

Panteísmo

James Cargile
University of Virginia

Este artículo empieza con varias interpretaciones de un eslogan panteísta básico. La ambigüedad del eslogan es ilustrada por una crítica a la interpretación que Jonathan Bennett hace del panteísmo de Spinoza, según la cual la frase de Spinoza "Todo lo que es, está en Dios" implica que todo lo que está en Dios, es Dios. Seguidamente se arguye que el panteísmo no ofrece solución alguna al problema que tienen los teístas con respecto a si hay cosas distintas de Dios pero no creadas por Dios. Luego se arguye que la existencia del tipo de totalidad requerida por el panteísmo no es menos problemática que la existencia del Dios teísta en tanto creador. Finalmente, se sostiene que este último es un objeto apropiado de adoración de una manera en que el primero no lo es.

*

"Pantheism". This paper begins with various interpretations of a basic pantheist slogan. The ambiguity of the slogan is illustrated by a critique of Jonathan Bennett's interpretation of Spinoza's pantheism, which has Spinoza's "Whatever is, is in God" entail further that whatever is in God, is God. Next it is argued that pantheism does not offer any solution to the problem theists have over whether there are things distinct from God but not created by God. Then it is argued that the existence of the kind of totality required by pantheism is no less problematic than the existence of theism's God as creator. And finally it is held that the latter is a proper object of worship in a way that the former is not.

La mejor manera de estudiar el panteísmo es desde una perspectiva histórica, pues intentar definirlo conduce a fórmulas que se prestan a una indefinida cantidad de interpretaciones; y es más seguro analizar cómo realmente se han interpretado estas fórmulas antes que especular sobre lo que podrían significar. Sin embargo, en este artículo voy a ceñirme a la especulación, complementándola sólo con algunas vagas referencias históricas. Con esto en mente, podemos observar que el panteísmo suele asociarse a dos enunciados:

- A. Dios es todo.
- B. Dios merece adoración.

Estos dos enunciados expresarían proposiciones definidas sólo en el contexto de una discusión de buen nivel, y las discusiones podrían tomar rumbos distintos y determinar así proposiciones distintas. No obstante, incluso antes de que se les asigne una interpretación proposicional, dichos enunciados tienen algún significado inicial que restringe el rango de las interpretaciones.

A podría ser perfectamente aceptable para los teístas, por ejemplo en una interpretación sugerida por la siguiente declaración de un joven amante a su amada: "Tú eres todo para mí". Tal declaración no puede ser considerada adecuadamente como la aseveración de una proposición definida. Veamos las tres siguientes interpretaciones de A:

- C. Para todo x , Dios es idéntico a x .
- D. Existe una clase universal E y Dios es E .
- F. Existe un todo W del cual forma parte toda otra cosa existente, y Dios es W .

AC, AD y AF son tres maneras de negar que exista algo distinto de Dios. Quien crea en E o en W aceptaría que existen muchas cosas distintas de E o de W , distintas en tanto no idénticas a ellos. Pero tales cosas seguirían siendo partes o miembros de E o de W y en ese sentido no serían algo distinto. Cualquiera de estas opciones evitaría admitir que existe algo "distinto" de Dios, aunque sin darle la misma interpretación a ese término con lo que, en realidad, no se estaría evitando lo mismo. Antes de analizar las motivaciones de este esfuerzo por evitar admitir tal cosa, deberíamos considerar algunos pro-

blemas de interpretación adicionales sugeridos por la siguiente observación de Jonathan Bennett: "Spinoza era un panteísta en la medida en que identificaba a Dios con la totalidad de la realidad. Coincidió, así, con el ateo en que la realidad no puede ser dividida en una parte que es Dios y otra que no lo es"¹.

En mi opinión, esta observación es tanto verdadera como esclarecedora, si asumimos que sabemos qué significa "la totalidad de la realidad". Podría tratarse del todo W que se menciona en F. Sin embargo, F añade que todo lo que sea distinto de W, en el sentido de no idéntico a él, sería una parte de W y, en consecuencia, no sería distinto de él en ese sentido, es decir, no estaría "separado" de él. Pero Bennett recalca la doctrina de Spinoza según la cual la sustancia única no puede dividirse en partes², e interpreta esto como una afirmación de que el todo ni siquiera tiene partes. Su interpretación hace de Spinoza un defensor de AC, pero no en razón de que haya, por ejemplo, una (supuesta) cosa como el Monumento a Washington que sea idéntica a Dios, sino más bien en razón de que no existe tal "cosa" como el Monumento a Washington, ni ninguna otra cosa, distinta de Dios. En su interpretación de Spinoza, Bennett no lo presenta como quien niega que las partes del espacio podrían separarse de él, mientras concede que tales partes se ubican en el espacio de otra manera. Él entiende "estar en el espacio" más bien como "ser una propiedad del espacio", de manera que las observaciones gramaticalmente sustantivas de Spinoza sobre objetos particulares, tales como ojos, dientes, cereales, criaturas vivientes, el sol, el mar y los peces, serían sólo formas equívocas de atribuirle propiedades al espacio. Y lo serían no simplemente como en la afirmación "el espacio contiene al sol radiante", la cual posibilita la inferencia: "existe algo, el sol, que está contenido en el espacio y que es radiante". Debe ser algo que se resista a la cuantificación existencial, algo como "el espacio es radiantemente soleado". Por supuesto, habrá quienes no duden ante la fórmula: "existe algo que el espacio es, i.e., radiantemente soleado". Aquí Spinoza tendría que haber anticipado el rechazo quineano a las cuantificaciones "de segundo orden". Asimismo, no podemos decir en

¹ Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianápolis: Hackett, 1984, p. 32.

² Cf. Spinoza, Baruch, *Ética*, I, 13.

qué lugar el espacio es radiantemente soleado porque no existen cosas como los lugares.

Al discutir la existencia de, por ejemplo, un guijarro, Bennett afirma: "...la existencia del guijarro... es que el espacio contiene una secuencia conectada de regiones que pertenecen a una cadena de lugares-tiempos que a su vez satisfacen ciertas condiciones"³. Luego Bennett enfrenta la objeción que sostiene que al interpretar la afirmación "el guijarro es esférico" como "existen regiones que son G", "...estamos haciendo mención sustantiva tanto del espacio como de las regiones, de modo que ya no resulta claro por qué podría decirse que esta metafísica concede un estatus sustantivo sólo al espacio". A mi entender ésta es una objeción muy acertada. Sin embargo, Bennett responde que podemos evitar la "cuantificación sobre regiones". Por ejemplo, "...podemos reemplazar 'algunas regiones son F' (que cuantifica sobre regiones) por 'el espacio es F en algún lugar' (que no cuantifica sobre regiones)".

