras tesis intermedias pueden formularse; los personajes de ficción serían "entidades" meramente posibles, pero irreales por completo. Mas lo meramente posible ni siquiera sería posible. Porque para ser posible algo tiene que ser, justamente, un algo; e.d. tiene que ser, tiene que existir, que tener realidad por ínfimo que sea el grado en que la posea).

Pero en ninguna de esas diversas concepciones puede decirse —salvo en un sentido impropísimo, meramente traslaticio— que los personajes de ficción son creados por el autor del relato en que por primera vez aparecen. Porque supongamos la concepción estrictamente realista, defendida por el autor. Entonces, los personajes de ficción son meramente descubiertos o encontrados (conocidos a través de la imaginación) por el autor del relato (ser autor del relato no es ser autor de lo relatado; el autor de una biografía de Saint Just no es autor de Saint Just).

Supongamos que los personajes de ficción son "entes" meramente posibles. Tampoco en ese caso deben su "entidad" irreal al autor, sino que la poseen de suyo, por derecho propio. Ni le deben al autor su ser reales, puesto que no por el hecho de que se cuenten sus aventuras o desventuras pasarían al reino de lo real, sino que permanecerían en el de lo puramente posible.

Si suponemos, en cambio, la tesis de la inexistencia absoluta de los personajes de ficción, entonces el autor no produce nada salvo un libro, o una modulación sonora —o, todo lo más, unas "ideas"—; Mark Twain no hubiera tampoco, en ese caso, creado a Huckleberry Finn, sino que hubiera producido un libro en el que aparece la expresión 'Huckleberry Finn' en un número de ocasiones, y rodeada de otras varias expresiones, sin que nunca antes nadie hubiera producido ningún libro con tales características.

Así pues, cualquiera que sea la concepción escogida sobre los entes llamados de ficción, en ningún caso el autor es un productor

MEDIOS Y FINES

metafísico de los mismos, ni de lo que les sucede —pues un acontecimiento que suceda a un personaje de ficción es, también él, un ente de ficción—.

Pero toda la plausibilidad que Ross puede reclamar para su argumentación se funda en la relación entre el autor de un relato llamado de ficción y los personajes acerca de los cuales se habla o se pretende hablar en el relato. Claro que George Sand no es culpable de las desgracias de Consuelo, cuya vida narra en la novela del mismo nombre; pero ello es porque George Sand no produce, no causa, ni a Consuelo ni a sus tribulaciones: o bien se limita a descubrirlas y narralas, o bien se limita a inventarlas —e.d. a hacer como que cuenta algo, pero sin contar nada—.

Art. 195.— Si no se admite el desnivelamiento categorial, no cabe aceptar el distingo entre causación metafísica y causación natural, propuesto por Ross. Menos aún cabe ilustrarlo con alusión a los personajes de ficción, que en ningún caso pueden ser causados por los autores de los relatos en que se habla o pretende hablar acerca de ellos.

Para cerrar esta discusión, diré que el inconveniente mayor que —por encima incluso de los ya mencionados— conlleva el enfoque de Ross es que niega a Dios toda loabilidad por sus actos. Como Dios no es loable por hacer buenas a sus criaturas, Dios es sólo loable por ser Dios; mas no por lo que nos hace o nos da. Luego no tenemos motivo alguno para dar gracias a Dios. Pero sin duda un teísta normal preferirá un Dios al que tenga mucho que agradecer y al que pueda motivadamente alabar, aun cuando también tenga contra él motivos de queja, de amargura, de recriminación (como Job), que un Dios al que carezca de sentido criticar, pero al que también carezca de sentido alabar.

Acápito 4º: Medios y fines; voluntad antecedente y voluntad consecuente en Dios

Art. 196.— Otro procedimiento clásico en la teodicea para compatibilizar la omnipotencia y omnibenevolencia divinas con la existencia del mal es la distinción entre voluntad antecedente (o "veleidad") y voluntad consecuente (o voluntad propiamente dicha) en Dios. Con voluntad antecedente Dios quiere sólo el bien; pero, con voluntad consecuente, querría ciertos males a fin de que, por medio de ellos, ocurrieran bienes mayores.

Naturalmente, cabe distinguir entre veleidad y voluntad divinas, si se las entiende como varios escolásticos: el Magister Sententia-

rum, Durando de San Purciano, Herveo, Biel y algunos de los más sobresalientes autores tomistas —particularmente Báñez—, para los cuales la veleidad no es propiamente voluntad, sino complacencia. (Otros dicen que no es voluntad de beneplácito, sino meramente de signo; o que no está formalmente en Dios, sino tan sólo eminentemente).

Nos abstenemos de analizar aquí esas expresiones, pero nos interesa, en coincidencia con Báñez, indicar que una veleidad o “voluntad antecedente” en Dios sólo puede entenderse como agrado o complacencia; no como se entiende usualmente cuando se habla de sujetos finitos, a saber: como la intención, o sea la decisión de decidir. En el hombre, por no ser omnipotente, puede ser mayor la decisión de decidir hacer algo que la decisión de hacer ese algo; en Dios, por ser omnipotente, no puede haber tal diferencia, ya que, en la medida en que Dios decide decidir que ocurra que p, en esa medida al menos decide que ocurra que p.

Además, lo que normalmente se postula como verdadero, con respecto a una acción que sea un tanto mala, es que no puede ser mayor la medida en que un sujeto sea bueno que aquella en que se abstiene de decidir tal acción —de decidirla o quererla con voluntad **consecuente**—. Todo lo más, para que se dé una auténtica vituperabilidad o loabilidad del sujeto, se requiere que, en la medida en que éste haya tenido intención de hacer (e.d. haya decidido decidir hacer) o no hacer la acción, en esa medida al menos haya decidido hacerla o no hacerla.

La concepción de la omnipotencia divina que se propone en este estudio es, pues, la que, en ‘Dios lo puede todo’, entiende el verbo ‘poder’ con el siguiente significado: ‘x puede hacer tal cosa’ = ‘x quiere hacer tal cosa a lo sumo en la medida en que la hace’. Así pues, que Dios sea omnipotente significa que Dios quiere hacer algo, sea lo que fuere, a lo sumo en la medida en que lo hace; y —en formulación más precisa y general—, para todo “p”, Dios quiere que p a lo sumo en la medida en que p. (Naturalmente, en esta dilucidación se toma el verbo ‘querer que’ en el sentido de ‘decidir que’ no en el de ‘desear que’ o ‘ser tal que le gustaría a uno que’). Por ello, en la medida en que Dios quiere querer algo (e.d., en que tiene la intención o “voluntad antecedente” de que exista o suceda ese algo), en esa medida lo quiere; y, por consiguiente, en la medida en que quiere querer querer algo, quiere quererlo, y lo quiere. Y no puede, por lo tanto, darse en Dios una voluntad antecedente de algo en medida superior a la voluntad consecuente de ese mismo algo.

Pero es que el distingo en cuestión —entre voluntad antecedente y consecuente— no es, de todos modos y por otras razones, aplicable

a Dios. Como Geach lo ha mostrado ((G:7), pp. 34ss) —siguiendo las huellas de Mc Taggart—, en Dios no son distinguibles ambas voluntades. Los ejemplos invocados a favor de tal distinguibilidad no se aplican, ni aun analógicamente, a Dios. Se habla del capitán que quiere no sacrificar el velamen del barco, pero que, ante la incapacidad de la tempestad, lo sacrifica; pero, si no puede apaciguar la tempestad, es porque el viento y el mar no lo obedecen. Pero a Dios todo lo obedece.

Por otro lado, no es seguro que el querer conservar el velamen sea, en ese caso, una voluntad antecedente —una intención de conservarlo, e.d. una decisión de decidir conservarlo—; puede ser un mero sentimiento, un **deseo** de conservarlo, una pena ante la perspectiva de perderlo. Y, suponiendo que se trate de una auténtica voluntad antecedente, de una intención de conservarlo, sería una voluntad antecedente perteneciente a un momento anterior a aquel al que pertenece la voluntad consiguiente. Esto es frecuentísimo en el hombre. En el rato **e**, la monarquía inglesa decide decidir conservar su dominación colonial sobre las Bermudas y también tiene la intención de (e.d. decide decidir) no gastar en esa tarea una suma que supere los cien millones de libras esterlinas. Luego —en el rato **e'**, posterior a **e**— nuevas luchas populares surgen que hacen que en el Palacio de Buckingham se den cuenta de la imposibilidad de ejecutar las dos decisiones a la vez; y, así, en el momento de tomar las decisiones, se cambia la intención (la decisión de decidir) no gastar demasiada plata por la intención (la decisión de decidir) gastar demasiada plata, p.ej.

Ahora bien, Dios tiene no sólo omnisciencia, sino, más concretamente, presciencia. Y nada puede desconcertarlo, ni desbaratar sus planes. Por ello, ese distingo entre voluntad antecedente como decisión de decidir, tomada en un rato **e**, y voluntad consecuente como decisión de hacer, tomada en otro rato posterior, **e'**, no cabe con respecto a Dios.

Art. 197.— No cabe tampoco que haya en Dios **supeditación** de una voluntad, como medio, a otra que fuera **independiente** y que constituyera el fin. No es que no haya decisiones-fines y decisiones-medios en la voluntad divina. Es que no hay —como vamos a ver— dependencia unilateral de éstas con respecto a aquéllas, pues en Dios ninguna decisión es completamente independiente. En efecto: no cabe que Dios decida que ocurra que **p**, y que sólo luego, a fin de que se realice que **p**, decida que **q**, suponiéndose que, si sucede que **q**, sucederá también que **p**. Eso no es posible porque, al decidir que **p**, decide también que esas causas y condiciones tengan lugar. No se abstiene de decidir los medios, ni necesita, pues, decidir luego, con

una decisión nueva y subordinada, decidir que acontezcan esos medios —esas causas y condiciones— para la realización del fin, que sería el hecho de que p.

A este respecto, los escolásticos distinguieron entre que, a fin de que se cumpla una decisión suya, Dios tome otra decisión; y que Dios decida que, a fin de que tal cosa tenga lugar, tenga lugar tal otra cosa.

Pero el distingo no es aceptable si sostenemos la omnipotencia divina (en la medida al menos en que Dios quiere que p, es verdad que p) y la determinación volicional de Dios —Su no-indiferencia volicional— (consistente en que, también para todo “p”, en la medida al menos en que Dios no quiere que no p, quiere que p). Esos dos principios, conjuntamente, equivalen a que, para todo “p”, que sea verdad que p equivale estrictamente a que Dios lo quiera. Por ello es equivalente decir que p y decir que Dios quiere que p.

Así pues, supongamos que Dios quiere que sea cierto lo siguiente: que las palomas tengan alas para volar. Entonces Dios quiere que, para que las palomas vuelen, Dios quiera que ellas tengan alas. Y, como Dios lo quiere, se cumple; e.d.: es verdad que, para que las palomas vuelen —para que se cumpla la decisión de Dios de que las palomas vuelen—, Dios quiere que tengan alas.

Además, supongamos que sólo fuera cierto que Dios quisiera que, con vistas a que fuera cierto que p, fuera cierto que q (en vez de que, con vistas a que fuera cierto que p, Dios quisiera que fuera cierto que q); pero, ¿puede querer eso Dios sin querer que p? Y, si Dios quiere que p, y quiere que, con vistas a que sea cierto que p, sea cierto que q, ¿puede abstenerse de querer que q? Y, suponiendo que Dios quiere que p, y que q, ¿no es su querer que p lo que motiva su querer que q?

Art. 198.— Los dos argumentos que acabo de presentar prueban que, si Dios quiere que, con vistas a que suceda una cosa, suceda otra cosa, entonces, con vistas a que suceda una cosa, Dios quiere que suceda otra cosa. Pero, siendo ello así, ¿cómo es que en Dios no hay supeditación de una decisión a otra como medio a fin? No la hay sólo en el sentido de que Dios no adopta primero, independientemente, la decisión de que suceda una cosa; y de que, luego, ante la necesidad de ejecutar tal decisión, adopte otra decisión supeditada, la de que tenga lugar el medio —o mejor: la de escoger el medio—. ¡No! Dios no escoge los fines independientemente de escoger los medios, porque sabe que, estando cada ente individuado por sus causas y condiciones ocasionantes, el fin no está escogido —no está escogido tal fin determinado— mientras no lo esté el medio. No hay,

pues, en Dios supeditación; no hay decisión general, primero, de que haya un fin de tal tipo, y luego decisión de que el fin de tal tipo que haya sea éste o aquél. Esa mutación, o esa supeditante sucesión de fases, se da en los hombres justamente por su falta de omnisciencia.

En Dios, pues, el medio no está supeditado al fin como una decisión que se toma después de haber tomado la otra, **independientemente**. Dios no toma ninguna decisión **independientemente** de la adopción de sus otras decisiones. En ese sentido, no puede haber en Dios supeditación de decisiones-medio a decisiones-fines tampoco en el sentido de que, con una anterioridad de carácter no-temporal —sino de algún orden entitativo atemporal—, tome primero la decisión-fin y luego la decisión-medio; no es posible eso si se entiende el 'primero' como conllevando que sea esa primera decisión **independiente** de la otra, mientras que ésta última, en cambio, sí dependería de la primera. ¡No! Dios no toma decisiones independientes del resto de su voluntad. Eso, empero, no significa que cada decisión dependa de otra en la misma medida y del mismo modo en que ésta dependa de la primera; significa tan sólo que ninguna decisión divina es independiente de otra en el sentido en que una decisión de un hombre puede ser independiente de otra decisión del mismo hombre. Cierto que cada decisión de un hombre es también la decisión de Dios de que el hombre en cuestión tome tal decisión. Y, como esta decisión de Dios depende de sus otras decisiones —incluyendo la de que el hombre tome tal o cual otra decisión—, la decisión del hombre viene así, después de todo, a depender también de las otras decisiones del hombre. Pero eso se le escapa al hombre; no es algo de lo que él tenga conciencia —por lo menos no siempre tiene conciencia de qué vínculo concreto de dependencia se da, ya que ni siquiera sabe qué decisiones va a tomar después—. Y, por ello, no hay, en el hombre, dependencia de la que él sea consciente y que sea querida por él de la decisión-fin con respecto a la decisión-medio, sino **sólo** a la inversa. En Dios, hay dependencia consciente y querida en ambos sentidos —aunque pueden ser dependencias de diversa índole y de diferente intensidad—.

Así pues, sí puede suceder —y de hecho sucede— que, con vistas a que suceda que p, Dios quiera que suceda que q. Pero, como se ha dicho, ello no conlleva en Dios una supeditación unilateral de una decisión a otra, como si la decisión-medio fuera así algo que le viniera como impuesto a Dios una vez que El hubiera tomado, independientemente, la decisión fin. Por ello, no vale el artificio teodiceico de decir que las decisiones-fines, las únicas que Dios tomaría independientemente, serían buenas; pero que, una vez que El las hubiera adoptado, la elección de ciertos medios no buenos le vendría impuesta, sin que tuviera, empero, que escoger tales medios con una

decisión del mismo rango que las decisiones-fines, pues éstas serían independientes, mientras que las decisiones-medios les estarían supeditadas.

Tal representación de lo que sucede con la voluntad divina no tiene en cuenta la omnisciencia de Dios; y, por lo tanto, a esa tentativa teodiceica no puede considerársela exitosa.

Art. 199.— Sin embargo, aunque es errada la utilización de ese distingo entre decisiones-fines y decisiones-medios con fines teodiceicos, ello no quiere decir que tenga fundamento una opinión según la cual la omnipotencia divina hace que Dios no tenga menester de querer una cosa con vistas a que tenga lugar otra cosa. El argumento en que se apoya tal opinión es el siguiente (lo expone Curley, en (C:12), en polémica contra la tesis —próxima a la nuestra— sobre la omnipotencia divina que propugna Ross en (R:8)). Dios es omnipotente. Por ello, en la medida al menos en que quiere que algo tenga lugar, ese algo tiene lugar. Luego Dios no necesita querer que tenga lugar un acontecimiento para que tenga lugar otro acontecimiento; le basta con querer que tenga lugar este otro acontecimiento.

Hasta aquí el argumento sólo probaría —si lo probara— que Dios **no tiene necesidad** de querer que suceda un medio para lograr que suceda un fin; no que Dios **no puede** querer el medio para que suceda el fin; mas también esto va a tratar de probarlo Curley, como en seguida veremos.

Antes, sin embargo, conviene rebatir el argumento tal como lo hemos expuesto. El error subyacente estriba en ignorar que el acontecimiento no sería el mismo si fuera provocado u ocasionado por medios diversos de los que, de hecho, lo provoquen u ocasionen. Que Dios decida el fin de la caída de la monarquía irania no es lo mismo que que decida una caída de la monarquía irania; decidir esto último es decidir, no el hecho —real— de que la monarquía irania cae, sino que hubiera algún hecho que consistiera en que cayera la monarquía irania. Pero, seguramente, Dios no juega a decidir, primero, que haya una caída de la monarquía irania, para, sólo en segundo término, decidir que tal caída sea provocada y ocasionada por tales o cuales factores —la resistencia contra el terror y las torturas de la Savak; la decisión del pueblo de no seguir soportando el hambre y el yugo del rey de Persia; las ardientes predicaciones republicanas de los dirigentes religiosos del país, etc.—. Dios, al decidir que tenga lugar una caída de la monarquía irania decide que tenga lugar tal caída determinada de la monarquía irania, a saber: la caída (real, efectiva) de la monarquía irania. Y **no puede** escoger eso independientemente de escoger, precisamente, esos medios; haber escogido otros querría decir

haber escogido, no la caída de la monarquía irania, sino otro acontecimiento (que hubiera podido ser una caída de tal monarquía —o, más exactamente, un hundimiento político que experimentara la monarquía irania—; pero no la caída de esa despótica monarquía).

Art. 200.— Mas, como ya ha quedado apuntado, el argumento de Curley es aún más ambicioso, y pretende probar que Dios no puede querer un medio para alcanzar un fin. ¿Por qué? Porque —dice Curley (apoyándose en una afirmación equivocada de Ross, que está emparentada con lo que discutimos en el Art. 163)— nadie puede querer un hecho que conoce como ya efectivamente cierto (yo no podría querer que Mozambique limite al norte con Tanzania, pues, quiéralo o no, es verdad; y sólo se querría algo tal que, si uno no lo quisiera, dejara de ser verdadero, algo cuya verdad dependiera del querer de uno). Pero, como nadie puede querer que algo suceda, si es que ese algo sucede de todos modos, Dios, una vez que ha tomado una decisión —y cada una de sus decisiones se cumple automáticamente, dada su omnipotencia— no puede querer que, con vistas a que se cumpla esa primera decisión suya, tenga lugar tal otra cosa; porque eso conllevaría que Dios quisiera algo que ya conoce como real —o, al menos, como yendo, infrustrablemente, a realizarse en el momento escogido por Dios en su primera decisión—.

La dificultad suscitada por Curley desaparece, empero, si —contrariamente a la opinión que con él parece compartir Ross— aceptamos que se puede querer (querer en el sentido propio y fuerte de 'decidir') que sea verdad algo que conocemos como verdadero. Yo puedo decidir que sea verdad que $7 \times 7 = 49$. Mi decisión no tendrá mayor importancia ni eficacia, desde luego, ya que, aunque yo no lo hubiera decidido, así y todo hubiera sido cierto que $7 \times 7 = 49$.

Pero, con respecto a Dios, su saber que *p* y su decidir que *p* son una sola y misma cosa; y esa cosa es, ni más ni menos, el hecho mismo de que *p*. Y, como en Dios no difiere el querer (decidir) que ocurra que *p* y el saber que ocurre que *p*, no sólo puede Dios, sino que **debe** querer cosas que conoce como verdaderas; ya que su quererlas es el ser verdaderas de esas cosas, lo cual es también lo mismo que el saber que son verdaderas. (Por ello Dios sabe que quiere que *p* en la misma medida en que quiere saber que *p*, que es la misma medida en que sucede de hecho que *p*).

Además, es falso que el ser verdadero o real de alguna cosa sea independiente de que Dios lo quiera. Si Dios quisiera esas cosas menos de lo que las quiere, serían tanto menos verdaderas. Cuando una cosa es tal que es absolutamente imposible que sea menos (o más) real de lo que es, entonces es que es asimismo absolutamente imposible que Dios quiera, en menor (respectivamente, mayor) me-

dida de lo que efectivamente quiere, que tal cosa sea real. Así, es absolutamente falso (y, por tanto, absolutamente imposible) que Dios quiera, en medida diversa de aquélla con la que lo quiere de hecho, que Chipre sea lo mismo que Chipre, o que 3 sea lo mismo que la raíz cuadrada de 9.

Nada es, pues, independiente de la voluntad de Dios, de las decisiones divinas. No es verdad que, aunque Dios no lo quisiera en absoluto —o lo quisiera menos de lo que quiere— sería, así y todo, igualmente cierto que 17 es un número primo. ¡No! Si Dios no lo quisiera, no sería cierto; si no lo quisiera en absoluto, no sería cierto en absoluto; si lo quisiera menos de lo que lo quiere, sería menos cierto de lo que es. No es que el quererlo Dios sea su causa; su causa es Dios mismo (la existencia de Dios); es que su ser querido por Dios es su existir mismo. Cada estado de cosas es una decisión de Dios; es la decisión divina de que tal estado de cosas exista. (Lo cual es, a su vez, lo mismo que el conocimiento divino de que existe).

Art. 201.— Así pues, sale triunfante de esta confrontación la tesis según la cual Dios puede, y debe, querer como medios ciertas cosas, con vistas a que se alcancen ciertos fines. Pero eso sigue sin resolver el problema central de la teodicea, ya que, aunque el querer Dios cosas malas sea un querer-como-medio, aun así es un quererlas que, por añadidura, no está unilateralmente supeditado al querer divino de los buenos fines a alcanzar (como si este último querer fuera totalmente independiente de su querer los medios). Es, por tanto, falso que las únicas decisiones divinas (totalmente) independientes —las únicas dizque moralmente pertinentes— sean decisiones de hechos más buenos que malos; pues no hay decisiones independientes en Dios.

Acápito 5º: Solución al problema teodiceico: la transcendencia lógica de Dios

Art. 202.— Hemos comprobado el fracaso de todos los intentos hasta ahora examinados de resolver el problema central de la teodicea.

Subsiste el problema: si Dios es omnipotente, le basta con querer algo para que ese algo suceda; si es providente, nada le es indiferente —o sea: quiere que no-p al menos en la medida en que se abstiene de querer que p cualquiera que sea "p"—; si es infinitamente bueno, es providente; pero, por otro lado, si es infinitamente bueno, entonces no quiere el mal (en absoluto).

Esta última afirmación podría ser rebajada como sigue: en la medida en que alguien es bueno, en esa medida al menos se abstiene

TRASCENDENCIA LOGICA DE DIOS

de querer un mal, cualquiera que éste sea; pero entonces, como Dios es infinitamente bueno, será infinitamente cierto que se abstiene de querer el mal; y de ahí se desprendería, en virtud de cuanto precede, que es a lo sumo infinitesimalmente cierto que ocurre el mal en el mundo. ¡Pero no! ¡No es infinitesimalmente cierto! El mal es una realidad demasiado fuerte, agresiva, patente, como para tener un grado meramente infinitesimal de existencia.

Art. 203.— Podemos formalizar la argumentación precedente como sigue. Una fórmula del tipo 'xuolp' significa: 'x quiere que p'; 'N' se lee 'no'; "pDq" se lee: "el hecho de que p implica el hecho de que q" o "el hecho de que p es cierto a lo sumo en la misma medida que el hecho de que q"; "pCq" se lee: "p sólo si q"; '1' se lee 'Dios'; 'Ux' se lee: 'para todo x es cierto que...'; 'xbon' se lee: 'x es bueno'; "f(pmal)" se lee: "el hecho de que p es un tanto malo". Veamos, pues, el razonamiento:

- 1) Omnipotencia divina: 1uolpDp
- 2) Providencia divina: N(1uolp)D1uolpNp
- 3) NpDN(1uolp) (Se prueba a partir de (1) en virtud de la ley de contraposición)
- 4) NpD1uolNp (Se prueba a partir de (3) y (2), en virtud de la transitividad de la implicación)
- 5) NNpD1uolNNp (Se prueba en virtud de (4), por instanciación)
- 6) pD1uolp (Se prueba en virtud de (5), por substitución de equivalentes y ley de la doble negación:
/NNp/= /p/)

Así pues, en la medida en que el mal existe, Dios quiere que exista. Mas, por otro lado, se añade (7):

- 7) f(pmal)CUX(xbonDN(xuolp)) Lo que puede leerse: "si el hecho de que p es un tanto malo, entonces en la medida en que un ente, cualquiera que éste sea, es bueno, en esa medida se abstiene de querer que 'p'; sería un postulado o axioma con respecto a la bondad)

De todo lo anterior resulta la conclusión (8):

- 8) f(pmal)CbNp (o sea: si el hecho de que p es un tanto malo, entonces es infinitamente falso que tal hecho tenga lugar)

INFINITAMENTE BUENO

Para evitar esa conclusión **absolutamente** falsa que es (8), hay que sacrificar alguna de las premisas. Nuestra solución consiste en sacrificar (7); o mejor dicho, en debilitarla, haciendo que tal postulado valga sólo para los entes **finitos**. Dios es lógicamente trascendente, e.d.: es un ente perantimático. Para él no valen aquellas normas que ligan, con respecto a los entes finitos (a las criaturas), el grado en que poseen cierta propiedad determinada con los grados en que poseen o dejan de poseer **otras** propiedades dadas. Dios y sus atributos son entes infintos; están libres de tales normas y ligaduras; no están constreñidos por las mismas. Poreso, en vez de (7), propugnaremos la verdad de (9), que es un principio más débil:

9) f(pmal)CUx(βxC.xbonDN(xuolp)) (que cabe leer: si el hecho de que p es un tanto malo, entonces cada ente finito es tal que, en la medida en que él es bueno, en esa medida se abstiene de querer que p).

Pero ahora ya la conclusión (8) no puede ser extraída válidamente. Por consiguiente, nada impide que, con tal de que Dios sea lógicamente trascendente, sea también infinitamente bueno, y que, a la vez, los principios de omnipotencia divina y de providencia divina sean también verdaderos, a pesar de que hay hechos un tanto malos que tienen grados de existencia muy superiores a lo infinitesimalmente real.

Art. 204.— He sostenido que la omnibenevolencia divina, por ser Dios lógicamente trascendente, no excluye el que Dios tome también ciertas decisiones —y que lo haga incluso en alto grado— que, de no ser El lógicamente trascendente, serían del todo incompatibles con su omnibenevolencia.

Tal afirmación, **en algún sentido**, se parece a la vieja concepción analogista de que la bondad divina es infinita y, por ello, es algo que no podemos entender y que no podemos designar adecuadamente ni siquiera con ese sintagma 'bondad infinita', porque qué signifique 'infinita' no lo sabemos —quizá medio barruntamos—, y la palabra 'bondad' no se aplica unívocamente a la bondad de Dios y a la de las criaturas.

Pero hay una diferencia capital entre esa concepción analogista y la aquí defendida. Para esa concepción analogista, los términos no se usan unívocamente; y, por ello, al hablar de la bondad divina no se habla de algo que propiamente sea bondad, sino de otra cosa que desconocemos pero tal que, no teniendo nosotros otra palabra para expresarla, la llamamos 'bondad', pues es el término menos inadecuado.

cuado (seguramente porque aquello con respecto a lo cual es menos disimilar ese algo divino es la bondad).

Art. 205.— Esa posición analogista es vulnerable. Se ha dicho que, puesto que los términos no se aplican unívocamente a Dios, ¿por qué aplicar el término 'bondadoso' en vez de otro como 'pícaro'? Pero a esa interpelación responde el analogista que, justamente, el término bondadoso es el menos inadecuado. Pero siguen en pie dos objeciones.

La primera es que, por no ser adecuada, la afirmación de que Dios es bondadoso será falsa; en ningún aspecto podría ser del todo verdadera. Si el término 'hermosa' es inadecuado para la Torre Eiffel, ello querrá decir que el enunciado 'La Torre Eiffel es hermosa' no es enteramente verdadero; puede, con todo, que ese adjetivo sea menos inadecuado, con aplicación a dicha torre, que el término 'fea'; y, de ser así, la Torre Eiffel será más hermosa que fea. Pero en **ningún aspecto** será 100% hermosa. Mas, ¿está dispuesto a decir el analogista que Dios no es en ningún aspecto enteramente bueno?

La segunda objeción es ésta: si no conocemos la bondad de Dios, ¿cómo sabemos a qué se parece o con respecto a qué es menos disimilar? Y, si sí la conocemos, ¿por qué no acuñar un término para ella que sea adecuado, y que vaya acompañado de calificativos que digan, unívocamente, en qué se parece la bondad divina a la humana, p.ej.?

Art. 206.— Por mi parte, lo que defiendo no es el analogismo, sino el univocismo. La bondad es una sola, tanto cuando se le atribuye a Dios como cuando se le atribuye a un hombre. Precisemos mejor: al decir 'la bondad de Santa Mariana de Jesús es buena; o bien 1º) el hecho de que Santa Mariana de Jesús es buena; o bien 2º) aquella propiedad cuya posesión por Santa Mariana de Jesús es el hecho 1º (e.d.: aquella clase tal que, por pertenecer a ella Mariana de Jesús, por eso se le aplica el adjetivo 'buena'). En el primer sentido, la bondad de Dios no es la misma que la de Santa Mariana; pero la de esta santa no es tampoco la misma que la de S. Juan Crisóstomo. (Un inciso, sin embargo, parece útil: aunque el hecho de que x tiene tal propiedad, y el hecho de que z tiene la misma propiedad suelen ser diversos cuando x es diferente de z, eso **no siempre** es así; eso es verdad para las propiedades "normales", pero no para todas; y aun, con respecto a las propiedades "normales", hay excepciones; excepcionalmente, puede haber dos entes diversos que tengan el mismo color, el mismo olor y el mismo sabor). En el segundo sentido, la bondad de Dios es la de cualquier otro ente; es más: la bondad de Dios es la bondad, a secas, esa propiedad por posesión de la cual se aplica con verdad —en la medida en que la posesión es real— el término 'bueno' a un ente, cualquiera que sea.

Pero, entonces ¿qué hay en común entre la posición aquí sustentada y esa concepción analogista? Lo que hay en común es que no son las mismas todas las implicaciones de aplicar con verdad el adjetivo 'bondadoso' a Dios y a una criatura. Porque en la medida en que un hombre es bueno, se abstiene de querer males. Como ningún hombre puede abstenerse infinitamente de querer males (porque la vida coloca a cada hombre ante dilemas en los que cada alternativa posible es un tanto mala), ningún hombre puede ser —al menos en todos los aspectos— infinitamente bueno. Pero Dios puede serlo, aunque decida males.

Pero eso no quiere decir que su ser bondadoso no lo comprometa a nada. Lo compromete a hacer infinita bondad, a hacer el mejor universo posible, a derrochar dones y bienes sobre ese universo. Lo compromete a ser El quien dé a **todos** los entes finitos **todos** los bienes que tengan o que habrán llegado a tener. Y ése es un compromiso que sólo siendo providente y todopoderoso a la vez puede cumplir; de otro modo no sería El quien diera todos los bienes.

Art. 207.— Nuestro enfoque teodiceico no es incompatible con otros que se han propuesto, ya desde los tiempos del estoicismo.

Que los males del universo traen bienes mayores; que en un universo sin dolor, sin sufrimientos, sin motivos de preocupación y de angustia, no serían posibles para los sujetos finitos la generosidad, prudencia, fortaleza, templanza, el altruísmo, el desprendimiento, el autosacrificio; ni ese amor profundo que se cimenta en entrega mutua, que nunca puede estar exento de piedad o simpatía por los sufrientos que al amado le ha tocado experimentar, que se fortalece a través de dificultades y aun de reveses. Ni serían posibles para los sujetos finitos muchos placeres como el alivio del dolor, la curación de una enfermedad, el descansar de la fatiga, el contemplar con satisfacción el resultado de una penosa labor —una satisfacción en la que entra siempre algo de compasión o siquiera simpatía hacia el propio esfuerzo y las penalidades que ha traído consigo—.

Pero a esa línea de argumentación se ha replicado que, en primer lugar, un creador omnipotente hubiera podido conseguir los mismos fines sin medios dolorosos; en segundo lugar, que el fin no justifica los medios; en tercer lugar, que, aunque **esos** fines requieran **esos** medios u otros similares, otros fines quizá mejores no los requerirían; y, en cuarto lugar, que esas virtudes son buenas, no incondicionalmente, sino sólo dado el mal estado del universo; y que por lo que se esfuerza el hombre es por cambiar tal estado —no del universo, pero sí del trocito en que a él le toca vivir—, aun a sabiendas de que, hasta donde lo logre, ya no tendrá que haber valentía, ni fortaleza, ni compasión, ni caridad, ni altruísmo, ni nada de todo eso.

TRASCENDENCIA LÓGICA DE DIOS

A esas cuatro objeciones respondo: 1º— Dios, por más omnipotente que sea, no puede crear un universo que sea mejor que el mejor de los posibles, e.d. que el universo real; porque no todo aquello cuya negación no es un teorema de lógica (y, menos aún, del sistema de lógica LBV) es metafísicamente posible. 2º— Dios sigue siendo —dada su transcendencia lógica— infinitamente bueno aun escogiendo medios malos (si es o no verdad, con respecto al hombre, que el fin no justifica los medios, eso es harina de otro costal; digamos que, para el hombre y para cualquier sujeto finito, el escoger malos medios para un buen fin es malo; pero también es malo el no escoger un buen fin para no escoger los medios malos; qué prevalezca —si la maldad de una opción o la de la otra— eso es asunto en el que no cabe entrar aquí). 3º— Otros fines diversos conllevarían otro universo diverso, que no sería ya el mejor de los posibles. 4º— Esas virtudes son por sí incondicionalmente buenas; pero es también bueno —y es una de esas virtudes— el esforzarse por eliminar las circunstancias en que pueden encontrar ocasión de manifestarse tales virtudes; esforzarse por implantar generosamente y con autosacrificio algo que se parezca al paraíso hedonista es una virtud más que sólo es posible si el universo no es un paraíso hedonista. Que de ahí se siga un conflicto de valores, una contradictorialidad, eso es seguro e inevitable, porque la esfera de valores, como las demás esferas de lo real, está plagada de contradicciones.

Vemos, pues, que se defiende perfectamente esa justificación de la existencia del mal intentada ya desde los estoicos (y que podríamos resumir como la tesis de que no hay mal que por bien no venga). Pero hemos visto que sólo se defiende tal justificación de la existencia del mal y, a la vez, de la omnibenevolencia de Dios si se acepta que Dios es lógicamente transcendente; pues, de no, surge el problema de que el fin no justifica (al menos plenamente) los medios, y que no se puede ser infinitamente bueno (si no se es lógicamente transcendente) ni escogiendo los malos medios ni dejando de escoger el buen fin.

Capítulo VII

C R E A D O R

Epítome.— Este capítulo está dividido en dos acápitos y en 18 artículos. El Acápito 1º, que consta de 12 artículos, está consagrado a dilucidar la extensión y la naturaleza de la creación. El primero de esos dos problemas abarca los Arts. 208 a 210. El Art. 208 plantea el problema de la extensión de la creación divina, y expone los argu-

mentos de quienes afirman que los números y otros entes necesariamente existentes no son creados por Dios. El Art. 209 responde a esos argumentos, rechazando además la dicotomía rígida entre lo necesario y lo contingentemente real, y sosteniendo que todos los entes finitos (todos los entes que no sean ni Dios ni sus atributos) son creados por Dios. El Art. 210 define en qué consiste ser un ente finito. Se aborda, a continuación, el problema de en qué consiste la creación. Tras plantearse el problema y advertirse contra una definición que desemboque en el ocasionalismo, lo que se hace en el Art. 211, se critica la concepción escolástica de la creación, basada en el hilemorfismo aristotélico; la crítica emplea argumentos de autoridad (Art. 212) —mostrando que esa concepción no es ortodoxa, pues no admite que todos los entes finitos son creados por Dios—; y argumentos filosóficos en contra del hilemorfismo. Los Arts. 214 y 215 presentan y critican la concepción de la creación propuesta por Swinburne. Los Arts. 216 y 217 presentan la concepción del autor, consistente en que que x cree a z consiste en que x cause a z siempre y cuando se den las condiciones siguientes: que z sea un ente finito; que x cause a z en la medida en que z existe; que x cause a cada causa de z y a cada causación de z por una de esas causas, y a cada causa de cada causa de z , y a cada causación de una causa de z por alguna de sus causas. Los Arts. 217 a 219 desarrollan varias consecuencias que se derivan de esa concepción.

El **Acápito 2º**, que consta de 6 artículos, está consagrado a defender la identidad entre una criatura, cualquiera que sea, y la creación de la misma por Dios. Se empieza, en el Art. 220, por plantear el problema de si la creación de una criatura es algo creado o increado y si, de ser creado, es lo mismo que la criatura en cuestión o si es algo diverso; y se indica que, como todas las soluciones parecen comportar desventajas, de no hallarse una salida quedará seriamente amenazada la coherencia del teísmo, una tesis central del cual es que tiene lugar la creación de los entes finitos por Dios. Se indican tres posiciones: la de Santo Tomás, según la cual la creación es increada; la de Suárez, según la cual la creación de una criatura es algo creado diferente de la criatura en cuestión, y la de Vázquez, según la cual la creación de una criatura es la criatura misma. El Art. 221 expone las objeciones que se han formulado contra cada una de esas tres posiciones. Los Arts. 222 y 223 discuten las respuestas de Suárez a las objeciones contra su tesis. Los Arts. 224 y 225 defienden la tesis de Vázquez contra las cinco objeciones que a la misma se habían dirigido.

Acápito 1º: Naturaleza y extensión de la creación

Art. 208.— Un punto central de toda la concepción teísta es que Dios es el creador de todas las cosas. Esta tesis, sin embargo, necesita una cuidadosa dilucidación.

El primer problema que la tesis debe abordar es cuál sea, en ella, el alcance del sintagma 'todas las cosas'.

De común acuerdo, se excluye de esas cosas a Dios mismo: la relación de creación se da entre Dios, por un lado, y todos los demás entes, por otro.

Sin embargo, ¿no deben excluirse también otros entes? Diversos autores han sugerido que **tampoco** son creados por Dios otros entes cuya existencia es lógicamente entrañada por la existencia de Dios (tal es, p.ej., el punto de vista de Swinburne: (S:14), pp. 126ss). Entre esos entes cuya existencia es lógicamente entrañada por la de Dios podrían incluirse los entes cuya existencia es necesaria, puesto que —según las lógicas modales corrientemente aceptadas y profesadas—, si es necesariamente verdad que p , entonces, cualquiera que sea " q ", el hecho de que q entraña lógicamente el hecho de que p . Y, por lo tanto, si un ente dado, x , existe con necesidad lógica, entonces cualquier hecho —incluyendo el de que Dios existe— entraña lógicamente la existencia de x .

Se ha dicho que, por esa razón, Dios no crea el número 3, ni el hecho de que es verdadero el teorema de Pitágoras, p.ej. Pero se pueden formular dos objeciones contundentes contra esa restricción del alcance de la creación a entes lógicamente contingentes. Hélas aquí.

En primer lugar, en las formulaciones ortodoxas de la creación por Dios de todas las cosas nada parece sugerir que deba sobreentenderse una restricción tan enorme; nada indica, en particular, que Dios cree sólo entes lógicos o metafísicamente contingentes.

En segundo lugar, entre esos entes metafísicamente necesarios figuran los números, p.ej. Pero, según la doctrina más clara y atractiva acerca de la naturaleza de los números, éstos son ciertas clases de clases: el número 3 es la clase a la que pertenece cualquier conjunto que tenga 3 entes —o sea: tal que haya 3, y sólo 3, entes finitos que pertenezcan más que infinitesimalmente a dicho conjunto—. Ese enfoque de los números es el de Frege y Russell. Y ha sido defendido por el autor de este estudio contra una poderosa objeción (cf. (P:2), pp. 85-6), a saber: si los números son clases de clases, como las clases son extensionales —o sea, como su identidad depende de qué entes pertenezcan a ellas—, la naturaleza de los números depende

del contenido efectivo del mundo. Supongamos, en vez del mundo real, un mundo en el que hubiera habido sólo dos naciones caribeñas de habla castellana en el siglo XX —en vez de las tres que hay: Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico—; no existiría la clase de los tres países antillanos de habla castellana en el siglo XX (o, quizá, sí existiría pero no sería una clase de tres miembros). Por ello, el número 3 no contendría a esa clase. Pero, como la identidad de una clase o conjunto depende de cuáles sean sus miembros —y en qué medida lo sea cada uno de ellos—, el número 3 en ese mundo sería algo diverso del número 3 del mundo real. Luego la identidad del número 3 no sería algo necesario, sino contingente, puesto que dependería del contenido contingente del mundo. Y, por ende, la existencia del número 3 no sería tampoco necesaria (ya que, a lo sumo, sería necesaria la existencia de un número 3 —o sea: de uno u otro número 3—, no la del número 3 porque es un teorema de matemáticas, y toda verdad matemática es necesaria).

Art. 209.— Hasta aquí la objeción. La respuesta del autor es el rechazo de la dicotomía radical entre lo necesario y lo contingente. La diferencia entre lo necesario y lo contingentemente real sólo es de grado. Por eso, el mundo real no es uno más de entre los posibles, sino que tiene un estatuto ontológico privilegiado. El mundo real es absolutamente necesario —existe con necesidad absoluta— porque el mundo real es Dios.

Pero todo ello conlleva que la identidad —y, por consiguiente, la existencia— de los entes matemáticos —los números, en particular— es solidaria de la identidad y existencia de entes contingentes y comúnmente aceptados como empíricamente cognoscibles. (Si los entes matemáticos son, también ellos, empíricamente cognoscibles —como lo sostiene el autor de este trabajo— es un problema aparte). Por ello, la creación por Dios de un universo en el que no existiera en absoluto la isla de Puerto Rico hubiera impedido la existencia del real número 3 y hubiera hecho existir, en vez de él, a otro ente, que es el número 3 efectivo (aunque sí hubiera jugado, en esa hipótesis, el papel de número 3).

De ahí que, o bien Dios crea también al número 3 y a los demás números, o bien Dios no crea a los entes contingentes y empíricos como Puerto Rico, o bien crea a éstos y no a aquéllos, pese a que la existencia de éstos entraña la de aquéllos y viceversa.

(Por lo que respecta a entes matemáticos como la verdad del teorema de Pitágoras, p.ej., también esos entes dependen, en su identidad, de la identidad de los números; y, por lo tanto, el problema de su existencia no es separable del problema general de la existencia de los números. Pero no discutiré en detalle este punto).

EXTENSION DE LA CREACION

Mi respuesta a ese dilema es que Dios crea todo ente **finito**, tanto si existe en todos los aspectos de lo real como si sólo existe en algunos aspectos de lo real. Cualquier ente que exista en todos los aspectos es **necesario**; pero casi todos los entes necesarios son también contingentes, puesto que la inexistencia de los mismos es al menos posible —i.e.: es relativamente verdadera, ya que hay aspectos de lo real en que tal inexistencia tiene lugar hasta cierto punto—. Y hay entes que son necesarios y, a la vez, imposibles —pues su inexistencia es necesaria también—; algunos de ellos, más necesarios que imposibles; otros, más imposibles que necesarios; otros, en unos aspectos más necesarios y en otros más imposibles; y uno —lo equidistante entre la plena realidad y una ausencia total de realidad— es, en todos los aspectos, **tan real como irreal, tan necesario como imposible y como contingente.**

Un ente es contingente en la medida en que su existencia no es necesaria.

Por otro lado, un ente que exista en todos los aspectos puede, pese a ser necesario, ser, en algunos aspectos, **menos necesario que real.** Y un ente —tanto si existe en todos los aspectos como si no— puede ser, en algunos aspectos, **más posible que real.**

Por ello, no es cierto que los conceptos de posibilidad, de necesidad y de realidad se confundan en el marco del planteamiento aquí propuesto.

Esó sí: la diferencia es de grado, no porque todo lo que tenga alguna realidad sea necesario (lo que sólo tenga realidad en **algún aspecto** no es necesario; **sólo** es necesario lo que tenga realidad en todos los aspectos de lo real); sino porque todo lo **realmente real** es necesario (aunque algunas cosas realmente reales son, en ciertos aspectos, menos necesarias que reales). Decir de algo que es **realmente real** (e.d. realmente verdadero), que es real (e.d. verdadero) en todos los aspectos, y decir que es genuinamente real (genuinamente verdadero) es significar, en todos esos casos, siempre lo mismo; son expresiones sinonímicas.

Art. 210.— Hechas las aclaraciones que preceden, falta por explicar qué sea un **ente finito**. (Aunque ya fue definido en la Introducción de este estudio, p. 26). Lo explicaremos como sigue: un ente es finito ssi, en algún aspecto por lo menos, no tiene ni una existencia plena (del 100%), ni una existencia que sólo infinitesimalmente difiera de la plena. Dicho de otro modo: decir de un ente que es finito es decir que, en algún aspecto por lo menos, ese ente es más que infinitesimalmente irreal. Por el contrario, decir que un ente es infinito es decir que es tal que, en todos los aspectos, su grado de inexistencia

tencia es o nulo o infinitesimal. (Dicho de otro modo: un ente es infinito ssi es tal que, en todos los aspectos, o bien existe en una medida plena, o bien existe en una medida que sólo infinitesimalmente difiera de la plena).

Pues bien, son justamente los entes finitos, y sólo ellos, los que son creados por Dios.

Y ¿qué entes están excluidos de los finitos? E.d. ¿qué entes son infinitos? Dios y sus atributos, definiendo 'atributo de Dios' justamente como cualquier propiedad que Dios posea, en todos los aspectos, infinitamente.

Art. 211.— Aclarada la extensión o el alcance de la creación, conviene ahora determinar la noción misma de creación.

No se puede, evidentemente, identificar la **creación** con la **causación**. Porque, aunque Dios crea a todos los entes finitos, y ningún ente salvo Dios los crea, hay entes —y concretamente entes finitos— que causan otros entes. Las ambiciones de las dinastías reinantes y de los monopolios imperialistas y colonialistas causaron la Primera Guerra Mundial. La exasperación del pueblo etíope por la espantosa miseria y régimen de trabajos forzados a que lo sometía el poder monárquico causó la caída del Negus.

Los ocasionalistas (Al Asarí, Ibn Gabirol, Geulincx, Malebranche) han sostenido que sólo Dios es causa, mientras que los otros entes a quienes comúnmente se considera como causas son, en verdad, meras ocasiones. Pero tal punto de vista no parece aceptable, pues reduce demasiado el papel de la criatura. Como lo vio el Dr. Angélico, parece ir en contra de la generosidad divina, y de la grandeza de su obra, el que las criaturas carezcan de toda actividad y sean meras marionetas. Ese rebajamiento de la dignidad y del papel de la criatura no redundará, en modo alguno, en un ensalzamiento de Dios, ni de su poder, ni de su acción, ya que justamente, de ser cierto, Dios no haría que sus criaturas actuaran causalmente —o sea: que ejercieran acciones causales—; y de ser necesariamente cierto, Dios ni siquiera **podría** hacer que sus criaturas ejercieran acciones causales. Además, el ocasionalismo es tan contrario a la experiencia cotidiana que, a menos que se formule una razón poderosa para aceptarlo, casi nadie lo juzgará verdadero. Y, por ello, aunque no abordaremos aquí la discusión de esa doctrina en detalle, sí hay que señalar que nuestro enfoque debe seguir una senda diferente.

Art. 212.— Los filósofos escolásticos, que pensaban en el marco de los moldes peripatéticos, identificaron la creación con aquella producción de algo que se produce de la nada, en el sentido siguiente:

no sólo la cosa producida no preexiste, sino que no hay ningún substrato ni componente metafísico de la misma que preexista a la producción (por eso es *ex nihilo sui et subiecti*). Así, la producción de una estantería no es creación, pues es donación de forma (o —según una posición tomista acaso menos ortodoxamente aristotélica— educación de forma) a (o en) una materia. No obstante, el hilemorfismo aristotélico suscita dificultades **insuperables**, de las que aquí me limitaré a decir algunas palabras unas líneas más abajo.

Lo que sí quiero señalar es que, según esa concepción escolástica, Dios no crea los aparatos de radio, ni los pumas, ni los árboles de la Amazonía, ni las tortugas marinas del Caribe, ni los satélites de Júpiter. Dios creó el universo y las cosas que en él había en el primer momento del mismo. Pero luego ya no crea ninguna de las cosas que son producidas a partir de un substrato —según la concepción aristotélica de la materia prima—.

Cualquiera que sea la plausibilidad —yo diría: la implausibilidad— de semejante concepción escolástica, lo que querría recalcar enérgicamente es la oposición frontal en que se encuentra con respecto al teísmo ortodoxo, para el cual todo ente finito es creado por Dios. Por Dios son creados todos los entes que hay (salvo Dios mismo y sus atributos); todo lo que hay en el cielo y en la tierra. Así la afirman tajantemente varios concilios ecuménicos. El Primer Concilio Ecu­ménico (el de Nicea) llama a Dios 'omnium uisibilium et inuisibilium factorem' ('hacedor de todas las cosas visibles e invisibles'); el Concilio de Constantinopla lo llama 'factorem coeli et terrae, uisibilium omnium et inuisibilium' ('hacedor del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles'); el Concilio IV de Letrán afirma:

Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus et uerus Deus, aeternus... unum uniuersorum principium, creator omnium uisibilium, spiritualium et corporaliū.

Creemos con firmeza y confesamos son sencillez que un solo y verdadero Dios, eterno... /es/ el único principio de todo, el creador de todas las cosas visibles e invisibles, espirituales y corporales.

Y el Concilio Vaticano I afirma lo siguiente:

Siquis non confiteatur, mundum resque omnes quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas... anathema sit.

Si alguien no confiesa que el universo y todas las cosas que éste contiene, tanto espirituales como materiales, han sido producidas, según toda su substancia, de la nada por Dios... que sea anatema.

CREADOR

Por último, el Concilio Provincial de Toledo llama a Dios 'uisibilium et inuisibilium factorem, per quem creata sunt omnia in coelo et in terra' ('hacedor de las cosas visibles e invisibles; aquél por quien han sido creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra').

(Las citas anteriores están tomadas de (S:1), pp. 542-3).

Y ese mismo punto de vista es sostenido —quizá todavía con mayor espíritu de consecuencia— en la tradición teológica islámica (aunque no en el *Kalam* aristotélico).

Art. 213.— Diré ahora, escuetísimamente, una dificultad mayor del hilemorfismo (y dejo de lado, entre otras, la que estriba en lo problemático de la unión entre materia y forma, que debe ser un *tertium quid* hilemorfísticamente inclasificable, y que, por añadidura, desencadena una regresión al infinito): la "materia prima" sería el componente metafísico de la cosa que subsistiría en el cambio substancial. Pero eso no es posible, porque, antes del cambio, la materia prima estaría actualizada por una forma; después del cambio, por otra; y no habría nada que subsistiera a través del cambio, pues la materia prima, de suyo, es pura potencialidad carente de individuación; no es *esta* materia prima, sino materia prima a secas (y ni siquiera cabe decir que "es", sino sólo que es-en-potencia, si bien no es-en-potencia materia prima, sino que es-en-potencia cualquier substancia hilemórfica, por ser indiferente a todas; luego la materia prima ni es *en acto* materia prima —pues cuando es en acto, no es materia prima— ni lo es en potencia —lo que es en potencia es piedra, rinoceronte, y máquina de coser, etc.—). No es *esta* materia prima lo que subsiste al pasarse de la masa de hierro a la locomotora; al perder la forma de masa o bloque de hierro, la materia pierde su existencia actual y, con ella, su individuación; y vuelve a existir y a ser *ésta* al recibir la nueva forma. Ambas "informaciones" pueden ser temporalmente contiguas, mas no continuas.

Por consiguiente, es lógicamente insostenible la concepción peripatética del cambio substancial, en el que el substrato permanecería. Aunque sólo he mostrado que engendra contradicción, se puede mostrar fácilmente (dadas las premisas dignoscitivas del aristotelismo, en el que "sí" equivale a "absolutamente sí") que esa doctrina hilemórfica encierra supercontradicciones y es, por ello, una doctrina endeble o trivial.

Art. 214.— Otra concepción sobre la creación es la que esboza Swinburne ((S:14), pp. 128-9): decir que un ente crea algo es decir que tal algo existe o bien porque dicho ente lo produce, o bien porque dicho ente permite que otro lo produzca, o bien, finalmente, porque dicho ente permite que ese algo exista incausado.

Tal concepción me parece lastrada por tales inconvenientes y dificultades que casi titubea uno en abordar la crítica de la misma, pues quizá las objeciones enunciadas son demasiado obvias.

En primer lugar, qué se entiende por 'permitir', en este contexto, no está claro. Normalmente, 'permitir' significa 'no prohibir que' o sea 'no mandar que no'. Pero 'mandar' no es en modo alguno lo mismo que causar o producir. La relación de mandar-que-p[x] tiene lugar entre una persona, z, y otra, x, cuando la primera tiene algún tipo de autoridad —legítima o no— sobre la segunda. (La autoridad puede ser usurpada; puede ser algo que se arrogue z; y —en ese caso—, la persona a quien el mandato se dirige puede responder: 'tú no me mandas nada, pues careces de autoridad sobre mí, y por tanto yo te puedo desobedecer'; de hacerlo así, la persona que se rebela contra el mandato o pseudomandato sostiene seguramente —al menos de modo implícito— que, cuanto menos títulos de legitimidad tiene la autoridad de quien emite el mensaje en modo imperativo, menos es verdadero que ese mensaje sea un mandato).

En todo caso, el verbo 'permitir' no puede aplicarse, en nuestro contexto sobre la creación, en su sentido propio. Se aplica, en ese sentido propio, sólo a la relación promulgativa entre Dios y aquellas de sus criaturas que, como los hombres, reciben sus mandatos. Así, Dios permite a los hebreos comer carne —e.d. no les ordena que no coman carne, pese a que sus planes para el hombre en su estado edénico no incluían más que una alimentación vegetariana—.

Pero, si quisiéramos adaptar esa noción de 'permiso' al contexto de la creación, y entendiéramos por 'permitir' un 'no causar que no' o —quizá mejor— un 'no causar que no, pudiendo causar que no', entonces tenemos el curiosísimo resultado de que cada uno de nosotros está creando cada día a numerosos hombres, puesto que, pudiendo causar que no vivan —y suponiendo que ese no-vivir sería un no-existir—, se abstiene de hacerlo. Y otro tanto cabría decir con respecto a muchos otros objetos: alguien, pudiendo causar que no sea fabricada tal mesa —le bastaría con robar los materiales que se están usando para su fabricación—, se abstiene de hacerlo; pero no diríamos que ese alguien ha creado la mesa.

Pero Swinburne se esfuerza, en un punto ulterior de su trabajo ((S:14), pp. 140-1) por aclarar la noción de permiso como sigue: permitir que ocurra algún estado de cosas es provocar (**to bring about**) que nada evite o frustre el acaecer de tal estado de cosas. Pero, si se toma en todo su rigor esta definición, entonces no difiere mucho de la que yo propondré en seguida, ya que el **hacer** (o provocar, o producir) que no haya nada que frustre el acaecer de un estado de cosas no puede entenderse sin que ese **hacer** incluya el provocar (o pro-

ducir) tal estado de cosas, y los hechos que influyan en su acaecimiento (o sea: que concurren a tal acaecimiento), y también el influjo de esos hechos en el acaecer del estado de cosas en cuestión. Sin provocar o producir todo eso, no se puede provocar que no haya nada que impida que tenga lugar el estado de cosas. Porque una de las cosas que hay que impedir para provocar que no haya nada que frustre el tener lugar de tal estado de cosas es el que no haya objetos que lo causen; y otra el que el proceso de causación del estado de cosas por esos objetos deje de producirse. Si un ente "permite" (en el sentido de Swinburne) que se produzca un estado de cosas, x, entonces tiene que producir que no deje de haber causas de x, y **que las causas de x causen x**. (Swinburne no aceptará ese aserto porque —aparentemente— no acepta el principio de causalidad, según el cual todo tiene al menos una causa). (Y lo que se ha dicho de la(s) causa(s) podría también decirse, *mutatis mutandis*, de las condiciones y ocasiones que concurren al tener lugar del estado de cosas en cuestión). Y no veo cómo algo puede producir todo eso sin producir el estado de cosas mismo; no porque la relación de causación sea —en general— fuertemente transitiva, sino porque algo que cause **todas** las causas de un ente, y, sobre todo, **las causaciones de ese ente por dichas causas**, está produciendo el ente. Y es que algo que sea causa de una causa de un acontecimiento sólo puede no ser causa de tal acontecimiento si no es causa de que aquella causa del acontecimiento de la cual ella es causa cause el acontecimiento. Así decimos que la ambición de la dinastía Romanov fue una causa de la Primera Guerra Mundial; ésta fue causa de la ocupación por el Japón de las Islas Marianas; las ambiciones de los Romanov no fueron, empero, causa de la ocupación de las Marianas por el Japón, dado que esas ambiciones no causaron la causación por la Primera Guerra Mundial de tal ocupación.

Por otro lado, si Swinburne quisiera rebatir todo lo que acabo de indicar arguyendo que un ente no necesita forzosamente producir todo eso para permitir (en su sentido) que suceda un estado de cosas, ya que es posible que la existencia de la(s) causa(s) y la causación del estado de cosas por ella(s) fueran a tener lugar independientemente, entonces responderé que, de ese modo, se banaliza de nuevo la noción de **permitir** (de producir que nada impida el tener lugar de un hecho), ya que, en **ese** sentido —así debilitado—, también Swinburne "permite" la sequía del Sahel o la feroz opresión del pueblo de Azania por el régimen racista de Pretoria.

Por otro lado, tampoco cualquier causación es una creación.

Y, contrariamente a lo que opina Swinburne, si se diera el puro azar, si hubiera entes enteramente incausados, sería absurdo decir que esos entes han sido creados, pues no habrían sido hechos en

absoluto, ni por Dios ni por nada ni nadie, pero la noción de creación. es la de un cierto hacer. El indeterminismo es, pues, incompatible con el creacionismo y, por lo tanto, con el teísmo.

Art. 215.— Pero quizá nuestra presentación de la concepción de Swinburne sobre la creación no ha sido ecuaníme. En efecto: Swinburne no dice expresamente que 'z crea a x' signifique, para todo z y para todo x, que z causa a x o permite que otro lo cause o permite que x exista incausado; dice sólo que 'Dios crea a x' significa que Dios causa a x, o permite que otro lo cause, o permite que x exista incausado. O sea, para que una causación de la existencia de algo —o una abstención de causar la inexistencia de ese algo— pueda ser considerada como creación de tal algo, sería menester que el causante —o el que, con su abstención no impide la existencia del algo en cuestión— sea Dios.

Sin embargo, no veo cómo ese expediente puede resolver el problema de dilucidar la noción misma de creación. Si se sostiene, con el teísmo ortodoxo, que Dios crea **todos** los entes finitos, habrá algo peculiar en la causación por Dios de los mismos, algo que no se limite simplemente a ser **una** de las causas del efecto, sino que contenga características peculiares que distinguen **esa** causación creadora divina de la causación (o concausación) efectuada por muchas criaturas. Tales características no son esclarecidas por Swinburne.

Art. 216.— La tesis que yo propongo sobre la naturaleza de la creación es la siguiente: **crear un ente es cumplir las tres condiciones siguientes:**

- 1^º causar a ese ente en la misma medida en que tal ente existe, y que esa medida no sea infinita;
- 2^º causar a cada causa de ese ente, y a cada causa de cualquiera de sus causas;
- 3^º ser, para cada causa de ese ente, causa de que tal causa lo cause, y causa también de que ella sea causada, a su vez, por sus propias causas.

Pero, hablando con propiedad, diremos que un ente, x, crea a otro ente, z, en la medida en que, cumpliendo con respecto a z las condiciones 1^º, 2^º y 3^º que se acaban de exponer, x causa a z. Dicho de otro modo: "x crea a z" equivale a "x causa a z en la medida en que z existe, y z existe en medida finita, y x causa a cada causa de z y cada causa de cualquiera de sus causas, y x es, para cada causa u de z, causa de que u cause a z, y causa de que u sea causada por sus propias causas, y **sobre todo** x causa a z". ("p y sobre todo q" equivale a "Es más o menos cierto que p y es cierto que q").

CREADOR

MI afirmación teísta ortodoxa es que: 1º, Dios crea todos los entes finitos; y 2º, nada es creado salvo por Dios.

Art. 217.— Mucho habría que decir para dilucidar el alcance y el impacto de esta concepción sobre la creación. Veamos, así y todo, someramente algunos puntos de importancia.

1º— La concepción aquí propuesta no establece diferencia entre la acción creadora de Dios, Su acción conservadora y el concurso divino para todo proceso o movimiento que tiene lugar en el universo creado. En efecto: como lo veremos en el capítulo siguiente, la conservación de un ente es la creación del seguir existiendo de tal ente.

2º La creación, tal como aquí se concibe y postula, no es causación del comienzo de la existencia de los entes, sino un tipo particular de causación de la existencia misma de los entes. (El comienzo de la existencia de un ente finito —o sea el hecho de que el ente en cuestión empiece a existir— es **otro** ente finito, también él existente, y, por ello, también él creado por Dios).

3º— La creación, tal como aquí se concibe, es **ex nihilo** en el sentido preciso de que no hay nada independiente del creador, nada que no sea causado por el creador, y que contribuya o coadyuve a la producción del efecto o criatura. Cada ente finito que coadyuva a la producción por Dios de una criatura es, él también, una criatura. (Y los entes infinitos que coadyuvan a la producción por Dios de una criatura son, también ellos, causados por Dios en la medida en que existen —que es infinita—; y, por añadidura, son atributos de Dios).

4º— La acción creadora de Dios es una acción que se extiende a todo ente finito, sin hacer discriminación entre entes necesarios y contingentes, ni entre entes de diversas categorías. Por lo demás, en el marco de la ontología ontofántica propuesta por el autor, la diferencia entre ser-real y ser-necesario es, para los entes **realmente** reales (o sea: existentes en todos los aspectos de lo real), una mera diferencia de grado. Y no existe ninguna diferencia de categorías —como lo he mostrado, con sobreabundancia de argumentos, en varios trabajos anteriores—. No hay ninguna diferencia **categorial** entre substancias y accidentes, entre individuos y universales, entre objetos, estados de cosas y valores de verdad. Ser un individuo (no un ente singular, sino un ente de primer orden —que es el único orden admitido en una ontología de primer orden, como la del autor—) es lo mismo que ser un ente, a secas; y es lo mismo que ser un estado de cosas (o hecho, o "proposición" —que no es lo mismo que frase u oración o enunciado, sino el referente objetivo de una oración—); y es lo mismo que ser un grado de verdad; y es lo mismo que ser una propiedad o clase (ya que cada ente es el conjunto de sus miembros)

y, por tanto, un universal (pues no hay más universales que las clases); y es lo mismo que ser un objeto. Decir que no hay ninguna frontera categorial equivale a decir que el vocablo 'ente' (y, por tanto, el verbo 'ser') **es unívoco**, y que por ello hay una clase de todos los entes —el ser— a la que cada uno pertenece en la medida en que existe. En el marco de esta ontología, **ser** (existir) es **exactamente** lo mismo que **ser-verdadero: esse est uerum esse**.

Por ello, no sólo son términos de la creación divina el **Sacré Coeur** de París, las cataratas del Niágara, el planeta Mercurio, y demás **cuerpos** u objetos materiales (si por 'objeto material' entendemos, justamente, un cuerpo, o sea: un ente que sea el conjunto de sus partes); también son términos de la creación divina el número pi, su logaritmo neperiano, el teorema de Cayley (me refiero al hecho objetivo de que tal teorema sea real, i.e. verdadero), y todas las leyes —que son estados de cosas y, por lo tanto, entes cuyo **ser-verdadero** es su existir o gozar de realidad—, tanto si se trata de leyes matemáticas como si se trata de leyes sociológicas, historiográficas, etc. (Todas salvo —claro está— aquéllas cuyo grado de existencia es infinito, pues ésas son entes infinitos, e.d. atributos de Dios, o Dios mismo).

Art. 218.— 5º No es cierto que Dios cree cada cosa en la medida en que ello le agrada. Sin duda hay cosas que Dios crea sin agrado en esa cosa (ni, por tanto, en la producción de la misma), o con un agrado exiguo, quizá sólo infinitesimal. En esos casos, cabe hablar (en un sentido impropio, eso sí) de una **acción meramente permisiva** de Dios; en este sentido, decir que Dios permite que tenga lugar un estado de cosas es lo mismo que decir que Dios crea ese estado de cosas y que el crearlo no agrada a Dios.

Pero, ¿por qué Dios crea algo que no lo agrada? Porque la perfección del universo que El crea —y, por ende, Su propia excelcitud y gloria como creador— requieren ese algo, pese a que se trate de una cosa desagradable, de algo que, en sí mismo, no deleita a Dios, no lo complace.

6º— Que Dios cree a un ente finito, que sepa que ese ente finito existe, y que quiera que ese ente finito exista, todo es lo mismo.

En efecto: que Dios cree a un ente finito es que, cumpliendo las condiciones 2º y 3º de la creación de ese ente, cumpla **sobre todo**, la 1º. Esto significa que 'Dios crea a x' equivale, si es —en uno u otro grado— verdad que Dios cumpla los requisitos segundo y tercero de la creación, con respecto a x (y —según lo defendido en este trabajo— **es siempre** —y no puede por menos de ser— cierto que Dios cumple esos requisitos para cualquier ente, finito o infinito), a

CREADOR

que Dios cumpla el requisito número 1. (E.d., crear a x es, no exactamente cumplir, con respecto a x , la conyunción simple de los tres requisitos, sino ser tal que uno cumpla en uno u otro grado, con respecto a x , la conyunción de los requisitos 2º y 3º, y ser tal que uno cumpla el requisito número 1. Por eso, si uno cumple los tres requisitos en uno u otro grado, uno crea a x en la medida en que causa a x . Pero sólo Dios cumple esos tres requisitos en uno u otro grado. Y, por ello, sólo Dios es creador).

Pero ello acarrea que Dios crea (causa) a cada ente finito en la misma medida en que éste existe. Mas ya sabemos que Dios quiere algo también en la medida en que ese algo existe (en virtud de la omnipotencia y no-indiferencia volicional —providencia— divinas). Y también sabemos que Dios conoce algo en la misma medida en que ese algo existe.

Por otro lado, dos o más cosas que existan estrictamente en la misma medida son cosas que se equivalen estrictamente. Y, según lo propuesto en la ontología ontofántica (defendida por el autor en la Sección III de esta obra, y anteriormente en otros trabajos), dos cosas estrictamente equivalentes son una sola y misma cosa. Luego que Dios conozca a un ente finito, que decida su existencia y que lo cree es todo lo mismo.

7º Por definición, Dios sólo crea a los entes finitos. Pero Dios causa a todo ente en la misma medida en que tal ente existe. Por ello (en virtud del principio de que dos cosas estrictamente equivalentes son una sola y misma cosa), que una cosa exista es que sea causada por Dios; y, como cada cosa es lo mismo que el hecho de que ella existe, cada cosa es lo mismo que su ser causada por Dios.

Ello significa que Dios es **causa sui** y que El es su autocausación. Y que cada uno de sus atributos es también el hecho de que tal atributo es causado por Dios. (De todo eso se ha hablado en el capítulo 2º de esta Sección).

Así pues, que Dios cree y que Dios cause no es lo mismo. Su causación es creación sólo cuando tiene por término a un ente finito.

Art. 219.— 8º No pretendo negar que haya una diferencia entre producir un ente a partir de otro u otros que estén dados, y producirlo sin partir de ellos. Pero la diferencia estriba en una de estas dos cosas :o bien 1) en que la producción por un ente x , a partir de otros entes, es una causación del nuevo ente, z , no acompañado en absoluto de la causación por x de las otras causas de z y de la causación de z por esas otras causas; o bien 2) en que la producción por un ente x , a partir de otros entes, de un ente z es una causación de z en la que x no es en absoluto la única causa de z .

Como se ve, dejamos de lado toda noción de causa material, de substrato, etc. Sólo entra en nuestra consideración la causa eficiente.

Si por causación a partir de otros entes se entiende (1), entonces la creación no es en absoluto causación a partir de otros entes; pero si se entiende 'causación a partir de otros entes' como (2), entonces una creación de algo sí puede ser una causación de ese algo a partir de otros entes. Así pues, creación no es sólo la creación inicial, sino toda acción causadora de Dios que tiene como término entes finitos.

Y ¿dónde quedó, entonces, el substrato o materia (aunque no sea prima)? Esa noción no tiene cabida en la ontología ontofántica propuesta por el autor, porque está asociada a la idea de "cambio substancial", entendido como transformación de una cosa en otra diferente. Pero una cosa no puede transformarse en otra cosa diversa de ella. La crisálida puede convertirse en mariposa, porque la crisálida es la mariposa, aunque su ser crisálida no sea lo mismo que su ser mariposa. Pero no cabe decir que la camisa se convierte en bayeta y que la camisa y la bayeta son dos entes diversos. Porque decir de un ente de tal clase que se ha convertido en un ente de tal otra clase es decir que hay un ente que antes era de tal clase y luego es de tal otra clase. Pero, si no se trata en absoluto del mismo ente, lo que hay que decir es, no que la camisa se ha transformado en una bayeta —o sea: no que lo que era una camisa es ahora una bayeta—, sino que donde había una camisa hay una bayeta; o que haciendo determinadas operaciones se ha causado la destrucción de la camisa y la producción, en su lugar, de la bayeta (si bien —a mi modo de ver— nada se destruye del todo y nada pasa de ser absolutamente irreal en un momento anterior a existir en un momento posterior; por ello sólo se causa una drástica disminución del grado de realidad de la camisa, y un drástico aumento del grado de realidad de la bayeta). **Así entendido**, sí cabe aceptar el cambio substancial: no como conversión o transformación de una cosa en otra diversa, sino como reemplazamiento de una cosa por otra mediante cierto proceso experimentado por la primera.

Pero la creación no puede limitarse a la producción por Dios de algo tal que el nuevo algo no reemplace a nada previamente existente. Por eso, la creación no se limita a la creación inicial, en el comienzo del tiempo, si bien esa creación inicial reviste una importancia primordial —como veremos el capítulo 10º de esta Sección II—; porque, de ser correcta la tesis sugerida unas líneas más arriba, en ese comienzo del tiempo creó Dios **todos** los entes finitos. (Ulteriormente, un ente finito puede aumentar su grado de existencia, pero no puede pasar ya de ser absolutamente irreal —esto es: completamente irreal en todos los aspectos— a ser, al menos relativamente, real)

CREADOR

Un importantísimo resultado de la concepción de la creatividad divina aquí sustentada es el siguiente. Los escolásticos pensaron que cualquier ente finito en cuya causación hayan intervenido otros entes finitos podría haber sido causado sólo por Dios, y ser el mismo ente a pesar de ello. (Es más: Duns Escoto sostuvo que el poder hacer que así suceda, con respecto a cualquier ente finito, es uno de los componentes de la omnipotencia divina; y, por no ser racionalmente demostrable tal componente, por eso —y sólo por eso— la omnipotencia divina no es —según él— racionalmente demostrable).

Pues bien, ese punto de vista es sumamente vulnerable. Porque, aun sin aceptarse el necesitarismo metafísico aquí sustentado, con todo, lo que sí se cree comúnmente es que la génesis de un ente —por lo menos ella— es determinante de su individuación. Un Abel del que fuera **absolutamente** falso que él es engendrado por Eva y Adán no sería en modo alguno Abel, sino otro ente. (Son bien conocidos los argumentos de Saul Kripke ((K:11)) a favor de esas tesis. Uno de los errores que sí se dan, no obstante, en las argumentaciones de Kripke es el desconocimiento de grados y aspectos de verdad. Se puede decir que sería un tanto posible que Abel hubiera sido nieto, en vez de hijo, de Eva, p.ej., pues puede que, en algún aspecto de lo real —aunque sin duda secundario y poco relevante—, tal parentesco entre Abel y Eva sea un tanto cierto).

Pues bien, de aceptarse esta tesis de que la génesis de un ente es algo individuante del mismo, entonces no cabe ya decir que Dios podría hacer que un ente finito, cualquiera que sea, fuera únicamente causado por El; porque, de suprimirse por entero la causación de un ente finito por aquellos otros entes que lo han causado de hecho, ya no se trataría en absoluto del mismo ente.

Ahora bien, ¿qué importancia tiene que así ocurra? Para los escolásticos, la importancia era enorme. Porque, en el marco de su ontología peripatética, Dios sólo crea la materia prima y ciertas formas; pero no crea los entes que puedan resultar por combinaciones ulteriores de esa materia prima y de esas formas. (Si bien idearon el concurso divino para que también Dios coadyudara a la génesis de esos otros entes. Sobre ello hablaremos en el capítulo siguiente). Siendo ello así, el medio que se les ocurrió para restablecer el poderío divino sobre todos los entes finitos era justamente el de la creabilidad por Dios de los mismos (creabilidad en el sentido en que ellos entendían la creación, a saber: que lo creado sea causado por Dios y absolutamente por ninguna otra cosa —ni con causa eficiente ni con ninguno de los otros tres tipos de causas admitidos en la ontología aristotélica—).

Pero en el marco de la concepción aquí sustentada con respecto a la creación no es menester tal recurso, pues Dios crea (y no sólo puede crear) todo ente finito, cada uno de ellos en la medida en que existe.

Acápito 2º: Identidad entre la creación de una criatura y esa criatura

Art. 220.— Puesto que el asunto general de esta Sección es el de examinar la coherencia del teísmo, conviene escrutar una dificultad que se opone a la noción de creación. Y es la siguiente. La creación de un ente finito por Dios es algo —si Dios es creador de cada ente finito, y, por ende, de ese ente finito, cualquiera que sea—. Ese algo ¿es increado o creado? Si es increado, será o Dios o un atributo divino. Si es creado, será, a su vez, una criatura; pero ¿cuál? ¿La misma de la que es creación? ¿U otra? Pues bien, parece que todas estas soluciones comportan dificultades que amenazan su coherencia. Y, de ser así, la idea de creación sería incoherente, pues no se ha dejado fuera ninguna alternativa posible.

Dentro de la escolástica se defendieron tres posiciones. La primera es la de Santo Tomás y los tomistas, a saber: que la creación de la criatura por Dios es (a lo menos entitativamente tomada) Dios mismo —y es, pues, algo increado—. La segunda es la de Vázquez, a saber: que la creación de la criatura por Dios es la criatura misma. La tercera es la de Suárez, a saber: que la creación de la criatura por Dios es algo creado, pero diverso de la criatura de la que es creación.

Art. 221.— Contra la posición de Santo Tomás se arguye como sigue. Si la creación de la criatura por Dios es Dios, entonces la creación del Sol y la creación de la Luna son lo mismo, ambas son Dios. (Claro, para evitar ese resultado funesto, los tomistas acudirán a los “en-cuantos”, distinguiendo entre la creación entitativamente tomada y la creación terminativamente tomada, pero desde el punto de vista lógico, esas dizque soluciones no son tales, puesto que no hay ninguna axiomatización lógica disponible para los “en-cuantos”). Una segunda objeción contra la tesis tomista que comentamos es la siguiente: la creación de la criatura por Dios debe ser un hecho relacional, o sea un **enlace** entre Dios y la criatura (un estar Dios y la criatura en cuestión relacionados por el nexo o vínculo de **crear-a**). Pero Dios no es un enlace (y es más obvio todavía que no es muchos enlaces, cada uno diverso de los demás). En tercer lugar, cabe objetar a la tesis tomista que, si la acción creadora de la criatura es Dios, entonces no es algo que fluya de Dios, que transite de Dios a la criatura; no es, pues, algo transeúnte, sino que se queda en Dios; y, así, no tiene nada que ver con las acciones productivas de las criaturas;

CREADOR

mientras que la producción de un pájaro por otro pasa del segundo al primero, la producción de un pájaro por Dios se quedaría en Dios.

Contra la tesis vazqueciana se arguye, en primer lugar, que la creación es algo previo, en naturaleza —no en el tiempo— a lo mediante ella creado; por consiguiente, no pueden identificarse. Se arguye, en segundo lugar, que una misma cosa puede depender de Dios por dos creaciones diversas; un ente puede ser aniquilado por Dios y vuelto a crear, p.ej.; si la segunda creación es idéntica a la primera o no, eso dependerá sólo de la decisión de Dios, pues la naturaleza de la cosa no exige ni lo uno ni lo otro. Del mismo modo, Dios puede crear una cosa directamente, o concurrendo con agentes creados; y sería la misma cosa, en ambos casos, pese a que las dependencias respectivas —las dos creaciones respectivas— serían diferentes. Se arguye, en tercer lugar, que la creación es un enlace entre el Creador y la criatura, mientras que la criatura misma no es un enlace tal —y, tratándose, p.ej., de una “substancia”, no es en absoluto algo relacional—. Se arguye, en cuarto lugar, que la criatura es su esencia, la cual, de suyo, no es existente, sino neutra con respecto al existir, mientras que, si incluyera como su constitutivo medular —como algo idéntico a ella misma— el ser creada por Dios, entonces ya no sería neutra con respecto al existir. Se arguye, en quinto lugar, que una cosa creada efectivamente por Dios hubiera podido ser causada por otros entes —aunque no sin el concurso de Dios—; pero, si su ser creada por Dios es constitutivo medular suyo, no hubiera habido posibilidad de que existiera sin tenerlo; de donde se derivaría que en cualquier producción de algo debiera haber una creación de ese algo por Dios.

Contra la tesis de Suárez cabe objetar, en primer lugar, que, si la creación es algo creado diverso de su respectiva criatura, entonces es también una criatura, que requiere otra creación, y así al infinito; y es una regresión —no una progresión— al infinito, porque habría alguna prioridad de naturaleza de la acción creadora con respecto a lo mediante ella creado. Cabe objetar, en segundo lugar —y esto ya dentro de la ontología ontofántica propuesta por el autor de este libro— que, si dos cosas existen, en todos los aspectos, en la misma medida, entonces son una sola y misma cosa; ahora bien, el que Dios cree a un ente, x , y ese ente, x —cualquiera que sea— no pueden existir en medidas diferentes; se prueba esta premisa como sigue: si una cosa es más real que el hecho de que Dios la cree, entonces algo de realidad hay en ella que no viene de Dios; si es menos real, entonces el resultado de la acción creadora de Dios —la criatura— no recibe toda la realidad que Dios le da con su acción; ambas consecuencias son absurdas; ergo. Se objeta, en tercer lugar, que, aun suponiendo que las otras objeciones no valieran, se estarían multi-

plizando las entidades al infinito no ya sin necesidad, sino (y esto prueba que la objeción es independiente de la navaja de Occam) sin decoro o conveniencia, puesto que cada creación interpuesta entre la criatura inicialmente considerada y el Creador es un eslabón que separa al Creador de la criatura, que hace más indirecto su enlace, cuando, en verdad, debería haber —según la intuición presistemática del teísmo— un vínculo estrechísimo entre el Creador y la criatura. Y se objeta, en cuarto y último lugar, sobre la base de consideraciones categoriales de la ontología peripatética, en las que no entraré.

Art. 222.— No voy a comentar las objeciones enunciadas contra la tesis tomista, porque me parecen muy convincentes y difícilísimas de responder. En cambio, voy a comentar las que se enuncian contra la tesis suareciana, para pasar, por último, a defender la tesis vazqueciana.

A la primera objeción contra su tesis, Suárez responde que no se produce regresión al infinito por lo siguiente. Hay dos maneras de fluir de un agente: fluir como efecto y fluir como flujo. Al fluir de un agente el efecto —que fluye de él como efecto— fluye también el flujo —el cual, obviamente, fluye como flujo—. Por ello, la creación no es criatura *simpliciter*, no es una cosa hecha o un término de la producción de Dios, sino que es la misma dependencia y producción; así pues, no hace falta ninguna otra dependencia y producción para ligarla a Dios, sino que, ella sí, por sí misma, fluye y depende de Dios, cosa que no puede hacer la cosa creada —el término de la creación— porque él no es un flujo ni una dependencia, sino que sólo fluye y depende. Y Suárez arguye que, de ser válido contra su tesis el argumento de la regresión al infinito, lo sería contra cualquier acción que sea diversa de su efecto.

Veamos ahora la réplica que cabe formular contra esa respuesta del Eximio. En los agentes finitos sí se da proceso al infinito. Cuando, p.ej., un alfarero produce un botijo, produce también su acción de producir su producción del botijo, etc. Esas acciones son, normalmente, todas diversas unas de otras. Sin embargo, no hay regresión al infinito, porque no se da el caso de que la primera de esas acciones mencionadas sea la última en un orden temporal o atemporal, sino que todas son simultáneas, tanto en la sucesión temporal como en cualquier sucesión atemporal que pueda haber. Por consiguiente, cada acción de un agente fluye de él como efecto, es un efecto suyo, y él es causa de la acción. (De no, un agente no sería causa de sus acciones, sino sólo de sus efectos; y hasta el propio Suárez reconoce —aunque en un sentido edulcorado— que incluso el agente “libre” —en el sentido de actuando con libre arbitrio— es causa de sus acciones). No hay, pues, para qué postular esa dicotomía —que no se en-

tiende— entre los dos fluíres. Puesto que el flujo mismo es algo que fluye del agente, el flujo es un efecto del mismo. Por ello, el distingo entre las “**criaturas simpliciter**” y las “**criaturas no-simpliciter**” (las creaciones de las anteriores) ni se entiende ni resuelve nada. Porque, en virtud del principio de tercio excluso —y contrariamente a la edulcoración aristotélica del mismo— tenemos derecho a preguntar: ‘¿la creación es criatura? ¿sí o no?’

Por otro lado, el que algo sea una dependencia o un flujo no da razón de su **propio** depender y fluir; como que algo sea un **ser-hermana-de** alguien no da cuenta de que ese algo sea-hermana-de (ni menos, que sea hermana del alguien en cuestión). Isabel I de Inglaterra tenía la relación de **ser-hermana-de** con respecto a Eduardo VI. Pero esa su relación no tiene con respecto a nadie —a no ser infinitesimalmente tan sólo— la relación de **ser-hermana-de** (ni la tiene, por consiguiente, con respecto a Eduardo VI). El fluir de algo respecto de otra cosa, pese a ser tal fluir, puede muy bien requerir otro fluir distinto, y propio suyo, con respecto a esa otra cosa.

Pero, pese a que no convencen las razones que invoca, ¿es, con todo, exitoso Suárez en probar que no hay regresión al infinito? Si se elimina, también con respecto a la creación, toda prioridad de naturaleza de la creación con respecto a su término, entonces la respuesta del Eximio es satisfactoria, toda vez que se ve que, de ser objetable esa infinidad de creaciones, también sería objetable la infinidad, que se da realmente, de producciones por los agentes finitos —en los casos normales—. Pero tal vez haya algún motivo válido para postular, con respecto únicamente a la creación, una prioridad de naturaleza de la acción creadora con respecto a lo mediante ella creado, **si es que** son dos entes diversos.

Art. 223.— Sea como fuere, no insistiré en esa línea de argumentación, y consideraré que el Eximio ha respondido con éxito —pese a usar varias razones no convincentes— a la primera objeción. La segunda la considero decisiva (mas de ella, naturalmente, nada dice Suárez). En cuanto a la tercera también la considero válida. Aquí no vale aducir la infinidad de acciones de un agente finito; porque cada una de esas infinitas acciones es causada, junto con ese agente, también por otros entes finitos y, además, también por Dios. Pero la creación de un ente es un originamiento radicalísimo, en el cual Dios da a la criatura todo su ser, pues, al causarlo, causa también cualquier causación de ese ente por cualquier otra causa que lo concause junto con Dios. Pero, siendo ese originamiento tan radical y tan abarcador, cuanto más inmediato sea el contacto entre el agente y el producto, mejor. Y es que los agentes finitos, efectivamente, suelen estar en algún sentido separados de sus efectos por esas acciones; no es que

tal secuencia de acciones constituya una regresión al infinito, pero sí se da por alguna imperfección en el causar del agente finito (porque su causar al producto no es —forzosamente y en todos los aspectos— real en la misma medida en que lo es el producto. De ahí esa cadena infinita, que une y separa a la vez. Parece mejor que, dando Dios a la criatura un originamiento mucho más radical y abarcador, no se produzca tal separación. Y, en todo caso, lo dicho en la segunda objeción contra la tesis de Suárez garantiza suficientemente que no se da, en la creación, tal cadena infinita ni, por tanto, tal separación relativa entre el Creador y la criatura. Por ello, es esa segunda la objeción dirimente y decisiva.

Art. 224.— Paso ahora a responder a las objeciones contra la tesis vazqueciana.

A la primera respondo “distinguiendo” la premisa: posiblemente, si la creación y lo mediante ella creado fueran diversos, se diera alguna prioridad de naturaleza de la primera: mas, justamente por ello —entre otras razones—, conviene postular la absoluta falsedad de la prótasis en cuestión. Si se cercena la prótasis, rechazo tal premisa; porque la diferencia entre lo hecho y la acción de hacerlo se da en los agentes finitos sólo por imperfección de los mismos (que, o bien ponen en la acción causal una fuerza que se derrocha —en algunos aspectos—, o bien no ponen suficiente, y por ello necesitan ser completados y reforzados).

A la segunda objeción, respondo que no sucede así. Si un ente dejara por completo de existir durante un lapso, lo que Dios crearía la segunda vez sería, seguramente, el resurgimiento del ente, no el ente mismo; y, de no, la creación no podría sino ser la misma. Es además suponer que un asunto metafísico de esa índole dependa de un antojo o albur de la voluntad divina (albur pues, de darse, sería inmotivado, sería un medalagana). Niego, por otro lado, que supuesta una cosa dada que sea creada por Dios concausándola junto con otras causas, entonces pudiera ser **absolutamente** cierto que sólo Dios la causara; porque no sería la misma cosa; sí cabe que sea posible que sólo Dios la cause, siempre y cuando suceda realmente que **en algunos aspectos** sólo Dios la causa; mas esa posibilidad, como anida en lo real, como es un ingrediente de la creación real de la cosa por Dios, no puede oponerse globalmente —como una alternativa frontal o extrínseca— a la creación real en cuestión.

Art. 225.— A la tercera objeción respondo que la criatura es, a la vez, ella misma y su enlace con el Creador. (No sucede otro tanto tratándose del Creador, porque no puede identificarse a sus infinitos enlaces diversos con las infinitas criaturas. Además, en eso estriba

CREADOR

el carácter no-relacional de Dios: la criatura es su enlace con Dios —aquel enlace que tiene con Dios consistente en ser creada por El—; Dios no es su enlace con ninguna criatura; Dios es absoluto). Y, si se enuncia como principio, que una cosa no relacional (como una “substancia”: una alcachofa, un gorrion, una choza, etc.) no puede ser un enlace, respondo que ese principio, sobre ser implausible en general, debe ser rechazado, en particular, cuando aquello con respecto a lo cual el enlace tiene lugar no es ni más ni menos que Dios, puesto que cada cosa es un enlace entre ella y Dios.

