

ACERCA DE LA OMNISCENCIA, LA ETERNIDAD Y LA OMNIPRESENCIA DE DIOS

DOI: 10.7413/18281567150

por **Juan Canseco**

Università di Bari

On God's omniscience, eternity and omnipresence

Abstract

The attribute of omniscience raises serious problems for theism. What the theist can coherently say about divine omniscience will, however, be constrained by the interpretation which he or she accepts of two further defining properties of God, namely his eternity and his omnipresence. We explore how these two properties can be interpreted, and then consider how they generate problems about omniscience.

Keywords: *God*, eternity, omnipresence, omniscience, theism, atheism, logic, definition.

La omnisciencia divina se cuenta entre las propiedades divinas que generan serios problemas al teísta. Y aquello que un teísta pueda decir coherentemente acerca de la omnisciencia divina dependerá de la interpretación que se dé a otros dos atributos divinos, la eternidad y la omnipresencia. En los siguientes párrafos discutiremos acerca de cómo pueden ser interpretados estos dos atributos divinos, para así estar en condiciones de evaluar sucesivamente los problemas que comporta la noción de omnisciencia divina.

La siguiente reflexión busca indagar acerca de las posibles interpretaciones de un concepto determinante para la concepción de Dios, el de su eternidad, que es uno de los conceptos clave para la definición de Dios y del cual depende en gran medida el concepto de omnisciencia divina.

Eternidad

Todas las principales corrientes del teísmo están de acuerdo en afirmar que Dios es eterno.¹ Pero hay dos interpretaciones muy distintas de lo que quiere decir esta afirmación. Según una interpretación, la eternidad de Dios consiste en el hecho de que él ha existido siempre y habrá de existir por siempre -Dios existe en todo tiempo y momento que haya tenido lugar o que habrá de tener lugar. Es, como nosotros, un ser temporal, es decir, un ser para el cual algunos tiempos o momentos han transcurrido (son el pasado), otros tiempos o momentos deben aún transcurrir (son el futuro), y para el cual todo tiempo fue o habrá de ser el presente. Lo que diferencia a Dios del resto de nosotros en relación al tiempo es que, mientras que nosotros existimos por muy breves períodos de tiempo, precedidos y seguidos por enormemente grandes períodos de tiempo en los que no existimos, Dios sigue existiendo a lo largo de cada uno de los momentos del tiempo. Tiene una infinita existencia pasada y una infinita existencia futura. No hay ningún momento del pasado en el que Dios comenzó a existir, y no habrá ningún momento en el futuro en el que Dios cesará de existir. Para decirlo con una metáfora potencialmente peligrosa pero posiblemente útil, Dios está “en” el tiempo. Podemos llamar a esta visión la concepción temporal de la eternidad.

Ahora bien, según una segunda interpretación, la eternidad de Dios significa que Dios es un ser sin tiempo. Es un ser para el cual ningún momento en el tiempo, ningún tiempo, es (o ha sido o habrá de ser) pasado, presente o futuro. Ninguna verdad acerca de él es declinable con base en el tiempo. Haciendo nuevamente uso de la anterior metáfora, podemos decir que, según esta concepción, Dios está “afuera” del tiempo. Llamémosla la concepción atemporal de la eternidad.

La concepción atemporal dominó el pensamiento occidental acerca de Dios desde Agustín hasta Aquino, y sigue estando bien representada entre los teístas modernos y contemporáneos. Pero antes de Agustín y después de Aquino, la visión temporal gozó asimismo de un importante apoyo, y posee muy hábiles sostenedores en nuestros días.² Habremos de considerar ambas concepciones, una a la vez, comenzando con la concepción temporal. Descubriremos que lo que puede generar problemas

¹ Véase Swinburne 1986: 22.

² Quinn, Philip L. y Taliaferro, Charles 1997.

para el teísmo no es tanto el punto acerca de si Dios existe en *todos* los tiempos o no, sino el de si Dios existe en *cualquier* tiempo o no.