Sólo puedo entender la expresión "algún lugar" en el nuevo enunciado precedente como una expresión que cuantifica sobre el mismo rango que aquél de la frase original que supuestamente reemplaza. Podría responderse que el enunciado "el espacio es F en algún lugar" no tiene la forma lógica "existe un lugar donde el espacio sea F". Incluso este mismo último enunciado podría no tener esa "forma lógica" y ser verdadero. Así, no estaría afirmando "realmente" una relación entre el espacio y una región en él, y menos aún algo "acerca de" una región del espacio. La forma gramatical sería engañosa con respecto a la forma lógica. Considero esto sólo la forma vacía de una respuesta, no una forma lógica.

Podría ser cierto que la porción de espacio que ocupa mi escritorio en mi oficina no puede ser espacialmente separada del espacio circundante, esa parte quizás no pueda siquiera ser concebida sin un espacio circundante. Más aún, ella puede incluso no acceder al título honorario de "sustancia". Sin embargo, decir que no existe esa porción de espacio no se justifica, a mi parecer, por estas consideraciones ni por ninguna otra que se haya planteado.

Se puede formular un argumento formidable que apela a la física moderna. A decir de Bennett, "...no existe una forma correcta de

³ Bennett, Jonathan, o.c., p. 95.

dividir el espacio en regiones discretas”⁴; lo que sugiere el espectro de la teoría de la relatividad. Pero incluso si está sobre una esfera que rota, que a su vez gira alrededor de una estrella, que a su vez sigue el curso de su galaxia, etc., creo que realmente existe un lugar que es mi oficina y que su espacio es parte de un espacio mayor, por lo pronto, el edificio que la contiene. Además, existe un lugar en el que el sol está (en un momento determinado). Incluso si pudiese decirse lo mismo tomando como sujeto al espacio y sin incluir ningún sustantivo, excepto para el caso del espacio, tal logro, que probablemente sería algo notable y admirable⁵ (aunque en realidad quién sabe hasta no haberlo visto), no establecería aún que el espacio es lo único existente. No se afirma con esto que exista una forma correcta de dividir el espacio en regiones discretas. Cuando digo que mi oficina es una región discreta de un espacio mayor no pretendo haber encontrado una forma de dividir la totalidad del espacio en regiones discretas. Tampoco pretendo defender la existencia del espacio como un todo ni expreso cosa alguna sobre su estructura geométrica.

Según Spinoza, “todo lo que es, está en Dios”⁶. Siguiendo la interpretación de Bennett, esto implicaría que todo lo que está en Dios es Dios. Tal interpretación no admite que Spinoza sostuviese que el sol está en Dios (y, en consecuencia, sea Dios), sino más bien que no existe tal cosa como el sol. Puede no concederse que Spinoza pretendiese que el sol sea un valor de la variable x en el enunciado “para todo x , si x existe, entonces x está en Dios”. No obstante, parece muy plausible considerar que Spinoza pretendiese que el sol bien puede ser un ejemplo de una de las cosas que está “en Dios”. El tabú quineano en contra de la “cuantificación de predicados” no encaja bien con la afirmación de que todo lo que existe o es Dios o es un predicado de Dios. Es plausible sostener que Spinoza dijo algo que se semeja a esta

⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁵ Lo que considero notable y admirable sería encontrar equivalentes en inglés que sólo contengan sustantivos gramaticales para el espacio y que no permitan que ciertas reglas gramaticales de revisión los introduzcan. Producir un equivalente e insistir en que no tiene sustantivos *lógicos* no sería, en cambio, tan impresionante. Desestimar las referencias a una serie de cosas por considerarlas meras apariencias gramaticales no nos da argumentos en favor de la metafísica de campos más allá de ciertas preferencias por una peculiar manera de hablar.

⁶ Spinoza, Baruch, *o.c.*, I, 15.

afirmación. No es plausible, en cambio, que de algún modo pretendiese, sin ser en absoluto explícito al respecto, conciliar tal afirmación con el “criterio de compromiso ontológico” de Quine.

No es mi intención subestimar esta interpretación. Hacer explícitos los complejos e intrincados postulados de Spinoza y darles coherencia es un esfuerzo audaz y penetrante que, por ello, nos ofrecería una afirmación clara de una versión de panteísmo formulada por uno de sus más grandes defensores. Sin embargo, me parece increíble. Y eso cuenta en su contra en tanto interpretación de Spinoza, si asumimos que él creía lo que decía. Sin embargo, es posible que él mismo no haya comprendido por completo el alcance de sus afirmaciones.

Aun si rechazamos que la “metafísica de campos” muestre que no hay cosa que no sea idéntica al todo, puede usarse una idea similar para interpretar AF de manera que resulte que las cosas que están en el espacio son partes del espacio. El espacio (o el espacio y el tiempo) puede todavía ser un candidato para el estatus de *W*. Tales partes seguirían siendo distintas del espacio, no distintas espacialmente o separadas, sino distintas en tanto no idénticas a él. Se puede aceptar el ejemplo de Bennett de caracterizar un guijarro sólo como un rasgo de las regiones del espacio, sin aceptar la idea adicional de que las regiones no son cosas.

Tal consideración puede ser la base para explicar por qué el guijarro (y todo lo demás) califica como parte de “toda la realidad”. Por lo general, el solo hecho de estar al interior de algo no garantiza que se forme parte de ello. Las herramientas en un cobertizo no son partes del cobertizo. A manera de respuesta podría insistirse en que, mientras que es imposible que una cosa que esté en el espacio y el tiempo pueda dejarlos e irse a algún otro lugar, una herramienta en un cobertizo bien puede dejar de estar en el cobertizo. Esto ciertamente distingue el espacio “como totalidad” del espacio en un cobertizo, sin embargo, sigue pareciendo una reinterpretación un tanto arbitraria de lo que es una “parte”. La “metafísica de campos” descrita por Bennett se asemeja a algunas versiones populares de la física moderna que sostienen que el monumento a Washington, del mismo modo que las herramientas y el cobertizo, es en realidad sólo un rasgo complejo del espacio y el tiempo, un patrón de onda o algo así. La física cartesiana tiene cierta semejanza con esta postura, excepto que los remolinos de materia que ella postula no impli-

can ningún cambio en la geometría: el espacio tiene una curvatura constante. Esto bien puede ser una base menos arbitraria para considerar que los objetos físicos son partes del espacio. No obstante, ir más lejos y negar que existan incluso partes del espacio es ya otro asunto.

Tomando el espacio por “toda la realidad”,

ND: La realidad no puede dividirse en una parte que es Dios y otra que no lo es,

no implica que la realidad no tenga partes en absoluto. Incluso si el espacio tuviera partes, quien identifique a Dios con la totalidad del espacio puede aceptar ND. La “metafísica de campos” de Bennett puede usarse con más plausibilidad como fundamento de AF que de AC. Si Dios es el Todo, ninguna parte propia del Todo será idéntica a Dios. En consecuencia, no puede dividirse el Todo en dos partes propias, una de las cuales es idéntica a Dios.