A la cuarta objeción, respondo como sigue. En primer lugar, admito una diferencia real de quiddidad y existencia en las criaturas. Pero la criatura no es (idéntica a) su quiddidad, sino que es (idéntica a) su existencia. Cada cosa es su existir, es el hecho de que ella existe. Y, por ello, a cada cosa le corresponde, de suyo, existir. La diferencia entre los entes creados y los increados es que a los primeros les corresponde existir pero en un grado que, al menos en algunos aspectos, sea sólo finito (o sea: que, en algunos aspectos por lo menos, sea más que infinitesimalmente irreal); mientras que a los entes increados les corresponde existir en un grado que sea realmente infinito (e.d. ilimitado). Así pues, la criatura no es de suyo neutra con respecto al existir, salvo si —impropiamente— lo que se quiere decir con esos es que a la criatura le toca, de suyo, ser, en algunos aspectos por lo menos, un tanto irreal —pese a que también le toque ser real—.

En segundo lugar, respondo que la quiddidad de una criatura, que es un ente diverso de la criatura en cuestión, es también una criatura; que esa quiddidad es su propia existencia; y que tiene, a su vez, su propia quiddidad; y así sucesivamente. A cada una de esas quiddidades también le corresponde de suyo existir (pero limitadamente).

Y toda criatura es su dependencia con respecto a Dios, aquella dependencia que consiste en su ser causada por Dios. Ese es su constitutivo medular y más íntimo; porque es ella misma.

Con respecto a la quinta y última objeción, respondo que, justamente (y contrariamente al erróneo parecer de los escolásticos sobre la creación), cada ente finito es creado —y no hubiera podido existir sin ser creado— por Dios y sólo por Dios (puede ser causado también por otros entes; pero creado sólo puede serlo por Dios). Que Dios cree a un ente siendo la única causa del mismo, o que lo cree valiéndose también de otras causas (causando a esas causas, y a la causación del ente por las mismas, y a cada causa de cada una de esas causas, etc.), en uno u otro caso Dios crea al ente, y éste solo puede existir siendo creado por Dios.

Capítulo VIII

PROVIDENTE

Epítome.— Este capítulo está dividido en 4 acápite y 48 artículos. El **Acápito 1º** dilucida la noción de providencia, y consta de 5 artículos. El Art. 226, tras señalar la importancia del tema y lamentar su omisión en las discusiones contemporáneas sobre la coherencia del teísmo, prueba hasta qué punto está arraigada en la tradición teística, cristiana e islámica, la concepción de Dios como providente y gobernador del universo hasta en los más mínimos detalles. El Art. 227 indica que el mejor modo de formular con rigor esa idea intuitiva de la providencia divina es entender la providencia como no-indiferencia volicional —como determinación volicional—. El Art. 228 señala que la providencia sólo cobra su auténtico significado en un sujeto todopoderoso. El Art. 229 hace frente al rechazo deísta de la providencia, por motivos teodíceicos, probando que, aun sin providencia, el problema central de la teodicea (abordado en el cap. 6º) se debe plantear de todos modos, y que, si no fuera Dios providente, su no serlo ya constituiría una seria dificultad teodíceica. (Pero en este Art. sólo se roza el problema, que se desarrollará en el Acápito 4º). El Art. 230 muestra que, con la concepción de la providencia aquí propuesta, se entiende perfectamente por qué es Dios creador de todo ente finito, y no puede ser de otro modo.

El **Acápito 2º** está consagrado a la conservación de las criaturas por Dios, y consta de 8 arts. El Art. 231 sitúa el problema de la acción conservadora de Dios en el marco de la creatividad divina; se distingue —y se relaciona— el causar el comenzar a existir de una cosa, el causar el existir de esa cosa, y el causar el seguir existiendo de esa misma cosa; y se indica que Dios causa todo. El Art. 232 expone tres objeciones que se han formulado contra la tesis de sustentar la realidad de la acción conservadora de Dios, y da respuesta a dos de ellas (la tercera es pertinente sólo contra la acción conservadora en el marco de la concepción de la creación que se enmarca en el hilemorfismo). Los Arts. 233 a 235 exponen y critican las respuestas de Suárez a esas objeciones, mostrando que tales respuestas no se justifican en un pensamiento enmarcado en el hilemorfismo. El Art. 236 aborda la cuestión de si la conservación de una criatura por Dios es una acción única y continuada o es una repetición de acciones; se responde afirmando una doble acción conservadora de Dios. El Art. 237 aborda la dificultad de cómo aplicar ese punto de vista a los entes de duración temporal infinita. Por último, el Art. 238 saca conclusiones generales y hace puntualizaciones importantes sobre la doctrina

de la conservación divina (acerca de la relación entre la acción creadora y la conservadora, de la relación entre el crear intemporalmente Dios a algo y el crearlo en un lapso de tiempo y sobre la duración del comenzar a existir de una criatura).

El **Acápito 3º**, consagrado al concurso con el que Dios concausa todas las acciones de las criaturas, consta de 10 arts. El Art. 239 plantea el asunto del Acápito, indicando cuán central en el pensamiento cristiano ortodoxo es la tesis de la concausación por Dios de todo efecto causado por alguna criatura. Se muestra, asimismo, que, en el marco de la concepción aquí propuesta sobre la creación, el concurso divino no es algo sobreañadido a la creación, sino que es una parte de la acción creadora divina. El Art. 240 expone varias objeciones que se formularon (por Durando principalmente) contra el concurso divino, y les da respuesta. El Art. 241 aborda la controversia escolástica sobre si el concurso es sólo simultáneo o si también hay un concurso previo que fuera un principio de acción recibido por la criatura antes de obrar. El Art. 242 expone la argumentación de Suárez contra el concurso previo. Los Arts. 243 y 244 critican esa argumentación del Eximio, mostrando que, si va a haber un concurso simultáneo divino con la acción de una criatura, entonces hay, antes de la acción, algo recibido en la criatura, que la predetermina a la acción; y ese algo puede lícitamente ser llamado 'concurso previo'. El Art. 245 aborda la cuestión de la relación entre el concurso (simultáneo), la acción de la criatura y el efecto de esa acción. Se propugna un doble (componente del) concurso divino: 1) un hacer Dios que tenga lugar la acción; 2) un hacer Dios que exista el efecto de la misma. Se defiende, asimismo, la tesis de que la acción tiene un doble término: ella misma —que es término de sí misma— y el efecto. El Art. 246 sustenta la tesis de que la acción de la criatura tiene un doble agente (la criatura más Dios), y que Dios es también agente del efecto, si bien la criatura que sea causa del efecto no es, normalmente, agente del mismo. Y se expone en una dilucidación de las nociones de **causa** y de **agente**, y de la relación entre ambos. El Art. 247 expone la concepción suareciana del concurso, y el Art. 248 expone las convergencias y divergencias entre la tesis suareciana y la del autor, y dirige tres críticas a la concepción del Eximio.

El **Acápito 4º** se extiende a lo largo de 25 arts. y está consagrado al espinoso tema de la compatibilidad entre la bondad divina y la predeterminación por Dios de todas las acciones de las criaturas. El Art. 249 hace un planteamiento general del problema y las dificultades que encierra. El Art. 250 expone una solución —que viene de Boecio— consistente en negar la realidad del mal "en cuanto mal", criticándola sobre la base del principio de que la falta de algo es algo. El Art. 251 expone la tesis dualista que fue sustentada por los cátaros —como

PROVIDENTE

reacción contra el tipo de soluciones contempladas en el Art. 250—. El Art. 252 indica tres alternativas que se ofrecen frente a la argumentación y conclusión dualista, preconizando la tercera de ellas, a saber: reconocer el lazo que hay entre el no-ser y el mal, pero admitiendo tanto la realidad del no-ser como el hecho de que el mal y el no-ser son creados por Dios. Todo el resto del Acápite (del Art. 253 al Art. 273) está consagrado al problema del libre arbitrio humano. Los Arts. 255 y 256, tras aceptar la argumentación suareciana, exponen tres puntualizaciones en torno a la misma. El Art. 257 expone la solución tomista, que consta de dos puntos: el primero es que Dios pone la existencia, pero no la quiddidad de la mala acción; el segundo es que, al predeterminar las acciones, predetermina las necesarias como necesarias, y las "libres" como "libres". El Art. 258 critica esa solución tomista en sus dos puntos. El Art. 259 expone la solución de Suárez del concurso condicional (o condicionado), indicando tres interpretaciones posibles de esa solución. Los Arts. 260 a 262 discuten y critican esa solución suareciana, mostrando que conduce a una regresión al Infinito, y que postula principios de lo real que, en su operatividad, son independientes de Dios —con lo cual se aproxima al dualismo o al deísmo—. La discusión prosigue en los Arts. 263 y 264, examinándose varias de las ocho objeciones que, contra su propia tesis, reproduce Suárez, y las respuestas que el Eximio aporta a tales objeciones —respuestas que parecen insatisfactorias—. El Art. 265 concluye que no hay ningún absoluto libre arbitrio de las criaturas, y expone cuatro fundamentos para rechazar el librearbitrismo. El tercero de esos fundamentos (la eliminación de la responsabilidad y libre voluntariedad, de darse libre arbitrio) es desarrollado en los Arts. 266 al 269 (en particular los Arts. 268 y 269 discuten un punto particular, dentro de ese tema: la tesis librearbitrista de que, sin libre arbitrio, no habría responsabilidad, pues las decisiones del sujeto dependerían en última instancia de algo ajeno a él; se responde que Dios no es ajeno al sujeto, y que el que las decisiones de los hombres dependan en última instancia de Dios no va en contra de las responsabilidades, ya que Dios no fuerza al sujeto a tomar decisiones que vayan contra su talante, su carácter, sus intenciones —cuando se trata de una predeterminación de las decisiones tomadas con libre voluntariedad—). El Art. 270 desarrolla el cuarto fundamento en contra del libre arbitrio: lo sobrecogedoramente absurdo y sinsentido que sería un mundo con absoluto libre arbitrio. El Art. 271 formula dos puntualizaciones marginales sobre el problema. El Art. 272 descarta una confusión de Swinburne (según la cual lo que el determinista sostiene es que hay alguna causa que hace obrar al agente como lo hace, "cualquiera que sea su decisión"); y critica la falacia de la razón perezosa, ya combatida por Leibniz. El Art. 273 es un escolio

PROVIDENTE

que comenta una exposición de San Agustín, mostrando que lo que el Santo defiende es la libre voluntariedad.

Acápito 1º: La noción de Providencia

Art. 226.— En las discusiones contemporáneas sobre la coherencia del teísmo se ha dejado de lado una característica divina: la de ser providente.

Así, en las controversias sobre la compatibilidad entre la existencia del mal y la existencia de un ente que sea el Dios del teísmo, no se ha incluido nunca en la descripción de tal Dios el ser providente. Y, sin embargo, tal característica está afirmada con energía en toda la tradición bíblica y coránica. Dios no sólo crea el universo: también lo gobierna con su voluntad omnipotente, que no puede ser desobedecida (pueden ser desobedecidos los mandatos de Dios; pero no puede ser desobedecida su voluntad, porque su **querer-que es hacer-que**). Así, todo sucede según el plan providencial de Dios, y nada escapa a Su voluntad. En todo cuanto acaece hay que ver la mano de Dios.

El rechazo de la providencia divina, aceptando varias de las otras características que el teísmo atribuye a Dios, constituye lo típico del deísmo, el cual rehusa admitir un Dios que gobierne al universo, un Dios tal que cuanto sucede tenga lugar según su plan providencial.

Pero el teísmo **no** es deísmo. Para el teísmo, Dios no se ha limitado a crear el universo, sino que lo rige y determina cuanto en él tiene lugar. Así sucede, no ya con respecto a las cosas en que no interviene la acción voluntaria del hombre, sino también en lo tocante al hombre mismo. Ciertamente, Dios se preocupa también de los demás seres vivos, y la providencia con que gobierna el universo no los olvida; Sap 6,8-9 dice incluso que Dios se cuida de lo pequeño igualmente que de lo grande. Pero, en lo tocante al hombre, conviene señalar que todos sus actos, incluidos sus actos de querer, dependen del providencial gobierno y determinación de Dios. 'El corazón del rey está en la mano de Dios, quien lo inclinará a donde quiera' (Prov 21,1). El profeta Amós (3,6) dice que no hay mal que no haya sido hecho por Dios. Jeremías (10) dice que no depende [se sobreentiende: en última instancia] del hombre la orientación de su caminar, pues sus pasos son dirigidos por Dios. Isaias (26,12) dice que Dios obra en nosotros todas nuestras obras. 1 Cor 12,6 dice tajantemente que Dios obra todo en todos. Por su parte, S. Ignacio de Antioquía llama a Dios 'Aquel que ha querido todas las cosas que existen' (**tou thelé: santos ta pánta ha éstin**; vid. (R:10), p. 474).

NOCION DE PROVIDENCIA

Y, además, ya el ser Dios creador de **todos** los entes finitos muestra que todo lo que se hace es querido y causado por El; porque, si no, habría algo (al menos ciertas voliciones) de las que no sería El sumo hacedor, a las que no daría El el ser.

Los Padres siempre han insistido en este carácter providencial de Dios, que todo lo gobierna y de conformidad con cuya voluntad todo sucede. Orígenes (PG 12,750) dice que, incesantemente, Dios produce el sol sobre buenos y malos, y llueve sobre justos e injustos, sin haber día en que El se abstenga de herir y sanar, de matar y hacer vivir. S. Jerónimo, combatiendo la herejía pelagiana, sostiene que el auxilio divino es menester para querer doblar un dedo, para querer sentarse o andar, para querer discurrir, callarse o hablar, llorar o reír, comer o ayunar, etc. Atenágoras dice que negar la providencia divina es negar la existencia de Dios.

Heredando toda esa tradición cristiana acerca de la providencialidad divina, el Concilio Vaticano I afirma que todas las cosas a las que Dios ha dado ser, sin excepción alguna, son regidas y manejadas por El con energía y suavidad.

El Corán, por su parte, sostiene que cuanto acaece en el universo se ajusta a la voluntad divina.

Toda la tradición teísta ha sostenido, pues, que el querer Dios que algo suceda es, no sólo condición suficiente, sino también condición necesaria para que suceda ese algo. Por eso ha insistido tal tradición en que Dios ha hecho todas las cosas finitas. Porque no sólo basta con que El quiera algo para que se haga; es también menester que lo quiera para que se haga. Así, Sap 11,25 s dice: "¿Cómo podría permanecer algo si tu no hubieras querido?" Aunque aquí se habla de **permanecer**, el contexto indica que para el autor sapiencial es todavía más obvio que nada hubiera podido existir sin el querer divino.

Y esa misma idea intuitiva es la que está subyacente en las actitudes normales del teísta, cuando, p.ej., agradece a Dios por el curso de su vida, o por ciertos acontecimientos en la misma, como el que los médicos lo hayan curado de una enfermedad, lo que ha sido posible por la benévola donación de sangre por parte de alguna persona humana del mismo grupo sanguíneo, p.ej. El creyente normal piensa que todo lo que sucede se ajusta a la voluntad divina, y se debe a esa voluntad. De ahí el empleo de la cláusula '... si Dios quiere' (que seguramente cabe entender como 'ssi Dios lo quiere'). Alguien es aprobado en un examen ssi Dios lo quiere; lo que no excluye que su aprobar es efectuado voluntariamente por los examinadores. Cuanto sucede tiene lugar, pues, en la medida, y sólo en la medida, en que Dios quiere que suceda.

PROVIDENTE

Art. 227.— Por tal razón la conceptualización más adecuada de esa idea intuitiva del teísmo de la providencia divina —e.d. del gobierno del universo por Dios— es la de que a Dios nada le es indiferente, y que, por tanto —dada su omnipotencia— nada sucede salvo en la medida en que El lo quiere.

La teología filosófica tradicional ha postulado dos características divinas que vendrían, juntas, a constituir esa providencia: la conservación y el concurso. Mediante Su conservación, Dios mantiene en el ser a las cosas por El creadas; a cada una durante una duración determinada, la suficiente para que cumpla el papel que Dios le haya asignado en Su plan infalible. Mediante Su concurso, Dios hace que las criaturas efectúen las acciones que sean menester para la realización de ese infalible plan divino; y, así, todo cuanto sucede es o causado sólo por Dios o concausado por El juntamente con ciertas criaturas. (Dejo aquí de lado si algunas causaciones son también producidas —junto con Dios— por atributos divinos increados, entes infinitos como Dios pero subordinados a Dios. Tal es mi punto de vista, pero eso no hace al caso).

En este capítulo estudiaremos esa doble acción divina —conservación más concurso—. Pero, ¿no cabe reducir a la unidad la providencialidad de Dios? Es mi opinión que puede llevarse a cabo tal reducción. Y, mediante ella, reducir a la unidad las tres acciones divinas de crear, conservar y concurrir, aunque no con respecto a la misma criatura; porque el conservar divino, y el concurrir divino, son creaciones de ciertas criaturas que pueden ser diversas de la(s) criatura(s) que, gracias a esas acciones, conservan su ser o ejercen ciertas acciones o causaciones.

La clave para la unificación estriba en entender la palabra 'providente' como sigue: cada enunciado del tipo 'x es providente' debe traducirse así: 'en la medida al menos en que x no quiere que no p, x quiere que p'. (Y el verbo 'querer' se entiende aquí como 'decidir').

Art. 228.— Naturalmente, al igual que la omnipotencia era poco relevante en un ente no providente, la providencia sólo alcanza su plena significación en un ente todopoderoso.

Porque supongamos un sujeto de ningún modo omnipotente, pero sí providente. Nada impide a tal sujeto el decidir en una medida de más de 50% que ocurra que p, y también en una medida superior a 50% que ocurra no-p. Pero, a todas luces, es imposible que sus decisiones se cumplan ambas. Mas eso no lo arredrará, ni será, forzosamente, un estorbo para que, descabelladamente, adopte ambas decisiones a la vez.

NOCION DE PROVIDENCIA

En cambio, un sujeto que sea, a la vez, todopoderoso y providente será tal que, para cualquier "p", querrá que p, no sólo al menos, **sino también a lo sumo**, en la medida en que se abstenga de querer que no-p. El querer que p (cualquiera que sea "p") a lo sumo en la medida en que uno se abstiene de querer que no-p es uno de los rasgos de un sujeto razonable. (Pero no es forzosamente cierto que cada sujeto es razonable, claro está). Mas, en un sujeto irrazonable, la providencia es de escasa significación.

Por otro lado, no basta, obviamente, que un sujeto sea razonable —sólo en ese sentido— para que su providencialidad sea prácticamente significativa. Aunque quizá sí baste si la razonabilidad se toma de modo suficientemente amplio y fuerte; pues una persona que carezca de omnipotencia pero sea providente deberá carecer de suficiente razonabilidad. Porque se habrá dado cuenta de que algunas de sus decisiones no se realizan; y entonces ¿para qué va a seguir queriendo cada cosa en la medida en que se abstiene de querer que esa cosa no exista, cuando su querer es ineficaz, y se estrella contra el muro de la realidad?

Así pues, una persona suficientemente razonable que sea providente será todopoderosa. Si cabe o no concluir la omnipotencia de una conyunción de la omnisciencia con la providencia es algo menos claro; porque, si se añade a la conyunción el requisito de una suficiente razonabilidad, parece que, entonces, sobra el de la omnisciencia.

Sea como fuere, el hecho es que omnipotencia más providencia dan como resultado que el sujeto en cuestión quiere algo ni más ni menos que en la medida en que ese algo tiene lugar.

Nuestra definición de 'providencia' permite entender en qué radica ésta básicamente: en una no-indiferencia volicional; en un no encogerse hombros; en un querer que algo tenga lugar o, si no (y al menos en la medida en que no sea así), querer que no tenga lugar. A un sujeto providente nada le es indiferente. Precisemos bien que un sujeto providente puede querer en la misma medida que algo ocurra y que no ocurra; pero no es indiferencia en absoluto; sino que es un querer igualmente el sí y el no; mientras que la indiferencia consiste en que sea bastante cierto que uno se abstiene de querer el sí, aun siendo también bastante cierto que uno se abstiene de querer el no.

El teísmo sostiene que Dios toma posición ante todo, no siendo indiferente ante nada. No hay nada en absoluto con respecto a lo cual Dios se lave las manos o practique el "laissez-faire". En eso estriba su gobierno sabio y justo del universo.

PROVIDENTE

Art. 229.— Contra la providencialidad de Dios se ha argüido a partir de la existencia del mal. Porque —se dice— o Dios no es en absoluto providente, o no es infinitamente bueno; porque el mal existe, y —desde luego— más que infinitesimalmente.

Pero a esa dificultad ya hemos respondido en el capítulo 6°. Aunque Dios es infinitamente bueno, no por ello se abstiene infinitamente de decidir que algo malo suceda. Porque Dios es lógicamente trascendente; y, por tal razón, no se aplica a El la estricta inclusión de la propiedad de ser bueno en la de abstenerse de decidir que tenga lugar algo malo. Eso no quiere decir que Dios decida sin motivos y razones suficientes que tenga lugar el mal. En primer lugar, nada de lo que El decide es absolutamente contingente; y, por ello, no podría abstenerse absolutamente de decidirlo. Y en segundo lugar, esos males que Dios decide son medios necesarios para la optimalidad del universo.

Una consecuencia a la que deben hacer frente los deístas —quienes postulan un dios infinitamente bueno, todopoderoso, omnisciente y creador, pero no providente— es la siguiente. Ese "dios" —llamémoslo 'Pendasio'— es todopoderoso; por ello —y para cualquier "p"— en la medida, al menos, en que quiere que p, es verdad que p; pero se abstiene de querer que tengan lugar los males que tienen lugar; como no es providente, puede abstenerse de querer que no tengan lugar, sin querer que tengan lugar. Así, todo parece estar en buen orden, sin necesidad de acudir a una lógica que entronice la perantiomaticidad o transcendencia lógica de Dios. Porque la propiedad de ser bueno estaría estrictamente incluida en la de no querer el mal; no estaría estrictamente incluida en la de no abstenerse de querer la ausencia de mal —esto es: en la de querer la ausencia del mal—. Sin embargo, yo estoy seguro de que, tanto como la propiedad de ser bueno (o benevolente) está estrictamente incluida en la propiedad de no querer mal, tanto como eso está incluida en la de querer aquellos bienes que están en la mano del sujeto en cuestión —sobre todo aquéllos que están máximamente en su mano, a saber: los bienestales que, en la medida al menos en que el sujeto los quiere, en esa medida se realizan—.

Así pues, el sacrificar la providencia divina no basta en modo alguno para evitar la forzosidad de acudir a la perantiomaticidad de Dios, si es que se quiere seguir concibiendo a Dios como omnibenevolente y todopoderoso. El deísta deberá postular un "dios" carente o de omnipotencia o de omnibenevolencia; como lo que quería era salvar la omnibenevolencia, sacrificará probablemente la omnipotencia. Naturalmente, el deísta puede decir que Dios se abstiene de querer ciertas cosas para dejar campo al libre arbitrio. Pero, de ser así —y

NOCION DE PROVIDENCIA

a menos que sea lógicamente transcendente—, Dios no sería omnibenevolente en absoluto, como ya tuvimos ocasión de verlo con detalle en el capítulo 6º, a propósito de un argumentto de Bulygin. Porque, aun suponiendo que el libre arbitrio fuera algo bueno, un sujeto omnibenevolente y todopoderoso no se abstendría de querer bienes concretos, acciones moralmente buenas de los entes producidos por él, únicamente para que existiera libre arbitrio de esos entes. Y, además, si se rechaza —de conformidad con el pensamiento escolástico— que el libre arbitrio conlleve indeterminación aléctica, entonces Dios, aun sin querer que tengan lugar acciones moralmente buenas de sus criaturas, con sólo desear que tengan lugar ('desear' en el sentido de: sentir complacencia ante la idea de que...), con sólo eso, puede hacer un universo en el que las criaturas racionales obren únicamente buenas acciones morales. Y, si se responde que tal universo es metafísicamente imposible, entonces es que no es metafísicamente posible todo aquello cuya negación no sea un teorema de (ciertos sistemas de) lógica; y sentar esa restricción sobre lo posible es dar el paso decisivo hacia el necessitarismo metafísico, que excluye el libre arbitrio. Mas, sin libre arbitrio, está condenada al fracaso la estrategia teodiceica de quienes rechazan la providencialidad divina.

Mi propia estrategia teodiceica es la aceptación irrestricta de la providencialidad, omnipotencia, omnisciencia (incluída la presciencia) y omnibenevolencia divinas, pero añadiendo la perantomaticidad o transcendencia lógica de Dios, que es lo que, pese a Su omnibenevolencia, le permite querer males. (Recalco, una vez más, que ese decidir que determinados males tengan lugar no es inmotivado o gratuito, sino que tiene razones suficientes; pero esas razones suficientes no bastarían por sí solas para salvar la omnibenevolencia de Dios —junto con esas otras características suyas—, a no ser por Su transcendencia lógica).

Art. 230.— Un punto que conviene poner de relieve es que es, justamente, la providencialidad de Dios lo que explica que sea El el creador de todo ente finito. Por la razón siguiente. Supongamos un "dios" omnipotente, pero no providente. A ese dios le bastará con querer algo para que ese algo exista. Pero de ahí no se deriva que nada puede existir sin que ese dios lo quiera; lo único que se deriva es que nada puede existir más que en la medida en que ese dios no quiere que no exista. Pero, evidentemente, no es en absoluto lo mismo no querer que algo tenga lugar que querer que tal algo no tenga lugar. (Yo no quiero que haya una pecera con peces exóticos en la quinta campestre del Presidente de Finlandia; pero tampoco quiero que no la haya).

PROVIDENTE

En cambio, si Dios es, a la vez, providente y todopoderoso, entonces es creador de todo ente finito. Porque, de tener esas dos características, a Dios le basta con querer para que algo suceda; y, a la inversa, una cosa puede existir sólo en la medida en que Dios quiere que exista.

Un ente, x , que sea todopoderoso y providente será tal que, para cualquier "p", " x quiere que p" equivale a " x no quiere que no-p"; y " x quiere que no-p" equivale a " x no quiere que p". Pero tales equivalencias, desde luego, no valen en general, ni muchísimo menos, para cualquier sujeto.

Acápito 2º: La conservación de las criaturas por Dios

Art. 231.— Por extenderse a todo ente finito, la creatividad de Dios se identifica con Su característica de ser conservador de las cosas creadas, mientras éstas duran. (No es éste el lugar apropiado para discutir si también es cierto —como lo sostiene la ontología ontofántica elaborada por el autor de este estudio— que cada cosa dura siempre, en la medida en que cada ente tiene, en cualquier momento, al menos relativamente, un cierto grado de existencia o realidad).

Debemos, en efecto, distinguir que una cosa sea causa del comenzar a existir de otra, y que sea causa de esta otra. Cuando hablamos del comenzar a existir de una cosa, podemos referirnos o bien al pasar de ser absolutamente falso a ser al menos relativamente cierto que ella existe, o bien a un incremento considerable en su grado de existencia —un incremento que consista en pasar de un grado exíguo a un grado elevado de realidad—. El autor sólo admite como posible un "comenzar a existir" de este segundo tipo. Pero podemos prescindir aquí de ese problema.

El comenzar a existir de algo —comoquiera que se lo conceptúe— es un ente que muy bien puede ser (y normalmente es) diverso de ese algo. Tal ente tendrá también su(s) causa(s). Cabe preguntarse si es o no verdad que lo que causa el comenzar a existir de un ente causa también a tal ente (y en una medida no inferior; o, alternativamente, en una medida no demasiado inferior). Solemos pensar que una causa del desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial —p.ej. la derrota de la República Española por el cuerpo expedicionario hitleromussoliniano— es también una causa de la Segunda Guerra Mundial. E indudablemente algún principio general de esa índole debe ser verdadero. Pero tal principio habrá menester de ser muchísimo más refinado.

Un argumento invocable a favor de algún principio así sería el de que, de no ser en absoluto válido, tendríamos que un ente, una vez que ha comenzado a existir, podría —aparentemente— carecer de causa, pues lo único que habría sido causado sería su empezar a existir.

No vale argüir que, si algo causa el comenzar a existir de otro ente, puede ser que el primer algo no sea causa de ese otro ente, pues puede no ser causa de su conservación o mantenimiento en el ser.

En primer lugar, se puede pensar que, si una cosa ha hecho que un ente comience a existir, esa cosa sigue contribuyendo —pese a que tal cosa pueda, ella, dejar de existir— a que el ente subsista, o sea: a que se mantenga en el ser. Porque tal vez una cosa puede seguir causando aun sin existir en el momento en que causa. Y, además, porque —según la tesis propugnada por el autor— el dejar de existir no es sino una considerable disminución del grado de existencia.

En segundo lugar, se puede sostener, alternativamente, que algo puede ser causa de un ente (o sea: de la existencia de ese ente, ya que cada cosa es lo mismo que su propio existir) sin ser causa de la conservación de ese ente. Porque no es lo mismo, ni muchísimo menos, causar (que exista) la dominación norteamericana sobre Samoa oriental que causar el que tal dominación exista en 1980 habiendo existido antes —o sea, que se mantenga en 1980—.

Sea como fuere, Dios, Creador de todos los entes finitos, es causa de cada uno de ellos en la medida en que el ente finito en cuestión existe. Es causa del comenzar a existir de un ente, de su existir —a secas— (o sea: del ente), de su seguir existiendo, de su cesar de existir.

Así pues, la acción divina de conservar los entes creados es, simplemente, un componente de su acción general de crear; pues conservar un ente creado es crear el mantenimiento en el ser de tal ente.

Art. 232.— Una objeción que se ha formulado contra la necesidad de postular una acción conservadora de los entes creados por Dios es que cada ente tiende, por sí mismo, a mantenerse en el ser, sin que haya menester para ello de ningún socorro o ayuda de la(s) causa (s) que lo ha(n) producido. Porque, aunque a ese ente no se le dé nuevo ser, ya tiene ser; y, por ello, lo conservará mientras no se le quite. Lo único que, entonces, requeriría hacer Dios para conservar a sus criaturas —mientras quiera conservarlas— es abstenerse de quitarles el ser.

PROVIDENTE

Otra objeción en contra de la acción conservadora de Dios es que más bien parece deber pertenecer a la omnipotencia de Dios el crear entes que por sí mismos sean capaces de mantenerse en el ser, sin tener para ello menester de ningún socorro o auxilio.

Por otro lado, surge una tercera y sería dificultad para quienes sostienen que la creación divina tiene sólo como término a ciertos entes hechos, no sólo *ex nihilo sui*, sino también *ex nihilo subjecti*, como la materia prima y ciertas formas. Tal empobrecimiento y estrechamiento de la creación divina da lugar a que se planteen, con toda fuerza, las dos dificultades señaladas líneas más arriba. Porque, si la acción creadora de Dios sólo tiene como término a esos entes prístinos, no todo ente finito será una criatura de Dios. Dios sería, más bien, ese volteriano Arquitecto del universo que sienta los fundamentos de una obra que luego debe —o, al menos, puede— marchar por su cuenta y campar por sus respetos.

En todo caso, dentro de la concepción creacionista propugnada en el capítulo anterior, las dos primeras objeciones susodichas se disuelven con toda facilidad. En efecto: con respecto a la primera objeción cabe responder —desde el punto de vista aquí sustentado— que una criatura no puede conservarse sin que vengan al ser nuevos entes: sus sucesivas conservaciones. Y éstas deben —como todo ente finito— ser creadas por Dios. Y el crear Dios tales entes es crear —y, por ello, causar— que la criatura en cuestión persista en el ser.

Además, en el caso de Dios, el abstenerse de hacer que sea cierto que *p* es un hacer que sea cierto que *no-p*. Ello se debe, justamente, a que el obrar (o causar) divino es su querer —y su conocer—; y a que Dios es providente, e.d. a que, al menos (y también a lo sumo, dada su omnipotencia) en la medida en que no quiere que sea cierto que *p*, quiere que sea falso que *p*. Por ello, el no hacer Dios que ocurra una cosa es lo mismo que el hacer Dios que no ocurra esa cosa. Así pues, el abstenerse Dios de hacer que una cosa cese de existir es lo mismo que el hacer Dios que esa cosa no cese de existir —e.d., que siga existiendo—. (Y aun, de modo más general, es verdad algo más débil, a saber: que el no producirse una acción destructora de un ente es el tener efectivamente lugar una ausencia de acción destructora semejante).

Con respecto a la segunda objeción, hay que decir que, siendo Dios necesariamente creador de todo ente finito, no puede dar a sus criaturas el poder de conservarse en lo futuro sin el auxilio de su Creador más que si esa conservación no consiste en absoluto en el (comenzar a) existir de otros entes. Pero sí consiste en ello. Luego Dios podría otorgar a (algunas de) sus criaturas semejante poder

sólo al precio de no ser en absoluto Creador de otros entes finitos. Y eso iría en contra de su **necesario** carácter creador, según el cual ningún ente finito puede existir en absoluto a menos que sea creado por Dios.

Art. 233.— Veamos ahora una respuesta que a la primera objeción formula Suárez, en el marco de la concepción escolástica de la creación —que, naturalmente, él sustenta—. O bien la continuación en el ser de un ente finito es lo mismo que su ser, o bien es algo nuevo. Si es algo nuevo, ese algo nuevo tiene que ser producido por Dios. Si es lo mismo que el ser de ese ente finito, en ese caso cuanto sea cierto de tal ser será cierto de la respectiva continuación en el ser. Pero es cierto de tal ser que requiere con necesidad ser dado por Dios; luego —en esta hipótesis de la mismidad—, la continuidad en el ser deberá también ser dada por Dios.

El argumento no es, empero, convincente en el marco de la concepción escolástica de la creación. Porque, según tal concepción, no todo ente finito es creado por Dios, ni necesita serlo. Lo único cierto sería —en el marco de tal concepción— que cada ente finito debe, con respecto a Dios, estar en el **ancestral** de la relación de **ser-causado-por**. (El ancestral de una relación diádica dada es aquella relación —diversa de la relación diádica en cuestión, salvo si ésta es estrictamente transitiva— que se da entre dos cosas cualesquiera tales que la primera de ellas dos se encuentra en tal relación con respecto a algo que se encuentra en tal relación... con respecto a algo que se encuentra en tal relación con respecto a la segunda de esas dos cosas. Así, el ancestral de la relación de paternidad se da, p.ej., entre Abraham y Rubén, pues Abraham es padre del padre del padre de Rubén —o sea, bisabuelo de Rubén—; y el ancestral de la relación de **ser-cónyuge-de** se da actualmente entre cualesquiera dos esposas del rey Jaled; y el ancestral de la relación de alianza se da entre la Alemania Federal y Corea del Sur —por estar cada una por su lado aliada a EE.UU.—). Lo que los escolásticos sostienen es que cada ente finito es, o bien causado (directamente) por Dios, o bien causado por algo que sea causado por algo sea causado... por algo que sea causado por Dios. Y sólo es creado por Dios lo directamente causado por El (y absolutamente por nada más que El). Así pues, como —en el marco de la concepción escolástica— no todo ente finito necesita ser creado por Dios, resulta que, aun cuando la continuación en el ser de un ente creado sea algo diverso (del ser) de ese ente creado, ese algo diverso podría —pese a ser un ente finito— no ser causado por Dios. A esta objeción al argumento suareciano puede replicarse que los escolásticos reconocen la necesidad del concurso divino. Pero, en primer lugar, ello introduce una nueva premisa, no bastando, pues, con invocar el principio de que todo ente finito viene de Dios por creación (pues,

en el marco del escolasticismo, no todo ente finito es creado por Dios). En segundo lugar, en la concepción **suareciana** no es verdad que todo ente finito debe venir al ser por un concurso incondicionado divino; de lo cual se derivan graves consecuencias de las que hablaremos en el Acápite 4º de este mismo capítulo. Y, en tercer lugar, algunos escolásticos —como Durando de San Purciano— rechazan la necesidad del concurso divino, si bien admiten la conservación por Dios de los entes finitos; mas ¿cómo van a justificar **esos** escolásticos la necesidad de la conservación divina, frente a la primera objeción enunciada contra la misma?

Art. 234.— Veamos ahora el otro cuerno de la alternativa considerada por Suárez: que la continuación en el ser de un ente creado sea lo mismo que (el ser de) ese ente creado. En ese caso —dice Suárez—, puesto que el ser del ente requiere ser dado por Dios, la continuación en el ser requiere ser dada por Dios. Sí, pero no requeriría ser dada de nuevo; porque el ser de ese ente no requeriría ser dado de nuevo. O, dicho de otro modo: el ser del ente requeriría ser inicialmente dado por Dios —o sea: requeriría que Dios pusiera a ese ente en el ser en el momento en que dicho ente comenzara a existir—; y, por tanto, la continuación en el ser de ese ente requeriría sólo eso: que el ente en cuestión sea puesto en el ser por Dios, en el momento en que dicho ente comience a existir. Pero no se desprende de ahí que Dios tenga que dar algo al ente, salvo el crearlo (o ponerlo inicialmente en el ser) para que se conserve; ya con crearlo habría dado todo lo que El tendría que dar para que el ente tenga la continuación de existir durante todo el tiempo en que exista. Luego propiamente no habría acción conservadora de Dios. La continuación del ser de la criatura vendría de Dios por creación inicial del ente por Dios; pero, hecha por Dios esa creación inicial del ente, ya no necesitaría Dios dar nada más.

Pero ello suscita una dificultad: si es así, parece que la continuación en el ser de un ente creado sólo depende de Dios en que ese ente fue creado por Dios; pero, habiéndolo creado, ya Dios no daría nada al ente. Luego, aunque la conservación en el ser de tal ente viniera de Dios, el ente —y su continuación en el ser— gozarían, pasado el momento inicial, de plena autonomía. Y no se ve en qué difiere este parecer —salvo en palabras— de aquél que niega por completo la acción conservadora de Dios, diciendo que Dios se limita a crear y que, ya con eso, la criatura queda dotada de ser suficiente para persistir en él por sí misma y sin nuevo y sobreañadido auxilio divino. Suárez, sin embargo, se esfuerza (d.21, s.1, n.16) por hacer frente a esa dificultad, arguyendo que, si la criatura necesita el divino influjo por razón de su ser, lo necesitará siempre, o sea: durante todo el tiempo en que exista. Pero el paso de la prótasis a la apódosis de

ese aserto no se deriva de ningún principio general. Y, además, si el influjo es, simplemente, la puesta inicial del ente en el ser, eso lo tendrá siempre la criatura, aun sin recibir acción conservadora alguna.

Esas dificultades desaparecen, en cambio, con el enfoque aquí postulado. Pues, en el marco de nuestro enfoque, la acción conservadora es simplemente acción creadora cuyo término es la continuación en el ser.

Por ello el crear Dios a un ente no es lo mismo que el conservarlo —que el crear un seguir existiendo de tal ente—. (Pero nótese que tampoco es **forzosamente** lo mismo —en el marco del enfoque aquí propuesto— que la creación del comenzar a existir del ente, puesto que cabe que el ente y su comenzar a existir sean dos cosas diferentes).

Art. 235.— Otra respuesta de Suárez (d.21, s.1, n.16) a la primera objeción es que, evidentemente, Dios, que es todopoderoso, puede destruir a cualquier criatura. Pero si sólo pudiera hacerlo con una acción positiva, entonces no podría hacerlo en absoluto, puesto que cada acción positiva tiende a algún ser, no tendiendo ninguna a una carencia de ser. Por consiguiente, Dios debe poder aniquilar a la criatura simplemente absteniéndose de conservarla.

Pero ese argumento tiene dos premisas erróneas. En primer lugar, supone que el abstenerse Dios de hacer algo no es un efectuar una acción. Pero sí lo es: que Dios se abstenga de conservar es lo mismo que que haga la acción de no conservar —o sea: de destruir, al menos en el sentido de disminuir el grado de realidad de la cosa de que se trate. (Si el abstenerse de hacer una cosa no fuera en absoluto una acción, no podría ser objeto de decisión, ni meritorio, ni demeritorio).

El otro supuesto erróneo es el de creer que la carencia de algo no es un ente positivo. Pero sí lo es. Que no haya petróleo en Mozambique es lo mismo que que haya falta de petróleo en Mozambique; y esto último es algo; porque, de no, sería falso que **hubiera** falta de petróleo en Mozambique. A Dios le agradecemos la ausencia de males; pues la ausencia de un mal es un bien, un bien positivo.

Art. 236.— Se plantea el problema de saber si la conservación de una criatura por Dios es una acción única y continuada o es una repetición de acciones, como un reiterado conferirle el ser. Suárez, con la mayoría de los escolásticos, piensa que se trata de una acción única; los mutakalimíes y Descartes optan por ver la conservación como una secuencia infinita de creaciones del mismo ente, ya contiguas ya discontiguas y separadas por algún instante de inexistencia del ente en cuestión.

PROVIDENTE

Esta última opinión no parece plausible, pues —aun aceptando la contigüidad de esas creaciones sucesivas— la recreación una y otra vez repetida de la misma cosa supone una interrupción, al menos **de iure**, en el sentido de que no habría un existir **continuo** de la cosa a lo largo de toda su duración —a lo sumo habría una secuencia infinta de existires **contiguos** unos con otros—.

Por otro lado, sin embargo, es lo cierto que el seguir existiendo de una cosa en un momento dado es algo nuevo que aparece en ese momento.

La solución parece estar en lo siguiente: la acción conservadora de Dios con respecto a una cosa es doble. Por un lado, se da la acción por la que Dios hace que la cosa exista durante todo un período de duración más o menos prolongado, con un existir único y continuo, puesto que cada período finito, por largo que sea, es un **momento**. Y, por otro lado, se da el hacer Dios que, en cada subperíodo de ese período, la cosa siga existiendo —o sea: que mantenga un nivel de existencia no inferior o poco inferior al del subperíodo anterior—. Son diversas acciones, pero se entrañan mutuamente.

Art. 237.— Una dificultad rodea, empero, a cosas que tienen una duración infinita (o, mejor dicho —pues no hay en absoluto duraciones temporales infinitas— que no tienen comienzo a existir que sea posterior al comienzo del tiempo, o que no tienen fin de existir anterior al fin del tiempo; lo cual equivale a decir que cada duración finita de uno de esos entes es sólo una duración parcial del mismo). Dentro de ellas, hay que distinguir entre aquéllas que tienen altos y bajos, y aquéllas que no. Cuando una cosa experimenta altos y bajos en su existencia, podemos considerar que tiene varias duraciones yuxtapuestas, en vez de una sola. Pero ello no sucede con respecto a entes que no sufren alteraciones en su grado de existencia.

Sin embargo, precisamente en cuanto a estos últimos entes, se disuelve la dificultad facilísimamente, si se tiene en cuenta que el **existir de los mismos en un momento es su mismo existir en cualquier otro momento** —y, normalmente, es lo mismo que su existir, a secas—. De ahí se desprende que le basta a Dios con un acto único con crearlos en un momento para haber hecho el acto de crearlos en cualquier momento, pues es lo mismo. Su existencia es, pues, no sólo continua, sino que su existir en un momento dado es lo mismo que su existir siempre. No puede haber separación entre una cosa y ella misma —ni siquiera separación **de iure**—.

Queda, aún, en pie, no obstante, una parte de la dificultad: ¿qué sucede con respecto a cosas que sufran altos o bajos en su grado de existencia, pero tales que, o bien no sufren en absoluto ningún incre-

mento en su grado de existencia en un momento posterior al comienzo del tiempo, o bien no experimentan en absoluto disminución en su grado de existencia en un momento anterior al fin del tiempo? Con respecto a ellos —a entes que, pese a tener altos y bajos, tienen uniformemente lo que podemos —**incorrectamente**— llamar una duración infinita— cabe decir que lo que Dios hace es con un solo acto hacer que existan en cualquiera de los momentos sucesivos en que el ente existe con esa existencia uniforme; puesto que su existir en uno de esos momentos es lo mismo que su existir en otro cualquiera de esos momentos.

Notemos, por último, que Dios hace también, con respecto a una cosa que experimenta altos y bajos en su grado de existencia, lo siguiente: para cada momento, hacer la acción especial de que el ente exista en tal momento; pues en cada momento una cosa tiene un grado de existencia, si bien en los diversos sublapsos de ese momento la cosa puede tener diversos grados de existencia; sin duda hay alguna función que ligue el grado de existencia en el rato total con los grados de existencia en los sublapsos del mismo —en los ratos parciales—; mas cuál sea semejante función es algo difícilísimo de saber. Así, supongamos que la literatura hispanófila de Filipinas disminuye bruscamente en diciembre de 1952; pues bien, pese a todo habrá un existir de esa literatura en el bienio 1952-53, y otro en la década de los 50 del siglo XX, etc. Cada uno de tales existires es objeto de una creación particular de Dios —salvo si son el mismo, o sea: si son, en todos los aspectos, reales con el mismo grado de realidad—. Pero, no sólo no se deriva de ahí discontinuidad en el existir o en la duración del ente en cuestión, sino que, justamente, queda garantizada la continuidad, pues en cada período —cualquiera que sea— en que el ente exista hay un existir, único y sin fisuras, de dicho ente (lo que no excluye que haya un existir del ente, posiblemente diverso —y que será diverso siempre que haya variaciones en el grado de realidad del ente— en cada parte del período considerado).

Así pues, nuestra solución concilia la multiplicidad infinita de actos creadores de Dios con el existir continuo, con una duración o un existir único, de cualquier ente finito en cualquier lapso, por grande que sea, en el cual exista.

Esta conciliación es posible porque nuestra concepción del tiempo es la que ve los momentos como lapsos —dejando de lado si, **además**, hay o no instantes—, mientras que los mutakalimíes y Descartes veían al tiempo como una secuencia de instantes.

Art. 238.— Con lo ya visto se responde al problema de si la acción creadora de una cosa por Dios y su acción conservadora son lo mismo. Sólo son lo mismo con respecto a entes cuyo grado de existencia sea

PROVIDENTE

siempre el mismo y tales que su grado de existencia a secas —intemporalmente hablando— sea el mismo que su grado de existencia en un momento cualquiera. En cambio, con respecto a entes que sufren altibajos, no hay una sola acción conservadora de Dios, sino una para cada período; si bien muchas de ellas pueden ser la misma; no todas serán idénticas —en el caso, ¡insistamos!, de entes que sufran altos o bajos en su grado de realidad—.

Suárez; llevado por la navaja de Occam que tan frecuentemente usa en sus argumentaciones, sostiene (d.21, s.2) que creación y conservación son la misma acción, realmente, pero hay entre “ellas” una **distinctio rationis**. Uno de sus argumentos contra la distinción real es que, de darse, la acción creadora duraría un instante; pues, si dura más, puede durar todo el período de tiempo en que exista la criatura; y la acción conservadora o bien duraría otro instante, o bien todo el período subsiguiente al primer instante; y, de suceder esto último, ¿por qué no habría de durar la primera acción todo ese período?

Pero, al hablar de la duración de la acción creadora de Dios que tenga como término a una criatura, hay que introducir un distingo. La criatura —hablando a secas— tiene una existencia intemporal, en el presente intemporal o eterno que es Dios mismo (vid.cap. 10^o); Dios crea a la criatura en ese presente eterno —en sí mismo—, intemporalmente; su crear a la criatura es lo mismo que la propia criatura, y se da, pues, intemporalmente, en esa “duración” que es la eternidad. Por otro lado, hay el existir de la criatura en diferentes momentos del tiempo —o sea: el pertenecer la criatura a esos diversos momentos—; si se admite la tesis sustentada por el autor de que todo existe siempre —por exiguo que sea su grado de realidad—, entonces cabe decir que cuando, radicalmente, empiezan a existir, **temporalmente**, las cosas es en el comienzo del tiempo, que es el momento inicial del mismo. Pero no es que la creación por Dios de una criatura tenga lugar sólo o exactamente en ese comienzo del tiempo; lo que sucede en ese momento es el crear Dios el comenzar-a-existir (temporalmente) de cada criatura. Y, por otro lado, si llamamos ‘comienzo de existencia’ de algo al tránsito de un grado exiguo a un grado elevado de existencia, entonces, p.ej., lo que Dios crea en noviembre de 1975 es, no la República Popular de Angola, sino el comenzar-a-existir de dicha República lusófona africana.

Por otro lado, el crear Dios en noviembre de 1975 el empezar a existir de la República Popular de Angola es lo mismo que el crear Dios —intemporalmente hablando, e.d. en la eternidad— el que la República Popular de Angola comience a existir noviembre de 1975. Y esto (el empezar a existir de la República Popular de Angola en **noviembre de 1975**) es un ente cuya existencia es intemporal y, exis-

EL CONCURSO DIVINO

tencialmente, inmutable; y que, por lo mismo, existe en cualquier momento del tiempo, y en todos en la misma medida. Lo que existe en todos los momentos en la misma medida no es que empiece a existir la República Popular de Angola, sino que en **noviembre de 1975** empiece a existir la República Popular de Angola.

Por último, nada nos obliga a decir que el comenzar a existir de un ente dura un solo instante; porque es posible que dure un lapso; es posible, p.ej., que haya un rato de duración infinitesimal —no nula— en el cual el comenzar a existir del ente sea más verdadero, pero tal que, a cada lapso que incluya, en posición central, a ese rato, le corresponda un grado de verdad —e.d. de existencia— del comenzar a existir del ente en cuestión en dicho lapso.

En general, y a diferencia de los planteamientos dignoscitivos de Suárez (que pide siempre, como respuesta, o un liso y llano '¡Sí!' —sobreentendiéndose: ¡Absolutamente sí!— o un liso y llano '¡No!' —sobreentendiéndose: ¡Absolutamente no!—), nuestro planteamiento gradualista contradictorial pide respuestas matizadas, pues pregunta, no sólo si es cierto algo, sino cuán cierto es.

Acápite 3º: El concurso divino

Art. 239.— Vamos a estudiar ahora otro componente de la providencialidad y creatividad divinas: el concurso mediante el que Dios concausa cuantos efectos son causados por sus criaturas.

La tesis teísta ortodoxa es que, sin tal concurso, la criatura estaría paralizada, y no podría ni efectuar acción alguna, ni, por consiguiente, producir ningún efecto.

No han faltado autores que, considerándose teístas, hayan rechazado la realidad o necesidad del concurso divino. El más sobresaliente es el dominico nominalista del siglo XIV Durando de San Purciano; pero, al parecer, ya Pedro Juan Olivi había rechazado el concurso divino; y ya S. Agustín habla de quienes lo rechazan —y también San Alberto Magno alude a tal rechazo, pero como una vieja opinión, comúnmente reputada como herética.

Los escolásticos de línea ortodoxa defienden con buenos argumentos la concebibilidad y viabilidad del concurso divino. Fueron menos afortunados en cuanto a razonar a favor de la necesidad de tal concurso. Porque de su concepción de la creación no se desprendería la necesidad del concurso, y había entonces que introducir muy discutibles premisas adicionales —reforzadas, además, de "en-cuantos"— para tratar de colmar el bache. No me detendré en esos razonamientos.

PROVIDENTE

En cambio, con la concepción de la creación y providencia divinas aquí sustentada ya no hay bache alguno: la realidad y necesidad del concurso divino se deduce facilísimamente. En efecto, que Dios sea creador consiste en que con respecto a cualquier ente finito lo causa en la medida en que existe, y causa sus causas, y cada causa de cada una de sus causas, y su causación por esas causas, y la causación de cada una de esas causas por sus respectivas causas, y en que haciendo todo eso, lo causa. Pero una acción, cualquiera que sea, de un ente creado es algo, y, más concretamente, es un ente finito; por ello, también dicha acción debe ser creada por Dios. Y cualquier efecto de un ente finito es un ente finito; así pues, también él ha de ser creado por Dios.

Por otro lado, la omnipotencia de Dios hace que su querer sea causar, pues su querer es eficaz por sí mismo; pero, como Dios es también providente, no sólo su querer es condición suficiente, sino que es asimismo condición necesaria de que algo suceda. El suceder de algo equivale, pues, a que ese algo sea querido por Dios. Y el querer de Dios es causar. Por ello, una acción de una criatura sucede en la medida, y sólo en la medida, en que Dios lo quiere; y el comenzar a existir de un efecto también sucede en la medida, y sólo en la medida, en que Dios lo quiere; y el ser causado el efecto por sus causas sucede, asimismo, en la medida, y sólo en la medida, en que Dios lo quiere.

El concurso divino no es, pues, más que un caso particular de la creatividad y providencialidad divinas.

Art. 240.— Hemos dicho que los autores escolásticos de línea ortodoxa fueron más felices en demostrar la concebibilidad y coherencia del concurso.

Se ha dicho, p.ej., que, si Dios concurre a la producción de un efecto por una causa creada, entonces puede por Sí mismo producir ese efecto, y está de más que también ayude a la causa creada a concausar el efecto. Santo Tomás (III *Cont. Gent.*, c.70) responde que no es por falta de capacidad por lo que Dios comunica a la criatura la fuerza de actuar, sino por inmensidad de bondad por lo que lo hace. Si bien esta afirmación es correcta, no responde a la objeción de modo suficientemente satisfactorio. Hay que responder que Dios no puede producir por Sí solo el mismo efecto, pues a tal causa, tal efecto; dos efectos no pueden ser el mismo si no son causados por las mismas causas. Pero eso no excluye que haya ángulos o aspectos de lo real —“mundos posibles”— en los que sea mucho menos cierto que en los ángulos prevalentes o descolantes que un efecto ha sido causado por tal o cual causa —o en los que sea incluso total-

EL CONCURSO DIVINO

mente falso que ha sido causado por la causa en cuestión—, y en los que sea más cierto que ha sido causado por Dios (Dios causa, en cada aspecto de lo real, a una cosa en la misma medida en que, en ese aspecto, esa cosa tiene realidad); en ese sentido, sí es verdad que Dios puede causar por Sí solo causas que concausa con las criaturas (si por “x puede hacer tal cosa” se entiende lo mismo que “Hay algún mundo-posible —algún aspecto de lo real— en el que x hace tal cosa”). Pero Dios causa, solo o acompañado, cada cosa, en cada aspecto de lo real (o “mundo-posible”), según lo requiere la Individualidad de la cosa; obrar absolutamente de otro modo sería causar otra cosa. Y, además, es muy cierto lo que dice Santo Tomás: Dios quiere que las criaturas coadyuven y participen en la producción de efectos también creados por Dios.

Se ha dicho también que, de haber concurso, el agente increado y el o los agentes creados serían parciales. Pero el Dr. Angélico responde que no se sigue conclusión semejante, puesto que Dios produce o causa, con su concurso, todo el efecto, y el o los agentes causados producen, asimismo, todo el efecto, y no una parte propia del mismo, pues no es lo mismo producir un todo que producirlo exclusivamente.

Y también se ha dicho que el concurso haría que hubiera una como concurrencia o confluencia desordenada o desjerarquizada de causas de índole y rango diversos en la producción de un efecto. El Dr. Eximio responde (d.22,s.1,n.23) que, puesto que las causas creadas dependen de la Causa increada, no falta la debida subordinación. Así sucede, en efecto. Porque Dios no sólo causa (o concausa) el efecto al que concurre con la(s) causa(s) creada(s) que también lo produce(n). Dios causa también la causación del efecto por cada una de tales causas. Cierto es que, como la causación del efecto por Dios es lo mismo que el efecto en cuestión, es también cierto que las causas creadas concurrentes causan la causación del efecto por Dios. Pero es que no estriba ahí toda la diferencia. Dios es causa, no sólo del efecto, y no sólo de la causación del efecto por las otras causas (por las causas creadas concurrentes), sino también de cada una de esas causas, y de cada una de las causas de cada una de esas causas, y de la causación de cada una de esas causas por cada una de sus causas respectivas. Y ninguna criatura es en absoluto causa de Dios, ni de las causas de Dios —Dios sólo tiene una causa, que es El mismo—. Así pues, el concurrir Dios y las causas creadas a la producción de un efecto no es un superfluo y desjerarquizado acudir en tropel a producir entre varios, cada uno por su lado, lo que uno solo hubiera podido producir. Es todo lo contrario. Pues la causa creada no puede producir sin que su producir sea (con)causado por Dios y sin que el efecto de esa producción sea también concausado por Dios.

PROVIDENTE

Art. 241.— Uno de los problemas más debatidos en la filosofía escolástica del siglo XVI fue el de si el concurso divino es sólo simultáneo con la acción de la criatura, o si hay un doble concurso: el simultáneo y el previo. Los tomistas defendían esto último, mientras que los molinistas defendieron la primera posición; el principal representante de tal posición antitomista vino a ser Suárez, al finalizar el siglo, y hoy podemos llamar a la misma 'posición suareciana'.

Vamos a examinar aquí la controversia a través de la exposición y discusión que se encuentra en Suárez (d.22,s.2).

Los tomistas han sostenido que el concurso divino es, por un lado, un principio de acción sobreañadido a la criatura y que la dispone a efectuar su acción (la famosa **promoción física**); y, por el otro, una ayuda efectivamente conferida en el momento de la acción. Suárez concibe al concurso sólo como acción; y rechaza todo principio en el que pudiera consistir.

Art. 242.— La argumentación de Suárez para combatir al tomismo es prolijísima, y aquí me limitaré a resumirla someramente. Por un lado, dice el Eximio, es obvio que el concurso no podría consistir sólo en un principio de acción sobreañadido al que, ya sin concurso, tendría la criatura; porque describir así el concurso es reincidir en el durandismo, aunque con otras palabras y, a lo sumo, con un matiz, el de añadir un principio de acción suplementario. El durandismo rechaza el concurso actual de Dios a la acción efectiva de la criatura; no rechaza que Dios ponga en la criatura principios o disposiciones de actuación. Así entendido, pues, el concurso sería sólo remoto y **per accidens**, aunque lo por él conferido no fuera la virtud connatural y permanente de la cosa, sino otra virtud sobreañadida y dizque necesaria.

Por otro lado, si se trata de una causa finita que esté perfectamente constituida "en acto primero" —o sea, en potencia próxima— para obrar, es superfluo añadirle algo más que sea recibido en ella y que sea también, por consiguiente, algo creado, pues así se multiplicarían innecesariamente los principios de actuación. Además, como Dios está en cada criatura ya constituye **El**, en la criatura, una virtud operativa suficiente para influir en la acción de la criatura, sin que haya que añadir nada más.

Pues bien —dice Suárez— los tomistas, aunque no rechazan el concurso actual o simultáneo con la acción, añaden también ese concurso a manera de principio o disposición creada que, en la futura causa finita, le daría capacidad de operar. Pero, como acabamos de ver, esa disposición, por sí sola, es superflua y, a la vez, no puede constituir el auténtico concurso divino. Y, si se da el concurso actual

o simultáneo, ¿para qué ese concurso previo? Además, el concurso previo, de darse, o bien será algo tal que, una vez puesto, no pueda Dios hacer que no se dé la acción, o bien no será así. Si no lo es, no se trata de concurso, pues el concurso es algo inseparable de la acción, dado que es una determinación de la acción y de su efecto. Y, si no es separable de la acción, entonces es que no es nada diverso de la acción misma (Suárez parece pensar —d.22,s.2,n.17, *sub fine*— que todo lo diverso es separable, una tesis errónea que tuvo amplia admisión en la Escolástica tardía y en autores como Descartes y Hume).

Por otro lado —añade Suárez— tampoco cabe decir que el concurso previo es una acción —en vez de ser un principio de acción— pero no la acción a la que apunta el concurso en cuestión, sino una acción previa que es una mutación en la criatura y cuyo término o resultado sería la acción a la que apunta el concurso. Eso no es posible, dice el Eximio, por tres razones: 1ª, una acción nunca tiene como término o resultado a otra acción; 2ª, el resultado de esta acción previa, puesto que es una mutación en la causa creada, debería ser algo en ella, mientras que la acción resultante, si es transeúnte, está, no en el agente, sino en el paciente; 3ª, puesto que la mutación en cuestión será previa a la acción, su resultado deberá también ser previo a la misma. Y, suponiendo —pese a esas tres dificultades— que la acción de la criatura fuera resultado de esa mutación suya previa o premoción física, se tendría entonces que, como tal mutación sería algo hecho sólo por Dios, el resultado de la misma también estaría hecho sólo por Dios. Y, por otro lado, no se ve qué otro término o resultado previo podría tener tal mutación.

Por último, Suárez argumenta que la predeterminación que postulan los tomistas —la premoción física— destruiría el libre arbitrio.

Art. 243.— Hasta aquí el resumen de la argumentación de Suárez. Paso a comentarla.

Hay algo en lo que no piensa Suárez —aunque tal vez ese algo no sea exactamente aquello en que pensaban los tomistas—: que si va a darse el concurso simultáneo, ya por el hecho de ir a darse, la criatura que lo va a recibir tiene una propiedad y una disposición “nuevas”: la propiedad de ser tal que va a recibir el concurso; y la disposición o predeterminación de estar yendo a actuar con ese concurso. Pero, si una cosa tiene esa disposición de ir a actuar con el concurso divino, entonces ya ha recibido de Dios esa disposición. Luego, si se da un concurso simultáneo, entonces se da esa predeterminación consistente en tener tal disposición de ir a recibir el concurso simultáneo y a actuar con él. Y esa predeterminación es algo recibido por la criatura. Y es algo que, naturalmente, le confiere

PROVIDENTE

Dios (si no, habría algo que no procedería de Dios, y eso Suárez no puede admitirlo).

Esa disposición no es superflua, pues es necesariamente entrañada por la verdad futura del concurso simultáneo. Y lo necesario e inevitable no es superfluo. Por ello es supercontradictoria la prótasis 'si se trata de una causa finita que esté perfectamente constituida en acto primero' (lo que, traduciendo —o, mejor, desplazando conceptualmente— a nuestro modo de hablar, sería: si se trata de una causa finita dotada de una disposición suficiente para actuar, sin más que añadirle las circunstancias concomitantes que sean menester), a menos que se entienda que sólo queda dotada de disposición suficiente para actuar una causa que tenga el concurso previo, o predeterminación, tal como la hemos explicado. Y no se multiplican innecesariamente los principios con esa disposición en que consiste el concurso previo o predeterminación; pues lo que es necesario, en la medida en que lo es, no es innecesario.

Cierto es que Dios está presente en la criatura; pero Su estar presente en ella y Su constituir, así, en la criatura una virtud operativa suficiente entraña, necesariamente, el que la criatura tenga, de un lado, la propiedad de tener en sí a Dios, presente en ella y constituyendo en ella una virtud operativa suficiente; y, de otro lado, la disposición a actuar impulsada por la virtud operativa que constituye Dios, presente en ella. Esa propiedad y esa disposición no son superfluas, pues son consecuencias que se derivan necesariamente de la presencia de Dios; si ésta se da —como lo admite el Eximio— tales consecuencias se dan también.

Naturalmente, es contradictorio que el concurso previo o predeterminación sea dado a la criatura y que luego la acción de ésta no se produzca (y es supercontradictorio, por tanto, que el concurso previo sea dado sin ser seguido en absoluto por la acción de la criatura). Porque, el concurso previo se da ssi es verdad que la criatura efectuará la acción de que se trate. Pero, una vez más, no por ello, es superflua la predeterminación; pues es algo que necesaria, inevitablemente, sucede ssi es verdad el hecho de que el concurso simultáneo se dará en su momento. (Naturalmente el concurso simultáneo no entrañaría la realidad de la predeterminación si la oración en tiempo futuro 'La criatura recibirá el concurso simultáneo' fuera aléticamente indeterminada; pero, frente a la tesis aristotélica que afirma tal indeterminación alética de los llamados futuros contingentes, Suárez sostiene enérgicamente la tesis de que todas las oraciones en tiempo futuro están aléticamente determinadas). Pero no porque el concurso previo y el simultáneo se entrañen mutuamente (o sea: sus existencias se entrañen mutuamente) serán el mismo ente; y, de ser así, la raíz 37ª de 2 sería lo mismo que la potencia 8ª de 91.

Art. 244.— Poco parece preciso añadir sobre si el concurso previo —tal como aquí lo hemos entendido— es una mutación en la criatura, o una acción cuyo término es la acción a la que apunta dicho concurso. El concurso previo no es una mutación; ni es mutación el recibirlo, pues la criatura lo ha recibido siempre. Pero la criatura está experimentando siempre, hasta el momento en que efectúa su acción recibiendo el concurso simultáneo, el estar **aproximándose** a esa recepción del concurso simultáneo; y eso, aunque no es lo mismo que la disposición a la que hemos llamado 'concurso previo', sí es un proceso o mutación que experimenta la criatura, y que es entrañado también por el concurso simultáneo (futuro); y tiene como término la recepción del concurso simultáneo que es la efectuación de la acción por la criatura.

Contrariamente a las tres razones invocadas por Suárez contra una mutación de tal índole, hay que decir lo siguiente:

1º El categorialismo **peripatético** ciega a Suárez, y lo lleva a pensar que no hay accidentes más que de primer orden; de donde se deduce que una acción no puede tener como resultado a una acción. Pero tal categorialismo es erróneo, pues se basa en un equivocado rechazo de la univocidad de la palabra 'ente' (cf. (P:6)). De hecho, una acción puede muy bien tener como término a otra acción, e incluso eso es lo más normal.

2º Es también errónea la creencia suareciana de que la acción transeúnte es un accidente que está en, y sólo en, el paciente o receptor de la misma. De hecho, la acción es un estado de cosas, algo expresado por lo que Suárez —con la tradición nominalista— llama un 'complejo significativo' (lo que viene a ser el contenido aseverable de una oración); pero —aunque no encajen en el marco categorial aristotélico— los estados de cosas existen. (Dejo de lado aquí la sustentación de mi punto de vista según el cual cada estado de cosas es un individuo, y cada individuo es un estado de cosas, a saber: el estado de cosas consistente en que él existe).

3º Una mutación puede prolongarse durante un período de tiempo y culminar en (el inicio de) un acontecimiento; entonces, pese a que tal vez la mutación y su término —el acontecimiento en el que culmina— coincidan, a lo menos en un instante (si bien cabe sostener que sólo son **contiguos** en el tiempo, no coincidentes), se dice que la primera es previa, como se dice que es previa la República cromwelliana a la restauración del trono de los Estuardos, aunque haya coincidido en un instante la caída de la primera y la implantación de la segunda.

PROVIDENTE

No es tampoco cierto que, suponiendo que el concurso previo (o la mutación concomitante con el mismo —la aproximación a la recepción del concurso simultáneo—) sea hecho sólo por Dios, el desenlace del mismo —la acción causal de la criatura y el resultado producido por dicha acción— sea hecho también sólo por Dios. (Por lo demás, la prótasis misma es muy discutible: que la criatura tenga la disposición en cuestión en que estriba el concurso previo —o que experimente la aproximación en cuestión, en que estriba la mutación concomitante al mismo— es algo que puede muy bien ser concausado por Dios y por otros entes; y eso no le quita su rango y prerrogativa a Dios, puesto que cada causación de tal concurso previo —o de la mutación concomitante— por esos otros entes estará también causada por Dios). Porque el desenlace del concurso previo y de la mutación concomitante al mismo es doble: es, en primer lugar, la efectación por la criatura de la acción causal de que se trate; y es, en segundo lugar, el producto causal de esa acción. Si un maestro prepara a un alumno para que éste pueda rendir exitosamente un examen, no es cierto que el desenlace de tal preparación sea algo que sólo proceda del maestro o que sea sólo hecho por el maestro. Y, del mismo modo, el desenlace del concurso previo y de la mutación concomitante es la acción de la criatura —con el concurso simultáneo divino que es idéntico a ella—; y eso lo hace la criatura, aunque no sólo ella.

Los argumentos con los que Suárez prueba que la predeterminación es incompatible con el (absoluto) libre arbitrio me parecen muy convincentes. Pero como la predeterminación es un hecho, pues es necesariamente entrañada por la (futura) realidad del concurso simultáneo, la única conclusión razonable es que no hay libre arbitrio.

Art. 245.— Veamos ahora qué relación hay entre el concurso simultáneo —el concurso propiamente dicho— de Dios y la acción de la criatura. Sabemos que —según la tesis aquí sustentada— Dios hace que una cosa exista (i.e. causa esa cosa) en la misma medida en que tal cosa existe. Por ello, cuando un ente finito, x , causa el comenzar a existir de otro ente finito, z , estamos en presencia de dos hechos: 1º la causación por x del comenzar a existir de z ; 2º el propio comenzar a existir de z . Para simplificar, supondremos que el primero de esos dos hechos es lo mismo que la causación de z por x ; y que el segundo es lo mismo que el existir de z (o sea: que z). Pues bien, tanto el hecho primero como el hecho segundo son causados (hechos) por Dios, cada uno de ellos en su propia medida, e.d. en la medida en que existe.

Al hablar del concurso divino podemos entender tanto el hacer Dios que exista el hecho primero como el hacer Dios que exista el

EL CONCURSO DIVINO

hecho segundo. Son dos componentes del concurso divino, que sólo son idénticos cuando la causación por x de z es lo mismo que z ; tal identidad puede darse en algún caso, pero no se da generalmente; la causación del hundimiento de un buque por la explosión de una mina no es lo mismo que el hundimiento del buque. Del mismo modo —aunque no deseo entrar aquí en los prolijos detalles de la discusión contemporánea sobre este delicado asunto (cf. (M:28), (T:3), (B:8))— analicemos someramente la relación que se da entre el disparar la policía alborracista surafricana contra los manifestantes negros, el matar dicha policía a varios de ellos y el que éstos mueran. Podemos adoptar una de entre las dos soluciones siguientes:

1) Identificar el que los manifestantes mueran con el que sean matados por la policía alborracista. En este caso, evidentemente, el disparar de la policía alborracista será la causación del efecto (e.d. de la muerte de los manifestantes —identificada, por hipótesis, con el ser ellos matados por la policía—) por la causa, e.d. por la policía.

2) Establecer una diferencia entre el que los manifestantes mueran y el que sean matados por la policía alborracista. En este caso podemos (y seguramente debemos) identificar el disparar de la policía contra los manifestantes y el matar la policía a los manifestantes. La causación del efecto (en este caso, la muerte de los manifestantes, **pero no** el que los manifestantes sean matados por la policía) por la causa (la policía) sería, también en este caso, el disparar de la policía (ahora identificado con el matar la policía a los manifestantes).

Yo me inclino por el análisis (2); pero, sea como fuere, lo que aquí nos interesa es común a ambos análisis: la causación del efecto (la muerte de los manifestantes) por la causa (la policía) es el disparar de la policía; y esa causación es diversa del efecto.

¿Cuál es el término del primero de los dos hechos más arriba numerados? Tiene dos términos. Un término del mismo es el comenzar a existir de z (o, en virtud del supuesto simplificador, el propio ente z). Otro término es ese mismo hecho. ¿Por qué? Porque ese hecho primero es lo mismo que la causación del hecho primero por Dios; y la causación de algo por algo tiene como término al primer algo. Por ello, cada acción de un ente finito tiene dos términos: 1) aquel término al que apunte la acción y que sea diverso de la acción misma; y 2) la propia acción; pues la acción en cuestión es también la acción divina de causarla. (Ya he dicho que los términos pueden ser idénticos en determinados casos).

Pero el concurso divino no se limita a hacer que exista el primer hecho, sino que también consiste en hacer que exista el segundo. Y esos dos componentes del concurso divino son idénticos ssi el primer

PROVIDENTE

hecho y el segundo son idénticos. Cuando no lo son, el hacer Dios que tenga lugar el primero no puede ser lo mismo que el hacer Dios que tenga lugar el segundo.

Art. 246.— El concurso divino comprende, pues, dos acciones. Cada una de ellas procede también de la criatura. En efecto: al igual que el hecho primero tiene dos términos (1) el ente z; y 2) el propio hecho primero —o sea: sí mismo—, ese hecho tiene también dos (o más) agentes: 1) el ente x; 2) Dios.

Diremos que es agente de un hecho algún ente, u, ssi el hecho en cuestión es expresable o designable por una oración del tipo "u hace tal cosa". Hemos visto que, así definida la palabra 'agente', el hecho primero tiene dos agentes, por lo menos.

Y, ¿qué sucede con el hecho 2º? Este tiene un agente que es Dios. Que también sean agentes de tal hecho la o las causas creadas del mismo (y no olvidemos que ese hecho es el mismo ente z), eso es algo que acaso pueda ser cierto en determinados casos —p.ej., si el hecho primero es idéntico al segundo—, pero que en absoluto tiene por qué ser verdad en todos los casos. Pero de ahí no se desprende de ningún modo que el hecho segundo (o sea: el ente z) no proceda de x, o no sea hecho por x; sí es hecho por x, aun cuando x no sea en absoluto agente suyo —en el sentido técnico recién introducido—. Porque no es lo mismo causar algo que ser agente de ese algo. Cada agente de un hecho es causa(nte) del mismo (es una causa —no forzosamente la única— de ese hecho); mas lo inverso no es **siempre** cierto. Dios causa, y es agente, tanto del hecho primero como del segundo (y de cada uno de ellos en la medida en que tal hecho existe). En cambio, si bien x es agente, y, por lo tanto, también causa del hecho primero, x es causa —pero puede no ser en absoluto agente— del hecho segundo. Que una acción o hecho sea hecho por algo o alguien puede querer decir **tanto** que esa acción tiene por agente a ese algo o alguien como que lo tiene por causa.

Podría alguien pensar que el agente de un hecho puede no ser causa del mismo. Podría alegar que, puesto que cada ente es lo mismo que su existencia (e.d. que el hecho de que ese ente existe), si el agente de un hecho es causa del mismo, entonces el hecho se explica por la existencia del agente; y no sucede así. P.ej., el hecho de que el dictador Marcos de Filipinas encarcele a los estudiantes moderados puede no tener como causa a Marcos —esto es: a la existencia de Marcos—; no se dice normalmente que lo que causa tal encarcelamiento es la existencia de Marcos —o que es Marcos—; se dice que son las ambiciones de Marcos, o los intereses bastardos que defiende, o la oposición de los estudiantes moderados a su régimen de ley marcial. Entre las causas de la abdicación de Carlos V de Ale-

EL CONCURSO DIVINO

mania no se suele mencionar, como una de ellas, la existencia de dicho monarca. El enunciado 'Porque existe' no sería considerado una respuesta oportuna a la pregunta '¿Por qué ha exterminado Suharto a medio millón de personas?' Su existencia es una condición; puede no ser una causa del exterminio en cuestión. Y todavía más visible resulta todo eso si el agente finito de la acción es un ente inanimado.

Pero lo que ese razonamiento muestra es sólo que la existencia del agente de un hecho no siempre es la causa única del mismo; y, además, que, como la existencia y causación de esa causa se da por sabida como algo obvio, no se la suele mencionar, a fin de centrar sólo la atención en las causas menos patentes, pues así se vehicula mayor información. (En una palabra: la costumbre de no mencionar entre las causas de un hecho la existencia del o de los agentes del mismo es un hábito debido, no a razones semánticas —no a que careciera de verdad tal mención— sino a razones puramente pragmáticas, a constreñimientos de economía que rigen la comunicación).

Que una persona (o sea: su existencia) no fuera en absoluto causa de una acción suya iría en contra de que su acción fuera suya, y, aún más obviamente, de que fuera libre **con libre voluntariedad**. Porque, si es una acción voluntaria —y las involuntarias, en la medida en que lo son, no son libres— sólo puede ser querida en una medida que no sea inferior a la medida en que la persona tiene la intención de hacer esa acción (o sea: la decisión de decidir hacerla) ni superior a la medida en que tiene la intención de no hacerla (o sea: la decisión de no decidir hacerla). Pero, para que esa persona actúe, en lo tocante a esa acción, con libre voluntariedad (esto es: del modo descrito), para eso hace falta que la (existencia de la) persona sea causa de la acción; pues, como salta a la vista, hace falta que sea una causa de la acción el **carácter** de la persona; y eso no parece posible sin que sea también una causa la existencia misma de la persona, ya que lo que hace el modo de ser de la persona lo hace la persona, e.d. su existencia.

Art. 247.— Contrastemos ahora este enfoque del doble concurso simultáneo divino con la concepción de Suárez (d.22,s.3).

Suárez combate la opinión de que el concurso es una acción hecha tan sólo por Dios (y, por tanto, una acción diversa de la acción de la causa creada). Porque —arguye (nn. 3&4)— esa acción hecha sólo por Dios tendrá como término o a la acción de la criatura, o al efecto. Si es esto último, entonces la acción de la criatura no es hecha por Dios, lo que va en contra de la idea intuitiva del concurso, y tiene, por añadidura, el funesto resultado de que habría algo —la acción— que no proviniera de Dios; a menos que la acción sea lo

PROVIDENTE

mismo que el efecto, y en ese caso el dilema no se plantea (pero sí se plantea otra dificultad, que en seguida veremos). Si, en cambio, el término del concurso divino es la acción, el efecto no provendría de Dios ni se debería a su concurso. Así pues, suponiendo una diferencia entre la acción de la causa creada y el efecto de la misma, se ve que un concurso que sea una acción divina exclusivamente de Dios —una acción, pues, diferente de la de la causa creada— estaría abocada a un dilema insostenible.

Por otro lado, si la acción de la causa creada y el efecto de la misma son un solo y mismo ente, entonces poner una acción exclusivamente divina que tenga como término a esa acción-efecto es multiplicar los entes sin necesidad. Además, para Suárez, la causa de una acción y el agente de la misma son lo mismo. Por ello, si Dios causa esa acción-efecto de la criatura, entonces es agente de esa acción. Y, por consiguiente, su causar la acción, su hacer la acción, no es nada diverso de la acción; pues, de no, no podría ser El un agente de la misma. (No cabe, piensa Suárez, que un ente, *x*, cause que otro ente, *z*, produzca el efecto *u*; no cabe eso **salvo** si $x = \text{Dios}$, y su causar la producción de *u* por *z* **es** su concausar, junto con *x*, la producción de *z*).

Los dos motivos que llevan a Suárez a esa posición son:

1º Su categorialismo aristotélico, según el cual la acción no puede tener como término o resultado a **otra** acción. Por ello, ni puede tener dos términos o resultados diversos, ni-menos aún puede tener dos términos o resultados, uno de los cuales sea el efecto y otro de los cuales sea una acción —ella misma u otra diferente—. La acción es, en el marco del categorialismo aristotélico— un accidente; y, por tanto, se da en una substancia inmediatamente, sin poder mediar entre la acción y la substancia algo intermedio.

2º Su principio de economía ontológica (la actualmente llamada 'navaja de Ocam'): 'multiplicatio actionum impertinens est'.

La consecuencia principal que —frente a los puntos de vista tomistas— extrae el Eximio de esa posición reduccionista adoptada por él es que la acción de la causa segunda (e.d. de la causa creada o finita) no es causada por la acción de la Causa Primera (de Dios); porque son una sola y misma acción, hecha por ambas causas: por la causa finita y por Dios. Ciertamente —añade— la acción en cuestión (común a la causa creada y a la increada) es causada **por Dios**, pero no por la acción concurrente divina, que es lo mismo que la acción en cuestión. La acción de la causa creada procede, pues, de Dios, **por sí misma**, no por medio de otra acción. **No hay ninguna acción divina cuyo término sea la acción causal de la causa creada.**

Art. 248.— Saltan a la vista las convergencias y divergencias entre la posición aquí defendida y la del Dr. Eximio. Con Suárez, la posición aquí sustentada afirma que (un componente d)el concurso divino es lo mismo que la acción de la causa finita; y que la acción de la causa finita no es causada por la acción concurrente de Dios, puesto que (el primer componente de) esa acción concurrente divina es lo mismo que la acción de la causa creada (mientras que el segundo componente es —según la posición aquí defendida— lo mismo que el efecto).

Con Suárez también, la posición aquí sustentada afirma que el concurso no es una acción hecha sólo por Dios. La acción que constituye el primer componente del concurso tiene dos agentes: Dios mismo, y el agente creado. Y tiene **por lo menos** dos causas, a saber: sus dos agentes (si bien puede tener, además, otras causas).

Hasta aquí hemos visto nuestras convergencias con la posición suareciana. Veamos ahora las divergencias.

Frente a Suárez, nuestra posición rechaza el categorialismo. Y, con ello, afirma que algo puede causar una acción sin causar el efecto de la misma, y viceversa. Y afirma un doble concurso divino, o mejor dicho: un doble componente del concurso divino: 1) un causar la acción de la causa finita (siendo ese causar divino lo mismo que la acción de la causa finita en cuestión); 2) un causar el efecto siendo este otro causar divino lo mismo que (la existencia d)el efecto.

Por ello, frente a Suárez, nuestra posición afirma que **hay una acción concurrente de Dios que tiene como término o resultado a la acción de la causa finita**: no como término único (salvo cuando el efecto es idéntico a la acción), pero sí como término; tal acción concurrente divina es la misma acción de la causa finita, que, por ser lo mismo que la acción por la que Dios la causa, tiene como término tanto al efecto inicialmente considerado como a sí misma.

Para cerrar esta discusión, indicaré tres puntos en los que la posición de Suárez me parece insatisfactoria.

1º La posición de Suárez, pese a que afirma que la acción de la causa finita es causada por Dios, parece inconsecuente con tal afirmación, pues rechaza cualquier acción causal de Dios que tenga a esa acción de la causa finita como término o resultado. Pero yo creo que es un axioma incontestablemente verdadero el que, si un ente causa a otro, entonces hay una acción causal —e.d., transitiva o transeúnte— cuyo agente es el primero de esos dos entes y que tiene como resultado o término al segundo de ellos.

PROVIDENTE

2º Por otra parte, al hacer de la acción un accidente que está en el efecto y sólo en él (cuando es que es diversa del efecto, pues será idéntica al efecto cuando éste es un accidente y no una substancia), Suárez rechaza la existencia de acciones en el sentido usual, de hechos que hace un agente y que, cuando son causales o transitivos, tienen como resultado efectos respectivos, pero sin por ello ser "accidentes" de esos efectos ni identificarse con ellos —salvo cuando el agente es Dios— (sino siendo más bien como "lazos" que ligan el agente con el término). Suárez reduce así **todo** el concurso divino al solo efecto de la acción o a un accidente de ese efecto. Y esa doctrina viene a dar como una impresión de escamotear el obrar de la causa creada, y, con ese obrar, el concurrir de Dios al mismo. Porque en la ontología suareciana no hay más que el agente y el efecto (con sus accidentes, si es una substancia); no hay ningún *tertium quid* que los una.

3º La posición del Eximio presenta el concurso divino como una mera concausación del efecto por Dios y por la causa finita, mediante una acción única. De ahí se desprende que Dios causa el efecto únicamente mediante la acción de la causa finita; esto es: se desprende que el que Dios cause (o concause) el efecto no es ni más ni menos, en realidad, que el que la causa finita cause ese efecto.

Acápito 4º: Compatibilidad entre la bondad divina y la predeterminación per Dios de todas las acciones

Art. 249.— Si la omnibenevolencia de Dios suscita una grave cuestión de coherencia con respecto a la omnipotencia y omnisciencia divinas, más obviamente sería la dificultad cuando interviene la providencia divina, y particularmente el concurso por el que Dios sustenta y da realidad a todas las acciones de las criaturas. Aunque, hablando en rigor —y según lo vimos en capítulo 6º y lo recordamos al comienzo de este capítulo—, la eliminación de la providencialidad divina no puede en modo alguno bastar para solventar los problemas teodiceicos, aunque sólo fuera porque no podría ser bondadoso un Dios que, pudiendo serlo, no fuera providente.

La solución del autor fue ya expuesta y argumentada en el capítulo 6º de esta misma Sección II: Dios posee, a la vez, omnipotencia, omnisciencia, providencialidad y omnibenevolencia; mas, por ser perantimático —lógicamente transcendente—, puede, a pesar de su omnibenevolencia, querer el mal (aunque no lo hace porque sí, sino porque el mal es necesario —nada real es absolutamente contingente— y es medio indispensable para un bien mayor en el universo). Pero notemos que una criatura cuya voluntad se conformara a la de

Dios y que quisiera todo y sólo lo que Dios quiere, y en el mismo grado, esa criatura no sería omnibenevolente, porque querría en alta medida ciertos males. No sería suficiente para hacerla omnibenevolente ni su ajustarse a la voluntad divina ni el que tales males sean medios indispensables para un bien mayor. No puede haber criaturas omnibenevolentes: sólo Dios y sus atributos pueden ser omnibenevolentes.

Art. 250.— Una solución que se ha buscado para conciliar la determinación de todas las acciones por Dios (o concurso divino) y la omnibenevolencia divina es la de negar la existencia del mal. Y hay algún pasaje de S. Agustín que parece ir en ese sentido (si bien el Santo de Hipona parece, a menudo, considerar sobre todo el mal como un cierto no-ser real, ya que —en una línea de pensamiento inspirada, directa o indirectamente en textos platónicos— reconoce al no-ser una cierta realidad, aunque sea ínfima —pues S. Agustín acepta la existencia de grados múltiples de realidad—. Pero fue sobre todo Boecio quien, en su **Consolación de la Filosofía**, sostuvo que, puesto que Dios puede hacerlo todo y no puede hacer mal, el mal no es nada en absoluto.

Tal es la tesis del propio Aquinate (I,q.48,a.5;q.49,a.1). Se ha dicho que el mal —“en cuanto mal” al menos— no es nada positivo, ni, por por ende, nada real en absoluto, sino que es una ausencia o subtracción de alguna forma o parte que se requiere para la integridad de la cosa, o ausencia del “debido” modo y orden; y que, no siendo “en cuanto tal” nada en absoluto, el mal —“en cuanto tal”— no tiene causa. Así, Dios no sería causa propia del mal; sería tan sólo causa del mismo **per accidens**. Pero no es propiamente causa del mal porque, propiamente, éste es incausable, es un defecto, una falta de algo. Dios causa lo que en la mala acción —o en el mal estado de cosas físico— hay de positivo, de real; no lo que hay de negativo; esto es causado, pero sólo por algo negativo también, por defecto de las criaturas finitas que efectúan o provocan tal acción o estado de cosas. Porque, siendo el mal en cuanto tal algo negativo, irreal, y, por ello, propiamente incausable, sólo puede tener una causación —impropia, desde luego— por algo también negativo. Para decirlo con palabras de González Alvarez ((G:13), pp.521-2), ‘Dios es causa del acto defectuoso, pero no de la defectuosidad del acto’.

Sin embargo, esa teodicea está equivocada. La falta de algo es algo y no nada. La falta de orden debido es desorden u orden indebido. La falta de salud es enfermedad, como la falta de enfermedad es salud. La falta de sequía es humedad, como la falta de humedad es sequía. Por eso puede faltar la falta de algo. Así, en Arabia Saudita

PROVIDENTE

hay falta de falta de petróleo, lo que no podría suceder si la falta de petróleo no fuera nada en absoluto.

Quien sufre de viruelas tiene algo. Que ese algo sea falta de falta de viruelas, es, sin duda, cierto; pero eso no suprime la realidad de esas viruelas. Y no sólo las viruelas son algo: lo malo o negativo de esas viruelas es también algo; **hay algo** malo en las viruelas; mejor dicho: hay maldad en las viruelas, y esa maldad es algo real, por muy falta de bien que sea.