La concepción temporal de la eternidad

La concepción temporal de la eternidad de Dios tiene específicas consecuencias con relación a qué otras cosas se pueden decir inteligiblemente acerca de Dios. Dado que se le piensa como una persona con una vida sumamente larga, toda una gama de predicados mentales que se nos pueden aplicar a nosotros como criaturas que poseen una muy breve existencia temporal se le pueden aplicar igualmente a Dios -o, más bien, no habrá objeciones a la aplicación de dichos predicados simplemente con base en el hecho de que Dios es eterno. De esta forma, Dios será capaz de *esperar* eventos futuros, de *preverlos*, de *planearlos*; y habrá de ser capaz de *recordar* los eventos del pasado. Habrá de ser capaz de *interactuar causalmente* con sus criaturas en el sentido de responder a, por ejemplo, sus ruegos, sus esperanzas, sus temores. Habrá de ser capaz de *intervenir en el curso de la historia del mundo* provocando la ocurrencia de algunos eventos y evitando la ocurrencia de otros. Habrá de serle posible *ser un agente* en el sentido en que nosotros mismos somos agentes, es decir, seres que realizan acciones en el tiempo, que abrigan intenciones y que sucesivamente las llevan a efecto. Claro, Dios habrá de ser enormemente más poderoso como agente de lo que somos nosotros, pero aquí se trata sólo de una diferencia de grado y no de naturaleza (o de tipo).

Más aún, si bien habré de poner en duda esta afirmación más adelante, esta concepción temporal de la eternidad podría aparentemente hacer que la doctrina de la creación sea susceptible de una interpretación literal. Por ejemplo, Dios, que ha existido por un infinito período de tiempo pasado, decide crear un universo material en un determinado punto en el tiempo (digamos, hace 15 mil millones de años, y, digamos, decide hacerlo mediante el “*Big Bang*” o gran explosión). Y luego lo conserva en ese estado de existencia en cada momento a lo largo de su vida, y tal vez en un momento determinado en el futuro decida dar fin a la existencia de ese universo material, lo que efectivamente hace, mientras que él mismo sigue existiendo por un infinito período de tiempo futuro.

Todo esto podría aparentemente hacer atractiva para el teísta la interpretación temporal de la eternidad de Dios. Ella al menos parece admitir que se conciba a Dios como una persona (en el sentido de ser un sujeto de predicados mentales o personales), una persona que puede estar en interrelación causal

con sus criaturas, y que puede entonces manifestar una respuesta de cura y afecto hacia ellas. Sin embargo, a pesar de estos elementos atractivos, los sostenedores de la concepción temporal deben enfrentarse a toda una serie de problemas. El principal de ellos ha sido objeto de una reflexión que hicimos en otro contexto acerca de la naturaleza de Dios³, en esa ocasión relacionada con el concepto de omnisciencia: según la concepción temporal de la eternidad, Dios está “en” el tiempo. Así, tiene un conocimiento anterior de nuestras futuras acciones, y esto ha llevado a pensar que, si las cosas están así, resulta imposible que seamos genuinamente libres. En nuestra reflexión pudimos comentar que en realidad no se trata de un verdadero problema y que la preocupación de los teístas acerca de esta posibilidad no estaba justificada. Sin embargo, hay otros y más serios problemas que se le presentan a la concepción temporal. Podemos ahora examinar en detalle dos de estos problemas.

La concepción temporal, el tiempo infinito y la creación

El primer problema de la concepción temporal está representado por el hecho de que dicha doctrina no está en armonía con los descubrimientos de la ciencia moderna. La concepción temporal puede sostener que Dios, en tanto que eterno, ha existido siempre y siempre existirá: si de hecho existe, no habrá ningún momento en el que él no exista. Pero esto es muy distinto del afirmar que él goza de una existencia temporal *infinita*: que en cada momento del tiempo, él tiene un pasado infinitamente largo atrás de sí, y un futuro infinitamente largo delante de sí. Si el tiempo mismo posee una duración finita, entonces Dios ha existido a lo largo de un tiempo finito, y posee sólo un futuro finito delante de sí. Ahora bien, la mejor teoría cosmológica de que disponemos (la teoría del *Big Bang* o gran explosión) nos dice que el universo comenzó hace alrededor de 15 mil millones de años. Éste no es simplemente el punto en el que la materia comenzó a existir al interno de una pre-existente estructura espacio-temporal. Toda vez que la teoría de la relatividad liga entre sí de modo inextricable la existencia de materia, tiempo y espacio, el *Big Bang* (o gran explosión) señala el inicio del espacio y del tiempo, así como el de la materia. De modo que, si la teoría es correcta, no ha habido un tiempo pasado infinito en el que Dios pudiera haber existido. Si Dios existe efectivamente, y si su existencia es del tipo de la eternidad temporal, entonces Dios comenzó a existir hace alrededor de 15 mil millones de años. Y lo que es más, si el universo debiera terminarse (por ejemplo, con el denominado

³ Canseco, Juan 2016.