AF no tiene por qué limitarse a la versión materialista sugerida al convertir a W en la totalidad del espacio. Spinoza fue más lejos y afirmó que la totalidad de la extensión era también la totalidad del pensamiento. Los positivistas lógicos cuestionarían el supuesto de que ambas tesis, la que afirma que el espacio es el todo y la que afirma que la mente es el todo, difieran en sentido, y no considerarían que ninguna de ellas tenga algún sentido.

Pero las fórmulas no tienen que ser totalmente significativas para entrar en conflicto o para tener relaciones lógicas con otras fórmulas. Los panteístas que perciben un conflicto entre ser el pensamiento y ser la extensión podrían sentirse atraídos por el idealismo absoluto, según el cual la mente absoluta es el único todo. Cualquier cosa que no sea idéntica a esta mente sería una idea que está en ella. En lugar de conferirle el mismo estatus al espacio, se lo habría reducido a algún tipo de idea. Todo aquello que no sea idéntico al todo sería aún una parte, pero la relación parte-todo sería la de idea a mente, no la de contener espacialmente. Debería también advertirse que el método de Bennett de considerar que una supuesta cosa distinta es, en cambio, una mera propiedad del Uno aún es acequible a cualquiera de estas versiones de AF, en caso que algo amenace con no corresponder a una parte. Incluso si este método no funciona en términos generales, podría ser útil para algunos casos especiales.

De cualquier modo, ND requiere que el todo no sea E, la clase universal. E trae consigo notorias dificultades que serán discutidas en breve, pero, en su versión original, sería un miembro de sí misma y podría ser dividida en dos "partes": la subclase que es idéntica a E y el resto, que no lo es. En consecuencia, si asumimos que E es la totalidad de la realidad, la posición atribuida a Spinoza (ND) sería falsa. Es bastante razonable negar que aquello que Spinoza tuvo en mente haya sido E, aun si todos los demás candidatos (para lo que él tuvo en mente) resultasen cuestionables. E generaría problemas bajo cualquier supuesto pues asumir que E existe entraña una paradoja. Sin embargo, algunos pensadores han pensado en E al tratar de identificar "la totalidad de la realidad". Si uno de ellos identificase a Dios con E y nosotros quisiéramos considerarlo un panteísta, no podríamos caracterizar al panteísmo en términos genéricos como una doctrina que sostenga ND. Antes de continuar con la tarea de esclarecer esta identificación de E con la totalidad de la realidad, volvamos al asunto de la motivación.

Si hay algo distinto de Dios, o ha sido creado por Dios o no lo ha sido. Si no lo ha sido, sostiene algunos, Dios no es absoluta e irrestrictamente supremo. Pero se afirma también que no es plausible la noción de que Dios lo haya creado todo. Así, el panteísmo se presenta como una solución a este problema. Tenemos aquí tres alternativas: el panteísmo (Dios es todas las cosas), el creacionismo pleno (hay cosas distintas de Dios pero todas ellas son creación de Dios) y el creacionismo parcial⁷ (hay cosas distintas de Dios y algunas de ellas no fueron siquiera creadas por Dios). Desafortunadamente, cada una de estas tres alternativas se subdividirá al tomar en cuenta diversas interpretaciones de lo que significa ser distinto. Asimismo, pueden presentarse también diversas nociones de "creación".

El tiempo y las verdades eternas suelen considerarse candidatos difíciles para la creación. Si Dios los creó, cabe preguntarse qué estaba haciendo Él antes y si estaba sujeto a alguna regla cuando no había ninguna, cuando aún no había establecido que la resta de números pares da como resultado un número par o que las proposiciones

⁷ Esta última alternativa no es la negación del "creacionismo pleno", es más bien la conjunción de la negación del panteísmo y la negación del creacionismo pleno.

no pueden ser verdaderas y falsas a la vez, etc. Una tentativa de respuesta sería alejarse de una concepción puramente temporal de la creación, evitar la idea de que a cada cosa creada le corresponde un tiempo en el que ella no existía. Podríamos reemplazar el concepto de creación por una noción más amplia de "dependencia". Ello nos deja aún el problema de conferirle sentido a la afirmación de que las cosas que existen necesariamente dependen de Dios de algún modo. Descartes es un ejemplo prominente de un creacionista pleno que encaró estas cuestiones y respondió constantemente con firmeza, aunque sin mucha claridad: "...así como los poetas suponen que en el principio Júpiter estableció los Destinos y, hecho esto, decidió someterse a ellos, del mismo modo no pienso que las esencias de las cosas, y las verdades matemáticas a las que conocemos como relativas a aquéllas, son independientes de Dios. Sin embargo, si creo que ellas son inmutables y eternas, pues la voluntad y el decreto divinos así lo quisieron y decretaron. Considere Ud. esto difícil o fácil de aceptar, es suficiente para mí con que sea verdadero"⁸.

No obstante, es difícil comprender el sentido de la combinación que se hace allí de un lenguaje temporal ("Dios quiso...") con resultado eterno ("que sea verdadero por toda la eternidad que..."), y Descartes insiste constantemente en nuestra incapacidad de entender lo que él sostiene, pese a ser verdadero. Absolutamente todo está sujeto a la voluntad de Dios, incluyendo, al parecer, la voluntad divina misma. Según Ralph Cudworth, esta posición no puede ser defendida: "Y, en cuanto al Ser o no Ser de las Esencias Particulares, en cuanto a que Dios podría, si lo hubiese deseado, haber Querido que no existan cosas tales como un Triángulo o un Círculo y, por lo tanto, que no hubiese nada Demostrable o Cognoscible en torno a ellas 'lo que es también sostenido por Cartesius y por quienes hacen depender las Esencias de las cosas de una Voluntad divina arbitraria': ello es como sostener que Dios pudo haber Querido, de haberlo deseado, que ni su propio Poder ni su Conocimiento fuesen Infinitos"⁹.

⁸ Cf. "Replies to Gassendi", en: *The Philosophical Writings of Descartes*, Cottingham, John, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridgeshire/Nueva York: Cambridge University Press, 1984-1991, vol. II, p. 261.

⁹ Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, Nueva York: Garland, 1976, libro I, cap. III. 5.