Del mismo modo: o la defectuosidad del acto defectuoso es algo, o no es nada en absoluto. Si no es nada en absoluto, ni hay para qué hablar de "eso", pues no habría en absoluto tal "eso" (la palabra 'eso' no estaría, en ese uso y contexto, designando nada en absoluto). Si sí es algo, entonces es un ente (cada algo es un ente); y, como es un ente finito y no infinito, debe ser creado por Dios.

Art. 251.— Vale la pena recordar, en este contexto, cuál fue la reacción de los cátaros contra ese tipo de pseudosoluciones del problema teodiceico, consistentes en reducir el mal a no-ser. Los cátaros reaccionaron diciendo que justamente eso prueba que existe el no-ser o la nada, una nada que es algo real, y que tiene realidad propia, pero independiente de Dios. Habría, así, dos principios independientes: Dios, principio del ser y Realidad suprema; y un principio del no-ser, cuya primera emanación sería la propia **nada**, realidad ínfima, pero activísima. (vid. (T:1), (T:2) & (N:2)). Los cátaros leían el pasaje de lo 1,3 'Et sine ipso factum est nihil, quod factum est' como sigue: 'Y sin El fue hecha la nada, la cual fue hecha'. El argumento cátaro es que, de no haber realmente esa nada, no habría nada que llevara a los pecadores a nihilizarse, al pecar; y esa nihilización no consistiría tampoco absolutamente en nada, puesto que no sería un ser atrapados por la nada, ni enfrascarse o hundirse en la nada; no habiendo en absoluto tal nada, "ella" no podría atrapar a ningún hombre, ni en "ella" podría hundirse ningún hombre, ni ningún otro sujeto. Puesto que pecar es alejarse de Dios y acercarse a la nada, eso, la nada, tiene que existir. Pero no puede ser creada por Dios, porque eso va en contra de la omnibenevolencia divina. Luego es algo aparte, hecho por un principio básico del no-ser, por un principio nihilizante diabólico increado. (No entro aquí en la crítica de la concepción cátara, pues el objeto de este trabajo es sólo defender la coherencia del teísmo, no mostrar la incoherencia de posiciones que, como el dualismo, se oponen al teísmo).

Art. 252.— Frente a esas argumentaciones y tesis dualistas, cabe adoptar varias posiciones.

En primer lugar, cabe retornar a la tesis del mal como puro no-ser, entendido como una mera ausencia, la cual no sería, empero, nada (real) en absoluto. Tal posición es, empero, completamente incoherente y lógicamente insostenible.

En segundo lugar, cabe renunciar a toda reducción del mal al no-ser, sosteniéndose que no hay en absoluto no-ser, pero que mal sí hay, siendo así el mal algo que no tiene nada que ver con el no-ser. Naturalmente, el problema teodiceico aparece entonces todavía más exacerbado. Y, además, esta posición va en contra de una experiencia común: la de que sí tiene algo, y aun mucho que ver el mal con el no-ser. Porque, ¿no es hacer el mal un privar de ser, al fin y al cabo? Infundir una enfermedad a alguien será darle demasiado de algo —de virus, p.ej.—; pero será, sobre todo, quitarle un grado de vitalidad, de existencia, que poseía y hubiera seguido poseyendo de no ser por la enfermedad. Matar es hacer un mal; y dar vida y ayudar a vivir y a prosperar son bienes, porque son acciones donadoras, conservadoras o acrecentadoras de ser. Cierto es que, al quitar ser a algo, se da ser a otra cosa —p.ej., a la muerte ó desaparición de ese algo—; pero es que se da ser a algo de suyo menos real, con menor peso entitativo propio. Nuestra experiencia y convicción íntima nos dicen, pues, que el mal es siempre nihilización, de otros o de sí mismo; y eso sólo puede ocurrir, sí, de suyo, el ser es bueno y el no-ser es malo, pues, de no, no sería bueno dar ser ni malo quitar ser, dando no-ser.

En tercer lugar, por consiguiente, cabe adoptar una posición que reconozca el lazo que hay entre no-ser y mal, pero que admita la realidad del no-ser; y que acepte que el mal y el no-ser son creados por Dios. Y esa posición es la aquí adoptada. El mal es no-ser; o —quizá más exactamente—: el no-ser es como raíz del mal, y el mal consiste en quitar ser y dar no-ser. Por eso, una imperfección es una propiedad opuesta a una perfección, siendo cada perfección una propiedad existencializante (una propiedad tal que, si algo la poseyera más de lo que la posee, existiría más de lo que existe prevalentemente). Pero el mal y el no-ser no son realidades autónomas, sino que deben su ser a Dios. Dios las ha creado. Ello no lo impide ser infinitamente bueno, pues su transcendencia lógica hace que, aun siéndolo, puede crear el mal si éste es necesario e indispensable para obtener un bien mayor en la creación. Pero notemos que la realidad que Dios les da es la que les corresponde —y eso pasa también con respecto a las demás criaturas. Y, concretamente, la realidad del no-ser (de la propiedad de no existir, e.d. del conjunto al que cada elemento finito pertenece en la medida en que es irreal) es una realidad de las que, en el sistema Anu expuesto en la Sección III de este libro, se llaman inclasificables: el no-ser es un no-elemento; es algo que, en algunos aspectos, es un tanto real (es más que infinitesimalmente real), pero

PROVIDENTE

que, en los demás aspectos, existe sólo en la más exigua de las medidas, esto es: infinitesimalmente (un sí es no). Es una realidad, por consiguiente, desdeñable (no en el sentido de que carezca de importancia, desde luego); pero realidad, eso sí. Dios la ha creado en la medida en que existe; o sea: en su medida. La ha creado en la medida en que es, en que es algo; se ha abstenido de crearla en la medida en que no es, en que ella se abstiene de ser.

Porque Dios da ser a cada cosa en la medida en que le corresponde, en un grado que constituye a esa cosa misma; a cada cosa le da su ser, su grado de ser. No es que sea anterior —ni temporal ni atemporalmente— el merecer la cosa un grado de ser; tampoco es que sea anterior —en ningún sentido— el dar Dios ese grado de ser; es que es lo mismo que Dios dé a la cosa un grado de ser y el que la cosa merezca de suyo ese grado, que ese grado le corresponda; porque cada cosa es un grado de ser.

Art. 253.— Aparte de la reducción del mal a un puro no-ser, la solución más socorrida del problema teodiceico es el achacar el mal al enigmático libre arbitrio. De ahí el empeño por compaginar el libre arbitrio con las características de Dios.

El libre arbitrio empezó a sostenerse como doctrina filosófica en los textos de Aristóteles, o sea: en un contexto muy alejado del teísmo, pues el Primer Motor o Acto Puro del Estagirita poquísimo tiene que ver con el Dios creador, providente y misericordioso del teísmo. Pero el pensamiento teístico —tanto Islámico como cristiano—, una vez que hubo asimilado esa doctrina aristotélica, junto con otras de la herencia cultural helénica, la explotó demasiado a menudo, pese a deber enfrentarse para ello a insalvables dificultades. En un principio, no obstante, de lo que se hablaba, con el nombre de 'liberum arbitrium', era más bien la **libre voluntariedad**, que es cosa muy diferente (es el que las decisiones se ajusten a las intenciones —sin que tal ajuste sea impedido por hábitos, pasiones, etc.—). Más tarde, sin embargo, y sobre todo en la baja escolástica, al compás del creciente influjo aristotélico, el libre arbitrio fue, cada vez más, considerado como solución adecuada del problema teodiceico.

Art. 254.— Por eso, los escolásticos discutieron con ahínco la cuestión de cómo conciliar el concurso divino con la libertad —que, erróneamente, concebían como libre arbitrio—. Suárez (d.22,s.4,n.10) prueba sobradamente que la dificultad aparece no sólo con respecto al concurso previo —rechazado por él— sino también con respecto al concurso simultáneo. Lo cual prueba que quienes deseen postular el libre arbitrio deberán renunciar al concurso divino, como lo había hecho Durando —y como lo hará el propio Suárez, aunque de un modo mucho más indirecto—.

En efecto, dice Suárez: el libre arbitrio consiste en que el agente, una vez puestos todos los prerequisites para obrar, puede, con todo, obrar y también puede no obrar; y, de obrar, puede obrar en un sentido y puede obrar en otro sentido.

Pero, si Dios ofrece su concurso a la acción, El ya ha predefinido desde toda la eternidad cuál será ese concurso, aunque no confiera ningún principio suplementario a la criatura que constituya, **en ella**, una predeterminación a obrar, y a obrar en tal sentido preciso. Aun sin la colación de ningún principio de tal índole a la criatura, el principio estará, ¡y desde toda la eternidad!, en Dios. Una vez, pues, que Dios ha tomado la decisión de concurrir a tal acción de la criatura, ya no sigue ésta pudiendo no obrar, ni siquiera sigue pudiendo no hacer esa acción determinada; porque la decisión divina no puede quedar frustrada, por ser Dios omnipotente.

Art. 255.— Me parece muy certero ese análisis suareciano del problema. Con todo, son menester tres puntualizaciones.

Ante todo, habría que aclarar el sentido pertinente del verbo 'poder' en ese contexto. No puede tratarse del sentido moralmente pertinente o propiamente volicional, que consiste en que "x puede hacer tal cosa" equivale a "En la medida al menos en que x quiere hacer tal cosa, la hace"; de donde resulta que —usando el verbo 'poder' en este sentido moralmente pertinente o propiamente volicional— "x puede querer tal cosa" equivaldría a "En la medida al menos en que x quiere querer tal cosa, x quiere tal cosa". De ser ese sentido aquél en que fuera usado, en este contexto, el verbo 'poder', tendríamos una reducción del libre arbitrio a libre voluntariedad. Pero la libre voluntariedad no está en conflicto con la predefinición o predeterminación divina; porque Dios predetermina también lo que la persona querrá querer, y lo que querrá no querer, y asegurará así que la acción predeterminada sea tomada —cuando corresponda— con libre voluntariedad. Pero el libre arbitrio es una indiferencia (eso lo dice, y bien claramente, el propio Suárez). Luego el sentido en que aquí aparece el verbo 'poder' es diferente del sentido propiamente volicional.

¿Podría entonces tratarse aquí del sentido de 'no ser metafísicamente necesario que no'? ¡No! No es ese sentido, porque el haber predeterminado Dios desde toda la eternidad que dará su concurso es —según la concepción que Suárez tiene de la libertad divina— algo **absolutamente** contingente, e.d. tal que no es en absoluto metafísicamente necesario. Luego no se trata de eso. Porque, por muy cierto que sea que Dios ha decidido conferir el concurso, llegado el momento, con todo, es metafísicamente posible que no lo haya decidido; y, necesariamente, si no lo decide, la acción de la criatura no

se efectúa; luego es metafísicamente posible que la acción de la criatura no se efectúe, pese a que sea cierto que se efectuará. Nótese bien este importantísimo distingo: de una cosa contingente —si la hay— que va a tener lugar es verdad que puede no tener lugar, por más cierto que sea que va a tener lugar. Pero lo que no cabría decir —dentro de una lógica superconsistente— ni siquiera de algo que —por hipótesis— fuera absolutamente contingente es que es posible que tenga y no tenga lugar. (En una lógica paraconsistente se tendría el mismo resultado, con tal de reemplazar el mero 'no' por un 'no... en absoluto'). Lo que un Suárez, p.ej., puede pensar sobre el particular es que, yendo a ser cierto que un hecho contingente va a tener lugar, sigue siendo contingente, y sigue siendo, por ello, no metafísicamente necesario que tenga lugar (i.e.: sigue siendo metafísicamente posible que no tenga lugar); no es que puede pensar Suárez que es posible que la cosa va y no va a tener lugar. Dicho de otro modo, la necesidad que inflige la predefinición divina es sólo una necesidad **a partir de un dato**, pero de un dato contingente; es una mera necesidad condicional, mientras que la necesidad y la posibilidad metafísicas son incondicionales.

Podríamos pensar, en tercer lugar, que la posibilidad que requiere Suárez es una ausencia absoluta de toda necesidad, tanto condicional como, con mayor razón, incondicional. De lo que se trataría sería de que no fuera una verdad necesaria (ni metafísicamente, ni —me parece a mí que así hay que entenderlo— siquiera físicamente) que, si se da la causa y se dan los prerequisites, entonces se da la acción. (Porque, dice Suárez, uno de esos prerequisites es el concurso divino, puesto el cual se sigue, necesariamente, el efecto, pese a que éste siga siendo contingente).

Esta tercera hipótesis (sobre el sentido con que la palabra 'posible' aparece en la discusión de Suárez sobre el asunto que nos ocupa) se aproxima más a la verdad, pero no es aún correcta. Porque, de ser sólo eso, entonces la necesidad condicional que sería excluida por el libre arbitrio vendría acarreada, no sólo por la (pre)determinación divina, sino también por el preconocimiento divino; y en el Acápito 4º del capítulo 4º (particularmente en el Art. 117) vimos cuál es la solución de Sto. Tomás —que Suárez acepta, por lo demás— según la cual la necesidad condicional de lo (pre)conocido por Dios no obsta para que eso (pre)conocido pueda ser fortuito, pueda ser "libre" (en el sentido del libre arbitrio).

Pero una cuarta hipótesis parece la adecuada; consiste en reforzar la tercera como sigue. La necesidad condicional que está excluida por el libre arbitrio es cualquier necesidad condicional **causativa**, pues una necesidad condicional causativa entraña (si es que no

equivale a) una donación ineludible de ser. Y, justamente, lo que excluye el libre arbitrio es toda determinación causal, toda necesidad, aun condicional, de tal tipo que, puesto un ente determinante, ese ente imponga una decisión determinada. La causa da razón del efecto; y la decisión "libre" sería una decisión de la que no cupiera dar razón, porque carecería de explicación. (Naturalmente, sigue en pie lo que dijimos en el Art. 118, en el sentido de que subsisten dificultades para admitir la compatibilidad entre el libre arbitrio y **cualquier** necesidad condicional, aun la meramente cognoscitiva; porque —como lo dicen los librearbitristas, al menos los más consecuentes—, sólo habría libre arbitrio si se diera efectivamente la posibilidad de que todo el contenido del mundo antes de la decisión "libre" fuera el mismo y, no obstante, la decisión fuera diferente).

Art. 256.— Hecha esa aclaración, pasemos a esta otra: conviene puntualizar también —a lo menos parcialmente— la noción de causa. Porque, en la concepción del autor —que es, con mucho, la más común—, la causa da razón del efecto, explica el efecto; y ello sólo cabe si la causa necesita al efecto; o sea, sólo cabe **si** es necesariamente verdadero que, puesta(s) la(s) causa(s) más todos los prerrequisitos para la operación causal de la(s) misma(s), se da la realidad del efecto (no se está diciendo que se dé simultáneamente, ni después, ni antes; ese problema del **cuándo** se deja aquí de lado). (Lo que Suárez y los aristotélicos, que hablan de "causa indiferente", entienden por 'causa' es algo diverso). Por eso, una decisión adoptada con libre arbitrio sería incausada; absolutamente incausada si el libre arbitrio se entiende como absoluto libre arbitrio. Y de ahí se desprende que el libre arbitrio consiste en que las decisiones (las que son "libres" en el sentido de que son adoptadas con libre arbitrio) sean absolutamente contingentes y absolutamente incausadas; que no haya nada que puesto el agente con su carácter, modo de ser, aptitudes, etc., haga que quede —o vaya a quedar— puesta también la decisión, y así que, **propriadamente**, la decisión no se deba al agente, que no se deba a nada en absoluto.

Pasemos ahora a la tercera y última puntualización. Suárez habla del libre arbitrio como un **peder hacer**. Sería más exacto hablar del libre arbitrio, no como referente a acciones, sino como referente a **decisiones**. Lo que, de haber libre arbitrio, se adoptaría de conformidad con él serían las (o ciertas) decisiones. La acción —salvo cuando la acción sea una decisión— estará ya necesitada por la decisión.

Art. 257.— Así planteada la dificultad, conviene examinar las soluciones que se han aportado.

PROVIDENTE

Los tomistas han hallado una solución que consta de dos componentes. El primer componente consiste en decir que la acción es hecha conjuntamente por Dios y por la criatura; pero Dios pone sólo su existencia, mientras que la criatura pone su quiddidad. Dios hace que la acción sea; la criatura hace que sea tal, en vez de ser de otro modo. Por ello, la predefinición divina, como no afecta a la talidad o quiddidad de la acción, sino tan sólo a su mera existencia; no fuerza a la criatura a poner esta o aquella talidad o quiddidad.

El segundo componente de la solución tomista es que Dios, al predeterminar las acciones de las criaturas, predetermina cada acción según la índole que le corresponde: las necesarias, como necesarias; las libres, como libres. Así, la predeterminación divina no sólo no obsta para el libre arbitrio, sino que es sólo gracias a esa predeterminación como la criatura puede obrar con libre arbitrio, pues Dios predetermina que la criatura obre tal cosa y que lo haga con libre arbitrio.

Art. 258.— La solución tomista no es satisfactoria. Examinemos, uno tras otro, sus dos componentes.

En cuanto al primer componente, algunos replicarán negando la distinción real de esencia y existencia. No será ésa mi línea de argumentación; porque, en la ontología ontofántica propuesta por el autor, se admite —aunque con un sentido diverso del de Sto. Tomás— la diferencia real de quiddidad y existencia.

Mi argumentación será otra: la quiddidad o talidad de la acción es algo, o no es nada en absoluto; si es algo, tiene, también ella, que proceder de Dios, que ser hecha por Dios (no sólo por Dios, pero sí también por Dios). Luego desde toda la eternidad Dios habrá predeterminado no sólo la existencia de la acción, sino también su talidad o quiddidad —y ello por la misma razón por la que es cierto que ha predeterminado la existencia de la acción desde toda la eternidad—.

¡No se quiera introducir una división ulterior dentro de la quiddidad de la acción! Con ello se desencadenaría sólo una regresión al infinito.

Veamos ahora el segundo componente de la solución tomista. Este segundo componente falla por lo siguiente. Si Dios predetermina la acción, no puede predeterminar que sea “libre” en el sentido del libre arbitrio; porque, por definición, una acción adoptada con libre arbitrio es una acción absolutamente no predeterminada (absolutamente exenta de cualquier necesidad, aun la causalmente condicional). Dios no puede predeterminar que un perro sea un loro (en la medida en que sea perro, no será loro). Menos aún puede predeterminar que

ocurra algo absolutamente no predeterminado; porque, si lo predetermina, entonces no puede ya ser absolutamente no predeterminado.

Art. 259.— Vamos ahora a examinar la solución de Suárez (d.22, s.4, nn.14-39). Consiste ésta en sostener que el concurso que Dios confiere a la criatura libre (en esta discusión, 'libre' se entiende como 'dotado de, o adoptado con, libre arbitrio') es un concurso adicional y múltiple; tanto para lo que la criatura libre hará como para lo que no hará.

Veamos en detalle esos dos rasgos del concurso divino. El primero es la condicionalidad. ¿En qué consiste ésta? Algunos pasajes parecen indicar que se trata de un concurso que Dios confiere **condicionadamente**; e.d. de una decisión, cuyo contenido no sería condicional, pero que Dios toma condicionadamente, a saber: si es que es cierto que la voluntad creada querrá efectuar tal acción. Llamaremos a ésta la primera interpretación de la tesis suareciana (y también la interpretación de la decisión condicionada). Una segunda interpretación que parece ajustarse mejor a los pasajes principales y a la intención del Eximio es que el concurso es ofrecido incondicionalmente, pero que el contenido del mismo es condicional. Esta segunda interpretación puede también ser llamada la del concurso de contenido condicional. Suárez no dice que, si la criatura va a adoptar tal decisión, Dios decide que la adopte y ejecute; lo que dice (d.22, s.4, n.14) es: 'Deus... uult illum actum esse... si tamen causa secunda seu uoluntas creata id illum etiam se determinet...' ('Dios... quiere que tenga lugar aquel acto... con tal, no obstante, de que la causa segunda o voluntad creada se determine a él'); es impropio el verbo reflexivo 'determinarse' en ese contexto, pues una voluntad que actuara con libre arbitrio no se determinaría a nada, sino que le surgirían —o, mejor: le advendrían— decisiones de las que sería observadora o paciente, no propiamente actora).

Además, Suárez dice que Dios da su concurso para hacer lo que sabe que la voluntad creada hará; pero, con respecto a cada una de las otras alternativas que tal voluntad creada hubiera podido querer, Dios da también concurso para que la haga. Pero eso muestra que el concurso, en su contenido mismo, es condicional, y que no está decidido o predeterminado por Dios condicionalmente, sino que Dios lo adopta incondicionalmente (siempre según la tesis suareciana). Esto último se ve claramente porque, de ser adoptado condicionadamente (bajo la condición de que la criatura vaya a decidir libremente tal cosa), Dios sólo conferiría el concurso para hacer tal cosa, y no para sus alternativas. Y lo primero —que el concurso mismo es condicional en su contenido— se ve también con claridad; porque, de no ser condicional en su contenido, la criatura haría todo, ya que el con-

curso divino es una fuerza insoslayable, es expresión de la voluntad omnipotente de Dios que no puede quedar incumplida. Además, que el concurso mismo es condicional lo dice claramente Suárez en el n. 38, contestando a una objeción: 'Hic autem sufficiens concursus... talis esse debet ut sit indifferens tum ad exercitium, tum ad speciem actus' ('Mas este concurso suficiente... debe ser tal que sea indiferente tanto al ejercicio como a la especie del acto').

Luego el concurso que Dios concede —según Suárez— a una voluntad creada es el concurso para hacer la acción siguiente: la acción de, si quiere hacer tal cosa, hacerla. Lo que la criatura recibe es, pues, un auxilio divino para hacer que, si quiere hacer esto, lo haga; y eso de ningún modo equivale a que, si quiere hacer tal cosa, la criatura reciba entonces un auxilio divino para hacerla.

Pero, como ese concurso **de contenido condicional** resulta curioso —y se presta a objeciones manifiestas, como en seguida veremos—, podría interpretarse la solución de Suárez de un tercer modo: el concurso es incondicional en su contenido; la decisión de conferirlo es incondicionada; pero **esa decisión** tiene, ella, un contenido condicional; e.d.: consiste en la decisión de, si la voluntad creada decide hacer tal acción, darle el concurso para hacerla. Esta tercera interpretación —que podemos llamar la de la decisión condicional incondicionada de un concurso incondicional— puede también apoyarse en los textos; mucho de lo que se ha alegado a favor de la interpretación de contenido condicional podría acaso alegarse a favor de esta tercera interpretación. Pero, como pronto veremos, tampoco esta tercera interpretación escapa a la crítica.

A veces, pues, Suárez sugiere que es el concurso el condicional; a veces, que la oblación del mismo es condicionada; a veces, que la decisión divina de conferirlo es condicionada. De ahí las tres interpretaciones. Ninguna de ellas tres es, empero, satisfactoria.

Art. 260.— Ahora vamos a ver las objeciones que hay que formular contra esa concepción suareciana del concurso. El propio Suárez recoge (nn.27&28) y refuta (nn.29-39) ocho objeciones contra su tesis. Examinaremos varias de ellas, que parecen certeras, pareciendo, en cambio, equivocada la respuesta de Suárez a las mismas. Pero, antes de eso, voy a formular mi propia objeción, que considero más fuerte que cualquiera de las ocho que Suárez enumera.

Héla aquí. O bien se interpreta la tesis de Suárez según la primera interpretación; o bien según la segunda interpretación; o bien según la tercera interpretación. No parece haber otro modo (y, de haberlo, seguramente sería vulnerable de manera similar a como lo son —en seguida lo veremos— las tres interpretaciones enumeradas).

Supongamos que es correcta la primera interpretación: la de la decisión condicionada. Pues bien, con arreglo a ella, la acción no se producirá ni Dios dará concurso alguno. En efecto: para que Dios decida dar su concurso tiene que cumplirse la condición de que vaya a ser cierto que la criatura decidirá tal acción. Pero decidir es también hacer; una decisión es una acción (inmanente, pero acción). Mas la criatura no puede efectuar acción alguna sin el concurso divino. Así pues, para que la criatura decida hacer tal acción, tiene que recibir el concurso divino correspondiente a esa decisión; luego, para que esté yendo a ser cierto que la criatura va a tomar la decisión, tiene también que estar yendo a ser cierto que Dios va a dar su concurso a la criatura para que ésta tome tal decisión. Claro, este otro concurso puede ser tal que Dios decida conferirlo sólo condicionadamente; condicionadamente ¿a qué? A la decisión de la criatura de decidir la acción. Pero decidir decidir es también hacer algo; una decisión de decidir es una acción immanente. Y, al igual que líneas más arriba, se concluye que, para que esté yendo a ser cierto que la criatura va a decidir decidir, tiene que estar yendo a ser cierto que Dios le va a conferir el concurso necesario para que decida decidir. Y así sucesivamente. Es patente la regresión al infinito.

Art. 261.— Veamos ahora la segunda interpretación: la del concurso condicional. La criatura lo recibe; lo recibe sin condiciones. Pero ¿para qué le sirve? Sólo para hacer la acción siguiente: la de, si decide obrar en tal sentido, obrar en tal sentido. Pero ¿hay acciones condicionales (no decimos 'condicionadas')? ¡Seguramente no! Ni se entiende muy bien qué sea hacer eso. Pero, con todo, supongamos que las hay. Muy bien: puesto que la criatura recibe el concurso divino, hace esa acción. P.ej., Jasán II recibe el concurso divino para hacer la acción de abdicar-si-quiere y también el concurso divino para hacer la acción de aferrarse-al-trono-si-quiere. Y hace las dos acciones; hacerlas no es contradictorio, porque en cada una de ellas hay —¡no se olvide!— un "si". Pero, ¿cómo pasará de ahí Jasán II a efectuar lo enunciado en la apódosis de alguno de esos dos condicionales? No hay cómo. Porque, si alguien hace la acción de hacer-esto-si-hace-aquello, evidentemente entonces, si hace la acción de hacer-aquello, hará la acción de hacer-esto. Pero "hacer-aquello" es, en nuestro caso, querer o decidir hacer esto (en el un caso: querer abdicar; en el otro: querer aferrarse al trono); pero esa acción ya no es condicional, y —según esta segunda interpretación— Dios sólo confiere concurso para acciones condicionales. Si confiriera concurso para la acción incondicional de querer, entonces reaparecería toda la dificultad sobre el libre arbitrio y el mal y, en todo caso, **esta** segunda interpretación excluye cosa tal.

PROVIDENTE

A menos, pues, que Dios confiera concurso para querer, incondicionalmente, obrar en tal sentido, ninguna acción se producirá. Pero no bastaría con el concurso incondicional para efectuar lo dicho en la prótasis; Dios tendría, además, que conceder el concurso incondicional de efectuar también lo dicho en la apódosis. Tenemos de nuevo que no hay cómo arrancar para hacer algo salvo pintorescas pseudo-acciones condicionales. Ninguna voluntad creada querrá nada ni hará nada incondicional.

Examinemos entonces la tercera interpretación. Dios toma, incondicionadamente, la decisión condicional de, si la criatura decide hacer una acción, darle el concurso requerido para que la haga. Muy bien: pero la **decisión** de la criatura es una acción; la criatura sólo puede llevar a cabo esa acción —la de adoptar esa decisión— si recibe el concurso divino que a ella corresponde —que no es el mismo que el que requiere la ulterior ejecución de la decisión, o sea, la acción inicialmente considerada—. Pero Dios no le da ese concurso más que si ella decide decidir esa acción. La decisión de decidir es otra acción, que requiere otro concurso, que Dios sólo conferirá si la criatura decide decidir decidir... Y la regresión al infinito prosigue tan claramente como ocurría en la primera interpretación.

Art. 262. —Como la segunda interpretación puede resultar —pese al apoyo incontestable que encuentra en el texto de Suárez— un tanto pintoresca, uno puede preferir alguna de las otras dos. Pero se ve que cada una de ellas está viciada por una regresión al infinito; a menos que Suárez estime que las decisiones “libres” de las voluntades creadas no necesitan concurso divino. Pero eso es volver al durandismo —en este terreno, aunque tal vez no en lo tocante a las demás acciones—: habrá, pues, entes cuya existencia no se debe a Dios, cuya existencia no procede de Dios.

En definitiva, tendríamos —si esa cuarta interpretación fuera certera— una posición próxima a la del dualismo: en vez de un principio supremo único de todo lo real, del que todo procede, habría, no dos —ciertamente— pero sí múltiples principios; sólo que Dios podría no haber creado a las voluntades finitas; pero, si las crea, pone en lo real una base en la cual pueden brotar, sin venir de parte alguna, porque sí sin más, decisiones (malas) que sólo se tienen a sí mismas como principios. (Y, si Suárez responde que es la voluntad creada la causante —y, por ello, el principio— de las decisiones, habría que contestar 1º, que tal respuesta no es convincente por lo ya dicho más arriba, e.d. porque, al crearla, no es en absoluto verdad que Dios haya puesto en el ser algo, puesto lo cual, se sigue la decisión —luego la decisión no brota, no mana de la voluntad creada—; 2º, que lo que Dios habría hecho sería producir principios que, una vez producidos

y mientras Dios no los aniquilara, serían independientes de El en su obrar, a lo menos en su obrar básico).

Un Dios que no causara todo ente distinto de El (dejamos de lado aquí si Dios es no *causa sui*) sería, a lo sumo, el Dios del deísmo: un Dios que no es creador de todo ente finito, sino productor, directo o indirecto, de todo. (Y aun esto último es discutible, toda vez que las decisiones "libres" serían entes no producidos por nada en absoluto, sino que les advendrían al buen tuntún y porque sí a las voluntades creadas).

Por último, una solución que todavía le quedaría a Suárez, frente a este acoso crítico, sería decir que la decisión no es una acción, no es un ente, sino algo irreal, o un "ente de razón", etc. Pero, o no es un ente en absoluto, o sí es un ente. Si sí lo es, entonces nuestra crítica es fundada. Si no es un ente en absoluto, entonces no es en absoluto nada de nada, y no hay para qué hablar de decisiones; ni puede la ejecución de la decisión divina (¿esa decisión divina sí es algo?) condicionarse a un mero y absoluto nada de nada.

Art. 263.— Veamos ahora algunas de las ocho objeciones discutidas por el propio Suárez. Las objeciones apuntan, aparentemente, o bien a la primera interpretación, o bien a la tercera.

La primera objeción es que puede suceder —de ser verdadera la concepción suareciana del concurso— que se realice un acto sin la voluntad eficaz de Dios. Suárez responde que, para que una acción tenga lugar, Dios tiene que querer concurrir a ella, pero no tiene que querer que sea tal acción; no tiene que querer que ocurra en cuanto procede de ambos principios (de El y del agente creado), sino sólo en cuanto procede de El. Si hay cómo entender estos "en-cuantos", lo que quieren decir tal vez es, respectivamente, el hecho de que la acción procede de ambos principios a la vez, y el hecho de que la acción procede de Dios. Pero no se trata de eso. (Y, además, el hecho de que la acción proceda de ambos principios es algo que procede también de Dios). Se trata de si Dios decide o si no decide en absoluto tal acción; ni se trata tampoco de si decide que sea tal, sino de si **decido** que sea (aunque es difícil que Dios decida algo sin decidir que sea tal algo; porque o son la misma cosa —el algo y su ser tal algo— o no; en el primer caso, decidir lo uno es decidir lo otro; en el segundo caso, el hecho de que ese algo sea tal algo será, a su vez, algo, y Dios tendrá también que concurrir para que sea un algo real).

Supongamos que Dios decide concurrir a la acción; eso lo admite Suárez, contestando a la objeción: 'ut Deus concurrat, sufficit uoluntas concurrendi, quae... est absoluta et efficax' ('para que Dios concurra basta su voluntad de concurrir, la cual... es incondicionada y

PROVIDENTE

eficaz'). Entonces, puesto que su concurso es —según la tesis de Suárez— lo mismo que la acción para la que se presta, Dios quiere esa acción. Luego en su respuesta Suárez concede algo de lo más opuesto a lo que deseaba sustentar. Porque algo que obviamente desea salvaguardar Suárez es el principio de que Dios no quiere las malas acciones en absoluto. Y lo dice explícitamente: 'Deus non uult simpliciter et absolute haec mala [malos actus] fieri'. Pero tal principio es incompatible con la tesis de un Dios providente, de un Dios tal que nada ocurre más que en la medida en que El quiere que ocurra.

La segunda objeción es que ciertas acciones sucederían, con respecto a Dios, como accidentalmente o al albur, toda vez que Dios no prescribiría cuál debe ser el desenlace de su concurso. Suárez responde que no es ocasional o accidentalmente como resulta el acto del concurso divino, porque Dios, en virtud de su omnisciencia, sabe muy bien qué va a pasar, y no decide a tientas. Sí, así es; pero que su decisión tuviera tal resultado (si es que pudiera tenerlo; si es que pudiera vencerse la regresión al infinito), eso no dependería de la voluntad divina, sino que, con respecto a ella, sería una coincidencia azarosa y fortuita —feliz o desgraciada según los casos—.

Art. 264.— La cuarta objeción es que, de suceder las cosas como lo dice Suárez, Dios no tendría con respecto a las acciones "libres" una providencia perfecta y orientada a lo particular, sino que abandonarían esto al antojo de ciertos entes finitos. Suárez responde que tal afirmación de ningún modo se sigue de su posición; porque Dios dispone de todo en particular, pero no de todo del mismo modo: con respecto a los males, su decisión de permitirlos no es incondicionada. Pero la respuesta no satisface. Porque, según la concepción de Suárez, Dios no decide que los malos actos tengan lugar, sino sólo que, si la voluntad finita quiere que tengan lugar, entonces tengan lugar. Mas —suponiendo que se pudiera vencer o evitar la regresión al infinito—, el que tuvieran lugar no sería algo decidido por Dios, porque Dios también decidiría que, si la voluntad finita quiere que no tengan lugar, entonces no tengan lugar. El lo deja al arbitrio y opción de la voluntad finita, y no toma decisión alguna sobre ese particular. Luego la objeción está fundada.

La séptima objeta, entre otras cosas, que, según la tesis de Suárez, Dios se comportaría del mismo modo con respecto al hombre con el cual no concurre que con respecto a aquél con el que sí concurre. Responde Suárez que no es así, porque Dios no pone el concurso en aquel hombre con el que no concurre, sino sólo en aquél con el que concurre —en aquél que opera—. Esto parece descartar nuestra segunda interpretación de la tesis suareciana. Pero subsiste una dificultad: si la respuesta es satisfactoria, entonces quedan en pie las regre-

siones al infinito que rodean a la primera y a la tercera interpretaciones; pero, además —y es eso lo que quiero aquí recalcar— o bien Dios tomaría la misma decisión, puramente condicional, con respecto a ambos hombres (interpretación tercera), y eso acarrearía que el rumbo del universo no dependiera del querer divino; o bien Dios se comportaría diversamente para con los dos hombres, pero su comportamiento diverso está sujeto a la iniciativa de uno y otro; y ¿es eso providencia?

La octava y última objeción dice que, puesto que Dios sabe desde toda la eternidad qué van a elegir sus criaturas en cualesquiera circunstancias en que se van a encontrar, es ocioso que confiera un concurso condicional (o que confiera, condicional o condicionadamente, un concurso) a actos que, como El lo sabe muy bien, nunca tendrán lugar. Lo esencial de lo que responde Suárez a la objeción es que Dios ofrece su concurso también para los actos que la voluntad creada no escogerá hacer a fin de que por El no quede que la criatura los produzca ('nec per Deum stet quominus illos efficiat'); y acude a una comparación con la "gracia-suficiente" que se confiere también a los réprobos. Pero, de valer tal respuesta, sólo valdría con respecto a las buenas acciones que no habrán tenido lugar. Mas, ¿también concede Dios concurso al suicidio nunca perpetrado de Santa Catalina de Siena, p.ej.? ¿Y lo hace para que por El no quede el que tal acto se lleve a cabo? Además, no parece tampoco una solución muy atractiva el achacar a Dios semejante motivación formalista, que es casi un querer quedar bien.

Art. 265.— La conclusión que a mí me parece razonablemente deducible de esa larga controversia es que, **puesto que se da concurso divino (y, por consiguiente, predeterminación divina), no existe un absoluto libre arbitrio.**

¡Tanto mejor! El **absoluto** libre arbitrio comporta los siguientes inconvenientes:

1º La aceptación de contingencia absoluta y, por tanto, de puros posibles (que, siendo algo, no serían, sin embargo, nada en absoluto).

2º La quiebra del principio de razón suficiente.

3º La eliminación de la responsabilidad, loabilidad e imputabilidad morales, puesto que los actos "libres" no manarían del sujeto en virtud de su carácter, sino que le advendrían sin ton ni son.

4º El tener que afrontar el mundo como algo absurdo, en el que las (o ciertas) acciones carecen de motivación; un mundo del "acto gratuito" a lo Gide; un mundo sartriano en el cual lo que sucede en un momento no es consecuencia de lo que precede, sino que brota o irrumpe porque sí, sin explicación posible, sumiéndonos en la incer-

tidumbre de lo aleatorio, lo imprevisible, lo incomprensible, del "porque sí" y del "porque me da la gana".

Art. 266.— Deseo extenderme un poco más sobre los puntos 3º y 4º. El tercero puede desarrollarse como sigue. Supongamos que se diera efectivamente un absoluto libre arbitrio en algún sujeto y con respecto a alguna acción. Entonces esa acción sería absolutamente contingente, y no estaría en absoluto necesitada por nada, por ninguna otra cosa antecedente. Pero, de ser así, la acción sería un accidente, algo que repentinamente y sin ningún porqué le ha dado al sujeto, como hubiera podido no darle. No se explica en absoluto por nada; porque, de explicarse, estaría necesitada por lo que la explicara. No se debe, pues, en absoluto al carácter del sujeto, a que éste sea bueno o malo, generoso o egoísta, compasivo o cruel. No podemos, pues, achacarle al sujeto el haber hecho el acto; no podemos decir '¡Cuán bueno eres, pues has dado limosna!'; ni '¡Cuán malo eres, pues has explotado al pobre!' ¡No! Por bueno que sea el sujeto, cabe que, porque sí, porque le ha dado la gana, haga la peor acción, de la que no será responsable pues no se deberá a su modo de ser, sino que le advendría como un accidente. Y, por malo que sea, puede hacer la mejor acción. Además, si muchas de nuestras acciones son "libres" en ese sentido, la vida más ejemplar puede ser meramente una serie de azarosos accidentes felices, de buenas decisiones que le hayan advenido a la persona en cuestión, cuyo carácter e intenciones pudieran muy bien ser de lo más aviesos, pero impotentes frente a ese advenir accidental y fortuito de buenas decisiones. Y, a la inversa: la vida más llena de malos actos podría ser también una serie de desgraciadas decisiones que, independientemente del carácter e intenciones de la persona, le han advenido sin ton ni son. Puede que Hitler fuera, en su corazón, un santo y piadoso varón, lleno de generosidad y misericordia; pero tuvo la desgracia de que le advinieran esas malas decisiones, de que le dieran esas ganas.

Las decisiones "libres" (en el sentido del absoluto libre arbitrio) estarían cortadas por completo de cualquier raíz, de cualquier origen. Y, de ser así, ¿por qué se van a achacar al sujeto que las padece o en el que se dan? Ni las buenas ni las malas decisiones le serán achacables. Ni tampoco, por tanto, la ejecución de las decisiones, pues la ejecución está necesitada por la decisión, la cual, por ser "libre", es algo que le adviene al sujeto, en vez de ser algo que viene del sujeto. De ahí que, al ser la decisión "libre" algo sin raíz en el sujeto, algo que no es un resultado necesario del sujeto (dado su carácter, su modo de ser, y dadas unas circunstancias determinadas) todo lo que de esa decisión se desprenda —su ejecución y las consecuencias de la misma— será también algo sin raíz en el sujeto, algo que no cabe razonable y honradamente achacarle al sujeto, pues el decidir —y, por tanto, el hacer— eso le hubiera podido pasar a cualquiera.

Cierto es que los propugnadores del libre arbitrio dicen que, sin él, no habría responsabilidad moral. Pero acabamos de ver que sucede todo lo contrario: es si hay libre arbitrio como la responsabilidad moral queda por completo eliminada, y las decisiones con libre arbitrio serían meros accidentes que no manarían del sujeto.

Art. 267.— El libre arbitrio suprime o pone en peligro la libre voluntariedad, puesto que, si las decisiones son absolutamente no necesitadas, entonces la intención de un sujeto de hacer algo (su decisión de decidir ese algo) puede no ser seguida por la decisión de hacerlo; puede ser seguida de (o acompañada por) la decisión de hacer lo contrario. Y, así, muy bien puede no haber libre voluntariedad —o sea acuerdo entre las decisiones de decidir y de no decidir (intenciones) y las decisiones de hacer—. Pero sin libre voluntariedad no hay responsabilidad moral, porque, para que haya responsabilidad es menester que la acción de que el sujeto sea responsable sea: 1º, voluntaria —esto es: decidida por él—; 2º, intencionada —esto es: conforme con sus intenciones, o sea: con sus decisiones de decidir o de no decidir—.

En resumen, sin determinismo (o sea: con libre arbitrio), la persona no sería dueña de sus decisiones, sino que éstas le vendrían dadas o se le darían o le advendrían, o como quiera decirse; pero no cabría decir que las decisiones están en su mano y en su poder.

Art. 268.— No obstante, los librearbitristas o indeterministas replican que, sin libre arbitrio (o sea: con determinismo), tampoco pueden estar las decisiones bajo el control del sujeto; porque, de ser cierto el determinismo, las decisiones están causadas; si se quiere, determinadas por el sujeto, por su carácter más las otras causas más las circunstancias. Pero todo eso, a su vez, estaría determinado por otras cosas, y éstas por otras, y así sucesivamente o hasta eslabones iniciales —si es que los hay— de las cadenas causales. Pero entonces, en última instancia, no es del sujeto de quien procede la determinación radical de sus decisiones, sino que éstas se hallan predeterminadas en las causas de las causas. . . de las causas del sujeto y de sus actos de decidir. Y el sujeto no hubiera podido, en definitiva, decidir de otro modo. Mas justamente —añade el indeterminista— la responsabilidad moral se da ssi cabe la posibilidad de que, aunque todo en el mundo, salvo la decisión, hubiera sido como habrá sido de hecho, así y todo la decisión hubiera sido diferente. Sólo eso garantiza que el sujeto pueda decidir de otro modo, que esté en su mano el decidir de otro modo, que su decisión escape al control que, de no, ejercerían sobre ella, en última instancia, factores ajenos al sujeto. (Naturalmente, hablamos sólo aquí del libre arbitrio humano; del divino se hablará en el capítulo siguiente).

Art. 269.— Mi respuesta a ese argumento librearbitrista es que el individuo humano no puede escapar al control que, sobre él, ejerce, en última instancia, nadie más y nadie menos que Dios. Dios quiere lo mejor (no lo mejor para cada ente finito, pero sí lo mejor para el conjunto y para la globalidad de ellos). Y a Dios debe uno remitirse. Querer esa radical autonomía es una actitud antropolátrica que, queriendo exaltar al hombre, lo lleva al absurdo, a la soledad, a la desesperación.

Además, Dios no es ajeno ni extraño a nada, pues, como es el Ser, está íntimamente en cada ente; y, como es ubicuo y eterno, está siempre absolutamente presente en cada lugar; de modo que el término 'ajeno' no le es aplicable con respecto a nada. Pero sí le es aplicable el término 'diferente': Dios es diferente de cada ente finito, desde luego. Pero es que el tipo de independencia que se requiere con respecto a entes diferentes del sujeto para que éste obre con responsabilidad moral es sólo el siguiente: que ningún ente diferente del sujeto determine el obrar de éste independientemente de sus propias intenciones y de su propio carácter (independientemente, pues, de su propio ser); e.d., que nada predetermine las acciones o decisiones del sujeto de tal modo que éste, y su carácter, y sus intenciones, dejen de ser causas de esas decisiones y de la ejecución de las mismas. Lo que se excluye, pues, para que pueda haber responsabilidad moral es que las decisiones estén predeterminadas de tal manera que la aplicación de esa predeterminación se haga **sin contar** con el sujeto. Porque, si la predeterminación es respetuosa del ser, del carácter y de las intenciones del sujeto, si no impone al sujeto decisiones que tuvieran lugar independientemente de su ser, de su carácter y de sus intenciones, entonces, propiamente hablando, la predeterminación no impone nada al sujeto; le da simplemente lo suyo, lo que le corresponde y pertenece por esencia. (Naturalmente, hay también decisiones de ciertos sujetos que no son tomadas con libre voluntariedad, sino que le son impuestas por alienación mental u otros factores; en la medida en que esas decisiones no se adoptan con libre voluntariedad, estaban predeterminadas por Dios para que se adoptaran sin libre voluntariedad. Pero no es la predeterminación divina de **esas** acciones, sino de aquéllas de las que el sujeto sí es responsable lo que suscita la dificultad argüida por los librearbitristas). (Nuevamente verá el lector la confluencia entre mi posición y la de Leibniz).

Si Dios predetermina (el imposible de) que Judas permaneciera absolutamente fiel a Jesús y que Pedro lo traicionara absolutamente, entonces les estaría imponiendo algo ajeno (es más: contrario) a sus respectivas naturalezas o quididades, a sus respectivos seres. Y, por ello, si, desde toda la eternidad, estuviera predeterminado que Pedro traicionara absolutamente a Jesús, entonces estaría predeterminado que Pedro tomara esa decisión cualesquiera que fueran sus senti-

mientos, sus cualidades, sus intenciones, cualquiera que fuera su ser. Eso sería monstruoso y absurdo. Pero que Dios predetermine que Pedro haga lo que está en la quiddidad de Pedro hacer, eso es digno de la perfección de Dios y es también satisfactorio para el hombre, porque sólo así se pueden dar y salvaguardar la libre voluntariedad y la responsabilidad moral.

Por ese motivo, el sentido del verbo 'poder' que es moralmente pertinente es el que hace referencia a la libre voluntariedad: porque poder (en sentido moral) hacer algo es ser tal que la decisión de hacerlo se ajuste a la intención y, mediante ella, al carácter, a la quiddidad, al ser mismo del sujeto. Por eso es falso que un sujeto sin libre arbitrio no pueda (en sentido moral) hacer más que lo que hace; en la medida en que ese sujeto tiene libre voluntariedad, puede hacer también lo más opuesto a lo que hace; e.d. es tal que, si tiene la intención de obrar de modo opuesto, adopta la decisión de obrar de modo opuesto (y, por consiguiente, obra de modo opuesto).

Art. 270.— En cuanto al punto cuarto, conviene desarrollarlo también, pero más sucintamente. Un mundo en el que hubiera libre arbitrio sería un mundo en el que, haya hecho yo lo que haya hecho, cualquier decisión puede advenirme en cualquier momento, simplemente porque sí; y otro tanto habría que decir con respecto a los demás sujetos dotados de libre arbitrio. Cualquier cosa podría suceder. Las conductas humanas serían inexplicables, imprevisibles, incomprendibles. (Precisemos: serían imprevisibles en el sentido de indeducibles de hechos antecedentes). No habría motivo alguno para fiarse de alguien, ni siquiera de sí mismo. Que alguien obrara y hubiera obrado hasta ahora razonable o generosamente sería un puro azar, una mera coincidencia o serie de azares sucesivos. De nada valdría esforzarse por mejorar el propio carácter, los hábitos propios y ajenos, etc., porque eso no serviría de nada.

De San Francisco de Asís hubiera podido esperarse el peor crimen, y de Hitler la mejor acción. Con hombres así, y con uno mismo así, la vida no tendría ningún sentido, ni valdría la pena de ser vivida. Sin raíces en el pasado, no podría proyectarse hacia el futuro. Tal vida sería peor que un frenesí: sería una secuencia de sin-porqués (de medalaganas) tales que ni siquiera cabría tratar de explicarlos. ¿Confiar en alguien? ¡Disparatado!: cualquiera puede hacer cualquier cosa en cualquier momento (por lo menos con respecto a aquello frente a lo cual "goce" de libre arbitrio). ¿Amar a alguien? ¿Por qué? ¿Por una feliz y coincidente secuencia de azarosamente buenas ganas que le han dado? ¿Hacer planes para el futuro? Ni aun condicionales podrían hacerse; porque el "si esto y lo otro se cumple, yo haré..." comporta ese "yo haré" que es, ya de por sí, inafirmable por el hombre, dado que no puede estar convencido nunca de lo que va a hacer, ni siquiera

supuestas determinadas circunstancias. No puede estar convencido de eso ni siquiera como de algo plausible aunque no sea seguro; porque no puede tomar como premisas, para extraer esa conclusión, su carácter más ciertas leyes plausibles, aunque quizá no seguras, del comportamiento humano —por más rudimentaria o toscamente aproximativas que sean—; porque de ningún modo habría objetivamente leyes de comportamiento verdaderas, y no puede uno acercarse, ni siquiera remotamente, a lo que no existe en absoluto; de modo que ninguna ley de comportamiento sería ni siquiera plausible, en ningún grado.

Añadamos que la determinación aléctica del futuro sin predeterminación causal del mismo, aunque aseverable sin incoherencia, suscita una dificultad enorme, ya que no se ve en qué o cómo puede ser verdad hoy que mañana yo decidiré comer aguacates, sin que mi decidir mañana comer aguacates esté predeterminado causalmente ya hoy. (Eso ya tuvimos ocasión de verlo en el capítulo 6º). Si no hay nada en absoluto existente hoy que determine que yo decida mañana comer aguacates, y si no hay tampoco nada en absoluto que determine que yo no decida mañana en absoluto comer aguacates; si no hay hoy causas que necesariamente vayan a conducir mañana a lo uno ni hay en absoluto causas que vayan a conducir a lo otro, determinada-mente, entonces, ¿en qué radica ese ser hoy verdad que mañana yo decidiré comer aguacates? ¿Qué hay hoy, aparte del puro estado de cosas de estar siendo cierto que mañana yo decidiré comer aguacates, que funde la verdad o realidad presente de tal estado de cosas? Y como, por hipótesis, ese estado de cosas (el suceder hoy que mañana yo comeré aguacates) es, ya hoy, algo real, ¿es causado o también incausado por completo? ¿Tiene algo que ver con algún otro ente que sea real actualmente? Claro, el indeterminista puede responder que ese estado de cosas es, también él, y de manera absoluta, causalmente indeterminado; si se admite en algún punto o eslabón la indeterminación causal absoluta, ¿por qué no admitirla también en otros puntos o eslabones? Pero ello demuestra que es coherente la afirmación de la determinación aléctica del futuro y, a la vez, del libre arbitrio absoluto; que es coherente un sistema de lógica que no incluya como axioma lógico algún principio que excluya esa compatibilidad (como el de que, si es verdad ahora que algo va a suceder, entonces es verdad que hay ahora causas que forman parte de una cadena causal que tenga como uno de sus eslabones al algo en cuestión).

Art. 271.— Por último, quiero decir que el cuarto inconveniente del libre arbitrio —como los otros tres— no se evita diciendo que sólo unas pocas decisiones se adoptan con libre arbitrio; porque, hasta donde hay libre arbitrio, hasta ese punto la vida será un absurdo y un sinsentido.

Tampoco se evita diciendo que hay causas o circunstancias que inclinan sin necesitar. Porque, o bien 1) eso significa que necesitan pero no enteramente (o sea: que es verdad que necesitan, pese a ser **también** hasta cierto punto falso que necesiten); o bien 2) significa que hay probabilidades de que el sujeto tome tal decisión ante tales circunstancias; o bien 3) significa otra cosa. Lo primero es el rechazo del absoluto libre arbitrio (y es una solución **contradictorial** en la que el librearbitrista de cuño aristotélico no habrá reparado). Lo segundo es algo que no viene al caso, pues la probabilidad es o bien expectativa subjetiva (del observador) o bien frecuencia objetiva (en los agentes o sujetos de decisiones); pero ninguna de ellas es algo pertinente en esta cuestión. Y de lo tercero no hay nada que decir, mientras no se precise cuál sea esa presunta otra cosa.

Art. 272.— Para disipar un frecuente equívoco, conviene señalar que es irrazonable en extremo decir (como Swinburne, (S:14),p.142) que lo contrario de la doctrina librearbitrista que él defiende es sostener que hay alguna causa que hace obrar al agente de un modo dado, cualquiera que sea su decisión ('whatever he chooses'). Desbarran los autores que, a propósito del libre arbitrio, hablan, no de la contingencia o incausación de las **decisiones**, sino de la indeterminación de la acción por cualquier cosa que no sea la decisión. El indeterminismo o librearbitrismo no consiste en sostener que la acción sólo esté causada por la decisión, sino en sostener que la decisión es absolutamente contingente y que no hay nada en absoluto que la causa. Y, por ello, una acción determinada —o sea: una acción en la que no hay libre arbitrio— es una acción causada —quizá entre otras cosas— por una decisión que, a su vez, es o necesaria (al menos físicamente) o causada. Es disparatado, pues, hablar de una acción producida por determinadas causas independientemente de lo que el sujeto decida o escoja: ¡No! Lo que sucede es que esas causas, si se dan, determinan cuál sea la decisión del sujeto; y, por medio de esa decisión, determinan la acción.

Por ello, la predeterminación divina no es una predeterminación de que ocurra tal hecho o acontecimiento "cualesquiera que sean los hechos anteriores al mismo". (Esa postura es, antes bien, el fatalismo griego). Es la predeterminación de cierto acontecimiento a través de otros, también ellos determinados. No es que, haga Rumoldo lo que haga, está predeterminado que será suspendido; sino que está predeterminado que no estudiará lo suficiente y que, por ello, será suspendido.

Es asimismo disparatado decir: 'si todo está predeterminado por Dios, yo me tumbo a la bartola, pues, ¿para qué esforzarme en hacer nada?' Si alguien se tumba a la bartola, es que habrá estado predeterminado que lo haría; pero puede que lo que esté predeterminado es

PROVIDENTE

que no se tumbe, sino que se esfuerce en alcanzar un resultado; porque no es que el resultado esté predeterminado "pase lo que pase", sino que está predeterminado que pasará esto o aquello, y, a causa de eso que va a pasar, se alcanzará el resultado.

En general, los adeptos del libre arbitrio confunden **determinismo** con **fatalismo**. El fatalismo es una doctrina opuesta a la libre voluntad, y, por ello y con toda razón, la combatió S. Gregorio Niseno en su célebre escrito **Sobre el Hado**. El fatalismo sostiene que **algunos** (pero no todos) los hechos de la vida humana están predeterminados; y, justamente por ser tan sólo algunas de las acciones humanas las que están predefinidas o predestinadas, lo estarán **pase lo que pasare**, o sea: independientemente de qué ocurra o deje de ocurrir entre tanto—desde la predestinación de las mismas hasta su acacimiento—. Por eso, la vida del hombre escapa a su voluntad, puesto que una parte de sus decisiones están tomadas con libre arbitrio (absoluto) y otras no; no será **a través** de las decisiones de la voluntad humana como vendrá a realizarse el futuro predeterminado, sino que éste se realizará, justamente, decida el hombre lo que decidiere, e.d. independientemente de cuáles sean o dejen de ser sus intenciones y decisiones.

Y, así, de algunas cuantas coincidencias fortuítas dependerán—**independientemente** de todo el restante curso del sentir, el querer y el obrar de un individuo humano— hechos decisivos en su vida. (Los fatalistas incluían entre tales circunstancias la posición de los astros en el momento del nacimiento de un hombre, p.ej. Y S. Gregorio de Nisa ridiculiza tal afirmación). Pero el determinista no sólo no acepta el fatalismo, sino que lo condena como lo más opuesto a su concepción, según la cual **todo** está predeterminado y nada puede suceder independientemente de qué otras cosas hayan sucedido entre tanto.

Por ello, los deterministas más consecuentes (los estoicos, Avicena, Spinoza, Leibniz) han figurado entre los hombres menos indolentes, entre los más activos y enérgicos que ha habido en la historia de la humanidad. Y no es porque hayan sido, en eso, inconsecuentes con sus principios, sino todo lo contrario.

Art. 273.— Al abordar este problema de la relación entre el libre arbitrio y la predeterminación divina de todos los actos, conviene releer las lúcidas páginas de S. Agustín a propósito de la libre voluntad. (Aunque el Padre de la Iglesia usa la expresión 'libre arbitrio', el sentido preponderante que le da no es de 'libre arbitrio' en el sentido filosófico actual del indeterminismo, sino, antes bien, el de **libre voluntad**, que es todo lo contrario). (Vid., en particular, (A:11), pp. 350ss). El contexto de la discusión del Santo es diferente,

pues se refiere a la compatibilidad de la presciencia divina con la libre voluntariedad. Pero también se aplica —y todavía con mayor motivo —a nuestro tema presente. S. Agustín dice, frente a las dudas de su interlocutor Evodio, que se goza de libre voluntariedad, ssi la decisión está en la potestad de uno; y la decisión está en la potestad de uno ssi no es posible decidir tomar la decisión sin tomarla. (En cambio, no está en mi potestad ser feliz, pues, por más que decida serlo, puede haber circunstancias que me impidan serlo de hecho).

Por consiguiente, se dice acertadamente —concluye S. Agustín— que es voluntario, libremente voluntario, cuanto está en manos de la voluntad (independientemente, pues, de que, a su vez la decisión de actuar sea o no necesaria; y S. Agustín dice que siempre es necesaria, dado que las cosas no pueden por menos de suceder como Dios ha previsto que sucedan).

Lejos de ser incompatibles la libre voluntariedad y la necesidad o infrustrabilidad objetiva de la volición, S. Agustín afirma con energía que quienes pretenden que, por estar necesitadas nuestras voliciones, no tenemos voluntad incurrn en el error de suprimir así la voluntad; y, entonces, ¿cómo va a estar necesitada la volición, si no hay voluntad para adoptar tal volición?

El punto, sin embargo, en el que S. Agustín incurre en un argumento demasiado simplificado es cuando prueba que el hombre no puede dejar de tener libre voluntariedad, como sigue: supongamos un hombre tal que el adoptar una decisión no esté en manos de su voluntad. Eso sería contradictorio, ya que ese hombre adoptaría la decisión, por hipótesis, y, por consiguiente, gozaría de voluntad; mas, por otro lado, como la decisión no estaría en la potestad de su voluntad, es que carecería de voluntad. Luego tendría y no tendría voluntad.

El argumento es demasiado rápido. Porque alguien puede tener voluntad, y la voluntad puede estar esclavizada por alguna fuerza que impida que las decisiones finales se ajusten obedientemente a las decisiones penúltimas (a las decisiones de decidir); o éstas a las antepenúltimas (a las decisiones de decidir la adopción de una decisión final): etc. Esa fuerza puede ser una alienación mental; puede ser alguno de los atenuantes de la libre voluntariedad que estudiará en siglos ulteriores la teología moral. Lo que sí es cierto —y en eso tiene perfectamente razón San Agustín— es que, cuando se goza de una voluntad no esclavizada por fuerzas irracionales, se actúa con libre voluntariedad, por más que las decisiones que la voluntad tome de adoptar una decisión dada estén, a su vez, predeterminadas, a través de cadenas causales, por Dios desde toda la eternidad.

Capítulo IX

L I B R E

Epítome.— Este capítulo está dividido en tres Acápites y un Apéndice; consta de un total de 44 artículos. El **Acápite 1º** es una definición, en cuatro arts., de la libertad de que goza Dios en su querer y en su obrar, entendida de tres modos. El Art. 274 defiende una perfecta e irrestricta libertad de Dios con respecto a cualquier coerción, que pueda interponerse entre su decisión y la ejecución de la misma (ello es un corolario de la omnipotencia divina). El Art. 275 defiende una perfecta libre voluntariedad en Dios (que sus decisiones estén siempre conformes con sus intenciones). El Art. 276 defiende una relativa ausencia de necesidad metafísica en el querer y obrar divino pues Dios quiere y causa cada cosa en la medida en que existe, y sólo Dios es absolutamente real (sólo El es enteramente real en todos los aspectos). Pero de ahí se desprende que (y eso se desarrolla en el Art. 277) cualquier ente finito **puede** (en alguna medida) no existir, e.d. que Dios puede (en alguna medida) no querer que exista, no crearlo.

El **Acápite 2º**, que abarca 23 arts., es una crítica de la tesis del (absoluto) libre arbitrio divino. El Art. 278 señala que el achacar a Dios un absoluto libre arbitrio es poner en la cúspide de lo real, como **pseudo**explicación, a la casualidad absoluta, y, así, no sólo no explicar nada, sino declarar al universo absolutamente inexplicable. Y que, además, tendría como consecuencia anular la loabilidad de Dios por Su bondad, ya que sería una mera buena suerte el que hubiera obrado de tal modo, ya que su obrar no sería en absoluto emanación de su Ser, de su naturaleza infinitamente buena. El Art. 279 señala que un absoluto libre arbitrio divino sería, además, incompatible con la infinita bondad de Dios. Los Arts. 280 a 282 contemplan tres posibles objeciones contra la tesis sustentada en el Art. 279, dándoles cumplida respuesta. Los Arts. 283 y 284 sostienen que, de darse un absoluto libre arbitrio de la voluntad divina, Dios no podría ser creador de todos los entes finitos, probándolo por dos razones: la primera de ellas (expuesta en el Art. 283) es que, de darse tal libre arbitrio, Dios o no causaría en absoluto a la criatura, o no causaría en absoluto la causa de la criatura, ni ninguna causa de la causa de la criatura. La segunda razón (expuesta en el Art. 284) es que la decisión divina de crear no podría ser en absoluto ni creada ni increada, lo cual es absurdo. Este Art. 284 inicia un dilatado tratamiento de la cuestión del estatuto necesario o contingente de las supuestas decisiones divinas "libres" (en el sentido del libre arbitrio), tratamiento que se prolonga hasta el Art. 297 inclusive. Pero, antes de entrar de lleno en el mismo,

se sale al paso —en los Arts. 285 y 286— a un posible contraataque peripatético, que esgrimiera la noción de “causa indiferente”, mostrándose lo ininteligible de tal noción. El Art. 287 expone y critica la tesis de Auréolo sobre las decisiones “libres” de Dios, a saber: no hay la posibilidad de que Dios cree otro universo o no cree nada; pero sí hay la posibilidad de que el universo no sea creado por Dios, sino que otro, en lugar de él, sea creado, o no sea creado ninguno. El Art. 288 expone y critica la tesis de Vázquez sobre el mismo problema, a saber: la decisión creadora de Dios podría ser diferente, porque es una relación de Dios al universo, relación que podría ser diferente sin que ninguna propiedad divina se alterase. Los Arts. 289 a 294 están dedicados a discutir la tesis de Suárez al respecto: entitativamente tomada, la decisión divina no hubiera podido ser otra; pero terminativamente tomada sí hubiera podido ser diferente; Dios, con una misma decisión, puede decidir crear o decidir no crear, y, en el caso de que decida crear, decidir crear este u otro universo; lo que variaría en esas diversas situaciones posibles sería, no la decisión divina —en todas ellas la misma— sino la resultancia, a partir de tal decisión, de uno u otro universo. Los Arts. 293 y 296 discuten, por último, la posición de Cayetano y una variante de la misma: la decisión divina de crear este universo es una perfección intrínseca de Dios, pero contingente, pues hubiera podido faltarle. El Art. 297, concluyendo las discusiones precedentes, prueba que, si bien no cabe atribuir a Dios un absoluto libre arbitrio, sí se puede y se **debe** atribuirle un libre arbitrio no absoluto, consistente en que ni haya criatura alguna que sea absolutamente necesaria, ni haya tampoco criatura alguna que sea absolutamente causada; y muestra que ese **relativo** libre arbitrio de Dios es un corolario de toda la concepción ontofántica defendida en este estudio. Para finalizar el Acápite, los Arts. 298 a 300 hacen frente a los argumentos librearbitristas según los cuales, de no darse un absoluto libre arbitrio de las decisiones divinas de crear a las criaturas, Dios estaría necesitando a las criaturas; y se distinguen dos sentidos de ‘necesitar a’, con lo que se ve la carencia de fundamento de esos argumentos librearbitristas.

El **Acápite 3º**, que comprende 16 arts., está consagrado a la defensa de la tesis de la necesaria optimalidad del mundo real. El Art. 301 presenta antecedentes históricos de la tesis, deteniéndose en textos de Santo Tomás que parecen sustentarla. El Art. 302 hace una breve referencia a la defensa leibniziana de la tesis. El Art. 303 expone las nociones de mundo-posible y de **universo-posible**, en el marco de la ontología ontofántica propuesta por el autor (e.d., no como alternativas en sentido fuerte y pleno, sino como **aspectos** del mundo real); y, de ese planteamiento, deduce la tesis de la necesaria optimalidad del mundo real. El Art. 304 examina la objeción antileibniziana de quienes dicen que la bondad, poca o mucha, de un universo, cual-

LIBRE

quiera que sea, es motivo para que Dios lo escoja, aunque no sea razón determinante de la elección, porque se da la posibilidad de que Dios hubiera escogido otro universo diferente. Se critica esa objeción; y se desarrolla la crítica en el Art. 305, indicándose que la bondad de un universo particular entre otros no puede ser motivo para que Dios decida preferirlo a otros, ni todavía menos, para que decida no crear otros universos (concibiendo siempre —como hacen esos autores— a los universos posibles como alternativas en sentido pleno y fuerte). Los Arts. 306 a 308 discuten varios puntos de un argumento de Suárez para probar que Dios no tiene por qué escoger lo mejor. Los Arts. 309 a 312 examinan otro argumento más común —aunque también propuesto, y con una variante original, por Suárez—, a saber: que un agente todopoderoso sólo podría hacer una obra óptima si pudiera hacer la acción de llevar a cabo todo lo por él llevable a cabo; y que eso es (absolutamente) imposible. Se introducen matices alécticos que explican en qué sentido un agente todopoderoso sí puede llevar a cabo tal acción. El Art. 313 discute un argumento de James Ross que prueba que o Dios no se guía, en su elección, por ninguna norma o patrón (e.d.: que escoge, en última instancia, lo que escoge sin ningún motivo ni criterio, sino simplemente porque así le da la gana), o bien Dios carece de absoluto libre arbitrio. Y se opta por la segunda alternativa, contra Ross. El Art. 314 contempla, y rechaza, la hipótesis de una cadena regresiva infinita de normas o patrones divinos. El Art. 315 muestra cuán estremecedor sería un mundo en que el obrar divino no tuviera en absoluto ningún porqué, en el que un sujeto todopoderoso adoptara sus decisiones sin ajustarse en absoluto a ningún criterio, sino de manera puramente gratuita. El Art. 316 argumenta que, sin duda, el universo en el que tiene lugar la Unión Hipostática es el mejor de los posibles.

Por último, el capítulo contiene un Apéndice (el Art. 317) acerca de la tesis del libre arbitrio en la tradición de la teología cristiana.

Acápite 1º: La voluntad divina es libre de un triple modo

Art. 274.— La acción creadora de Dios es una acción libre, en los tres siguientes sentidos. (Los dos primeros constituyen, conjuntamente, la omnipotencia divina).

1) Dios escapa a cualquier coerción: Nada puede forzarlo a hacer algo contra su voluntad, ni impedirle hacer algo pese a que quiera hacerlo. Esa libertad de acción, o exclusión de coerción, es una libertad de que gozan también, pero sólo restringidamente, algunos otros entes dotados de voluntad. En Dios se da sin cortapisas. Es decir, en la medida, al menos, en que Dios decide efectuar una

acción "ad extra" —una acción que no consista a su vez en decidir hacer otra cosa—, Dios efectúa esa acción.

Art. 275.— 2) Dios escapa también a cualquier traba que se pueda interponer entre su voluntad de querer o no querer algo y su querer —o no querer— efectivamente ese algo. Esta es una libertad más profunda e íntima, es la auténtica libertad de voluntad o voluntad libre. (No es en absoluto lo mismo que el libre albedrío de indeterminación causal y de contingencia, sino todo lo contrario).

La más auténtica libertad es la libre voluntariedad. El hombre no goza, más que dentro de ciertos límites, de libre voluntariedad. Puede ocurrir, p.ej., que Marchamalo decida no decidir beber vino; pero, con todo, decida beber vino. En la medida en que eso sucede así, no ha obrado libremente —con libre voluntariedad—, sino que su voluntad ha sido esclavizada por el vicio u otros impedimentos de la libre voluntariedad. Otro ejemplo: Caritina decide decidir estudiar el árabe; sin embargo, no llega nunca a decidir estudiar el árabe; su decisión de decidir la efectuación de una acción no engendra efectivamente la decisión de efectuar la acción, porque se interponen obstáculos internos, psíquicos, entre la decisión de decidir la acción y el decidir efectivamente la acción: es lo que se llama 'falta de voluntad', o 'debilidad de voluntad'. Un hombre tiene libre voluntariedad en la medida en que tiene fuerza de voluntad (es decir, en la medida en que es pequeña la diferencia entre el grado de realidad de su decisión de decidir algo y el grado de realidad de su decisión efectiva de hacer ese algo). Esta libre voluntariedad es la que entra en consideración para la loabilidad o censurabilidad de una conducta. Por eso, cuanto más abúlico es alguien —e.d. cuanta menos fuerza de voluntad o libre voluntariedad posee—, menos responsable es de sus acciones ulteriores (si bien puede ser responsable de su propia abulia, en la medida en que ésta sea la consecuencia de un "dejarse llevar" anterior, o sea: de una pérdida de autodomínio que no se hubiera producido si la persona en cuestión hubiera tomado ciertas decisiones tales que, en la medida en que él hubiera decidido tomarlas, en esa medida al menos las hubiera tomado). Dicho de otro modo: la libertad que entra en consideración en contextos morales —aparte de la libertad de acción— es la libre voluntariedad, consistente —cuando se da sin restricción— en que, al menos en la medida en que la persona responsable decide decidir hacer algo, decide hacerlo; y en que, al menos en la medida en que decide no decidir hacer algo, no decide hacerlo.

Art. 276.— 3) La acción creadora de Dios escapa también a la necesidad metafísica y física en la medida en que los términos de esa acción creadora no existen necesariamente. Ahora bien, sabemos que los términos de la acción creadora de Dios son entes que, en algún aspecto por lo menos, tienen un grado de irrealidad más que infinite-

simal; dicho de otro modo: son entes un tanto irreales en algunos aspectos (entes relativamente un tanto irreales). Por ello, decir de alguno de esos entes finitos que existe es hacer una afirmación que, en algunos aspectos por lo menos, resulta un tanto falsa. Pero, entonces, decir de uno de esos entes que existe **necesariamente** no puede ser algo enteramente verdadero, sino que será una afirmación un tanto falsa. Porque decir que ese ente finito existe necesariamente es decir que no hay ningún mundo-posible en el que no sea cierto que el ente finito en cuestión existe. Y, como se trata de un ente finito, no sólo sí será verdad que hay al menos un mundo-posible en el que sí es cierto que él no existe, sino que eso será **un tanto verdadero** (e.d. **más que infinitesimalmente** verdadero) ya que hay al menos un mundo-posible en el que es **un tanto** cierto que él no existe; y eso **equivale a que** sea un tanto cierto que hay al menos un mundo-posible en el que es cierto que él no existe. (Es lo mismo, por otro lado, decir 'Es cierto que él no existe' que decir 'No es cierto que él existe'). (El razonamiento recién expuesto utiliza la premisa: "JpCEw(wp)", o sea: "si es relativamente cierto que p, entonces es posible que p"; esa premisa es un **teorema** del sistema de lógica propugnado en este libro, el sistema **Anu**).

Art. 277.— Así pues, como de cada ente finito es un tanto falso que ese ente exista necesariamente, y como que sea falso que algo exista necesariamente es lo mismo que sea verdad que puede no existir, cabe concluir que, para cada ente finito, es un tanto cierto que tal ente puede no existir. (Que un ente puede (con posibilidad metafísica, que es aquélla de que aquí se trata) hacer una cosa —en este caso; no existir— es que sea (metafísicamente) posible que ese ente hace tal cosa; y eso equivale a que haya algún mundo posible en el cual ese ente haga tal cosa; mas, como ya hemos visto, para cada ente finito es no sólo cierto sino **un tanto** cierto que hay algún mundo-posible en el que no existe; o sea: cada ente finito es tal que es un tanto cierto que él puede no existir).

Pero de ahí se desprende que Dios puede abstenerse de crear a cualquier ente finito (entendiendo aquí el 'puede' en cualquiera de sus dos sentidos principales: el primero es aquél en el cual 'x puede hacer tal cosa' significa 'Hay al menos un mundo-posible en el que x hace tal cosa'; el segundo es aquél en el cual 'x puede hacer tal cosa' significa 'En la medida, al menos, en que quiere hacer tal cosa, la hace'). Veamos por qué. Que Dios cree a un ente finito es, en todos los aspectos, tan cierto como que ese ente finito exista. Y en la Sección III argumentaré a favor de la tesis de la identidad estricta o mismidad entre cualesquiera dos cosas (o estados de cosas) tales que, en todos los aspectos, la una sea tan real o verdadera como la otra. Por eso, que Dios cree a un ente finito es estrictamente idéntico

a que ese ente finito exista; y el hecho de que un ente —cualquiera que sea— exista —o sea: la existencia de tal ente— es ese ente mismo, ni más ni menos. Por ello, la creación por Dios de un ente finito es (lo mismo que) ese ente finito. Como cada ente finito puede ser no ya irreal, a secas, sino un tanto irreal, la creación por Dios de dicho ente (que es —como acabamos de ver— lo mismo que el ente) puede ser, no ya irreal, a secas, sino un tanto irreal. Y eso equivale a que, para cada ente finito, le es posible a Dios abstenerse —e incluso abstenerse en medida más que infinitesimal— de crearlo.

Por otro lado, como (en virtud de su omnipotencia y providencia, y según lo visto en los capítulos correspondientes de esta Sección II) Dios quiere algo en la medida en que ese algo tiene lugar, en la medida en que Dios quiere que un ente no exista, en esa medida tal ente no existe.

Así pues, en cualquiera de los dos sentidos principales de 'poder' Dios puede abstenerse —e incluso puede abstenerse en una medida superior a la infinitesimal— de crear un ente finito, cualquiera que sea.

Acápito 2º: La libertad divina no conlleva un absoluto libre arbitrio

Art. 278. —Entendida la libertad de Dios del triple modo en que se ha defendido en el Acápito precedente, se evitan los callejones sin salida a que conduce atribuir a Dios una libertad entendida como libre arbitrio en el sentido usual entre los filósofos, a saber: como una libertad de indeterminación, con el doble sentido de ausencia absoluta de causa y de contingencia total, metafísica y física. La doctrina librearbitrista sostiene que determinadas acciones de una persona carecen absolutamente de causa y que son absolutamente contingentes —metafísica y físicamente—; de ahí se desprende que tales acciones serían absolutamente inmotivadas, arbitrarias y gratuitas. Si Dios tuviera esa libertad de incausación y contingencia totales, sus acciones —las que fueran "libres" en ese sentido— carecerían de causa y, por ello, de razón suficiente. Ninguna de esas acciones tiene como explicación, p.ej., a la bondad de Dios —o algún otro atributo divino—, ya que si la bondad divina la explicara, entonces sería su causa o razón suficiente, y la acción en cuestión ya no sería "libre" en el sentido examinado. Dios obraría, entonces, porque sí, o porque le daría la gana de obrar, y de obrar como obra. No habría que alabarle por su bondad, ni agradecerle la existencia que nos da, ya que sus acciones no tendrían como explicación y fundamento su bondad y sus demás atributos; no tendrían como explicación y fundamento a El mismo, a su existencia; no manifestarían, pues, la grandeza y gloria de esa existencia divina, ya que ningún nexo necesario —en

ningún grado— haría brotar las decisiones divinas del propio Ser divino. Las decisiones divinas serían, pues, algo que le advendría accidentalmente a Dios, y no algo que proviniera de su Ser. Careciendo de **porqué**, el que tales decisiones fueran adoptadas, en vez de otras, sería un ciego azar, como un echar a suertes —suponiendo que el resultado de una acción de echar a suertes fuera realmente indeterminado, que no lo es—.

Colocar en la cúspide de lo real a un ente dotado de semejante libre arbitrio es entronizar la casualidad absoluta como pseudoexplicación del universo. (Y eso acarrearía ubicarse en un universo de vértigo, repugnancia y náusea, que en nada esencial diferiría del universo ateuístico de Antoine Roquentin).

Yo creo que ese casualismo absoluto de los filósofos que postulan semejante libre arbitrio divino es lo más contrario que puede imaginarse a la intención profunda del teísmo, que es la de afirmar la existencia de un Dios que, **necesariamente**, es infinitamente amoroso, infinitamente bueno, infinitamente justo, providente y todopoderoso; cuyas decisiones tienen motivación y explicación justamente en Su necesariamente infinita bondad. (E.d., la intención profunda del pensamiento teísta es la de explicar lo real porque existe Dios y es infinitamente bueno; porque Dios existe y es infinitamente bueno por naturaleza —necesariamente—, por eso hay las cosas que hay, y no otras). Y, por ello, Dios es loable por sus acciones, porque brotan de su ser y de sus atributos, en vez de ser el resultado aleatorio e inexplicable de una gana que le diera. Las decisiones de Dios, en una palabra, vienen de El, de su existencia y de sus atributos; y que El adopte esas decisiones se explica por esa existencia y esos atributos. Mas una cosa explica a otra sólo si la existencia de la primera entraña necesariamente la existencia de la segunda —si la existencia de la primera da lugar a que exista la segunda—. La existencia de Dios (que no es otra cosa que Dios mismo, ya que cada ente es su propia y respectiva existencia) da lugar a la existencia de sus decisiones. Estas no le advienen a Dios por azar, de un modo absolutamente contingente e inexplicable, sin enraizamiento alguno en la existencia misma de Dios y de sus atributos.

Ese libre arbitrio que ciertos filósofos (p.ej. Swinburne, en (S:14)) atribuyen a Dios traería consigo, de ser cierto, que Dios no fuera loable por su acción creadora; la bondad divina nos daría igual, pues no explicaría en absoluto la acción creadora que de hecho lleva Dios a cabo. Dios —o sea su existencia, que es LA existencia— no constituiría ya razón explicativa de la existencia de todos los entes finitos; no, por lo siguiente. Lo que explicaría la existencia de los entes finitos que hay no sería Dios —la existencia de Dios—, ya que —según esa concepción librearbitrista—, de la existencia de Dios no se derivaría

la de las criaturas; sino que entre la existencia de Dios y la de las criaturas se interpondrían unas decisiones inexplicables e inexplicadas, que no brotarían del ser divino, sino que le advendrían de manera absolutamente contingente e incausada (e.d. puramente aleatoria), sin ningún **porqué** objetivo, sino meramente porque sí (porque le daría la gana de tomarlas).

Lo que explicaría la existencia de las cosas que hay y suceden en el universo no sería Dios, sino sus decisiones; éstas, en cambio, no tendrían explicación alguna, ni en Dios ni fuera de El. Y así, la explicación última de la existencia del universo y de lo que en él sucede y hay sería una decisión —o varias decisiones— inexplicables, algo absolutamente contingente, absolutamente casual.

Art. 279.— Que Dios fuera libre en el sentido de que padeciera libre arbitrio sería incompatible con la **necesariamente** infinita bondad de Dios.

En efecto: si la decisión que Dios adopta de crear este universo es tomada con (absoluto) libre arbitrio, ello significa que es absolutamente contingente y absolutamente incausada. Es, pues, una pura casualidad, un mero azar afortunado que Dios adopte una buena decisión. En cambio, si Dios es, con necesidad, omnibenevolente, esa decisión (que es la decisión de crear la totalidad de las cosas creadas) **debe** ser sumamente buena, no puede por menos de ser sumamente buena.

Art. 280.— A este argumento, sin embargo, cabría responder de tres maneras.

La primera consistiría en decir que Dios "goza" de (nosotros diríamos: padece) libre arbitrio tan sólo en los límites permisibles por su necesaria omnibenevolencia. Que Dios decidiera crear esto o aquello sería incausado e inmotivado; pero, eso sí, las decisiones posibles estarían encerradas en el marco de lo tolerado por su omnibenevolencia.

Esta objeción a nuestro argumento es convincente siempre y cuando el objetor admita que su posición estaría restringiendo el libre arbitrio que él atribuiría a Dios. En efecto: las decisiones divinas ya no podrían ser **absolutamente** incausadas, sino, por decirlo así, causadas negativamente dentro de ciertos límites; esto es: la naturaleza de Dios causaría la ausencia de determinadas decisiones, y ello dejaría lugar para que Dios tomara, indeterminadamente, otras decisiones. Seguiría habiendo, pues, indeterminación; pero ya no habría un azar absoluto en tales decisiones, puesto que la adopción de la decisión habría sido, al menos en algunos casos, hecha necesaria

por la conyunción de una ausencia de decisiones opuestas (prohibidas —por hipótesis— por la omnibenevolencia divina) con el carácter providente de Dios.

Así, supongamos que la omnibenevolencia de Dios lo impide decidir que la independencia nacional del pueblo palestino siga siendo frustrada perpetuamente. Entonces, o bien no decide nada en esa materia, o bien decide que la independencia nacional del pueblo palestino no siga siendo frustrada perpetuamente. Pero el carácter providente de Dios lo impide no decidir nada (encogerse de hombros o lavarse las manos). De ahí resulta que Dios deberá decidir que la independencia nacional del pueblo palestino no quede frustrada perpetuamente.

Así, esta decisión podría seguir siendo absolutamente incausada; pero no sería absolutamente contingente, puesto que sería necesaria, dado el carácter necesariamente omnibenevolente y providente de Dios.

Claro, si Dios es sólo contingentemente (o sea: de manera absolutamente contingente) providente, entonces sigue siendo, al fin y al cabo, un puro azar que Dios tome esa buena decisión. Pero el teísmo ortodoxo siempre ha estimado que Dios es necesariamente providente.

Por otra parte, el objetor podría argüir que Dios podría salvarse del dilema de decidir una u otra cosa o no decidir nada en la materia, absteniéndose de haber creado —lo que, dada su intemporalidad, es abstenerse simplemente de crear— a Palestina, o de haber permitido el movimiento sionista o su triunfo momentáneo. Pero, en ese caso, tenemos nuevamente una serie de decisiones divinas que ya no serían absolutamente contingentes. P.ej., ya no sería absolutamente contingente (ni, por ello, adoptada con libre arbitrio) la decisión de que exista Palestina y triunfe en ella momentáneamente el sionismo y no quede frustrada para siempre la independencia nacional del pueblo palestino. (Y, sin lugar a dudas, "Dios decide que p y decide que q" equivale a "Dios decide que p y q"; eso no sería verdad si se reemplazara en esas frases 'Dios' por cualquier otro sujeto; pero la equivalencia se demuestra lógicamente, en lo tocante a Dios, si se sienta la premisa —obligatoria, en virtud de la omnipotencia y providencia divinas— siguiente: "Dios decide que p, estrictamente en la misma medida en que sucede que p").

Art. 281.— Examinemos ahora la segunda objeción contra nuestro argumento. (Se encuentra en el trabajo de Swinburne (S:14), pp. 182-3). Para Swinburne, un sujeto perfectamente "libre" (en el sentido de dotado de un irrestricto libre arbitrio) será un sujeto que tome, a

ciencia cierta, aquellas decisiones a favor de las cuales crea que hay razones morales preponderantes. Esto es: qué decida un sujeto perfectamente libre será algo imprevisible e incierto sólo cuando se trate de decidir algo moralmente neutro —algo tal que no haya ni a favor ni en contra razones morales preponderantes—. Y, ¿por qué? Porque —responde Swinburne ((S:14), pp. 144-5)— una acción perfectamente libre es del todo indeterminada; y, por serlo, no puede deberse a la influencia de factores extrarracionales —factores que oscurecerían la fuerza de las consideraciones morales, racionales—. Por ello, debe estar conforme con lo que se muestra como moralmente preferible. (Por otro lado, para un sujeto omnisciente, que algo se muestre como moralmente preferible —que el sujeto crea que es moralmente preferible— y que ese algo sea moralmente preferible son dos estados de cosas coincidentes).

Pero hay un sofisma en el razonamiento de Swinburne. No son alternativas mutuamente **contradictorias**, sino **contrarias**, el que una decisión se deba —en parte al menos— a factores extrarracionales, o el que se deba sólo a consideraciones racionales; el tercer término es que no se deba a nada. El determinismo (propugnado por el autor de este estudio) excluye ese tercer término. Pero, en cambio, el indeterminismo o librearbitrismo— (propugnado —pero en este punto inconsecuentemente— por Swinburne) consiste, justamente, en postular ese tercer término.

Por ello —si se admite el libre arbitrio divino— es, no ya posible, sino seguro que algunas decisiones de Dios escapan por entero a factores irracionales pero también escapan por entero a la influencia de consideraciones racionales, morales; son decisiones absolutamente incausadas, que no se deben a nada; y absolutamente contingentes, o sea: tales que es metafísica y físicamente posible que sea absolutamente falso que el sujeto de las mismas (Dios) las adopte. En cambio, de ser cierto que cada sujeto “perfectamente libre” fuera tal que, necesariamente (con necesidad al menos física, parece colegirse del texto de Swinburne), debiera adoptar aquellas decisiones a favor de las cuales hubiera razones morales preponderantes, entonces, con relación a tales decisiones, el sujeto “perfectamente libre” no tendría libre arbitrio (esto es: no sería “libre”, en el sentido de ‘ser libre’ que hacen suyo los librearbitristas). Y, así, Dios sólo tendría libertad (libre arbitrio) en materias moralmente neutras, si es que las hay.

Pero eso muestra que la libertad divina no puede ser libre arbitrio, puesto que toda la acción creadora de Dios es libre, pese a que hay una razón moralmente preponderante para dar existencia a otros entes —como la hay, en el caso de los hombres, para dar vida a otros individuos humanos, *caeteris paribus*.

Art. 282.— Veamos ahora la tercera objeción formulada contra nuestro argumento a favor de la incompatibilidad entre un supuesto libre arbitrio de Dios y su **necesaria** omnibenevolencia. La objeción estriba en explotar la tesis —propuesta por el autor— de la transcendencia lógica de Dios. Vimos que el tener Dios el atributo de omnibenevolencia no entraña, **dada** la transcendencia lógica de Dios, que Dios se abstenga de querer el mal. Eso, ciertamente, no quiere decir que esa omnibenevolencia no entrañe nada: entraña que Dios hace una obra sumamente buena, la mejor de las posibles —una obra en la que hay infinitamente más bien que mal—; que sólo quiere el mal como ingrediente de su obra y como medio que, en ella, coadyuva al bien. Pero, así y todo, no es cierto que deba ser buena cada decisión divina tomada por separado. Y, entonces, ¿con qué derecho y razón se reprocha a los librearbitristas que su tesis conduce a que las decisiones divinas puedan no ser buenas?

A esta objeción responderé diciendo que sólo se ha planteado el problema con referencia a la decisión divina global de crear un universo; nos abstuvimos adrede, al formular la incompatibilidad entre infinita bondad y libre arbitrio (en el Art. 279), de hablar de las decisiones divinas en plural. Y, pese a la transcendencia lógica de Dios, su decisión global **ha de ser** sumamente buena, dada la omnibenevolencia de Dios. Mas, de ser cierto el libre arbitrio divino, bien pudiera no ser sumamente buena, ni aun siquiera un tanto buena, sino infinitamente mala.