“*Big Crunch*”, gran implosión o gran colapso), y el tiempo mismo llegara a su fin, entonces Dios dejaría de existir. Si ello ocurriera, seguiría siendo verdad que Dios existió en cada momento del tiempo -pero si el tiempo tiene un punto de inicio y un punto final, entonces la existencia de Dios como ser temporal tendría un punto de inicio y un punto final, y no habría de ser de una duración temporal infinita.

Es importante dejar claro el concepto de que para el teísta no está abierta la posibilidad de protestar según estas líneas: “Pero tal vez Dios existió antes del *Big Bang* (gran explosión) y habrá de existir después del *Big Crunch* (gran implosión) si es que éste se llega a producir”. Decir que algo sucedió antes del *Big Bang* (gran explosión) es decir que sucedió antes del principio del tiempo -y esto equivale a decir que hubo un tiempo anterior al primer tiempo, una afirmación que es abiertamente auto-contradictoria. De modo que, si el teísta acepta la mejor teoría cosmológica de que disponemos, y si adopta la concepción temporal de la eternidad de Dios, se verá forzado a aceptar la conclusión (que resulta inaceptable para el teísmo) de que la existencia de Dios tuvo un inicio y que podría tener un fin.

Esto no quiere decir que el concepto de un Dios eterno, cuando se le interpreta en su sentido temporal, dé lugar a problemas *lógicos*. No quiere decir que sea incoherente, o que esté en conflicto con otras propiedades definitorias de Dios. Se trata de un claro y directo argumento científico en contra de la existencia de Dios, *si* su existencia eterna se interpreta en términos de un ser temporal que nunca cobró existencia y cuya existencia nunca tendrá fin.

El segundo problema que se le presenta a la concepción temporal de la eternidad divina tiene que ver con Dios en tanto que creador. Normalmente se le piensa como el creador de todo, y de hecho esta característica constituye una de sus propiedades definitorias. Pero, al igual que con los demás atributos divinos, la creación tiene que ser interpretada de manera especial.

En primer lugar, los teístas concuerdan prácticamente sin excepciones en decir que la creación de Dios se aplica solo a objetos que tienen una existencia contingente. Los objetos que existen necesariamente (es decir, los objetos que existen en todos los mundos posibles) no fueron creados

por Dios, sino que tienen una existencia independiente. Como ejemplos posibles de este tipo de objetos, podemos mencionar a los números.⁴

En segundo lugar, la creación suele ser considerada como un evento que no tiene necesariamente que coincidir con un único acto de elevación de una determinada cosa al nivel de la existencia. Los teístas afirman de manera característica que el mismo poder creativo que eleva algo al nivel de la existencia es necesario para conservarlo en ese nivel momento tras momento. En el instante en el que Dios deja de ejercer su poder creativo con relación a cualquier objeto creado, éste dejar de existir. Esta concepción queda expresada muy claramente por Descartes en su tercera meditación:

...una vida puede dividirse en innumerables partes, cada una de ellas enteramente independiente de las demás, de manera que no se sigue del hecho que yo existí hace un pequeño momento que yo exista ahora, a menos que haya una causa que por así decirlo me crea nuevamente en este momento -es decir, que me preserva. Porque... el mismo poder y acción son necesarios para conservar cualquier objeto en cada momento individual de su duración como el que se requeriría para crear el objeto enteramente si éste no gozara ya de existencia. Por consiguiente, la distinción entre preservación y conservación es sólo de tipo conceptual...