Creo que Descartes no abordó el problema de si está en manos de Dios perder sus poderes, ser crucificado y pedir ayuda desespeadamente a Dios sin recibir una respuesta inmediata. Sin embargo, esto se desprende de la fórmula que él respalda con claridad. Ciertamente, se trata de una fórmula bastante amplia y ella sería útil para quien quisiera defender una interpretación literal de la doctrina de la Trinidad. Cudworth mostró cierta incomodidad al tener que decir cosas tales como “Dios mismo no puede proveer el Papel de una Causa formal”¹⁰. Más bien, él trata de matizar esa afirmación con la idea de que “aquello que implica una contradicción es una no-entidad y, por lo tanto, no puede ser Objeto del poder divino”¹¹. Ésta no es una respuesta afortunada. Como colega platonista, Cudworth tendría que aceptar que existe la proposición que afirma que hay una raíz cuadrada de dos y que no es una “no-entidad”. Y, sin embargo, implica una contradicción.

Podría decirse que, si bien es cierto que existen proposiciones contradictorias, las que constituyen “no-entidades” son más bien *tareas* contradictorias. Sin embargo, hay descripciones contradictorias de tareas y tipos contradictorios de acción, como encontrar un procedimiento para construir un cuadrado con la misma área de un círculo determinado usando un compás y una regla. Éstas existen tal como existen las propiedades contradictorias. Sencillamente no pueden tener instancias, no pueden llevarse a cabo.

Desde luego, se puede insistir simplemente en que el hecho de no ser capaz de hacer que $2+2$ sea igual a nueve no es una limitación de poder, pese a que ello responde a lo que regularmente se considera una limitación. Puede afirmarse que ser incapaz de hacer X no es una limitación a menos que sea lógicamente posible hacer X. La fórmula podría ser:

LF : X es una limitación del poder de un agente Y si y sólo si es lógicamente posible hacer X pero Y no puede hacer X.

No obstante, ¿es lógicamente posible ser algo distinto de Dios? Si ése es el caso, se sigue que una limitación de Dios es no poder ser algo distinto de Dios. Dada nuestra tendencia a usar indistintamente

¹⁰ *Ibid.*, cap. II.1.

¹¹ *Ibid.*, cap. III.4.

“A no puede hacer X” y “A no tiene el poder de hacer X”, es difícil caracterizar la palabra “poder” de manera que sea posible que Dios tenga todos los poderes¹². Algunos dirán que la capacidad de perder poder no puede ser un poder. La caracterización precisa del poder seguramente permanecerá rodeada de controversia. Si se admite que LF no ofrece condiciones suficientes para constituir una limitación de poder, es arbitrario insistir en que sí ofrece una condición necesaria. En contraste, Descartes parece brindar una fórmula bastante sencilla:

SF : Cualquier descripción de tarea, consistente o no, describe algo que está en poder de Dios. Para cualquier X semejante, está en el poder de Dios hacer X.

Desgraciadamente, Descartes no esclarece cómo podríamos usar SF al analizar los poderes de Dios. ¿Aceptaría Descartes el siguiente argumento?

PW : Si Dios desea que $2+2=9$, entonces $2+2=9$.

PF : Le es posible a Dios desear que $2+2=9$.

FP : Si le es posible a Dios hacer X, es posible que Dios haga X.

A : Es posible que $2+2=9$.

De aceptarlo, Descartes estaría incurriendo en una contradicción pues él mismo afirma también que no es posible que $2+2=9$. Todo lo que sus diversos y decididos enunciados nos dicen de manera explícita es que lograr que una contradicción sea verdadera (y que $2+2=9$, un soltero casado, etc.) está en el poder de Dios. Nunca admite que el hecho de que Dios pueda hacer algo implica que sea lógicamente posible. Tampoco aclara nunca si suscribiría PF, o si sólo afirmaría que “antes” de que Dios hiciese imposible que $2+2=9$ tenía la posibilidad de desear que tal cosa fuese en efecto posible, pero que ahora ya es demasiado tarde para eso, y que, en consecuencia, PF es falso. Tampoco esclarece si concedería que cualquier cosa que le es posible hacer a Dios es algo que es posible que Dios haga.

Optar por negar PF obligaría a Descartes a hacer afirmaciones (“demasiado tarde”) que parecen limitar el poder de Dios, cosa que quería evitar. Sucede algo similar si se niega FP. Hay sutiles diferencias de significado entre “serle posible a” y “ser posible que”. No obs-

¹² En: “On Omnipotence”, *Nous*, 1967, pp. 201-205, ofrezco una definición de “omnipotente” que evita algunos de estos problemas.

tante, ni “no es posible que Dios deba hacer X” ni “no le es posible a Dios hacer X” son compatibles con el sentido de SF, que busca evitar afirmaciones que gramaticalmente parezcan afirmar alguna limitación del poder de Dios. Es respetable su deseo de evitar tales afirmaciones. “Está más allá del poder de Dios hacer que una contradicción sea verdadera”. A uno le disgusta decir algo así, es como decir “yo, pese a ser una criatura finita y dependiente, sé que las leyes de la lógica son verdades tales que su alteración está más allá del poder de Dios, que es un ser todopoderoso e infinito”. ¡Ésa no es manera de hablar! Sin embargo, Descartes acaba en esta situación (con Cudworth y, me temo, conmigo mismo) a menos que acepte el argumento precedente o que acepte tanto PW, PF y FP pero rechace la conclusión. Asumir que “serle posible a” implica “ser posible que” sería negar que “si P entonces Q, y es posible que P” implica “es posible que Q”, lo que es bastante drástico.

En consecuencia, Descartes tiene tres opciones: el argumento es verdadero (lo que lo lleva a respaldar contradicciones), el argumento no es válido (lo que lo deja con una lógica modal demasiado extraña) o el argumento es válido pero falso (lo que lo conduce, después de todo, a “limitar” el poder de Dios). Lo único que puede decirse a favor de las dos primeras, y drásticas, opciones, es que mantienen un tono respetuoso con respecto a Dios. Por su parte, la tercera opción parece tan irrespetuosa como el creacionismo parcial. (A lo que llamaremos el “problema DP” de aquí en adelante). El enunciado SF resuelve el problema DP sólo cuando se lo interpreta como requiriendo drásticos cambios en la lógica.

Los defensores contemporáneos del “conceptualismo divino” sostienen que las verdades eternas son pensamientos en la mente de Dios. Esto puede considerarse una suerte de concesión que tiende hacia el panteísmo manteniéndose estrictamente, al mismo tiempo, en el creacionismo pleno, pues sostiene que las cosas contingentes son creadas por Dios y son distintas de Dios. Sea cual fuere la virtud de esta posición (que a un platónico le suena bastante mal) ella no nos ayuda a solucionar el problema DP. Aun si el tiempo y las verdades eternas forman parte de Dios de algún modo (un asunto poco claro en sí mismo), no se elimina las dudas en torno a si ellos están sujetos a la voluntad de Dios o no. Incluso si la proposición que afirma que $2+2=4$ no existe

independientemente de Dios y es sólo un pensamiento en Su mente, persiste la cuestión relativa a si Dios podría haber cambiado este estado mental. Subsiste allí el “problema de Eutifrón”: si es verdadero porque Dios lo acepta o si Dios lo acepta porque es verdadero.