Art. 283.— Así pues, de ser cierto el libre arbitrio absoluto de Dios, Dios no tendría ninguna de las siguientes propiedades:

- La de constituir la explicación de todo lo real.
- La de ser loable por su acción, y, por ello, digno de adoración.

Es más: de ser cierto ese libre arbitrio absoluto de Dios, tampoco Dios podría ser el creador de todos los entes finitos. Y ello por dos razones.

En primer lugar, que un ente, *x*, sea creador de otro, *z*, significa —según la concepción aquí propuesta— que sean verdaderos los cuatro enunciados siguientes:

- 1º: *z* es un ente finito;
- 2º: *x* (o sea: la existencia de *x*, el hecho de que *x* existe) es causa de *z*, y ello en la misma medida en que *z* existe;
- 3º: *x* es causa de la existencia de cada causa de *z*, y de cada causa de cada causa de *z*;

4º: x es, para cada causa de z, causa de que tal causa cause a z y también de que ella sea causada, a su vez, por sus propias causas.

Entonces, una de dos: o la criatura es lo mismo que la decisión divina de crearla (esa es la tesis sustentada por el autor) o son dos entes diversos. Pero, en el marco de esta concepción liberearbitrista, la primera alternativa está excluida; porque la criatura será, por definición, causada por Dios, mientras que la decisión de crearla, por ser adoptada con absoluto libre arbitrio, será por completo incausada. Ahora bien, dada esa absoluta distinción entre la criatura y la decisión divina de crearla, ya resulta difícil decir que Dios —que no es ni más ni menos que la existencia de Dios— sea causa de un ente finito; lo que, antes bien, parece deber ser la causa de ese ente finito es —no Dios sino— la decisión que le adviene a Dios (o que toma adventiciamente Dios) de producir a dicho ente. Pero sea ello lo que fuere —sea, o no sea en absoluto, Dios causa del ente finito en cuestión—, lo que es indudable es que la decisión divina de producir al ente sí es causa (una causa) del ente. Mas Dios no causa en absoluto esa causa; si la causara, entonces ya no sería absolutamente incausada; y, por consiguiente, ya no sería libre (en este sentido liberearbitrista o indeterminista de 'libre'). Además, como esa causa del ente finito —la decisión absolutamente inmotivada y contingente de Dios— carecería de causa, Dios tampoco podría causar cada causa de la misma (¡salvo en el sentido banal de que, al no haber ninguna en absoluto, cualquiera que hubiera sería —si la hubiera— causada por Dios!).

Por otro lado, supongamos que Dios causara el hecho de que el ente finito fuera causado por la decisión absolutamente contingente en cuestión. Eso lo haría Dios con otra decisión suya, también ella absolutamente contingente. (Si no, tendríamos que la existencia del ente finito se debería a dos decisiones de Dios, la una absolutamente contingente, y la otra necesaria). Pero, de nuevo no parece entonces que fuera la existencia de Dios (o sea: Dios) lo que causara la causación del ente finito por la primera decisión sino más bien esa otra decisión, y no Dios, toda vez que de la existencia de Dios no se derivaría que su primera decisión causara el ente finito (si se derivara, ya su segunda decisión no sería absolutamente contingente). Y, en todo caso, lo que de ningún modo causaría Dios sería que esa decisión —la causa del ente finito— fuera causada por sus propias causas, pues no habría tales en absoluto.

Por esta primera razón, se ve que un quimérico libre arbitrio absoluto de Dios sería también incompatible con el hecho de que Dios es el creador de todos los entes finitos.

Art. 284.— Pero —como ya lo apuntamos— hay una segunda razón para extraer tal conclusión. Esas decisiones absolutamente contin-

gentes e Incausadas de Dios no serían ni Dios ni ninguno de sus atributos, luego serían entes finitos, o sea: criaturas. Siendo criaturas, deberían ser creadas por Dios; pero eso sería imposible, ya que, por definición, serían **absolutamente Incausadas**. Veamos el argumento con algún detalle.

Dios existe necesariamente —según el teísmo ortodoxo—; esas decisiones serían absolutamente contingentes —o sea: sería absolutamente falso que existieran necesariamente—; luego no serían Dios.

Pero los atributos de Dios también existen necesariamente —y con un grado infinito de necesidad—, ya que es absurdo pensar que sea un tanto posible que Dios carezca de esos atributos. Son, justamente, las propiedades que Dios posee en una medida infinita, en todos los aspectos; por ello no hay ningún aspecto en el cual Dios posea uno de esos atributos en medida finita; ni, por consiguiente, hay mundo-posible alguno en el que Dios posea uno de esos atributos en medida finita; y eso significa que es metafísicamente imposible que Dios posea uno de esos atributos en medida finita —o sea: es metafísicamente imposible que sea un tanto falso que Dios posee uno de esos atributos—. Luego no sólo Dios posee con necesidad metafísica esos atributos, sino que es metafísicamente necesario que Dios los posea todos ellos infinitamente. Pero eso entraña que todos los atributos divinos existen necesariamente, y con un grado infinito de realidad todos ellos; lo cual es absolutamente incompatible, por supuesto, con que alguno de ellos fuera absolutamente contingente (e incluso con que alguno de ellos fuera más que infinitesimalmente contingente —e.d. un tanto contingente—).

Supuesta, pues, la contingencia absoluta de la decisión creadora de Dios, tal decisión no puede ser un atributo divino.

Por consiguiente, esas decisiones serían criaturas. Toda criatura es causada por Dios, en la misma medida en que existe. Pero esas decisiones serían absolutamente incausadas.

Art. 285.— Antes de proseguir, conviene detenernos en una objeción que, sin duda, formularán los autores de orientación peripatética contra nuestro planteamiento. Según esos autores, la relación causa-efecto es una relación en la que la existencia del efecto entraña la de la causa, pero no al revés. Puesta la causa, no se estaría exigiendo necesariamente el efecto. Porque las causas se agruparían en dos grandes grupos: necesitantes e indiferentes. Y una causa indiferente no acarrea necesariamente el efecto (ni siquiera con necesidad meramente física).

Por consiguiente —concluirían los autores peripatéticos—, el libre arbitrio absoluto sólo demanda plena contingencia metafísica y

física, pero no incausación. El sujeto dotado de libre arbitrio es causa de sus decisiones; pero eso no quiere decir que, puesta la causa (el sujeto), se siga el efecto; sino que, puesto el efecto, se sigue forzosamente que éste tiene causa —que ha sido puesto en el ser por algo—. La incausación de las decisiones no sería, pues, un rasgo del libre arbitrio. Y, con ello, nuestro argumento anterior aparecería como cuarteado o rajado en varios puntos importantes.

Art. 286.— Lo que quiero recalcar, contra ese enfoque aristotélico, es que, si bien es cierto que, puesta la causa, el efecto no se sigue necesariamente, ello sólo se debe a que pueden faltar las condiciones concomitantes que deben acompañar a la causa para que ésta cause. Puede que se produzca el engendramiento de un oraguntán sin que llegue a tener lugar el nacimiento de ese pimate —miles de condiciones deben concurrir para que ese efecto se siga de esa causa, y tal o cual de entre esas condiciones puede estar ausente, y lo está a menudo—.

Pero la causa tiene necesariamente al efecto, y lo alcanza siempre que las condiciones sean propicias.

Ahora bien, lo que quieren postular los librearbitristas es que hay decisiones que, por más que se ponga la causa de las mismas —el sujeto que las adopte— y todas las condiciones propicias, así y todo no se sigue en absoluto que el efecto tenga lugar; o sea, ni la causa por sí sola entrañaría la existencia del efecto ni tampoco la entrañarían conjuntamente la causa más las condiciones concomitantes.

Por otro lado, con respecto a Dios no hay condiciones concomitantes que puedan faltar a la eficacia de su acción causal, ya que El es causa de todas esas condiciones concomitantes. La acción causal de Dios no puede, por consiguiente, quedar nunca frustrada —si su acción causal quedara frustrada, Dios no sería todopoderoso—. Eso conlleva que, hablando de Dios, podemos ahorrarnos toda mención a la presencia de condiciones concomitantes requeridas para la eficacia de su acción causal: puesta la causa (Dios mismo), estará puesto el efecto.

Pero el objetor peripatético replicará que no sólo la causa por sí sola no entraña la existencia del efecto, sino que ni siquiera se sigue esta existencia de la presencia conjunta de la causa y de las condiciones concomitantes. Mas se le puede responder que una de dos: o bien está entendiendo por 'causa' otra cosa diversa de lo que entiende el hombre de la calle y la mayoría de los filósofos (para los cuales, puesta la causa, y puestas las condiciones concomitantes, la existencia del efecto no puede dejar de seguirse); o bien tiene una concepción rechazable acerca de la relación de causación. En cualquiera de los casos, se derivarán serias consecuencias. Pues en am-

bos casos dirá que la causa es algo —sea lo que fuere— que no entraña la existencia del efecto ni solo ni acompañado de las condiciones concomitantes; pero entonces, su principio de causalidad no tendrá nada que ver con el principio común de causalidad o razón suficiente, ya que su “causa” no explica al efecto; no se sabe por qué tiene lugar el efecto, por más que se indique cuál es su causa (o cuáles son sus causas) y cuáles son las condiciones concomitantes de la(s) misma(s). Por más que se suponga dadas la(s) causa(s) y las condiciones concomitantes, aún seguiría siendo incierto si la existencia del efecto se sigue o no. Mientras que responder adecuadamente a una pregunta de ‘¿Por qué...?’ requiere enunciar una oración que se considera verdadera y que entraña necesariamente (con necesidad al menos física) la verdad de ‘...’.

Por otro lado, como las causas más las condiciones concomitantes entrañan con necesidad —al menos física— al efecto, éste no puede ser absolutamente contingente más que si la causa también es absolutamente contingente. (Si hay un entrañamiento necesario entre dos hechos o cosas, y si el entrañante es necesario, el entrañado es también necesario). Por ello, todo efecto de Dios es necesario.

Por ello, la noción peripatética de “causa libre” (o sea: de causa de una decisión que sea, empero, conforme con un absoluto libre arbitrio) es o incoherente o insatisfactoria por hallarse divorciada del necesario papel explicativo de cualquier causa.

Art. 287.— Es menester que examinemos una solución de Pedro Auréolo al problema que estamos considerando. Auréolo se percató de que no es posible que las decisiones de Dios de crear a las criaturas sean, ellas mismas, criaturas si tales decisiones son “libres” (en el sentido del libre arbitrio); porque las criaturas son causadas por Dios. (Y si Dios es sólo su “causa indiferente” —y no su causa determinante— entonces se tendría una regresión al infinito). Y, si no son criaturas, son Dios mismo (pues para Auréolo los atributos divinos no tienen, **a parte rei**, distinción alguna con respecto a Dios). Pero, si esas decisiones de Dios son lo mismo que Dios, entonces, como esas decisiones son contingentes, Dios es contingente. (Por lo demás, si admitimos atributos divinos, increados pero diferentes de Dios, debemos suponer que son necesarios, con lo que —de todos modos— subsiste la dificultad contra la contingencia absoluta de la creación).

Auréolo responde lo siguiente: la decisión es necesaria; pero que tenga tal objeto, y no otro, eso es contingente. Dicho de otro modo: no es que haya la posibilidad de que Dios cree otro universo en vez del que efectivamente crea; no hay, **en Dios, o con respecto a Dios**, posibilidad de otra cosa que lo que El es y hace: todo ello es

necesario. Pero sí existe la posibilidad de este universo de no ser creado por Dios; y la posibilidad de que, en vez de este universo, hubiera otro creado por Dios. Pero la acción creadora de Dios sería la misma. (Luego veremos en detalle la posición de Suárez muy próxima a la de Auréolo, pero que introduce un distinguo entre la decisión divina entitativamente tomada y esa misma decisión terminativamente tomada).

Las consecuencias de tal posición son las dos siguientes:

1ª Una sola y misma decisión y acción creadora divina puede tener, contingentemente, uno u otro resultado, sin que ello dependa de Dios ni de ninguna decisión o acción suya. Que el resultado sea uno u otro no dependerá de que Dios decida esto o decida lo otro, pues el decidir divino no puede ser sino uno y el mismo, pues es un decidir necesario. ¿De qué dependerá, entonces? No de algo increado que no sea Dios y que, dando un giro u orientación a su decisión y acción creadoras, provoque que tengan uno u otro resultado; no, porque eso sería suponer un principio increado independiente de Dios y al cual se debiera que el mundo fuera así o asá. Tampoco puede depender el resultado de algo creado, pues, entonces, dependería de sí mismo —y sólo lo increado puede depender de sí mismo—; e.d., entonces sería lo creado mismo quien se diera a sí su propia existencia y su propia naturaleza o contenido. Por consiguiente, no dependerá de nada. Pero ello quiere decir que Dios adoptaría su decisión y llevaría a cabo su acción creadora de modo necesario; esa acción no estaría orientada a ningún universo creado en particular —ni aun a que haya un universo, pues es también libre la decisión divina de que haya un universo o no—; y “luego”, fuera de Dios y sin causa ni explicación, esa decisión o acción creadora tendría, contingentemente (y —repetámoslo— sin que Dios lo determine), uno u otro resultado: o bien el de que haya un universo creado, o bien el de que no haya ninguno; y, de haber alguno, o bien el de que sea éste o bien el de que sea algún otro.

2ª Habrá que sacrificar el principio del entrafiamiento mutuo entre oraciones pasivas y activas correspondientes. No valdrá ya, lógicamente, la inferencia de ‘La parte septentrional de Chipre está ocupada por el ejército turco’ a ‘El ejército turco ocupa la parte septentrional de Chipre’. (Sin duda, numerosos opresores y delincuentes estarán satisfechos con ese abandono de una regla de inferencia tan habitual, con tal de que no se modifique la redacción de los códigos penales y morales vigentes).

Art. 288.— Otra tentativa escolástica de resolver la dificultad fue la de Vázquez. Vázquez distingue propiedades de relaciones. Las propiedades son algo no-relacional (traducir su expresión como ‘abso-

luto' sería por lo menos confundente). Las propiedades de Dios son Dios. Pero hay relaciones de Dios al universo creado. Todo lo que es una propiedad divina es necesario. Pero las relaciones de Dios con respecto al universo no son Dios mismo, y son contingentes: pueden existir y pueden no existir; y, de darse alguna relación, puede ser ésta o aquélla. Pues bien, la decisión y acción creadoras de Dios estarían incluídas en tales relaciones de Dios al universo.

Ahora bien, esa posición de Vázquez suscita otros problemas:

1º Las relaciones de Dios al universo ¿son creadas o increadas? Si creadas, entonces son causadas —y, por lo tanto, no son "libres" en el sentido del libre arbitrio—; además, que sean creadas esas relaciones y no otras ¿dependerá de Dios o no? Si no, el precio de su "libertad" es que no dependa de El (ni de nada) cuáles relaciones haya entre El y el universo. Si sí depende de El, entonces tenemos una regresión al infinito. Por otro lado, si las relaciones son increadas, tenemos algo absolutamente contingente e increado, lo que va contra numerosos principios verdaderos, que admiten todos los escolásticos —incluído Vázquez—.

2º ¿Puede haber una relación entre dos cosas sin que haya, en cada una de ellas, un "fundamento" de la relación (o sea sin que cada una de ellas tenga una propiedad —algo, pues, no-relacional— concomitante con su estar en relación)? De responderse afirmativamente, tendríamos que Haití podría estar sojuzgado por el dictador Duvalier sin que éste tuviera la propiedad de sojuzgar a Haití. Y, de responderse negativamente, entonces Dios tendrá la propiedad de tener tal o cual relación con respecto al universo creado; y cuál sea la propiedad dependerá de cuál sea la relación. Por consiguiente, no puede ser Dios, en cuanto a sus propiedades, indiferente a cuáles sean sus relaciones con respecto al universo. Qué sea Dios, en cuanto a sus propiedades dependerá de si hay o no un universo creado y cuál sea.

Cierto es que, siendo Dios lógicamente trascendente, el grado en que posee la propiedad de tener tal relación con el universo creado puede ser desigual de aquél en que tenga esa relación. (Y, también por ser lógicamente trascendente, puede no equivaler la medida en que El se encuentra en determinada relación con un ente creado a aquélla en que ese ente creado se encuentra en la relación conversa con respecto a El). Pero eso no significa que los dos grados sean independientes, sino que la dependencia no es tan simple de encontrar y enunciar como cuando el sujeto de la relación y de la propiedad correspondiente es un ente finito.

Art. 289.— Otra solución escolástica es la de Suárez. Esta solución es similar a la de Auréolo, pero más elaborada; y explota un distinguido sutil, a saber: la decisión divina **entitativæ spectata** es necesaria,

pues es el mismo Dios; pero *terminatiue spectata* es contingente. E.d.: **en cuanto** ente, esa decisión es necesaria; pero, **en cuanto** referida a su objeto —**en cuanto** tiene a tal objeto como término—, es contingente.

Pero —dejando ya de lado lo poco recomendable que nos parece ese recurso de los “en-cuantos”—, hay que decir que una misma decisión no puede, siendo la misma, tener indiferentemente como término a objetos diversos, o no tener ninguno. Es absurdo que una persona pueda, con la misma decisión, decidir dar de comer al hambriento o apalearlo, o no hacer nada. No cabe duda de que se trata de tres decisiones diversas. Si la decisión fuera, en los tres casos la misma, entonces no podría ni alabarse ni censurarse a esa persona, haga lo que hiciere, ya que su decisión, *entitatiue sumpta*, no tendría arte ni parte en lo que de ella resultara. Se supone que esa resultancia —y, por ende, el resultado— se sobreañadiría extrínsecamente a la decisión, sin causa ni porqué. La resultancia y el resultado no serían, pues, en absoluto creados por Dios —pues, de serlo, sí serían causados—; tampoco serían entes increados, que son necesarios. Pero es absurdo, *supercontradictorio*, que algo, sin ser increado, tampoco sea en absoluto creado.

Art. 290.— La objeción que acabo de presentar no ha dejado, empero, de ocurrírseles a los autores con quienes estamos discutiendo. Su respuesta es la siguiente. Tratándose de las voluntades creadas, sucede, efectivamente, que la decisión tiene un objeto determinado. Pero no sucede así con respecto a la voluntad increada. Porque en ésta hay que distinguir el objeto formal primario, que es el propio Dios, y el secundario, que es la criatura. El primero, desde luego, es inseparable de la decisión misma entitativamente tomada. Mas el segundo es separable; pues la decisión divina —que es el mismo Dios— contingentemente produce como efecto *cuasiformal* (o formal *secundario*) el término creado resultante.

Sin embargo, esos distingos no resuelven la dificultad. Porque, o se usan las palabras en sentidos incomprensibles y desconocidos —en sentidos que ni siquiera serían metafóricos—, o el adoptar una decisión es decidir esto o lo otro. Y no vale tampoco decir que así es sólo con respecto al objeto primario. Porque, en primer lugar, ya resulta imposible admitir que Dios adopta una única decisión; en verdad, puesto que “Dios decide que p” equivale a “p”, “Dios decide que p-y-q” equivale a “Dios decide que p y Dios decide que q”; mas como hay varios (y aun infinitos) estados de cosas verdaderos, Dios toma infinitas decisiones. Y —comoquiera que sea—, en segundo lugar, hay que decir que la decisión es una u otra según sea **todo** lo en y por ella decidido.

Nadie puede o bien decidir, primariamente, comer lentejas y, secundariamente, beber aguardiente, o bien decidir, primariamente, comer lentejas y, secundariamente, beber leche, sin que —según que decida lo primero o lo segundo— varíe la decisión. Sería inútil que, de haber sucedido lo primero, se justificara diciendo que su decisión fue la misma que la que hubiera tomado en el otro caso. Porque, ¿de dónde vino, entonces, el que esa decisión tuviera como objeto —secundario, si se quiere— beber aguardiente en vez de leche?

Sin embargo, los autores a quienes estamos criticando responderán que todo eso sucede así, efectivamente, cuando el decidiente es un sujeto creado; porque la decisión de un sujeto creado se especifica por el objeto o término de la misma; pero, en cambio, una decisión divina no se especifica por su objeto o término —toda vez que eso haría a Dios dependiente de la criatura—, sino por sí misma. ¿Qué quieren decir con eso de la 'especificación'? Que la decisión divina es la que es y lo que es independientemente de cuál sea o deje de ser su término. Pero eso es, simplemente, repetir, con otras palabras, lo que ya habían dicho. Porque eso es lo que no se entiende; no se entiende que la decisión de que existan cuatro continentes en la Tierra en la Era Cuaternaria sea la misma que la de que existan 16 y que la de que no haya ninguno. No es decidir lo mismo; son decisiones diversas. Y eso es así, que la decisión sea divina, o que sea angélica o humana o canina.

Art. 291.— Lo que se deduce de la tesis que estamos criticando es que el que Dios decida que exista el sistema solar es lo mismo que el que Dios decida que no exista en absoluto ese conjunto de astros. Por ello, cuando damos gracias a Dios por su decisión de que vivamos, le estamos dando gracias por su decisión de que no vivamos en absoluto. Cierto es que vivimos; pero de eso no es razón suficiente la decisión divina, que sería exactamente la misma si no viviéramos en absoluto —o si nuestro grado de vida fuera muy inferior—. No es, pues, esa decisión, no es el que sea ésa y no otra la decisión divina, aquello gracias a lo cual vivimos. Es gracias a que esa decisión ha resultado en nuestro vivir, como hubiera podido, en la misma medida, resultar en nuestro no vivir en absoluto. A mi modo de ver, no sólo es tal posición ininteligible; es —eufemísticamente expresado— algo poco concorde con el sentimiento teolátrico y con el sentido de la acción de gracias, que es acción de gracias a Dios por ser su decisión la que es. Y, además, esa posición inventa una especie de accidente inexplicable que, sin venir de parte alguna, viene a inclinar en un sentido u otro la decisión divina, de suyo indiferente.

Art. 292.— Para concluir nuestra crítica, examinaré algunas puntualizaciones que, para apuntalar la posición que estoy comentando,

introduce el más eximio propugnador de la misma, Suárez (d.30,s.9, nn.38ss).

Suárez dice que Dios tiene en su mano y potestad que su decisión tienda o deje de tender a tal o cual objeto; si es que tiende, Dios quiere el objeto en cuestión.

Pero, en primer lugar, lo que se desprende de la opinión, es que, justamente, eso es algo que Dios de ningún modo tiene en su potestad; adoptada por El la decisión, el que de la misma resulte tal o cual ente, o no resulte ninguno, eso caería ya fuera de su potestad; puesto que lo más que podría hacer Dios, adoptar la decisión, eso ya lo habría hecho, y nada más estaría en su mano y potestad. Por consiguiente, que de la decisión resultara o dejara de resultar este o aquel objeto, eso sería un accidente puramente fortuito en el que Dios no tendría arte ni parte.

Y, en segundo lugar, y suponiendo que, efectivamente, estuviera en la mano y potestad de Dios el que su decisión tuviera como resultado la existencia de tal o cual criatura, para que eso que está en la mano y potestad de Dios pase a ser realidad Dios tomará una nueva decisión. Luego la anterior decisión, de suyo —entitativamente tomada— neutra o indiferente, no habrá servido para nada, toda vez que Dios habrá necesitado tomar una nueva decisión que no sea neutra ni indiferente; porque si también esta última decisión fuera enteramente neutra e indiferente, no hubiera bastado para que se cumpliera aquello que estaba en la mano y potestad de Dios, a saber: que de su primera decisión resulte tal o cual objeto.

Otra puntualización que hace Suárez es que el que de la decisión divina resulte tal o cual ente creado es algo que nosotros sólo podemos explicar mediante una **relación de razón** que viene a añadirse a la decisión divina y a establecer así una conexión entre ella y el objeto. Pero, si nosotros sólo podemos explicar así las cosas, es que una de dos: o bien son así, o bien nuestra dizque "explicación" falsea lo real. Lo primero no es posible, ya que la "relación de razón" es, por definición, algo inventado por la mente humana (aunque haya un no sé qué que sea el *fundamentum in re* de tal invento). Luego, si toda esta teoría requiere postular en lo real una relación de razón, es que es falsa. Y, si, en cambio, no hay en absoluto relación de razón, entonces la conclusión que debiera sacar Suárez es que no podemos hablar del asunto sin enzarzarnos en absurdos y quimeras. Y, con respecto a aquello de lo que no se puede hablar, es mejor callarse.

Art. 293.— Otra disquisición que hace Suárez es la siguiente. El libre arbitrio humano es una indeterminación (i.e.: incausación más contingencia) del darse o no darse (e.d. del ser o no-ser) de las de-

cisiones. En cambio, el libre arbitrio divino es una indeterminación, no del darse o no darse de la decisión —el cual es necesario—, sino de que de la misma resulte o no tal o cual cosa. Pero —dejando ya de lado los graves inconvenientes que cabe formular contra la tesis del libre arbitrio humano—, de ser así, entonces el libre arbitrio divino es, simplemente, una indeterminación de algo en lo que ni entra ni sale Dios; es, pues, la indeterminación de que, fortuitamente y **porque sí**, la decisión divina dé por resultado esto o aquello, sin que esa resultancia se deba a nada que Dios haga. Y —como lo dice *expressis uerbis* el propio Suárez en el n. 43—, si la decisión resulta (¡por chiripa!, cabría decir) en tal ente, entonces nosotros la llamaremos **volición** del ente; mas, como se ve, de suyo no es volición del ente, pues de suyo es por completo indiferente y neutra, tanto frente a ese ente como respecto a cualquier otro, salvo Dios mismo.

También quiere el Dr. Eximio aclarar su posición comparando esa peculiaridad del querer divino con la que, según él, posee el divino conocimiento. El conocimiento que tiene Dios tiene, de suyo, como objeto sólo a Dios; pero, (su)puesto un ente creado cualquiera, automáticamente el conocimiento divino lo abarca también como objeto. Pues bien, lo mismo sucede, dice Suárez, con respecto a la voluntad, con una diferencia, empero, a saber: (su)puesta una criatura, el ser conocida esa criatura por Dios es necesario; en cambio, (su)puesta una criatura existente, la **habitud** del querer divino a la misma no es necesaria, sino libre. ¿Por qué? Porque en eso, justamente, estriba la peculiaridad de la voluntad.

Lo que Suárez parece sugerir es que, mientras que no es el conocimiento divino el que pone a la criatura, sino que le viene dada —y, por consiguiente, él no puede dejar de conocerla, una vez que ella existe o va a existir (teniendo así el conocimiento de la misma por Dios una necesidad *ex hypothesi*, aunque condicionada)—, en cambio a la decisión divina el término de la misma no le viene dado, sino que ella lo pone.

Dejemos aquí de lado las dificultades que encierra esa concepción suareciana del conocimiento divino de las criaturas (ya las tratamos en el capítulo 4º de esta misma Sección II). Pero lo que sí cabe aquí objetar al Eximio es que, de ser cierta su doctrina, no sería en absoluto la decisión divina la que pusiera en el ser a las criaturas. Una vez (si se quiere, tómese ese sintagma 'una vez' en un sentido no temporal, refiriéndolo a un orden entitativo intemporal) puesta la decisión, aún no está determinado si ésta se terminará en tal objeto, o en tal otro, o en ninguno. Ni es otra decisión divina la que vendrá a zanjar las cosas. La resultancia brotará por sí sola de la nada, sin intervención divina. Luego la habitud de la decisión divina con respecto a las criaturas existentes —el que tal decisión sea un decidir

que existan las criaturas que hay, en vez de otras— será algo necesario; necesario con una necesidad condicionada sólo, es verdad, pero, al fin y al cabo, necesidad. Y, justamente, con el tipo de necesidad que sí se opone a la libertad rectamente entendida (que no es libre arbitrio, sino libertad de acción y, sobre todo, libre voluntariedad), a saber: con la necesidad de lo que se impone desde fuera como un hecho consumado, ante el que uno no puede nada, y que incluso esclaviza a la voluntad para que sea voluntad de esto o de lo otro, sin que el que la voluntad sea de esto o de lo otro esté en manos del sujeto mismo (o sea: sin que se deba a cuál sea la voluntad antecedente del sujeto, a cuál sea su decisión de decidir).

Art. 294.— Por último, y para cerrar esta discusión, quiero preguntar a los adeptos de la posición comentada: la terminación, o causación, o resultancia que conectaría, fortuitamente, la decisión divina con su objeto ¿es algo, o no es nada en absoluto? Si no es nada en absoluto, entonces no surge tal cosa, y sólo Dios existe. Si sí es algo, ¿es creada por Dios o no? Si sí, entonces se requiere algo por lo que Dios la cree; ese algo no será la decisión divina, de suyo indiferente a que surja o no tal resultancia; luego Dios la creará por otro medio, al margen de su decisión (la creará, pues, involuntariamente). No creo que tal posición pueda ser aceptada por ningún teísta. Si no es creada en absoluto, entonces o bien es increada o no lo es en absoluto. Si es increada, es o Dios o un atributo de Dios. Pero entonces, puesto Dios con sus atributos, está puesta tal resultancia como uno de esos entes; como todos ellos son necesarios, la resultancia será también necesaria; luego no será indeterminada (no será “libre” en el sentido de absolutamente contingente e incausada). Con lo cual, toda la doctrina dejará de ser una propugnación de la tesis del libre arbitrio divino. (Y el objeto resultante de la decisión divina en virtud de la resultancia en cuestión será un objeto no absolutamente contingente). Así pues, hay que excluir esa alternativa; y sólo queda la de que sea, a la vez, absolutamente falso que es creada y absolutamente falso que es increada. De lo cual se deriva que será, a la vez, absolutamente creada y absolutamente increada. Mas eso es una **supercontradicción**, un absurdo.

Art. 295.— Más resuelto y consecuente se mostró el Cardenal Cayetano, quien sostuvo (In I q.19 a.2&3) que el acto libre (“libre” en el sentido del libre arbitrio) estriba en cierta perfección intrínseca de Dios que hubiera podido faltarle, a saber: en una perfección extensiva que extiende a otros entes el amor necesario con que Dios se quiere; pero no es que la ausencia de esa perfección constituyera imperfección.

Ciertamente, puede haber alguna perfección tal que, no necesariamente porque le faltara a un ente —o porque éste la tuviera en

menor grado—, fuera ese ente a ser menos bueno de lo que es. Porque 'Si x poseyera la propiedad z más de lo que la posee, entonces x sería más real de lo que es' no entraña 'Si x poseyera la propiedad z menos de lo que la posee, entonces x sería menos real de lo que es'. Así, p.ej., conocer el arameo es una perfección; pero no es forzosamente cierto que, si Nicodemo hubiera conocido el arameo menos de lo que lo conoció, entonces él hubiera tenido menos realidad; porque quizá, en ese caso, hubiera conocido más el griego o el árabe, y así, hubiera ejemplificado en mayor medida esas otras perfecciones. (Claro está que las cosas no pueden suceder de ese modo cuando se trata, no de que algo fuera menos verdadero de lo que es, sino de que, siendo de hecho verdadero, fuera **absolutamente** falso. Pero un pensador dignoscitivo entiende siempre el 'no' como 'absolutamente no').

Además, es cierto que, si a una magnitud infinita se le resta una magnitud finita, por más grande que sea, el resultado es igual a la magnitud inicialmente dada: el conjunto de los números naturales es igual al conjunto de todos los números naturales iguales o mayores que la milésima potencia de 9. (Claro que esta comparación con los números finitos y transfinitos quizá no es adecuada en el caso que nos ocupa, toda vez que no es obvio que entre las perfecciones se dé el tipo de homogeneidad que se da entre los números).

La dificultad que presenta la tesis de Cayetano no estriba, pues, en que el faltarle a Dios una perfección que de hecho tenga sea una imperfección. Estriba, antes bien, en lo siguiente. Esa perfección que Dios posee y que pudiera no poseer será su decisión libre; por ser libre (en el sentido del libre arbitrio) será, no sólo absolutamente contingente, sino absolutamente incausada. No será en absoluto, pues, una criatura. Entonces será Dios o uno de sus atributos —únicos entes increados—. Pero Dios y sus atributos son entes necesarios, según toda la concepción teística ortodoxa a la que se adhiere Cayetano (quien, por lo demás, sigue a Santo Tomás en creer que los atributos divinos son idénticos a Dios). A nuestra objeción, Cayetano puede responder explotando la noción aristotélica de "causa indiferente", opuesta a la de causa determinante o necesitante. Pero Cayetano no desea concebir a esa perfección como criatura, sino como algo interno de Dios. Porque se percata de que, si la perfección fuera creada, haría falta algo en Dios que explicara que fuera así la perfección creada, en vez de ser diversa. Con lo cual, se tendría una regresión al infinito.

Art. 296.— Una variante de la opinión de Cayetano fue formulada por algunos de sus partidarios. Consiste en decir que, si bien la perfección intrínseca contingente de Dios, en que consiste su decisión libre, es de suyo diversa de Dios, no obstante se funde con Dios y en Dios, viniendo a ser así lo mismo que Dios. El **antes** y el **después** de

esa fusión o coalescencia pertenecen a un orden entitativo, intemporal.

Pero, además de las considerables dificultades intrínsecas que, ya de por sí, conlleva la noción de fusión en el tiempo —en las que no deseo entrar aquí—, y de la dificultad de entender a qué orden entitativo no temporal se estaría uno refiriendo en lo tocante a este problema, el caso que estamos considerando no permite nada similar. En efecto: ¿cómo un ente de suyo absolutamente contingente puede dejar de ser tal para identificarse sin residuo con un ente (absolutamente) necesario? Si la supuesta perfección en cuestión llega a identificarse sin residuo con Dios, y lo hace así desde toda la eternidad, es que durante toda la eternidad es Dios, y, por tanto, es necesaria (absolutamente necesaria) y no es contingente.

Por otro lado, si la fusión o identificación en cuestión es una verdadera identificación, entonces, una vez producida, los dos entes son lo mismo y cuanto es verdad del uno lo es también del otro. Pero, según esta opinión, desde toda la eternidad se ha verificado tal identificación. Luego desde toda la eternidad son lo mismo esa supuesta perfección intrínseca y Dios. Como es verdad de esa perfección intrínseca que de suyo es diversa de Dios y absolutamente contingente, será también cierto que Dios es de suyo diverso de Dios y absolutamente contingente. Pero eso es absurdo.

Los cayetanistas con quienes discutimos replicarán que a dos entes identificados siempre pero no en todos los estadios de lo real no se les puede aplicar el principio de indiscernibilidad de los idénticos; o, mejor: que sólo se les puede aplicar con una restricción: la de hablar de lo que es cierto en los planos de lo real en que están identificados.

Pero ello revela, justamente, lo confuso e ininteligible de esa identificación perpetua pero sólo en cierto estadio de lo real. Porque esos dos entes son lo mismo, o bien es del todo falso que sean lo mismo —y, en ese último caso, son diferentes—. Si son lo mismo, son indiscernibles. Y si son diferentes, entonces se trata de dos entes diversos, no de un solo ente; en este último caso, habrá que hablar de alguna "coincidencia" entre ellos, que no anulará su diversidad. Y, con ello, se vuelve a las dificultades que encerraba la posición original de Cayetano, anterior al retoque introducido por algunos cayetanistas. Porque, por más "coincidentes" que sean esos dos entes, subsiste el hecho de que son diversos; el uno es absolutamente necesario; el otro absolutamente contingente; y, lo que es más, este último —por la razón ya arriba considerada— no podrá ser en absoluto ni creado ni increado; de lo cual se desprende lógicamente que sería, a la vez, creado y totalmente increado, lo que es **supercontradictorio**, absurdo.

LIBRE

Además, esa "coincidencia" suscita enormes dificultades en cuanto a su conceptualización. Pero poco importa eso, después de todo, dado que uno de esos dos entes —entre los que se daría la coincidencia en cuestión— sería, tal como acabamos de ver, un absurdo.

(Una discusión interesante y prolija de la opinión de Cayetano y de su variante se encuentra en Suárez, d.30,s.9,nn.7-28).

Art. 297.— Hasta aquí hemos examinado tan sólo la forma extrema del libre arbitrio —que las decisiones libres sean absolutamente contingentes y que carezcan absolutamente de causa. Mas, ¿qué pensar de un libre arbitrio simple, que sólo requiera que las decisiones sean (en uno u otro grado) contingentes y (en uno u otro grado) carentes de causa? Lo que cabe responder es que ese libre arbitrio no sólo sí es aceptable, sino que parece muy plausible, en el marco del enfoque aquí propuesto.

Sabemos que cada ente finito es un ente que Dios causa en la medida, y sólo en la medida, en que tal ente existe; y cada ente finito es, en algún aspecto, un tanto irreal; luego es, en algún aspecto, un tanto falso que Dios lo causa; luego puede ser un tanto falso que Dios lo cause. O sea, ni es, necesariamente, del todo verdad, ni siquiera es, necesariamente, infinitamente verdad que Dios causa alguno de esos entes finitos. Luego la causación divina —la decisión divina de que exista el ente en cuestión— es contingente, un tanto (i.e. más que infinitesimalmente) contingente; e.d.: es contingente en uno u otro grado (y —más concretamente— en algún grado mayor que infinitesimal).

Del mismo modo, cada ente finito es, al menos relativamente, un tanto incausado por Dios (ya que, siendo causado por Dios en la medida en que existe, y existiendo, en algunos aspectos, sólo en un grado finito, es, en esos aspectos, sólo finitamente verdad que Dios lo causa).

En efecto: la decisión divina de crear un ente no es ni más ni menos que la acción divina de crearlo. Eso se deriva de la providencia y omnipotencia divinas, que entrañan que Dios quiere que algo tenga lugar en la misma medida en que ese algo tiene lugar de hecho. (Y dos cosas que sean, en todos los aspectos, reales en la misma medida no son sino una sola y misma cosa, según lo mostraré en la Sección III). Por otro lado, la acción divina de crear un ente no es sino ese ente. Luego la decisión divina de que exista un ente —que no es ni más ni menos que la decisión divina de crearlo— es idéntica —estrictamente idéntica— a la existencia del ente, o sea: al ente mismo. Cada ente finito se identifica estrictamente, pues, con la de-

cisión divina de causarlo y con la causación o producción divina del mismo.

Por ello, que un ente finito no exista, en algún aspecto, más que finitamente (y que, por consiguiente, no esté, en ese aspecto, más que finitamente causado por Dios) significa que, en ese aspecto, la decisión divina de causarlo es sólo finitamente causada por Dios (ya que el ente y la decisión divina de causarlo son una sola y misma cosa). Y de ahí se desprende que la decisión es, relativamente (o sea: en algún aspecto, por lo menos), un tanto (o sea: más que infinitesimalmente) no-causada por Dios.

Presumiblemente, una decisión de Dios que es, en algún aspecto, un tanto no-causada por Dios, será, en ese aspecto, un tanto no causada por ningún otro ente. (En efecto: Dios ejerce control —causal— sobre todos los entes, sin excepción. Por eso, de ser causada una decisión divina en grado infinito por algún otro ente, ello ocurriría sólo en la medida en que Dios quisiera —o sea: causara— la causación infinita de esa su propia decisión por ese otro ente; y parece poco verosímil que Dios cause tal cosa).

Sin embargo, ese enunciado (a saber: si una decisión de Dios es, en algún aspecto, sólo finitamente causada por Dios, entonces no hay nada en absoluto que, en ese aspecto, cause infinitamente tal decisión) es un enunciado que no parece derivarse de los axiomas de la teoría lógico-teológica propuesta en este estudio; podemos, empero, considerarlo como un principio plausible, que podría añadirse como un axioma suplementario. Pero, si se acepta ese axioma, se aceptará, con él, la conclusión siguiente: cualquier ente que, en un aspecto, sea un tanto irreal es, en ese aspecto, un tanto incausado.

Así pues, una versión moderada de la afirmación del libre arbitrio sí es compatible con el planteamiento aquí propuesto; y aun es más que compatible: es algo que, en parte —en lo tocante a la contingencia— se desprende, teoreáticamente, de la base axiomática lógico-teológica aquí propuesta; y, en parte —en lo tocante a la incausación— parece un plausibilísimo complemento axiomático añadible a la teoría, en perfecta y armónica concordancia con ésta.

Art. 298.— Un argumento que se suele esgrimir a favor de un absoluto libre arbitrio divino es que, de no darse el mismo, Dios necesitaría a las criaturas y no se bastaría a Sí mismo. Pero ese argumento confunde dos sentidos de 'necesitar'. Si x es un ente al menos relativamente necesario (o, mejor, si no es absolutamente contingente), cualquier otro ente lo "necesita" en el sentido de que no puede vivir en un mundo en el que x no exista en absoluto. En ese sentido (pero sólo en ese sentido) Dios "necesita" a las criaturas. (A este primer sentido, llamémoslo 'sentido matemático' de 'necesitar a').

Por otro lado, está el sentido en que alguien necesita algo porque recibe de ese algo algún provecho; o sea, porque se encuentra con ese algo en una relación de ser favorecido por él; y de que el incremento de bienestar logrado gracias a ese algo no podría ser logrado sin él. (Este segundo sentido puede llamarse: 'sentido causal' de 'necesitar a').

Puede verse el contraste entre los dos sentidos con un ejemplo. En el sentido matemático, yo "necesito" al número resultante de elevar a la potencia 999999999 el número 999. Pero, ¿lo necesito en el segundo sentido? Es dudoso. En todo caso, se puede concebir perfectamente que Dios lo "necesite" en el primer sentido, pero que sea bastante falso que lo necesite en el segundo sentido.

Mas sólo el segundo sentido es pertinente para la perfección de Dios, para su majestad y autarquía o suficiencia entitativa, para su **aseldad** o autodependencia.

Los que quieren quintar y requintar adjudicando a Dios una independencia tan omnímoda que ni aun en el sentido matemático, "necesite" Dios a ninguna otra cosa, deben reflexionar y percatarse de que se dejan deslizar por una pendiente resbaladiza que conduce al voluntarismo cartesiano; sólo esa postura exime a Dios de todo necesitar algo, ya que, cualquier posición opuesta a ese voluntarismo, hará que Dios necesite la verdad (o sea: la realidad) del principio de identidad y de otras cosas por el estilo.

Lo que algunos argüirían es que no puede en absoluto haber ningún género y grado de necesidad en la creación sin que Dios necesite a las criaturas (las necesite en el sentido causal, que es el sentido más propio de la palabra); porque, si Dios crea con algún tipo de necesidad, entonces sólo puede crear para Sí, para obtener ventaja de lo por El creado. Pero semejante enunciado es del todo implausible; y un partidario de un necesitarismo metafísico puede rechazarlo.

Dios no crea **para** ser bueno, sino **por** ser infinitamente bueno. Su creación es desinteresada y generosa.

Art. 299.— Pero, con todo, puede aún enunciarse una objeción contra nuestro enfoque: si no es absolutamente contingente que Dios quiera y cree lo que quiere y crea, entonces resulta que, si Dios no lo quisiera en absoluto (o si lo quisiera en una medida que fuera, en todos los aspectos, menor que aquella en la cual lo quiere), entonces sería menos bueno; luego necesita tomar la decisión que toma para ser tan bueno como es; y como —por hipótesis—, puesta esa decisión quedan puestas automáticamente las criaturas que son objetos de la misma, resulta que Dios necesita que esas criaturas existan para ser tan bueno como es.

Una comparación puede aclarar el impacto de esta objeción. Un hombre que se dedique a alfabetizar a analfabetos de un arrabal puede hacer esa acción generosamente; pero, sea o no consciente de ello, de todos modos el efectuarla lo hace más bueno, de modo que su acción no es puramente altruísta, ya que él se beneficia con la misma. (Y, casi siempre, los hombres que hacen buenas acciones aspiran a ser buenos, con lo que resulta que sus acciones no son puramente altruístas).

Pues bien, si es verdad que, en el caso de que Dios tomara decisiones diversas de las que toma, en ese caso sería menos bueno, entonces justamente su crear no puede ser puramente altruísta, ya que Dios no puede por menos de querer ser tan bueno como sea posible.

Art. 300.— Hasta aquí hemos visto la objeción. Veamos ahora nuestra respuesta. La objeción se basa en dos premisas. La **primera premisa** es que, si un sujeto obra con algún tipo y grado de necesidad, entonces necesita a las cosas resultantes de su obrar para ser tan bueno como es. La **segunda premisa** es que, si un sujeto necesita a las cosas hechas por él para ser tan bueno como es, entonces su obrar no puede ser puramente altruísta (ya que, si dejara de hacer lo que hace, sería menos bueno).

La **primera premisa** es correcta con una condición, a saber: que el verbo 'necesitar a' se entienda en el sentido matemático (aquél en el cual se dice que Ciro el Grande necesitaba a la potencia milésima de 9999, p.ej.). Es relativamente verdad que el hecho de que Dios sea tan bueno como es necesita (en el sentido matemático) el hecho de que las cosas creadas sean como son; pues ambos hechos se entrafían mutuamente. Pero de ello no se sigue que esas cosas creadas den bienes a Dios, que reciba favores o ventajas de las cosas creadas por El. No basta con que sea cierto que, de no existir en absoluto el logaritmo vulgar de 0,878, yo no existiría tampoco, ni tendría, por consiguiente, bienestar alguno, no basta con eso para que quepa afirmar que yo recibo favores o ventajas de ese número. El que un ente, *x*, reciba ventajas de algo, *z*, es que *x* esté en una relación con *z* consistente en que *z* cause un bienestar de *x*. Pero la relación de causalación no se da entre dos entes por el mero hecho de que sea metafísicamente imposible que uno exista sin que el otro exista. Yo —como cualquier otra criatura— no puedo existir sin que exista un hecho **diverso de mí**, a saber: el hecho de que es muy cierto que yo existo (y este hecho será **menos** cierto que el hecho de que yo existo); mas ello no conlleva ni que yo favorezca a ese otro hecho ni que ese otro hecho me favorezca a mí.

Veamos ahora la **segunda premisa** de la objeción que estamos comentando. Lo que hay que preguntarse es si la premisa es verdadera

cuando el 'necesitar a' se entiende en el sentido matemático. El tipo de ejemplos invocables con referencia a la vida humana no parecen zanzar conclusivamente la cuestión de manera general (y con aplicación, por tanto, también al caso del obrar divino). Si Clotilde pasa sus fines de semana trabajando benévola en una casa cuna para niños pobres, ¿es seguro que el bienestar que esos niños reciben no causa un bienestar y una ventaja en Clotilde —haciéndola más buena, por lo menos—? Yo me inclino a creer que tal causación sí tiene lugar.

Siendo ello así, la segunda premisa parece no deber ser admitida más que cuando la expresión 'necesitar a' se usa en ella en el sentido causal. No por el mero hecho de que, si alguien se abstuviera —por completo— de hacer lo que hace (o de que lo hiciera en una medida genuinamente menor), entonces ese alguien sería menos bueno; no por ese mero hecho es forzosamente verdad que el alguien en cuestión, al hacer la acción, la hace de modo parcialmente egoísta.

Sin embargo, alguien puede postular como un axioma la segunda premisa y justamente para el sentido matemático de 'necesitar a'. Y hasta puede considerar que, al postularla, no está sentando un axioma, sino simplemente estipulando un mero postulado de significación a propósito de las palabras-clave que intervienen en esa segunda premisa (y, sobre todo, la palabra 'altruísta'). Puede decir que, por definición, un obrar es altruísta sólo si, aunque el obrante no obrara en absoluto como obra, tendría, así y todo, cuanta perfección posee al obrar como obra.

Cuando se llega a un punto en el que uno de los disputantes enuncia un postulado de significación, la controversia parece haber llegado a su fin; todo parece estribar en una querrela verbal. Pero no es forzosamente así, pues, detrás de la disputa verbal, suele asomar una discrepancia más profunda.

No quiero discutir la aceptabilidad o no de esa segunda premisa (con el sentido matemático de 'necesitar a') entendida como un postulado de significación. (Sí creo que debe rechazársela si se la entiende como un axioma). Aun cuando se la admitiera como postulado de significación, se puede todavía evitar la conclusión antinecesitarista, restringiendo ese postulado de significación a los entes lógicamente inmanentes, que son los entes finitos, e.d. las criaturas.

Así pues, un teísta necesitarista (como el autor de este trabajo) puede o bien rechazar ese postulado, o bien entenderlo como una implicación que vale sólo para los entes lógicamente inmanentes, pero no para Dios.

Acápito 3º: Defensa de la tesis de la optimalidad del mundo real

Art. 301.— Vamos a examinar y defender la tesis de la necesaria optimalidad del mundo real: ningún mundo podría ser mejor que el real; ni, por tanto, podría tampoco haber un universo creado mejor que el que hay.

Esta tesis tiene precedentes lejanos. Ya Platón en el *Timeo*, parece sugerirla, puesto que el demiurgo produce el universo tendiendo a hacer la obra maximalmente buena que puede hacer con el más excelente patrón, que son las Formas subsistentes.

San Agustín sostuvo que este universo es una obra perfecta de un perfecto artífice.

Santo Tomás de Aquino, aunque haya afirmaciones que pueden utilizarse para justificar la tesis del (¿absoluto?) libre arbitrio divino, también sustenta opiniones que entrañan la tesis de la optimalidad del mundo. Así, todo el art. 2 de la q. 19 de la Primera Parte de la *Suma Teológica* parece ir en ese sentido. En ese artículo dice el Dr. Angélico que cualquier agente, en la medida en que es perfecto y actúa, hace algo similar a sí mismo. Y de ahí —añade— se desprende que incumbe a la voluntad comunicar a otros el bien del queriente, en toda la medida de lo posible; lo cual corresponde primordialmente a la divina voluntad de la que se deriva cualquier perfección por cierta similitud. Pues, si las cosas naturales, en la medida en que son perfectas, comunican a otras su propio bien, mucho más incumbe a la divina voluntad comunicar a otros, por similitud, su propio bien, en toda la medida de lo posible. Y es ésta la razón de que quiere que también otras cosas existan, a saber: para que, en toda la medida de lo posible, sea participada su bondad; pues sólo la comunicación y participación de su bondad pueden ser fines del querer divino: Dios no quiere nada sino por razón de su bondad (*nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis*) —e.d. por lo infinitamente bueno que es—. (En el *De Veritate*, el Aquinate dice que la bondad de Dios sirve a Su voluntad como la razón para querer todo aquello que Dios quiere).

De todo eso se desprende que Dios tiene un motivo para crear: lo infinitamente bueno que es; y que tiene una regla para que ese motivo conduzca a escoger una obra determinada: esa regla es comunicar o hacer participar su propia bondad en la máxima medida posible. Su acción de crear, pues, no es arbitraria; Dios no crea porque sí, o porque le da la gana. Y que cree este universo y no otro tampoco es un antojo —una acción inmotivada, que igual hubiera podido no darse, dándose, en su lugar, la creación de otro universo—, puesto que Dios tiene un criterio para escoger el término de su obrar; y ese criterio es un criterio que posee todo agente en la medida en que es

bueno; luego, siendo Dios, y con necesidad metafísica, infinitamente bueno, debe poseer maximalmente ese criterio: el de comunicar su propia bondad.

Y, según el Aquinate, no obsta a la optimalidad del universo efectivamente creado el que éste contenga defectos; pues esos defectos son necesarios para el bien de la obra global: 'Cum igitur Deus sit uniuersalis prouisor totius entis, ad ipsius prouidentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum uniuersi perfectum' ('Así pues, siendo Dios el prouisor universal de todo ente, incumbe a su prouidencia el permitir ciertos defectos en algunas cosas particulares, para que no se impida el perfecto bien del universo'; I,q.22,a.2,ad2m). Por consiguiente, Sto. Tomás estima que los males particulares que el universo contiene son indispensables para el bien general del universo, pues éste sería impedido por la ausencia de esos males. Además, el mejor mundo posible es el mundo en el que están realizados todos los grados de realidad y perfección (I,q.23,a.6,ad3m). Luego, sin el mal que el universo contiene, no sería éste el universo optimalmente creado por Dios, ni Dios lo hubiera creado, pues no habría tenido motivo o razón suficiente para crearlo en vez de crear otro o de no crear ninguno. En resumen: no hay mal que por bien no venga.

De todo lo cual cabe concluir que no podría haber creado Dios un universo diverso de éste, ni haberse abstenido de crear algún universo. Porque, como es, con necesidad metafísica, infinitamente bueno, no puede por menos de hacer lo mejor. Y lo mejor es comunicar su perfección en la máxima medida posible. Luego lo hace. Y, así, su obra es la mejor posible.

Art. 302.— Leibniz, como todo el mundo sabe, sostuvo que Dios no puede por menos de crear **este** universo, y no otro; que un dios que creara otro universo no sería Dios. Porque para crear este universo u otro hace falta una razón suficiente. Y esa razón suficiente tiene que estar en la naturaleza misma de Dios. Algunos autores (como Belaval, entre otros) sostienen que eso es así, según Leibniz, sólo supuesta Su decisión de crear **algo**; pero esa decisión sería indeterminada y absolutamente contingente. No creo que sea así; cuando Leibniz sugiere algo así, o bien usa —según su costumbre— ciertas palabras en sentidos peculiares para congraciarse a los contingentistas, o bien es inconsecuente; me inclino por lo primero. Por lo demás esa solución belavaliana suscita una regresión al infinito.

Por ello, la posición leibniziana consecuente es más fuerte que la aquí sostenida, porque Leibniz no distingue ni grados ni aspectos de verdad; él cree en el dilema: 'O absolutamente sí, o absolutamente no'. (Pero ese dilema, felizmente, no es el principio de tercio excluso).

En todo caso, la posición aquí defendida es la de Leibniz, con la matización importantísima que constituye la afirmación de los grados y aspectos de verdad.

Con Leibniz sostengo que el universo real es el mejor de los posibles. Leibniz estaba obligado, para ser consecuente con su filosofía, a sostener que sólo el universo real es posible. Yo admito esa posición si por un universo posible se entiende algo que sea una alternativa radical al universo real, un ente separado del universo real, ajeno a él, que no pertenezca al universo real ni forme parte de él, esto es: un ente que no sea nada en absoluto del universo real ni en el universo real; algo, pues, absolutamente irrealizado si es el universo real el realizado. Pero, en cambio, admito universos posibles que no son sino aspectos, ángulos, planos, componentes del universo real.

Art. 303.— Podemos hablar aquí de mundos posibles en vez de universos posibles. Y diremos que un universo posible es la totalidad de objetos creados en un mundo posible. Pues bien, un mundo posible es un plano de lo real (un aspecto del mismo, una capa, un componente) que es un ente, w , que sea un conjunto de estados de cosas que reúna varias características, entre otras las siete siguientes (que el hecho de que p —cualquiera que sea " p "— se dé en w equivale a que w participe de ese hecho; lo cual, normalmente, equivale a que ese hecho pertenezca a w , que es una clase de hechos).

1° Para todo " p ", en w se da $\text{no-}p$ en la misma medida en que en w no se da el hecho de que p . (Completez de los mundos posibles).

2° Si en w se da el hecho de que p , es que hay tal hecho —y, por lo tanto, es al menos relativamente cierto que p —.

3° Se da en w la equivalencia entre el hecho de que p y el hecho de que q , en la misma medida en que que el hecho de que p se dé en w equivale a que se dé en w el hecho de que q .

4° Se da en w el hecho de que p y q en la misma medida en que se da en w el hecho de que p y se da en w el hecho de que q .

5° Se da en w el hecho de que es del todo cierto que p en la medida en que es del todo cierto que se da en w el hecho de que p .

6° En la misma medida en que, para cualquier ente, x , se da en w el hecho de que, con respecto a x , es cierto que p , en esa misma medida se da en w el hecho de que todo ente, x , es tal que p .

7° Es (al menos) relativamente cierto que el hecho de que p es a lo sumo tan verdadero como el que en w suceda que p ; y es (al menos) relativamente cierto que el que en w suceda que p es a lo sumo tan verdadero como el hecho de que p .

Además, si es relativamente cierto que p , entonces es que hay un mundo posible que participa de p . Y que en todos los mundos-posibles sea cierto que p equivale a que sea **realmente** (e.d. en todos los aspectos) cierto que en todos los mundos posibles es verdad que p . Y, para cualesquiera dos mundos-posibles w y w' , hay un mundo posible w'' , tal que es estrictamente verdadera la siguiente equivalencia: que se dé en w el hecho de que se da en w' el hecho de que p , eso equivale a que el hecho de que p se dé en w'' (y eso para cualquier " p ").

Asimismo, para cualesquiera dos mundos-posibles dados, hay un tercer mundo-possible tal que, para cualquier p , tiene estrictamente lugar la siguiente equivalencia: que en el primero de los dos mundos-posibles dados suceda que p , eso equivale a que en el segundo mundo-possible dado suceda que en ese tercer mundo-possible se da el hecho de que p .

La concepción de los mundos-posibles aquí propuesta es una concepción "regional": los mundos-posibles vienen a ser como regiones del mundo real. Ya ha habido otras concepciones "regionales" de los mundos posibles; pero ninguna tan consecuente como la aquí propuesta.

Podríamos considerar quizá a los mundos posibles como conformando una quinta dimensión del espacio-tiempo. Sin embargo, hay una característica de los lugares y los lapsos temporales no poseída por los mundos posibles en general. Para cualquier " p " vale la siguiente equivalencia: que en un lapso temporal e sea verdad que en otro lapso temporal, e' , sucede que p , eso equivale a que en e' suceda que p ; y, del mismo modo, que en un lugar, s , sea verdad que en otro lugar, s' , sucede que p , eso equivale a que en s' suceda que p ; pero no es en absoluto cierta la equivalencia correspondiente con respecto a los mundos-posibles en general: no es en absoluto cierto que el que en un mundo-possible w , cualquiera que sea, suceda que en otro mundo-possible w' se dé el hecho de que p equivalga a que en w' suceda que p .

Los mundos posibles son, pues, ciertos conjuntos de hechos del mundo real. Y están actualizados en y con el mundo real. Pero no son absolutamente reales, porque sólo Dios (quien es, El, el mundo real, la Existencia misma) es absolutamente existente.

(De todo esto se dijo ya algo en el capítulo 1º de esta misma Sección II. Pero era menester que nos explayáramos aquí en la exposición de este tema). Ahora bien, puesto que, a lo menos relativamente (e.d. a lo menos en algunos aspectos), cada mundo-possible diverso del mundo real es menos real que el mundo real, es obvio que el mundo

real es, necesariamente, el mejor, ya que nada podría aumentar su grado de existencia en ningún aspecto. (El mundo real es esa función que envía a cada ente sobre sí mismo; por eso es la Existencia misma).

Art. 304.— Pero ese optimismo leibniziano ha sido atacado, ya desde el siglo XVII, por muchos autores. ¿Quién no ha leído el *Candide* de Voltaire?

Algunos autores, más próximos a la doctrina de un Suárez, p.ej., sostienen que aunque alguien no escoja lo mejor, no por eso escoge irracionalmente. Porque escoger algo bueno, aunque sea menos bueno que otras cosas, es razonable, habida cuenta —justamente— de la bondad que, de por sí e independientemente de comparaciones, posee lo escogido.

Pero esa respuesta no resuelve lo esencial de la dificultad que los leibnizianos encontramos en la posición contingentista, a saber: que no habría razón suficiente de la decisión de preferir el bien menor al mayor. En efecto: un hombre puede escoger el bien menor ignorando el bien mayor, o ignorando que es mayor, o simplemente no ocurriéndosele tal bien mayor; y su decisión puede ser razonable, y moralmente justificada en la medida en que lo escogido sea bueno. Pero Dios es omnisciente. No puede haber para El excusa de ignorancia o de inadvertencia u ofuscación. Entonces, ¿qué lo empuja a preferir el bien menor y a preterir el mayor? Y no se diga que Dios, al decidir que exista un universo, no toma la decisión de preferirlo a universos alternativos (en el sentido fuerte y pleno, y suponiendo que los “haya”). Un hombre, sin pasársele por las mientes la posibilidad de estudiar álgebra universal, puede decidir estudiar geometría proyectiva, sin por ello preferir el estudio de la geometría proyectiva al del álgebra universal. Pero, suponiendo alternativas en sentido fuerte, Dios no puede escoger una de ellas sin tomar, a la vez, la decisión de preferirla a las otras, y de preterir éstas.

Claro, si se admiten —como el autor de este libro— universos alternativos en sentido débil, también tiene Dios que preferir, al otorgar mayor existencia al universo real que a aquellos aspectos del mismo que son los otros universos-posibles; pero la decisión está fundada en la perfección intrínseca de los objetos en cuestión, pues no hace sino dar a cada uno el grado de existencia que lo constituye como tal.

Art. 305.— Por otro lado, como Dios es providente, en la medida en que no decide que p , en esa misma medida decide que $\text{no-}p$; nada le da igual. Por consiguiente, en la medida en que Dios no decide crear un universo posible, en esa medida decide no crearlo. Y, ¿a qué se debe tal decisión? ¿Quizá a que es buena la ausencia de tal universo? Posiblemente, si es implicada por la existencia de otro universo, tam-

bién bueno —pero, por hipótesis, menos bueno—. Pero eso no es una razón suficiente para decidir no crearlo en vez de crearlo. Pero cuando alguien decide hacer algo, a la vez decide hacerlo en vez de no hacerlo (o hacerlo en determinada medida y abstenerse de hacerlo sólo en la medida complementaria). Pero ¿cuál sería el motivo por el que Dios decidiría no crear ese universo en vez de crearlo? ¿La bondad de otro universo que “ha” decidido crear, y que implica la no-existencia del universo en cuestión? No parece eso motivo razonable. Es como si yo decidiera ir al cine en vez de ir a alfabetizar a habitantes de un arrabal; y doy como razón justificante para no ir a alfabetizar que he decidido ir al cine.

Lo peor de este antileibnizianismo contemporáneo es que esa misma preferencia arbitraria que esos autores atribuyen a Dios es erigida por ellos en regla moral. Lo único que se pide es que la decisión tenga por objeto algo que encarne algún valor en algún grado; que ese objeto encarne tal valor en menor grado (o que encarne un valor menos valioso) que otro que estaría al alcance del mismo sujeto, eso no importa. Así pues, no hay ninguna obligación de escoger (y de buscar) lo mejor, sino sólo algo bueno. Pero todo es bueno (en algún grado y aspecto). Por ello, semejante moral pone en el mismo pie lo mejor y lo peor, el esforzarse por obtener la igualdad de todos los hombres y el esforzarse por imponer la supremacía de la raza aria.

Art. 306.— El Dr. Eximio (nuestro principal interlocutor en este capítulo) dispone de un interesante argumento para probar que Dios no tiene por qué querer lo mejor. El argumento es el siguiente (d.30, s.16,nn.31ss). Como la acción creadora de Dios es voluntaria, sería necesaria sólo si el entendimiento presentara como necesario el bien alcanzable mediante ella. En efecto: un bien puede ser o necesario o contingente. La voluntad es libre (“libre” en el sentido del libre arbitrio) de (no) escoger sólo aquello que el entendimiento no le presenta como bien necesario. El hombre, p.ej., no puede dejar de querer a Dios, si lo conoce; pues, si el entendimiento conoce a Dios, lo conoce como bien necesario, y así lo presenta a la voluntad. En cambio, cualquier hombre puede querer o dejar de querer actos como el de recordar a personas que ha conocido o tener gratitud hacia los favores que ha recibido; porque los bienes incorporados a esos actos son contingentes. Por ello —dice Suárez en varios pasajes de su *opus magnum*— la voluntad no es libre más que allí donde hay una indiferencia del entendimiento en cuanto al bien de una u otra opción. Seguramente Suárez no quiere decir que sólo haya libertad allí donde el entendimiento presenta las dos opciones como moralmente indiferentes; porque eso lo llevaría a decir que, si alguien sabe que es bueno hacer tal cosa, entonces su acción de hacerla no será libre (ni tampoco su acción de no hacerla, si es que ésta fuera la escogida).

Tal conclusión me parece que no entra en los cálculos del Dr. Eximio. Lo que —me parece— quiere decir es que la indiferencia en cuestión del entendimiento debe consistir, tan sólo, en que el entendimiento no presente ninguna de las opciones como un bien necesario (y no en que no presente ninguna de las opciones como buena, o como mejor).

En relación con esto, el Eximio disputa con los tomistas Capréolo y el Ferrarense, quienes —apoyándose en textos de Santo Tomás— habían sostenido que la voluntad divina es siempre determinada por el entendimiento, el cual le presenta la mejor opción. Esos eminentes autores tomistas sostienen que la causa de suyo indiferente no puede hacer nada determinado sin ser inclinada a ello por otra cosa. Lo que en Dios determina a la voluntad divina —de suyo indiferente— a optar y obrar sólo puede ser el entendimiento divino, mostrando lo que más convenga decidir.

Suárez, en más consecuente ortodoxia peripatética que sus contrincantes, arguye que la causa indiferente propia —la voluntad "libre" (en el sentido de libre arbitrio)— no es determinada por nada a tener un efecto determinado. Verdad es que, puesta ella y puestos también los requisitos de su causación, el efecto no queda por ello puesto, ni queda puesto tal efecto en vez de tal otro. Pero tampoco hay algo que venga a imponer esa determinación. Tal determinación, justamente, es incausada, no tiene ningún porqué.

(Sin duda Suárez tiene razón con respecto a la noción aristotélica de causa indiferente. Pero —como ya quedó apuntado más arriba— eso no es lo que comúnmente se entiende por 'causa'; porque una causa indiferente no explica el darse de la cosa. La noción corriente de causa es la de algo cuyo darse sea —junto con el darse de condiciones coadyuvantes— razón suficiente para el darse del efecto. Por lo menos, eso es cierto de la causa total o de la suma de las causas parciales).

Frente a esa posición —en el fondo determinista— de los mencionados autores tomistas, Suárez introduce un distinguo entre **determinación suficiente** y **determinación eficaz**. Una determinación suficiente es algo que (metafóricamente al menos) llamamos 'moción' que basta de suyo para que, por razón de ella, la voluntad se determine a tal acto; una determinación eficaz es aquella moción puesta la cual la voluntad se determina al acto, pero de tal modo que no sea posible que, puesta tal moción, no se siga tal determinación de la voluntad.

Pues bien (y así recapitulamos todo el argumento de Suárez que estamos comentando), el entendimiento divino, cuando presenta a la voluntad de Dios un objeto creable, constituye para la divina voluntad

sólo una determinación suficiente; no una determinación eficaz. Y, por ello, la decisión creadora de Dios no es (en absoluto) necesaria (ni lo es tampoco, por tanto, la acción creadora de Dios). Y ello se debe a que el bien que hay en ese objeto creable es un bien contingente; y el único bien cuya presentación por el entendimiento a la voluntad constituye una determinación eficaz es el bien necesario, que es el mismo Dios.

Hasta aquí la exposición del argumento de Suárez. Veamos ahora nuestra respuesta.

Art. 307.— Ante todo, cabe preguntarse si es obvio que, cuando el entendimiento presenta a la voluntad un bien no absolutamente necesario, la voluntad es “libre” (en el sentido del libre arbitrio) de escogerlo o no. Mi respuesta es negativa, no ya porque rechazo el libre arbitrio, sino porque ni siquiera es obvio que, en un caso así, la voluntad sea siempre libre en el sentido de la libre voluntad. Con respecto a los hombres, desde luego, ello no siempre ocurre. Puede haber en un hombre una tendencia irreprimible a querer un cierto tipo de bienes por más contingentes que sean, de suerte que, por más que quiera no querer esos bienes, así y todo los quiera muchísimo, una vez que el entendimiento se los presente. Pero —¡claro está!— eso no se aplica a Dios, que goza, sin restricciones, de libre voluntad.

Pero, ¿es seguro, suponiendo que Dios poseyera libre arbitrio, que Su decisión debiera ser “libre” —en el sentido del libre arbitrio—, siempre que el objeto cuya bondad es presentada por el entendimiento no fuera necesario en absoluto? ¿No podría tener Dios una inclinación moral a actuar un tipo de bien, aunque fuera contingente?

¡No! En eso tiene razón Suárez, si se admite que esa inclinación no puede ser otra que la natural bondad de Dios, y si tal naturaleza bondadosa es algo necesario. (Si se opinara que Dios es sólo contingentemente bondadoso, entonces la respuesta sí podría ser afirmativa). Porque, si Dios es necesariamente bondadoso (con necesidad metafísica) y si al serlo está inclinado a optar por cierto tipo de bien, entonces ese bien no puede ser contingente. Debe ser necesario, toda vez que Dios, necesariamente, lo actuará. Y, siendo Dios necesario, si Dios actúa algo necesariamente, lo actuado, necesariamente, es necesario. (Por eso es incoherente la noción aviceniana —salvo gradualistamente interpretada; en este caso sería contradictoria, mas no incoherente— de lo contingente de suyo y necesario por otro; y, por eso también, es inconsecuente Leibniz al no decir que, en su sistema, sólo hay un mundo posible, el cual es necesariamente —con necesidad metafísica— creado por Dios).

Por ello, Suárez ha ganado el primer asalto: Dios no puede querer necesariamente (con necesidad metafísica) un bien que sea, metafí-

sicamente, **absolutamente** contingente. Pero, ¿se sigue de ahí que el entendimiento divino no puede constituir para la divina voluntad una determinación eficaz? ¡No! Sólo se sigue si se añade la premisa de que algunas cosas son absolutamente contingentes. Y esa premisa es la que ya hemos combatido suficientemente en este trabajo. Lo que Suárez demuestra es que, o bien el entendimiento divino no constituye una determinación eficaz de la divina voluntad, o bien no hay entes absolutamente contingentes. El escoge la primera alternativa; el autor de este estudio la segunda.

Art. 308.— Pero aún es preciso hacer hincapié en otro punto. Y es que la noción de "determinación suficiente" parece un invento **ad hoc** que no resuelve nada. Se entiende qué es la determinación eficaz. Pero esa dizque "determinación suficiente" tiene el gravísimo inconveniente de no ser ni determinación ni suficiente. No es determinación, puesto que no **determina** nada, sino que, puesta ella, la acción puede muy bien no seguirse. Y, por no ser determinante, no es suficiente; **no basta** con que ella se dé para que se produzca la volición.

Pero lo que quiere decir Suárez es lo que ya hemos comentado y censurado poco más arriba (Art. 305). Que cada bien aprehendido por el divino intelecto es bueno y, en un sentido, suficiente para que Dios lo escoja; suficiente **no** en cuanto determinante (o sea: no como determinación suficiente, pues, justamente, no basta para determinar), sino en cuanto escogible; es algo que, de suyo e independientemente de comparaciones (¡que quizá son también odiosas para Dios!) merece ser escogido. La "suficiencia" es, pues, una suficiencia en cuanto al merecimiento.

Pero eso es lo que no resulta aceptable. Porque sostener tal cosa es cerrar los ojos ante el hecho de que escoger una obra **total** de entre varias posibles (si las hay) es, a la vez, no escoger en absoluto otras (y, por tanto, en el caso de Dios, es un escoger que esas otras no existan en absoluto; o sea: escoger la absoluta no existencia de algunas de esas otras obras totales posibles); y —¡lo que es más!— es escoger que exista la obra escogida en vez de esas obras preteridas. Y el bien intrínseco y no comparativo de la obra escogida no constituye ningún merecimiento que baste (en ningún sentido de la palabra) para optar **por esa preferencia**.

Art. 309.— El argumento que más comúnmente se esgrime contra la tesis leibniziana —aquí calurosamente defendida— de que el mundo real es el mejor de los posibles es que no hay ningún mundo que sea el mejor de los posibles. Cada universo creable por Dios es tal —según una premisa de ese argumento— que hay otro mejor también creable por Dios. Llamemos a ese aserto el aserto de no-optimalidad (el 'no' equivale, aquí, a un 'absolutamente no').

Dejando de lado cuán pintoresco es que los contingentistas hablen de mundos posibles (o de universos posibles) como de cosas que **hay**, lo interesante aquí es rechazar de plano semejante aserto, carente de toda justificación. Naturalmente, cada filosofía puede tener sus postulados. Lo que no es muy correcto en el proceder de los filósofos que estipulan el aserto de no-optimalidad es que dan por sentado que tal aserto es verdadero y aun obvio o indiscutible; y ni se molestan —en general— en tratar de probarlo, ni tan siquiera lo enuncian como un postulado de sus respectivos sistemas.

Se dice que, dada la omnipotencia divina, cualquier universo posible es creable por Dios; y "por lo tanto" algún universo mejor que éste es creable por Dios. (Quizá la presuposición se base en la concepción sintacticista o exhaustivista de la necesidad —ya ampliamente criticada por nosotros (cf., p.ej., Art. 147)—. Pero esa concepción conlleva la negación de la existencia **necesaria** de Dios).

Se alude a la indefenida imitabilidad de Dios. Muy bien; pero ¿qué demuestra que esa imitabilidad indefinida no se efectúa, justamente, en la plenitud que puede alcanzar, en este universo, carente de límites tanto en su duración como en su extensión?

(En el captítulo 10º veremos que la creación del universo en el tiempo —tesis teísta ortodoxa que yo defenderé— no obsta para que el universo carezca de límites en su duración temporal, si se admite que hay a lo menos un momento inicial del tiempo para el que no vale la propiedad arquimédea).

Art. 310.— Pero algún autor (Suárez, d.30,s.16,n.26) refina ese argumento a favor del aserto de no optimalidad, y nos dice: 'quia impossibile est ut uirtus infinita agat secundum totam uirtutem suam et secundum ultimum potentiae suae' ('porque es imposible que una virtud infinta actúe según toda su virtud y según el extremo de su potencia'). A diferencia de la anterior versión del argumento —que hablaba meramente de una indefinida imitabilidad de Dios, en el sentido de que, dada una imitación de Dios, otra mayor o mejor podría darse—, esta variante del argumento coloca, más bien, un límite en lo que puede hacer Dios —un ente dotado de una virtud infinita, e.d. un poder de actuación infinito—.

El argumento es el siguiente: un ente dotado de un poder de acción finito puede, tal vez, actuar según todo su poder; e.d., puede hacer la acción de llevar a cabo todo lo que puede hacer. (No todo ente dotado de un poder finito puede llevar a cabo tal acción, pero algunos entes así sí pueden). En cambio, un ente infinito no puede llevar a cabo semejante acción, ya que, de llevarla a cabo, haría cosas mutuamente contradictorias, y eso es imposible.

Ese tipo de problemas fue ya ampliamente discutido en el capítulo 5º de esta misma Sección II. Por más que quienes esgrimen esos argumentos no se percatan de ello, están socavando la omnipotencia divina tal como ellos la conciben (como el poder efectivo de hacer cualquier acción que sea metafísicamente posible).

Art. 311.— A este respecto, vale la pena considerar un argumento de Spinoza y la respuesta de Geach. (Y es interesante mencionar que la discusión de este punto se encuentra ya en Suárez, d.30,s.17,n.7 y, más explícitamente, en el n. 16, donde se expone el mismo distingo de Geach). Spinoza dice que quienes sostienen el punto de vista suareciano que acabamos de citar niegan que Dios pueda hacer todo lo que puede hacer; y esa negación es contradictoria. Geach responde que hay en esa afirmación spinoziana una equivocidad entre dos cosas:

1) Que cada cosa que Dios puede hacer es tal que Dios puede hacerla. (O, como lo dice Suárez, que Dios puede hacer *diuisim seu singillatim* todo lo que puede hacer).

2) Que Dios puede hacer la siguiente acción: llevar a cabo todo lo que puede hacer. (O, como lo dice Suárez, que Dios puede hacer, *collectiue*, todo lo que puede hacer).

Geach, como Suárez, acepta (1), pero rechaza (2). El problema, con respecto a (2), es cómo se entiende el 'puede hacer'; cabe entenderlo como 'En la medida al menos en que Dios quiere hacer... , Dios hace...'; también en el sentido de 'Es posible metafísicamente que Dios haga'; también en el sentido de 'Es físicamente posible que Dios haga'; también en el de 'Dios tiene el poder efectivo de hacer'. Además, el sintagma 'llevar a cabo todo lo que puede hacer' puede también interpretarse de varios modos, si se admite la introducción de matices aléticos; uno de ellos sería: 'con respecto a cada cosa que puede hacer, llevarla a cabo al menos relativamente'.

Mi tesis es que las tres siguientes versiones de (2) son verdaderas:

2a) Dios hace la acción de llevar a cabo todo lo que puede hacer, al menos (y también a lo sumo) en la medida en que quiere hacer tal acción.

2b) Es, tanto metafísica como físicamente, posible que Dios efectúe la acción de hacer que cada cosa que El puede hacer sea, al menos relativamente, llevada a cabo por El.

2c) Dios tiene el poder efectivo de llevar a cabo la siguiente acción: hacer que cada cosa que El puede hacer sea, al menos relativamente, llevada a cabo por El.

(En cada uno de esos tres enunciados hay una ocurrencia de la palabra 'poder' que puede, a su vez, ser parafraseada de diversos modos; para simplificar, supongamos que la paráfrasis escogida es 'tener el poder efectivo de...').

A mi modo de ver, quienes rechazan (2a), (2b) y (2c) están rebajando el poderío divino.

Lo que había de erróneo en la tesis de Spinoza es, precisamente, su desconocimiento de los grados y aspectos de verdad; si en (2b) y en (2c) se suprimiera el functor atenuativo 'al menos relativamente', entonces, es cierto, el resultado sería absurdo. (Para Spinoza, como para Suárez y para Geach —pensadores dignoscitivos todos ellos—, ser absurdo y ser contradictorio son lo mismo).

Pero, ¿qué argumentos pueden esgrimirse contra (2b) y (2c)? ((2a) parece, a todas luces, incontrovertible). Puede argüirse que, si Dios tuviera el poder de efectuar tal acción, entonces, si la efectuara, perdería el poder de hacer algo mejor y mayor que todo lo por El hecho. Pero, ¿por qué iba a tener Dios semejante poder? Ese poder es más bien un gran defecto, el defecto de quienes —para decirlo por modo peripatético— están en potencia de obrar cosas mejores que todo lo hasta ahora por ellos efectuado; o, para decirlo de modo más riguroso: el defecto de quienes **no han tenido el poder de (o no han sabido, o no han querido)** llevar a cabo acciones tan grandes y buenas que no pudieran llevar a cabo algo mayor y mejor que la totalidad de lo por ellos efectuado. Es, pues, un poder de sujetos defectuosos —carentes de poder, de saber, o de recta voluntad—.

Art. 312.— Suárez ofrece una variante del argumento que acabo de criticar (d.30,s.17,n.16). Según él, repugna que permanezca íntegra una potencia suficiente, independiente de cualquier otra cosa, y que, sin embargo, ya nada puede hacer. El Eximio parece suponer que ya no puede hacer nada más un agente que haga una obra óptima, que haga todo lo que puede hacer (y eso se aplicaría también a un agente que haga todo lo que puede hacer, aunque no haga en todos los aspectos cada cosa factible por él, sino que, con respecto a cada cosa factible por él, la haga al menos relativamente). Pero el 'ya' supone un orden de sucesión —temporal, en principio— tal que en un punto de esa sucesión el agente en cuestión hace esa acción, y en ningún punto posterior puede ya añadir nada más. Sin embargo, en nuestra discusión se usaba el presente intemporal. No se dice que Dios puede hacer, **en un momento del tiempo, todo lo que puede hacer** (ni siquiera cada cosa al menos relativamente); se dice que puede, intemporalmente hablando, hacer eso.

Y, si se replicara, a favor de Suárez, que el orden de sucesión que el Eximio introduce en la discusión puede ser atemporal, respon-

dería yo que incumbe a Suárez (o al suareciano) probar que se da tal orden atemporal pertinente para esta discusión.

Al lado del argumento anterior, y de su variante suareciana, sólo veo otro argumento a favor de la tesis de Suárez sobre el límite de la actuación posible de un sujeto dotado de virtud infinita; este argumento alternativo es sugerido por el propio Suárez, y consiste en decir que cada acción efectuable es tal que otra mayor y mejor podría ser efectuada en vez de ella; y, por tanto, siendo Dios omnipotente, y pudiendo, por tanto, llevar a cabo cualquier acción efectuable, lo que no puede hacer es llevar a cabo una acción insuperablemente general y buena. Pero este argumento es, simplemente, una afirmación del aserto de no-optimalidad. Y, si se usa para justificar la tesis de Suárez sobre el límite en la acción de un sujeto dotado de virtud infinita, entonces esta tesis ya no puede usarse (sin incurrir en una obvia circularidad) para probar el aserto de no-optimalidad. (¡Entendámonos! Esa circularidad es permisible dentro de un sistema; pero lo que no sería lícito sería ocultarla, y presentar así la argumentación como constrictiva, cualquiera que sea el marco presuposicional en que esté uno ubicado).

Art. 313.— Hemos visto los argumentos en pro y en contra de la tesis de la optimalidad del mundo. La importancia de esa tesis es enorme, porque todos admiten que, si Dios obra con algún motivo o razón "eficaz" (en el sentido suareciano, e.d.: suficiente —en el sentido usual—), ella no puede ser sino la de hacer la obra óptima. Pero el auténtico problema es el de saber si Dios obra con algún motivo o razón suficiente, o si obra antojadizamente o al buen tuntún (e.d. porque sí, porque le da la gana).

James Ross ha probado concluyentemente que Dios no puede obrar a la vez con una norma o razón y con libre arbitrio ((R:8), p. 287). Su razonamiento es correcto; pero ¿qué conclusión sacar? Ross concluye que Dios no obra con arreglo a ninguna norma, a ningún patrón; yo concluyo que la libertad divina no es un absoluto libre arbitrio sino que excluye un absoluto libre arbitrio.

He aquí el razonamiento. Si Dios obra con libre arbitrio (absoluto), entonces "hay" posibles absolutamente irreales. Pero, si Dios obra con arreglo a alguna norma, a algún patrón, x , entonces, o escoge x de manera absolutamente arbitraria, o no. Si no, entonces escoge x en virtud de x mismo o de algún patrón máximamente primordial, que sea el criterio básico o primario del escoger divino. Sea z ese patrón básico. Lo que Dios escoge es o lo único o lo que máximamente se ajusta a z (o a x ; pero x se debe, en última instancia, a z ; de suerte que escoger en virtud de x es, en última instancia, escoger en virtud de z); porque, de haber varias cosas que, en la misma medida, se ajustaran a z , o de no haber ninguna que se ajus-

tara más que cualquier otra, Dios no tendría cómo escoger. Ahora bien, z es un criterio o patrón necesario, puesto que no escoge Dios arbitrariamente, ni sobre la base de otro criterio más primario o íntimo; z es el criterio más íntimo que Dios escoge, pues, porque, dada Su —metafísicamente necesaria— infinita bondad, no puede dejar de escoger. Ahora bien, aplicando z Dios escoge y efectúa su obra; y como Dios no puede obrar sino ajustándose a z, y como, de ajustarse a z, no puede por menos de escoger lo que escoge —porque, si no, z no sería un criterio, pues no serviría para zanjar—, Dios no puede por menos de obrar lo que obra y de abstenerse de obrar cualquier otra cosa. Nada es producible por Dios salvo lo producido por Dios. Pero nada es posible si no es producible por Dios. Luego nada es posible más que lo producido por Dios, lo real. Y eso va absolutamente en contra del corolario del absoluto libre arbitrio divino, a saber: que hay posibles absolutamente irreales.

Art. 314.— Podría, sin embargo, objetarse: ¿qué es lo que excluye una cadena infinita de criterios divinos? A esa objeción se podría, inicialmente, responder que toda la cadena estaría necesitada de un criterio; no creo, sin embargo, que tal respuesta fuera satisfactoria; por dos razones. La primera es que, aunque así fuera, podría haber un criterio de esa cadena infinita que tuviera otro y así al infinito; y de toda la nueva y más amplia cadena así formada podría haber un criterio superior, y así infinitamente al infinito. (Así se conciben, en la matemática actual, los ordinales transfinitos). La segunda razón por la que tal respuesta no sería satisfactoria es que no forzosamente lo que corresponde a todos los miembros de un conjunto ha de corresponder al conjunto. Cada número positivo natural tiene un antecesor (el de 61 es 60, p.ej.); pero el conjunto de los números positivos naturales carece de antecesor. Cada criterio divino es algo que Dios escoge, y necesita un criterio superior para la elección; pero la cadena infinita de criterios —si la hubiera— podría no ser algo que Dios escogiera; podría simplemente resultar de infinitas elecciones divinas.

Pero creo que sí hay otra respuesta, y ésta convincente, frente a la hipótesis de la cadena infinta de criterios; y es que esa cadena constituiría, no una progresión, sino una auténtica **regresión** al infinito; y, por tanto, sería viciosa. ¿Por qué regresión? Porque de lo que se trata es de **criterio de elección**. Y **antes** de escoger algo hay que tener el criterio de elección para escoger ese algo (tenerlo por naturaleza, o haberlo encontrado, o haberlo escogido según otro criterio). Esa anterioridad ha de ser o temporal o según algún "orden atemporal", sea tal orden lo que fuere. Si se suprime ese tipo de prioridad, se renuncia a la noción misma de elección voluntaria. Cabe concebir una cadena infinita (o una cadena infinita de cadenas infinitas de... de cadenas infinitas) de causas; y eso sin regresión al infinito. Pero no cabe concebir ninguna cadena así de **criterios de elección**; debe

haber un criterio primordial o básico, pues, de no, no habrá elección voluntaria. Y Dios escoge con elección voluntaria. Lo que impone la existencia de un primer criterio divino no es la imposibilidad en general de cadenas infinitas hacia atrás, ni de cadenas infinitas... de cadenas infinitas, pues no se da tal imposibilidad; sino que es la imposibilidad de una cadena infinita así cuando se trata de elegir voluntariamente, e.d. de tomar una decisión.

Por otro lado, si supusiéramos una cadena infinita de ese tipo, entonces ninguna decisión divina sería tomada con libre arbitrio, aunque eso no excluiría que se diera contingencia metafísica —incluso absoluta—. En efecto: para cada decisión divina de nivel n , habría un criterio que impusiera esa decisión y no otra, criterio que a Dios le vendría dado por una decisión **Suya** de orden $n-1$. Luego cada decisión divina tendría una necesidad condicional. Pero podría haber contingencia metafísica —incluso absoluta—, puesto que cada una de esas necesidades sería meramente condicional, y ninguna de ellas sería incondicional. (Belaval parece sugerir alguna interpretación así del pensamiento de Leibniz; pero yo estoy seguro de que, no sólo eso no se le pasó por las mientes al inventor del cálculo infinitesimal, sino que es una tesis que va en contra del espíritu del leibnizianismo).

Comoquiera que sea, esa tesis regresionista se enfrenta a la dificultad susodicha en contra de una regresión al infinito de los criterios de decisión y de las decisiones mismas. Y es lo suficientemente poco atractiva como para no tener —que el autor sepa— ningún adepto.

Art. 315.— Una dificultad suplementaria que suscita la tesis del absoluto libre arbitrio divino (y la negación que lleva aparejada de la necesaria optimalidad del mundo real) es la que viene dada por la identidad de voluntad y acción en Dios. El querer de Dios es hacer, y su hacer es querer. El Papa San León lo dijo en su segundo Sermón sobre la Navidad: **Deus cuius uoluntas potentia est** (Dios cuya voluntad es potencia). San Agustín en sus **Meditaciones** c.29, dice a Dios: **omnia tua sola uoluntate fecisti** (todo lo has hecho sólo con tu voluntad). Y San Ambrosio dice incluso que el querer divino es haber ya hecho (**Dei uelle est fecisse**), por cuanto que no hay un querer divino antecedente a una ejecución de ese querer seguido, a su vez, del resultado; sino que el querer divino es ya obtención del resultado querido.

En el enfoque aquí propuesto, esa identidad del querer y del hacer divinos viene dada como un corolario de la omnipotencia y de la providencialidad de Dios.

Ahora bien, siendo esto así, supongamos que el libre arbitrio (absoluto) de Dios fuera real. Entonces, Dios habría creado este universo y no otro, ¿por qué? No puede decirse ni siquiera que porque

así decidió hacerlo, o sea: porque quiso. De ser verdadera esa respuesta, entonces la decisión divina sería causa de su acción; pero —como acabamos de ver líneas más arriba— son la misma cosa; así pues, de ser causa la decisión de la acción, tendríamos que tal acción (i.e. tal decisión) sería causa de sí misma. Mas sólo Dios (no sus acciones, no sus decisiones, sino sólo Dios) es *causa sui*. Por consiguiente, no puede ser porque así lo decidió por lo que Dios crea este universo; porque decir eso es decir que la causa de que Dios cree este universo es que Dios crea este universo.

Claro, el voluntarista o librearbitrista puede decir que, al afirmar que Dios lo crea porque decide crearlo (esto es: porque quiere), y por nada más, sólo se está diciendo que el crear Dios tal universo (o sea: su querer crearlo) no tiene ningún porqué, ni ninguna causa, ni ningún motivo. Y, sin lugar a dudas, es eso lo que el librearbitrismo quiere sostener.

Así pues, dado el carácter eficaz de las voliciones divinas —dada la identidad de cada decisión divina con la ejecución de la misma—, lo que aparece como exento de causa, de porqué, de explicación, como un puro azar fortuito (que ocurre como hubiera perfectísimamente podido no ocurrir en absoluto) es la acción divina, el obrar divino.

Ahora bien, hasta los librearbitristas admiten, normalmente, que la efectuación de una acción por un sujeto "libre" tiene un porqué (la decisión del sujeto). Pero aquí el obrar divino ni siquiera tendría ese mínimo porqué. Lo que le daría, pues, a Dios sería, no la mera gana de obrar, sino el obrar (pues, en El, se identifican la decisión y su ejecución); en vez de haberle advenido a Dios ese obrar hubiera podido advenirle otro, o ninguno.

Por otro lado, como —de ser cierto el libre arbitrio absoluto— el mundo real puede no ser en absoluto el mejor posible, el obrar divino por el que Dios crea el universo puede no ser en absoluto el mejor obrar divino posible. (Que ese obrar se identifique —como lo cree el autor— o no con su efecto, eso es asunto aparte). Como el obrar divino es la decisión divina de obrar, esa decisión puede no ser la mejor posible. Y, como hemos visto en el Art. 313, será una decisión adoptada sin ningún criterio, sin ninguna norma o patrón; cuando algún hombre obra sin ningún criterio, pensamos que su voluntad está sojuzgada por factores extrarracionales. En el caso de la divina voluntad, nada podría sojuzgarla, y su obrar sin criterio ninguno sería la demencia absoluta, el absurdo todopoderoso).

De todo lo cual se desprende que —supuesto el absoluto libre arbitrio divino— las decisiones divinas pueden ser menos buenas que otras que pudiera tomar; y el obrar divino es algo sin porqué.

Pero un mundo en el que hubiera un "Dios" cuyo obrar no tuviera, en absoluto, explicación alguna (un "Dios" del que saliera —o mejor,

al que adviniera—, al buen tuntún, un obrar dado, como hubiera podido advenirle otro, o ninguno) sería un mundo estremecedor y desesperante de locura absoluta, en el cual uno estaría expuesto, sin ton ni son, a lo mejor y a lo peor; sería un mundo en el que un Lafcadio todopoderoso —que reinara despóticamente, y como una ciega Fortuna, con poder omnímodo— pudiera, gratuitamente, y en cualquier momento, hacer lo más insospechable y lo más inexplicable. Gracias a Dios, no vivimos en un mundo así, y cada decisión divina tiene su porqué y es adoptada por Dios juiciosamente y con arreglo a un buen criterio.

Hemos visto que, de tomar Dios sus decisiones con absoluto libre arbitrio, tomaría por lo menos sus decisiones fundamentales y últimas sin ningún criterio, sin ningún motivo, simplemente porque sí, porque le daría la gana. Pero entonces estaríamos en un mundo como el de los fatalistas (que, con tanta razón, combatieron los Padres de la Iglesia, como San Gregorio de Nisa; cf. Art. 272 de esta Sección).

La diferencia entre el hado de los fatalistas y la predeterminación providencial del teísmo es que el hado sería un algo ciego, que sólo por puro azar predeterminaría esto o aquello. Por el contrario la predeterminación providencial del teísmo es, justamente, una **decisión** de un sujeto todopoderoso dotado de voluntad e inteligencia, infinitamente sabio y benevolente, que toma sus decisiones no porque sí, no porque le da la gana, no sin explicación ni motivación (como ocurriría con el hado), sino siempre con un propósito que, a su vez, es decidido motivadamente y de conformidad con un criterio, no al buen tuntún.

Art. 316.— A manera de escolio, quiero introducir aquí un argumento dirigido sólo a los teólogos cristianos. No pueden decir que el mundo real no es el mejor de los posibles si admiten la unión hipostática, y si admiten que Jesucristo es, por esencia —necesariamente—, Dios y hombre, y que es, por esencia —necesariamente—, no ya algún hombre, sino el hombre que Él es, y no otro. Pero no cabe decir de ningún hombre que es, por esencia, hombre, mas que de ningún modo es, por esencia, ese hombre que él es. (No cabe decir que Nehru que era por esencia hombre, pero que de ningún modo es por esencia Nehru; porque eso es decir que Nehru hubiera podido no ser en absoluto Nehru, sino otro hombre lo cual es absurdo). El hombre que es Jesucristo es Dios verdadero (lo que, desde luego, de ningún modo quiere decir que el ser-hombre de Jesucristo sea lo mismo que su ser-Dios). Pero ese hombre es, por esencia, un hombre palestino, de lengua aramea, de una pobre familia galilea de trabajadores; es, por esencia, el hijo de María que predicó el Sermon de la Montaña, que anduvo entre pescadores y gente humilde, que fue perseguido y crucificado por las clases dominantes acaudaladas y sus esbirros; el hijo de María que vivió, murió y resucitó en un mundo en el

LIBRE

que ha tenido lugar la guerra del Peloponeso, en el que se ha producido la revolución francesa, en el que Einstein ha formulado la teoría de la relatividad, etc.; o sea: el hijo de María que vivió, murió y resucitó **en este mundo**, siendo éste el mundo real, el mundo al que pertenece cada hecho en la medida en que es real. Puesto que El Verbo divino es, por esencia, **ese hombre**. Así pues, pensar que Dios hubiera podido crear un universo que fuera mejor que el real es pensar que Dios-Hijo es, por esencia, menos bueno de lo que hubiera podido ser.

Apéndice: La tesis del libre arbitrio divino en la tradición teológica

Art. 317.— Quiero responder ahora, para concluir este capítulo, a una objeción teológica, que consistiría en decir que la doctrina aquí expuesta está en discrepancia con la tradición teística, al menos con la cristiana.

Mi respuesta es que lo que los Padres de la Iglesia parecen defender —a lo menos en la gran mayoría de los textos que de ellos se citan a propósito de la libertad divina— es la **libre voluntariedad** de Dios. Sólo en ese sentido cabe interpretar, p.ej., los textos de San Atanasio y S. Ireneo, y la **mayor parte** de los textos pertinentes de San Agustín (si bien el Santo de Hipona llama 'libre arbitrio' a lo que nosotros llamamos 'libre voluntariedad'). Quizá haya tal o cual texto en otro sentido, sobre todo de autores de la Escuela antioquena, muy influida por el aristotelismo. Y luego se aducen textos —p.ej., de San Ambrosio— que no vienen tan a cuento, pues más bien hablan de la **omnipotencia** divina, y, en ella, la palabra 'poder' tiene (como vimos en el capítulo 5º) un sentido por entero diverso.

Y eso es lo que toda la tradición del pensamiento cristiano ortodoxo ha sostenido siempre: no hay nada que, **independientemente de las intenciones divinas, de qué sea lo que Dios quiere querer**, lo fuerce a querer algo; ninguna fuerza exterior a Dios puede actuar en ese sentido; y ninguna fuerza interior a Dios puede tampoco actuar en tal sentido (ningún instinto, apetencia u otro tipo de impulso involuntario que inclinaria a la voluntad aun contra ella misma); ni puede tampoco haber ley alguna, moral o física, que tenga semejante resultado. ¡No! Dios quiere algo en la misma medida en que quiere quererlo. Sus decisiones son idénticas a sus intenciones.

Por otro lado, aquellos textos que, en la tradición del pensamiento teísta, sugieren la afirmación de una contingencia e incausación de las decisiones divinas que tienen como término a los entes finitos pueden perfectamente explicarse como rechazo de la absoluta necesidad. En verdad, todas esas afirmaciones son verdaderas; pues cuanto no es enteramente verdadero es falso; y cuanto no es absolutamente

verdadero es al menos relativamente falso. Por consiguiente, y dada una criatura cualquiera, es, al menos relativamente, falso que Dios la cree con necesidad.

Las concepciones necessitaristas combatidas en varias ocasiones, a lo largo de los dos milenios de pensamiento cristiano, consistían en sostener, desconociendo la existencia de infinitos grados y aspectos de verdad, que Dios quiere y crea con necesidad. Pero, en el contexto de esas doctrinas absolutistas o antigradualistas, eso significaba que cada decisión divina posee una necesidad absoluta. Mas eso es, no ya falso, sino absolutamente falso. Por eso era correcto rechazar tales puntos de vista.

Quizá al menos algunas de las doctrinas rechazadas pueden —y aun deben— reinterpretarse de modo que, pese a todo, implícita o embrionaria y confusamente sí incluyen una aceptación de grados y aspectos de verdad; pero las doctrinas fueron condenadas, no según esa reinterpretación, sino según la interpretación que estaba al alcance de un medio contemporáneo suyo, si no único a lo menos preponderante, el cual desconocía los matices aléticos; esos matices no fueron ignorados por las generaciones pasadas, pero o se los aplicó sólo en el pensamiento vulgar, no culto, o estuvieron confinados a posiciones filosóficas minoritarias (ciertos diálogos de Platón, el neoplatonismo —y aun él inconsecuentemente—, algunos pensadores cristianos místicos y renacentistas). En todo caso, la teología preponderante en el mundo latino-germánico, desde por lo menos el siglo XII, sólo pisó un terreno vallado por esa fuerte muralla que constituye el sistema conceptual peripatético; y, por lo tanto, las controversias doctrinales —incluidas las doctrinas condenadas, o, por lo menos, la interpretación de las mismas que fue condenada— se ubicaron en el interior de ese rígido recinto conceptual (a mi modo de ver, no el más adecuado para la expresión de la fe, pero impuesto por circunstancias histórico-culturales). Esa armazón conceptual ha constituido el trasfondo filosófico de la teología predominante en el aludido mundo a lo largo de muchos siglos. Recién la teología del siglo XX ha hecho serios progresos de emancipación (aunque eso no quiere forzosamente decir que sean plausibles los nuevos instrumentos conceptuales con que se está queriendo reemplazar al aristotelismo; ni, menos aún, que sea razonable el querer desechar cuanto había en esa teología de base conceptual aristotélica, la cual, pese a sus defectos, tenía el inmenso mérito de fundarse en un serio esfuerzo de comprensión y sistematización racional).

Resumiendo —y para concluir esta inevitable digresión— diré que el rechazo del necessitarismo en la iglesia fue sólo el rechazo de toda doctrina que no admitiera la libre voluntariedad de Dios, y de toda doctrina que postulara una necesidad de la creación tan real

como aquélla con que Dios se quiere a Sí mismo. (Esto está muy claro en la resolución del Concilio Vaticano I contra los gūntherianos: 'Si quis... Deum dixerit... tam necessario creasse quam necessario amat se ipsum... a.s.).

Capítulo X

ETERNO Y UBICUO

Epítome.— Este capítulo comprende 7 acápite y 49 artículos. El **Acápito 1º** —dividido en 10 artículos— dilucida el problema de si Dios se halla fuera del tiempo, si es absolutamente intemporal o extratemporal. Los Arts. 318 a 321 sientan bases para el tratamiento del problema de la eternidad vs. temporalidad, en el marco de la ontología ontofántica propuesta por el autor. Los Arts. 318, 319 y 320 explican qué es el presente intemporal (o eterno), que es el propio Dios; y cuáles son sus relaciones con los sucesivos momentos temporales. El Art. 321 expone algunas características que poseen todos los momentos del tiempo, lo que permite comprender mejor en qué consiste el suceder de algo en un momento (que es, **grosso modo**, su pertenencia a un momento del tiempo, siendo así cada momento un determinado **conjunto** de hechos, y siendo el darse un hecho en un momento lo mismo que la pertenencia intemporal de ese hecho a ese momento). El Art. 322 suscita la cuestión de en qué consiste estar inserto en el tiempo, frente a estar como por encima del tiempo en una duración eterna o supratemporal. Se critica la concepción de la eternidad divina como extratemporalidad. El Art. 323 aborda el problema de saber si la eternidad o intemporalidad es una inmutabilidad (problema que será desarrollado en el Acápito 2º, a la luz de la concepción *minkowskiana* del tiempo como cuarta dimensión del espacio-tiempo); y señala una posible solución gracias a la tesis de la posibilidad de ubicación múltiple; se indica, no obstante, que esa solución no es del todo satisfactoria para entender lo peculiar de la intemporalidad divina. El Art. 324 da una primera respuesta: la intemporalidad divina es una inmutabilidad **existencial** (consistente en que no puede variar su grado de presencia de un momento a otro, pues Dios —que **es** la eternidad, el presente intemporal— está absolutamente presente en cada momento del tiempo). El Art. 325 da una segunda respuesta: Dios goza de otro tipo más de intemporalidad que es la **supratemporalidad**, consistente en que, para cada propiedad *x* y cada momento del tiempo *e*, el que, en *e*, Dios posea la propiedad *x* es lo mismo que el que, intemporalmente, Dios posea el correlato de *x* para el momento *e* (e.d. que posea la existencia de *x* en *e*). El Art. 326 concluye toda la dilucidación precedente, y el Art. 327 refuta varios argumentos en contra de la presencia de Dios en el tiempo.

El **Acápite 2º**, que dilucida más a fondo la relación entre inmutabilidad e intemporalidad, abarca 7 artículos. El Art. 328 justifica el punto de vista tradicional que asocia inmutabilidad e intemporalidad, indicando que dos momentos indiscernibles serían un solo y mismo momento; y que dos momentos indiscernibles con relación a un sujeto serían, con respecto a ese sujeto, un solo y mismo momento. Sin embargo, de ahí no se desprende una extratemporalidad o intemporalidad fuerte de Dios, porque no es en absoluto cierto que la posesión de cualquier propiedad por Dios permanezca inmutable con el transcurrir del tiempo. El Art. 329 plantea si es correcto el criterio cantabrigiense de cambio (según el cual si en un momento dado cabe afirmar con verdad una oración que hable acerca de algo, y si en otro momento no cabe afirmarla con verdad en absoluto, entonces es que ese algo ha cambiado de un momento al otro). Se prueba que, si el criterio vale cuando lo que se afirma es una propiedad de un ente, también vale cuando lo que se afirma es una relación. El Art. 330 muestra que las relaciones que Dios tiene con las criaturas cambian con el transcurrir del tiempo. El Art. 331 prueba que también la posesión por Dios de propiedades cambia con el transcurrir del tiempo —sin que pueda obviarse tal afirmación acudiendo a la perantiomaticidad de Dios—. El Art. 332 defiende el criterio cantabrigiense. El Art. 333 examina la cuestión de si es atribuible a Dios la inmutabilidad entendida como la propiedad-de-ser-inmutable; y, tras responder negativamente a la pregunta —en una primera lectura del sintagma 'ser inmutable'—, responde afirmativamente a otras versiones de la pregunta, en las que ese sintagma recibe otras lecturas. El Art. 334, concluyendo el Acápite, indica la coincidencia del autor con ciertos teólogos contemporáneos que han rechazado versiones excesivamente fuertes de la intemporalidad divina.

El **Acápite 3º** —que consta de 8 artículos— dilucida las relaciones de simultaneidad o de cuasisimultaneidad que se den entre el presente intemporal (la eternidad, e.d. Dios mismo) y cada momento temporal. El Art. 335, recapitulando y epilogando lo ganado en las reflexiones del Acápite anterior, muestra que para ningún ente puede ser cierto que dos momentos del tiempo diferentes son indiscernibles; y que, si Dios viera el presente y el futuro como **temporalmente** presentes, entonces no habría flujo temporal en absoluto. El Art. 336 prueba que no es posible que Dios viva en un instante intemporal que sea simultáneo con respecto a cada momento del tiempo. El Art. 337 indica que, pese a lo concluido en el Art. 336, hay consideraciones intuitivas que sugieren que los momentos del tiempo no pueden ser totalmente externos unos a otros, no pueden estar divorciados, sino que algún nexo de cuasisimultaneidad debe ligarlos, de modo que lo que ocurre en un momento dado tenga también, de algún modo, realidad en cualquier otro momento. Como primer paso para la solución de la dificultad, el Art. 338 define la relación de simultaneidad. El Art.

339 introduce una aclaración; hace, preventivamente, frente a una objeción; y solventa una dificultad, distinguiendo simultaneidad duracional y simultaneidad existencial. El Art. 340 desarrolla las consideraciones intuitivas del Art. 336, mostrando que, aunque —en virtud de la definición del Art. 338— no puede en absoluto darse simultaneidad entre los momentos del tiempo, sí debe darse, en cambio, entre ellos alguna relación sucedánea, como una cuasisimultaneidad. El Art. 341 articula esa relación de cuasisimultaneidad, mostrando que estriba en que, si de un hecho dado es intemporalmente cierto que ese hecho es (al menos) relativamente real, entonces en cada momento es verdad que ese hecho es (al menos) relativamente real; y, si en un momento tiene lugar un hecho, entonces es intemporalmente cierto que ese hecho es (al menos) relativamente real. De donde se concluye que, si sucede en un momento un hecho, en cualquier otro momento es verdad que ese hecho es (al menos) relativamente real. Y así se ve que el contenido en hechos de cualesquiera dos momentos es, en algún sentido, coincidente —salvada la diferencia de grados y aspectos—. Y que el eje que vincula todos los momentos es el presente intemporal (e.d. la eternidad, Dios mismo), que tiene plena y absoluta presencia en cada momento. El Art. 342 concluye el Acápito, indicando que Dios goza de este tercer tipo de intemporalidad, la intemporalidad referencial, consistente en ser el punto de referencia absoluto de cualquier afirmación.

El Acápito 4º, que consta sólo de 4 artículos explica en qué sentido es verdad que Dios es el principio y el fin de todas las cosas. El Art. 343 indica que no todo el tiempo es arquimédeo (no cualquier momento está a alguna distancia finita de algún momento dado), sino que hay dos momentos no arquimédeos del tiempo: el comienzo del tiempo y el fin del tiempo. Cada momento no inicial es infinitamente posterior al comienzo del tiempo; y cada momento no final es infinitamente anterior al fin del tiempo. Dios crea el universo en el comienzo del tiempo, y consuma las cosas creadas en el fin del tiempo. El Art. 344 discute si cabe o no decir que Dios existía antes de tiempo, antes de la creación del universo. Se responde negativamente, salvo en sentidos impropios. El Art. 345 aborda la cuestión de si la eternidad es una duración y qué relaciones duracionales tenga o deje de tener con respecto a los diferentes lapsos temporales. Se responde que la eternidad es una duración sólo en un determinado sentido, y que no tiene relaciones duracionales con los lapsos (coexiste con cada uno de ellos con presencia existencial, no con simultaneidad). El Art. 346 concluye que es correcto decir de Dios que es el alfa y el omega, el fundador de las criaturas en el comienzo y el consumidor plenificante de las criaturas en el fin.

El Acápito 5º aborda la cuestión de si Dios puede o no cambiar el pasado, y consta de 7 artículos. El Art. 347 plantea el problema,

con referencia en particular a la conocida tesis de Pedro Damíán. Se distinguen ocho sentidos principales, y se subdividen varios de ellos. El Art. 348 da aclaraciones suplementarias, y responde a la cuestión indicando en qué sentidos la tesis es correcta y en cuáles es errónea. El Art. 349 aborda una interpretación de la tesis de P. Damíán, y una posible variante "geacheana" de la misma, y las somete a crítica. Los Arts. 350 a 352 discuten otra interpretación de la tesis de P. Damíán propuesta por P. Remnant. El Art. 353 concluye la discusión de ese tema.

El Acápito 6º, consagrado a defender la ubicuidad de Dios, comprende 6 artículos. El Art. 354 plantea el problema y hace aclaraciones preliminares. El Art. 355 dilucida la noción de lugar o sitio espacial y la compara con la de lapso o duración temporal. El Art. 356 extrae la conclusión de que Dios tiene una absoluta presencia ubicativa en cada lugar. El Art. 357 examina un distingo escolástico entre tres tipos de presencia en un lugar y afirma que Dios tiene presencia repletiva. El Art. 358 plantea la pregunta de si Dios ocupa la totalidad del espacio, y responde que no hay ningún lugar que sea la totalidad del espacio, como no hay ninguna duración temporal que sea la totalidad del tiempo, sino que cada lugar espacial es finito; y parafrasea, por consiguiente, la afirmación de que Dios llena el espacio. El Art. 359 explica en qué sentido es verdad que el espacio —como el tiempo— está en Dios: una afirmación hecha inespacialmente hablando es más básica que una que se haga espacialmente hablando; porque decir que tal cosa sucede o está (presente) en tal sitio es decir —grosso modo— que esa cosa es (inespacialmente hablando) miembro de ese sitio.

El Acápito 7º, que comprende 7 artículos, es una discusión acerca de si cabe o no distinguir, con los escolásticos, entre la ubicuidad y la inmensidad divinas. El Art. 360 plantea el problema y lo ubica en el marco de la controversia entre el contingentismo metafísico aristotélico y el necesitarismo metafísico sustentado por el autor. El Art. 361 examina el argumento de que, de no tener, más radicalmente que la ubicuidad, el atributo característico de la inmensidad, Dios debiera haber sufrido mutación en el momento en que fue creado el universo, pues hubiera debido en ese rato pasar a ocupar todos los lugares. Se sitúa el argumento en el transfondo de la dicotomía aristotélica entre acto y potencia. Se responde, además, que los lugares espaciales son atributos divinos, entes creados; no partes del universo creado, sino contenedores de las criaturas. Dios no entra en ellos, sino que está absoluta y eternamente en ellos. El Art. 362 examina y critica otro argumento de Suárez, según el cual, de no darse inmensidad en Dios, diferente de Su ubicuidad, no habría ninguna relación de Dios a los espacios que fuera necesariamente original Suya. Los Arts. 363 a 366 critican otro argumento de Suárez que, emparentado con el examinado en el Art. 361, se refiere, no al tránsito —dizque evitado gra-

cias a la inmensidad como algo irreducible a la ubicuidad— de un no estar en los lugares reales a un sí estar en ellos, sino a un tránsito de un no estar en lugares imaginarios a un posible sí estar en ellos. Se critica, en particular (Arts. 365-366) lo que parece una falacia modal en la argumentación de Suárez, y se alude al papel que el axioma de Barcan podría jugar en su razonamiento. Por último se concluye que si Dios puede estar en un sitio, es que ese sitio es real y no imaginario.

Acápite 1º: ¿Es Dios intemporal?

Art. 318.— Abordar el problema de la eternidad de Dios, de la duración ilimitada, temporal o no, de Dios, requiere dilucidar la naturaleza de la temporalidad. Con respecto a esa naturaleza, la doctrina que yo pienso defender puede esquematizarse en estos pocos puntos.

En primer lugar, hay un presente intemporal, que es el plano básico o nuclear de lo real. Ese presente intemporal es el existir mismo, o sea Dios. Pertenecer a ese presente intemporal es, simplemente, existir, sin más, a secas, sin ningún añadido que ponga o quite o restrinja, o matice.

Ese presente intemporal no es ninguno de los presentes temporales. (En lugar de un solo presente temporal, hay que hablar de presentes temporales en plural; 1º, porque vienen con el transcurso del tiempo; y, 2º, porque incluso simultáneamente el 'ahora' puede designar ,ya un segundo, ya un minuto, ya un año, ya un decenio, ya varios milenios —como cuando se dice que ahora conocemos el arado, contrariamente a nuestros antepasados del Paleolítico y del Neolítico—). Pero, comoquiera que se tome el 'ahora', el presente intemporal no equivale a ninguno de ellos.

El presente intemporal no es tampoco un presente histórico —que es un presente temporal donde se asigna al 'ahora' una designación diferente de las usuales en el locutor—; ni es un presente omnitemporal. Decir 'Existe el no-ser', en presente intemporal, no equivale a decir 'Siempre existe el no-ser', con presencia omnitemporal.

El presente intemporal es más fundamental que el temporal y que el omnitemporal. Cuando hablamos en presente intemporal verbal (cuando referimos lo que estamos diciendo al presente intemporal objetivo, real), emitimos un mensaje en el que no puede sobreentenderse —ni, por lo tanto, añadirse— ni 'ahora' ni 'siempre'; o, si se añaden, puede cambiar el valor de verdad de la oración —y, en algunos casos, varía efectivamente con ese añadido—.

Para entender intuitivamente el presente intemporal, pensemos en verdades de la matemática, p.ej., las cuales se enuncian, justa-

mente, en presente intemporal —lo que no excluye que también pueden expresarse en presente temporal y omnitemporal; pero su enunciación simple e inmediata es intemporal—.

Art. 319.— En segundo lugar, el suceder algo durante un lapso determinado es que ese lapso participe del algo en cuestión. Pero esto, a su vez, equivale normalmente —en el caso concreto de los lapsos, y por ser éstos entes infinitos— a que ese algo pertenezca a dicho lapso (y digo 'normalmente', pues habría que introducir dos pequeñas restricciones, secundarias para nuestro planteamiento: una restricción a propósito de los no-elementos, o entes inclasificables; y otra a propósito de los propios entes infinitos o atributos de Dios, incluyendo la Existencia que es Dios mismo. Para todos estos entes la segunda equivalencia no es válida; aun así, podemos —grosso modo, y ahorrándonos, por comodidad y simplicidad de exposición, ese matiz— identificar, en general, el tener lugar durante un lapso —o existir en él— y el pertenecer a ese lapso). Los lapsos, o momentos (momentos con alguna duración, no momentos de duración nula o instantes), o **ratos** son, pues, conjuntos de estados de cosas. Pero son también aspectos, constituyentes, ángulos o capas —o planos— de lo real globalmente tomado —que es el presente intemporal—.

Así pues, decir que en junio de 1980 la República Popular de Angola es invadida por el ejército alborracista surafricano es decir que la invasión de Angola por los alborracistas surafricanos pertenece a junio-de-1980, que es un conjunto de estados de cosas.

Pero, naturalmente, no cualquier conjunto de estados de cosas es un rato o lapso de tiempo. Qué requisitos debe reunir una determinada clase de hechos para ser considerada como un lapso es algo que debe estipularse en una axiomatización ontológico-temporal bien elaborada; no intentaré esa tarea en esta obra (si bien la llevaré a cabo en otro trabajo ya en preparación). Con todo, algunas indicaciones sí se darán acerca de unos pocos de entre los rasgos que debe reunir un determinado conjunto de hechos para ser considerado como un rato.

Art. 320.— En tercer lugar, el presente intemporal se emplea también cuando se temporaliza una oración con una determinación temporal y se la deja en presente (superficial).

Así 'El 23 de agosto de 1980 las fuerzas republicanas sajarahuis obtienen una importante victoria sobre el ejército alahuita' es una oración en la que 'obtienen' está en presente intemporal; el enunciar esa oración es decir que la obtención de esa victoria por los patriotas sajarahuis pertenece (intemporalmente) a un determinado conjunto de hechos —que es un rato— a saber: al 23 de agosto de 1980. Este

empleo del presente intemporal reflejado en un presente de superficie con un indicador temporal **determinado** se ve todavía más claramente en oraciones como 'Es en abril de 1939 cuando Albania es conquistada por el ejército mussoliniano'; 'Es en el siglo XIX cuando se produce la unidad italiana'.

Art. 321.— En cuarto y último lugar, un rato es un determinado ente e que, para cualesquiera "p" y "q", cumple, entre otros, los requisitos siguientes:

1) e participa del hecho de que p en la misma medida en que el hecho de que p participa de e, salvo si el hecho de que p es un ente inclasificable (un no-elemento) o un ente infinito (Dios o uno de sus atributos). Decir que en el momento e sucede que p es decir que e participa del hecho de que p ('x participa de z' es equivalente a 'x es miembro de z' y a 'z es propiedad de x').

2) En e es verdadera la conyunción del hecho de que p y del hecho de que q en la misma medida en que es verdadera la conyunción siguiente: en e es verdad que p y en e es verdad que q.

3) En e es verdadera la equivalencia entre el hecho de que p y el hecho de que q en la misma medida en que es cierto lo siguiente: sucede en e que p, en la misma medida en que sucede en e que q.

4) Es falso que suceda en e que p, en la misma medida en que tiene lugar en e el hecho de que no-p.

5) Es más o menos cierto que en e sucede que p en la misma medida en que en e sucede que es más o menos cierto que p.

6) En la misma medida en que todo ente es tal que, en e, es de él cierto que p, en esa medida es, en e, cierto que todo ente es tal que p.

7) Si e' es un rato cualquiera (el mismo que e u otro diferente), entonces sucede en e que p, en la misma medida en que sucede en e' que en e sucede que p.

8) Sobre el dominio de momentos del tiempo se definen dos relaciones diádicas: la relación de parte-todo (o, más exactamente, la de ser-un-subintervalo-de) y la de anterioridad. Nada es tal que otra cosa sea, bastantemente, un subintervalo suyo, a menos que ambas cosas sean momentos del tiempo. De la relación de anterioridad se esbozará una dilucidación parcial hacia el final de este capítulo; en todo caso, si es un tanto cierto que dos cosas están unidas por esa relación de anterioridad, es que ambas son momentos del tiempo.

Art. 322.— ¿Qué se significa al decir que un ente determinado está inserto en el tiempo? Se quiere con ello decir que la existencia

¿ES DIOS INTEMPORAL?

de ese ente no es toda simultánea, sino que está dilatada y como dispersa en lapsos sucesivos.

Por ello, los entes no insertos en el tiempo son los eternos. La eternidad no es cualquier duración ilimitada, sino aquella duración ilimitada en la que no hay antes ni después. Boecio define la eternidad como *interminabilis uitae tota simul ac perfecta possessio*: una posesión perfecta y toda ella simultánea de una vida interminable.

Pero, cuando uno se empeña en sacar de ese tipo de exposiciones intuitivas —herencia de la filosofía griega clásica y, sobre todo, post-clásica— una doctrina rigurosamente formulada, se enfrenta a considerables dificultades.

Que un ente sea eterno o intemporal no puede ser que no esté presente en absoluto en ningún rato. Esa es, con todo, una posible interpretación del pensamiento clásico sobre la intemporalidad; pero constituye, de todos modos, una tesis inadmisibile. Porque Dios es, por antonomasia, eterno; y Dios no puede abstenerse por completo de estar presente en esos ratos; al revés: Dios, que todo lo llena, que tiene esa plenitud absolutamente englobante y penetrante, no puede estar ausente de ellos. Al contrario, Dios estará absolutamente presente en todos ellos, dada esa plenitud suya.

Esa forma extrema de intemporalidad —un no estar presente en ningún momento del tiempo— puede también exponerse como consistiendo en que, para que sea verdadera una oración (suponemos que una oración atómica) referente a un sujeto intemporal (o sea, por hipótesis, a Dios), es menester que esa oración no esté prefijada por ninguna expresión que circunscriba temporalmente; y la oración verdadera en cuestión será verdadera sólo intemporalmente.

Mas esa concepción de la intemporalidad divina —que es la concepción propia de los escolásticos— nos condena a decir que no es verdad que en el año 980 Dios supiera algo; ni es tampoco verdad que en 1980 sabe algo; ni es verdad que en 2980 Dios sabrá algo. No hay ningún momento tal que quepa decir que, en ese momento, Dios sabe algo. Claro, como Dios es intemporal, seguramente tampoco se puede decir que Dios nunca sabe nada. Pero con ello queda vulnerado el principio de tercio excluso, ya que "nunca sucede que p" es la negación de "hay algún momento en el que sucede que p"; y, según la posición escolástica, parece que 'Alguna vez Dios sabe algo o Dios no sabe nunca nada' es un enunciado que carece de sentido o de valor de verdad. (Alternativamente, se podría interpretar la posición escolástica diciendo que toda oración del tipo 'En tal momento Dios hace tal cosa' es, no sin-sentido, sino falsa; y entonces ¿sería verdad que Dios no sabe nunca nada!)

Lo que se acaba de señalar con respecto a la omnisciencia divina cabe también decirlo, *mutatis mutandis*, a propósito de las demás perfecciones divinas. O bien es cierto que Dios nunca puede hacer nada, o bien la oración —otra instancia particular del tercio excluso— 'O Dios puede alguna vez hacer algo o bien Dios nunca puede hacer nada' carece de valor de verdad. Del mismo modo: o Dios nunca quiere ningún bien, o la oración 'Hay algún momento en el que Dios quiere algún bien o Dios no quiere nunca bien alguno' es un sin-sentido carente de valor de verdad.

Dios no puede, pues, ser intemporal en ese sentido. (Y, por lo demás, la tradición filosófico-teológica siempre ha reconocido la presencia absoluta de Dios en todo momento y lugar).

Art. 323.— Otro modo de entender la intemporalidad es como inmutabilidad. (Esta cuestión la desarrollaremos en el Acápite 2º de este capítulo, pero ya aquí se imponen consideraciones generales al respecto). No es que Dios esté fuera del tiempo, que no esté presente en el tiempo. Al revés, El todo lo ocupa y todo lo llena, y está absolutamente presente en cada lugar y en cada rato. Pero Dios no cambia de rato a rato. Esto es: Dios está todo El entero en cada rato (y, como cada parte de un rato es un rato, Dios está todo entero en cada parte de cada rato). En cambio, un ente temporal cualquiera estaría desperdigado en el tiempo, en el sentido de que no estaría entero en cada rato, sino que, si su existencia tiene una duración determinada, entonces sería sólo una parte de ese ente la que se encontraría en cada parte de esa duración.

Esta interpretación puede apoyarse en algunas afirmaciones ocasionales de autores medievales; pero, sobre todo, en un paralelismo con lo que esos autores sostienen acerca de la inmensidad y ubicuidad divinas, a diferencia de la espacialidad de (ciertas) criaturas. Aun así, la formulación que se ha propuesto aquí no parece haber sido posible antes de que hubieran sido enunciadas las concepciones contemporáneas sobre el tiempo como una **dimensión** del espacio-tiempo, o sea: del espacio tetradimensional (Minkowski, Quine). Refiriéndonos, en particular, a la ontología de Quine, hay que constatar que, para el eminente profesor de Harvard, un objeto material es un ente tetradimensional; lo podemos dividir a lo largo de cualquiera de las cuatro dimensiones —una de ellas es el tiempo— y así habrá dos pedazos o partes de dicho ente.

Pero muchos autores han impugnado esa concepción, indicando que, de ser correcta, no todo Tahití habría estado en algún momento bajo el yugo del colonialismo francés, sino sólo una parte de él; porque, para que en un momento esté todo Tahití bajo el yugo colonial, hace falta que todo Tahití se encuentre presente en ese momento —que Tahití entero exista en ese momento—. Y, según la tesis mink-

owskiana o tetradimensionalista de Quine, no sería así. (Una parte de Tahití estaría presente en el siglo XV, p.ej.; y esa parte no está bajo el yugo del colonialismo francés).

Un enérgico impugnador de la concepción tetradimensional de los objetos —y, más concretamente, de las personas— es Roderick Chisholm, quien —con particular brío en (C:15), mas también en otros trabajos— ha presentado importantes variaciones en torno al tipo de objeciones que se acaban de reseñar (como la de Tahití). Así, Chisholm afirma que, de ser una persona un ente sucesivo, entonces habría dos entes que efectuarían una acción dada, cualquiera que fuera, de la persona: la persona misma, y, además, el estar-de-la-persona-en un momento (la "parte" temporal de la persona correspondiente a ese momento). Siendo ello así, que Franco ordene en 1941 el fusilamiento del Presidente de Cataluña, Lluís Companys, depende de que otro ente, la parte de Franco correspondiente a 1941 (el estar-Franco-en-1941) dé esa orden. Habría, pues, dos culpables de la misma; es más: Franco no sería más que indirectamente responsable, pues quien, propia y directamente, habría dado la orden sería su "parte" temporal correspondiente a 1941.

(En la argumentación de Chisholm aparecen, empero, ciertas inconsecuencias con alguno de sus puntos de vista sobre la identidad a través del tiempo; vid. (A:12) para una sucinta, pero esclarecedora, discusión de ese tópico).

No obstante, se podría salvar la concepción del tiempo como una dimensión del espacio tetradimensional —y aceptar, empero, lo parcialmente fundado de ese tipo de objeciones—, si se admite la tesis de la replicación o ubicación múltiple. (Sobre este particular, cf. (P:2), pp. 50ss). La admisión de la ubicación múltiple permite —aplicada, en particular, al tiempo— sostener con respecto a un determinado tipo de entes espacio-temporales que uno de ellos ocupa un trecho o lapso —un rato— y, a la vez que ocupa, todo él (pero, eso sí, no forzosa-mente en la misma medida —si es que se admite la tesis, defendida por el autor, de la existencia de grados de verdad—) cada uno de los sublapsos que son partes de ese lapso.

Sin embargo, si bien esta solución parece satisfactoria, trae como consecuencia anular la diferencia que se quería establecer entre un ente eterno o intemporal, como Dios, y entes temporales (se había sugerido que Dios estaba todo entero en cada lapso, mientras que un ente temporal no estaría todo entero en cada sublapso de su duración, sino que en cada sublapso habría sólo una parte de dicho ente).

Art. 324.— Pero, a partir de las reflexiones anteriores, se nos ocurre un tercer modo posible de entender la intemporalidad de Dios: hemos dicho que ciertos entes temporales están enteros en cada

sublapso de su duración mientras que un ente omnitemporal estará entero en cada lapso—; pero no que alguno de esos entes esté plenamente (o sea: en una medida de 100 %) presente en ese lapso; ni siquiera que el grado de existencia o presencia del ente en el lapso en cuestión sea el mismo grado de existencia del ente intemporalmente hablando —o sea el mismo grado de existencia que tiene el ente de suyo (a secas, sin añadir matización ni restricción ninguna). Menos aún cabe afirmar que cualquier ente inserto en el tiempo sea tal que sus grados de existencia respectivos en cualesquiera dos momentos de su duración sean equivalentes —ni, menos aún, estrictamente equivalentes, e.d. idénticos—. Justamente en que se dé una equivalencia **estricta** —pero extendida a todos los momentos o ratos— es en lo que estriba —según la tesis que voy a proponer— la “intemporalidad” de Dios.

Diremos, pues, que un ente es intemporal ssi, para cualesquiera dos ratos, son estrictamente equivalentes (y, por consiguiente, estrictamente idénticos —o sea: una sola y misma cosa—) la existencia de ese ente en el un rato y su existencia en el otro rato. (En notación simbólica: decir de x que es intemporal es afirmar el enunciado: $Ue, e'(exille'x)$).

Ahora hemos puesto al descubierto en qué consiste la intemporalidad: en una cierta inmutabilidad; en que no haya en absoluto mutación experimentada en el grado de su existencia. Hay que recalcar que nos referimos tan sólo a la mutación en el grado de existencia de un ente; no nos referimos a otros tipos de mutación (en seguida hablaremos de ellos). El tipo de mutación que entra aquí en consideración es tan sólo el que consiste en la mutación que afecta medularmente a un ente: la mutación de su grado de existencia; pues cada ente **es** (lo mismo que) su existencia, y por tal motivo, un cambio de su grado de existencia es un cambio de su ser, un cambio de él; al cambiar el grado de existencia de un ente, **cambia**, en el sentido más profundo y fuerte, el ente mismo; mientras que si cambia su grado de posesión de unas u otras propiedades, sólo en un sentido mucho más débil cabe decir que cambia el ente —y ello por más importantes o esenciales que sean las propiedades en cuestión—.

Dios posee esta inmutabilidad existencial, porque Dios está absolutamente presente en cada momento del tiempo. En efecto: si en alguna medida Dios no estuviera presente en un momento del tiempo, en esa medida (y en virtud del punto (4) del Art. 321) estaría presente en tal momento “el hecho” de que Dios no existe. Pero, como Dios es absolutamente real, es absolutamente falso que haya tal hecho. Mas sólo puede estar presente en un rato algo si es que es algo, si es que es al menos relativamente cierto que se da tal algo. Luego no puede, en ningún grado y en ningún aspecto, estar presente en un momento

una ausencia de Dios. Y, por ello, Dios está absolutamente presente en cada momento; no hay, pues, ningún par de momentos tales que Dios esté más presente en el uno que en el otro.

Art. 325.— Pero hay aún otro sentido en el que también cabe —dentro del marco de la ontología propuesta en este estudio— propugnar una “intemporalidad” de Dios. Y es el siguiente. Cada propiedad poseída por Dios (cada clase a la que Dios pertenece) existe, en uno u otro grado —por ínfimo que sea—, en cualquier momento (Es más: según la ontología temporal propuesta por el autor, cada ente realmente real existe en cualquier momento, por pequeño que sea su grado de realidad en algunos momentos). A la existencia de una propiedad en un momento la llamaremos al **correlato** de esa propiedad en ese momento (o para ese momento). Pues bien, se puede demostrar que decir que, en un momento dado, Dios posee una propiedad **es lo mismo** que decir que, **intemporalmente**, Dios posee el correlato de esa propiedad en ese momento. Esa equivalencia constituye un tipo de intemporalidad, en tanto en cuanto la temporalización de cada oración atómica cuyo sujeto es ‘Dios’ puede ser eliminada, y la determinación temporal pasar a ser incrustada en el interior del sintagma-predicado; entendiéndose por ‘sintagma-predicado’ la expresión que, en una oración atómica o cuasi-atómica, se encuentra a la derecha de la cópula ‘es miembro de’ (o su equivalente ‘posee’; toda vez que decir ‘Manuel J. Calle es cuencano’ equivale tanto a decir ‘Manuel J. Calle posee la cuencanidad (= la propiedad de ser cuencano)’ que ‘Manuel J. Calle pertenece a la clase-de-los-cuencanos’).

Así pues, cada oración del tipo “En tal momento, Dios tiene tal propiedad” equivale a una oración en la que la palabra Dios ya no se encuentra bajo el alcance de la determinación temporalizante ‘en tal momento’, a saber: “Dios tiene el correlato de tal propiedad para tal momento” y el ‘tiene’, naturalmente, se toma, en ambas frases, como en un presente intemporal.

Art. 326.— En resumen: hemos encontrado dos sentidos en los cuales la oración ‘Dios es intemporal’ es verdadera: 1º, Dios es intemporal en el sentido de que es inmutable (y es inmutable en el sentido de que su grado de existencia no puede variar **en absoluto**); 2º, Dios es intemporal en el sentido de que su posesión de una propiedad en un momento no es sino el hecho intemporal de que El posee el correlato de esa propiedad para tal momento. Al primer tipo de intemporalidad divina lo llamaremos intemporalidad de inmutabilidad, o, más simplemente, **inmutabilidad existencial**. Al segundo tipo de intemporalidad divina lo llamaremos **supratemporalidad** (pues consiste en que la determinación temporal que afecta a cualquier predicación verdadera que se haga con respecto a Dios puede ser arrinconada al solo predicado, mostrándose así cómo Dios está por encima de las determinaciones temporales).

Art. 327.— Armados con nuestras precedentes conclusiones, podemos ahora responder a los argumentos que se han esgrimido para sostener que Dios se halla fuera del tiempo.

Se ha dicho que todo ente inserto en la temporalidad —todo ente sujeto a alguna mutación o cambio— es un ente que está como disperso, desperdigado en su ser, en vez de estar concentrado en sí mismo y consigo mismo; e.d.: estar inserto en la temporalidad conllevaría una como pérdida constante de partes del propio ser.

Pero, en primer lugar, eso sólo es cierto de entes cuya inserción en la temporalidad conlleve mutación existencial. Mas Dios es existencialmente inmutable. Cambian de grado sus propiedades; pero El, su existencia (que es la Existencia misma) no se altera en lo más mínimo con el fluir del tiempo.

Y, en segundo lugar, Dios goza, a la vez, de esa concentración absoluta en sí mismo, en que consiste la eternidad que es, entitativamente, más básica que la temporalidad (ya que el suceder de algo en una duración temporal no es ni más ni menos que la participación eterna o intemporal de ese algo por esa duración temporal). De modo que, al añadirse su temporalidad, no se quita nada de esa plenitud de coincidencia consigo mismo en una duración infinita y simultánea carente de partes.

Otra cosa que se ha dicho es que un ente omniperfecto no tiene que cambiar para adquirir nada nuevo, ni aun puede cambiar, pues el cambio conlleva que, aun al adquirir algo, algo se pierde. Pero a eso cabe responder, de nuevo, que, al insertarse en la temporalidad, Dios no pierde su eternidad, la cual es entitativamente más básica que el tiempo. De suerte que, en vez de disminuir algo de su vida, añade la dimensión del proceso y variación a la misma, conservando, en su eternidad, la ausencia de proceso y variación. Y tener lo uno y lo otro no puede ser peor que tener sólo lo uno.

Se ha dicho también que, si un ente está inserto en la temporalidad, entonces hay acciones y vivencias tuyas tales que, una vez pasado el momento (o los momentos, pues puede haber varios) en que han tenido lugar, son irrepetibles y se alejan en un pasado cada vez más distante.

A eso respondo que el que en un momento Dios haga tal acción o tenga tal vivencia es equivalente a que **intemporalmente** (e.d.: en su eternidad), Dios posea el correlato de esa acción o vivencia para ese momento. Pero eso es algo que eterna, intemporalmente, Dios posee en una duración infinita, pero sin partes. Por ello, para Dios nada se pierde, pues, en su eternidad, El todo lo conserva y guarda.

Además, ese alejarse de un momento pasado determinado con el ulterior transcurso del tiempo no tiene lugar más que con respecto

al presente temporal (más exactamente: consiste en que cada nuevo presente temporal esté más distante que los anteriores de ese momento ya transcurrido). Pero, con respecto a Dios, e.d. a la Eternidad, al presente intemporal, la distancia no se agranda, puesto que la eternidad no dista nada de ningún momento del tiempo, sino que está absolutamente presente en cada uno de ellos.

Acápito 2º: Inmutabilidad como base de la intemporalidad

Art. 328.— ¿Por qué han sostenido tantos filósofos en la tradición teística que, puesto que Dios es inmutable, ha de ser intemporal? **Porque estar inmerso en la temporalidad conlleva tener una existencia extendida, como troceada, en la que hay un antes y un después; mas sólo puede haber un antes y un después si no son indiscernibles.** Pero, si todo lo que es cierto de un ente en un momento es igualmente cierto en cualquier otro momento, es que ese ente no es afectado de ningún modo por el transcurrir del tiempo; que, para él —o con respecto a él— no hay antes ni después; que, con respecto a él, cualesquiera dos momentos son indiscernibles, y, por lo tanto, es como si no hubiera momentos, sino que, en vez de transcurso o flujo temporal, hubiera una simultaneidad perfecta.

Yo creo que el argumento es perfectamente sano y convincente. Sólo puede haber momentos diversos si son discernibles. No olvidemos que un momento o rato es un conjunto de hechos; que el suceder de un hecho finito y clasificable en un rato es el pertenecer de ese hecho a ese rato. Y que los conjuntos son extensionales (dos conjuntos son el mismo ssi poseen los mismos miembros y cada uno de ellos en la misma medida); de donde se desprende que dos momentos indiscernibles (dos momentos a los que pertenezcan los mismos hechos, y cada uno de ellos en la misma medida) serían, en verdad, no dos momentos, sino un solo y mismo momento.

Por otro lado, si dos momentos fueran indiscernibles para un sujeto, si todo lo que fuera verdad de él en el un momento lo fuera también en el otro, y en la misma medida, es que —al menos con respecto a ese sujeto— se trataría de un solo momento. Pero, si el argumento es concluyente, ello no significa que la conclusión que ciertos escolásticos extraían de él sea acertada. Esa conclusión es que Dios es intemporal en un sentido fortísimo: o bien el de estar por completo fuera del tiempo, o bien el de ser tal que, para El, cualesquiera dos momentos son simultáneos y todo sucede instantáneamente —de que El ve el pasado y el futuro como presentes, todo como simultáneo—. Esa conclusión es errónea porque la premisa introducida en el argumento es también errónea. Esa premisa afirma una fortísima inmutabilidad de Dios, aparentemente entendible como

que Dios no posee ninguna propiedad en mayor medida en un momento que en otro, cualesquiera que sean.

Art. 329.— A este respecto conviene examinar lo que Geach ha llamado el criterio cantabrigiense de cambio o mutación. Según este criterio, si en un momento dado una oración en que figure una expresión designativa tiene un valor de verdad diverso del que la misma oración tiene en otro momento posterior, es que, entre el primer momento y el segundo, ha cambiado el ente denotado por esa expresión designativa (ha cambiado en el sentido, no de que sea otro ente, sino en el de que, siendo el mismo ente, éste ha sufrido alguna mutación). Así, en mayo de 1834 es bastante falsa la oración 'Ahora Vicente Rocafuerte está aliado con el General Flores'; pero esa misma oración es bastante verdadera en septiembre de 1834; luego, entre mayo y septiembre de 1834, Rocafuerte ha cambiado; por supuesto sigue siendo el mismo hombre, Vicente Rocafuerte, mas ese hombre ha experimentado alguna mutación.

Contra ese criterio, se ha objetado que, si en un momento la oración 'Vicente Piedrahita es ahora estimado por García Moreno', es bastante verdadera, y si en otro momento es bastante falsa, no quiere ello forzosamente decir que Piedrahita haya cambiado. (Puede que sea García Moreno quien haya cambiado). Igualmente, si en un momento es verdadera la oración 'Leoncio sabe ahora más que Arcadio', y si luego es falsa, no por ello puede concluirse que Leoncio haya cambiado; puede que quien haya cambiado sea Arcadio, que haya aprendido mucho en el intervalo transcurrido; pero también es posible que no sea Arcadio, sino Leoncio, quien haya cambiado —habiendo dejado de saber mucho de lo que sabía—.

Es corriente pensar que el criterio cantabrigiense es válido para oraciones no relacionales, esto es: para oraciones en las que se atribuye simplemente una propiedad a un sujeto. Las relaciones serían algo extrínseco al sujeto, no constitutivo del mismo (recuérdese la cruzada de Moore y Russell a comienzos de siglo contra la tesis hegelianizante de las relaciones intrínsecas). Una columna no cambia por encontrarse primero a la derecha y luego a la izquierda de un hombre, Saíd, p.ej., pues puede ser Saíd el que cambie, desplazándose; ese ejemplo fue esgrimido por Algazel, justamente para probar que el cambio en el conocimiento que Dios tiene de las criaturas no constituye ninguna mutación de Dios, pues en tal cambio sólo hay mutación en las criaturas.

Así pues, la perfecta inmutabilidad que atribuyeron a Dios filósofos insertos en una tradición aristotélica y neoplatónica no excluirla cambio en las relaciones entre Dios y el universo, sino sólo cambio en las propiedades mismas de Dios. (No quiero entrar aquí en la dis-

cusión de otra tesis defendida también por esos filósofos, según la cual Dios no tiene en absoluto relación alguna con las criaturas, sino que son sólo las criaturas quienes tienen relaciones con Dios —cf., a este respecto, la discusión de los Arts. 35 a 37 de esta misma Sección II—. Además de extremadamente implausible, esa tesis constituye un desafío de los más serios contra todo intento de axiomatización ontológica rigurosa, por rechazar el principio de que, si un ente se encuentra en una relación determinada con otro, éste otro se encuentra en la relación conversa con el primero: si César es padre adoptivo de Octavio, entonces Octavio es hijo adoptivo de César).

Pero, si se acepta el criterio cantabrigiense aplicado a las fórmulas atómicas no relacionales, habrá que aplicarlo también a las relacionales, y así se obtendrá el criterio cantabrigiense sin restricción alguna. En efecto: para todo sujeto que no sea lógicamente trascendente, ese sujeto se encuentra en una relación dada con otro ente en la misma medida en que **posee la propiedad** de encontrarse en tal relación con dicho ente; y esto último es una propiedad, no una relación. Así Namibia, en la misma medida en que se encuentra, con respecto al régimen alborracista de Pretoria, en la relación de estar sojuzgada, en esa misma medida tiene la propiedad (que **no** es una relación) **de-estar-sojuzgada-por-el-régimen-alborracista-de-Pretoria**.

Art. 330.— Ahora bien, las relaciones que Dios tiene con respecto a las criaturas sufren variaciones con el tiempo. Veámoslo con un ejemplo. En virtud de la omnipotencia y providencia divinas, que Dios quiera algo es lo mismo que el que suceda ese algo. Supongamos que en el momento *e* tiene lugar el hecho de que *p*; y que es del todo falso que, antes de *e*, tenga lugar tal hecho. Sea *e'* un momento anterior a *e*. Tendremos, pues (el functor 'F' se lee: 'Es del todo falso que'):

$ep \quad , \quad e'Fp$

Pero, en virtud de la omnipotencia y providencia divinas, esos enunciados equivalen a los dos siguientes:

$e(1uolp) \quad , \quad e'F(1uolp)$

(que se leen, respectivamente, "En el momento *e* Dios quiere que *p*"; "En el momento *e'* Dios no quiere en absoluto que *p*").

Si, en vez de hablar de la voluntad de Dios, habláramos de Su sabiduría, tendríamos el mismo resultado, toda vez que Dios es omnisciente, y, por ello, que en el momento *e* Dios sepa que *p* equivale a que en el momento *e* sea cierto que *p*.

Cierto es que el que Dios quiera en un momento que suceda algo equivale a que El quiera, intemporalmente, que en ese momento suceda ese algo. (La oración " $e(1uolp)$ " equivale a " $1uolep$ "). Y otro tanto

cabe decir con respecto a su saber. En ese sentido, la temporalidad y mutabilidad de Dios quedan como absorbidas por su supratemporalidad. Pero no por ello son mera ilusión, sino realidad constatable. Lo que Dios quería y sabía en 1501 y lo que quiere y sabe en 1980 son cosas distintas.

Art. 331.— Bien, se argüirá, pero, justamente, y como es tesis de este libro que Dios es lógicamente trascendente, tenemos lo que buscábamos: aunque se alteren las relaciones entre Dios y las criaturas, no por ello cambian las propiedades correspondientes a tales relaciones— sino que bien puede ocurrir que se mantenga inalterado siempre en cuanto a sus propiedades. Y, entonces, Dios es inmutable en un sentido suficientemente fuerte y conforme con el criterio cantabrigiense.

Pero esa solución no es aceptable; porque, si la posesión de las propiedades por Dios no varía con el transcurso del tiempo, es que las propiedades mismas no varían con el transcurso del tiempo. Y, en ese caso, es que todo permanece estable e incambiado. En efecto: que Dios posea una propiedad es lo mismo que que esa propiedad exista; e.d.: es lo mismo que esa propiedad (cf. Sección III). Así pues, si no hay en absoluto cambio en el grado de posesión de las propiedades por Dios, las propiedades mismas no varían en absoluto. Pero cada ente es una propiedad o clase (los propios entes singulares son sólo determinadas propiedades o clases, a saber: son los conjuntos de sus respectivas partes —e.d.: cada ente singular es la propiedad de ser una parte de dicho ente—). Y, por ello, si las propiedades permanecen inalteradas, todo permanece inalterado; y, a tenor de eso, no hay cambio en absoluto.

Mas sí hay cambio. Luego no es posible que Dios permanezca inalterado según el criterio cantabrigiense de cambio. La ejemplificación de cada propiedad por Dios se altera con el transcurso del tiempo en la misma medida en que esa propiedad se altera; porque la ejemplificación de una propiedad por Dios no es ni más ni menos que la propiedad misma en cuestión.

Art. 332.— Quiero, por otro lado, defender el criterio cantabrigiense: qué sea un ente, cuál sea su naturaleza, su talante o carácter, es algo que depende de todo el contenido del mundo. Todo depende de todo. La columna ve alterarse su naturaleza (no es que deje de ser ella misma, ¡eso no!) al cambiar Saíd de posición con respecto a ella. Madrid se altera si deja de ser la primera ciudad de España porque Barcelona pase a ocupar ese rango; Leandro se altera si deja de ser el primer alumno de la clase a causa de los progresos de Hipólito. Los adversarios del criterio cantabrigiense son aislacionistas metafísicos, que creen que cada cosa es lo que es en y por sí misma; las

relaciones de semejanza, de disparidad y cualesquiera otras, serían ajenas y extrañas a la naturaleza del ente.

Por el contrario, la ontología aquí defendida es la de un relacionismo consecuente, según el cual todo tiene que ver con todo, y la quiddidad de cada cosa —así como, por consiguiente, también la alteración o no alteración de cada cosa— depende de **todo** lo que haya o deje de haber en el mundo, de cada uno de los otros entes que existen —y, por ende, de sus alteraciones—.

Por otro lado, este relacionismo es la única posición que concuerda con las variadas ontologías formalmente axiomatizadas (teorías de conjuntos) que se han propuesto. (incumbe a los aislacionistas el proponer ellos su propia ontología axiomatizada, para ver si es viable; ya que, a primera vista, no lo es).

Art. 333.— La conclusión de la discusión que precede es que —en ese sentido tan fuerte y exigente que querían los filósofos insertos en la tradición peripatética y neoplatónica— Dios **no** es en absoluto inmutable. Dios cambia, a lo largo del tiempo, tanto en sus relaciones como en sus propiedades.

Y, por no ser Dios inmutable, en ese fortísimo sentido, no es tampoco intemporal en un sentido igualmente fuerte.

Mas ya vimos que Dios sí es inmutable en un sentido más débil —tiene **intemporalidad de inmutabilidad** o **inmutabilidad existencial**; y es también intemporal en otro sentido —con lo que llamábamos **supratemporalidad**, que no es extratemporalidad—.

Pero, si bien Dios no es inmutable en el sentido fuerte, ¿no puede atribuirse a Dios la inmutabilidad con una predicación **de re** (en vez de ser **de dicto**, como la que hemos venido considerando y que, en definitiva, hemos rechazado)? E.d., ¿no puede atribuirse a Dios la **propiedad de ser inmutable**?

Ni aun en un sentido meramente **de re** puede atribuirse a Dios una inmutabilidad **fuerte** (cantabrigiense); e.d. no puede decirse con verdad —superior a la infinitesimal— 'Dios tiene la propiedad de ser inmutable' si por 'la propiedad de ser inmutable' se entiende la propiedad poseída por cualquier ente x tal que es del todo falso que x varíe' (donde el verbo 'variar' se entiende según el criterio cantabrigiense, restringido o no). Porque **ningún** ente es en absoluto inmutable en ese sentido; y, por ello, la propiedad de ser inmutable es, simplemente, la clase vacía —la clase a la que cada cosa pertenece sólo en medida infinitesimal, la más exigua de todas—, y esa clase sólo tiene un grado de existencia infinitesimal; y, como Dios posee cada propiedad (e.d. pertenece a cada clase) en la misma me-

dida en que tal propiedad (tal clase) existe, el resultado es que Dios posee la propiedad de ser inmutable —en ese sentido— sólo infinitesimalmente.

Sin embargo, puede que Dios posea en altísimo grado la propiedad de ser inmutable si por 'la propiedad de ser inmutable' entendemos la clase de todos los entes cuyo grado de existencia permanece inalterado con el transcurso del tiempo. El mismo es uno de los entes cuyo grado de existencia permanece inalterado, según vimos. Otros entes que también gozan de intemporalidad de inmutabilidad (i.e. de inmutabilidad existencial) son, p.ej., la clase vacía —esa clase a la que ningún ente pertenece más que infinitesimalmente—, el ente cuyos grados de realidad e irrealidad son idénticos —lo equidistante entre la plena existencia y una total inexistencia—, e infinitos entes más. Sin embargo, esos otros entes no son los objetos que acaparan normalmente nuestra atención en la vida cotidiana.

Pero también hay otros sentidos en los que puede tomarse el sintagma 'la propiedad de ser inmutable' y en los cuales sí cabe decir que Dios posee en altísimo grado la propiedad de ser inmutable. Uno de ellos es el siguiente: la propiedad de pertenecer, durante cualesquiera dos ratos, en la misma medida a una clase dada, cualquiera que sea, que goce de inmutabilidad existencial; en notación simbólica:

$\exists Ux.e.e'(Ue.e'(ezlle'z)C.e(xz)le'(xz))$

Art. 334.— Vemos, pues, que en varios sentidos de la palabra, Dios goza de inmutabilidad, y también de intemporalidad (toda inmutabilidad es un cierto escapar a la temporalidad, al transcurrir o fluir del tiempo; y viceversa, claro está). Pese a lo cual, Dios está también inserto en la temporalidad. Esta temporalidad de Dios está muy recalcada en las escrituras bíblicas y coránicas, y fuertemente arraigada en las creencias religiosas populares. Dios hace ahora una cosa, luego otra. Por eso, teólogos contemporáneos como Tillich y Barth, han sostenido que sustraer a Dios de la temporalidad es arrancarle la vida y la adorabilidad —y Barth añade que es destruir la Encarnación—.

Acápito 3º: ¿Es simultáneo el presente intemporal con respecto a cada momento temporal?

Art. 335.— Hemos visto que es (absolutamente) falso que Dios no cambie (en el sentido cantabrigiense, que es el aceptable) —si bien Dios es existencialmente inmutable—. Por otro lado, hemos visto que un sujeto que —en el sentido cantabrigiense— no cambia en absoluto de un momento a otro sería un sujeto con respecto al

PRESENTE INTEMPORAL

cual esos dos momentos serían indiscernibles, y, por ello, un solo y único momento.

Pero también hemos visto que no hay ningún ente en absoluto que sea inmutable en sentido cantabrigiense. Todo cambia; y nada deja de experimentar un cambio con el transcurrir del tiempo; es más: aun en el más pequeño paso temporal, aun con el fluir de una billonésima de segundo y de fracciones aún más y más pequeñas que puedan considerarse, cada ente —cualquiera que sea— experimenta cambios. Porque, como se ha dicho más arriba, no puede haber dos momentos diversos que sean indiscernibles. Luego, dados dos momentos cualesquiera e y e' , será un tanto real en e algo que no sea real en absoluto —o sólo infinitesimalmente— en e' ; supongamos que ese algo es el hecho de que p ; luego cualquier elemento finito tendrá, en el momento e , la propiedad de que esté ocurriendo que p ; y no tendrá más que infinitesimalmente esa misma propiedad en e' .

Así pues, si hubiera un ente, con respecto al cual todos los momentos fueran indiscernibles, entonces el tiempo (el flujo temporal) no existiría en absoluto, y la realidad sería absolutamente intemporal. Ello sería así independientemente de que el ente en cuestión fuera o no fuera Dios.

Por otro lado —y como Geach lo ha señalado acertadamente ((G:7), p. 42)—, como Dios es infalible, si El viera el pasado y el futuro como presentes (como temporalmente presentes) es que serían presentes; si para El todo fuera simultáneo, es que todo sería simultáneo; y estaríamos siendo víctimas de una pura ilusión al creer que hay flujo temporal.

Art. 336.— Por otro lado, si Dios viviera y actuara en un instante intemporal o extra-temporal con relación al cual todos los momentos del tiempo fueran simultáneos, tendríamos el resultado siguiente. En principio, la simultaneidad es transitiva; pero el siglo XII sería simultáneo con el instante intemporal divino, y éste sería simultáneo con el siglo XIX; de donde, por transitividad, resultaría que ambos siglos serían simultáneos. Entonces, y para evitar tener que concluir esa absurda simultaneidad de momentos diversos del tiempo, habría que acudir a alguna de las soluciones siguientes:

1º Decir que el instante único divino es simultáneo a cada momento del tiempo, pero no a la inversa; esto es: sacrificar la simetría de la relación de simultaneidad —al menos la generalidad de tal simetría—. (Y, así, pese a la transitividad de la simultaneidad, no se seguiría que dos momentos del tiempo son simultáneos).

2º Sacrificar la transitividad de la simultaneidad.

3º Decir que, en este caso, no se trata de simultaneidad, sino de una relación de pseudosimultaneidad: el instante divino sería, así, no simultáneo, sino pseudosimultáneo con respecto a cualquier momento del tiempo. (Si de ello se desprendería o no que cualesquiera dos momentos del tiempo debieran ser pseudosimultáneos entre sí, eso importaría poco, ya que la pseudosimultaneidad no sería incompatible con la ausencia de simultaneidad).

4º Decir que hay simultaneidades parciales y simultaneidades totales. Cada momento del tiempo sería sólo **parcialmente** simultáneo (o, mejor, coexistente) con el intemporal y eterno instante divino. Y de que dos cosas fueran parcialmente simultáneas, y la segunda fuera, a su vez, parcialmente simultánea con respecto a una tercera, de eso no se desprendería que la primera y la tercera son entre sí parcialmente simultáneas. (Esta solución es propuesta en (D:1), p. 101).

5º Decir que los momentos del tiempo no coexisten con nada propiamente hablando, pues son antes de razón con fundamento real; pero que las cosas que se dan en esos momentos sucesivos sí coexisten siempre, en cuanto a su realidad física, con Dios. (En ese sentido, más o menos, se pronunciaron renombrados filósofos escolásticos, como Diego Alvarez, Capréolo, el Ferrarense, Cayetano y Molina).

Creo que todas esas soluciones son poco atractivas. ¿Qué sería una simultaneidad no transitiva o no simétrica? Y ¿qué sería esa "pseudosimultaneidad", y a qué se comprometería uno al afirmarla? Nada de todo eso está claro.

Por otro lado, es más que confuso qué se entiende por 'simultaneidad parcial'; porque, o bien el instante eterno tiene partes o no; si sí, no es un instante. Si no las tiene en absoluto, no puede coexistir en una parte con un momento del tiempo, en otra con otro, y así sucesivamente. Luego la simultaneidad parcial no es coexistencia parcial, no es coexistencia de parte sino otra cosa. ¿Cuál? No es tampoco una simultaneidad que no sea enteramente verdadera, pues basta con que, aun siendo no enteramente verdadera, sea (a secas) verdadera la simultaneidad entre x y z , y entre z y u , para que haya simultaneidad entre x y u (en el grado mínimo de los dos en que se da simultaneidad entre x y z , por un lado, y entre z y u , por otro). En definitiva, ese sintagma de 'simultaneidad parcial' es un nuevo subterfugio.

La 5ª solución tampoco convence. Por tres razones. La primera es que acude al expediente peripatético de los "en-cuantos", que ya hemos visto funcionan a menudo como cortina de humo, y que no aclaran nada, pues sólo sirven para esquivar inferencias válidas y no comprometerse a nada —o sólo a muy poco—. La segunda es que la

PRESENTE INTEMPORAL

realidad física de todas las criaturas no existe siempre (o, de existir siempre, no siempre en el mismo grado, sino que muchas criaturas son tales que durante la mayor parte del tiempo existen en medida exigua; y aun esto, dicho parentéticamente, es sólo admisible para una concepción gradualista, como la del autor, siendo, en cambio, inaceptable para los escolásticos); pero dos cosas no pueden coexistir más que si **existen** a la vez. La tercera razón es que la negación de la realidad de los momentos del tiempo es otro expediente; o son algo, o no. Si no son nada en absoluto, ¡dejemos de hablar de ellos, y acuñemos modos correctos de expresión!; si son algo, entonces no cabe esquivar el problema de si coexisten (a la vez) o no.

(Conviene aclarar que en la discusión precedente se ha entendido la simultaneidad como una relación entre **momentos**, entre duraciones, únicamente).

Art. 337.— Sin embargo, aunque —a tenor de la discusión que precede— hay que rechazar, a mi parecer, tal instante divino intemporal que sea simultáneo, en el sentido propio, con respecto a cada momento del tiempo, sí puede hablarse de una **cuasimultaneidad** entre todos los momentos del tiempo; y, con ello, de un **cuasi-instante** divino, que no es sino el presente intemporal.

En efecto: consideraciones intuitivas imponen la conclusión de que los diversos momentos del tiempo no pueden ser pura o totalmente exteriores unos a otros, sino que entre ellos debe haber algún nexo de cuasicoincidencia.

¿Cabe decir que cuanto sucede en un momento es simultáneo con cualquier otra cosa que sucede en ese mismo momento?

Si se responde que no, que algunos de esos sucesos son simultáneos y otros no, entonces surge el problema de cómo saber cuándo dos hechos son simultáneos.

Si se responde que sí, entonces surge esta dificultad: un momento es un lapso de tiempo; si el lapso es de una hora, puede que un suceso tenga lugar sólo durante el primer cuarto de hora, y otro suceso sólo durante el último cuarto de hora; no serán, pues, simultáneos; y, con todo, puede que quepa decir con verdad que ambos han sucedido **en** ese momento o lapso.

Naturalmente, el problema desaparece si, en vez de momentos considerados como ratos o lapsos, sólo admitimos, en nuestra ontología temporal —como entidades temporalizantes— los instantes intemporales. Pero el inconveniente de esos instantes de duración cero es que durante ellos no sucede nada, pues no dan tiempo a que nada ocurra, al ser su duración nula. (Dejo aquí de lado si, de todos modos, conviene o no admitir tales entidades —que no deben confundirse

con los lapsos de duración infinitesimal, ya que una duración infinitesimal no es completamente nula—).

Art. 338.— Como primer paso para la solución del problema, esforcémonos por definir con cierto rigor la 'simultaneidad'.

Por ser simultáneo se entenderá, intuitivamente, que un hecho exista cuando otro existe; pero eso no aclara mucho. Otra aproximación, más rigurosa, sería la de decir que dos cosas son simultáneas ssi todo momento en el que la una sucede la otra sucede también. Esta aproximación parece correcta pero es menester formularla con todo rigor. Además, hay que hacer frente a una dificultad: cada momento es infinitamente real en cualquier otro momento; pero no estaríamos dispuestos a decir que cualesquiera dos momentos son infinitamente simultáneos.

Resolveremos esa dificultad diciendo que dos cosas son simultáneas en la medida en que: 1º) cada momento es tal que si una u otra de ellas existe en ese momento, ambas existen en ese momento; 2º) o bien es bastante falso que alguna de esas dos cosas sea un momento del tiempo (dicho más simplemente: ninguna de ellas es un momento del tiempo), o bien ambas son coincidentes (lo que quiere decir que cada una es un subintervalo de la otra).

Es obvio que la sucesividad no es la no-simultaneidad. (Pero ya hablaremos, más adelante, de varias relaciones de sucesividad).

Es evidente que, dada esa definición, la simultaneidad es una relación reflexiva, simétrica y transitiva.

Art. 339.— Una aclaración importante es que no toda contemporaneidad es simultaneidad. Dos cosas son contemporáneas en la medida en que hay algún momento arquimédeo tal que durante todo ese momento —e.d., en cada lapso que sea parte del mismo— ambas tengan lugar. Pero tal definición no garantiza la transitividad de la contemporaneidad. Porque, según ella, 1718 es más bien contemporáneo con el siglo XVIII, y éste lo es con 1792, sin que 1718 sea más bien contemporáneo con 1792.

En nuestra discusión precedente, cuando hablábamos de lo "simultáneo" nos referíamos a lo que es **más bien simultáneo** (e.d.: a dos cosas que sean simultáneas en una medida de por lo menos 50 %). Pues bien, ya sabemos que no todo lo que ocurre (en el) ahora es simultáneo; porque el ahora, comoquiera que se tome, ha de tener en cada caso duración finita, durante parte de la cual serán más bien reales ciertos hechos que durante otra parte de la misma serán bastante irreales, en tanto que otros hechos correrán la suerte inversa. Ahora bien, no es lo mismo el suceder algo en un momento ([en un] ahora) que su suceder durante (a lo largo de) ese momento. Esto úl-

PRESENTE INTEMPORAL

timo se da en la medida en que el algo en cuestión tiene lugar en cada subintervalo de dicho momento. El tener lugar en un momento es una relación más básica (es un ser-participado por ese momento —y, tratándose de un algo que sea un elemento finito, un pertenecer a ese momento—). En cambio, el suceder durante un lapso es una relación reducible y definible del modo indicado.

A esto podría objetarse, empero, que, para que sea correcta la afirmación 'ahora sucede tal cosa', esa cosa debe suceder a ambos lados del punto —o momento de duración infinitesimal— central del ahora; y, por consiguiente, las duraciones respectivas de dos cosas que suceden ahora tendrán, al menos, en común ese lapso central infinitesimal.

Mi respuesta a esa objeción es que no es siempre así como se habla. Yo puedo decir que, antiguamente las monarquías eran estables y reinaban por doquier, pero que ahora caen las monarquías en Irán, Etiopía, Libia, Centroáfrica, Iraq, Burundi, Laos, Afganistán, Yemen, Grecia y, seguramente también en Marruecos, Nepal y Tailandia. (Puede que alguien no acepte la oración anterior pero sí la siguiente: 'Ahora caen a menudo las monarquías'. Pero si ahora caen muchas monarquías, y si es del todo falso que ahora caigan las susodichas monarquías, ¿cuáles son, entonces, las monarquías que ahora caen?). Ahora caen esas monarquías; pero si el ahora se toma como un período de cierta duración cuyo punto central se sitúe en cualquier momento en el cual sea más bien cierto que yo estoy escribiendo estas líneas, entonces no se podría decir —a tenor de lo sostenido por la objeción— que ahora caen esas monarquías: unas ya cayeron, mientras que otras caerán. Por consiguiente, no podría decirse que ahora caen fácilmente muchas monarquías; quizá pudiera decirse que ahora es un momento intermedio entre un período reciente en que han caído muchas monarquías y un período próximo en que caerán otras. Pero el hecho es que el primer tipo de afirmaciones (que ahora caen fácilmente muchas monarquías) es sumamente corriente.

Otra dificultad que conviene solventar es la siguiente. La eternidad (el presente intemporal, o sea Dios) está absolutamente presente en cada lapso de tiempo. Por otro lado, cada lapso de tiempo está infinitamente presente en cada uno de los otros lapsos (por ello el que en un lapso dado, cualquiera que sea, e, suceda que p es lo mismo que el que en cualquier otro lapso, e' suceda que en e sucede que p). Pero la definición que hemos propuesto distingue entre la simultaneidad entre dos momentos (entre dos duraciones temporales) y la simultaneidad que se da entre dos cosas tales que ninguna de ellas sea un momento o duración temporal. No es que se trate forzosamente de dos sentidos de la palabra 'simultaneidad': ésta será unívoca porque se dará simultaneidad entre dos cosas en la medida

en que se dé **uno u otro** tipo de simultaneidad (o simultaneidad duracional —que es la que se da entre lapsos y que es su coincidencia duracional— o simultaneidad existencial —que es la que se da entre dos cosas cuando ninguna es —salvo en débil medida acaso— un lapso, una duración temporal—). La eternidad, que no es una duración temporal, no es simultánea con respecto a ningún lapso; tiene coexistencia con cada lapso, pero es una copresencia existencial. Por eso, no se deduce que cualesquiera dos lapsos sean simultáneos. ¡No! Un lapso no es simultáneo con otro lapso más que si son un solo y mismo lapso.

Art. 340.— Resuelta, pues, esa objeción, debemos afrontar ahora, cara a cara, las consecuencias que se derivaban de nuestra reflexión. Habíamos concluído que no porque tengan lugar ahora dos acontecimientos son simultáneos en una medida apreciable; puede que sólo lo sean infinitesimalmente.

Y, sin embargo, intuitivamente nos parece que entre todos los hechos que suceden ahora debe haber algún tipo, si no de simultaneidad, a lo menos de alguna relación sucedánea de la simultaneidad pero que guarde algunos de los rasgos de la misma. Mas notemos que el 'ahora' puede entenderse como refiriéndose a cualquier período finito de tiempo, por largo que sea: a un milenio, a 100.000 millones de años, etc. Se puede, p.ej., decir que en la era arcaica no había mamíferos en la Tierra, pero ahora sí los hay; en esa oración, sumamente verdadera, el 'ahora' designa un período de bastantes decenas de millones de años. Y de ello se deriva que cualesquiera dos acontecimientos deben estar ligados por ese tipo de cuasisimultaneidad.

Y eso quiere decir que un ente que vea todo, desde su atalaya supratemporal, como **cuasisimultáneo** estaría viendo las cosas como son.

Eso es lo que explica que, al escuchar el Concierto nº 5 de Brandenburgo, p.ej., en algún sentido todo él, todas sus partes, se nos aparecen como presentes con **una especie de simultaneidad**, como dadas **cuasisimultáneamente** a nuestra audición. Cuando pronuncia alguien una oración, toda ella es pronunciada en una medida de tiempo tal que aunque haya un antes y un después **dentro** de ella, ese antes y ese después quedan, en **algún sentido**, como eliminados y descartados, pues, si no, la unidad de pronunciación de la frase quedaría rota, y no habría un momento **en** el cual toda ella fuera pronunciada, ni un momento en el que toda ella fuera entendida, con **cuasimultaneidad de partes**, sin que los fragmentos de tal momento sean **externos** entre sí, pues, de ser externos entre sí, aquel fragmento que contenga una parte de la pronunciación de toda la frase no contendrá en modo alguno partes anteriores ni partes posteriores, y no se ex-

plicará la unidad que experimenta la conciencia en la pronunciación global de la frase como toda ella en un ahora.

Y eso que se puede decir de la pronunciación de una frase o de la audición de una obra musical se puede asimismo decir de cualquier otra actividad. Un sujeto consciente omnitemporal verá así todo el tiempo como, en cierto sentido, un solo momento en el cual todo sucede con cuasisimultaneidad. ¿Hay un sujeto semejante? Sí, Dios.

Por ello, después de todo, vemos que la concepción de un Dios que, en su supratemporalidad, ve todo el transcurrir temporal como en una especie de simultaneidad es una concepción que, no sólo no es incompatible con una honda reflexión sobre la naturaleza de la temporalidad, sino que es requerida por esa reflexión.

Art. 341.— Mas, ¿cómo articular coherentemente esa noción de cuasisimultaneidad y su engarce con el presente intemporal, que es Dios mismo?

Mi sugerencia es la siguiente: cuanto es, intemporalmente hablando, realmente real (e.d.: genuinamente real, real en todos los aspectos) es (realmente) real en cada momento del tiempo. Y, por consiguiente, si es en un momento dado cierto que es realmente verdad que p, entonces es realmente verdad que, tanto intemporalmente hablando como asimismo en ese momento (y también en cualquier otro momento), p. Y, si en un momento dado sucede que p, entonces es, intemporalmente hablando, al menos relativamente cierto que p, de donde resulta que es en cada momento verdad que es relativamente cierto que p. (Pero no hay que confundir que sea en tal momento verdad que es relativamente cierto que p y que sea en tal momento relativamente cierto que p; esto último es más fuerte, pues equivale a que sea relativamente cierto que, en tal momento, p. Así, p.ej., 'Nigeria está ahora, relativamente al menos, bastante poblada' —y sus equivalentes 'Relativamente al menos, ahora está Nigeria bastante poblada', 'Ahora está Nigeria, relativamente al menos, bastante poblada'— es un enunciado más fuerte que 'Es ahora cierto que Nigeria está relativamente bastante poblada'; podría ser verdad esto último, sin que lo fuera lo anterior).

Todo ello muestra que ningún momento del tiempo está divorciado de los demás, de modo que, si algo pasa en un momento dado, en cualquier otro momento es verdad también que ese algo es por lo menos relativamente real.

Así pues, no es que no haya flujo temporal; no es que todo lo que sea verdad en un momento haya de ser forzosamente verdad también en cualquier otro momento; pero nada puede suceder en un momento sin que tenga lugar en cualquier otro momento el hecho de que ese

algo es —intemporalmente— al menos relativamente verdadero. Y, expresando eso de modo más simple, podemos decir que ningún hecho puede suceder en un momento sin que suceda, en cualquier otro momento, que, al menos relativamente, ese hecho es real.

Por eso, en cierto sentido, y pese a que todo experimenta cambio con el fluir del tiempo —aun con el transcurso del más pequeño lapso—, sí es verdad que lo real permanece fijo y con una relativa no-temporalidad, como en un cuasipresente que persista.

Y el presente intemporal es el eje que vincula todos los momentos del tiempo de modo que no sean extraños unos a otros —de modo que no haya ruptura entre ellos, sino una relativa **permanencia** de todo lo que tiene lugar—. Ese presente intemporal es el existir mismo, o sea: Dios. (Y ello sucede así porque Dios está plena y absolutamente presente en cada momento del tiempo). Porque decir “Es, intemporalmente hablando, cierto que p” es lo mismo que decir “p”, que, a su vez, es lo mismo que decir “Desde el punto de vista de Dios es verdad que p” y su equivalente “Dios participa [=es miembro] del hecho de que p”. Expresado en notación simbólica significa que, para todo “p” (y designando ‘1’ a Dios), “1p” es estrictamente equivalente a “p”.

Art. 342.— En este sentido (y es el tercero y más importante) cabe también hablar de una intemporalidad de Dios: afirmar a secas, intemporalmente hablando, la verdad de un hecho es lo mismo que decir que Dios participa de ese hecho, o que ese hecho es una propiedad de Dios. Y cualquier afirmación temporalizada puede reformularse de modo que la temporalización pase a afectar sólo a un constituyente de la misma.

Ya habíamos detectado dos sentidos en que Dios es intemporal: tiene intemporalidad de inmutabilidad existencial, y tiene también supratemporalidad. Ahora hemos señalado su más importante intemporalidad, a la que podemos llamar **intemporalidad referencial** —pues consiste en ser el punto de referencia absoluto para cualquier afirmación que se haga intemporalmente.

Acápites 4º: El comienzo y el fin del tiempo: Dios como alfa y omega

Art. 343.— Hasta ahora hemos hablado tanto de la eternidad o intemporalidad de Dios como de Su (omni)temporalidad; tanto de Su inmutabilidad como de Su mutabilidad. Vamos a examinar en qué sentido es Dios principio y fin de todas las cosas. Ante todo quiero defender el punto de vista del teísmo ortodoxo según el cual el tiempo es limitado, esto es: tiene un comienzo (un momento inicial) y un fin.

Esos momentos no son partes de ningún otro momento, ni tienen ellos partes; (los 'no' y 'ni' en la oración precedente léanse como: 'es del todo falso que'). En el momento inicial crea Dios el universo; en el final, lo consume y lo atrae a Sí. Cada uno de esos dos momentos tiene una duración instantánea —por carecer de partes— pero, con todo, indefinida ya que ninguno de esos dos momentos está cercado por un trecho de tiempo contiguo anterior y otro posterior. Cada uno de ellos está separado por una distancia **Infinita** de cualquier otro momento. Eso hace que la estructura del tiempo sea no-arquimédea; e.d. no es verdad que, partiendo de un momento cualquiera de cierta duración, hay algún número positivo tal que multiplicando esa duración por dicho número, se obtiene una duración total que comprende dentro de sí a otro momento —cualquiera que sea— dado de antemano. Esa propiedad arquimédea no vale sin restricciones para el tiempo, porque ni el momento inicial ni el final son alcanzables a partir de los otros momentos, ya que no están a ninguna distancia finita de ninguno de ellos. El momento inicial y el momento final no tienen submomentos, ni tampoco forma ninguno de ellos parte de ningún lapso mayor como sublapso suyo. Por ello, esos dos momentos son los únicos momentos no-arquimédeos.

En efecto: llamamos **momentos arquimédeos** a los momentos de duración definida que se encuentran a una distancia finita de cualquier momento, **salvo el momento inicial y el final**, y que están infinitamente divididos en subintervalos más y más pequeños.

La relación de anterioridad se define sólo para pares de momentos del tiempo —arquimédeos o no—, con tal que de uno de ellos no sea parte del otro (más exactamente: con tal de que sea del todo falso que el uno es parte del otro). Cada momento es anterior a sí mismo en un 50 %; y es anterior a cualquier otro momento del que no sea parte y el cual no sea parte suya en una medida superior o inferior al 50 %; esa medida será, evidentemente, tanto mayor (respectivamente tanto menor) cuanto más alejado, **ayuso** (hacia abajo), esté ese otro momento; y será tanto menor cuanto más alejado, **asuso** (hacia arriba), esté ese otro momento.

Así, cuanto más anterior sea un momento e a otro momento e' , menos anterior será e' a e .

De dos momentos cualesquiera, e y e' , tales que ninguno sea parte del otro, podemos definir la posterioridad como sigue: decir de un momento e' que es posterior a un momento e será lo mismo que decir que e es anterior a e' . Además, de nuestro enfoque se desprende que decir de un momento e' , el cual no tenga como subintervalo a e ni sea un subintervalo de e , que es anterior a un momento e **equivale** a decir que el momento e no es anterior a e' ; por ello, decir que e es posterior a e' **equivale** a decir que e no es anterior a e' .

Es obvio que el tratamiento propuesto vale para cualquier par de momentos, siempre y cuando se trate de momentos ninguno de los cuales sea parte del otro. Mas, ¿qué decir del momento inicial y del momento final? El momento inicial es infinitamente anterior a cada uno de los demás momentos; cada momento no inicial habrá de ser infinitamente posterior al momento inicial. Y el momento final será infinitamente posterior a cada momento arquimédeo, y también —¡claro!— al momento inicial.

Art. 344.— Una dificultad que parece, empero, afectar al enfoque que acabo de proponer sobre las relaciones entre el tiempo y la eternidad es la siguiente. El teísmo ha sostenido que el universo ha sido creado en el tiempo, que tiene un comienzo temporal. Ese punto de vista queda corroborado con el enfoque aquí propugnado, si bien ese momento inicial del universo, no es "temporal" del mismo modo que los demás momentos del tiempo; en algún sentido, ese comienzo del tiempo es (al igual que lo es el final del tiempo) transtemporal, pues no posee los tres rasgos de los infinitos momentos intermedios: duración definida, división infinita en partes y propiedad arquimédea —en virtud de la cual cada momento está a una distancia finita de cualquier otro momento de ese mismo tipo—.