La mera inclusión en Dios no contribuye a solucionar el problema DP acerca de la extensión de la voluntad y el poder divinos. Newton sostuvo que el espacio era el “sensorium” de Dios, una versión mejorada del “escenario interior” en el que presentamos dramas imaginarios para divertirnos a nosotros mismos, sólo que aquello que Dios imagina constituye nuestro mundo material. Así, según esta concepción el espacio no es independiente del ser de Dios. Esto no contribuye en nada a que la voluntad de Dios permanezca absolutamente ilimitada. Lo que es parte de Dios no es independiente del ser de Dios, pero eso no nos permite concluir que ello no sea independiente del poder de Dios. En consecuencia, concluyo que el problema DP no nos provee de un buen motivo para el panteísmo.

Spinoza sostuvo que Dios es todopoderoso, pero nunca consideró que el poder fuese un asunto referido al ejercicio de la libre voluntad, pues negaba que existiese tal cosa. Él creía que el poder refiere enteramente al hecho de ser una causa completa, de no estar influenciado por causas externas. Si una cosa es tal que no hay nada que le sea externa, entonces debe ser causalmente completa. Nada puede ser espacialmente externo a la totalidad del espacio (o al menos eso parece), en consecuencia el espacio sería un buen candidato para tomar el lugar de ese algo todopoderoso. Sin embargo, esto nos plantea una vez más la ambigüedad de los términos “distinto”, “separado” o “externo”. Si el cobertizo colapsara gracias a una herramienta muy pesada que yacía apoyada en la pared, el hecho de que la herramienta esté dentro del cobertizo no hace del cobertizo una parte activa en el colapso. La herramienta es “externa” o “distinta” en otro sentido, que es el que importa en este caso. La “metafísica de campos” de Bennett, o algún intento moderno de conseguir que la geometría del espacio juegue un papel explicativo causal, contribuirían al proyecto de lograr que el ser como totalidad pueda ser considerado causalmente completo. Sin embargo, el solo hecho de poder ser considerado como Totalidad en cierto sentido no otorga automáticamente la calificación de todopoderoso.

Douglas Drabkin sugiere (en el contexto de una conversación) que si Dios es perfectamente bondadoso y, en consecuencia, nos ama perfectamente y es garante de nuestra esperanza de salvación, entonces, en términos de nuestra adoración, es un asunto irrelevante de metafísica abstrusa la cuestión relativa a si todas las cosas son parte de Dios o no. Concuero con esto. Puede objetarse, sin embargo, que la idea de que toda la Tierra forma parte de Dios podría mejorar el tratamiento que le damos al medioambiente y ayudaría en la lucha contra la polución. Pero incluso la polución sería parte de Dios. Pensar que el cáncer que alguien pueda padecer sea parte de Dios no debería desalentar nuestros esfuerzos por eliminarlo. Bajo los términos del panteísmo, formar parte de Dios no es en absoluto un honor.

Hay quienes se sienten atraídos por el panteísmo pues la existencia de "la realidad como totalidad" les parece algo a la vez grandioso y evidente. Todo lo que existe, existe, y si se reúne todo lo existente obtendremos algo bastante asombroso, incluso si no se encuentra ninguna razón para pensar que ello se preocupa en absoluto por nosotros. De hecho, existe toda suerte de recursos verbales que pueden hacer que parezca que esa totalidad mantiene al menos algún contacto con nosotros, así como con todo lo demás. Las ansias de asombro de algunos junto con su miedo a quedar al descubierto pueden convertir a ese Todo impersonal en un atractivo objeto de contemplación y de reverencia fácil. No argumentaré ahora en contra de esta idea, pero sí creo haber respondido a la sugerencia de que el panteísmo resuelve el problema DP. Con respecto a este problema, el panteísmo no está en mejor situación que el teísmo. Existen cosas que Dios no puede cambiar. Algunos se sentirán incómodos con esta posición, otros, por diversas razones, no la considerarán perturbadora. En cualquier caso, el panteísmo no provee ningún sustento para negarla, de manera que el deseo de hacerlo no es un buen motivo para suscribir el panteísmo. La pregunta por la posibilidad de que todo esté en poder de Dios no es tan irrelevante y abstrusa como aquélla por la posibilidad de que todo sea una parte de Dios; sin embargo, es a esta última clase de pregunta a la que vuelvo ahora.

Esto nos conduce a los consabidos problemas lógicos en relación con el Todo. ¿Existe tal totalidad? Kant supuestamente respondió que ella no existe. Según Kant, asumir que existe tal totalidad nos condu-

ce a irresolubles antinomias, las que desaparecen sólo cuando reconocemos que el ser como totalidad nunca se completa, que está siempre en proceso de construcción, lo que debería significar que, estrictamente hablando, no existe tal cosa como el ser en tanto totalidad. Esto es más radical que la doctrina aristotélica que afirma que el ser no es un género, “doctrina de la que Kant hace eco al sostener que la existencia no es un predicado”, pues, por ejemplo, esa idea aristotélica no fue utilizada para responder a las dificultades sobre la infinitud del tiempo pasado. Al parecer el blanco al que se dirige la tesis “el ser no es un género” es E, mientras que el constructivismo se dirige en contra de W. Lo que Kant tiene en mente es, al parecer, que la idea de que el mundo haya sido construido por un pensador individual supone una extensión gradual desde su ubicación hasta regiones de espacio y tiempo cada vez más remotas, tanto del pasado como del futuro, lo que es siempre una representación fenomenal de alcance finito. Esto evita el relativismo subjetivo, en la medida en que logra evitarlo, en cuanto recurre a leyes psicológicas de construcción generales y a la postulación de una realidad noumenal que trasciende estos fenómenos, sobre la cual, convenientemente, nada puede decirse. De cualquier modo, se trata de un sistema en el que no se nos permite tener una concepción de todo como una totalidad.

No obstante, esta crítica kantiana a la idea de totalidad se apoya en supuestos empiristas sobre el significado. La tesis de que no podemos concebir al ser como un todo infinito se basa en la mera suposición de que todas nuestras ideas deben ser partes finitas de un campo sensorial que no es infinitamente divisible ni infinitamente expandible en un tiempo finito. No se responde satisfactoriamente a la idea racionalista de que sí poseemos una idea del infinito. Ambas partes en disputa comparten el cuestionable supuesto de que si poseemos alguna idea de lo que es el infinito, debe existir algo que sea infinito.