Pero, aparentemente, otra afirmación corriente en la teología tradicional no queda, en cambio, confirmada con nuestro enfoque, a saber: que Dios existe antes de la creación del universo. La teología que concebía a Dios como ente intemporal no entendía, claro está, esa afirmación en el sentido de que hubiera algún momento en que Dios existiera y que fuera anterior al momento en que comenzara a existir el universo; la entendía en el sentido de que la duración de la eternidad divina es infinita y no se limita al "período" cubierto por el tiempo; pero tampoco esa aclaración es satisfactoria, desde luego, porque la eternidad no se divide en períodos. Y, en cualquier caso, reaparece el problema de qué relaciones de simultaneidad o sucesividad hay entre el instante intemporal divino y los momentos del tiempo. Lo más verosímil es que los adeptos de ese tipo de teología acaben diciendo que nuestros modos de expresión son todos inadecuados, y sólo dicen cómo ocurren las cosas *quoad nos* —porque cómo ocurren *quoad se* o *quoad Deum* es algo inefable e incomprendible para la mente humana—. Pero a eso cabe responder que, de ser así, más valiera haberse callado, desde un comienzo, acerca de esos problemas, y propugnar una teología silenciosa y sin palabras; y que, además, esa doctrina entraña que, *quoad nos*, sería *verdad* el absurdo de que lo sucesivo fuera a la vez, y *en la misma medida*, simultáneo..

Sin embargo, por difícil que sea a los adeptos de esa concepción escolástica precisar rigurosamente su punto de vista al respecto, puede columbrarse qué querían decir —aunque no llegaran a decirlo—:

y es que la duración de la eternidad divina es ilimitada, mientras que la duración del tiempo es limitada, no sólo en el sentido —aquí aceptado— de que el tiempo tiene un comienzo, sino también en el sentido, **más fuerte**, de que **todo** el tiempo es arquimédeo, y el momento inicial debe ser, también él, arquimédeo; con lo cual resultaría que ese momento inicial del tiempo real sería posterior, no a un momento anterior de la eternidad —la cual no se divide en momentos—, sino a un momento anterior de un tiempo imaginario o posible, más grande, más dilatado, que el tiempo real.

Pero hablar de entidades **pura** y absolutamente irreales (absolutamente meramente posibles) es hablar de quimeras; es usar palabras huecas, como ya lo he probado en varias ocasiones a lo largo de este estudio. Si esas dizque entidades posibles no son realmente nada en absoluto, no se habla de nada al decir 'ellas'. No tiene sentido ni interés comparar el tiempo real con un tiempo puramente irreal o **meramente** imaginario. Por ahí no se llega a ningún resultado útil e interesante.

En cuanto a que todos los momentos del tiempo deban ser arquimédeos —y, por tanto, el momento inicial deba estar sólo finitamente distante de cualquier momento posterior— eso nunca fue probado. Ni siquiera se planteó con esa claridad el problema, de modo que mal podría plantearse cómo probarlo. Se daba por descontado que todo el tiempo, dure lo que dure, es arquimédeo. Y, así, sostener que el universo creado ha sido creado en el tiempo era considerado como equivalente a sostener que, **a parte ante**, su duración es finita. Pero eso es un error. Que el tiempo tenga un comienzo, que el universo haya sido creado en el tiempo y no **ab aeterno**, no conlleva que el tiempo tenga, ni siquiera **a parte ante**, una duración finita.

¿Qué sentido correcto cabe dar, entonces, a la tesis de que Dios existe antes de la creación del universo? Yo creo que el sentido correcto es el siguiente: el momento inicial en el que Dios crea el universo no es en absoluto lo mismo que la eternidad misma de Dios. ¿No cabe, entonces, afirmar que la eternidad sea, ella misma, el primer momento del tiempo? ¡No! No es en la eternidad cuando empieza a existir el universo, sino en un momento inicial del tiempo diverso de la eternidad.

Quizá cabe dar otra interpretación correcta a esa debatida frase, a saber: el tiempo no agota a la eternidad. No es cierto para cualquier "p" que si es, **intemporalmente** hablando (o sea: en la eternidad), al menos relativamente cierto que p, entonces hay algún momento del tiempo en el que sucede que p. ¡No! La eternidad rebasa al tiempo. Por ello —y contrariamente a la concepción diodorana de lo posible, que tanta influencia ejerció, pues hasta Santo Tomás parece compar-

tirla— no es verdad que, si es posible que algo ocurra, entonces ese algo ocurre en algún momento del tiempo.

Art. 345.— Pero subsiste aún una dificultad: ¿es la eternidad —el presente intemporal, e.d. Dios mismo— una duración, sí o no? Si no lo es en absoluto, entonces no se ve cómo puede suceder o ser verdadero algo en esa no-duración. (Y, además, si la eternidad no es en absoluto una duración, la duración de la existencia de Dios será sólo su duración en el tiempo). Si sí lo es, ¿cómo se relaciona tal duración con la duración temporal?

Respondo que la eternidad no es una duración en el sentido de ser un ente tal que, en la medida en que una cosa existe en ese ente, posee una continuación de existencia, si por 'continuación' de algo se entiende un no ser falso de ese algo, habiendo sido verdadero ese mismo algo ya **antes**; porque en la eternidad no hay antes ni después. Pero la eternidad sí es una duración en el sentido de que es un ente tal que, en la medida en que una cosa existe en él, posee una continuación de existencia, si por continuación de algo se entiende un ser de ese algo, junto con un no cesar ese algo (el cesar de algo es un darse el caso de que ese algo no sea, habiendo sido antes). Hay que fijarse bien aquí en el **alcance del functor de negación**. El sentido rechazado de continuación es éste:

x ha sido antes, y no es cierto que x no es.

En cambio, el sentido aceptado es:

x es, y no es cierto lo siguiente: x ha sido antes y no es.

En ambos casos el 'antes' se toma como refiriendo a una parte del ente del que se trata de saber si es o no una duración; una parte que, con respecto a otras, y según una relación de orden entre las partes, ocupe un lugar previo en dicho ordenamiento (como el número 5 es anterior, en el ordenamiento ordinario de los números naturales, al número 82). Pero, justamente, la eternidad no está dividida en partes. Por eso mismo, no se da dentro de ella ningún "antes", como tampoco se da ningún "después".

En resumen, la eternidad no es una duración en el sentido de duración temporal; es el puro ser, el puro existir. Lo que pasa es que, en vez de referir ese ser a lo temporal, lo temporal debe ser referido a ese ser. Porque —como ya se indicó páginas atrás— el que algo suceda en un momento del tiempo no es ni más ni menos que lo siguiente: que es eternamente cierto que ese momento participa del algo en cuestión.

Así pues, llegamos ahora al problema de la relación o comparación entre la "duración" eterna y la duración temporal. No se las debe comparar para saber cuál dura más. Esa comparación es absurda.

¿PUEDE DIOS CAMBIAR EL PASADO?

Pues “durar más” o “durar menos” sólo tienen aplicación **dentro de un mismo tipo de duración**; porque, de no, se incurre en una falacia de equivocidad (como si se preguntara si el número 893 es mayor que la Torre Eiffel; hay equivocidad porque el sentido en el que —normalmente— se aplica ‘grande’ a un número es diverso a aquél en el que —normalmente— se aplica a una torre).

La eternidad no tiene en absoluto una duración **temporalmente** mayor que la del tiempo. Lo que sí es cierto es que el tiempo, aunque no tiene duración finita (pues no hay ningún número natural tal que, multiplicado por la duración finita de algún lapso arquimédeo, dé como resultado una duración temporal igual o mayor que la de todo el tiempo), sin embargo tiene un comienzo y un fin; mientras que la eternidad no tiene ni comienzo ni fin: no hay nada de lo que se puede decir con verdad que es el comienzo de la eternidad; ni hay cosa alguna que sea el fin de la eternidad. La eternidad **no** tiene partes, no hay en ella antes ni después.

La eternidad (Dios) está absolutamente presente a cada momento del tiempo. Por ello, la eternidad coexiste con cada momento, pero no con simultaneidad duracional, sino con presencia existencial. Porque no cabe hablar de simultaneidad duracional más que dentro de un determinado tipo de duración.

Art. 346.— Un corolario que se desprende de nuestro enfoque sobre la temporalidad (la creación del universo por Dios en el comienzo del tiempo y la consumación del mismo —o su absorción en Dios— al final del tiempo) es que se entiende en qué sentido es verdad que Dios es el alfa y la omega, e.d. principio y fin de todas las cosas. En el primer momento del tiempo, Dios crea el universo. En el último momento del tiempo, Dios absorbe en Sí mismo la creación divinizándola al “disolverla” en Sí mismo (cumpliéndose así la esperanza escatológica de divinización, por la cual Dios será todo en todos); una “disolución” que consiste en un enorme incremento del grado en que Dios posee la propiedad de identificarse con cada criatura, si bien no con todas por igual, sino según sus méritos.

Acápite 5º: ¿Puede Dios cambiar el pasado?

Art. 347.— Explotando los logros doctrinales alcanzados en la parte precedente de este capítulo, veamos ahora en detalle un problema suscitado en el capítulo 5º (Arts. 151 y 152).

Mucho se ha discutido, ya desde la Antigüedad, si Dios puede o no **cambiar el pasado**. Aristóteles, en el c. 2º del Libro IV de la Ética, reproduce, aprobatoriamente, unos versos de Agatón, según los cuales lo único imposible para Dios es deshacer lo ya hecho. Pedro Damián,

en el siglo XI, sostuvo que, puesto que Dios es todopoderoso, puede cambiar el pasado.

No obstante, hay tres ambigüedades en esa cuestión que es indispensable disipar. La primera ambigüedad se debe a una obscuridad acerca del sentido de 'puede'. La segunda se debe a que por 'cambiar el pasado' pueden entenderse varias cosas. La tercera se debe a la ambigüedad entre el presente temporal y el presente intemporal.

En virtud de ello, cabe distinguir —además de otras variantes, que no añadirían nada esencial— los siguientes sentidos posibles de 'Dios puede cambiar el pasado':

1º Dios tiene ahora el poder efectivo de hacer que no ocurra que p; aunque, de hecho, es ahora cierto que ha sucedido ya que p.

2º Dios tiene —intemporalmente hablando— el poder efectivo de hacer que no ocurra que p; aunque, de hecho, es ahora cierto que ya ha sucedido que p.

3º Es ahora cierto que, en la medida en que Dios lo quiera, Dios hace que no suceda que p; aunque, de hecho, es ahora cierto que ya ha sucedido que p.

4º Es intemporalmente cierto que, en la medida en que Dios lo quiera, Dios hace que no suceda que p; aunque, de hecho, es ahora cierto que ya ha sucedido que p.

5º Dios tiene ahora el poder efectivo de hacer que sea ahora cierto lo siguiente: ha sucedido que p y no ha sucedido que p.

6º Dios tiene, intemporalmente hablando, el poder efectivo de hacer que sea ahora cierto lo siguiente: ha sucedido que p y no ha sucedido que p.

7º Es ahora cierto que, en la medida en que Dios lo quiera, Dios hace que sea ahora cierto lo siguiente: ha sucedido y no ha sucedido que p.

8º Es, intemporalmente hablando, cierto que, en la medida en que Dios lo quiera, Dios hace que sea ahora cierto lo siguiente: ha sucedido que p y no ha sucedido que p.

(Podríamos añadir otras versiones, en las que, en vez de decirse que Dios puede hacer que no haya sucedido algo que ha sucedido, se dijera que Dios puede hacer que haya sucedido algo que no ha sucedido. Pero es innecesaria tal duplicación; en efecto: **que suceda que no-r** (y "no-r" es un caso particular de "p", que puede, por lo tanto, reemplazar a esta letra esquemática) es lo mismo **que no suceda que r**; **que suceda que r** es lo mismo que **que no suceda que no-r**).

Una duplicación que sí hay que introducir, en cada una de esas ocho versiones del principio de que Dios puede cambiar el pasado, es cambiar 'no' por 'es absolutamente falso que'; llamaremos a los resultados respectivos de esas modificaciones: 1^o, 2^o... 8^o.

Art. 348.— Pues bien, en virtud de la tesis sobre el poder omnímodo de Dios que aquí se ha defendido, y de la tesis sobre la mitigada intemporalidad divina que también se propugna en este trabajo, son verdaderos, para cualquier "p" (siempre y cuando sea ahora verdad que sucedió que p), los principios 3^o, 3^o, 4^o, 4^o, 7^o, 7^o, 8^o, 8^o. Para algún "p" (pero NO para todo "p"), son también verdaderos los principios 1^o, 2^o, 5^o y 6^o. En cambio, los enunciados 1^o, 2^o, 5^o y 6^o son, todos ellos, absolutamente falsos para cualquier "p".

Por último, si sustituímos en los enunciados 1^o a 8^o el 'no' por 'es (/sea) del todo falso que', podemos llamar a los resultados de esas substituciones: 1^o, 2^o... 8^o. Pues bien: 3^o, 4^o, 7^o y 8^o son verdaderos para todo "p"; los enunciados 1^o y 2^o son verdaderos para algún "p"; pero los enunciados 5^o y 6^o son absolutamente falsos para cualquier "p".

La diferencia entre decir "Es del todo falso que p" (o sea "No es verdad en absoluto que p") y "Es absolutamente falso que p" estriba en lo siguiente: "Es absolutamente falso que p" equivale a "Es en todos los aspectos cierto que es del todo falso que p". Para algunas oraciones "p", es sólo relativamente cierto que es del todo falso que p; para esas oraciones sería absolutamente falso decir que es absolutamente falso que p, ya que hay algunos aspectos en que es verdad que p (justamente porque es sólo relativamente del todo falso que p). De ahí que algunos estados de cosas que son, en algunos aspectos, verdaderos, mientras que en otros aspectos son del todo falsos, pueden, efectivamente, ser puestos en la existencia por Dios (para que algo pueda —con posibilidad física, que es la que se requiere al hablar del poder efectivo— ser puesto en la existencia, es menester que sea puesto en la existencia en algún aspecto, y, más concretamente, en algún mundo-posible, y que ese mundo-posible —o esos mundos-possibles— sea un mundo regular); y, si "p" designa a uno de esos estados de cosas, también tiene Dios el poder efectivo de hacer que sea del todo falso que p. (Como cualquier otro agente, Dios tiene el poder efectivo de hacer algo sólo si hace ese algo en algún mundo posible regular).

Pero, en cambio, si algo, el hecho de que p —digamos— es, aunque sólo sea en algún aspecto, verdadero, entonces es absolutamente falso que sea absolutamente falso que p; y, si es absolutamente falso que p, no hay absolutamente nada que sea el hecho de que p; ni sucede, pues, en ningún aspecto ni grado que p; ni tiene, por lo tanto, nadie el poder efectivo de hacer que p.

Esas consideraciones explican que, en tanto que hay algunos "p" para los que son verdaderos los principios 1^o y 2^o, en cambio 1^o y 2^o son absolutamente falsos para cualquier "p".

La verdad de 1^o, 2^o, 5^o y 6^o para algunos p se comprende inmediatamente si se acepta que el mundo es contradictorio, que en él hay contradicciones verdaderas (aunque nunca hay supercontradicciones verdaderas).

La falsedad absoluta, para cualquier "p", (no ya de 5^o y 6^o, sino incluso) de 5^o y 6^o se debe a lo siguiente: si bien hay algunos estados de cosas, algunos "p", tales que es relativamente cierto que p y es también relativamente del todo falso que p, en cambio, aun para esos estados de cosas, es siempre **absolutamente** falso lo siguiente: **p-y-es-del-todo-falso-que-p**. Que sea relativamente cierto que p significa que en algún aspecto sucede —al menos hasta cierto punto— que p; pero de que en algún aspecto sucede que p y en algún aspecto (forzosamente: en algún otro aspecto) no sucede en absoluto que p, de ahí no se desprende, ni muchísimo menos, que en algún aspecto suceda y no suceda en absoluto que p. (Del mismo modo: de que en algún país el gobierno favorezca al pueblo y en algún país el gobierno no favorezca en absoluto al pueblo, de eso no se desprende que en algún país el gobierno favorezca y no favorezca en absoluto al pueblo).

Art. 349.— Armados con todas las distinciones y aclaraciones que preceden, volvamos la mirada a la querrela en torno a la tesis de San Pedro Damían, que ha sido suscitada de nuevo en la literatura filosófica de los últimos años. R.P. McArthur y M.P. Slattery, en (M:19), defienden la tesis de Pedro Damían, afirmando que no hay hechos pasados. El pasado, según ellos, estaría alécticamente indeterminado —al igual que, según muchos autores (los indeterministas radicales), el futuro está alécticamente indeterminado—. Esa concepción —y más aún como interpretación de la tesis de Pedro Damían sobre la cambiabilidad del pasado por Dios— suscita, empero, tres dificultades.

En primer lugar (y como lo ha apuntado Peter Remnant en (R:11)), si no hay hechos pasados, no se ve qué es lo que Dios podría cambiar: como no hay nada de lo que sea ahora verdad que ha ocurrido, Dios no puede hacer que eso deje de haber ocurrido (o sea: que deje de ser cierto que ha ocurrido). No lo puede, porque para que algo deje de ser, tiene que estar siendo hasta el momento en que deja de ser. Y, además, si, como efecto de la decisión divina, pasa a ser cierto que ha sucedido que p, entonces ya será un hecho pasado que ha sucedido que p; pero no hay tales hechos pasados, según la tesis que comentamos.

En segundo lugar, esa tesis es, de suyo, inverosímil en extremo. Equivale a decir que, cualquiera que sea el enunciado "p", no es cierto

¿PUEDE DIOS CAMBIAR EL PASADO?

que ha sucedido que p. Decir que tuvo lugar la guerra de Corea no sería más cierto que decir que tuvo lugar la guerra entre Negal y Paraguay, p.ej.

En tercer lugar, al dejar de ser ciertas las oraciones en tiempo pasado, deja también de ser cierto que hay leyes causales, salvo si la causa es simultánea con el efecto, lo cual no suele suceder. Es más: las afirmaciones de leyes —metafísicas o físicas— o bien han de ser formuladas en un presente intemporal **únicamente**, o bien valen **en este instante** presente, pero no siempre, ya que el pasado está alécticamente indeterminado (y —al parecer— los dos autores con quienes discutimos se adhieren a la tesis de que el futuro también lo está). Por ello, toda oración en que se diga “siempre es cierto que p” o bien equivale a “ahora es cierto que p”, o bien es (absolutamente) falsa, o bien carece de sentido.

Pero, con todo, cabría modificar un poco el enfoque de esos dos autores y sostener, con respecto al pasado, una teoría similar a la que sostiene Geach con respecto al futuro. Así, en un momento dado puede estar siendo verdad que anteriormente p; o, si se quiere, estar habiendo sido cierto que p; y, luego, puede dejar de estar habiendo sido cierto que p, y pasar a estar ocurriendo que nunca antes p. Así, aunque algo suceda, puede que deje después de haber sucedido. Tal punto de vista, por sorprendente que sea, no ha carecido de un paladín de primer rango, el gran filósofo y lógico polaco Lukasiewicz (cf. (L:10)).

La dificultad es que esa concepción no valdría como interpretación de la tesis de P. Damián, por la sencilla razón de que, de ser correcta, otorgaría a numerosos factores la posibilidad de cambiar el pasado —mientras que P. Damián pensó que eso era prerrogativa divina—. No obstante, se puede simplemente restringir la cambiabilidad del pasado —o sea: el cambio, de un momento a otro ulterior, del valor de verdad de un enunciado “ha sido cierto que p”— a los casos en que haya una intervención especial de Dios.

En cualquier caso, la tesis es, de suyo, demasiado inverosímil como para ser aceptada. Sus consecuencias serían graves. Lo que ha estado siendo cierto sobre el martirio de S. Esteban, o sobre la persecución de Nerón, podría un día dejar de ser cierto, y, a partir de ese día, los relatos historiográficos de los historiadores acerca de tales acontecimientos pasarían a ser como meras novelas. Es más: a partir de ese momento sería totalmente falso que hubo tales hechos, pese a que todos estamos convencidos de que han tenido lugar y seguirán habiendo tenido lugar. Por otro lado, puede que, a partir de un momento, pase a ser bastante cierta —p.ej.— la oración ‘Diocleciano se convirtió al cristianismo’, pese a que, de hecho, fue, durante

la vida de Diocleciano, infinitamente falso que ese déspota se convirtiera al cristianismo.

Tales resultados muestran cuán poco atractiva es la teoría en cuestión.

Art. 350.— Veamos ahora otra interpretación de la tesis de Pedro Damián, propuesta por P. Remnant en (R:11). Remnant sostiene que, según P. Damián, como Dios se encuentra fuera del tiempo, hacer que un hecho suceda o hacer que no suceda es algo que tiene lugar intemporalmente, al margen del tiempo; no es algo que tiene lugar en un momento, sino fuera de la secuencia de momentos que constituye el flujo temporal. Ello acarrea que Dios puede, intemporalmente, hacer que Roma exista; y también —en virtud de su omnipotencia— hacer que Roma no exista. Su poder hacer es intemporal; y su hacer es también intemporal. Lo que es temporal es el existir de Roma, si es que existe. Así, supongamos que Dios, en su intemporalidad, decide que Roma no exista —que Rómulo no sea amamantado por la loba, y muera sin poder llevar a cabo la fundación que, de haber sobrevivido, hubiera llevado a cabo—. Entonces, simplemente, no es cierto que Roma empiece a existir hacia el año 750 a.C. Desde nuestro punto de vista humano, de hombres del siglo XX, ello significa que un hecho del pasado cambia, que Roma ya no fue fundada. Desde el punto de vista intemporal de Dios, ello significaría, simplemente, que Roma no es fundada.

Art. 351.— El propio Remnant, sin embargo, se percata de dos dificultades en tal interpretación (o en el pensamiento de P. Damián, si es que la interpretación es correcta).

La primera consiste en que no se ve cómo dar sentido a la afirmación de que un acto divino intemporal, considerado desde nuestro punto de vista, tiene lugar en un momento. En efecto, una de dos: o bien los actos de Dios, aunque tengan lugar intemporalmente, tienen también lugar en momentos temporales (ya sea sólo en algunos, ya sea en todos ellos); o bien no es así en absoluto. Si lo primero es verdad, entonces no es sólo bajo la consideración de la mente humana, sino también objetivamente, cierto que Dios hace tal cosa en tal momento. Si lo segundo es verdad, entonces decir que Dios hace tal cosa en tal momento es, o un sin-sentido, a una falsedad total; y, por mucho que se añada que ello es así “desde el punto de vista humano” o “bajo la consideración de la mente humana”, o cosas por el estilo, no se cambia un ápice al hecho de que las afirmaciones en cuestión serían o falsedades totales o puros sin-sentidos. Si, objetivamente, no es en absoluto verdad que p, entonces la oración “desde el punto de vista humano es verdad que p” será o falsa por completo, o bien un sin-sentido, ya que “el punto de vista humano” no puede hacer que lo que no es en modo alguno verdadero pase a ser, “desde”

tal punto de vista, verdadero. (Si no es en absoluto, y en ningún aspecto, verdad que p, entonces no hay en absoluto, un hecho que sea el hecho de que p, el cual pudiera ser visto —desde el punto de vista humano o desde cualquier otro—; y, si no hay, en absoluto, ningún algo para ser visto, ¿qué va a ser visto desde tal punto de vista para que, como resultado de la visión, tengamos algo real?). Pero, aun cuando fuera cierto que, desde el punto de vista humano, Dios obra temporalmente, no sería —siempre dentro de la misma hipótesis— en modo alguno verdad que Dios obra temporalmente; luego, así a secas, 'Dios hace ahora tal cosa' sería una oración que no tendría ningún grado de verdad.

En cambio, supongamos que los actos de Dios ocurren intemporalmente, pero también en ciertos momentos del tiempo. Sea este rato uno de esos momentos. Entonces, 'Dios hace ahora tal cosa' es verdad no simplemente desde el punto de vista humano, sino objetivamente. Y, si es así, y si ahora hace Dios que Roma no exista, entonces Dios cambia el pasado en el mismo sentido en que lo cambiaría un agente creado. Damián piensa que los agentes creados no pueden cambiar el pasado porque están insertos en el flujo temporal. Pero si oraciones con respecto a Dios fueran verdaderas en algunos momentos del tiempo, también Dios estaría inserto en ese flujo (aunque, posiblemente, de otro modo. Y habría que explicar cómo esa diferencia de modo bastaría para justificar la cambiabilidad del pasado sólo por Dios; en todo caso, de ser cierta esta segunda hipótesis sobre la verdad de enunciados acerca de Dios en determinados momentos del tiempo, tendríamos el resultado de que el cambio del pasado se afirmarí de Dios en el mismo sentido en que se negaría del hombre, en tanto que Damián parece estar comprometido a afirmar que el sentido de 'cambiar el pasado' no es el mismo cuando se afirma que Dios puede hacer tal cosa y cuando se afirma que el hombre no puede hacerla; y es que, para Dios, el pasado no es pasado).

Art. 352.— La segunda dificultad señalada por Remnant es que, al decirse 'desde el punto de vista de nosotros, hombres del siglo XX', se hace referencia a un contenido del flujo temporal del mundo creado por Dios. Pero, si Dios, en vez de hacer que Roma exista, hace que no exista, entonces cambia una gran parte del contenido del universo creado por él; y, por tanto, como los "puntos de vista" humanos desde los cuales se hacen afirmaciones sobre Dios sólo impropriamente verdaderas (según P. Damián) son contenidos de la acción creadora global e intemporal de Dios, no pueden darse como por supuestos esos puntos de vista para estimar luego desde ellos, extrínsecamente, la acción divina y decir, por consiguiente, que, desde tales puntos de vista, la acción divina consiste en cambiar el pasado.

Quizá se vería esto mejor —y fuera más indiscutible— si tomáramos como punto de vista el humano actual y como decisión divina la de no crear a Adán. Pero es que, de no haber creado Dios a Adán (o sea: de no ser cierto que Dios, intemporalmente, hace que Adán exista en tal momento), no habría punto de vista humano actual; ni, por ello, tendría sentido decir que la decisión que Dios, intemporalmente, puede tomar de no crear a Adán es, vista desde nuestro punto de vista, la de cambiar el pasado —la de hacer que un hecho que ha transcurrido no tenga lugar—. Y, aunque no todo el mundo estará de acuerdo en esto, muchos estaremos de acuerdo en que otro tanto podría decirse de cada acontecimiento pasado importante. Si Roma no hubiera sido fundada, toda la historia universal hubiera sido diferente, y muchos de nosotros no habríamos existido, ni, por tanto, tendría sentido hablar de “nuestro” punto de vista: ¿de quiénes sería ese punto de vista? En todo caso, no el de los (o sea: el de todos los) hombres del siglo XX que hay sino, en el mejor de los casos, el de algunos de ellos y de muchísimos otros que habrían existido en ese caso. (Frente a esta dificultad, a Remnant se le ocurre una posible línea de defensa, basada en la dicotomía alma-cuerpo, y que no parece nada prometedora).

Esta segunda dificultad, que acabamos de ver, suscita el siguiente problema, quizá más general: si la decisión de Dios es intemporal, entonces, o bien Dios decide crear a Adán —pues decide crear un universo en el que exista Adán— o bien no; si sí, entonces Dios no decide crear un universo en el que no exista Adán en absoluto. (Este principio, naturalmente, puede discutirse: puede decirse que Dios puede crear dos universos, uno, A, en el que sea cierto que p, y otro, B, en el que no sea cierto en absoluto que p. Pero, entonces, la suma de esos dos universos sería la creación global, y en ella sería verdad que en A es cierto que p. Y puede sostenerse que el universo es la creación global de Dios, de modo que carece de sentido hablar de varios universos —o, lo que para el caso es igual, que cualquier afirmación sobre varios universos es del todo falsa—). Pues bien: si Dios decide crear un universo en el que Adán exista, entonces en cualquier momento del flujo temporal de ese universo es cierto que Adán existió o existirá; y no hay ningún universo en que sea del todo cierto que Adán ni existió ni existirá. Ciertamente cabe sostener, según una opinión común, que Dios puede —en el sentido de que tiene el poder efectivo de— crear un universo en el que Adán ni existió ni existirá en absoluto; pero —según esa concepción usual de la omnipotencia divina que entiende ‘Dios puede tal cosa’ como ‘Dios tiene el poder efectivo de hacer tal cosa’— Dios no puede hacer que, habiendo un universo donde es en algún momento cierto que Adán existió, en ese universo sea cierto, a partir de otro momento, que Adán nunca existió (en absoluto).

Art. 353.— Ello nos lleva a la conclusión de que la tesis de Pedro Damían es muy difícilmente defendible salvo en el sentido en que la entienden comúnmente los historiadores de la filosofía medieval: como una afirmación de que para Dios no valen las leyes de la lógica (o sea: como un anticipo del voluntarismo cartesiano).

El inconveniente mayor de la concepción de P. Damían es que comparte con la mayor parte de los autores un punto de vista erróneo sobre el poder omnímmodo de Dios, entendiéndolo como que Dios tenga el poder efectivo de hacer cualquier cosa. En verdad, puesto que es un hecho cierto que Adán existe —y, a juicio del autor, que existe en todos los aspectos, por ínfimo que sea su grado de existencia en algunos de ellos—, no tiene el poder efectivo de hacer que sea del todo falso que Adán existe, aunque sí tiene el poder efectivo de hacer que Adán no exista (un 'no' a secas, no reforzado), o sea: de hacer que sea, hasta cierto punto por lo menos, falso que Adán existe.

Pero Dios sí **puede** (en nuestro sentido de 'poder') hacer que Adán no exista en absoluto, ya que (en este sentido de 'poder') no hay ningún "p" tal que no sea verdad "Dios puede hacer que p".

En resumen, no parece aceptable ninguna de las dos concepciones subyacentes de la tesis de Pedro Damían (en la interpretación de la misma que presenta Remnant, que parece la más fiel al texto): ni la del poder omnímmodo de Dios como una capacidad efectiva de Dios para hacer cualquier cosa, ni la de la intemporalidad divina entendida como entrañando una completa no verdad (objetiva) de oraciones acerca de Dios prefijadas por alguna expresión temporalizante.

Y, sin embargo, la tesis de que Dios puede cambiar el pasado sí es verdadera, de manera general, y según lo vimos más arriba, en muchas de sus posibles enunciaciones (concretamente en doce de las 24 formulaciones que propusimos nosotros); y, restringiéndola a algunos estados de cosas tan sólo, es válida en otras 6 de esas formulaciones.

(Conviene señalar, por último, que esta cuestión acerca de si Dios —o algún otro agente— puede cambiar el pasado debe ser cuidadosamente distinguida de la cuestión acerca de si puede haber procesos causales hacia atrás; o sea: de si una causa que tenga lugar en un momento dado puede provocar la existencia de un efecto en un momento anterior. Aquí no se habla de cambiar el pasado; no se pregunta si una causa que tenga lugar en un momento puede hacer que no haya existido en un momento anterior algo que sí ha existido en tal momento anterior, sino que se pregunta si una causa que tenga lugar en un momento puede causar la existencia en un momento anterior de algo que, efectivamente, ha tenido lugar en ese momento anterior. Sobre este problema, cf.,p.ej., (Z:2), (D:9) y (N:1). De las

versiones, que hemos expuesto al comienzo del Art. 347, de la tesis de que Dios puede cambiar el pasado, alguna de ellas —como 1º y 5º— está ligada a la cuestión de la causalidad retroactiva. Mas, dada la supratemporalidad de Dios, el problema de la causalidad retroactiva puede ser aquí soslayado).

Acápito 6º: La ubicuidad de Dios

Art. 354.— En la discusión de la tesis de la ubicuidad u omnipresencia divina nos extenderemos mucho menos. Esta tesis ha suscitado menos controversias que la de la eternidad. Aun así, se plantean interesantes problemas filosóficos en torno a la coherencia de la ubicuidad. Pero un tratamiento adecuado de los mismos requeriría una previa dilucidación de la naturaleza del espacio y de la ubicación. No tengo la intención de abordar detalladamente aquí esa tarea. Por ello, bástenos algunas sucintas indicaciones que deben más bien considerarse programáticas.

La motivación básica de la tradición teísta para sostener la ubicuidad de Dios estriba en que el teísmo ve a Dios como un ente tan infinito y omnipfecto y tan dueño de su creación que nada puede faltarle, de ningún sitio puede estar ausente, y de ninguna criatura suya puede estar alejado, sino que ha de estar presente en todo y por doquier, llenándolo todo; ha de estar presente dondequiera que esté presente una criatura suya, pues sólo así puede llenar con Su presencia a la criatura. Santo Tomás conceptualizó filosóficamente lo medular de esa intuición teística. En su doctrina —como en la del autor de este estudio— Dios es lo mismo que el Ser, es la existencia misma. Pero nada es —dice Santo Tomás en I,q.8,a.1— tan íntimo a un ente como el ser; nada se halla en cosa alguna más profundamente presente que el ser. Mas el ser es Dios. Luego Dios está maximalmente presente a cada cosa y en cada cosa; en cada una de ellas según el modo en que tiene ser —e.d. según el modo (y, habría que añadir, el grado) en que es ente, en que existe—.

Sin embargo, la presencia local de Dios en los sitios o lugares debe ser distinguida de ese encontrarse divino en cada criatura en el grado en que ésta tiene ser (en el grado en que existe). Porque cada ente es perfectamente idéntico a su grado de existencia; luego cada criatura es su grado de existencia; el encontrarse divino en una criatura en el grado en que ésta existe es, pues, lo mismo que el existir de la criatura, o sea: la propia criatura. Ese encontrarse divino es lo mismo que su causar a la criatura, que su conocer a la criatura, que su querer que la criatura exista; todo ello es lo mismo, exactamente lo mismo que la propia criatura, ni más ni menos.

Pero de eso hay que distinguir la **presencia** divina propiamente dicha, que es una presencia ubicativa, un **estar-en** en el sentido en que se habla de estar o hallarse en un sitio o lugar.

Pues bien, la interpretación que pienso defender de la ubicuidad u omnipresencia divina es que Dios se halla (ubicativa o localmente) absolutamente presente en cualquier lugar.

Art. 355.— Veamos, ante todo, algunas aclaraciones previas.

Los lugares o sitios son, como los momentos, conjuntos de estados de cosas. Casi todo lo dicho de los momentos es también válido para los lugares, con una sola —pero importantísima— excepción, a saber: no cabe definir entre los lugares una relación de orden **antes-después** como la definida sobre los momentos. El espacio es pluridimensional; el tiempo es unidimensional. (Además, la geometría del espacio es, verosímilmente, sumamente compleja; y quizá quepa considerar al espacio como múltiplemente multidimensional; pero eso cae fuera de la esfera de nuestras actuales reflexiones).

Por ello, no cabe hablar de lugares extremos del espacio —mientras que, como vimos, sí cabe hablar de dos momentos extremos del tiempo—.

Aparte de eso, cabe decir acerca del espacio y de los lugares que lo conforman cuanto corresponde a lo ya dicho del tiempo y de sus momentos. P.ej., que, si **s** es un sitio o lugar y “**p**” y “**q**” dos enunciados cualesquiera, entonces:

1º Si es verdad en **s** que **p** (esto es: si sucede o tiene lugar que, en **s**, **p**), entonces —inespacialmente hablando— es al menos relativamente cierto que **p**;

2º Cualquier lugar **s'** es tal que: sucede en **s** que **p**, en la misma medida en que sucede en **s'** que sucede en **s** que **p**;

3º Que en **s** suceda que **p** es lo mismo que que **s** participe del hecho de que **p**; y (salvo si el hecho de que **p** es un ente inclasificable, o si es un ente infinito), eso equivale, a su vez, a que el hecho de que **p** pertenezca a **s** (o sea: a que **s** sea un conjunto al que pertenezca el hecho de que **p** —o, lo que es lo mismo: a que **s** sea propiedad poseída por el hecho de que **p**);

4º No sucede en **s** que **p**, en la misma medida en que en **s** sucede que no-**p**;

5º En **s** es verdadera la equivalencia entre el hecho de que **p** y el hecho de que **q**, ssi: en la misma medida en que en **s** sucede que **p**, en esa misma medida sucede en **s** que **q**;

6º Es más o menos cierto que en *s* sucede que *p*, en la misma medida en que en *s* sucede el hecho de que es más o menos cierto que *p*;

7º En *s* tiene lugar el hecho de que *p*-y-*q*, en la misma medida en que es verdadera la siguiente conyunción: en *s* sucede que *p*, y en *s* sucede que *q*;

8º Todo ente es tal que en *s* es cierto de él que *p*, en la misma medida en que en *s* es verdad que todo ente es tal que *p*;

9º Sobre el dominio de los sitios o lugares hay que establecer una relación de parte-a-todo similar a (pero diversa de) la establecida entre los momentos del tiempo.

Art. 356.— Del punto 4º se desprende que Dios existe (tiene lugar, está presente) absolutamente en cualquier sitio o lugar. Porque si no fuera absolutamente cierto que Dios está en un lugar dado (o sea: si fuera siquiera relativamente falso que Dios se halla en ese lugar), sería, al menos relativamente, cierto que en ese lugar se halla la inexistencia de Dios (= el hecho de que no existe nada); y no hay nada en absoluto que sea la inexistencia de Dios o el (pretendido) hecho de que no haya nada; y no habiendo en absoluto cosa tal, mai podría estar —ni siquiera relativamente— presente en lugar alguno.

En eso consiste la omnipresencia o ubicuidad divina: en que Dios esté absolutamente presente por doquier, o sea: que en cualquier sitio tenga absolutamente lugar la existencia de Dios.

Art. 357.— Conviene ahora examinar un interesante distingo escolástico entre tres tipos de presencia en un lugar: circunsriptiva, definitiva y repletiva. La presencia circunsriptiva es la de los cuerpos, según la cual el cuerpo todo está presente en un lugar, y cada parte del cuerpo en una parte determinada de ese lugar. La presencia definitiva es aquélla por la que un ente está, todo él, presente en un lugar y en cada parte de ese lugar. La presencia repletiva es la que tiene Dios; y consiste en estar entero en todo el espacio y también en cada lugar, y, por lo tanto, en cada parte de cada lugar (pues la relación de parte —(locativa)— de es una relación con respecto a la cual está cerrado el dominio de los lugares).

Ese distingo merece ser conservado, si bien habría que introducir importantes subdistingos, en función del reconocimiento de la existencia de múltiples (infinitos) grados de verdad. Porque aun la presencia de un cuerpo en un lugar es, en alguna medida, definitiva, toda vez que en alguna medida es cierto que el cuerpo se halla en cada sitio en el que se encuentra una parte del mismo. Por otro lado, aun cuando ciertos entes incorpóreos (conjuntos o propiedades que no son conjuntos de sus respectivas partes, p.ej.: la blancura, la cica-

tería, la metalicidad, etc.) tienen una ubicación definitiva en el lugar —discontinuo— del que son partes los lugares ocupados por sus miembros, esa ubicación definitiva no conlleva que el grado de presencia en cada una de las partes de su lugar total sea tan elevado como aquél en que se halla en esa parte el miembro respectivo del conjunto en cuestión; puede ser un grado menor (cf. (P:2)).

En todo caso, lo que sí es cierto es que la **presencia repletiva** de Dios tiene como característica propia y particularísima la de estar absolutamente presente en cada lugar (esto es: que cualquier lugar, **s**, sea tal que es, en todos los aspectos, 100 % verdad que Dios existe en **s**).

Art. 358.— Pero, ¿está también Dios absolutamente presente en el espacio como un todo? El espacio como un todo probablemente no es en absoluto un lugar; e.d.: no hay ningún lugar del que sean partes los demás lugares —como no hay ningún lapso de tiempo del que sean sublapsos todos los lapsos—. En **ese** sentido no es del todo correcto hablar de la infinidad o inmensidad del espacio y del tiempo, como si el espacio fuera un lugar infinito y el tiempo un lapso o momento infinto; lo que sí es cierto (y así hay que interpretar la verídica afirmación de la infinidad del espacio y de la del tiempo) es que, dado un lugar cualquiera (respectivamente, un lapso cualquiera) se puede su extensión (respectivamente, su duración) multiplicar por cualquier número positivo, y se obtiene así la extensión de algún otro lugar (respectivamente, la duración de otro lapso).

Cada vez que se emplean los sintagmas 'la totalidad del espacio' o 'la totalidad del tiempo', es menester —para hablar con rigor— parafrasear lo que se dice, de suerte que ya no se usen tales sintagmas. Cabe,, en cambio, hablar del **conjunto** de los momentos, y también del **conjunto** de los lugares; el primero es el tiempo; el segundo es el espacio).

Quizá no está de más señalar que —coincidiendo en esto con la concepción newtoniana— nuestro enfoque defiende la tesis de que tanto los momentos del tiempo como los lugares espaciales son entes increados, pues son entes lógicamente transcendentales; son atributos de Dios.

Como no hay un lugar global, Dios no puede estar en tal lugar. Decir que El ocupa el espacio es repetir que ocupa, y absolutamente, cada lugar espacial. Sería quizá más afortunado decir que Dios llena los espacios, entendiendo por 'espacios' los grandes lugares, y empleando la palabra 'llena' como equivaliendo al sintagma 'está absolutamente presente en'.

Art. 359.— Lo que sí es, en cambio, cierto es que el espacio, como el tiempo, está en Dios en un sentido preciso. No se trata de

que Dios esté más allá de "la totalidad" del espacio (suponiendo que hubiera cosa tal), como tampoco es cierto, **hablando en rigor**, que Dios exista antes del tiempo, o después del tiempo (pues decir eso es decir que hubo un lapso temporal, anterior al comienzo del tiempo, en que existió Dios, y que habrá un lapso temporal, posterior al tiempo en que existió Dios). Si Dios rodea o contiene en Sí al espacio y al tiempo es en el sentido de que el afirmar un hecho intemporal e inespacialmente (sin referirlo ni a un momento del tiempo ni a un lugar espacial) es referirlo a Dios; es decir que Dios participa de ese hecho. Dios es el presente inespacial como es el presente intemporal. La afirmación de algo inespacialmente hablando es más básica que su referencia a un lugar. Cualquier lugar es algo de Dios, es un atributo increado de Dios. Y decir que un hecho tiene lugar en un sitio (que existe en él = que sucede en él = que es verdadero en él) es decir que dicho sitio participa de ese hecho (cuya existencia, de suyo y sin relativización —espacial u otra— es su estar en Dios —es que Dios participe de él—; y la existencia de algo no es ni más ni menos que ese mismo algo). Por consiguiente, decir que algo sucede en un lugar es relativizar con respecto a ese lugar ese algo, el cual, primaria y originariamente (esto es: de suyo y salvo indicaciones referencializantes o relativizantes), está en Dios —él es su estar en Dios, i.e. su ser participado por Dios—. Y aquello con lo que, al hacerse la afirmación en cuestión, se lo relativiza es un atributo divino —diverso de Dios—. (Esa relativización no es un falseamiento de lo real, sino que cada cosa tiene su ser irrelativo en Dios, pero también se da su estar-en-tal-sitio, si bien —con respecto a algunas cosas— lo uno y lo otro coinciden; el relativizar una cosa con respecto a un punto de referencia —momento o lugar— es referirse a la relativización objetiva, real, de la cosa, o sea: a su estar-en-el-momento o estar-en-el-lugar, e.d.: al ser participada la cosa por el momento, o por el lugar en cuestión).

Acápite 7º: ¿Cabe distinguir la ubicuidad de la inmensidad divinas?

Art. 360.— Se ha distinguido en la filosofía escolástica a menudo la inmensidad de Dios de su omnipresencia o ubicuidad. La inmensidad sería un atributo intrínseco de Dios, que no diría relación a otros casos, ni, por tanto, supondría la existencia de un universo creado; esa inmensidad sería el fundamento de la omnipresencia, y consistiría en que Dios pueda, sin mutación, estar íntimamente presente en todas las cosas y lugares, reales o meramente posibles. Así, la inmensidad sería como una ubicuidad potencial, pero sin ser propiamente potencial, ya que el tránsito al acto sería una mutación en la criatura, no en Dios. En efecto: los autores escolásticos que han acuñado ese distinguo no admiten **potencia** en Dios: deben, por

ello, decir que la ubicuidad no se distingue en Dios de su inmensidad, sino que la distinción se da sólo desde el ángulo de las cosas creadas. Pero aquí vuelve a plantearse un viejo problema. Como Dios es infalible, si, desde su punto de vista, la inmensidad y la ubicuidad son lo mismo, es que la inmensidad y la ubicuidad son lo mismo; y, por consiguiente, está de más inventar semejante distingo. Y, si se responde que, aunque en Dios son lo mismo, Dios las ve como diversas, entonces —como Dios no se equivoca— son diversas; luego, de suyo, son diversas, pero en Dios son lo mismo. Pero eso es absurdo, ya que inmensidad y ubicuidad de suyo son lo que son en Dios.

No quiero entrar en este libro en las consideraciones sobre Dios como acto puro, pues ello requeriría un largo examen previo de esas nociones aristotélicas —que yo considero engorrosísimas y de muy escasa utilidad, prefiriendo un enfoque gradualista que hable de **grados** de realidad, no de modos de realidad—. Pero, al margen de tales consideraciones, el distingo entre inmensidad y ubicuidad u omnipresencia me parece dudoso. Creo que la razón para haberlo inventado estriba en que se ha querido distinguir una propiedad divina que dice —aptitudinalmente sólo, no efectivamente— relación a todos los espacios y objetos **creables** de otra que resulta, contingentemente, de la creación de este universo particular en vez de otros.

Pero tal punto de vista descansa en el contingentismo metafísico rechazado en este trabajo: no hay —según la tesis aquí propuesta— nada **absolutamente** contingente; no es, pues, absolutamente contingente, sino relativamente necesario que exista este universo en vez de otro. Y, por lo tanto, no pueden ponerse en pie de igualdad el espacio real y supuestos espacios pura o absolutamente imaginarios; porque tales espacios no son nada en absoluto, no tienen ni la más mínima realidad.

Lo que sí puede haber es aspectos, zonas o capas del espacio que gocen de mayor o menor realidad (sí bien la diferencia sólo puede ser infinitesimal). Y lo que sí hay es cuerpos con mayor o menor realidad, y con mayor o menor grado de presencia en determinados lugares del espacio real.

Art. 361.— Lo que se dice a favor del distingo que estamos criticando es que, en virtud de Su inmensidad, y en el momento en que es creado el universo real, Dios, automáticamente, y sin experimentar mutación —y sin tener que acceder o entrar—, estará presente en cada lugar. Pero a esto se pueden responder cuatro cosas. En primer lugar, que los lugares espaciales (todos ellos reales) son increados atributos de Dios, con lo cual no hay mutación en la presencia en ellos de Dios. Ellos contienen el universo creado; no son partes del mismo. Dios no entra en ellos; está eternamente en ellos. En segundo lugar, cabe responder a ese escrúpulo sobre la mutación repitiendo

ETERNO Y UBICUO

nuestra argumentación a favor de una cierta mutación divina (en el caso de que no bastara —que sí basta— el argumento anterior).

En tercer lugar, cabe responder que no hay un **antes** de la creación del universo, pues el tiempo tiene por comienzo el momento en que es creado el universo; luego no puede haber tránsito de un **antes** a un **después** de la creación del universo, porque no hay ningún **antes**. (La eternidad no tiene relación **duracional** con respecto al tiempo —no es ni anterior, ni duracionalmente simultánea, ni posterior con respecto al tiempo—, pues son duraciones de dos tipos diversos).

Y, en cuarto y último lugar, se puede también responder que ese modo de querer obviar la mutación divina más bien la reintroduce, puesto que habría un tránsito de la omnipresencia potencial de Dios (Su inmensidad) a su omnipresencia actual, con la creación del universo. Claro, a este cuarto argumento los partidarios del distingo aquí criticado responderán que la omnipresencia no es una potencia de estar presente, sino un estar efectivamente en presencia potencial; pero que la potencialidad no es algo que incumba aquí al **estar-en** divino, sino a la cosa en la cual ese **estar-en** se da.

Pero, una de dos: o eso en lo que Dios está se da, y entonces Dios, en efecto, está en ello; o no se da en absoluto, y entonces Dios no está en "ello" en absoluto. Pero un **estar-en** algo que sea actual pese a que ese algo fuera absolutamente pura y mera potenciabilidad resulta —al menos para el autor— incomprendible.

Es más: esa potencialidad, ¿qué es y dónde está? Si es algo y se encuentra en alguna parte, entonces ya **es**, ya **existe**. Si se nos responde que, en tanto que es sólo potencialidad que aún no ha recibido la existencia, es Dios y está en Dios, entonces decir que Dios está aptitudinalmente en esa potencialidad es decir que Dios está aptitudinalmente en Dios. Pero Dios está en Dios, sin que haga ninguna falta añadir ese 'aptitudinalmente'.

Si esa potencialidad no es nada en absoluto, entonces en una nada-en-absoluto no se puede estar de ningún modo; ni siquiera aptitudinalmente. Porque para estar en algo, comoquiera que se esté —aptitudinalmente o de cualquier otro modo—, ese algo tiene que existir, tiene —¡justamente!— que **ser algo**.

Y no vale decir que estar aptitudinalmente es meramente tener la aptitud de estar. Porque entonces la inmensidad de Dios no sería un **estar ya** que fuera aptitudinal sólo a causa del no-ser de "aquello" en lo que se daría (o, mejor dicho: de una **parte** de aquello en lo que se daría); sino que sería (al menos en parte: en aquella parte que difiriera de la ubicuidad) una mera **aptitud** para estar-en. Y, así, se reintroduce en Dios la potencialidad.

(Por mi parte, rechazo la potencialidad tanto con respecto a Dios como con respecto a cualquier ente. En vez de hablar de potencia/acto, me parece mil veces preferible y más claro hablar de un grado menor o mayor de verdad de algo, en particular de un grado menor o mayor de posesión de una propiedad por un ente; y, en otros casos, de lo que hay que hablar es de **disposición**, que no es potencialidad, porque no es un modo ontológicamente irreducible de tener alguna propiedad).

Art. 362.— Suárez arguye a favor del distingo entre la inmensidad y la ubicuidad divinas como sigue (d.30,s.7,n.29). La ubicuidad, de suyo, no dice perfección bastante, ya que muy bien pudiera crear Dios un ente espiritual que pudiera estar presente en todo el universo y en cada parte del mismo, del mismo modo que un ángel puede estar presente en toda una ciudad, y otro puede estar presente en un territorio mayor, y así hasta el infinito; así pues, se puede llegar a un ángel que pueda estar presente en todo el universo. Y de ahí resulta que la perfección de ubicuidad es finita, y no basta para la inmensidad de Dios. Luego algo hay que añadir a la ubicuidad para obtener una perfección infinita, que sólo a Dios competa. Mas ese algo sólo puede ser que Dios se encuentra en este universo de tal modo que, en cuanto a El respecta, podría hallarse en otro mayor, y en más y mayores cosas, y así hasta el infinito. Se trata —en palabra del propio Dr. Eximio— de una **aptitud** de Dios para existir en cualquiera de las infinitas cosas que El puede hacer.

A este argumento cabe responder lo siguiente. Si el espacio real es infinitamente grande —en el sentido más arriba aclarado, y tal como lo sostiene el autor de este estudio—, entonces no es seguro que el argumento suareciano pruebe que puede haber un ente creado que ocupe todo el espacio real (esto es: todos los lugares).

Pues, aunque pueda haber criaturas incorpóreas que ocupen espacios indefinidamente grandes, **ello** no prueba que pueda haber algo que ocupe todos los lugares del espacio, que es infinitamente grande.

Claro que hay otros argumentos —diferentes del de Suárez— que sí parecen indicar que hay entes creados que tienen un elevado grado de presencia en cualquier lugar del espacio; v.gr. el teorema de Pitágoras, o el hecho de que todo existe.

Pero hay una característica que ningún ente salvo Dios posee: la de estar **absolutamente** presente en cada lugar del espacio. En ese sentido, sólo Dios llena el espacio.

Frente a la tesis suareciana de que podría haber otro espacio mayor que el real, he de responder —a tenor de la posición necessitarista defendida en este libro— que cualquier otro espacio es sólo

un aspecto, o una región, o una capa ,o un componente, del espacio real, que es infinitamente grande, y tal, por ende, que no puede haber otro mayor. Esos "otros" espacios no son alternativas, en el sentido fuerte y pleno, con respecto al espacio real, pues se dan en el espacio real. Son alternativos frente a él sólo en el sentido de que constituyen aspectos parciales del espacio real, que los abarca a todos ellos; y así, se oponen al abarcador espacio real como la parte o el componente se opone a la suma global de componentes; como una provincia se opone a un país y es una "alternativa" al país; uno puede pensar en la provincia en vez de pensar en el país —o a la inversa—, trabajar por el bien de la provincia en vez de hacerlo por el bien común del país —o a la inversa—, etc. Por otro lado, esos espacios tienen menos realidad que el espacio global, que los abarca. Pero Dios está realmente presente en todos. Y ya más no puede estar, porque pedir ese "más" es pedir un absurdo.

Sobre la aptitud en que consistiría esa inmensidad divina, evidentemente Suárez no la entiende como una potencia, pues el Eximio defiende la doctrina aristotélica de Dios como acto puro. Esa aptitud es, sin duda, denominada así sólo con relación al modo de concebir de nuestro intelecto; de suyo es, justamente, un no-sé-qué tal que, supuesto un universo, espacio o lugar cualquiera, Dios, sin mutación por su parte, está automáticamente presente en él. Pero ya hemos visto qué dificultades encierra tal concepción.

Art. 363.— Frente a otros autores escolásticos más comedidos, a quienes repugna, más o menos, la idea de una presencia divina en lo puramente imaginario, Suárez arguye como sigue (d.30,s.7,n.32): Dios puede, sin ninguna mutación por su parte, obrar fuera del universo. Luego ya está en acto fuera del universo, pues, de no estarlo, su pasar a obrar sería un tránsito de la potencia al acto, esto es: una mutación. (La diferencia entre este argumento y el contemplado en el Art. 361 estriba en que aquél argüía acerca de la mutación o tránsito que —de no ser por la inmensidad— se daría de un no estar Dios en acto en los lugares reales a un sí estar en acto en esos lugares; mientras que aquí se trata del tránsito que —de no ser por la inmensidad como atributo propio e irreducible— se daría de un no estar Dios en acto en lugares imaginarios a un posible sí estar en acto en los mismos).

La premisa mayor, empero, puede ser discutida; y de hecho ha de serlo, según la posición defendida en este estudio, si por 'puede obrar' se entiende 'es metafísicamente posible que obre' (no si se entiende 'puede obrar' como 'en la medida en que quiere obrar, obra'); y si por 'fuera' se entiende 'completamente fuera' (esto es: en un espacio que no forme en absoluto parte del espacio real). Porque completamente fuera del universo no hay ni puede en modo alguno

haber nada en absoluto. Por eso, tal premisa mayor es una reafirmación gratuita e indemostrada del contingentismo metafísico de raíz aristotélica que heredó la Escolástica, pero que es, de suyo, ajeno al mensaje prístino del cristianismo.

A la premisa menor pudieran contestar los escolásticos opuestos al punto de vista suareciano —sobre la presencia divina en los espacios imaginarios— diciendo, con respecto al paso de un no-estar de Dios en esos espacios, que no están existiendo, a un sí-estar Suyo, si pasaran a existir, que ese paso sería mutación en la criatura, no en Dios.

Aunque (por lo ya visto anteriormente en este capítulo en torno a la inmutabilidad —cf., en particular, Arts. 330 y 331—) semejante tesis es de lo más implausible (pues es contraria al criterio cantabrigiense de cambio, frente al cual no parece haber ninguna alternativa viable y claramente inteligible), con todo es una manifestación del enfoque escolástico común sobre la inmutabilidad de Dios. Según ese enfoque, Dios con una sola, única e invariable perfección intrínseca que, entitativamente tomada, no sufre variación, con esa perfección, pues, está aquí o allá, obra esto o lo otro, conoce una cosa o su contraria, elige una cosa u otra, etc., todo ello sin alteración por su parte, pues la variación no es suya, no se produce en su perfección, entitativamente tomada, sino en el objeto o término de la misma (o sea: es una variación de su perfección, pero no en cuanto ente, sino tan sólo en cuanto tiene como término a esto o a aquello —una variación de la perfección sólo terminativamente tomada—). Y ese tipo de enfoque es de lo más afín a los planteamientos del Eximio, aunque tal doctrina sea —para mí— lógicamente incomprendible (y ningún escolástico ha tratado de allanarnos a los antiaristotélicos el camino a la comprensión de semejante tipo de dizque soluciones, proponiendo una axiomática para los “en-cuantos” de los que tanto se usa y abusa en las escuelas peripatéticas).

Por lo demás, en torno a la premisa menor cabría reproducir los cuatro argumentos que ya esgrimi en el Art. 361 en torno a la tesis similar correspondiente al tránsito que dizque se daría de un no estar Dios en los lugares reales —antes de la creación de este universo— a un sí estar en ellos.

Art. 364.— Sin embargo, Suárez trata de reforzar su línea argumentativa —a favor de la segunda premisa— diciendo (d.30,s.7,n.44) que, por necesidad natural, la divina substancia se define y determina de modo que esté en acto dondequiera que puede estar, incluyendo, pues, en ese “dondequiera” los lugares imaginarios. Es más: con respecto a los lugares imaginarios, y sólo a ellos, se da una presencia *simpliciter* o incondicionada, mientras que la presencia en los lugares reales se da sobre la base de la presuposición de que existan; si no

existieran (y no existirían, si Dios no quisiera que existieran), Dios no estaría en ellos. Supongo que esto último lo entiende Suárez en un sentido restringido: como que en los lugares reales Dios tiene algún tipo de presencia más fuerte, la cual no se daría si no existieran realmente esos lugares; pero supongo que lo que quiere decir es que, de todos modos, si esos lugares reales no existieran realmente, "existirían" entonces como lugares imaginarios y Dios estaría en ellos con el tipo de presencia que el Eximio atribuye a Dios con respecto a esos lugares imaginarios.

Pero, ¿en qué puede consistir esa mayor fuerza de la presencia de Dios en los lugares reales? ¿En ser una presencia real? Entonces es que la presencia de Dios en los lugares imaginarios es irreal, o sea: imaginaria, como los lugares mismos. Y, cuando Suárez habla de "imaginario" o "irreal", sobreentiende —como buen pensador dignosivo que es—: **absolutamente** imaginario, absolutamente irreal. Pero una presencia absolutamente irreal es una absoluta falta de presencia, una ausencia total y absoluta. No puede ser, pues, eso lo que Suárez quiere decir, al referirse a un tipo especial de presencia divina en el espacio real, en comparación con su presencia en los espacios imaginarios. Pero, entonces, ¿a qué alude? No puedo ver ninguna aclaración alternativa.

Art. 365.— En cualquier caso —y dejando de lado esa fibra de la argumentación suareciana, al fin y al cabo prescindible en la economía general de la misma—, lo esencial en el razonamiento de Suárez es la tesis de que, por necesidad natural, Dios está en acto dondequiera que puede estar. Mas, aun suponiendo que fuera metafísicamente posible que Dios estuviera en lugares en que no está, en lugares (completamente) irreales (en lugares que **son** irreales, pero que **serían** reales si El estuviera en ellos), de ahí ni siquiera se desprende lógicamente (salvo en el marco de **determinados** sistemas de lógica modal) que hay lugares en los que Dios no está y en los que es metafísicamente posible que El esté. En efecto: para pasar de lo uno a lo otro hace falta una fórmula que es equivalente al llamado **axioma de Barcan** —en lógica modal contemporánea—, a saber: Si puede haber un x tal que $p[x]$, entonces hay un x tal que es metafísicamente posible que $p[x]$.

Un ejemplo sería el siguiente:

Si es (metafísicamente) posible que haya alguien que sea un ingenioso hidalgo llamado 'Don Quijote de la Mancha', entonces hay alguien del que es (metafísicamente) posible que él sea un ingenioso hidalgo llamado 'Don Quijote de la Mancha'.

Ese axioma me parece de lo más plausible, y sin titubeos lo considero cierto. Pero quienes lo sustentan deben reflexionar acerca de

lo que significa. Porque lo que nos viene a decir es que, dado un ente posible cualquiera, ese ente es **real**, existe realmente (aunque quizá no sea real todo lo que acerca de tal ente **podiera ser verdadero**). Pero, si se añade que los estados de cosas son entes, y que su existir es lo mismo que su suceder, resulta que los estados de cosas que pudieran suceder en una situación posible (en un mundo posible) suceden de hecho en el mundo real. A los contingentistas más lúcidos y consecuentes los asusta —con razón— semejante resultado; y, por eso, prefieren echar por la borda el axioma de Barcan. (Así lo hace, p.ej., Nicholas Rescher en (R:12),p.60,n.6). La dificultad, empero, estriba en que ese axioma es, no un axioma, **sino un teorema demostrable** en el sistema cuantificacional de lógica modal —basado en la LBV— más comúnmente aceptado por la pléyade de los filósofos dignoscitivos contemporáneos, a saber: el sistema S5 (sobre esta interesantísima cuestión, vid. (H:24), pp.142-5 & 178ss).

Un contingentista consecuente debiera eliminar el axioma de Barcan (y cualquier axioma del que se deduzca el axioma de Barcan). Mas, sin tal axioma, la conclusión a la que aludimos no se desprende. Porque el plural 'lugares' (o su equivalente, el sintagma 'algún lugar') cae, en la premisa o prótasis, bajo el alcance del operador modal 'Es (metafísicamente) posible que'; y, sin el axioma de Barcan, no se puede sacar fuera de ese alcance. Todo lo que podrá, pues, concluirse, sin el axioma de Barcan es, no la apódosis o conclusión (esto es: **no que haya lugares en los que Dios puede estar, pero no está**); sino simplemente lo ya dicho en la prótasis: **que puede haber lugares en los que Dios esté y que no sean lugares donde, de hecho, está (si bien ya el expresar esto con todo rigor —en el marco de una formalización basada en la LBV y que siga las pautas de las lógicas modales usuales— no deja de plantear problemas; porque el 'de hecho', es una partícula redundante —y, entonces, al encontrarse bajo el alcance del operador de posibilidad, se engendra una contradicción, lo que, en un sistema superconsistente, conlleva la trivialidad o endebles de todo el sistema—; y, si se entiende el 'de hecho' como partícula no redundante, hará falta un tipo de formalización diverso del empleado en los cálculos modales usuales; será, p.ej., menester un cálculo con variables —y también al menos una constante, que designe al mundo real— cuyo campo de variación sean los mundos posibles; pero con ello se habrá reconocido **realidad** —i.e.: existencia real— a los mundos posibles; lo cual va en contra del espíritu contingentista que había llevado a abandonar el axioma de Barcan. Por otro lado, algunos cálculos modales introducen un operador que significa lo mismo que 'Realmente' o 'De hecho'; pero suscitan dificultades de diversa índole).**

Art. 366.— Pero, si la conclusión aludida (que hay lugares en que Dios no está pero puede estar) no se desprende —sin el axioma de Barcan— de la premisa de que Dios puede estar en lugares en que

ETERNO Y UBICUO

no está, **menos aún se desprende que haya lugares irreales en los que Dios está: o sea: que existan lugares inexistentes en los que se encuentra Dios.**

Por mi parte —y dentro de la metafísica necesitarista que definiendo— acepto gustosísimo la tesis suareciana de que, si es (metafísicamente) posible que Dios esté en un lugar, entonces Dios está en ese lugar; y está en él realmente (porque no se puede estar de modo completamente irreal; y porque **Dios no puede estar en ningún sitio ni siquiera de modo parcialmente irreal**). Pero si Dios está en un sitio realmente (y, lo que es más —dado que es Dios y, por tanto, ubicuo— con realidad absoluta), entonces es que ese lugar existe realmente. Luego, si es metafísicamente posible que Dios esté en algún lugar, Dios está en él, y ese lugar existe, es un lugar real; mas el espacio comprende todos los lugares reales; luego dondequiera que Dios puede (con posibilidad metafísica) hallarse, Dios se halla efectivamente, y se trata de un lugar que forma parte del mundo real.

CONCLUSION

Hemos visto en esta Sección cómo se puede concebir coherentemente la existencia de un ente que poseyera todas las características enumeradas en el Preámbulo como características de Dios, y que sea el único en poseerlas.

Pero también hemos visto que algunas de ellas deben ser interpretadas de un modo diferente del que era corriente en una cierta tología de raigambre y cuño aristotélicos, que trabaja con los esquemas y utensilios teóricos heredados del Liceo —no forzosamente los más aptos para una conceptualización de las intuiciones mono-teísticas bíblicas y coránicas—.

Además, hemos visto que no es posible admitir esa idea de Dios en el marco de una lógica superconsistente. Porque una lógica superconsistente (como la LBV), propia del pensamiento dignoscitivo, no puede ligar razonablemente, p.ej., lo temporal con lo intemporal o eterno (ni, por tanto, ofrecer un planteamiento racional que reconozca la intemporalidad o eternidad de Dios), sino que, o bien admitirá sin más la intemporalidad de Dios y entonces incurrirá en consecuencias absurdas, o bien sumergirá sin más a Dios en el tiempo, rechazando su eternidad.

Del mismo modo, una lógica superconsistente, o bien atribuirá a Dios una libertad de **absoluta contingencia** —con las absurdísimas consecuencias que ello acarrea—, o bien le asignará una necesidad absoluta —como Spinoza—, con lo que desaparece toda diferencia entre la necesidad absoluta que sólo tiene Dios y la necesidad de

CONCLUSION

las criaturas, que no debe excluir la contingencia de las mismas. Además, de aceptarse que se da en el mundo absoluta contingencia, la omnisciencia divina se vería en gravísimo peligro, como pudimos ver en el capítulo 4º.

Una lógica superconsistente tampoco puede dar una idea adecuada de la creación y providencia divinas. Con respecto a esta última, o bien la suprime, o bien hace que las acciones de las criaturas sean **absolutamente** necesarias, o bien debe acudir a las "soluciones" absurdísimas a que acuden los partidarios del **absoluto** libre arbitrio divino. Y, con respecto a la creación, una lógica superconsistente se verá en graves dificultades para comprender que Dios ha creado todos los entes diversos de El mismo y sus atributos. Tampoco puede una lógica superconsistente resolver las dificultades que rodean a la omnisciencia y a la omnipotencia divinas.

Pero no basta con admitir una lógica paraconsistente para solucionar el problema de la coherencia del teísmo. Hemos visto, sobre todo en los capítulos 2º a 6º, que hace falta una lógica que admita al menos la posibilidad de transcendencia lógica, o sea que no excluya que haya entes que posean en alto grado propiedades mutuamente opuestas. Sin eso no puede admitirse que Dios sea omnipotente (más que a costa de distorsionar y desvirtuar el sentido obvio y prístino de la afirmación); ni que sea una persona incorpórea; ni que sea, a la vez, omnisciente, todopoderoso e infinitamente bueno.

Naturalmente, si es menester acuñar una doctrina lógica que admita la transcendencia lógica o perantomaticidad aun para reconocer la coherencia del teísmo en general, muchísimo más hace falta una doctrina así para reconocer la coherencia del teísmo cristiano, con sus dos grandes misterios: la Trinidad y la Encarnación. Porque el cristianismo nos presenta un Dios que es, a la vez, y en gran medida, Uno y Trino; que es a la vez, y en gran medida, eterno e inmutable (en el sentido que hemos postulado interpretativamente en el capítulo 10º) y, con todo, temporal y mutable (teniendo también en alto grado la propiedad de cambiar de grado de realidad a lo largo del tiempo; las de nacer y morir); que tiene a la vez, y en alto grado, perfecciones como la impasibilidad, felicidad, bienestar, inatemorizabilidad, gozo y deleite (todo ello por ser omnipotente, según lo vimos en el capítulo 2º) e imperfecciones como las de sufrir dolor, hambre y sed, entristecerse, tener miedo y llorar; que, siendo ubicuo, tiene en alto grado la propiedad de estar ubicado en un determinado lugar —cambiante— y no en cualesquiera otros; que, siendo todopoderoso, tiene, empero, en alto grado la propiedad de ser impotente para hacer cosas que quisiera hacer.

Si no hubiera motivos independientes del dogma cristiano para admitir la perantomaticidad de Dios, aquellos teístas que no aceptan

ETERNO Y UBICUO

tal dogma podrían considerar lógicamente preferible su propia posición. Mas en esta Sección hemos probado que la perantomaticidad o transcendencia lógica de Dios debe ser admitida por cualquier teísta —por cualquier persona que abrace una posición que, dentro de la tradición bíblica o de la coránica, tenga alguna posibilidad de ser considerada como próxima a la ortodoxia—.

SECCION III

CONCEPCION ONTOFANTICA DE DIOS

Capítulo I

DIOS, ENTE ABSOLUTO, INFINITO Y PERANTIOMATICO

Acápíte 1º: Fundamentación ontológica

Art. 01.— Empecemos por sentar algunos puntos preliminares que indiquen con claridad cuál es el marco ontológico en el que se encuadra la concepción filosófico-teológica propuesta en esta Sección.

Ante todo, conviene introducir previamente la definición de la palabra 'aporía' que se utilizará varias veces en esta Sección. Una aporía en un sistema es una fórmula trivializante, e.d. una fórmula tal que, en virtud de las reglas de inferencia del sistema, entraña, como conclusión, cualquier oración del sistema que esté sintácticamente bien formada, por más absurda que sea.

Conviene tener presente que, si bien en el marco de la LBV, cualquier contradicción es una aporía, no sucede así en otros sistemas. El sistema Anu propuesto en esta Sección es un sistema contradictorio, que afirma contradicciones; sin embargo, ese sistema —aparentemente— **no es trivial, no es endeble**, y, por ello, no afirma ninguna aporía. Una aporía, con respecto a tal sistema, sería una fórmula como 'Benin está en Africa y es **del todo falso** que Benin esté en Africa'; eso es una **supercontradicción**, y, por tanto, un absurdo, una "afirmación" aporética, que, si se añadiera a los axiomas del sistema Anu, transformaría a éste en sistema endeble (lo trivializaría).

Art. 02.— La primera tesis ontológica que quiero defender es la de que cada ente es lo mismo que su respectivo existir. (Esta tesis fue sustentada ya por Occam y Buridán y está subyacente en la concepción de Hume, Kant y Brentano sobre la existencia, según la cual afirmar la existencia de algo no es ni más ni menos que afirmar ese algo). (Cf. (B:10), (O:5), (H:26), (K:12), (B:9); cf. también (S:25), pp.

86ss). La tesis puede sustentarse en argumentos muy persuasivos. Al pensarse en la existencia de algo no se piensa sino en ese algo. Causar la existencia de algo, o el cese de la misma (o un aumento o disminución de la misma) no es ni más ni menos que causar el algo en cuestión, o su desaparición (o su aumento o disminución). Esto nos lleva a concebir la existencia como aquel conjunto (e.d. aquella propiedad) al que cada elemento finito pertenece (que cada elemento finito posee) en la misma medida en que existe. (Por qué limitamos esta ley a los **elementos finitos** es algo que en seguida aparecerá con claridad). Dicho de otro modo: la existencia es un conjunto cuya función característica es una función idéntica. ¡Expliquemos esto! Cada conjunto tiene una función característica, e.d. una función que toma como **argumentos** a objetos y como **valores** a valores de verdad; si un objeto, x , pertenece en el grado u al conjunto en cuestión, la función característica de ese conjunto, al tomar como argumento a x toma como valor a u .

Por otro lado, una función es idéntica cuando cada argumento de la misma es un **punto fijo**. Se llama un punto fijo de una función Φ a ente v ssi $\Phi(v)=v$ (en general, si Φ es una función, $\Phi(v)$ es el valor al que envía Φ al tomar a v como argumento).

Pues bien, afirmamos que cada objeto es un grado de verdad (ello es consecuente con el adagio escolástico 'ens et uerum conuertuntur': ser un ente y ser verdadero se identifican). Entonces ya se entiende qué es la existencia: es aquel conjunto cuya función característica es tal que, al tomar como argumento a un ente (o sea: a un grado de verdad), toma como valor a **ese mismo ente**; dicho de otro modo: es el conjunto tal que el pertenecer una cosa a ese conjunto es lo mismo que la cosa en cuestión. (Esta ley, claro, vale sólo para cualquier cosa que sea un **elemento finito**; pero la restricción es de importancia secundaria para el propósito expositivo de estas páginas).

Art. 03.— De ahí se desprende que dos entes son idénticos ssi sus grados de existencia son idénticos; y que son diversos ssi existen diferentemente, e.d. ssi, en algún aspecto por lo menos, el uno existe más que el otro. Y ello se explica muy bien, toda vez que cada ente se individúa por su propio y peculiar existir; pero dos existires son dos participaciones en la Existencia, y la existencia no puede ser participada diversamente salvo en el sentido de ser participada en diferentes grados (el Ser no puede, de suyo, diferenciar a los entes que lo poseen más que por una mayor o menor participación en él).

Conviene introducir una diferencia entre **grados** y **medidas de verdad**. Las **medidas de verdad** están linealmente ordenadas, e.d. que, dadas dos medidas de verdad, o la una es mayor que la otra, o bien ésta es al menos tan grande como la primera. Pero los grados de verdad son funciones que, tomando como argumentos a los diferentes

aspectos de la realidad (sus capas, ángulos, perspectivas, componentes o —como también se los llama— “mundos-posibles”), envían a cada uno de ellos sobre una medida de verdad, o sobre ninguna. En las medidas de verdad, no está incluido, claro, lo absolutamente falso, pues eso no existe en absoluto; y hay grados de verdad que, en algunos aspectos, no tienen medida ninguna de verdad —carecen por completo de verdad—; pero, claro, para que sean grados de verdad es menester que, al menos en algún aspecto, sí tengan alguna medida de verdad. (En todo lo anterior, naturalmente, se puede substituir ‘verdad’ por ‘realidad’ o ‘existencia’, pues —en el marco ontológico aquí propuesto— son tres términos **perfectamente** **sinonímicos**). Las medidas de verdad son uniformes; no todos los grados de verdad son uniformes.

Por ello, dos cosas pueden ser tales que la una sea más real que la otra en unos aspectos pero menos real en otros aspectos. (Mi conjetura es, incluso, que la “igualdad” —no en el sentido técnico que en seguida definiré— o, mejor, **paridad** entre dos seres humanos cualesquiera, x y z , estriba en que, si, en alguno de los aspectos descollantes de lo real x es más real que z , entonces hay algún aspecto también descollante de lo real en el que z es más real que x).

Art. 04.— La segunda tesis ontológica que quiero defender es la de que cada ente es un **conjunto** (e.d. una clase o colección), y que dos conjuntos son el mismo así poseen los mismos miembros en la misma medida.

La primera parte de la tesis se basa en que los universales se dan realmente (como lo he tratado de mostrar en (P:2)), y en que esos universales no pueden ser cosas separadas de aquellos entes que los ejemplifican, ni independientemente de si son ejemplificados y de por cuáles entes son ejemplificados. Pero una clase (un conjunto, una colección) es, justamente, un universal que no está separado de los entes que lo ejemplifican, y que no es independiente de si es ejemplificado ni tampoco de por cuáles entes es ejemplificado. Luego se dan clases. Y no hay motivo ninguno para, al lado de las clases (o conjuntos), y sobreañadiéndolos a ellos, postular **otros** universales, como propiedades. Así pues, propiedades y clases son, sin residuo, exactamente lo mismo, de suerte que poseer una propiedad como la paciencia, p.ej., no es ni más ni menos que pertenecer a la clase de los entes pacientes.

Por otro lado, no sólo es cierto que hay clases, sino que también lo es que cada ente es una clase, pues cada ente es una colección de cosas. Así, un cuerpo es la colección de sus partes; un momento es la colección de las cosas que en él suceden (y otro tanto cabe decir de un lugar). Un estado de cosas transitivo, como, p.ej., que Jasán II odia, puede identificarse con el conjunto de estados de cosas

cada uno de los cuales consiste en que algo en particular —una cosa odiada por Jasán II— sea afectada (afectada, claro, por ese odio); y un estado de cosas intransitivo o bien es un conjunto ordinario —p.ej., el que exista Haití, que es lo mismo que, el propio Haití, el cual es un cuerpo y, por ende, el conjunto de sus partes— o bien es un conjunto al que ningún ente finito pertenece más que infinitesimalmente salvo uno, a saber: que ese mismo hecho reciba una afección (de ahí se desprende una justificación de los "acusativos internos" con verbos intransitivos: Jaled envejece algo, a saber: su propio envejecimiento; y cada uno vive su vida, muere su muerte, tiembla su temblor, llora su llanto, ríe su risa, duerme su sueño).

La segunda parte de la tesis es el principio de extensionalidad: dos conjuntos son un solo y mismo conjunto ssi cada miembro del uno lo es del otro y siempre **en la misma medida**. Este principio es una consecuencia de la propia noción de clase o conjunto como un universal que no es independiente de cuáles sean sus miembros, sino que se individúa en virtud de la propia individuación de sus miembros.

Art. 05.— La tercera tesis ontológica que quiero defender es que, si dos cosas son una sola y misma cosa, cuanto se dice con verdad de la una se dice, con el mismo grado de verdad, de la otra; ello me parece obvio, pues son una sola cosa. Uso la palabra 'identidad' en este sentido: decir que x es idéntico a z es decir que x y z son un solo y mismo ente. Y de dos cosas que no sean en absoluto idénticas se dirá que son **diversas o diferentes**.

Art. 06.— La cuarta tesis ontológica que quiero defender es que en lo real hay entes **inclasificables**, e.d. **no-elementos**: objetos que no pertenecen, salvo en la más exígua de las medidas (e.d. infinitesimalmente) a conjunto alguno. Que se den tales entes es algo que descubrieron los lógicos von Neumann y Quine (entre otros), a partir de la constatación de aporías lógicas en los sistemas que, erróneamente, postulaban que todo ente es clasificable. (Naturalmente, es sabido que hay otros procedimientos para evitar las aporías; pero unos no me parecen convincentes; y otros, como el reconocimiento de la contradictorialidad de lo real, si bien son convincentes, no logran, **por sí solos**, evitar todas las aporías trivializantes —salvo en el marco de lógicas revelantes, las cuales, empero, no me parecen satisfactorias—). Mi sugerencia personal es que son **inclasificables** todos, y sólo, los entes **garbullosos** entendiendo por tal entes que existen en unos aspectos sólo infinitesimalmente, y en los demás aspectos más que infinitesimalmente. Los entes realmente reales (e.d. existentes en todos los aspectos) que no son (en absoluto) garbullosos son los clasificables, también llamados **elementos**: entes que pertenecen a algunas clases en medidas superiores a la infinitesimal (e.d. entes tales que es un tanto cierto que pertenecen a algunas clases).

La importancia ontológica de los entes garbullosos o inclasificables es muy secundaria. Pero su existencia hace que, para ser exactos, al decir, p.ej., que al Ser pertenece cada cosa en la medida en que existe haya que introducir una primera restricción: cada cosa que sea un **elemento** (otra restricción es la de que sea un elemento finito; volveremos en seguida sobre esto).

Art. 07.— La quinta tesis que quiero defender es que si dos entes son tales que, en todos los aspectos, su diferencia en el grado de realidad es o nula o infinitesimal, entonces esos dos entes son **equimembres**, entendiendo por tal lo siguiente: que, si una cosa dada pertenece indeseñablemente al uno también pertenece indeseñablemente al otro. (Por 'indeseñablemente' entiendo: en un grado que sea, en todos los aspectos, mayor que infinitesimal; e.d. "Es indeseñablemente cierto que p" equivale a "Es realmente (en todos los aspectos) un tanto cierto que p"). Llamamos **iguales** a dos cosas que no difieren, en sus medidas de existencia, en ningún aspecto salvo, todo lo más, infinitesimalmente. Es obvio que la diferencia entre esas dos cosas es tan exigua que, en algún sentido lato (no estricto, claro) son **como** una sola cosa, y deben, en algún sentido, correr la misma suerte. Por eso postulo la **equimembranza** entre las mismas en el sentido recién indicado. Si dos cosas no son en absoluto iguales se dirá que son **desiguales**. Cualesquiera dos entes que no sean en absoluto equimembres son desiguales.

Acápito 2º: Síntesis filosófico-teológica

Art. 08.— En el marco de las cinco tesis ontológicas que acabo de exponer, voy a presentar, sintetizadamente, la concepción filosófico-teológica de este estudio, resumida en siete tesis, a saber:

- 1º Dios es la existencia misma.
- 2º Dios existe absolutamente (es el grado de existencia absoluto), y todo lo demás es, relativamente al menos, irreal.
- 3º Los atributos de Dios —incluyendo a Dios mismo— son los únicos entes infinitos.
- 4º Cada ente infinito es tal que su quiddidad y su existencia son idénticas.
- 5º Cada ente es lo mismo que el hecho de que él es una propiedad poseída por Dios.
- 6º Cada ente infinito es perantiomático (e.d.: el principio de separación no le es aplicable).

7º Dios y sus atributos son entes equimembres entre sí.

Las expresiones 'atributo', 'principio de separación', 'infinto' se explicarán al irse presentando esas seis tesis.

Art. 09.— La primera tesis filosófico-teológica aquí sustentada es la identidad entre Dios y el Ser. Esta tesis tiene una lejana historia. Se encuentran precedentes de la misma en S. Agustín, en Boecio, en S. Juan Damasceno, y aun en el **Corpus Dionysianum** y otros escritos del neoplatonismo cristiano; y también hay afirmaciones en ese sentido en S. Anselmo, en Teodorico de Chatres, Gilberto Porretano y otros eminentes representantes de la alta escolástica. No obstante, la tesis aparece propiamente en Alfabarí y Avicena, y debe su boga ulterior a haber sido recogida y vigorosamente defendida por Santo Tomás y por la escuela tomista. En nuestros días, el malogrado Etienne Gilson le ha dado un nuevo impacto y la ha defendido con penetrantes y persuasivos argumentos.

Esta identificación entre Dios y el Ser se funda en que no hay nada de excelsitud y espesor óptico comparables a los del Ser mismo. Eso ya lo vimos en el capítulo 1º de la Sección II de este libro. Cualquier otra perfección es tal por referencia o remitencia al existir mismo. Cualquier otra propiedad, cualquier otra entidad, es como una (de)limitación del Ser. Este, el existir, la propiedad misma de ser-real (e.d. de ser, a secas), es, pues, la cumbre de todo lo real, pues es realidad absolutamente incircunscrita. Puesto que existir es participar en el Ser, es normal que Dios, que es el que, dando participación en Sí-mismo, da ser a los demás entes, sea, El, el propio existir, la existencia misma; que Dios dé a un ente participación en el ser (que le dé existencia) no es sino que le dé participación en Sí-mismo. Si Dios no fuera el Ser, Dios debería su existencia al ser, que estaría por encima de El, pues Le otorgaría ni más ni menos que **existencia**; pero, como la existencia de un ente es ese mismo ente, que algo otorgue existencia a Dios es que le otorgue a Dios su ser mismo, que ponga en lo real a Dios. Y Dios sólo a Sí-mismo, a su propia autocausación, debe su propio existir (o sea: Se debe a Sí mismo a Sí mismo, y sólo a Sí-mismo).

Art. 10.— Algunos han objetado contra la identificación de Dios con el Ser que eso como que despersonaliza a Dios; y que quienes propugnan tal identificación substituyen el Dios vivo de la Revelación por "el Dios de los filósofos", un ente dizque abstracto, una propiedad de existir cosificada. Ese ataque es injusto. En primer lugar, los propugnadores de la identificación aquí sustentada siempre han enarbolado al célebre texto genesiaco 'Yo soy el que soy' y el propio nombre de Dios en el Antiguo Testamento ('Yavé') como corroboraciones, en el plano de la Revelación, de esa misma identificación.

En segundo lugar —y sobre todo—, sea lo que fuere lo que se entiende por 'abstracto', nada obliga a considerar que una propiedad —la de existir o cualquier otra— sea algo "abstracto". Si por 'abstracto' se entiende **carente de ubicación**, eso no es cierto en absoluto de Dios, que está **absolutamente** presente en cada momento y en cada lugar (cf. el capítulo 10º de la Sección II). Si por 'abstracto' se entiende **carente de acción causal, de vida, de pensamiento, de voluntad**, entonces nada obliga a decir que las propiedades (los conjuntos) son entes abstractos. Al revés, cada persona (y cada persona es un ente causalmente activo y dotado de vida, pensamiento y voluntad) es —según lo dicho más arriba— un conjunto, o sea: una propiedad; cada persona humana es el conjunto de sus partes (de sus hombros, de sus neuronas, de su garganta, de sus vísceras, etc.). No se ve por qué Dios no puede ser una persona por el hecho de ser una propiedad (una clase), a saber: la propiedad de existir (la clase de los existentes).

Cierto que algunas ontologías (como la de Quine) afirman que las clases son entes inespaciales, intemporales y carentes de acción causal (y, a mayor abundamiento, de vida, de movimiento, de intelección y de voluntad). Pero llegan a esa errónea conclusión sobre la base de premisas equivocadas y rechazables —que no me extenderé aquí en refutar—, cuya base última es la postura dignoscitiva que rechaza grados de verdad o realidad (y, por consiguiente, contradicciones, pues la contradicción se da donde, y sólo donde, hay una gradación entre grados de verdad). Así, p.ej., piensan esos autores que dos cosas no pueden ocupar a la vez el mismo lugar; pero ese principio debe matizarse añadiéndole la cláusula restrictiva: 'en la misma medida ambas'.

Por consiguiente, que Dios sea la propiedad de existir (el conjunto de los entes reales) es perfectamente compatible con que sea el Dios vivo de la Revelación, con que hable, ame, cree, se encolerice, se encarne y sea crucificado.

Art. 11.— Conviene, antes de proseguir, introducir una importante precisión. Como hemos dicho, cada ente es el hecho de que él existe, de suerte que afirmar un ente es afirmar que el ente existe, y creer en algo es creer que existe ese algo. Esto es posible en el marco de una teoría y un lenguaje no-categoriales (o, si se quiere, unicategoriales), en los que 'Ravena' sea no sólo un nombre, sino también una oración (equivalente a 'Ravena existe').

Ahora bien, la precisión a introducir es que hay dos sentidos de 'x existe' —sea cual fuere x—. El primer sentido es 'x pertenece a la clase de los existentes' que equivale a 'x posee existencia' (e.d. 'x posee realidad'). El segundo sentido es más simple: decir 'x existe'

equivale, en este sentido, simplemente a decir 'x'. Lo que sucede es que, siempre que x sea un elemento finito, los dos sentidos coinciden sin residuo. Pero puede haber diferencia entre lo significado en el un sentido y lo significado en el otro sentido de 'x existe' si es que x no es un elemento finito (e.d. si o bien es un ente infinito, que no sea Dios mismo, o bien es un ente inclasificable —garruloso—).

Para desambiguar convendría, cuando se usa una fórmula del tipo 'x existe' en el primer sentido, parafrasearla como 'x posee existencia'. Sin embargo, como en los casos más corrientes —e.d., cuando se trata de entes que sean elementos finitos, y también de algunos entes Infinitos, incluido el propio Dios— ambos sentidos son equivalentes, no nos tomaremos la molestia de semejante paráfrasis, dejando al contexto esa tarea de desambiguación.

Art. 12.— La segunda tesis filosófico-teológica aquí sustentada es que Dios existe absolutamente y que sólo El existe absolutamente.