Diversas posturas modernas, como algunas versiones de intuicionismo y de formalismo, respaldarían el rechazo kantiano a los infinitos absolutos. Pero el más notable oponente moderno a la idea de totalidad proviene de quienes aceptan la existencia de conjuntos infinitos pero rechazan la idea de un Conjunto Universal, o totalidad de todas las cosas (E). Suponer la existencia de E abre paso a algunas objeciones bastante contundentes. La primera es la paradoja de Can-

tor, basada en el teorema de Cantor que establece que para todo conjunto S , el conjunto de todos los subconjuntos de S (el conjunto de dominio PS) es mayor que S pues no hay una correspondencia de uno a uno entre S y PS , mientras que sí se da tal correspondencia entre S y un subconjunto de PS . Este teorema nos proporciona una inmediata contradicción que afecta a E , pues todo miembro de PE tendría que ser un miembro de E , con lo que PE no podría ser mayor que E . En consecuencia, tenemos una razón para negar que exista un conjunto E y también un conflicto con una versión de totalitarismo panteísta, es decir, con AD .

Una respuesta inicial a esta dificultad que el panteísmo enfrenta podría provenir de un nominalismo fuerte (TN) que niega que un conjunto difiera de sus miembros, pasaríamos así de AD a AF y consideraríamos la relación miembro-conjunto sólo como la relación parte-todo¹³. Considérense, por ejemplo, tres lápices, a , b y c , y el conjunto d que incluye a estos tres miembros. En las teorías usuales existe un conjunto e que consiste en a y b , un conjunto f que comprende b y c , y un conjunto g que comprende a y c . Luego, existe un conjunto h consistente en e , f y g . El conjunto h se distinguiría de d , pues los miembros de d son lápices, mientras que los miembros de h son pares de lápices. No obstante, un nominalismo fuerte (TN) identificaría d y h . El lápiz designado por a sería una parte de d , pero también lo es de h , tal como e es una parte de d . La "totalidad" no sería otra cosa que el "objeto disperso" formado por los tres lápices. El borrador de uno de esos lápices sería un miembro de esa totalidad tanto como lo sería el lápiz mismo al que él corresponde. El conjunto de los tres lápices sólo consiste en toda la materia de los tres lápices "considerada como un todo" y la pertenencia a este todo o conjunto equivale sólo a ser parte de él. En esta concepción de las totalidades el "conjunto de dominio" de un conjunto sería igual al conjunto mismo. Así, la paradoja de Cantor no sería un problema.

20

Sin embargo, eso no significa que no haya ningún problema. Un problema que podría plantearse es determinar qué es el todo W y ex-

¹³ Esto se aleja tanto de las teorías de conjuntos usuales (aun cuando ellas mismas están en desacuerdo entre sí) que vale la pena cambiar el nombre de "teoría de conjuntos" por alguna designación como, por ejemplo, "mereología", que signifique "meramente parte-todo".

plicar de qué manera todas las cosas pueden ser parte de W. El candidato popular para esta cuestión parece ser el flujo espacio-temporal. Ya sea que “él” tenga cuatro, veinte, o infinitas dimensiones, sean lo extrañas que sean las “líneas temporales”, etc., todas “ellas” se combinan en un todo. Cambiar nuestro enfoque del “espacio” al compuesto “espacio-tiempo” sirve de base para resolver preguntas en torno a la naturaleza de los “objetos dispersos”, como es el caso de los tres lápices anteriormente mencionados. Cualquier parte de una parte de este todo será ella misma, efectivamente, una parte. Pero si hay un vacío en un lápiz, entre el carboncillo y el borrador por ejemplo, ¿constituye ese espacio una parte? Si el lápiz se mueve, sería difícil seguirle la pista a esa “parte”. La perspectiva espacio-temporal se libra de los objetos que se mueven y persisten. El lápiz en un instante determinado no es estrictamente idéntico al lápiz en otro instante, es más bien una etapa en el “flujo espacio-temporal”. Esto torna trivial la pregunta relativa a si se debe incluir el vacío interior en el objeto instantáneo. El objeto que tiene el espacio vacío es parte del objeto que no lo tiene. Un espacio vacío encajará en un todo mayor tal como lo haría cualquier pedazo de materia. El flujo espacio-temporal será reunido matemáticamente mediante la misma descripción espacial utilizada para especificar el contorno del objeto instantáneo. Sería impreciso referirse al flujo espacio-temporal como un “conjunto” de “cortes transversales” instantáneos “como suele hacerse algunas veces” si lo que se quiere es evitar la teoría de conjuntos ateniéndonos a la mereología. La reunión de la totalidad no se haría mediante la teoría de conjuntos, sino utilizando el contorno espacial. Así, todo lo que existe sería el espacio o bien estaría en el espacio. Esta respuesta abandona la idea de que E sea algo distinto de W. Tal propuesta debe ser un anatema para un platonista como yo, o para quienes defienden la jerarquía de conjuntos, pues cualquiera de estas posturas reconoce la existencia de cosas que no están en el espacio. No obstante, ello no significaría ningún problema para el nominalista. Incluso sin la jerarquía de la teoría de conjuntos, el nominalista aún dispone de conjuntos de una cardinalidad muy amplia: la cardinalidad del *continuum*. Sus amplios conjuntos son sólo continuos. Pero no hay ningún método que genere paradojas para producir, dada cualquier cosa, algo de mayor cardinalidad que esa cosa.

La concepción del “universo como bloque” que de allí resulta tiene sus propios problemas, sólo uno de los cuales merece una mención especial aquí. ¿Qué pasaría si hubiese más de un “flujo espacio-temporal”? Algunos filósofos han sostenido que ello es posible, es decir, es posible que existan dos espacios inconexos entre sí.

No es del todo claro si tal asunto sea efectivamente posible. Algunos dirían que si no hay espacio alguno entre dos cosas espaciales, ellas son contiguas y, por lo tanto, están conectadas. Otros especulan con la supuesta posibilidad de ser transportado de un espacio a otro, por ejemplo, mediante el “mecanismo” de quedarse dormido en un espacio y despertarse en otro y “descubrir” entonces que ningún movimiento espacial podría transportarme de un espacio al otro.

Aparentemente no genera contradicción matemática alguna postular cualquier cantidad de “espacios” que no tengan conexiones espaciales. Cabría negar que estos objetos comunes en la discusión matemática puedan ser reales a la manera en que lo es el espacio en que vivimos, pero esto sería al menos difícil de defender sin recurrir a una petición de principio. Según Jonathan Bennett, “...se pueden habitar alternadamente dos mundos distintos que tengan las mismas exigencias de realidad. Es más, puede darse el caso de que no haya ninguna razón para afirmar que los dos mundos estén espacialmente conectados, “ninguna razón excepto el prejuicio de que sólo puede haber un espacio completo”¹⁴.