La primera parte de la tesis se justifica así. Por un lado, parece un principio obvio (y es axiomático en el sistema de lógica Anu aquí propuesto) que ninguna propiedad existe en medida superior a aquélla en que es ejemplificada por una u otra cosa. ¿Es también cierto lo inverso, a saber: que cada propiedad existe al menos en la medida en que está ejemplificada por algo? ¡No! El afirmar eso en general conduciría a aporías. Ahora bien, sí parece ser verdad que cada propiedad **de un cierto tipo** existe en la misma medida en que hay algo que la ejemplifica (o sea: en la más alta medida en que la ejemplifique una cosa u otra). ¿De qué cierto tipo se trata? En (P:2) presenté una conjetura más general al respecto; pero aquí me limitaré a decir que por lo menos las perfecciones sí son de ese tipo. (Entiendo por perfección lo que quedó apuntado en el capítulo 2º de la Sección II de este libro). Porque una perfección es una propiedad tal que, de estar ejemplificada en mayor medida, existiría en mayor medida también. (Sin duda, eso es cierto también de muchísimas propiedades que no son perfecciones; es tanto más real el crimen cuanto más ejemplificado está, p.ej.); al fin y al cabo, que una perfección esté ejemplificada es una perfección; y yo creo que se puede sostener, lícita y convincentemente, que es **la misma** perfección inicialmente considerada.

Ahora bien, la existencia es una perfección (como quedó mostrado en el capítulo 2º de la Sección II). Así pues, la existencia (= Dios) existe en la misma medida en que **hay algo**. Pero, forzosamente, es **absolutamente** cierto que hay algo. Pues, en efecto, existir es ser verdadero; pero es **absolutamente** verdadero, p.ej., que no es cierto que no existe nada en absoluto. Luego es **absolutamente** verdadero que **hay algo** (p.ej. el hecho de que es falso que no exista nada en absoluto). Y, como la existencia existe —no sólo a lo sumo sino también

por lo menos— en la medida en que algo la ejemplifica (e.d. en que algo existe, o sea: en que hay algo), la existencia existe absolutamente. La existencia no es sino Dios. Luego Dios existe absolutamente.

Pero, ¿puede haber otros entes diferentes de Dios, que también existan absolutamente? ¡No! Porque ya quedó dicho que dos entes diversos han de diferir forzosamente en sus respectivos grados de realidad.

Ahora bien, si algo no existe absolutamente, es que es (al menos) relativamente irreal. Decir "Es (al menos) relativamente cierto que p" equivale a decir "En por lo menos algunos aspectos es cierto que p"; y decir "Es absolutamente cierto que p" equivale a decir "En todos los aspectos es enteramente cierto que p". Luego que una cosa no exista absolutamente es que no sea en todos los aspectos enteramente cierto que esa cosa existe; y eso equivale a que haya algún aspecto en que no existe, e.d. equivale a que esa cosa sea (al menos) relativamente irreal, e.d. tenga, a lo menos en algún aspecto, alguna dosis —por ínfima que sea— de irrealidad.

Art. 13.— La tercera tesis filosófico-teológica que voy a defender es que Dios y sus atributos son los únicos entes infinitos.

Empezaré por definir qué se entiende por 'ser ilimitadamente verdadero' (e.d. 'tener lugar en un grado ilimitado'). Decir 'ilimitadamente' equivale a decir 'en todos los aspectos en una medida infinita'. Algo es verdadero (real) en medida infinita ssi es o del todo falso o sólo infinitesimalmente cierto que ese algo no exista (que no suceda, que no tenga lugar, que no sea verdadero). Dicho de otro modo: en un aspecto dado de lo real algo sucede infinitamente ssi o bien, en ese aspecto, dicho algo es enteramente real, o bien está tan próximo —siempre en ese mismo aspecto— a ser enteramente real que sólo lo separa de serlo una distancia infinitesimal (o sea: una distancia tal que ninguna menor puede darse). Y es ilimitadamente verdadero lo que, en cada aspecto de lo real, es infinitamente verdadero.

Pues bien, un atributo de un ente es una propiedad que ese ente posee ilimitadamente. Los atributos de Dios son aquellas propiedades ilimitadamente poseídas por Dios. Uno de esos atributos divinos es la existencia misma, que, naturalmente, Dios posee absolutamente, pues El existe absolutamente; pero la existencia es Dios; luego, con toda propiedad, podemos decir que Dios es uno de Sus propios atributos.

Ahora bien, como veremos en seguida, que Dios posea una propiedad es lo mismo que que esa propiedad exista —es lo mismo,

pues, que esa propiedad—. El que una propiedad sea, pues, poseída por Dios no es ni más ni menos que esa misma propiedad. Luego que una propiedad sea ilimitadamente poseída por Dios es que esa propiedad exista ilimitadamente, que sea ilimitada. De donde se desprende que cada atributo de Dios es —por necesidad y en virtud de las definiciones— algo que existe ilimitadamente. Y llamaremos 'ente infinito' a cualquier ente que exista ilimitadamente.

¿Hay otros entes infinitos, además de los atributos divinos? ¡No! Porque si un ente es infinito —o sea: si existe ilimitadamente—, Dios lo posee ilimitadamente; y, entonces, es un atributo de Dios.

Por consiguiente, los atributos divinos son entes infinitos y son los **únicos** entes infinitos.

Art. 14.— La cuarta tesis filosófico-teológica que deseo defender es que cada atributo divino es tal que su quiddidad y su existencia son una sola y misma cosa.

Empecemos por definir el término 'quiddidad'. Por 'quiddidad' de algo se entiende el conjunto de las propiedades de ese algo —e.d. la propiedad de ser una propiedad del algo en cuestión—. Contrariamente a una tradición que yo llamaría 'esencialista' y que viene de Alfarabí, mi concepción de los entes es la de que cada ente es lo mismo que su existencia (como vimos arriba), mientras que esa tradición considera a cada ente como lo mismo que su **esencia** o **quiddidad**, la cual poseería la existencia; así, Mobutu sería la mubutidad, la cual recibiría o perdería la existencia al comenzar a existir o dejar de existir el dictador congoleño. Pues bien, frente a esa doctrina, la mía, aunque coincide en afirmar (en las criaturas) una diferencia real de quiddidad y existencia, concibe de un modo muy diferente a la quiddidad: no es "lo que queda del ente" —por así decir— al quitarle su existencia, porque no queda nada, ya que su existencia no es ni más ni menos que él mismo; ¡no! La quiddidad de algo es el conjunto de sus propiedades. La mubutidad es el conjunto al que pertenece un elemento finito cualquiera en la misma medida en que ese elemento es una propiedad poseída por Mobutu.

Pues bien, la tesis aquí sustentada es que cada atributo divino es tal que su existencia (o sea: él mismo) y su quiddidad son una sola y misma cosa. ¿Por qué? Porque la quiddidad de algo, ese conjunto de sus propiedades, es, cuando difiere de ese mismo algo en cuestión, como una barrera, una demarcación circunscriptiva que, cercándolo, lo planta en un puesto y lo separa así de los demás; es, pues, como un borde o frontera entre ese ente y los demás; hace que no se confunda con otros, impidiendo a los otros toda intrusión en el puesto del ente considerado, pero también impidiendo a este ente desbordar su propio puesto e irrumpir fuera de él. Eso es lo que hace una qui-

didad: fija límites. Que a la quiddidad de Marco Antonio pertenezca en alto grado la incontinencia impide a Marco tener en alto grado la virtud de la continencia; que a la quiddidad de la Tierra de Fuego pertenezca en alto grado la frialdad impide a esa isla ser caliente en una medida elevada.

Pero, intuitivamente, parece que un ente infinito debe estar más allá de barreras y valladares que lo retengan; en todo caso, la única barrera —en la medida en que lo sea— debe ser el ser mismo del propio ente infinito en cuestión, e.d.: debe ser ese mismo ente, él mismo y no otra cosa. Un ente infinito no puede, pues, estar amurallado por una quiddidad diferente de él mismo, pues, entonces, ya no sería de ningún modo infinito. Luego ningún ente infinito puede poseer una quiddidad diversa de él mismo.

Mas cada ente tiene quiddidad, pues cada ente tiene propiedades, y hay un conjunto de las mismas. Luego, si un ente es tal que no puede tener ninguna quiddidad diversa de él, habrá de tener una quiddidad idéntica a él. Tal es el caso de los entes infinitos (los atributos de Dios). Luego cada uno de esos entes es tal que su quiddidad coincide con él mismo, e.d. con su existencia propia —con el hecho de que él existe—.

De ahí se desprende lo siguiente. Dado un ente infinito (e.d., un atributo de Dios), x , y un elemento finito cualquiera, z , que z sea una propiedad de x es lo mismo —por definición de 'quiddidad'— que el hecho de que z pertenezca a la quiddidad de x ; pero la quiddidad de x es x ; luego pertenecer a la quiddidad de x es pertenecer a x ; o sea: es tener a x como propiedad; de donde resulta que es lo mismo el que x sea propiedad de z y el que z sea propiedad de x (en la hipótesis considerada con respecto a quiénes son, respectivamente, x y z).

Como Dios es uno de sus propios atributos (un ente infinito), resulta también que el que Dios posea una propiedad cualquiera, que sea un elemento finito, es lo mismo que el que esa propiedad lo posea a Dios como propiedad; Dios es la existencia; luego poseer a Dios como propiedad es existir; así pues, con respecto a un elemento finito cualquiera, el que Dios posea a tal elemento como propiedad es lo mismo que el que ese elemento exista. Dios posee a un ente cualquiera (siempre que se trate de un elemento finito) en la misma medida en que ese ente existe. Predicar de Dios una propiedad (que sea un elemento finito) es decir que tal propiedad existe.

Art. 15.— La quinta tesis filosófico-teológica que quiero defender es una generalización de la última conclusión alcanzada, como corolario de la tesis cuarta, que acabo de presentar. Decíamos que, dado un ente cualquiera, siempre que sea un elemento finito, el que tal ente sea una propiedad de Dios es lo mismo que ese ente (que su

existir). Pues bien, esto mismo puede generalizarse también a los entes garbulosos y a los entes infinitos: el existir de un ente **cualquiera** (entendiendo por tal el ente mismo en cuestión, no su pertenencia a la clase de los existentes —e.d. a Dios—) es lo mismo que el que Dios sea miembro de ese ente (e.d. que el que ese ente sea una propiedad poseída por Dios).

Aunque no puedo esgrimir ningún argumento general a favor de esta generalización, la considero una plausibilísima conjetura. Al fin y al cabo, ¿en qué medida, **no arbitraria, atribuir** a Dios el poseer una propiedad si no en la misma medida en que esa propiedad existe ('existe' en el sentido más elemental, en el cual, para **cualquier** x , decir ' x existe' no es sino decir ' x)?'

Si se ha limitado el principio de que la pertenencia de un ente infinito a un conjunto y la pertenencia de ese conjunto (y cualquier ente es un conjunto) al ente infinito en cuestión son lo mismo —y ese principio se ha limitado al caso en que el conjunto de que se trate sea un elemento finito—, ello se ha debido a la necesidad de evitar el surgimiento de aporías trivializantes. Mas tal necesidad no impone una limitación tan general del principio, sino que la limitación **puede**, legítimamente, ser limitada. Y, a mi juicio, intuitivamente vemos que **debe** ser limitada en **este** caso, prescribiéndose lo indicado en esta tesis: que **cada** ente es lo mismo que el hecho de que ese ente es una propiedad poseída por Dios (e.d.: poseída por la existencia). Y es que, como Dios es el existir, cada cosa es su ser participada por el existir (por Dios), su ser poseída por la existencia (por Dios); la cosa no es ni más ni menos que eso: esa participación de ella por el existir.

Así pues, decir que Dios posee sabiduría es lo mismo que decir que la sabiduría existe (en el sentido en que decir tal oración es **afirmar la sabiduría**).

Por otro lado, podría preguntarse si cabe limitar aún más la limitación, y decir que cualesquiera dos entes infinitos, x y z , son tales que el ser poseído x por z es lo mismo que el ser poseído z por x . Pues bien, no cabe decir eso, pues entre los entes infinitos están los "mundos-posibles" (los **aspectos** de lo real), y los momentos y lugares, y para ellos ese postulado sería inválido: cada aspecto de lo real participa **absolutamente** de Dios (porque, de no —y dado que un **aspecto de lo real** se abstiene de participar de algo sólo en la medida en que participa de la negación de ese algo—, participaría relativamente de la inexistencia de Dios, e.d. del hecho de que no haya nada; y eso no lo hay en absoluto —las expresiones, equivalentes entre sí, 'la inexistencia de Dios' y 'el que no haya nada' son expresiones que carecen por completo de referente o significado—; luego es absolutamente imposible participar de "ello"). Y, sin embargo, Dios no

participa absolutamente de cada ente infinito; pues, como el participar Dios de un ente es lo mismo que ese ente, si Dios participara **absolutamente** de algún ente diferente de El, ese ente sería **absoluto**, existiría absolutamente; y —como hemos visto más arriba— sólo Dios existe absolutamente.

Art. 16.— La sexta de las tesis filosófico-teológicas aquí defendidas es la de que cada ente infinito es perantimático, e.d. que el principio de separación le es inaplicable.

El principio de separación dice lo siguiente: para todo ente, x , x posee la propiedad de ser tal que... en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que... (los puntos suspensivos son, simplemente, un esquema general que ocupa el lugar que pueden, alternativamente, ocupar infinitas fórmulas en las que puede haber alguna ocurrencia de 'x' o de su equivalente el pronombre terciopersonal 'él/ella'). P.ej., en virtud del principio de separación cabe decir que Luanda tiene la propiedad de ser la capital de Alemania en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que Luanda es la capital de Alemania (y sabemos que no lo es en absoluto, razón por la cual sólo infinitesimalmente —e.d. un sí-es-no— poseerá tal propiedad). Y Luanda tiene la propiedad de ser la capital de Angola en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que Luanda es la capital de Angola; y esto, como sabemos, sí es más bien cierto.

Pero en ese principio hay que introducir dos restricciones. En primer lugar, como han probado los descubrimientos lógicos de von Neumann y Quine, hay que decir que cada ente, x , es tal que posee la propiedad de ser tal que $p[x]$ (siendo " $p[x]$ " una oración cualquiera en que pueda haber alguna ocurrencia de 'x') en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que: 1º) x es un elemento (un ente clasificable); y 2º) $p[x]$. En segundo lugar, hay que restringir esta última formulación del principio, introduciendo la prótasis siguiente: 'si x es un ente finito'.

Y es que, como los entes infinitos son tales que sus quididades respectivas son idénticas a ellos mismos, si el principio de separación valiera para los entes infinitos, se deducirían aporías trivializantes.

P.ej., como Dios pertenece a cada ente en la medida en que éste existe, si también a Dios le fuera aplicable el principio de separación tendríamos que el que sea cierto, o punto menos, que $p[x/\text{Dios}]$ sería lo mismo que el que existiera la propiedad de ser un x tal que $p[x]$; sea " $p[x]$ " la oración ' x es tal que Dios existe'; eso es absolutamente verdadero para **cualquier** x ; si Dios poseyera la propiedad de ser tal que Dios existe **en la misma medida** en que Dios existe, la poseería absolutamente; ahora bien, como la propiedad es lo mismo que el

que Dios la posea, resultaría, en la hipótesis mencionada, que el que Dios exista (o sea: Dios) sería lo mismo que la propiedad en cuestión. Pero cada elemento finito posee **absolutamente** la propiedad de ser él tal que Dios existe; luego cada elemento finito sería absolutamente miembro de Dios, e.d. del existir; y, por lo tanto, cada elemento finito existiría **absolutamente**; de donde resultaría que cada elemento finito sería Dios, lo cual es absurdo; y cada absurdo entraña cualquier otra conclusión absurda, e.d. es una aporía o fórmula trivializante.

De ahí se desprende que Dios es perantiomático —que a El no se aplica el principio de separación—. Y otro tanto se deduce con respecto a los demás entes finitos, en virtud del hecho de que dos entes infinitos cualesquiera son equimembres entre sí —y ésa será la última de nuestras tesis, presentadas a continuación, si bien es un mero corolario de tesis ya anteriormente postuladas—.

La afirmación de la perantiomaticidad de Dios es —como ya bien sabe el lector— la clave que nos ha permitido resolver el problema teodiceico satisfactoriamente. Pero, como ahora vemos, no es un postulado *ad hoc*, sino la consecuencia lógica de otros principios “intuitivamente evidentes” para algunos filósofos, entre ellos para el propio autor.

Art. 17.— Mi séptima y última tesis filosófico-teológica es que cualesquiera dos atributos divinos (incluyendo entre ellos a Dios mismo) son equimembres entre sí. Esto no es sino un corolario facilísimamente deducible de la quinta tesis **ontológica** más arriba defendida (que dos entes iguales cualesquiera son equimembres entre sí, en el sentido allí explicado) y de la definición de los entes infinitos como aquéllos cuya diferencia de grado con respecto al Ser (a Dios) es, en todos los aspectos, o nula o infinitesimal; de donde resulta, por definición, que cualquier ente infinito es **igual** a Dios (naturalmente, no cada ente infinito es idéntico a Dios); y, por ello, es equimembre con respecto a Dios; y, como la equimembranza es una relación transitiva, cualesquiera dos entes infinitos son equimembres entre sí.

Un interesante corolario de esta tesis es que —en virtud también de la identidad entre existencia y quiddidad con respecto a cada ente infinito—, cualquier ente infinito (o sea: un atributo de Dios) pertenece indesdeñablemente a cualquier propiedad que sea un elemento finito diverso de la clase vacía (e.d. diverso de lo infinitesimalmente real).

Art. 18.— Una última aclaración antes de terminar este capítulo: según la ontología aquí propuesta, hay un principio (que no he desarrollado explícitamente como formando parte del marco presuposicional ontológico, ya que es prescindible en nuestro tratamiento filo-

EL SISTEMA ANU

sófico-teológico con sólo pequeños retoques en las formulaciones del principio de separación y de algunas de las oraciones que justifican o explican las siete tesis filosófico-teológicas aquí sustentadas). Ese principio es el de que cada ente realmente real posee, en todos los aspectos y a lo menos infinitesimalmente, cada propiedad realmente real. Cabe llamarlo 'principio de indistinción' o 'principio de omni-ejemplificación'. Lo he expuesto y justificado en varios trabajos anteriores (vid., en particular, (P:4), pp. 35ss).

Para poner punto final a este capítulo, tal vez no esté de más indicar que la doctrina aquí propuesta, al postular la multiplicidad (por lo demás infinita) de atributos de Dios (i.e. de entes infinitos y, por consiguiente, increados) —que, aunque iguales, son, empero, diversos— entra en conflicto con un parecer corriente en la escolástica que sólo acepta una **distinctio rationis** entre ellos. Pero esa doctrina escolástica no es unánime; está en contra de ella el bienaventurado Juan Duns Escoto —quien preconiza una **distinctio formalis ex natura rei**, que es real y no meramente mental—. Por otro lado, la doctrina aquí defendida tiene una aceptación común en el pensamiento cristiano oriental y se ajusta a las enseñanzas de los Padres griegos. Su principal exponente es San Gregorio Palamás.

Capítulo II

EL SISTEMA Anu

La concepción ontoteológica propuesta en el capítulo 1º de esta Sección III (y parcialmente desarrollada en diversas partes de la Sección II) va a ser formalmente axiomatizada en el sistema Anu expuesto, a continuación, en este capítulo.

Para comenzar, conviene indicar ciertas convenciones notacionales. (Estas están tomadas, en lo esencial, de A. Church: (C:16), pp.74ss). Cada ocurrencia de un functor monádico tiene bajo su alcance a la más corta fórmula que la siga (salvo, claro está, si esa ocurrencia está inmediatamente seguida por un paréntesis izquierdo; en ese caso, su alcance es toda la fórmula encerrada entre ese paréntesis y su correspondiente paréntesis derecho). Los functores diádicos son todos del mismo peso, y todos asociativos hacia la izquierda; e.d. que cada ocurrencia de un functor diádico tiene como su alcance izquierdo todo lo que precede desde el comienzo de la fórmula total, y como su alcance derecho la fórmula más corta que siga a tal ocurrencia (salvo lo estipulado a continuación). Sin embargo, un punto ('.') escrito inmediatamente después de una ocurrencia de un functor diádico rompe tal asociatividad hacia la izquierda de cual-

esquiere ocurrencias de cualquier functor diádico situadas a la derecha de tal punto. Dicho de otro modo: cuando una ocurrencia de un functor diádico está reforzada por el hecho de ser inmediatamente seguida de un punto, entonces tal ocurrencia afecta, como miembro derecho de la fórmula que así se constituye (de la fórmula de la que ella es ocurrencia principal), a todo el resto de la fórmula total (a toda la parte de la fórmula total ubicada a la derecha del punto en cuestión). También se emplearán los paréntesis, siempre que sea necesario, para deshacer una asociatividad hacia la izquierda que, de no, sería obligatoria. Esto es: si se quiere que el alcance derecho de una ocurrencia de un functor diádico no sea ni la más pequeña fórmula que sigue a esa ocurrencia, ni tampoco todo el resto de la fórmula total hasta el final de la misma, sino algo intermedio, entonces hay que acudir a los paréntesis, abriendo un paréntesis izquierdo inmediatamente después de la ocurrencia del functor en cuestión, y cerrando un paréntesis derecho inmediatamente después de la subfórmula que sea el miembro o alcance derecho de la ocurrencia del functor diádico en cuestión.

Resumiendo —y para dar una pauta—: cuando se vea un punto escrito inmediatamente después de una ocurrencia de un functor diádico, se sabe que su alcance derecho es todo el resto de la fórmula total. Si, al recorrer una fórmula total, encontramos una primera ocurrencia de un functor diádico que esté inmediatamente seguida de un punto, esa ocurrencia es la principal ocurrencia functorial de la fórmula total; si encontramos luego una segunda ocurrencia que esté también inmediatamente seguida de un punto, es que esa ocurrencia es la principal ocurrencia functorial del miembro derecho del miembro derecho de la fórmula total. Naturalmente, la regla dada al comienzo según la cual el alcance izquierdo de una ocurrencia de un functor diádico es toda la parte de la fórmula total que se halla a su izquierda ha de entenderse ahora con esta restricción: toda la parte de la fórmula total que se halla a su izquierda desde la última ocurrencia de un functor diádico inmediatamente seguida de un punto.

Ahora ya sólo resta exponer algunos ejemplos, y dejar al lector, como ejercicio, el elaborar otros similares y más complicados. (Para ilustrar el procedimiento y ver su correspondencia con un sistema notacional que use profusión de paréntesis, encerraremos entre paréntesis toda fórmula no atómica, salvo la fórmula total); los funtores '+', '.', '^' y 'C' son diádicos, mientras que el functor 'N' es monádico:

$p+(r.s).q+.pCs$	debe ser leído como	$((p+(r.s)).q)+(pCs)$
$p+.r.s.q+pCs$		$p+(((r.s).q)+p)Cs$
$p+r.s.(q+p)Cs$		$((p+r).s).(q+p)Cs$
$p+(r.s.q+p)C.s.p'$		$(p+((r.s).(q+p)))C(s.p')$

$p.N(qCs).p'C.qCr$	$((p.N(qCs)).p')C(qCr)$
$p^{\wedge}(q+r).s$	$(p^{\wedge}(q+r)).s$
$p^{\wedge}q+.r.s$	$(p^{\wedge}q)+(r.s)$
$p^{\wedge}.q+.r.s$	$p^{\wedge}(q+(r.s))$
$p^{\wedge}.q+r.s$	$p^{\wedge}((q+r).s)$

También haremos uso de los siguientes símbolos esquemáticos:

- $p[x]$ que hace las veces de una fórmula cualquiera, "p", en la que la variable 'x' tenga alguna ocurrencia libre.
- $p[x/y]$ que hace las veces de la fórmula que resulte de una fórmula cualquiera, "p", al substituir las ocurrencias libres de 'x' que pueda haber en "p" por ocurrencias libres, respectivas, de 'y'.
- $p[(x,y,z)]$ que hace las veces de una fórmula cualquiera, "p", que no contenga ninguna ocurrencia libre de ninguna de las tres variables 'x', 'y', 'z'. El esquema " $p[(x,y,y)]$ " se escribirá así: " $p[(x,y)]$ "; y el esquema " $p[(x,x)]$ " se escribirá así: " $p[(x)]$ ".

Caracterización del sistema Anu

Dentro de una teoría se dice que dos fórmulas, "s" y "s'" son reemplazables ssi hay en tal teoría una regla de inferencia que permita substituir, en cualquier enunciado, una ocurrencia de "s" por otra de "s'" y viceversa.

Una teoría T es inconsistente con respecto a un functor de negación 'N' ssi T contiene 'N' y, además, contiene también un functor de conjunción '.' y un functor de disyunción '+' tales que, para cualesquiera fórmulas "p", "q" y "r" de T se cumplen las siguientes condiciones:

- (i) Si "p.q" es un teorema de T, también lo es "p";
- (ii) Si "p" es un teorema de T, o si lo es "q", entonces también lo es "p+q";
- (iii) "p+q+r" y "q+r+p" son reemplazables;
- (iv) "p", "p.q", "p+q" y "p+q.p" son reemplazables;
- (v) "p+q.r" y "p.r+.q.r" son reemplazables;
- (vi) El functor 'N' posee las características siguientes:

CONCEPCION ONTOFANTICA DE DIOS

- (1) " $p+Np$ " es un teorema de T;
 - (2) " $N(p.Np)$ " es un teorema de T;
 - (3) " p " y " NNp " son reemplazables;
 - (4) " $N(p.q)$ " y " $Np+Nq$ " son reemplazables;
 - (5) " $N(p+q)$ " y " $Np.Nq$ " son reemplazables;
- (vii) Hay algún " s " tal que tanto " s " como " Ns " son teoremas de T.

Una teoría es inconsistente (a secas) ssi es inconsistente con respecto a algún functor de negación que contenga. (Señalemos, entre paréntesis, que algunas teorías cumplen todas las condiciones de (i) a (vii), salvo algunos de los requisitos para la negación indicados en (vi); también esas teorías pueden ser llamadas 'inconsistentes' en un sentido más amplio de la palabra).

Una teoría T es **contradictorial** ssi es inconsistente y, además, contiene la regla de adjunción, a saber:

- (viii) Si " p " y " q " son teoremas de T, también lo es " $p.q$ ".

Por consiguiente, cada teoría contradictorial contiene al menos un teorema de la forma " $s.Ns$ " (esto es: " s y no- s ").

Una teoría T es trivial, endeble o deleznable ssi cada fórmula sintácticamente bien formada (fbf, en abreviatura) de T es un teorema de T.

Una teoría T es sólida o coherente ssi no es trivial.

Una teoría T es **superconsistente** ssi cada extensión de la misma que sea inconsistente con respecto a algún functor de negación de T es trivial.

Se llaman teorías **paraconsistentes** a las que no son superconsistentes.

Obviamente, cada teoría contradictorial es paraconsistente, pero no a la inversa. No obstante, si una teoría es paraconsistente, puede ser extendida (mediante el añadido de nuevos axiomas y/o reglas de inferencia) de tal modo que el resultado sea una teoría inconsistente o incluso contradictorial.

El sistema **Anu** es un sistema de lógica contradictorial; más exactamente: es una extensión modal de una teoría contradictorial de conjuntos, ligeramente diversa del sistema —también contradictorial— **Abj** propuesto por el autor en (P:4). Por otro lado, el sistema **Anu** es una lógica de lo difuso, capaz de expresar, mediante modificadores

EL SISTEMA ANU

aléticos (functores monádicos), diversos matices de verdad ('enteramente', 'un tanto', 'bastante', etc.); en este sentido, el sistema Anu se sitúa en la línea de los trabajos de Zadeh y otros autores (cf. (Z:3)).

El sistema Anu y otros sistemas similares previamente propuestos por el autor, no han sido los únicos sistemas inconsistentes de lógica que se han elaborado. Cabe mencionar, entre otros, los construídos por Arruda ((A:15), (A:16), (A:17)), da Costa ((C:17), (C:18)), Routley ((R:17)), Priest ((P:29)), Asenjo ((A:18)). El autor de este libro ha presentado otros en (P:1), (P:3), (P:4) y (P:5).

Reglas de formación de Anu

1. Las dos constantes 'a' y 'mund' son fbfs (fórmulas bien formadas) de Anu.
2. Cualquier variable individual ($x, x', x'', x''', \dots, y, y', y'', y''', \dots, z, z', z'', \dots, u, u', u'', \dots, v, v', v'', \dots$) es una fbf.
3. Si "p" es una fbf y e es una cualquiera de entre las variables mencionadas en la regla anterior, entonces "Uep" es también una fbf.
4. Si "p" y "q" son fbfs, entonces "Np", "Fp", "Bp" "p.q", "p^q", "pq" y "pq" son fbfs.

Al exponer los axiomas y reglas de inferencia de Anu acudiremos a las letras esquemáticas: p, q, r, s, p', q', r', s', p"... Ello significa que la mayor parte de los renglones que conformarán la base axiomática aquí propuesta son, no axiomas, sino esquemas axiomáticos. Un esquema no es una fórmula, sino que exhibe la forma de un número infinito de fórmulas. Un esquema no puede ser ni afirmado ni negado; lo que se puede hacer es "postular" un esquema en el siguiente sentido: se afirma con ello que cada resultado de substituir uniformemente en un esquema cada una de sus letras esquemáticas por una fbf es aseverable o verdadero.

Definiciones

La mayoría de las definiciones aquí presentadas son, en verdad, esquemas definicionales, pues contienen letras esquemáticas. Una definición es una mera abreviación; el signo metalingüístico 'eq' significa, pues, que la expresión que, a la izquierda del mismo, está encerrada entre barras verticales abrevia a la expresión que, a la derecha del mismo, está también encerrada en barras verticales.

CONCEPCION ONTOFANTICA DE DIOS

/p+q/	eq	/N(Np.Nq)/	/pCq/	eq	/Fp+q/
/p&q/	eq	/N(pCNq)/	/O/	eq	/Fa.a/
/1/	eq	/NO/	/½/	eq	/ala/
/pDq/	eq	/p.qlp/	/p%q/	eq	/pDq.F(qDp)/
/Lp/	eq	/FFp/	/Sp/	eq	/p.Np/
/Yp/	eq	/pia.p/	/fp/	eq	/FYp.p/
/np/	eq	/p^Na/	/mp/	eq	/NnNp/
/Yp/	eq	/np%p&fSp/	/p≡q/	eq	/pCq..qCp/
/p(—)q/	eq	/pDq..qCp/	/Xp/	eq	/p^p/
/pDDq/	eq	/B(pDq)/	/pGq/	eq	/B(pCq)/
/pilq/	eq	/B(piql/	/pTq/	eq	/mnpImnq/
/pTq/	eq	/B(pTq)/	/pRq/	eq	/fpCfq/
/Hp/	eq	/FNp/	/Kp/	eq	/NXNp/
/Fp/	eq	/BFp/	/Hp/	eq	/BHp/
/pZq/	eq	/Np+q/	/fp/	eq	/Bfp/
/bp/	eq	/NpDa&p/	/bp/	eq	/Bbp/
/Yp/	eq	/BYp/	/tp/	eq	/NfNp/
/bp/	eq	/Fbp/	/Jp/	eq	/FBFp/
/pDDq/	eq	/pDDq+.p%q/	/p%q/	eq	/J(p%q)/
/jp/	eq	/Bp&Fjp/	/jp/	eq	/Bp&Jfp.JYp/
/jp/	eq	/Bp&Fjp/	/jp/	eq	/jp.jp/
/xp/	eq	/EyUx(f(xy)ll(ŷx.fp[(y)]+bx&y)/	/Exp/	eq	/NUxNp/
/Ux,x'...x ⁿ p/	eq	/UxUx'...Ux ⁿ p/	/Pp/	eq	/NpDp&p/
/Ex,x'...x ⁿ p/	eq	/ExEx'...Ex ⁿ p/	/Pp/	eq	/BPp/
/Uw(p[w]/	eq	/Ux(P(xmund)Cp[x])/	/Ew(p[w]/	eq	/NUw(Np[w])/
/lp/	eq	/Uw,w'(wBpllw'p)/			

Lectura de varios símbolos de Anu

"Np"	debe ser leído como "Es falso que p" = "No-p" = "Sucede que no-p" = "No sucede que p".
"Fp"	"Es enteramente (= de todo punto = plenamente = completamente = totalmente = del todo = 100 %) falso que p" = "No es en absoluto cierto que p" = "No sucede en modo alguno que p".
"Hp"	"Es enteramente (= de todo punto = plenamente = completamente, etc.) cierto que p".
"Hp"	"Es absolutamente cierto que p".
"Fp"	"Es absolutamente falso que p".
"Bp"	"Es genuinamente (= de veras = realmente = globalmente = en todos los aspectos = desde cualquier punto de vista) cierto que p".
"Jp"	"Es relativamente (= de algún modo = en algún aspecto) cierto que p".
"Xp"	"Es muy cierto que p".
"Kp"	"Es al menos un poco cierto que p".
"Lp"	"Es más o menos cierto que p" = "Es, por lo menos hasta cierto punto, verdad que p" = "Es, en uno u otro grado, cierto que p" = "Es en alguna medida cierto que p".
"fp"	"Es un tanto (más que infinitesimalmente = más que un sí-es-no) cierto que p".
"Yp"	"Es un sí-es-no cierto que p" = "Es infinitesimalmente (= ínfimamente) cierto que p".
"fp"	"Es de veras un tanto cierto que p" = "Es indeseñablemente cierto que p".
"bp"	"Es infinitamente cierto que p".
"bp"	"Es ilimitadamente cierto que p" = "El hecho de que p es un ente infinito".

CONCEPCION ONTOFANTICA DE DIOS

"Sp"	"Es cierto y falso a la vez que p" = "No es ni cierto ni falso que p" = "Es cierto sin serlo que p" = "p y no-p" = Ni p ni no-p".
"np"	"Es supercierto que p".
"mp"	"Viene a ser cierto que p".
"p.q"	"p y q".
"p&q"	"p y, sobre todo, q" = "Siendo cierto que p, sucede que q".
p^q	"No sólo p, sino que también q" = "p así como q".
p+q	"p o q".
"p≡q"	"p ssi q" = "El hecho de que p y el hecho de que q se entrañan (= se conllevan) mutuamente".
"pCq"	"p sólo si q" = "Si p, entonces q" = "p con tal de que también sea cierto que q" = "El hecho de que p entraña (= conlleva) el hecho de que q".
"pDq"	"El hecho de que p implica el hecho de que q" = "Es cierto que p a lo sumo en la medida en que también lo es que q" = "El hecho de que p es a lo sumo tan real como el hecho de que q" = "El hecho de que q sucede por lo menos en la misma medida en que sucede que p".
"plq"	"El hecho que de p y el hecho de que q se implican mutuamente" = "El hecho de que p equivale al hecho de que q" = "Es cierto que p en la misma medida en que lo es que q" = "El hecho de que p es tan real como el hecho de que q".
"pTq"	"El hecho de que p viene a equivaler al hecho de que q".
"pDDq"	"El hecho de que p implica estrictamente el hecho de que q".
"pllq"	"El hecho de que p sucede estrictamente en la misma medida en que el

EL SISTEMA ANU

	hecho de que q" = "El hecho de que p y el hecho de que q son un solo y mismo hecho".
"pTq"	"El hecho de que p viene estrictamente a equivaler al hecho de que q" = "El hecho de que p y el hecho de que q son iguales".
"p%q"	"Es menos cierto que p que (no que) q" = "Es más cierto que q que (no que) p" = "El hecho de que p es menos real que el hecho de que q".
"p%q"	"Es, por lo menos relativamente, menos cierto que p que (no que) q".
"pDDq"	"El hecho de que p carece por completo de prioridad con respecto al hecho de que q".
"Uxp"	"Todo x es tal que p".
"Exp"	"Hay al menos un x tal que p".
"pq"	"El hecho de que p es miembro del hecho de que q".
"x̂p"	"La clase de los x tales que p".
'a'	'Lo infinitesimalmente verdadero' = 'Lo infinitesimalmente real' = 'Lo un sí-es-no real' = 'El grado ínfimo de realidad'.
'mund'	'La clase de los mundos-posibles'.
"Ep"	"Es invariablemente cierto o falso que p".
"Uw(wp)"	"Necesariamente, p".
"Ew(wp)"	"Posiblemente, p".

Axiomas de Anu

- A01 $Bp + BFBp..BpC(Bpip)..pGqC(BpCBq)..pDDqC.BpDBq$
- A02 $plqC.rlql.plr$
- A03 $p.plp..p + q.plp$
- A04 $q.pCq$

CONCEPCION ONTOFANTICA DE DIOS

- A05 NFpIFFp..plqC.FpIFq
 A06 q+r.pl.p.q+.p.r
 A07 Lp+.qDNp
 A08 pINql.Nplq
 A09 plqC(qCp)..pIpIN(plp)
 A10 Fp+FqIF(p.q)..Fp.FqIF(p+q)
 A11 plqC(p.r.sl.q..r.s)..plqC.s^p^rD.s^r^q
 A12 a% 1/2..mpDnp≡(Yp+YNp)..nKpIKnp..nmpDnp+Fp...
 Y(p^q)C.Yp+Yq
 A13 p^q(—)(p.q)..pD(p^1)..XpDXqC(pDq)..p.q^rl.r^p..r^q
 A14 pDq+(qDnp)+(plmq)..fSp.fSq+(YNp.Yq)+(YNq.Yp)C.p^q%.p.q.
 A15 UxpDp[x/y]..Ux(p^q)D(Uxp^Uxq)..Ux(r[(x)]Ds)D.rDUxs
 A16 Ux(pZq)D(UxpZUxq)..ExpDUxqDUx(pDq)..Ex(pDqD.UxpDExq
 A17 UxLpDLUxp..UxBpDBUxp..UxtpDtUxp..UxKpDKUxp..
 UxYqCEx(UxqDExpD.UxqDp)
 A18 1plp.xy.Y(xa).Ez(zxlly+zD.xlly).Ez(yDDz+(zDDx)D.yDDx)
 A19 pqlqp+bp+jq..xTyC(f(zx)Cf(zy)).EyUx(f(xy)l(ŷx.fp[(y)]))+bx
 A20 plqC(rplr..prlqr).F(xO+Ox)..ExBEz(p[(x,z)]C.xlp..xlz.lz)
 A21 Pmund.lUw(wp).Uw(wplwqlw(plq)..wp.wqiw(p.q)..
 wp^wqiw(p^q)..N(wp)lwNp..F(wp)lwFp..Uz(wp[z])lwUzp)
 A22 $\hat{j}\hat{x}\hat{x}\hat{x}'' \dots \hat{x}^n p + \hat{j}u + \hat{j}u' + \dots + \hat{j}u^n \dots \hat{j}\hat{x}\Psi(yDx\&x) + \hat{j}y$

(con tal de que: 1º, Φ sea cualquier secuencia de funtores 'F', 'B' y/o 'S'; 2º, "p" no contenga ocurrencia libre alguna de ninguna variable fuera de: x, x', x'',..., x^n, u, u', u'',..., u^n; 3º, o bien (i) "p" no contiene ninguna variable libre, o bien (ii) "p" es una fórmula estratificada escrita en notación fina y cuyos cuantificadores estén restringidos a elementos finitos).

A continuación se explican las nociones utilizadas para prescribir las restricciones impuestas al esquema axiomático A22.

Una fórmula está escrita en notación fina ssi: 1º, ninguna variable individual constituye el alcance derecho o izquierdo de functor sentencial alguno salvo 'j' (los funtores sentenciales de Anu son

cualesquiera signos en cuya definición aparezca 'N', 'F', 'B', '.', '^', y/o 'l'; 2º, cada fórmula de la forma "rs" que aparezca en la fórmula total considerada es una fórmula cuasiatómica, como se explica a continuación.

Una fórmula cuasiatómica es una fórmula engendrada por una u otra de las reglas siguientes: para cualesquiera variables 'x' y 'y', 'xy' es una fórmula cuasiatómica; si "r" y "s" son fórmulas cuasiatómicas y 'u' es una variable individual, entonces "rs", "ur" y "ru" son fórmulas cuasiatómicas.

Que los cuantificadores de una fórmula "p" estén restringidos a elementos finitos significa que "p" no contiene ninguna cuantificación existencial "Ezq" a menos que "q" sea de la forma "jz.r", y, similarmente, que "p" no contiene ninguna cuantificación universal "Uzq" a menos que "q" sea de la forma "jzZr".

Una fórmula "p" es estratificada ssi podemos asignar tipos a todas las fórmulas cuasiatómicas que aparezcan en "p", como sigue. s es un tipo; si algo, t, es un tipo, entonces (t) es un tipo; si t y t' son tipos, entonces (t,t') es un tipo; nada más es un tipo. Cada variable individual y cada fórmula cuasiatómica deben recibir un tipo, y sólo uno, en la asignación, de manera uniforme en todas sus ocurrencias respectivas en "p". Además, siempre que una fórmula "rs" aparezca en "p" y que un tipo, t, sea asignado a la fórmula "r", hay un tipo t' que es asignado a la fórmula "rs" y tal que el tipo (t,t') debe ser asignado a la fórmula "s".

Reglas de inferencia de Anu

rinf1.— p |— Bp

rinf2.— p , pCq |— q

rinf3.— p |— q, con tal de que "q" sea el resultado de reemplazar, en "p", una subfórmula de "p" por una de sus variantes alfabéticas.

rinf4.— p |— q, siempre que "q" sea el resultado de substituir cada ocurrencia libre de una variable individual, cualquiera que ella sea, que se halle en "p" por otra ocurrencia, también libre, de una variable individual, y siempre que la substitución sea uniforme.

rinf5.— p |— q, siempre que "q" sea el resultado de prefijar a "p" un número finito cualquiera de cuantificadores universales —cada uno de los cuales consta de la letra mayúscula 'U' inmediatamente seguida de una sola ocurrencia de alguna variable individual—.

Para la noción de **variante alfabética** remito, de nuevo, a (Q:1). (Como es habitual, he usado el signo '|—' para indicar que la fórmula escrita a la derecha del mismo es inferible de las que, separadas entre sí por comas, están escritas a la izquierda del mismo).

Modelización de Anu

La base puramente cuantificacional de **Anu** es un cálculo de predicados de primer orden, y está constituida por los esquemas axiomáticos del A01 al A17, más las reglas de inferencia de rinf1 a rinf5.

Ese cálculo tiene un modelo idóneo, expuesto en (P:4), pp.98ss. En ese modelo se define la validez, y su existencia prueba que ese cálculo es un sistema sólido, no trivial.

Algunas propiedades lógicas de Anu

El sistema **Anu** es una teoría modalizada de conjuntos; no constituye, ni mucho menos, un expediente *ad hoc* para entronizar determinadas tesis ontoteológicas (las que conforman la ontofántica), sino que es un sistema tal que:

- 1) Es una extensión de cada cálculo cuantificacional varifuncional finivalente (incluidas las lógicas cuantificaciones de Lukasiewicz y también la lógica clásica o LBV);
- 2) Contiene la aritmética y el cálculo (una versión o traducción de cada teorema demostrable dentro del sistema aritmético de Peano es demostrable en **Anu**);
- 3) Es una extensión del sistema fuerte de lógica modal S5;
- 4) Es un sistema **antiintuicionista**, en el sentido de que consagra como teoremas las fórmulas o los esquemas que los intuicionistas lógico-matemáticos han rechazado; sin embargo, se pueden definir ciertos funtores tales que cualquier teorema de **Anu** que contenga sólo esos funtores y que siga siendo teorema si se le prefija el functor 'H' (o sea tal que el resultado de prefijarle 'H' sea también un teorema de **Anu**) es un teorema del sistema finivalente de Gödel, y sólo esos teoremas son teoremas de dicho sistema gödeliano; mas, como se sabe, ese sistema gödeliano es una aproximación bastante exacta del cálculo intuicionista, pues apenas enriquece éste con ciertos teoremas suplementarios. Ello ilustra las relaciones entre diversos sistemas de lógica, y patentiza la gran potencia de **Anu** y su capacidad para servir de episistema en que estén contenidos muy diversos sistemas de lógica. Las divergencias entre ellos aparecen, a la luz de lo que

EL SISTEMA ANU

se acaba de indicar, como diferentes sentidos de las palabras functoriales, y como exigencias más o menos severas en cuanto el grado de verdad que ha de tener una oración para ser afirmable (los intuicionistas exigen que una oración sea enteramente verdadera para que sea afirmable; por eso no aceptan el principio de tercio excluso; por el contrario, la óptica que inspira a Anu es la de afirmar todo lo no enteramente falso).

EPILOGO

Acápito 1º: Dilucidación de la coherencia y dilucidación de la inteligibilidad de una doctrina

Ha sido meta de este trabajo el elaborar una concepción coherente de lo real que contenga y refleje lo que al autor le parecen las más valiosas opiniones teológicas que forman parte del acervo religioso monoteístico y también de otras varias creencias religiosas que integran el rico patrimonio de la humanidad.

No he pretendido, pues, resolver tanto un problema de verdad, como un problema de coherencia. Pero sería más exacto y sincero decir que lo que no he intentado en este estudio es **probar** la verdad del sistema (onto)lógico-teológico aquí propuesto; probarlo, en el sentido de dar simplemente por supuestas algunas premisas dizque incontrovertibles o irrefragables, y luego, mediante reglas de inferencia también pretendidamente irrecusables o de validez indiscutible, llegar a la conclusión de que el sistema propuesto es verdadero.

No creo que un procedimiento así sea correcto, ni en filosofía ni en **ningún** otro saber. No conozco ninguna afirmación interesante que sea irrefragable —enteramente irrefragable—; ni tampoco ninguna regla de inferencia que no haya sido rechazada —o debilitada, lo que, para el caso, es igual— por algún lógico eminente.

(Y, con esto, ni estoy proponiendo ni estoy insinuando una posición escéptica. Todo lo contrario. Sólo verán en mi posición un escepticismo aquellos que —erróneamente a mi modo de ver— crean que el conocimiento no es simple opinión verdadera, sino sólo aquella opinión verdadera que está justificada. Pero, si cada uno puede justificar algunas de sus opiniones, nadie puede justificar **radicalmente** su cuerpo de opiniones, por más verdaderas que resulten ser).

Las discusiones de la coherencia del teísmo han esgrimido, muy a menudo, el argumento de la inteligibilidad o ininteligibilidad de tal o cual punto del mismo. Ahora bien, una objeción seria e interesante que, en (G:1), esgrime Garceau en contra de muchos planteamientos teológico-filosóficos efectuados en el marco de la filosofía analítica (en particular contra el de Swinburne, en (S:14)) es que tales plan-

EPILOGO

teamientos acuden a las nociones de "inteligibilidad" e "inteligibilidad" sin precisar ni qué son exactamente la inteligibilidad y la ininteligibilidad, ni —con respecto a esta última— si se trata de una ininteligibilidad simplemente de hecho (de que yo no entiendo, o —me parece que— no puede entender) o de derecho (de que es imposible en general, a cualquier mente racional, entender).

Muy escuetamente, querría yo precisar cómo se usan en este libro esas dos palabras.

Que algo sea inteligible es que pueda entenderse. ¿Qué es **entender**? Una persona entiende una doctrina o conjunto de opiniones sobre un tema cuando ve que las oraciones que la expresan están bien formadas y tienen coherencia según **alguna** lógica (no necesariamente aquella que esa persona profesa como verdadera, pero al menos alguna) que posea ciertos títulos de respetabilidad que la acrediten como una alternativa (a la lógica que uno profesa) digna, hasta cierto punto, de consideración.

Eso es, pues, **entender** una doctrina. No es, pues, ni simplemente ver que las oraciones de la misma están bien formadas. Ni tampoco, en el otro extremo, ver que es coherente según la propia lógica que uno profese (pues entonces nunca nadie entendería otra teoría lógica: el clasicista, p.ej., no entendería al intuicionista; pero sí, sí lo entiende). Ni es, menos aún, "concebir" o "tener presente en la mente" un "mundo" en el que sucede "lo dicho por" la doctrina. ¡No!, no hace falta que haya algo "dicho por la doctrina" para que ésta sea inteligible.

Hecha esta aclaración de qué sea **entender** una doctrina, ¿qué es, entonces, **poder entenderla**? (O sea: ¿qué es la inteligibilidad de la doctrina?) Cuando yo digo que una doctrina es inteligible quiero decir simplemente que yo sé cómo entenderla; o sea: que veo qué pasos mentales hay que dar para llegar a entenderla. Cuando digo que es (e.d., que me parece) ininteligible, digo que no veo cómo entenderla; no veo qué pasos mentales hay que dar para llegar a entenderla.

Por ello, mis afirmaciones de la ininteligibilidad de alguna doctrina no significan que nadie pueda entender tal doctrina; o que quien la entiende tenga, definitiva e indiscutiblemente, unos patrones de respetabilidad lógica desechables o impresentables. Nada de eso. Simplemente, desde mi ángulo u horizonte de intelección actual —mediatizado, sin duda, por miles de factores de todo orden— yo tengo unos patrones de respetabilidad lógica determinados; y con ellos tengo que juzgar.

De todos modos, yo he tratado de restringir el recurso al argumento de la inteligibilidad de las teorías. En general, me parece pre-

ferible decir, simplemente, que algún punto básico de una teoría le parece a uno inverosímil, implausible, o inaceptable —desde su propio horizonte de intelección o marco presuposicional, pues uno no tiene otro que el que tiene, y desde él ha de juzgar; quizá con el tiempo el horizonte de intelección que uno tiene cambiará; pero, siendo, hoy por hoy, el que es, sería disparatado que le pidan a uno que juzgue “sin prejuicios”, esto es: sin enfocar los problemas y las concepciones de sí mismo y de los demás a través del propio horizonte de intelección—. Y conste que, al defender estos conocidísimos puntos de vista de la hermenéutica, no incurro ni en escepticismo ni en relativismo. Lejos de eso. La posición que defiendo es un dogmatismo lúcido y, por ello, respetuoso de otros dogmatismos —de otros enfoques, pues cada enfoque es, quiéralo o no, dogmático—. (Pero no querría enzarzarme aquí en una discusión gnoseológica, fuera de lugar en este trabajo. Vid. mis planteamientos al respecto en (P:1) y (P:7)).

Y, sobre todo, el argumento de “inteligibilidad” no está aquí presentado con las características psicológicas que tiene en la prosa de otros filósofos analíticos —como Swinburne—, características que suscitan, justamente, el recelo de otros autores, como Garceau.

Acápito 2º: El enfoque analogista

El recurso a la analogía ha sido siempre uno de los más socorridos en la dilucidación teológico-filosófica tradicional. (Sobre la analogía en general, vid. (R:18), lo más completo sobre este asunto). Ello no es de extrañar, toda vez que, muy a menudo, esa dilucidación se ha desarrollado en el marco de esquemas categoriales peripatéticos. Y fue el Estagirita el primero en propugnar —aunque fuera con otro nombre— la analogía de la palabra ‘ente’, abriendo además el cambio —mediante sus “encuantos” incercenables y dizque irreducibles—, a una (des)articulación de la relación entre el conocimiento humano lingüísticamente expresado y lo real en una especie de diversos tipos o planos de “verdad”: la formal y la no formal, la que es verdadera por sí misma, y la que sólo lo es **per accidens**; dividiéndose nuestros conocimientos en aquéllos que valen **simpliciter** y aquéllos que sólo valen **secundum quid**, en los que reflejan lo real **in recto** y los que sólo lo reflejan **in obliquo**.

Esos y muchos otros distinguos similares (que, en un dominio diferente del nuestro, fueron estigmatizados —dado su carácter paralizador— por Galileo —cf. (C:14),p.363—) están inventados artificialmente para evitar las contradicciones; responden sólo al RC. Van asociados a la postulación de **entia rationis cum fundamento in re** y de **distinctiones rationis ratiocinatae**. Todo ese frondoso follaje tiene

EPILOGO

una sola raíz: los "en-cuantos" irreducibles y, por tanto, **propiamente** incercenables. La tesis de la analogía de las expresiones es sólo un corolario de los "en-cuantos".

Esa concepción, p.ej., dice que pares de oraciones como 'Dositeo existe' y 'La altanería existe' son verdaderas ambas; pero la primera es expandible en 'Dositeo existe-como-substancia'; la segunda en 'La altanería existe-como-accidente'. En cierto sentido, los "comos" o "en-cuantos" peripatéticos son cercenables, pero el resultado del cercenamiento son oraciones con otro tipo de verdad que las oraciones no cercenadas; sólo a éstas se aplican las leyes lógicas (como los principios de tercio excluso y de no contradicción).

Así, la doctrina aristotélica desemboca en un hablar que no es propiamente hablar; en un decir cosas que no son sometibles a leyes y reglas lógicas. Al dividirse el hablar en planos, y en modos, diversos (propio e impropio, recto y oblicuo, etc.) de aplicarse a lo real, irrumpe una cierta inefabilidad, dada la imposibilidad de decir esas diversas cosas en el mismo lenguaje y en el mismo sentido de 'decir', y, cotejándolas, poder investigar su mutua coherencia o incoherencia. (Claro que la moderna tesis tarskiana de que las aporías semánticas sólo pueden esquivarse con una descomposición del lenguaje en lenguajes infinitos de diferentes niveles conlleva resultados **parcialmente** coincidentes —pero, ¡hay que insistir en ello!, sólo parcialmente, y mucho más tenues y anodinos, de todos modos—. Felizmente hay otros modos de evitar las aporías semánticas, cf. (P:1)).

La posición ontológica en que se encuadra el planteamiento teológico del autor de este trabajo desecha, en cambio, la doctrina de la analogicidad del vocablo 'ente' (vid. (P:6)), y, por tanto, de toda pluralidad categorial.

En cualquier caso, la introducción de la analogía en discusiones teológicas es, cuando no un subterfugio, a lo menos sí un expediente de facilidad, que logra evitar las acusaciones de incoherencia sólo escudándose en la neblina de lo inesclarecible y enigmático. En efecto: el recurso a la analogía consiste en decir, frente al surgimiento de alguna contradicción o de algún perantioma al hablar de las propiedades de Dios, que no hay tal contradicción —ni, menos aún, tal perantioma— ya que los términos pertinentes no se aplican a Dios exactamente en el mismo sentido en que se aplican a las criaturas. Propiamente, esos términos se emplearían como en un lenguaje cifrado, pero racionalmente indescifrado para el hombre. Ese lenguaje evocaría un algo propiamente inefable; mas tal lenguaje no sería, empero, inútil; sino que, aunque carente de un poder expresivo estricto o riguroso, sí poseería justamente esa como función evocativa o sugestiva, **sui generis**, que sería no ya ocioso, sino rotundamente equivocado querer asimilar a cualquier otra función lingüística.

Así, cuando hablamos de la voluntad de Dios, de su entendimiento, de su amor, de su duración, de su inmutabilidad, etc., empleamos las palabras en sentidos irreduciblemente originales; mas un algo habría en esos sentidos que los asimilaría a los sentidos usuales, y que haría que esas palabras debieran usarse de preferencia.

Claro está, racionalmente —y si el lenguaje religioso y teológico cumpliera la misma función expresiva que el lenguaje teórico— podría responderse que, si un término tiene dos sentidos analógicamente emparentados —o sea: tales que tienen algo en común y algo propio—, es posible deslindar lo que tienen en común de lo que es propio en cada uno de ellos, y, así, acuñar tres nuevos términos: uno cuyo sentido sea lo que tienen en común —o bien una disyunción de los dos sentidos analógicamente emparentados—, y otro para cada uno de esos sentidos especiales. Pero los analogistas responderían que, además de que —según la ontología peripatética a la que quizá se adhieren— eso no es posible con respecto a todos los términos (no sería posible con respecto, p.ej., al vocablo 'ente'), en el caso concreto del lenguaje religioso se opone a eso el que dicho lenguaje cumple una función incomparable, extrarracional (o suprarracional), una función evocadora. En esa función no hay, propiamente, significado de las palabras. No es, pues, que propiamente hablando los términos en ese lenguaje tengan un significado que esté analógicamente emparentado con el significado usual de las mismas palabras. Más bien es que, en vez de tener significado propiamente dicho, tienen un algo inexplicable o inanalizable, que no puede ser expresado (puesto que, hablando en puridad, es inefable), pero que sí puede ser evocado. Y, si se les preguntara en qué consiste esa "evocación", podrían contestar que es un algo que, por ser, precisamente, irreducible y propio, no puede ser explicado analíticamente, o sea, por medio de un examen del significado de la palabra, ya que tal examen nos remitirá, de nuevo, al sentido y a la función usuales de la palabra 'evocar' en particular y del lenguaje en general, en vez de remitirnos a ese algo que captamos vivencialmente al emplear el lenguaje religioso como tal.

Y podrían apuntalar su contraargumento indicando que las palabras están hechas, en principio, para un uso muy distinto, para el uso de hablar, expresiva y significativamente, de objetos, de entes manipulables por el hombre —a lo menos, mentalmente—; de entes que entran en la esfera de lo cotidiano y de lo que está a la altura del hombre, y no metafísicamente por encima de él; de suerte que no habría cómo abstenerse de forzar las palabras y el lenguaje, y hacer de aquéllas y de éste un uso completamente particular (y que desborde el marco de lo que pueden estudiar la lingüística y la semántica) cuando se quiere hablar acerca de Dios; ese "hablar" no sería, pues, un hablar en el sentido propio y usual, sino que ya ahí

empezaría la analogía, ya ahí estaría la raíz de la ineliminable analogicidad de tal lenguaje: en que no sería, propiamente, un lenguaje, un hablar —aunque sí tendría en común con el hablar un algo que, a su vez, no cabría tampoco explicar analíticamente, sino tan sólo constatar vivencialmente—.

Podríamos comparar esto con lo que viene a constituir el cuasimensaje del *Tractatus* de Wittgenstein. Wittgenstein acaba diciendo que, con respecto a aquello de lo que no se puede hablar es mejor callarse. Pero no por ello piensa que haya sido inútil haber escrito su libro, ni difundirlo, pese a que, según los patrones de significación estipulados en el libro, el contenido del mismo es una secuencia de sin-sentidos. Y es que, a través de esos sin-sentidos (de esas oraciones carentes de significado y que, de tomarlas al pie de la letra —o sea: como oraciones componentes de un cuerpo de doctrina racionalmente analizable—, sólo cabría arrinconar por pretender decir lo indecible) algo ha quedado, no propiamente dicho, pero sí transmitido o vehiculado del autor al lector. Una vez que éste ha leído el libro, ya sabe que no se puede hablar de esos temas, que sólo cabe el silencio; y se ha enterado de eso a través, justamente, de un texto que infringe las normas de silencio —los límites de expresión lingüística— que hay que respetar. Nada ha dicho, pues, el escritor del *Tractatus* a su lector. Y, no obstante, algo ha hecho en la mente de éste; algo ha circulado desde la mente de Ludwig Wittgenstein hasta la de su lector. Pero, ¿cómo decir qué sea y en qué consista tal como circulación? No hay cómo. Eso se experimenta, no se dice.

La diferencia entre tal posición wittgensteiniana y la posición analogista-inefablista a la que hacíamos alusión más arriba estriba en que, para Wittgenstein, el cuasimensaje inefable se transmite empleando las palabras en su sentido habitual; no es ese sentido el que cambia; lo que sucede es que, al combinar esas palabras como se hace en el *Tractatus*, el resultado no es una secuencia de oraciones, sino de proclaciones sin-sentido. No hay ahí ninguna clave que el hombre no puede descifrar racionalmente; lo que hay es algo aún más inefable (ya que, al decir —como hacen los analogistas— que se trata de una clave humana y racionalmente indescifrable, ya se dice algo dizque verdadero —por más inexacto o escasamente adecuado que sea— acerca de en qué consiste la función específica y enigmática del lenguaje en ese uso irreduciblemente propio y original).

Acápite 3º: Crítica del analogismo

Esa línea de defensa analogística es lo opuesto a la posición racionalista (o efabilista) propugnada en este estudio.

¿Qué objeciones se me ocurren en contra de tal posición? Sinceramente, me parece difícil formular objeción alguna contra una posición irracionalista —como lo es, sin lugar a dudas, el analogismo inefabilista—. Una vez que uno se parapeta en el irracionalismo, ¿cómo convencerlo racionalmente de que está errado? Toda discusión parte de presupuestos; y un presupuesto central de toda discusión racional y lingüísticamente expresada es el valor de la discusión y dilucidación racional, y de su expresión lingüística. Si uno de los interlocutores abandona tal presupuesto, la discusión pierde interés y aun viabilidad, ya que las reglas del juego quedan rotas.

En verdad, los únicos argumentos que se pueden encontrar contra el analogismo inefabilista son argumentos *ad hominem*. Pero aun esos argumentos pueden ser descartados por el analogista, diciendo que ese tipo de dificultades aparece sólo en el plano del lenguaje expresivo y significativo; pero, justamente, su propio lenguaje y la función del mismo (y hasta quizá el engarce de esa función pseudolingüística irreducible con el hablar y el obrar del sujeto humano) no pueden constituir objeto de análisis racional ni de tematización significativa y expresiva, ya que ese "lenguaje" y su función pertenecerían ellos mismos al dominio de lo propiamente inefable.

Consciente de tal respuesta, que no hace sino llevar un piso más arriba la discusión racionalmente inzanjable entre el teólogo racionalista —como el autor de este libro— y el analogista, trataré, sin embargo, de presentar argumentos *ad hominem* que sean susceptibles de convencer, si no al analogista empedernido, acaso sí a algunos lectores más o menos imparciales.

En primer lugar, hay que admitir que, de ser legítima la actitud del analogista, ese mismo recurso parece estarles permitido a otros hombres a propósito de otros problemas. Cualquiera podría, puesto entre la espada y la pared por algún razonamiento lógico (y en vez de enmendar su teoría o de encontrar una lógica apropiada que invalidara la refutación o amortiguara el impacto de la misma), guarecerse al abrigo de lo específico, irreducible y, por lo tanto, incomparable de la función del lenguaje en el uso propio y original que, en el entorno en cuestión, él habría hecho del lenguaje; y diría que el lenguaje, cuando se usa con esa función, se modifica de tal modo que ya las palabras no son portadoras de su sentido usual, sino de un algo que, aunque emparentado de un modo propiamente irreducible con tal sentido, sería, empero, original e indescomponible.

Es decir: una vez que el recurso ha sido autorizado y legitimado en una esfera del pensamiento humano, puede igualmente ser empleado con impunidad (intelectual, claro) en cualquier otra esfera. Y el resultado sería que acabaríamos por no entendernos ni poder discutir de nada, encastillándose cada uno en una inexpugnabilidad ba-

rata; y la vida humana sería, entonces, más aburrida, y el hombre menos laudable, pues justamente su racionalidad es uno de sus mayores méritos y títulos de gloria.

En segundo lugar (y como acertadamente lo ha señalado R. Swinburne en (S:14)), quienes se refugian en ese tipo de posiciones suelen ser teístas convencidos (de no serlo, su posición sería **incluso prácticamente** absurda); y esos teístas —al menos desde su propio punto de vista— tienen el deber de convencer a otros de la verdad de su teísmo; pero esos otros a menudo tienen un inconveniente racional para abrazar el teísmo (han encontrado contradicciones, o dizque supercontradicciones —perantonas— en la doctrina y en los textos que son profesados por las corrientes y comunidades teístas). Si el teísta pretende convencerlos haciendo gala de lo irreduciblemente inefable de su posición, en la mayoría de los casos su apologetica y argumentación racionales pueden ser eficaces. Y, por consiguiente, esos anti-teístas sólo depondrán sus armas si se les prueba que el teísmo es lógicamente coherente —ya sea según la lógica clásica —la LBV— ya sea según alguna lógica no clásica —una lógica contradictorial, p.ej.— y si se les muestra las ventajas teóricas de una lógica semejante.

En tercer lugar, tengo que decir que, pese a que he expuesto la posición analogista del modo más honrado y objetivo posible —y hasta con mayor fuerza expresiva que la que tienen las exposiciones usuales de esa postura—, no me parece inteligible. Claro, ello se debe —sin duda— a que, racionalmente (esto es: en el marco de alguna teoría lógica formalizable), no parece —ni pretende— ser inteligible (y, de tener “inteligibilidad”, ésta debe pertenecer a otro plano o registro, extrarracional). Pero, aunque así fuera, ¿qué argumento puede ofrecer el analogista para mostrarme esa inteligibilidad (o, siquiera, para introducirme en alguna senda al cabo de la cual pueda yo mismo toparme con lo buscado)? Y, si no tiene argumentos —porque dizque su posición no puede justificarse mediante la expresión y el raciocinio verbales, tratándose de algo más profundo e íntimamente vivencial—, ¿qué medio no coercitivo tiene para que yo vea ese algo inefable que él afirma estar viendo (con una afirmación que, a ciencia cierta, no es tal, sin que, no obstante, haya en modo alguno contradicción lógica ni real)? Y, si no tiene medio ninguno, entonces parece estar condenado a la incomunicación, y dar la espalda a todos los hombres que buscamos el esclarecimiento de todo pensar humano mediante la luz de la razón.

Quiero aclarar aquí, para evitar una posible confusión, que, al decir que yo no veo nada de lo que pueda decir que es “eso de lo que” habla el analogista, no me refiero, ni de lejos, a la experiencia religiosa. Me refiero a una experiencia que no fuera expresable con

CRITICA DEL ANALOGISMO

palabras usadas en su sentido usual, sino sólo con palabras empleadas en sentidos analógicos con un contenido en parte inefable —o con un contenido cuya relación de semejanza y disimilitud, a la vez, con respecto al sentido usual fuera inefable—. Y, al referirme a una experiencia religiosa que no fuera expresable en palabras con sentidos comunes y corrientes, no aludo a experiencias que no sean claramente conceptualizables, o tales que no se vea cómo expresar verbalmente; no me refiero a ese tipo de limitaciones de verbalización, que se deben a limitaciones epistemológicas concernientes a las circunstancias concretas que rodean a esas experiencias, que todos experimentamos aun en asuntos banales (vemos un bicho sin ver bien qué es, ni divisar exactamente su silueta, ni percatarnos exactamente de su color, etc.). Me refiero, antes bien, a una experiencia con un contenido propio e irreducible que dizque en cualesquiera circunstancias epistémicas, por favorables que fueran, se escaparía, en su meollo mismo, a la verbalización propia.

Por otro lado, quiero también aclarar que mi posición no es la misma que la de Swinburne, a este respecto ((S:14),p.57). La posición de Swinburne es la siguiente: si los términos del vocabulario teístico se pueden comprender sólo si se tienen experiencias religiosas, muchos teístas no los entienden, ya que las experiencias que tienen no son específicamente religiosas, sino comunes —sentimientos de paz, o sentimientos de que la vida tiene un sentido, p.ej.—, si bien esos teístas sostienen que, aunque las experiencias pueden describirse sin acudir al vocabulario religioso, sólo pueden explicarse por la existencia y acción de Dios.

Estoy de acuerdo con Swinburne en lo tocante al “entender” los términos —si por entender un término se significa: estar en condiciones de usarlo al formular oraciones significativas cuyo referente esté presente a la mente de quien las formula—. (Del mismo modo, para “entender” el término ‘electrónico’ no hace falta haberse entregado a experiencias de laboratorio físico; ni para “entender” el término ‘colesterol’ a experiencias de médico). Pero estoy en desacuerdo con respecto a lo que dice sobre la naturaleza de las experiencias religiosas comunes. Yo sí creo que se dan. Para mí, el problema no estriba en saber si se dan o no, sino en saber si son verbalizables o no mediante palabras que sean usadas con sus sentidos comunes y corrientes. Alguien puede experimentar que Dios enternece su corazón; el problema estriba en saber si, al expresarlo así, usa las palabras en sentidos irreducibles y propiamente incommunicables, o no. Y yo creo que no.

Acápito 4º: Legitimidad de un enjuiciamiento lógico de las creencias religiosas

Desearía, por otro lado, exponer una cierta matización de la posición analogista que acabo de criticar. (Esta matización es la que defiende Benoît Garceau en (G:1)).

Según ella, un cuerpo de creencias religiosas no debe ser sometido a enjuiciamiento lógico, pues ello significaría hacer comparecer ante el tribunal de la coherencia lógica racional a unas fórmulas que han sido proferidas en un contexto ajeno a las preocupaciones racionalizadoras (preocupaciones que tienen su campo legítimo: el de lo objetivo, entendiendo por tal aquello que el hombre puede manipular, domeñar, al menos mentalmente) ;y, por consiguiente, desgajar esas formulaciones del tronco en el cual han germinado (no como expresiones adecuadas, sino como aproximaciones balbuceantes, o expedientes humanos que tratan de suplir un conocimiento, inaccesible al hombre en esta vida, de lo inefable): el tronco de la fe.

Mas, ¿qué significa que esas formulaciones hayan germinado en el tronco de la fe y sean indeseables del mismo? Significa que esas fórmulas no constituyen objeto de **creencia**, sino expresión de la **fe**; el lenguaje religioso es, así, una actividad **sui generis** que se engarza con la vivida relación interpersonal con Dios. Por ello, cuando se toman las fórmulas de ese lenguaje por sí solas, como constituyendo un cuerpo de creencias, cambia su sentido.

Pero, ¿cuál es la relación entre creencia y fe? Aparentemente inspirado en la teología protestante contemporánea, B. Garceau responde que la fe estriba en creer, no algo (o sea: no que son verdaderos determinados enunciados) sino **en** alguien. Pero la relación de creencia **en** ese alguien no constituye una relación doxástica, no es una tematización de un objeto por un sujeto; es, antes bien, un **encuentro**, un darse de bruces, interiormente, con una Presencia que es fuente de la propia libertad.

A mi modo de ver, semejante enfoque (que sirve para justificar un rechazo de la filosofía analítica de la religión con su intento de dilucidación racional, el más exhaustivo y reflexivo que se haya llevado a cabo, en esta materia, en toda la historia del pensamiento humano) está profundamente equivocado, y se basa en graves confusiones.

En primer lugar, la noción de objeto no encierra —contrariamente a lo que insistentemente sostienen tantas corrientes antiobjetivistas de la filosofía de inspiración vital y existencial— un estar ahí, frente a frente y, a la vez, bajo el poder a lo menos mental del sujeto. Sin duda pueden aducirse a favor de tal punto de vista consideraciones etimológicas. En todo caso, si por 'objeto' se entiende algo de esa

índole, entonces, simplemente, hay aquí un uso de la misma palabra en sentidos diversos —una simple plurivocidad, que puede y debe ser eliminada—. Una teoría del conocimiento realista-radical (como la propuesta por el autor en (P:1) puede concebir al objeto simplemente como aquello que es pensado; o sea: como aquello que está presente a —y en— la mente de quien lo piensa. Es más: según la epistemología realista-radical que el autor defiende (y que tiene un precedente importante en la epistemología que el joven Spinoza expuso en su cautivante *Tractatus Brevis*) en todo acto cognoscitivo la iniciativa corresponde sólo al objeto; un acto cognoscitivo (y aun —cabría añadir— un acto doxástico), cualquiera que sea, es un presentarse del objeto al —y en el— sujeto; es siempre una autorrevelación del objeto, una irrupción del mismo.

Por ello, todo acto mental por el que un sujeto entra en contacto doxástico con un objeto es siempre un encuentro en la intimidad de la conciencia, pues es ahí donde el objeto se ha presentado al sujeto, habiendo irrumpido en ella y habiendo así forzado al sujeto a reconocerlo. Que el objeto sea conocido o reconocido por el sujeto es, pues, tan sólo que el objeto se muestre al sujeto y arranque, con tal presencia, su reconocimiento. (Naturalmente, hay grados de presencia; la diferencia entre un pensamiento con aserción y un pensamiento sin aserción es, simplemente, una diferencia entre una presencia del objeto en una medida de —digamos— el 50 %, y una presencia del objeto en una medida inferior a ésta). Por otro lado, es innegable que la presencia del objeto se da sólo en determinadas circunstancias, y que el sujeto puede prepararla y facilitarla acarreado, con su acción y con su estudio —y con determinadas vivencias mentales que dependen de su voluntad— algunas de las circunstancias de que depende que se produzca la presencia del objeto. Pero, justamente, toda esa actividad del sujeto pertenece sólo al orden de los preparativos; el encuentro cognoscitivo es siempre obra del objeto; y, en ese encuentro, el sujeto es pasivo.

En segundo lugar, no cabe oponer el *creer-que* y el *creer-en*, porque es erróneo oponer estados-de-cosas (o sea: hechos, o **proposiciones** —entendiendo este vocablo como el referente objetivo de las **oraciones**—) y entes o individuos. La ontología anticategorialista propuesta, en varios escritos, por el autor de estas páginas (cf., en particular, (P:1) y (P:2)) impide estipular una diferencia categorial entre hechos e individuos. Cualquier Individuo es, a la vez, el hecho de que él existe. (Sucre es la existencia de Sucre, o sea: el hecho de que Sucre existe; Jomeini es la existencia de Jomeini, o sea: el hecho de que Jomeini existe; etc.). Y, por otro lado, cada hecho es un ente, y por tanto un individuo; cada hecho puede pertenecer a clases a las que pertenecen ciertos entes comúnmente reconocidos como individuos (o sea: poseer propiedades que poseen ciertos individuos), y

EPILOGO

dejar de pertenecer a otras de esas clases. El hecho de que en Pakistán se aplica la tortura es aborrecible (o sea: pertenece al conjunto de cosas aborrecibles), al igual que son aborrecibles Trujillo, Franco, Vorster y la bomba que destruyó a Hiroshima, p.ej. El mencionado hecho pertenece al siglo XX, lo mismo que Antonio Machín y el Titanic. (En cambio, si los hechos conforman una categoría diversa no tendría ni siquiera sentido el decir que un hecho es aborrecible —salvo en otro sentido de la palabra, naturalmente—: no sería ni verdadero ni falso, ni tendría ningún valor de verdad intermedio, sino que sería una proclama carente de significado).

Creer-que no es, pues, sino **creer-en**: creer que Roma es una bella ciudad es creer en el hecho de que Roma es una bella ciudad. Por otro lado, **creer-en** es un **creer-que**: creer en Dios es creer que Dios existe; creer en Benito Juárez es creer que Benito Juárez existe. (Cierto es que también puede usarse el sintagma 'creer en x' en el sentido de 'tener confianza en x'; pero, máximamente, ello sucede cuando se considera a alguien como tal que, en la medida en que existe, viene a ser digno de confianza: entonces, una vez respondida afirmativamente —hasta un grado de afirmación— la cuestión acerca de su existencia, queda respondida —hasta un grado igual— la cuestión acerca de si es digno de confianza).

En tercer lugar, el examinar, ante el tribunal de la razón, la coherencia lógica de un cuerpo de creencias no quiere decir que se lo "desgaje" de la experiencia vivida al calor de la cual ha germinado. No por examinar la coherencia de una teoría física se la desgaja del conjunto de experiencias de laboratorio que han dado origen a la misma y que han como amamantado su formación y formulación. Sin cuestionar esa experiencia, y aun quizá precisamente por lo altamente que se la valora, se enjuicia la coherencia de la teoría en cuestión, ya que sólo si supera con éxito ese enjuiciamiento podrá aspirar a presentarse como una expresión de la experiencia que le ha dado origen. Si no lo supera, entonces nada se ha dicho en contra de la experiencia; mas, suponiendo que esta experiencia se haya dado efectivamente, será entonces menester buscar otra expresión de la misma para ver si ella supera exitosamente el enjuiciamiento lógico. (O, alternativamente, si uno está íntimamente convencido de la verdad de la expresión lingüística dada —o sea: de la teoría lógica en cuestión—, entonces puede uno —pero siempre en el marco de la lógica, del pensamiento racional— impugnar al tribunal, o sea: criticar la teoría lógica particular que haya servido para hacer la crítica, y proponer otra teoría lógica que sea ventajosa por diversas razones —no un simple procedimiento *ad hoc* susceptible de legitimar la teoría física que está en tela de juicio—).

Así pues, justamente el respeto a la experiencia religiosa de los pueblos nos debe llevar a examinar, lúcida y racionalmente, las ex-

presiones de dicha experiencia, o sea: los cuerpos de creencias religiosas.

En cuarto lugar (y aquí nuestra crítica se dirige no sólo contra el vivencialismo antianalítico de Garceau, sino también contra la actitud que, hasta ahora, han venido adoptando los filósofos analíticos de la religión), el enjuiciamiento en cuestión no es, unilateralmente, un enjuiciamiento de las creencias religiosas desde el tribunal inamovible de una teoría lógica particular. ¡No! Como ya quedó apuntado —de pasada— en el párrafo anterior, el enjuiciamiento racional es un enjuiciamiento en el cual las teorías particulares —científicas o no— y la teoría lógica que uno profese se someten a un mutuo examen crítico, hasta llegar a un punto de armonía, que **puede** suponer el sacrificio —o el debilitamiento parcial— de alguna de esas teorías, pero que puede también obtenerse mediante un enriquecimiento alcanzado gracias a la introducción de un vocabulario suplementario y de distingos apropiados. (Todo esto lo he expuesto en detalle en (P:1), obviando ahí objeciones que pueden ser suscitadas contra la legitimidad de ese procedimiento).

En quinto lugar, hay que recalcar que, cualesquiera que sean las experiencias que han dado savia y vida a un cuerpo de creencias religiosas, la actividad que consiste en oír, proferir, escribir, repetir mentalmente, etc., los enunciados que expresan tales creencias es una actividad de **comunicación** con los demás y consigo mismo. Y forma parte, por ello, de la actividad comunicante que usa como medio el lenguaje. Por muy acusada que sea su especificidad, ésta no puede redundar en merma de ese su carácter lingüístico-comunicativo. Si redundara, no se vería el interés de emplear palabras, de mover los labios, de escuchar, de usar papel y pluma. Claro está que el hablar religioso es un subconjunto propio, con características peculiares, del hablar en general; y una de esas características peculiares es, en efecto, la de engarzarse de manera especial con la experiencia religiosa (tanto singular como colectiva, y esta última es, con mucho, la más importante). Pero el lenguaje periodístico también se engarza de manera especialmente estrecha con unas experiencias particulares —con el quehacer socioeconómico, cultural y político reciente y el contacto que con el mismo ha experimentado el periodista—. Y lo propio cabe decir con respecto al lenguaje geográfico, literario, etc. Lo común de todos ellos es, precisamente, que son lenguaje, que son comunicación lingüística. Si el creyente ha de transmitir un mensaje, si ha de comunicar algo, mediante su actividad de lenguaje religioso, ese mensaje ha de ser coherente, inteligible. ¿No es así? Y, de no serlo, ¿para qué hablar?

En sexto lugar, no sólo es comunicación lingüística la transmisión del mensaje religioso —y su audición, y su repetición interior que

EPÍLOGO

es, a la vez, retransmisión y reaudición—, sino que la experiencia religiosa misma es, en parte, una comunicación lingüística con Dios y con otros entes portadores, a su vez, de un mensaje de Dios. Eso se ve así en todas las religiones. Y, en particular, aparece con claridad en la Biblia y en la historia de la religión cristiana. Y esa comunicación no es “comunicar” en otro sentido irreducible de la palabra: Dios hablaba a Moisés como un hombre habla a su amigo; a otros hombres les habla en sueños, p.ej. Jesús de Nazaret —que es Dios y hombre verdadero— ha hablado a las multitudes y a sus discípulos, y de ese hablar nos han quedado los valiosos fragmentos que, traducidos de su lengua, el arameo, podemos leer en los Evangelios. Si no es cierto en absoluto que hay esa comunicación lingüística entre Dios y el hombre —que tiene lugar en el lenguaje mismo del hombre (por lo cual, una vez que un hombre ha escuchado las palabras de Dios, puede transmitir las a otros hombres)—, entonces no hay experiencia religiosa, sino que la religión es una superchería.

Y, en séptimo y último lugar, no es cierto que, cuando se pone entre paréntesis el hecho de la experiencia religiosa, cambie el sentido de las palabras que conforman los enunciados de la fe (o sea: de la creencia religiosa); como tampoco cambia el sentido de las palabras que conforman los enunciados de una teoría física por el hecho de que se ponga entre paréntesis el hecho de las experiencias de laboratorio que han dado lugar al nacimiento de esa teoría y la han alimentado. Y, de manera más general, hay que criticar la tesis de Garceau según la cual una palabra tiene sentidos diversos para hombres que tienen experiencias e intereses diferentes. ¡No! No es el sentido lo que cambia —al menos no siempre, no forzosamente—; lo que cambia es aquello que, en el sentido de la palabra —en el objeto significado por la palabra— interesa a tal hombre, o es reconocido como real por tal hombre, en función de sus propios intereses y experiencias.

Justamente por ello, alguien provisto de determinados intereses y experiencias puede comunicar un mensaje (acerca de un objeto en torno al cual versen unos y otras) a otra persona que carezca de esos intereses y de esas experiencias, y, en no pocos casos, atraerla incluso a sus propias convicciones (puesto que la comunicación verbal de una persona a otra puede ser el vehículo por el cual el objeto se deslice y se presente al receptor de la comunicación en cuestión).

Si fuera cierto, como lo sostiene Garceau, que el dios de la existencia interpersonal (presumiblemente, se refiere a la palabra ‘dios’ cuando la usa el creyente que cree en Dios y tiene con él una relación interpersonal) ‘sólo tiene sentido para quien está comprometido con respecto a aquél del que se habla, y precisamente en la medida en que está comprometido’ ((G:1),p.724), entonces una de las actividades

principales de quienes emplean el lenguaje religioso, la actividad predicativa y apologética, carece de objetivo viable.

Garceau, por lo demás, extrae, con espíritu de consecuencia, una conclusión que, efectivamente, se deriva de su enfoque semántico (sobre la variación de los sentidos de las palabras en función de la experiencia vivida por el locutor o el auditor): el problema central de la teología filosófica no es el de la existencia de Dios, sino el de la existencia del hombre. Pero esa antropologización de la teología filosófica —que, por añadidura, huele demasiado a un arrogante antropocentrismo— no podrá por menos de suscitar una oposición enérgica y hasta visceral de quienes se adhieran —como el autor de este libro— a una actitud rigurosa y consecuentemente teocéntrica que se inspira en la tradición del neoplatonismo (y de Buenaventura, de Nicolás de Cusa, de Malebranche, de Spinoza, de Leibniz, del sistema de la identidad de Schelling, de Gioberti, etc.) y que se halla en reacción radical contra el subjetivismo y antropocentrismo que han prevalecido en la filosofía moderna y contemporánea, y que han alcanzado su plasmación más exacerbada en los ateísmos sinceros que Garceau mira con cálida simpatía y tierna benevolencia, para los cuales el teísmo es 'irreconciliable con la dignidad y la inviolabilidad del espíritu humano' ((G:1),p.723).

La alternativa que propone Garceau, frente a la teología filosófica analítica, es la de desechar todo criterio de inteligibilidad que no sea el hombre, en su existencia cambiante y en el renovado autocuestionamiento por su valor. Pero no quiero detenerme más en exponer las razones metafísicas, epistemológicas y morales en que se basa mi rechazo de ese criterio —como criterio único o fundamental— y hasta el malestar que en mí suscita.

Acápito 5º: Crítica del inefabilismo radical

Una posición emparentada con la analogista —pero más consecuente— es la que sostiene que las contradicciones "aparentes" del teísmo muestran, no que lo real sea contradictorio, sino que está más allá de lo susceptible de enfoque racional y de expresión lingüística. No es que incurramos, pues, en contradicciones porque lo real es contradictorio; tampoco forzosamente porque haya errores en nuestra argumentación, al nivel racional disipables por una dilucidación racional más cuidadosa. ¡No! añadiría esta posición. Es que el lenguaje deforma lo real (o, si no todo lo real, al menos sí la realidad más medular y profunda) y no puede captarlo más que de modo inadecuado, troceándolo, y luego pegando los trozos, como resultado de lo cual surgiría esa contradicción, que sólo sería superable en un plano extra-lingüístico, vivencial. Los adeptos de esta posición no

EPÍLOGO

tienen necesariamente que sostener que ello sucede con respecto a toda la realidad. Probablemente pensarán que el lenguaje y el pensamiento racional tienen una esfera de lo real que les es adecuada; pero que no deben tener la arrogante presunción de ir más allá de esa esfera.

La diferencia que acaso pudiera encontrarse entre esta posición y la analogista es que aquí no se estaría proponiendo un recurso a la analogía, ni —por lo tanto— a una función específica, irreducible y racionalmente inexplicable del lenguaje; sino directamente a una “intuición” o captación vivencial del objeto. La función del lenguaje sería, mediante su propio fracaso (digamos, a lo Wittgenstein, si se quiere; o sea: mostrando que el propio intento de hablar acerca de ciertas cosas es un absurdo), desencadenar la adopción de una nueva actitud: la de la captación extraintelectual.

A esta posición podemos llamarla el inefabilismo radical. El inconveniente que conlleva es el siguiente. Decir lo que dicen los adeptos del inefabilismo radical sería imposible, según ellos mismos, puesto que sería un hablar acerca de ese fondo o meollo de lo real con respecto al cual —afirman— no cabría discurso racional, sino tan sólo captación intuitiva extraintelectual. ¡Bien! Pero, entonces, ¿qué sentido, qué fundamento, qué justificación tiene su hablar en torno a eso?

Sin duda, el inefabilista radical contestará que su hablar es sólo otro paso más (¿el último?) para mostrar el fracaso y autorrefutación del lenguaje y del discurso racional cuando van más allá de ciertos límites y se arrojan, indebidamente, el derecho de hablar acerca de lo inefable. O sea: el inefabilista reconocería que él incurre en contradicción al decir que lo real, en su dimensión más honda, es inefable. Pero ello no revela que haya contradicciones verdaderas, ni tampoco que su posición sea insostenible, sino que el lenguaje no puede abordar esos dominios —ni siquiera para fijar sus propios límites— más que incurriendo en contradicciones, porque ya la delimitación de su propio dominio está más allá de éste, y es, por ende, algo inefable.

Claro está, a esa respuesta se le puede objetar que, o bien lo que dice es verdad, o no lo es en absoluto. Si sí es verdad, entonces las contradicciones que conlleva —según reconocimiento expreso del inefabilista— son verdaderas y, por consiguiente, hay contradicciones que son verdaderas. Si no es verdad en absoluto, entonces no vale como respuesta. El inefabilista replicará que eso es someter su posición a los moldes de la razón. Pero ese tipo de réplicas, que en alguna medida podía permitírsele al analogista —pues él defendía la existencia de un tipo de lenguaje con función propia, aunque, exteriormente, las expresiones que lo conformen sean las mismas que las del lenguaje significativo— es ilícito en el caso del inefabilista radical,

ya que él no ha sugerido ningún pseudolenguaje no-significativo que tenga un papel que jugar en los escabrosos dominios en los que el lenguaje discursivo y racional carecería del derecho de adentrarse.

Todavía puede el inefabilista decir que, puesto que un racionalista del tipo del autor de este estudio defiende la contradictorialidad de lo real, no le puede echar en cara a él —al inefabilista— el incurrir en contradicciones. Pero sí, sí puede, y sí debe echárselo en cara. Porque la posición del inefabilista se funda, justamente, en que lo real no puede ser contradictorio, de suerte que, cuando nos parezca encontrar contradicciones en lo real, lo que está funcionando mal es nuestro pensamiento racional y nuestro lenguaje. Por el contrario, si el inefabilista está dispuesto a admitir contradicciones verdaderas, entonces es innecesario y gratuito (además de que produce escozor y aflicción en una mente que ame la luz de la razón) el recurso a lo ininteligible, a lo extrarracional, a lo inefable.

Otra objeción que podemos formular contra el inefabilista es que su postura es gratuita. ¿En qué se funda —si es que puede saberse— para sostener que en lo real no puede haber en absoluto contradicciones verdaderas? ¿En qué se funda para sostener que la contradicción sólo puede venir del sujeto cognoscente (o, mejor, pseudo-cognoscente)?