Bennett no reconoce, en cambio, que los tiempos puedan separarse de ese modo, al menos no para el caso de una persona. Sin embargo, la posibilidad de que existan mundos separados no requiere que una misma persona los habite, esto sólo hace más vívida tal idea. No afirmaré que sea posible una plétora de mundos espacio-temporalmente inconexos. No obstante, en la medida en que tal idea no es claramente imposible, no se justifica el supuesto de que la realidad forme un todo espacio-temporal. Y esa es una gran medida. Imaginar un viajero que “salta de mundo en mundo” es más fácil si el viajero posee un sentido apropiado de su tiempo personal. Pero si realmente nos convencemos de que tales mundos inconexos son posibles, ¿por

¹⁴ Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge/Londres: Cambridge University Press, 1996, p. 65.

qué necesitaríamos que haya un viajero movilizándose entre ellos? Claro está, incluso la mera posibilidad de tal viaje parece respaldar la idea de que los tiempos de los mundos separados serían comparables, lo que alienta la noción de un tiempo abarcante, totalmente inclusivo. Pero no basta sólo un tiempo unitario “al menos no para quienes siguen a Bennett en este tema” para establecer un mundo unitario.

Se podría reunir alegremente todos los “mundos” para convertirlos en “la totalidad de la realidad”. Pero, ¿en qué sentido forman ellos un todo? Ciertamente tienen varias propiedades en común, pero eso cuenta para ser miembro de una clase. La clase de todos los gatos puede ser distinguida del agregado de todos los gatos, pero esto último es un “objeto disperso” esparcido por el espacio y el tiempo. Quizás sea sólo cierta apariencia de familiaridad lo que haga parecer que esto es significativo (¿?). Esa familiaridad se borra cuando las partes se “esparcen” de manera no espacial. Hemos venido asumiendo que una parte es una parte espacio-temporal, pero eso no se aplica a estos mundos relacionados de manera no espacial. No existe ninguna relación basada en meras partes temporales que sea suficiente para unir mundos distintos en todo otro respecto.

Puede replicarse que ciertamente la realidad forma un todo, ya sea que esté “dividida o no” en mundos distintos. Todos ellos son, por supuesto, mundos, son reales, y también son todos F para muchas propiedades F comunes, y para algunas F ellos no sólo son todos F, sino además son todos los F que existen. Pero lo que se estaría haciendo allí es formar una totalidad mediante la extensión de una propiedad, es decir, a la manera como se forma una clase. Es injustificado pretender que estos mundos puedan ser “objetos dispersos” cuando evidentemente no hay ningún lugar en el que se los pueda dispersar. Por supuesto, se puede afirmar que de todos modos los mundos formarían una totalidad, la clase de todos ellos, pero esto implica abandonar la solución que TN proponía al problema que la paradoja de Cantor le plantea al panteísmo.

Otra alternativa sería abandonar la posibilidad de que el espacio sea un candidato adecuado para tomar el lugar de W y dirigir la mirada, más bien, hacia la Mente Absoluta. Quizás pueda sostenerse que la perfección absoluta no permitiría distinguir dos mentes. Ambas serían omniscientes y, por ello, coincidirían en lo que piensan; ade-

más no estarían nunca en desacuerdo ni se desaprobaban mutuamente. Esto conduce a una línea de pensamiento que resulta familiar en el contexto del argumento ontológico; en efecto, gracias a ella puede evitarse el problema de la singularidad de Dios. En ese respecto, el idealismo absoluto es superior a la forma materialista de AF (MAF). Sin embargo, suele considerarse que MAF no genera ningún problema en lo que respecta a probar su existencia, lo que resulta atractivo. No obstante, el problema de la singularidad muestra que la existencia de MAF no es tan simple después de todo. Pero en la versión idealista (IAF) se puede evitar el problema de la singularidad sólo a costa de enfrentar mucho escepticismo natural en torno a la existencia del Absoluto.

Más aún, los problemas lógicos respecto de la formación de la totalidad requerirían que prestemos cuidadosa atención a la psicología del Absoluto. Una de las interpretaciones que ofrece la teoría de conjuntos para formar un conjunto o totalidad es que los objetos en cuestión sean captados en un único acto de atención mental. Supongamos que el Absoluto piense en a y b juntos, formando el conjunto $\{a,b\}$. "Luego" (el tiempo es también un problema) el Absoluto piensa en a y b en relación con $\{a,b\}$. ¿Produce esto algo nuevo, el conjunto triple $\{a,b, \{a,b\}\}$, distinto de $\{a,b\}$? Si la respuesta es afirmativa estaríamos abandonando la mereología y arriesgándonos a perder de ese modo la protección que ella nos ofrecía contra la paradoja de Cantor. De cualquier modo, el simple hecho de recurrir a una mente inclusiva en términos absolutos no resuelve los problemas lógicos.

24

El anhelo de los panteístas de tener una totalidad que adorar (o un todo, conjunto, clase, conglomerado, agrupación, completud, etc.) plantea cuestiones lógicas en torno a la formación de totalidades. Dividir las posibilidades simplemente entre las clases y las sumas mereológicas no basta. Las sumas pueden formarse por diversos tipos de adición. La agrupación realizada mediante actos mentales de atención requiere que se especifiquen los detalles sobre las leyes de atención. Pueden realizarse agrupaciones en redes, en cavidades, mediante la extensión de propiedades, etc. Cada uno de estas formas de agrupación genera problemas lógicos, pero son problemas de diversa índole.

En mi opinión, ser todopoderoso y tener la capacidad de amar y de cuidar de otros perfectamente son condiciones necesarias para ser

lo mejor posible. Desde el punto de vista de la adoración, esto no presenta ningún problema. Adorar a un ser con tales cualidades es el acompañante más natural de cualquier desarrollo humano personal. No podría decir que sólo un tonto no lo haría. Nunca diría tal cosa del joven adoctrinado en un programa de juventudes nazi o de un amargo sobreviviente de Auschwitz o incluso... bueno, sí... incluso de un teídoso aunque sincero filósofo. Pero es tan fácil como alegrarse.

De otra parte, desde el punto de vista de la metafísica abstrusa¹⁵, la idea de un Dios perfectamente libre, todopoderoso y benevolente que crea personas también libres, sí plantea algunos problemas. Si bien es nuestro deber lidiar con estos problemas manteniendo apropiadas modestia y educación y sin perder de vista las ideas verdaderamente importantes, es tentador sentirse complacido al ver que aquellos que buscaron fácil refugio en el panteísmo AF no lograron escapar de las dificultades lógicas. Con ello no pretendo afirmar que no exista una totalidad de todas las cosas. Creo que puede defenderse E de la paradoja de Cantor y eliminar así ese obstáculo que se le presenta al panteísmo AD. No es momento de discutir eso aquí. Vale la pena, sin embargo, mencionar una objeción al panteísmo AD, aun si asumimos que se defiende exitosamente la existencia de E.