Por otro lado, la posición del inefabilista tiene todas las trazas de una escapatoria y de una solución *ad hoc*. Si, a partir de premisas admitidas como verdaderas, y mediante procedimientos de raciocinio —reglas de inferencia— que se consideran comúnmente válidos, hemos desembocado en conclusiones contradictorias, ¿no es lo más natural, lo más directo, lo menos tortuoso, lo que menos huele a ardid o evasiva, el aceptar las conclusiones obtenidas y el reconocer honradamente que lo real es contradictorio?

Y, por último, si el lenguaje es inadecuado con respecto a lo real —o a lo más hondo y medular de la realidad—, entonces tan inadecuado es un lenguaje contradictorio como uno no contradictorio. ¿En qué se funda, pues, el inefabilista para ver justamente en la contradicción el síntoma de la inadecuación del lenguaje, y para rechazar todo lenguaje y toda lógica contradictorias? Dicho de otro modo: si el lenguaje deforma lo real, si es inadecuado a lo real, si lo real es inefable, entonces lo real no es ni contradictorio ni no-contradictorio (si fuera simplemente no-contradictorio, sería expresable lingüísticamente, al menos dentro de ciertos límites), mas, entonces, ¿por qué rechazar el lenguaje por contradictorio? (Si se responde que porque el lenguaje mismo tiene esa exigencia de exclusión de la contradicción —que a la vez no podría dejar de conculcar—, replicaremos que no es cierto que todo lenguaje tenga tal exigencia; la existencia de lógicas contradictorias lo prueba).

Acápito 6º: Crítica del racionalismo dignoscitivo ateo

Hasta ahora, sólo he refutado —o censurado— en este epílogo a los adeptos de posiciones irracionalistas o inefabilistas. Pero otros lectores tendrán una posición diferente, una posición que podríamos caracterizar como racionalismo dignoscitivo.

Esos lectores se dividirán en dos grupos: ateos y teístas. Los ateos pensarán que la contradicción es siempre rechazable; y que, puesto que se encuentran contradicciones, no en lo real, sino en las doctrinas teístas, tales doctrinas son rechazables.

Por su parte, los teístas sostendrán que, con tal de que se introduzcan distingos suficientes o se acuda a la analogía en otro sentido que como acuden a ella los inefabilistas, se pueden evitar las contradicciones "aparentes" del teísmo.

Abordemos primero la objeción del racionalista dignoscitivo ateo. Todo su argumento se apoya en el RC. Y, ¿en qué se funda ese rechazo? A menudo, el ateo arguye, para justificar el RC, que no podemos pensar ni hablar como dizque pensaría Dios si existiera, sino como hombres. Y al hombre no le es dado pensar sino mediante la LBV o, a lo sumo, mediante alguna otra lógica superconsistente.

Pero, al argüir así, el ateo incurre, justamente, en una argucia, en una petición de principio. Pues es eso que dice lo que debería justificar. Y, justamente, el hecho de que encierren contradicciones las creencias religiosas sostenidas por la gran mayoría de la humanidad durante miles y miles de años —y por pueblos y personas que no parecen poder ser acusados de pensar ni de obrar absurdamente—, ese hecho parece desmentir el gratuito aserto del ateo según el cual los hombres sólo pueden pensar según los moldes de una lógica superconsistente que excluya la contradicción.

Otro argumento presentable por el ateo dignoscitivo es que, si bien una lógica contradictorial es viable y podría salvar la religión, es epistemológicamente preferible —en virtud de principios de economía del pensamiento, simplicidad y otros similares— una lógica superconsistente como la LBV, que permite la conceptualización y sistematización de todo el saber científico y también de todo el saber humano prácticmaente útil para la vida cotidiana y efectiva.

Pero en eso se equivoca el ateo. Si la existencia de doctrinas religiosas que encierran contradicciones fuera la única razón para adoptar una lógica contradictorial, su posición sería (al menos internamente y desde su propio punto de partida y esfera de intereses) inatacable. Pero hay numerosísimas razones —al margen de la existencia de atractivas doctrinas religiosas contradictoriales— para sos-

tener la contradictorialidad de lo real. Y esas razones aparecen no sólo en la metafísica (en la dilucidación de la univocidad de la palabra 'ente'; en el esclarecimiento del problema de los universales y de la relación de identidad; en toda tentativa consecuente de defender la visión del mundo propia del realismo ingenuo —el cual goza de innegable plausibilidad para el hombre de la calle y aun para el adversario de esa posición cuando es hombre de la calle—; en el tratamiento de las paradojas lógicas y semánticas comunes —aunque haya otras más sofisticadas que deban ser tratadas con otros recursos—; en la elaboración de una teoría adecuada de la posibilidad metafísica y física, y de la ficción; el problema del conflicto de valores y de los dilemas a que se ve abocada la deontología; problemas relativos a la relación alma-cuerpo, al determinismo y el libre arbitrio, etc.), sino también en el tratamiento de problemas físicos (y pertenecientes a otras ciencias comúnmente reconocidas como empíricas), como el del movimiento; el de la naturaleza a la vez corpuscular y ondulatoria de la luz; el que es suscitado por la necesidad de postular, en muchas ramas del saber, conjuntos difusos —donde no hay sólo el **enteramente sí** y el **enteramente no**, sino también los infinitos matices del **sí y no**—. La enumeración que precede de problemas que encuentran soluciones más satisfactorias mediante la aplicación de una lógica contradictorial no ha pretendido ser exhaustiva, ni muchísimo menos. (Para algunos esbozos —hechos por el autor— de tratamiento de varios de esos problemas a la luz de lógicas contradictoriales, cf. (P:1),(P:2),(P:3),(P:4) y (P:6); en (P:4) podrán encontrarse referencias a muchos trabajos de otros autores —da Costa, Routley, Asenjo, Arruda, Priest, Marconi, Petrov y otros más— que han hecho valiosas contribuciones en direcciones similares).

Así pues, el ateo no tiene razón al pretender que sólo los cuerpos de creencias religiosas suscitan, de tomárselos en serio, la necesidad —o, al menos, la conveniencia— de adoptar una lógica contradictorial —o, siquiera, paraconsistente—. (Y, además, hay muchas otras doctrinas no religiosas que también son contradictorias y que no carecen de interés; piénsese en el materialismo dialéctico, p.ej. —cf., a este respecto, (P:4). Y, por consiguiente, el ateo debe dar respuesta a cuanto se ha dicho, con respecto a cada uno de esos otros problemas, a favor de la adopción de una lógica contradictorial, si es que quiere que su posición sea convincente y no un cómodo expediente *ad hoc* para justificar sin mucho esfuerzo su posición.

Acápite 7º: Crítica del racionalismo dignoscitivo teísta

Examinemos ahora la posición del racionalista dignoscitivo teísta (abreviadamente: del rdt). Al rdt se le deben responder dos cosas:

EPILOGO

1º No basta con introducir un distinguo para, automáticamente, deshacerse de un problema, si hay —si se han propuesto— otras alternativas disponibles más atractivas, y si el distinguo no es, de suyo muy verosímil. Además, cuantos distinguos se han inventado en teología filosófica para desembarazarse de las contradicciones “aparentes” se han revelado ineficaces, como se ha mostrado, con respecto a muchos de ellos, en la Sección II de este libro.

2º La analogía, tal como la utiliza el rdt, consiste en asignar sentidos diversos —aunque quizá relacionados, pero eso no importa— a las palabras que suscitan dificultades cuando se aplican a Dios. Pero eso, de hecho, quiere decir que el rdt renuncia a las afirmaciones corrientes del teísmo común; renuncia a las creencias populares; y las reemplaza por las suyas que, de hecho, al utilizar las palabras en sentidos irreducibles al significado común de las mismas (o —lo que es lo mismo, en la práctica—, al usar sus propias palabras, incomprendibles para nosotros los no-iniciados en los arcanos de su propia interioridad mental), son creencias nuevas, de contenido y alcance desconocidos e inescrutables. Y que esas creencias merezcan o no ser llamadas ‘teístas’ es algo problemático, pero inanzable, por lo enigmático e incommunicable de esas nuevas creencias.

Así, si el rdt dice que Dios es señor, pero en un sentido propio, diverso e irreducible de la palabra ‘señor’; que es personal, pero en un sentido propio, diverso e irreducible de la palabra ‘personal’, y así sucesivamente, habrá que contestar que, entonces, ninguna afirmación del teísmo de los predicadores y de los creyentes del pueblo es admitida por el rdt; lo que el rdt admite es otro conjunto de creencias; pero no nos explica cuáles, por supuesto, ya que dice que sólo puede, o bien acuñar nuevas palabras que los creyentes populares no podrían entender (y que sólo podría entender, en verdad, quien las acuñara personalmente); o bien emplear las mismas palabras con sentidos diversos de los usuales (sentidos que tampoco podrían enseñarse ni comunicarse).

Y, así, el rdt se encerraría en una posición de incomunicabilidad que parece demasiado próxima a la del inefabilismo.

Quiero aclarar que, en este punto, mi posición coincide en el fondo, aunque no en la forma de expresión, con la de Swinburne en (S:14), cap. 4º. Swinburne entiende por recurso a la analogía con respecto a un término el debilitamiento de las reglas semánticas y sintácticas. No discutiré en detalle su punto de vista, que se basa en una teoría semántica ostensivista y en la idea —a mi juicio errada— de que los comúnmente llamados ‘postulados de significación’ —que Swinburne llama ‘reglas sintácticas’— son una especie de definiciones, a lo menos parciales, o sea —justamente— reglas sobre el uso de las palabras. Para mí la mayor parte de ellos son axiomas (o postulados

a secas), verdades que son postuladas con carácter general. Por eso, su sacrificio o modificación es un cambio de creencias, no un mero procedimiento pragmático anodino (sobre mis puntos de vista al respecto, vd. (P:1), Lib. III). (Podemos, de todos modos, llamarlos 'postulados de significación' para ajustarnos a un uso general; pero, en ese contexto, la palabra 'significación' designará a un conjunto de hechos que se considera que tienen objetivamente lugar con respecto a cada ente que posea la propiedad designada por la palabra afectada por el postulado en cuestión).

Lo que interesa aquí, en todo caso, es que, según Swinburne, es normal, aun en la evolución de la ciencia, el debilitamiento de los postulados de significación al aplicar un término a objetos a los que antes no se aplicaba, y, así, se da a ese término un sentido analógico. Swinburne piensa que el procedimiento es legítimo, pero que no se debe abusar de él, ya que, de incurrirse en tal abuso, se llegaría a no significar nada con la palabra o palabras afectadas por el recurso a la analogía.

En realidad, aunque consideremos a esos "postulados de significación" como axiomas —o sea como enunciados que se postulan o se postulaban como verdaderos, con carácter general, y que no se deducían de otros enunciados también reputados como verdaderos—, el resultado seguirá siendo el mismo que el que obtiene Swinburne, en lo que se refiere a las consecuencias prácticas para la comunicación y para la posibilidad de enunciación de una teoría. En efecto: el procedimiento de modificar o debilitar axiomas de ese tipo (que son principios metafísicos generales) es común —aunque puede serlo mucho menos que lo que estima necesario Swinburne si se adopta una lógica contradictorial—. Si se abusa de ese procedimiento, el resultado es que al final, al decir que tal objeto tiene tal propiedad en tal grado, no nos comprometeremos a nada o casi nada. Aunque el hacer eso no es lo mismo que el usar los términos en sentidos analógicos o irreducibles, de hecho sus consecuencias prácticas en lo tocante a la comunicación y a la teoretización son coincidentes e igualmente desastrosas.

Sin embargo, hay que aclarar un punto que consttuye el centro del enfoque propuesto en este libro, a saber: que algunos de esos axiomas metafísicos generales no sólo pueden, sino que deben ser debilitados en el sentido de que deben ser condicionalizados con una prótasis que diga: 'Si x es un ente finito (o sea: una criatura)'. Ello se debe, justamente, a la transcendencia lógica de Dios.

Pero ello no trae como resultado que, en nuestras afirmaciones con respecto a Dios, las palabras signifiquen otra cosa que lo que ordinariamente significan. Si se dice que Dios es infinitamente bueno; y si se añade que el postulado o axioma metafísico 'En la medida en que

EPÍLOGO

un ente es bueno se abstiene de hacer el mal', debe ser remplazado por éste otro, más débil: 'En la medida en que un ente finito es bueno se abstiene de hacer el mal'; si se hacen esas dos cosas, el resultado no será que no decimos nada, o muy poco, con respecto a Dios al decir que es infinitamente bueno; ni será que lo que atribuimos a Dios al decir que es bueno es algo diverso de lo que atribuimos a un hombre bueno, como San Francisco de Asís o Winstanley, al decir que es bueno. No, es lo mismo: es la bondad, que es una misma propiedad, atribuída, con un término unívoco, tanto a Dios como al hombre. Es diverso el grado de bondad, por supuesto. Y es diversa la consecuencia que se deriva de ser bondadoso en tal o cual grado; pues Dios es lógicamente transcendente, y el hombre no lo es.

Esta posición univocista aquí defendida es la misma que fue propugnada por el Doctor Mariano y Sutil, el Bienaventurado Juan Duns Escoto, quien, en su *Opus Oxoniense* (I, dist. II, q. I.) sostuvo, con toda razón, que toda indagación acerca de Dios se basa en la presuposición de que el intelecto usa en ella los mismos conceptos unívocos que se toman de las criaturas (o —dicho de otro modo, con nuestra terminología—: que, en los razonamientos que conformen dicha indagación, los términos significan los mismos entes que significan cuando se los usa en otros tipos de discurso). En el caso de Duns Escoto, además, esa doctrina de la univocidad está apuntalada por una concepción realista de los universales (de las *naturæ communes*) que da una base objetiva a la afirmación de que una sola y misma propiedad, formalmente existente en la realidad extramental, es atribuída a Dios y a las criaturas —o sea: a aquéllas a las que se les atribuye con verdad—.

El gran maestro de la Orden Franciscana sostuvo asimismo, acertadamente, que aun aquellos autores que, con sus labios, niegan la univocidad, la presuponen realmente (*Reportata Parisiensia*, I, 3. i., N°7), ya que, si no, su discurso no puede pretender ser comunicativo, no puede ser comprensible para otros, ni siquiera acaso para los autores en cuestión.

En verdad, sin embargo, parece inconsecuente toda aceptación de la univocidad que no se base en un reconocimiento de la existencia real de los universales; ya que, de no existir en absoluto ningún referente real, objetivo, del vocablo universal, ¿qué cosa es la que se atribuye a diversos entes cuando se aplica ese vocablo, predicativamente, para todos ellos? Si no existe en absoluto la belleza, entonces nada en absoluto se estaría atribuyendo tanto a la Mezquita de Córdoba, como a "Las Meninas" de Velázquez, como al "Estro Armónico" de Vivaldi, como a Gabrielle Destrées como asimismo —y en grado infinitamente mayor, eso sí— a Dios y a cada uno de sus atributos —pues

cada uno de ellos es infinitamente bello—, al decir de cada uno de esos entes que él es bello.

Por ello, si se rechaza el realismo de los universales, se oscurece, en cierto modo, la problemática sobre la univocidad o plurivocidad de un vocablo. No es que, automáticamente, un conceptualista o nominalista esté imposibilitado de adoptar, con respecto a un vocablo universal, alguna de esas dos alternativas. Pero, eso sí, su posición resultaría mucho menos clara y comprensible; y si, por añadidura, la alternativa que escoge es la de la analogía —ya de suyo muy lóbrega— las tinieblas de lo enigmático se amontonarán hasta hacer de la teoría un impenetrable laberinto caliginoso —por más que se eche mano de distingos tan opacos como el que se inventa entre **res significata** y **modus significandi**—. (Y eso es lo que sucede en la mayoría de las corrientes de la escolástica conceptualista tardía, exceptuada —desde luego— la corriente escotista).

Acápito 8º: El univocismo triunfante

Uno de los argumentos principales —si no el principal— en que se basa el plurivocismo (la tesis de que las palabras no se usan en el discurso teológico en el mismo sentido que en otros discursos) es que el amor divino es enteramente distinto del amor humano; la belleza divina, algo enteramente distinto de la de un hermoso paisaje, p.ej.; el poder divino, algo enteramente distinto del de un gobernante, o del de una locomotora, etc., y así sucesivamente para cualquier propiedad de Dios.

Pero ese argumento confunde dos cosas que hay que saber distinguir cuidadosamente: la propiedad que tiene un ente tal que, por el hecho de que la tenga, se le aplica un término determinado; y el hecho de que ese ente tenga esa propiedad.

P.j., cuando hablamos del sintagma 'la testarudez de Ngo Dinh Diem' puede significar dos cosas diferentes: 1º, el hecho de que Ngo Dinh Diem es testarudo; 2º, la propiedad que posee Ngo Dinh Diem y tal que justamente su poseer esa propiedad es el hecho de que él es **testarudo**.

En el primer sentido, ciertamente la testarudez de Ngo Dinh Diem es algo completamente distinto (o sea: algo diverso) de la de Hiro-Hito, p.ej. Pero, en el segundo sentido, son una sola y misma cosa, ya que es, en ambos casos, el mismo ente real —la testarudez, o sea: el conjunto de los entes testarudos— aquello cuya posesión por Ngo Dinh Diem es el hecho de que Ngo Dinh Diem es testarudo, y cuya posesión por Hiro-Hito es el hecho de que Hiro-Hito es testarudo.

EPILOGO

Del mismo modo, cuando se habla de la identidad o no-identidad entre, p.ej., la belleza de Dios y del Pan de Azúcar, hay que preguntar de qué se está hablando, si se está hablando acerca del hecho de que Dios es bello y del hecho de que el Pan de Azúcar es bello, o se está hablando de la propiedad que es poseída tanto por Dios como el Pan de Azúcar y tal que, en virtud de esas dos respectivas posesiones, se aplica a ambos, predicativamente, el término 'bello'. Si es lo primero, es obvio que la belleza de Dios es algo completamente distinto de la del Pan de Azúcar; pero es que, en ese primer sentido, también son cosas completamente distintas la belleza del Pan de Azúcar y la de la Bahía de Nápoles —pese a que haya un parecido entre ambas bahías—. En el segundo sentido, en cambio, son lo mismo la belleza de Dios y la del Pan de Azúcar.

Por otro lado, es cierto que, en el caso de Dios, hay una peculiaridad: el hecho de que Dios sea bello es el mismo hecho que el de que la belleza existe; y éste no es ni más ni menos que la belleza misma. O sea: en el caso de Dios se identifican sin residuo los dos sentidos de cada uno de los sintagmas de ese tipo. Pero, en cambio, eso no sucede con respecto a las criaturas. Así pues, tenemos el resultado siguiente: entran en consideración en nuestro examen las cuatro cosas siguientes:

- 1º Aquella propiedad por posesión de la cual se aplica a Dios el término 'bello'
- 2º Aquella propiedad por posesión de la cual se aplica al Pan de Azúcar el término 'bello'
- 3º El hecho de que Dios es bello
- 4º El hecho de que el Pan de Azúcar es bello

De esas cuatro cosas tenemos que la 1ª, la 2ª y la 3ª son una sola y misma cosa. Pero la 4ª es algo diverso (o sea: diverso tanto de la 1ª como de la 2ª como de la 3ª, pues estas tres no son en absoluto diferentes).

Incluyamos ahora en nuestra consideración otras dos cosas más:

- 5º Aquella propiedad por posesión de la cual se aplica al "Mesías" de Haendel el término 'bello'
- 6º El hecho de que el "Mesías" de Haendel es bello

Tenemos que la cosa 5ª es lo mismo que la 1ª, la 2ª y la 3ª; y la cosa 5ª es, en cambio, diversa (e.d.: es algo completamente distinto) de la 6ª. Además, la cosa 6ª es también diversa de la 4ª. Por consiguiente, de esas seis cosas hay sólo tres cosas diversas: la 1ª (que es lo mismo que la 2ª, la 3ª y la 5ª); la 4ª; y la 6ª. Por otro lado, la 1ª (o

sea: la 2ª; a sea: la 3ª; o sea: la 5ª) no es ni más ni menos que la **belleza**, e.d. el conjunto al que cada ente pertenece en la medida en que es bello.

Hechos los distingos y aclaraciones que preceden, ¿qué decir sobre si la belleza de Dios y la de un hombre tienen o no las mismas propiedades, y de si las tienen en las mismas medidas? Si por 'la belleza de un hombre' se entiende el hecho de que él es bello, entonces, como ese hecho es diferente (completamente distinto) de la belleza misma (e.d. del hecho de que Dios es bello), resulta que la belleza de un hombre tiene propiedades muy distintas de las de la belleza de Dios. (O, para ser más exactos: tiene las mismas propiedades, pero en grados muy diversos. En verdad, cualesquiera dos entes realmente reales tienen las mismas propiedades, como lo he probado en varios trabajos —cf., en particular, (P:4), pp. 34-7—; las diferencias son siempre de grado). Pero, si, por 'la belleza de un hombre' se entiende aquella propiedad tal que la posesión por ese hombre de dicha propiedad es el hecho de que él es bello, entonces la belleza de ese hombre es la **belleza** (la belleza misma); y la belleza (o sea: el hecho de que la belleza existe) es lo mismo que la belleza de Dios (el hecho de que Dios es bello). Por lo cual, en este otro sentido, la belleza de Dios y la de un hombre son lo mismo, y tienen, por ende, las mismas propiedades en el mismo grado.

La falacia en que incurren los plurivocistas es deducir de la premisa verdadera según la cual la belleza de Dios (entendida como el hecho de que Dios es bello) y la de Londres, p.ej., (el hecho de que Londres es bello) son cosas enteramente distintas, con características distintas, la conclusión errónea de que la palabra 'bello' no se aplica unívocamente a Dios y a Londres. Pero, para que se aplique unívocamente, es necesario y **suficiente** que la palabra 'belleza' designe una propiedad tal que, en la medida en que Dios la posee, es verdadero el enunciado 'Dios es bello'; y, en la medida en que Londres la posee, es verdadero el enunciado 'Londres es bello'. Y así sucede.

Si el argumento de los plurivocistas fuera correcto conduciría al resultado de que nunca se aplicaría un mismo término, unívocamente, a dos entes diversos. (O sea: lo que —confundentemente, y basados en su poco atractivo conceptualismo— los escolásticos tardíos llamaron 'analogía física' vendría a coincidir con la "analogía metafísica" o plurivocidad). No se diría nunca, pues, en el mismo sentido de 'cansado', que Tobías está cansado y que Aristeo está cansado. Y la predicación sería, así, imposible. Lo único que podría afirmarse sería un enunciado de identidad, como 'Aristeo es Aristeo'; o sea: tendríamos que admitir la devastadora tesis de Antístenes. Pero, felizmente, no es así.

Acápito 9º: Contra la teología negativa del “parabolismo”

Quisiera concluir esta larga discusión rebatiendo la tesis de los “similaristas” (o “parabolistas”), para los cuales, cuando aplicamos a Dios algún término, lo hacemos queriendo decir tan sólo que Dios posee una propiedad tal que lo que más se parece a ella de entre las propiedades que conocemos es la propiedad designada por el término en cuestión.

Cabe objetar, contra esa tesis, que no hay ninguna idea clara —ni menos, un criterio— de esa similitud entre propiedades. Ni, menos aún, parece que podamos aseverar grado alguno de similitud entre dos propiedades, una de las cuales nos es conocida y la otra desconocida. Es más: esos plurivocistas similaristas sostienen —como todos los plurivocistas— que hay una gran distancia entre las propiedades de Dios y las de las criaturas; por eso —justamente— no podemos tener términos unívocos para hablar acerca de Dios, porque, no sólo nada conocido por nosotros es idéntico a una propiedad divina, sino que nada conocido por nosotros guarda estrecho parecido con una propiedad divina (si el parecido fuera —y si nosotros supiéramos que es— estrecho, parece que podríamos acabar dando el salto y conocer también la propiedad divina). Pero si la distancia en el parecido es sumamente grande, ¿cómo podemos, así y todo, percatarnos de cuál de entre las cosas que nos son conocidas es la menos distante? Normalmente, a una larga distancia no se divisa nada.

Por otro lado, ni siquiera parece sensato afirmar que la distancia en el parecido es grande o pequeña, ya que, siéndonos desconocido por completo uno de los dos entes entre los que se daría esa distancia, parece presuntuoso y gratuito el decir cuán grande es la distancia entre él y otra cosa.

Y, por último, si la tesis similarista fuera correcta, sí podríamos, pese a todo, acuñar expresiones unívocas para hablar de Dios. En vez de decir, p.ej., que Dios es personal se diría que Dios tiene una propiedad tal que lo que más se parece a ella de entre las propiedades que poseen las criaturas es la personalidad.

Pero, ¿cómo tratar con rigor un enfoque así en una ontología formalizada —en una teoría de conjuntos—? Esa quijotesca tarea, poco prometedora, incumbe a los patrocinadores de la tesis similarista.

Una de entre las muchísimas y quizá insuperables dificultades que debería afrontar semejante teoría de conjuntos, sería la siguiente: no se podría decir ni que Dios es bondadoso ni que es no-bondadoso; y, así, no sería un teorema de esa teoría el siguiente:

$$Ux.z,u(xuC.xz+x\bar{z})$$

TEOLOGIA NEGATIVA

(que puede leerse: todo ente que pertenece a una clase por lo menos es tal que, dado un conjunto cualquiera, o bien pertenece a dicho conjunto, o bien pertenece al complemento del mismo).

En conclusión y resumen: ese tipo de tesis —analogismo, parabolismo— son modalidades de una **teología negativa**. Frente a ellas, el mensaje de este libro es la defensa de lo que el Cardenal Nicolás de Cusa llamara la **teología copulativa**, que es aquella teología **positiva** que **afirma de Dios, conyuntivamente, propiedades mutuamente opuestas** (en vez de abstenerse de afirmar la una y la otra, o de "afirmarlas" en sentidos impropios). Que una parte de la tradición de la teología negativa pueda ser recuperada por esta teología copulativa contradictorial, eso es sumamente verosímil, pero de ningún modo convierte a la teología copulativa en una variante de la teología negativa (pese a que ambas hayan sido alimentadas por una misma vivencia teolátrica).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Siglas y abreviaturas empleadas en esta bibliografía:

M. = Mind N. = Nous PP.SS = Philosophical Studies
CJP = Canadian Journal of Philosophy
R.M. = The Review of Metaphysics
U.P. = University Press C. = Critica
APQ = American Philosophical Quarterly
J.P. = The Journal of Philosophy

- (A:1) Henry David Aiken, "God and Evil: A Study on Some Relations Between Faith and Morals", *Ethics* LXVIII (1957-58), pp. 79ss.
- (A:2) Saturnino Alvarez Turienzo, "Pensamiento religioso de Fray Luis de León", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* V (1978), pp. 255-94.
- (A:3) Robert Merihew Adams, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *APQ* 14/2, pp. 109-17.
- (A:4) Robert Merrihew Adams, "Must God Create the Best?", *Philosophical Review*, vol. 81 (1972), pp. 317-32.
- (A:5) Robert Merrihew Adams, "Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil", N. 13/1 (mar. 1979), pp. 53ss.
- (A:6) Jean-Jacques von Allmen et autres, *Vocabulario bíblico*. Trad. J.M. González Ruiz. Madrid: Ediciones Marova, 1973.
- (A:7) Peter Angeles (ed), *Critiques of God*. Buffalo y Nueva York: Prometheus Books, 1976.
- (A:8) Joseph Anger, *La doctrine du corps mystique - D'après les principes de saint Thomas*. Paris: Beauchesne.
- (A:9) Sri Aurobindo, *Le Yoga de la Bhagavad Gita*, Adaptation française de Philippe B. Saint Hilaire. Pondichéry: Claude Thou éditeur, 1969.
- (A:10) Margaret McCord Adams, "Is the Existence of God a "Hard Fact"?", *Philosophical Review*, vol. 76 (1967), pp. 492-503.
- (A:11) San Agustín, *Obras*. vol. III: *Obras filosóficas*. Madrid: BAC, 1971 (4ª ed.). Ed. bilingüe ed. por V. Capanaga, ORSA et al.
- (A:12) Susan Leigh Anderson, "Chisholm's Argument to Show that a Person Cannot Be an Ens Successivum", *PP.SS* 37/1 (en.1980), pp. 111-3.
- (A:13) William P. Alston, *Religious Belief and Philosophical Thought*. Nueva York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963.
- (A:14) Willard E. Arnett, *A Modern Reader in the Philosophy of Religion*. Nueva York: Appleton-Century Crofts, 1966.

- (A:15) Ayda I. Arruda, "On the Imaginary Logic of Vasil'ev", *ap. Non-Classical Logics, Model Theory, and Computability*, ed. por A.I. Arrunda, N.C.A. da Costa & R. Chuaqui. Amsterdam: North Holland, 1977.
- (A:16) Ayda I. Arruda, *A Survey of Paraconsistent Logic. Relatório Interno N° 106*. Campinas, Sao Paulo: Universidade Estadual, Instituto de Matemática.
- (A:17) Ayda I. Arruda, "Sur Certaines Hiérarchies de Calculs Propositionnels", *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Paris*, t.265, pp. 641-4 (20/11/1967); t.266, pp.37-9 (8/1/1968); t.266, pp.897-900 (29/4/1968); t.268, pp.629-32 (24/3/1969); t.268, pp.677-80 (31/3/1969).
- (A:18) Florencio G. Asenjo, "A Calculus of Antinomies", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. VII (1966), pp.497-509.
- (A:19) Diogenes Allen, *The Reasonableness of Faith*. Washington y Cleveland: Corpus Books, 1968.
- (B:1) Ernesto Bravo, S.I., *La siempre virgen María*. Quito: EDUC, 1978.
- (B:2) W.J. Burghardt, *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*. Washington: The Catholic U.P., 1957.
- (B:3) Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el mundo actual*, Trad. J.M. Valverde. Ediciones Guadarrama, 1960.
- (B:4) J.M. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York U.P., 1965.
- (B:5) Eugenio Bulygin, "Omnipotencia, omnisciencia y libertad", *C*. N° 28 (abr. 1978), pp.33-52; "Respuesta a Rodríguez Larreta y Orayen", *ibid.*, pp.129-31.
- (B:6) Baruch A. Brody (ed), *Readings in the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974.
- (B:7) G. Lee Bowie, "The Similarity Approach to Counterfactuals: Some Problemas", *N*. 13/4 (nov. 1979), pp.477-98.
- (B:8) Daniel Bennet, "Shooting, Killing, and Dying", *CJP* 2/3 (mar. 1973).
- (B:9) Franz Brentano, *The True and the Evident*, ed. por Oskar Kraus, trad. del alemán R. Chisholm, M. Politzer & K. Fischer. Londres: Routledge & K.P., 1966. (La ed. original es de 1930).
- (B:10) Jean Buridan, "Questions on Aristotle's Metaphysics", *ap. Philosophy in the Middle Ages* ed. por Walsh & Hyman. Nueva York: Harper & Row, 1967.
- (B:11) Michael Barry, *The Meaning of Evil*. Londres: G. Chapman, 1963.
- (B:12) Charles N. Bent, S.I., *El movimiento de la muerte de Dios*, Trad. A. Diego. Santander: Sal Terrae, 1969.
- (B:13) Friedrich Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 vols. Viena: Verlag A. Sezl, 1936-56.
- (B:14) William Blackstone (ed), *Problems of Religious Knowledge and Language*. Athens, Ga: University of Georgia P., 1971.
- (B:15) E.S. Brightmann, *The Problem of God*. Nueva York: Abingdon Press, 1930.
- (B:16) Stuart C. Brown, *Do Religious Claims Make Sense?* Londres: S.C.M. Press, 1969.
- (C:1) Paul Cochois, *Bérulle et l'école française*. Paris: Seuil.

- (C:2) Charles E. Caton, "God, for Quine's Sake", *J.P.* 71/19 (7/11/1974), pp.749ss.
- (C:3) Luis Cencillo, *Mito, semántica y realidad*. Madrid: BAC, 1970.
- (C:4) Eduardo O.C. Chaves, "Logical and Semantical Aspects of the Problem of Evil", *C.* X/29 (a. 1978), pp.3ss.
- (C:5) W.N. Clarke, "A New Look at the Immutability of God", *sp.* (R:9), pp.43-72.
- (C:6) C.B. Coob Jr., *God and the World*. Philadelphia: Westminster, 1969.
- (C:7) A. Colunga, O.P. & L. Turrado (eds), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam-Clementinam*. Noua Editio. Madrid: BAC, 1965 (4^a ed.).
- (C:8) A. Colunga, O.P., M. García Cordero, O.P., G. Pérez Rodríguez et al., *Biblia Comentada*, varios vols. Madrid: BAC.
- (C:9) Héctor-Neri Castañeda, "Omniscience and Indexical Reference", *J.P.* vol. 64 (1967), pp. 203-10.
- (C:10) Frederick Copleston, "Man, Transcendence, and the Absence of God", *Thought* 43 (1968).
- (C:11) J.L. Cowan, "The Paradox of Omnipotence", *Analysis*, vol. 25 (1965), pp. 102-8.
- (C:12) E.M. Curley, "Spinoza and Recent Philosophy of Religion", *sp.* *Spinoza: New Perspectives*, e.d. por R.W. Shahan & J.I. Biro. Norman: University of Oklahoma, 1978, pp. 161ss.
- (C:13) Fred Chernoff, "The Obstinace of Evil", *M.* N° 354 (abr. 1980), pp. 269-73.
- (C:14) Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, I. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura, 1965 (2^a ed.).
- (C:15) Roderick Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*. Londres: G. Allen & Unwin, 1976.
- (C:16) Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic*. Princeton U.P., 1956.
- (C:17) Newton C.A., da Costa, "On the Theory of Inconsistent Formal Systems", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 15/4 (oct. 1974), pp. 497-510.
- (C:18) Newton C.C. da Costa & R.G. Wolf, "Studies in Paraconsistent Logic I". Pittsburgh, junio de 1978.
- (C:19) Steven M. Cahn (ed), *Philosophy of Religion*. Nueva York: Harper & Row, 1970.
- (C:20) C.A. Campbell, *Selfhood and Godhood*. Londres: Allen & Unwin, 1957.
- (C:21) William A. Christian, *Meaning and Truth in Religion*. Princeton U.P., 1964.
- (C:22) Yves Congar, O.P., "La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient", *La Vie Spirituelle*, v. 43, abril-junio 1935, pp. 93-106. Paris: Editions du Cerf.
- (C:23) Colm Connellan, *Why Does Evil Exist*. Hicksville, N.Y.: Exposition Press, 1974.

- (D:1) Iosephus M. Dalmau, S.J., "De Deo uno et trino", ap. *Sacrae Theologiae Summa*. II. Madrid: BAC, 1964 (4^a ed.).
- (D:2) Dennis Danielson, "Timelessness, Foreknowledge, and Free Will", *M.* 343 (jul. 1977), pp. 430-2.
- (D:3) N.J. Dawood (trad. & ed), *The Koran*. Harmondsworth: Penguin, 1974.
- (D:4) Steven DeHaven & John King-Farlow, "Metaphilosophy and Religious Disagreements", *N.* 13/4, pp. 511-16.
- (D:5) Curt J. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*. Nueva York: The Ronald P., 1953.
- (D:7) P. Dumont, *La liberté humaine et le concours divin d'après Suarez*. Paris: Beauchesne.
- (D:8) Michael Durrant, *The Logical Status of God*. Nueva York: St Martin's Press, 1974.
- (D:9) Michael Dummett, "Bringing About the Past", *Philosophical Review*, vol. 73 (1964), pp. 357-8.
- (E:1) Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1974.
- (E:2) J.L. Evans, *Knowledge and Infallibility*. Londres: Macmillan, 1978.
- (E:3) C. Stephen Evans, *Subjectivity and Religious Belief*. Grand Rapids, Michigan: Christian U.P., 1978.
- (E:4) Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1959.
- (F:1) A. Farrer, *Reflective Faith: Essays in Philosophy*. Londres: S.C.M. Press, 1972.
- (F:2) John S. Feinberg, *Theologies and Evil*. Washington: U.P. of America, 1979.
- (F:3) A.J. Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismégiste - II Le Dieu cosmique*. Paris: Gabalda, 1949.
- (F:5) J.N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *M.* vol. 57 (1948), pp. 176-83; repr. *New Essays* (vid. (F:6)).
- (F:6) Anthony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", ap. *New Essays in Philosophical Theology* ed. por A. Flew & Alisdair MacIntyre. Nueva York: Macmillan, 1959.
- (F:7) Anthony Flew, "Are Ninian Smart's Temptations Irresistible?", *Philosophy*, vol. 37 (1962).
- (F:8) Anthony Flew, *God and Philosophy*. Londres: Hutchinson, 1966.
- (F:9) Austin Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*. Nueva York: Garden City, 1961.
- (F:10) W.E.G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*. Oxford U.P., 1971.
- (F:11) Edmund J. Fortman, *Teología del hombre y de la gracia*, trad. E. Sáiz, S.I. Santander: Sal Terrea, 1970.
- (F:12) Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Thought*. Oxford U.P., 1966.
- (F:13) G. Frankfurt, "The Logic of Omnipotence", *Philosophical Review*, vol. 73 (1964), pp. 262ss.
- (G:1) Benoit Garceau, "Critical Notice of R. Swinburne's *The Coherence of Theism*", *CJP* 9/4 (dic. 1979), pp. 721-32.

- (G:2) Maximiliano García Cordero, O.P., Gabriel Pérez Rodríguez, *Biblia Comentada, IV: Libros Sapientiales*. Madrid: BAC, 1967.
- (G:3) Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris: Vrin, 1951.
- (G:4) R.P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*. Paris: Beauchesne.
- (G:5) León Gauthier, *Ibn Rochd (Averroes)*. Paris: PUF, 1948.
- (G:6) Peter Geach, "Omnipotence", *Philosophy* 48 (1973), pp. 14ss.
- (G:7) Peter Geach, *Providence and Evil - The Stanton Lectures 1971-2*. Cambridge U.P., 1977.
- (G:8) Jerome I. Gellman, "The Metaphilosophy of Religious Language", N. XI/2 (mayo 1977), pp. 151ss.
- (G:9) José Gómez Caffarena y Martín Velasco, *Filosofía de la religión*. Madrid: Revista de Occidente.
- (G:10) Robert M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*. Trad. J.H. Morrou. Paris: Seuil, 1964.
- (G:11) Robert Graves, *The Greek Myths*. Harmondsworth: Penguin, 1960 (ed. revisada), 2 vols.
- (G:12) David Ray Griffin, *God, Power and Evil. A Process Theodicy*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- (G:13) Angel González Alvarez, *Tratado de Metafísica - II: Teología natural*. Madrid: Gredos, 1968 (2ª ed.).
- (G:14) Louis Gardet, *Les grands problèmes de la théologie musulmane*. Paris: Vrin, 1967.
- (G:15) Etienne Gilson, *God and Philosophy*. Yale U.P., 1941.
- (G:16) Jerry A. Gill (ed), *Philosophy and Religion: Some Contemporary Perspectives*. Minneapolis: Burgess Publ.Co., 1968.
- (G:17) Charles Gore, *Belief in God*. Londres: John Murray, 1921.
- (G:18) S.A. Grave, "On Evil and Omnipotence", *M.*, vol. 65 (1956).
- (G:19) Canon Peter Green, *The Problem of Evil*. Londres: Longmans, Green & Co., 1920.
- (H:1) Franz Hampl, "Las religiones de los mejicanos, de los mayas y de los peruanos", *ap.* (K:5), t. II, p. 707-39.
- (H:2) Cornelius J. Hagerthy, C.S.C., *The Problem of Evil*. North Quincy, Mass.: The Christopher Publishing House, 1978.
- (H:3) Errol E. Harris, *Atheism and Theism*. Nueva Orleans: Tulane University, Tulane Studies in Philosophy N° 26, 1977.
- (H:4) Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Chicago: Willett, Clark and Co., 1941.
- (H:5) Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Concept of God - The Terry Lectures 1947*. Yale U.P., 1948.
- (H:6) Charles Hartshorne & William L. Reese (eds), *Philosophers Speak of God*. Chicago U.P., 1953.
- (H:7) Charles Hartshorne, "Process and the Nature of God", *ap.* (M.23).
- (H:8) Charles Hartshorne, "Abstract and Concrete in God: A Reply", *R.M.*, vol. 17 (1963), pp. 291ss.
- (H:9) Charles Hartshorne, "A New Look at the Problem of Evil", *ap.* Current

Philosophical Issues - Essays in Honor of Curt John Ducasse. Springfield: C.C. Thomas, 1966.

- (H:10) Paul Helm, "Divine Foreknowledge and Facts", *CJP* vol. 4 (dic. 1974).
- (H:11) Paul Helm, "Timelessness and Foreknowledge", *M.*, N° 336 (oct. 1975).
- (H:12) Paul Helm, *Reseña de Schlesinger, The Philosophical Quarterly* N° 112 (jul. 1978), pp. 279s.
- (H:13) Paul Helm, *Reseña de (G:7), M.* N° 351 (jul. 1979), pp. 459s.
- (H:14) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ap. *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer & K.M. Michel, vols. 16-17. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1969.
- (H:15) R.W. Hepburn, *Christianity and Paradox*. Londres: C.A. Watts & Co., 1958.
- (H:16) R.T. Herbert, *Paradox and Identity in Theology*. Ithaca: Cornell U.P., 1979.
- (H:17) John Hick, *Arguments for the Existence of God*. Londres: Macmillan, 1971.
- (H:18) John Hick (ed), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964.
- (H:19) John Hick, *Evil and the God of Love*. Londres: Macmillan, 1977 (2° ed.).
- (H:20) John Hick, *God and the Universe of Faiths*. Londres: Macmillan, 1973.
- (H:21) Joshua Hoffman, "Can God Do Evil?", *Southern Journal of Philosophy* 17/2 (verano de 1979), pp. 213-20.
- (H:22) John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis, Revised Ed.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967. (Hay trad. catal. de Edit. Alianza, Madrid).
- (H:23) Walter Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie*. Stuttgart: W. Khlhammer, 1959.
- (H:24) Joshua Hoffman & Gary Rosenkrantz, "On Divine Foreknowledge and Human Freedom", *PP.SS.* 37/3, pp. 289-96.
- (H:25) G.E. Hughes & M.J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*. Londres: Methuen, 1968. (Hay trad. cast. de Tecnos).
- (H:26) David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. por L.A. Selby-Bigge, 2° ed. con texto revisado por P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1978.
- (H:27) Axel Hägerström, *Philosophy and Religion*. Oxford: Blackwell, 1964.
- (H:28) Raeburne S. Heimbeck, *Theology and Meaning*. Londres: Allen & Unwin, 1969.
- (H:29) Dallas M. High (ed), *New Essays on Religious Language*. Oxford U.P., 1969.
- (H:30) John Hick (ed), *The Existence of God*. Nueva York: Macmillan, 1964.
- (H:31) H.A. Hodges, *God Beyond Knowledge*. Ed. por W.D. Hudson. Londres: Macmillan, 1979.
- (H:32) William Hordern, *Speaking of God: Nature and Purpose of Theological Language*. Nueva York: Macmillan, 1964.
- (H:33) W.D. Hudson, "An Attempt to Defend Theism", *Philosophy* 39/147 (enero 1964).

- (J:1) Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura, 1978 (reimp).
- (J:2) Grace M. Jantzen, "On Worshipping and Embodied God", *CJP* 8/3 (sept. 1978), pp. 511ss.
- (J:3) San Jerónimo, *Cartas*. Madrid: BAC, 1962. 2 vols. E. bil.
- (J:4) Mgr Régis Jolivet, *Le probleme du mal d'après saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1936 (2^a ed.).
- (J:5) San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre San Mateo*, 2 vols. Madrid: BAC, 1955. Ed. bil. por D. Ruiz Bueno.
- (J:6) H. Junker, "La religión de los egipcios", ap. (K:5), t. II, pp. 535-74.
- (J:7) E.O. James, *Concepts of Deity*. Londres: Hutchinson, 1950.
- (K:1) Alistair Kee, *The Way of Transcendence*. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- (K:2) Edward J. Khamara, "In Defense of Omnipotence", *The Philosophical Quarterly*, N^o 112 (jul. 1978), pp. 215-28.
- (K:3) John King-Farlow & William N. Christensen, *Faith and the Life of Reason*. Dordrecht: Reidel, 1972.
- (K:4) Martha Kneale, "Eternity and Sempiternity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 69 (1968-69), pp. 223ss.
- (K:5) Franz König (ed), *Cristo y las religiones de la Tierra*. Trad. R. Valdés, 3 vols. Madrid: BAC, 1968.
- (K:6) Wilhelm Koppers, "El hombre más antiguo y su religión", ap. (K:5), t.I, pp. 103ss.
- (K:7) Francisco Kastberger, *Léxico de filosofía hindú*. Buenos Aires: Ed. Kier, 1954.
- (K:8) Anthony Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford U.P., 1979.
- (K:9) G.B. Keene, "A Simpler Solution to the Paradox of Omnipotence", *M.* vol. 69 (1960), pp. 74-5.
- (K:10) Norman Kretzmann, "Omniscience and Immutability", *J.P.* vol. 63 (1966), pp. 409-21.
- (K:11) Saul Kripke, "Identity and Necessity", ap. *Identity and Individuation*, ed. por Milton K. Munitz, New York U.P., 1971, pp. 135-64.
- (K:12) I. Kant, *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1973), ap. *Pensées successives sur la théodicée et la religion*. Trad. del alemán e introd. P. Festugiere. Paris: Vrin, 1972 (4^a ed.).
- (K:13) Walter Kaufmann (ed), *Religion From Tolstoy to Camus*. Nueva York: Harper & Row, 1961.
- (K:14) G. Stanley Kane, "The Failure of Soul-Making Theodicy", *International Journal for Philosophy of Religion* 6/1 (primavera de 1975).
- (L:1) Richard La Croix, "The Impossibility of Defining Omnipotence", *PP.SS* 32 (1977), pp. 183ss.
- (L:2) C.S. Lewis, *The Problem of Pain*. Londres: The Century P., 1940.
- (L:3) David Lewis, *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell, 1973.
- (L:4) Franz M. Th. de Liagre Böhl, "La religión de los babilonios y asirios", ap. (K:5), t. II, pp. 421-70.

- (L:5) Trevor Ling, *The Buddha*. Harmondsworth: Penguin, 1976.
- (L:6) Bernard Lonergan, *La notion de Verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne.
- (L:7) Jesús López Gay, *La mística del Budismo*. Madrid: BAC, 1974.
- (L:8) Eric Lott, *Vedanta Approaches to God*. Londres: Macmillan, 1979.
- (L:9) Colin Lyas, *Reseña de (S:14), M. N° 351 (jul. 1979)*, pp. 456-8.
- (L:10) Jan Lukasiewicz, "On Determinism", *ap. Polish Logic*, ed. por Storrs McCall, trad. por B. Gruchman et al., pp. 19ss. Oxford: Clarendon, 1967.
- (L:11) David Lewis, "Counterfactual Dependence and Time's Arrow" N. 13/4 (nov. 1979), pp. 455-76.
- (L:12) Quinter M. Lyon, *Meditations from World Religions*. Nashville: Abingdon Press (Apex Books), 1960.
- (L:13) J. Laird, *Theism and Cosmology*. Londres: Allen & Unwin, 1940.
- (L:14) J. Laird, *Mand and Deity*. Londres: Allen & Unwin, 1941.
- (L:15) Edwin Lewis, *The Creator and the Adversary*. Nueva York: Abingdon Cokesburg Press, 1948.
- (L:16) H.D. Ledis, *Our Experience of God: Nature and Purpose of Theological Language*. Nueva York: Macmillan, 1959.
- (L:17) Vladimir Lossky, "La notion des "Analogies" chez Denys la Pseudo-Aréopagite", *Archives d'histoire doctrinale du Moyen Age*, V (1930), pp. 279-309.
- (M:1) John L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *M.* 64 (1955), p. 200-12.
- (M:2) John L. Mackie, "Omnipotence", *Sophia I* (1962), pp. 20-1.
- (M:3) D. Mackinnon, *Explorations in Theology*, SMC Press, 1979.
- (M:4) Thomas Maepheron, *The Philosophy of Religion*. Princeton: Van Nostrand, 1965.
- (M:5) Edward H. Madden & Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*. Springfield, III.: Charles C. Thomas, 1968.
- (M:6) George A. Maloney, S.I., *El Cristo Cósmico*. Trad. J. Estruch. Santander: Ed. Sal Terrae, 1969.
- (M:7) A.G. Manno (ed), *Dio*. Bolonia: Patron Editore, 1978.
- (B:8) Hubert du Manoir (ed), *Maria - Etudes sur la Sainte Vierge*. Paris: Beauchesne (8 tomos).
- (M:9) Alfred Marshall (trad.) & C.J.B. Phillips (ed), *New Testament*. Ed. bil. griego-inglés. Londres: Samuel Bagster & Sons Ltd., 1975 (3ª ed.).
- (M:10) C.B. Martin, *Religious Belief*. Ithaca: Cornell U.P., 1964.
- (M:11) Michael Martin, "The Formalities of Evil and a Finite God", *C.* N° 25 (abr. 1977), pp. 89ss; N° 28, pp. 133-5.
- (M:12) Michael Martin, "Is Evil Evidence against the Existence of God?", *M.* N° 347 (jul. 1978), pp. 429-32.
- (M:13) Fernando Martín Buezas, *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*. Madrid: Gredos, 1977.
- (M:14) Bernard Mayo, "Mr. Keene on Omnipotence", *M.* 70 (1961), pp. 249-50.
- (M:15) George Mavrodes, "Defining Omnipotence", *PP.SS* 32 (1977), pp. 199-200.

- (M:16) George Mavrodes, *The Rationality of Belief in God*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969.
- (M:17) George Mavrodes, *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*. Boston: Allyn and Bacon, 1967.
- (M:18) George Mavrodes, *Belief in God*. Nueva York: Random House, 1970.
- (M:19) Robert P. McArthur & Michael P. Slattery, "Peter Damian and Undoing the Past", *PPSS* 25 (1974), pp. 137-41.
- (M:20) H.J. McCloskey, *God and Evil*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974.
- (M:21) H.J. McCloskey, "God and Evil", *Ethics* 68 (1967-8), pp. 79ss.
- (M:22) Ralph McInerny, "Can God Be Named by Us?", *R.M* 32/1, N° 125 (sept. 1978), pp. 53-73.
- (M:23) G.F. McLean (ed), *Traces of God in a Secular Culture*. Nueva York: Alba House, 1973.
- (M:24) Roger Mehl, *La théologie protestante*. Paris: PUF, 1967.
- (M:25) Battista Mondin, *The Problem of Analogy in Protestant and Catholic Theology*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1963.
- (M:26) Iosepho Mors, *Theologia Fundamentalis; Theologia Dogmatica*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1954 y 1950.
- (M:27) J.A. Mourant, *Readings in the Philosophy of Religion*. Nueva York: Macmillan, 1954.
- (B:28) C.A. Macdonal, "On the Unifier-Multiplier Controversy", *CJP* 8/4 (1978).
- (B:29) Wallace I. Matson, *The Existence of God*. Ithaca: Cornell U.P., 1967.
- (M:30) Geddes Mcgregor, *An Introduction to Religious Philosophy*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1959.
- (M:31) Alasdair MacIntyre (ed), *Metaphysical Beliefs*. S.C.M. Press, 1957.
- (M:32) H.R. MacKintosh, "Types of Modern Theology". Londres: Nisbert & Co., 1937.
- (M:33) John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*. Londres: S.C.M. Press, 1963.
- (M:34) James A. Martin, *The New Dialogue Between Philosophy and Theology*. Greenwich, Conn.: Saebury Press, 1966.
- (M:35) E.L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science*. Londres: Longmans, Green & Co., 1956.
- (M:36) Basil Mitchell (ed), *Faith and Logic*. Londres: Allen & Unwin, 1957.
- (N:1) Graham Nerlich, "How to Make Things Have Happened", *CJP* 9/1 (mar. 1979), pp. 1-22.
- (N:2) René Nelli, *La philosophie du catharisme*. Paris: Payot, 1978.
- (N:3) Kai Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*. Londres: Macmillan, 1971.
- (N:4) Kai Nielsen, *Scepticism*. Londres: Macmillan, 1973.
- (O:1) Raúl Orayen, "Omnisciencia y futuros contingentes: un comentario lógico", *C*. N° 28 (abr. 1978), pp. 125-8.
- (O:2) Raúl Orayen, "Acerca de la estructura lógica de la controversia del mal", *C*. N° 29 (ag. 1978), pp. 89ss.

- (O:3) B. Orchard, E.F. Sutcliffe, R. Fuller & R. Russell, *Verbum Dei*, 3 vols. Barcelona: Herder, 1956.
- (O:4) Walter F. Otto, *Dionysos - Le Mythe et le culte*. Trad. del alemán Patrick Lévy. Paris: Mercure de France, 1969.
- (O:5) Guillermo de Ockham, *Philosophical Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.
- (O:6) Schubert Ogden, *The Reality of God*. Nueva York: Harper & Row, 1961.
- (O:7) J. Oman, *The Natural and the Supernatural*. Cambridge U.P., 1931.
- (O:8) R. Otto, *The Idea of Holy*. Trad. del al. J. Harvey. Oxford U.P., 1925.
- (O:9) H.P. Owen, *Concepts of Deity*. Londres: Macmillan, 1971.
- (P:1) Lorenzo Peña, *Contradiction et vérité - Etude sur les fondements et la portée épistémologique d'une logique contradictoirelle*. Lieja: Université de l'Etat, enero de 1979.
- (P:2) Lorenzo Peña, *Hay clases - Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, marzo de 1980.
- (P:3) Lorenzo Peña, "The Philosophical Relevance of a Contradictorial System of Logic: Ap", *ap Proceedings of the Tenth International Symposium on Multiple-Valued Logic*, Evanston (Illinois), junio de 1980.
- (P:4) Lorenzo Peña, *Formalización y lógica dialéctica*. Quito: PUCE, abril de 1980.
- (P:5) Lorenzo Peña, *A Logical Approach to the Coincidence of Opposites in the Infinite*. Lieja: 1979 (no publicado).
- (P:6) Lorenzo Peña, *Una defensa de la univocidad de la palabra 'ente'*. Quito: PUCE, mayo de 1980.
- (P:7) Lorenzo Peña, *Le sens gnoséologique de la preuve anselmienne*. Quito: PUCE, enero de 1975.
- (P:8) Lorenzo Peña, *La réalité du faux et la théorie cohérentielle de la vérité*, conferencia pronunciada en Bruselas, ante la Sociedad Belga de Filosofía, el 17 de marzo de 1977.
- (P:9) Lorenzo Peña, "Conocimiento y justificación epistémica", en vías de publicación en la *Revista de la Universidad Católica*, Quito.
- (P:10) Nelson Pike (ed.), *God and Evil*. Englewood Cliffs:: Prentice-Hall, 1964.
- (P:11) Nelson Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin", *APQ* 6 (1969), pp. 208-16.
- (P:12) Nelson Pike, *God and Timelessness*. Londres Routledge & K.P., 1970.
- (P:13) Alvin Plantinga, *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell U.P., 1967.
- (P:14) Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*. Nueva York: Harper, 1974.
- (P:15) Alvin Plantinga, "Which Worlds Could God Have Created?", *J.P.* vol. 70 (1973), pp. 539-52.
- (P:16) Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon, 1974.
- (P:17) John F. Post, "Quine with God", *J.P* 71/19 (7/11/1974), pp. 736ss.
- (P:18) Fernando Guillén Preckler, *Bérulle aujourd'hui - Pour une spiritualité de l'humanité du Christ*. Paris: Beauchesne.

- (P:19) Karl Primm, "La religión de los griegos", ap. (K:5), t. II, pp. 3-132.
- (P:20) Arthur N. Prior, "The Formalities of Omniscience", ap. *Papers on Time and Tense*. Oxford U.P., 1968, pp. 26ss.
- (P:21) G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*. Londres: Heinemann, 1963.
- (P:22) Antonio Padovano, *El Dios lejano*. Santander: Sal Terrate, 1968. Trad. J. Cazorro, S.I.
- (P:23) Humphrey Palmer, *Analogy*. Nueva York: St Martin's P. 1974.
- (P:24) Terence Penelhum, *Religion and Rationality*. Nueva York: Random House, 1971.
- (P:25) Terence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*. Londres: Macmillan, 1971.
- (P:26) Arthur Pap, *Semántica y verdad necesaria*. Trad. C.N. Molina F. México: Fondo de Cultura, 1970.
- (P:27) Alfred Pomerantz, *Of Mand and God*. Nueva York: Philosophical Library, 1965.
- (P:28) Robert Pargetter, "Evil as Evidence against the Existence of God", M. vol. 85 (1976), pp. 242-5.
- (P:29) Graham Priest, "The Logic of Paadox", *Journal oh Philosophical Logic* 8/2, mayo de 1979, pp. 129ss.
- (P:30) Jacques Pohier, *Quand je dis Dieu*. Paris: Seuil, 1977.
- (P:31) V. Preller, *Divine Science and the Science of God*. Princeton U.P., 1967.
- (P:32) Roland Puccetti, "The Loving God - Some Observations on John Hick's *Evil and the God of Love*", *Religious Studies* (abr. 1967).
- (P:33) Lorenzo Peña, *Apuntes Introductorios a la lógica matemática elemental*. Quito: FUCE, mayo de 1980.
- (Q:1) W.v.O. Quine, *Mathematical Logic*. Harvard U.P., 1974 (edición revisada, 7ª reimpr.). (Hay trad. cast. de J. Hierro, Madrid: Revista de Occidente, 1972).
- (Q:2) Phillip Quinn, *Divine Commands and Moral Requiriments*. Oxford U.P., 1978.
- (Q:3) Carlos Quirós Rodríguez, *Averroes: Compendio de metafísica*. Madrid: 1919.
- (R:1) Constantin Regamey, "Las religiones de la India", ap. (K:5), t. III, p. 69-214.
- (R:2) S. Radhakrishnan (ed. & trad.), *The Principal Upanisads*. Londres: G. Allen & Unwin, 1953.
- (R:3) L. Renou, *Religions of Ancient India*. Londres: The Athlone Press, 1953.
- (R:4) Nicholas Rescher, *A Theory of Possibility*. Oxford: Blackwell, 1975.
- (R:5) Nicholas Rescher et al., *Studies in Modality*. Oxford: Blackwell, 1974, APQ Monograph N° 8.
- (R:6) A. Robert & A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*. Trad. A. Ros. Barcelona: Herder, 1970, 2 vols.
- (R:7) Juan Rodríguez Larreta, "Omnisciencia, futuros contingentes y determinismo", C. N° 28 (abr. 1978), pp. 109-23.
- (R:8) James F. Ross, *Philosophical Theology*. Indianapolis y Nueva York: The Bobbs-Merrill Co., 1969.

- (R:9) Robert J. Roth, *God Knowable and Unknowable*. Nueva York: Fordham, 1973.
- (R:10) Daniel Ruiz Bueno (ed), *Padres Apostólicos; Padres Apologistas Griegos*. Madrid: BAC, 1979 (4ª ed) y 1954, respectivamente; eds. bilingües completas.
- (R:11) Peter Remnant, "Could God Change the Past?", *CJP* 8/2 (jun. 1978).
- (R:12) Nicholas Rescher, "The Equivocality of Existence", ap. *Studies in Ontology*, APQ Monograph N° 12, Oxford, 1978.
- (R:13) Bruce R. Reichenbach, "Mavrodes on Omnipotence", *PP.SS* 37/2 (febr. 1980), pp. 211-14.
- (R:14) William L. Rowe, "Augustine on Foreknowledge and Freewill" *R.M* vol. 18 (1964), pp. 356-63.
- (R:15) William L. Rowe, *Philosophy of Religion*. Encino: Dickenson, 1978.
- (R:16) William L. Rowe, "On Divine Foreknowledge and Human Freedom: A Reply", *PP.SS* 37/4 (mayo 1980), pp. 429-30.
- (R:17) R. Routley, V. Routley & R.K. Meyer, *Relevant Logics and their Rivals*. Canberra: Research School of Social Sciences, The Australian National University, 1977.
- (R:18) Iacobus M. Ramírez, *De Analogia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970-72, 4 vols.
- (R:19) Ian T. Ramsey, *Religious Language*. Londres: S.C.M. P, 1957.
- (R:20) James Richmond, *Theology and Metaphysics*. Londres: S.C.M. Press, 1970.
- (S:1) Iosephus F. Sagués, S.I., "De Deo creante et eleuante. De peccatis", ap. *Sacrae Theologiae Summa II*. Madrid: BAC, 1964 (4ª ed).
- (S:2) E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*. Trad. A. Ortiz. Salamanca: Sígueme, 1968.
- (S:3) George Schlesinger, *Religion and Scientific Method*. Dordrecht: Reidel, 1977.
- (S:4) Nikolaus Schneider, "La religión de los sumerios y acadios", ap. (K:5), t. II, pp. 387-420.
- (S:5) Laurette Séjourné, *La pensée religieuse des anciens Mexicains*. Paris: Masperó, 1966.
- (S:6) Josef Seifert, "Essence and Existence", *Alethica*, vol. I (1977), pp. 17-158 y 371-480.
- (S:7) Patrick Sherry, *Religion, Truth, and Language-Games*. Londres: Macmillan, 1977.
- (S:8) P. Slater, *The Dynamics of Religion: Continuity and Change in Patterns of Faith*. Londres: S.C.M. P., 1979.
- (S:9) Ninian Smart, *Reasons and Faiths*. Londres: Routledge & K.P., 1958.
- (S:10) Ninian Smart, "Omnipotence, Evil and Supermen", *Philosophy*, vol. 36 (1961); repr. en (P:10).
- (S:11) Ninian Smart, *The Concept of Worship*. Londres: Macmillan, 1962.
- (S:12) Ninian Smart, *The Philosophy of Religion*. Londres: Sheldon Press, 1979.
- (S:13) Richard Swinburne, "Omnipotence", *APQ* 10 (1973), pp. 236-7.

- (S:14) Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- (S:15) Richard Swinburne, "Duty and the Will of God", *CJP* 4 (1974) pp. 213-17.
- (S:16) Richard Swinburne, *Natural Evil*, *APQ* 15/4 (oct. 1978), pp. 295-301.
- (S:17) *The Septuaginta Version of the Old Testament*, con una trad. ingl. de L. Brenton. Londres: Samuel Bagster & Sons, 1976.
- (S:18) E.F. Sutcliffe, "La religión de Israel", *ap. (O:3)*, nn. 104ss.
- (S:19) George S. Smith, *Atheism: The Case against God*. Buffalo: Prometheus Books, 1980.
- (S:20) C. Wade Savage, "The Paradox of the Stone", *Philosophical Review*, vol 76 (1967), pp. 74-9.
- (S:21) John Turk Saunders, "Of God and Freedom", *Philosophical Review*, vol. 75 (1966), pp. 369-79.
- (S:22) Robert Stalnaker, "A Theory of Conditionals", *ap. Studies in Logical Theory*, ed. por N. Rescher, *APQ Monograph N° 2*, Oxford: Blackwell, 1968.
- (S:23) Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*. Ed. bil. lat. y castell. por S. Rábade et al. Madrid: Gredos, 7 vols. 1960-66, 7 vols.
- (S:24) Ronald E. Santoni (ed), *Religious Language and the Problem of Religious Language*. Bloomington (Indiana): Indiana U.P., 1968.
- (S:25) Michael Slote, *Metaphysics and Essence*. Londres: Blackwell, 1975.
- (S:26) W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*. Londres: Macmillan, 1961.
- (T:1) Christine Thouzellier, "Une Somme anti-cathare: Le liber contra Manichaeos de Durand de Huesca", *texte inédit, publié et annoté par...* Lovaina: Spicilegium sacrum lovaniense, 1964.
- (T:2) Christine Thouzellier, "Controverse médiévale en Languedoc relative au mot nihil"; "Sur l'égalité des deux dieux dans le catharisme", *Annales du Midi*, t. 82, N° 99, oct.-dic. 1970.
- (T:3) J.J. Thompson, "The Time of a Killing", *J.P* 68 (1971), pp. 115-32; "Individuating Actions", *J.P* 68 (1971), pp. 775-6.
- (T:4) W. Temple, *Nature, Man and God*. Londres: Macmillan, 1934.
- (T:5) F.R. Tennant, *Philosophical Theology*. Cambridge U.P. 1930.
- (T:6) P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago U.P., 1955.
- (T:7) Dom Iltyd Trethowan, *An Essay in Christian Philosophy*. Londres: Longmans, Green & Co., 1954.
- (T:8) R.A. Tsanoff, *The Nature of Evil*. Nueva York: Macmillan, 1931.
- (T:9) Argimiro Turrado, *Dios en el hombre*. Madrid: BAC.
- (T:10) Manuel de Tuya & José Salguero, *Introducción a la Biblia*. Madrid: BAC, 1967, 2 vols.
- (T:11) James E. Tomberlin, "Is Belief in God Justified?", *J.P* 67/2 (29/1/1970).
- (U:1) Evelyn Underhill, *Worship*. Harper Torchbooks, 1957.
- (V:1) A.A. Vasiliév, *Historia del imperio bizantino*. Trad. J.G. de Luaces, rev. y anotada por J.R. Masoliver. Barcelona: Iberia - Joaquín Gil Eds. S.A., 1946.

- (V:2) Carlos Voessler, *Fray Luis de León*. Trad. C. Clavería. Madrid: Espasa-Calpe, 1960 (3^a ed.).
- (V:3) *Simon Van Den Bergh*, Trad. & notas al texto de Averroes *Tahafut al-Tahafut*. Londres: Luzak & Co., 1954.
- (V:4) G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*. Trad. E. de la Peña. México: Fondo de Cultura, 1964.
- (V:5) G.H. von Wright, "Determinismus, Wahrheit und Zeitlichkeit", *Studia Leibnitiana* VI/2 (1974).
- (W:1) William Wainwright, "Freedom and Omnipotence", N. 2 (1968) pp. 293-301.
- (W:2) Williston Walker, *John Calvin*. Nueva York: Schocken, 1969.
- (W:3) Douglas Walton, "The Omnipotence Paradox", *CJP* 4/4 (jun. 75)
- (W:4) Douglas Walton, "The Formalities of Evil", *C*. N^o 22 (abr. 1976).
- (W:5) Barry L. Whitney, "Process Theism: Does a Persuasive God Coerce?", *Southern Journal of Philosophy* 17/1 (primavera 1979), pp. 133ss.
- (W:6) John Wisdom, "God and Evil", *M*. 44 (1935), pp. 5ss.
- (W:7) D.J. Wölfel, "Las religiones de la Europa preindogermánica", *ap*. (K:5), pp. 151-530.
- (W:8) C.C.J. Webb, *Problems in the Relations of God and Man*. Londres: James Nisbet & Co., 1911.
- (W:9) C.C.J. Webb, *God and Personality*. Londres: Allen & Unwin, 1918.
- (W:10) C.C.J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*. Oxford: Clarendon, 1915.
- (W:11) Dom Bruno Webb, *Why Does God Permit Evil*. Londres: Burns, Oates & Wahsbourne, 1941.
- (W:12) Charles Werner, *Le probleme du mal dans la pensée humaine*. Lausana: Librairie Payot, 1946 (2^a ed.).
- (W:13) J.S. Whale, *The Christian Answer to the Problem of Evil*. Londres: S.C.M. Press, 1939.
- (W:14) John Wisdom, "The Modes of Thought and the Logic of God", *ap*. (H:27).
- (Y:1) Keith Yandell, *Basic Issues in the Philosophy of Religion*. Boston: 1971, Allyn and Bacon Inc.
- (Z:1) Heinz Zahrut, *The Questions of God*. Trad. del al. R.A. Wilson. Nueva York: Harcourt-Brace-Ivanovich, Inc., 1969.
- (Z:2) J. Peter Zetterberg, "Letting the Past Be Brought About", *Southern Journal of Philosophy* 17/3 (1979), pp. 413ss.
- (Z:3) Lofti A. Zadeh, King-Sun Fu, Kokichi Tanaka & Masamichi Shimura (eds), *Fuzzy Sets and their Applications to Cognitive and Decision Processes*. Nueva York: Academic Press, 1975.
- (Z:4) R.C. Zaehner, *Hinduism*. Oxford U.P., 1962.
- (Z:5) Willem Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*. Nashville, Ten.: Abingdon Press, 1958.

INDICE DE AUTORES CITADOS

- Abelardo, 271.
R.M. Adams, 227, 265, 283, 288-94.
S. Agustín, 138, 272, 282, 367, 388, 389, 419, 436, 498.
Alfarabí, 498, 502.
Algazel, 452.
Al Asarí, 318.
Diego Alvarez, 220, 458.
Alston, 202.
S. Ambrosio, 191.
S. Anselmo, 124, 256, 498.
Antístenes, 545.
Aristóteles, 126, 142, 198, 370, 469, 490, 523.
A.I. Arruda, 511, 539.
F.G. Asenjo, 511, 539.
S. Atanasio, 98, 102, 436.
Atenágoras, 339.
P. Auréolo, 391, 404, 406.
Sri Aurobindo, 49.
Averroes, 173, 198.
Avicena, 155, 198, 200, 388, 498.
D. Báñez, 220, 302.
R. Barcan, 488-9.
K. Barth, 456.
S. Basilio, 102.
Y. Belaval, 420, 433.
Gabriel de Biel, 189, 302.
Boecio, 336, 367, 445, 498.
G.L. Bowie, 225.
E. Bravo, 79.
F. Brentano, 493.
E. Bulygin, 264, 273-76, 343.
S. Buenaventura, 191, 535.
J. Buridán, 493.
Capréolo, 425, 458.
Cayetano, 391, 411, 413, 458.
L. Cencillo, 37, 39, 43.
S. Cirilo, 92, 98.
E. Chaves, 264, 284.
F. Chernoff, 280-1.
R. Chisholm, 447.
A. Church, 507.
N.C.A. da Costa, 511, 539.
E.M. Curley, 265, 306-7.
D. Danielson, 211-13.
Descartes, 231, 349.
J. Duns Escoto, 189, 328, 507, 542.
Durando de San Purciano, 189, 302, 336, 348, 370.
Dionisio Areopagita, 191.
M. Elhade, 29.
Ferrarense, 425, 458.
G. Frege, 315.
Galileo, 523.
B. Garceau, 521, 523, 530ss.
P. Geach, 132, 213-8, 229, 231, 233, 235, 236, 241, 249-55, 303, 429, 430, 457, 473.
Gilberto Porretano, 498.
E. Gilson, 498.
Gioberti, 535.
K. Goedel, 518.
A. González Alvarez, 367.
S. Gregorio de Nisa, 388, 435.
S. Gregorio Palamás, 507.
Geulincx, 318.
Alejandro de Hales, 191.
F. Hampl, 34.
P. Helm, 211, 215.
Herveo, 302.
W. Hoeres, 161, 174, 175.
J. Hoffman, 209, 263, 268-71.
D. Hume, 493.

- Ibn Gabirol, 318.
 S. Ignacio de Antioquía, 98.
 S. Ireneo, 102, 272, 436.
 S. Jerónimo, 272, 339.
 S. Juan Crisóstomo, 272.
 S. Juan Damasceno, 498.
 Juan de Santo Tomás, 220, 223.
 S. Justino, 272.
 E. Khamara, 229, 236, 241-2.
 F. Koenig, 31.
 S. Kripke, 328.
 I. Kant, 493.
 Leibniz, 243, 266, 279, 288, 293, 337,
 384, 388, 420, 421, 426, 433, 535.
 D. Lewis, 164, 225-7.
 Fray Luis de León, 92, 94, 97.
 J. Lukaszewicz, 473, 518.
 N. Malebranche, 318, 535.
 D. Marconi, 539.
 Mario Victorino, 145.
 R.P. McArthur, 472.
 MsTaggart, 303.
 G. Mavrodes, 230, 255-6.
 Minkowski, 446.
 L. de Molina, 458.
 G. Moore, 452.
 von Neumann, 496, 505.
 Nicolás de Cusa, 94, 535, 547.
 G. de Occam, 189, 493.
 R. Orayen, 264, 276, 277.
 Orígenes, 102, 339.
 R. Otto, 27.
 W.F. Otto, 42.
 Pedro Damián, 441, 472-3, 475.
 Pedro Lombardo, 256, 301.
 S. Petrov, 539.
 N. Pike, 263-4, 268-70, 284-7.
 A. Plantinga, 264, 277-83.
 Platón, 142, 419.
 G. Priest, 511, 539.
 A. Prior, 210, 249.
 K. Primm, 40.
 W. Quine, 17, 116, 176, 446, 447, 496,
 499, 505.
 C. Regamey, 44ss.
 B. Reichenbach, 255.
 P. Remmant, 472-4.
 N. Rescher, 489.
 G. Rosenkrantz, 209.
 J. Ross, 230-2, 256, 259-62, 265,
 297-301, 306-7, 392, 431.
 R. Routley, 511.
 W.L. Rowe, 209.
 B. Russell, 315, 452.
 Séneca, 184.
 Schelling, 535.
 M. Slattey, 472.
 Soto, 230, 245-6, 249.
 Spinoza, 145, 388, 429-30, 490,
 531, 535.
 R. Stalnaker, 225.
 F. Suárez, 129, 162, 179, 181, 189-97,
 199, 200, 219, 230, 245-9, 314, 329-37,
 347-9, 352-9, 363-5, 370-9, 387, 391-2,
 406, 409-10, 423-8, 430, 431, 442,
 485-8.
 R. Swinburne, 123, 148-52, 160, 238-40,
 263, 265, 271-3, 294-7, 314-5, 320-2,
 337, 387, 396, 398, 399, 521, 523,
 528-9, 540-1.
 Teodorico de Chartres, 498.
 Tertuliano, 272.
 P. Tillich, 456.
 Santo Tomás de Aquino, 134, 140-1,
 155, 189, 198, 210, 235, 314, 318,
 329, 354, 367, 372, 374, 391, 412, 419,
 425, 467, 478, 498.
 G. Van der Leeuw, 96.
 Vázquez, 314, 329, 391, 405, 406.
 P. Vidal-Naquet, 39.
 L. Wittgenstein, 526.
 D.J. Woelfel, 31.
 L. Zadeh, 511.
 Zúmel, 220.

INDICE TEMATICO ANALITICO

- Acción, 185-98, 209, 230ss, 249-58, 267, 269, 338, 346, 353, 357ss, 371, 417-8, 427-8, 434.
Analogía (ver: Univocidad).
Antinomia (ver: Contradicción).
Aspectos de verdad (ver: Verdad).
Atributos divinos, 26-7, 60-1, 112, 132, 141, 143, 190, 199, 318, 325, 340, 402, 404, 412, 482-3, 510-3, 506-7.
- Bondad, 38, 40, 74, 76, 77, 123ss., 130ss., 197, 251, 274ss., 281, 284ss., 301ss., 338ss., 344, 366ss., 395ss., 412, 417, 423ss., 491, 500.
- Características vs propiedades (ver: De re/de dicto).
Categoría (ver: Desnivelamiento categorial).
Categorialismo (ver: Desnivelamiento categorial).
Causa, 17, 119, 130, 145, 153, 170ss., 181, 183, 187, 191, 196, 197, 205ss., 279, 283, 298ss., 318-4, 340, 352ss., 361-2, 364-6, 367, 372-3, 381ss., 395ss., 402-4, 413-6, 425, 434, 477.
Clase (ver: Conjunto).
Coincidencia de los opuestos (ver: Transcendencia lógica).
Colectividad (ver: Conjunto).
Comparativos, 138, 416, 423ss., 438.
Complemento (ver: De re / de dicto).
Comprensión (ver: razón).
Condicionales subjuntivos, 138, 218-28, 277-83.
Conflicto de valores (ver: Bondad).
Conjunto, 15, 25, 31, 36, 76, 109, 110, 143, 155, 315, 324-5, 369, 442-4, 449, 454, 479, 480, 494-6, 499, 543.
Conocimiento, 17, 29ss., 164ss., 196ss., 521, 531.
Contingente (ver: Posibilidad).
Contradicción, 13, 18, 23, 24, 37, 109, 146, 185, 189, 202, 206, 222, 228, 243-8, 254, 287, 313, 320, 358, 372, 387, 399, 426, 430, 472, 493, 499, 523-4, 528, 535.
Contradictorialidad (ver: Contradicción).
Creación, 63, 107, 174, 181, 189, 197ss., 254, 273, 277ss., 313-34, 343, 345ss., 397, 400-1, 475, 481, 483.
Creador (ver: Creación).
Creencia (ver: Conocimiento).
Criatura (ver: Creación).
Criterio de compromiso ontológico (ver: Existencia, Generalización existencial

De re / de dicto, 25-8, 36, 74, 109, 110-2, 133, 156ss., 455.
 Deícticos, 201ss.
 Desnivelamiento categorial, 16, 299, 324-5, 359, 364, 499, 524, 531.
 Desigualdad (ver: Identidad).
 Determinación alética del futuro (ver: Futuro).
 Determinismo (ver: Libre arbitrio).
 Diferencia o diversidad (ver: Identidad).
 Difuso, 16, 18, 117ss., 131, 154, 353, 437, 459, 483, 511, 531, 539.
 Distinción (ver: Identidad).
 Distinción de razón, 14, 17-8, 125ss., 128ss., 188ss., 197, 224, 329, 352, 379, 407, 458, 487, 507, 523-4.
 "En-cuantos" (ver: Distinción de razón).
 Entender (ver: Razón).
 Estados de cosas negativos (ver: Negación).
 Espacio (ver: Ubicuidad).
 Eternidad (ver: Temporalidad).
 Existencia, 16, 17, 116, 130ss., 136ss., 141, 144, 179ss., 189, 195, 260, 289, 298ss., 315ss., 327, 344ss., 360, 367ss., 396, 459, 478-80, 488-9, 493-4, 498-501, 503-4.
 Extensionalidad (ver: Identidad).
 Falsedad (ver: Verdad).
 Fin/medios, 266, 284-308, 312.
 Finito (ver: Infinitud).
 Fortufo (ver: Posibilidad).
 Futuro, 120, 121, 135, 204-17, 255, 273ss., 290, 303, 358-60, 366-89.
 Generalización existencial, 202, 368, 488.
 Grados de verdad (ver: Verdad).
 Gradual (ver: Difuso).
 Identidad, 16, 17, 25, 28, 43, 183, 358, 361-2, 364-6, 401, 407, 412-3, 414, 451, 494-7, 506-7, 544.
 Igualdad (ver: Identidad).
 Ilógico (ver: Razón).
 Incausado (ver: Causa).
 Individuo (ver: Conjunto, desnivelamiento categorial).
 Indiscernibilidad (ver: Identidad).
 Individuación (ver: Identidad).
 Inefabilidad (ver: Razón).
 Inexistencia (ver: Existencia).
 Infinitesimal (ver: Infinitud).
 Infinitud, 16, 26-7, 65, 131-2, 141, 200, 309, 317-8, 323ss., 334, 346ss., 394-5, 402, 414, 444, 455, 496, 501-3, 505-6.
 Inmanencia lógica (ver: Transcendencia lógica).
 Inmensidad (ver: Ubicuidad).
 Inmutabilidad (ver: Temporalidad).

Inteligible (ver: Razón).
Intención (ver: Libre arbitrio).
Irracionalismo (ver: Razón).
Irrealidad (ver: Existencia).

Libertad (ver: Libre arbitrio).
Libre arbitrio, 121, 130, 182, 187, 193, 208ss., 218, 223, 260ss., 270, 272, 273-83, 294-310, 333, 343, 363, 370-89, 393-47.
Lógica (ver: Razón).
Lugar (ver: Ubicuidad).

Mal (ver: Bondad).
Medidas de verdad (ver: Verdad).
Membria (ver: Conjunto).
Misterio (ver: Transcendencia lógica).
Mundo posible (ver: Posibilidad).

Necesidad (ver: Posibilidad).
Negación, 24-25, 115, 148, 152, 190, 214, 228, 232, 271, 287, 372, 412, 427, 465, 468, 470-2, 493.
No-ser (ver: Negación).

Obrar (ver: Acción).
Omnibenevolencia, 17, 70-1, 73, 75, 77ss., 107, 241-2, 251-2, 263-313, 342-4, 366-89, 399, 419, 420.
Omnipotencia, 39, 56, 72, 74, 107, 229-63, 263-73, 276, 280, 284-5, 301-2, 312, 340-4, 346, 398, 453, 476-7.
Omnisciencia, 56, 68, 107, 164ss., 189, 273, 273, 280, 284, 305, 341, 453.
Onotofántica, 15, 16, 143, 154-5, 228, 257, 259, 328-7, 330, 344, 374, 438, 493-507.
Optimalidad (ver: Omnibenevolencia).
Oraciones en voz pasiva, 139, 403.

Pasado, 209, 213, 226, 249-50, 290, 293, 469-78.
Pensamiento y lenguaje, 201-2, 215, 525-37, 540-7.
Pensamiento dignoscitivo (ver: Rechazo de la Contradicción, RC).
Perantomaticidad (ver: Transcendencia lógica).
Perfección (ver: Bondad).
Pertenencia (ver: Conjunto).
'Poder' en sentido volicional o moralmente pertinente, 72, 229, 231, 234, 270-2, 287, 371, 285, 393, 429, 477.
Porqué (ver: Causa).
Posibilidad, 17, 112ss., 144-52, 165ss., 169ss., 179ss., 200, 205ss., 224ss., 232-62, 268, 270, 277ss., 285-300, 316, 324, 342-3, 366, 371, 381, 393-5, 397, 399, 404ss., 421-2, 424-37, 467-8, 471, 482-90.
Predeterminación (ver: Futuro, Providencia).
Presciencia (ver: Futuro).
Principio de no-contradicción (ver: Contradicción).

Principio de separación (ver: Transcendencia lógica).

Providencia, 69ss., 84, 87, 107, 274, 276, 338ss., 366-89, 398, 453.

Querer (ver: Libre arbitrio).

Quiddidad (identidad o diferencia entre la existencia y la quiddidad), 141, 334, 374, 502-3.

Racionalismo (ver: Razón).

Razón, 17, 23, 108, 109, 149, 245-9, 408-9, 413, 490-1, 521-3, 524-47.

Razón suficiente (ver: Causa).

Realidad (ver: Existencia).

Rechazo de la Contradicción (RC), 24, 38, 58, 59, 72, 85, 87, 109-10, 231-3, 238, 270, 282, 287, 353, 430, 490, 523, 537, 538-47.

Relación, 139ss., 329ss., 347, 366, 405-6, 409, 452-3, 496.

Saber (ver: Conocimiento).

Singulares (ver: Conjunto).

Supernegación (ver: Negación).

Temporalidad, 107, 189, 192, 211, 244-53, 356-60, 442-78.

Teodicea (ver: Omnibenevolencia).

Tercio excluso, 16, 213, 218-23, 225, 283, 332, 420, 445, 519, 524.

Transcendencia lógica, 14-5, 18, 25-7, 36ss., 65ss., 88ss., 109-10, 128, 133, 139, 148, 157-9, 185, 187, 196, 231, 242, 252, 271, 276, 281, 286, 288, 291, 293, 310, 313, 342-3, 366, 418, 454, 481, 491, 499, 505-6, 524.

Ubicación (ver: Ubicuidad).

Ubicuidad, 107, 176ss., 478-90, 499.

Universales (ver: Conjunto).

Univocidad, 16, 17, 124ss., 128ss., 194, 299, 310-2, 325, 359, 523-35, 540-47.

Valor (ver: Bondad).

Verdad, 16, 18, 109, 116, 121, 131, 154, 164, 185, 190, 203, 227, 254, 282, 299, 328, 421, 447, 471, 480, 485, 494-5, 499, 519.

Voluntad (ver: Libre arbitrio).

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA

1. **El hábito en la filosofía de Félix Ravaisson. 1976.**
Malo G., Hernán.
2. **Espejo: Conciencia crítica de su época. 1978.**
Varios. Departamento de Filosofía de la PUCE.
3. **Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana. 1977.**
Roig, Arturo A.
4. **La crisis de la razón. 1978.**
Varios. Departamento de Filosofía de la PUCE.
5. **Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano. 1979.**
Varios. Departamento de Filosofía de la PUCE.
6. **Sentido y trayectoria de la filosofía moderna. 1979.**
Agoglia, Rodolfo M.
7. **Conciencia histórica y tiempo histórico. 1980.**
Agoglia, Rodolfo M.
8. **La coincidencia de los opuestos en Dios. 1981.**
Peña, Lorenzo.

**Impreso en
Editorial Don Bosco
1.000 ejemplares
1981**



EL AUTOR

Lorenzo Peña, tras obtener, en 1960, el Premio Nacional de Estudios Clásicos, cursa en la Universidad de Madrid la carrera de filosofía, así como estudios de lingüística, hasta 1965. Siguen ocho años consagrados a un afanoso empeño por el logro de la igualdad social. Profesor en el Departamento de Filosofía de la PUCE en 1974 y 1975, escribe durante ese período su libro **Le sens gnoséologique de la preuve anselmienne**, presentando una nueva interpretación del argumento ontológico de San Anselmo.

En septiembre de 1975 inicia, en la Universidad de Lieja (Bélgica), los estudios conducentes al doctorado en filosofía, que obtiene, con la máxima distinción, en julio de 1979, al ser aprobada su tesis doctoral **Contradiction et vérité**, en la que propone un sistema de lógica matemática y teoría de conjuntos de revolucionaria originalidad.

Tras reincorporarse al profesorado en el Departamento de Filosofía de la PUCE en octubre de 1979, ha dictado cursos y seminarios sobre una amplia gama de temas filosóficos. Durante este período ha escrito tres libros: **Hay clases: Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista; Apuntes introductorios a la lógica matemática elemental; Formalización y lógica dialéctica**. Asimismo ha elaborado varios trabajos de investigación, contribuciones a obras colectivas, artículos, y comunicaciones a congresos internacionales de lógica matemática (los de: Evanston, en 1980; Oklahoma City, en 1981; Bogotá, también en 1981), y ha participado en otras reuniones internacionales de filosofía. Es miembro de la Association for Symbolic Logic, de la Asociación Canadiense de Filosofía, de la Aristotelian Society y de la Mind Association. Sus principales áreas de investigación son la ontología, la lógica matemática (especialmente las lógicas no clásicas), la filosofía analítica del lenguaje y la teología filosófica.

Su pensamiento se ha nutrido de la Patrística griega (principalmente de la cristología ciriliana con la que su propia vivencia se halla más en armonía) así como de la tradición platónica, desde el **Parménides** y el **Sofista** de Platón —a los que consagró un estudio en 1975— hasta el cardenal Nicolás de Cusa. Con esa fibra ha confluído el estudio del aristotelismo medieval —musulmán y cristiano— y del racionalismo moderno —sobre todo de Leibniz—, y también el aporte decisivo de corrientes de la filosofía analítica —particularmente de Frege y Quine—, de las lógicas paraconsistentes y de las teorías de conjuntos difusos. Fruto de una meditación radical, inspirada en esas y otras fuentes, ha sido la **ontofántica**, nueva concepción filosófica general que el Dr. Peña está proponiendo y sustentando en sus publicaciones y que aparece perfilada en este libro en algunas de sus facetas más reveladoras.