Un conjunto que contenga un magnífico Stradivarius y un ukelele barato no puede reclamar mayor perfección que cualquiera de sus miembros, incluso ni siquiera el mismo grado de perfección. No es posible tocar alguna melodía en ese conjunto ni apoyarlo sobre una puerta de manera que ésta no se cierre (como sería apropiado hacer con el ukelele). ¿Qué razones nos llevarían a pensar que una cardinalidad suficientemente amplia puede cambiar esto?

Antes de concluir valdría la pena mencionar una respuesta adicional a los problemas que surgen en torno al ser como totalidad, respuesta que está implícita en el enunciado "Dios no es *un* ser; Dios es *Ser*". Es difícil encontrar una paráfrasis que nos posibilite una mejor comprensión de ese enunciado puesto que lo considero un absurdo. Sin embargo, podría decirse que Dios es esa Totalidad de las cosas que no tiene que resultar a su vez una cosa más. Dios es ese Uno que

¹⁵ Por favor disculpen la redundancia.

no es una cosa, ¡pero cuidado, tampoco es nada! Ahora bien, si planteamos nuestro problema anterior, es decir, si existe tal cosa como la totalidad de la realidad, sea lo que ella fuere, pueden darnos por respuesta: “¡Por supuesto que no! No se trata de un ser sino... etc.”.

Considero lógicamente irresponsable el uso aparentemente referencial que se hace allí de un sustantivo singular insistiendo, no obstante, en que no se trata de un uso referencial. Sin duda, quienes consienten en esa práctica se reirán de esta objeción pues la considerarán sólo una queja trivial. Sin embargo, sostengo que, para todo x , si x no es un ser, entonces x no existe¹⁶. Ello se aplica a los números, las nubes, la brisa, las propiedades, los dolores, los móviles, los estados de ánimo, y para el Ser (colectiva o distributivamente¹⁷).

Negar que el Ser sea un ser contradice la definición de Dios como el ser que es supremamente perfecto. Sin embargo, ésa es una buena definición, no porque capture todos los significados que de hecho se le dan a la palabra “Dios”, sino porque expresa una idea importante que podría dársele a esa palabra. Se sostendría, entonces, que sólo la totalidad de todas las cosas reúne los requisitos necesarios para ser supremamente perfecta. Podría afirmarse que habría imperfección en una cosa si existe algo distinta de ella. Quizás exista algo distinto de un F perfecto. No obstante, se dirá, un ser cuya perfección sea suprema e irrestricta no admitiría tal cosa. Es en este punto donde un teísta debe diferir de manera fundamental con semejante panteísta. Si algo es supremamente perfecto, entonces nos ama y tiene la voluntad de preservar nuestro ser y de extraer bondad de todos los males que enfrentamos. Lo que muchos perciben como el fracaso, de lograr esto, y de ese modo consideran poseer una prueba de que no existe tal perfección, se debe más bien a la necesidad de que el bien sólo triunfe cuando existe algún mal por derrotar y, cuanto mayor sea la maldad y la dimensión de lo absurdo y arbitrario, mayor será el triunfo del bien y la sensatez. Es difícil resistirse a decir que incluso Dios todopoderoso está sujeto a esta necesidad como lo está a las leyes de la lógica, de hecho está tan sujeto a ella como ningún otro ser

¹⁶ Por supuesto, algunas personas afirman que hay cosas que no existen. Yo sostengo que no hay tales cosas. Si están de acuerdo con eso, no insistiré más en este asunto.

¹⁷ Una vez más disculpen (y reconozcan así) la redundancia.

lo está, pues alcanza esos "límites" infinitos sobradamente. Sin embargo, no estoy en posición de decir tal cosa.

Después de haber analizado las expresiones "todas las cosas" y "Dios" que figuran en A y en B, aún nos queda por evaluar un término central: "merecer adoración". Puede definirse "Dios" simplemente como "todas las cosas" y nos quedaríamos entonces sólo con las preguntas relativas a la existencia de tal totalidad y a su capacidad de ser digno de adoración. En consecuencia, la pregunta sería: ¿qué significado tiene la adoración? Se puede decir de un hombre que adora al sol pues pasa mucho tiempo exponiéndose a él y lo contempla prolongadamente y con admiración. Asimismo, en algunos casos puede decirse del sol que es un objeto digno de una adoración tal pues la práctica de ese hombre no le hace daño a él ni a nadie, e incluso hace algún bien. Pero, ¿acaso implica una falta moral no adorar de ese modo al sol? ¿*Merece* el sol veneración?

El término "adoración" puede tener muchos significados. Para fines de esta discusión nos centramos sólo en considerar algo supremamente perfecto y hacer de esta perfección suprema un objeto de admiración, contemplación e inspiración. Es razonable hacer del sol un objeto de estudio y contemplación que se prolongue durante toda la vida. Lo mismo sucede con las enfermedades del hígado y su tratamiento, así como con muchas otras materias, incluyendo la totalidad, si hay alguna, del Ser. Tal contemplación que abarca toda la vida es propia de un astrofísico, un investigador medico o un metafísico, y puede constituir una gran contribución al logro del bienestar personal. Pero es un error considerar que alguna de estas cosas represente la perfección absoluta y suprema. Las consecuencias que conlleva equivocarse sobre el posible significado de la perfección verdadera dependen de la gran variedad de maneras en que pueda influir ese error: desde el insignificante error de una persona buena pero incapaz de expresarse correctamente y de escasa inteligencia, hasta la maldad de una persona motivada por una genuina admiración a modelos perversos. Adorar al Universo o al Todo no es necesariamente algo malo, pero no hay allí un adecuado reconocimiento de la perfección de Dios.

En resumen, puede parecer una verdad evidente que todo existe, pues no es posible citar ningún ejemplo (*pace* Meinong) de algo que

no exista. Se puede sostener entonces que quien elija adorar este “todo” estará en una mejor posición que el teísta tradicional, pues es más fácil establecer la existencia de su “Dios”. Pero tal afirmación se haría a riesgo de caer en la gran falacia de asumir que la expresión “todo” puede usarse confiablemente como un sustantivo singular. Quizás sea posible este uso, pero sería tan abstruso y dudoso como cualquiera de las cuestiones que se plantean en torno a la existencia de Dios. Además, si finalmente se llega a tal cosa, está muy lejos de ser evidente que semejante todo sea digno de adoración, y es menos evidente aún que la mera comprensión mínimamente adecuada de su naturaleza sea veneración.

(Traducido del inglés por Patricia Mendoza
y Michell Nicholson, corregido por Jorge Secada)