(Descartes 1984 vol. II, 33)

Un modo de explicar esta idea cartesiana sería el de decir que la creación es un *proceso* continuativo, no un único evento. Supongamos, por ejemplo, en contradicción con la teoría del *Big Bang* (gran explosión), que el universo ha existido a lo largo de un pasado infinito, de modo que no hay un momento en el pasado en el que Dios lo haya elevado al nivel de la existencia. Podría seguir siendo el caso de que el universo está, con la frase de Descartes, siendo “creado enteramente” momento tras momento.

⁴ Es de notarse cómo esta restricción del papel creativo de Dios va de la mano con una restricción paralela de su omnipotencia: Dios no puede hacer aquello que es lógicamente imposible. De manera que, si hay entidades tales que no sea lógicamente posible que no existan, entonces su existencia no puede derivar del hecho que Dios las haya creado.

La creación concebida de esta forma es claramente una noción causal. El universo creado, ya sea en su existencia original o en su existencia continuada, o en ambas, es algo que es provocado por el creador. Se provoca que exista el universo, o se provoca que su existencia continúe, por medio de la actividad del creador. De manera que, para comprender la creación, debemos reflexionar acerca de lo que implica el concepto de causa, de proceso causal o causación.

Siguiendo a Hume, tendemos a pensar que las causas *preceden* a sus efectos. Si la ventana se rompió porque la piedra le pegó, la piedra debió de haberle pegado *antes* de que se rompiera la ventana. Si usted habrá de morir como resultado mi acción de apuñalarlo, usted debe estar vivo en el momento en el que lo apuñalo -en otras palabras, su muerte debe ocurrir *después* de que yo lo apuñale. Kant objetó en contra de esta concepción humeana de la causación (que podemos denominar causación secuencial) señalando que en ocasiones una causa y su efecto pueden ser simultáneos. Propuso el ejemplo de una esfera pesada que se apoya en un colchón y que forma una cavidad en el colchón. La cavidad, sostiene Kant, es simultánea a la presión ejercida por la esfera a pesar de que es la presión la que provoca la cavidad. Convengamos, para seguir adelante con la argumentación, que Kant tiene razón en lo que dice, y añadamos entonces a nuestro reconocimiento de la causación secuencial humeana la idea de la causación simultánea kantiana. De esta forma, una cosa puede ser la causa de otra sólo si la causa antecede al efecto o es simultánea con él, en otras palabras, sólo si ambos están localizados en el tiempo. Si A no es anterior ni simultáneo a B, entonces A no puede ser la causa de B.

¿Cómo se aplican específicamente a la creación y a la conservación estas ideas generales de la causación? Si Dios ha de crear algo (en el sentido de traerlo o llevarlo a la existencia) su acto creativo debe de preceder el inicio de la existencia de la cosa que crea. Si Dios conserva en la existencia algo que ya existe, su poder creativo debe ser simultáneo con su efecto. Supongamos, entonces, que pensamos en Dios como en el ser creador de la totalidad del universo material. Esto debe incluir la creación no sólo de sus aspectos materiales, sino también de sus aspectos espaciales y temporales. Dios tiene que haber creado el tiempo. Pero, claramente, Dios no puede *preceder* a la existencia del tiempo, porque ello querría decir que hubo un tiempo en el que él existió, un tiempo que tuvo lugar antes del primer tiempo -y ello sería sencillamente auto-contradictorio. Así las cosas, Dios no puede estar relacionado con el tiempo a través del concepto de causación secuencial. ¿Puede ser el caso,

entonces, que la relación de Dios con el tiempo se dé a través de la causación simultánea? Ello significaría decir que Dios causa la existencia de algo cuya existencia es una precondition de la posibilidad de toda causación. ¿Es esto algo que sea posible?

Es difícil establecerlo. Tratemos de ayudarnos con una analogía: supongamos que para que una regla pueda contar como una regla obligatoria legalmente, ésta deba ser aprobada por un ente legítimo; y la primera regla que un determinado ente aprueba es una que declara que ese mismo ente es en efecto un ente legítimo. Aquí podemos decir que si el ente *es* legítimo, entonces todas sus reglas lo son también, incluyendo aquella que dice que es un ente legítimo. ¿Puede la relación de Dios con el tiempo ser de este mismo tipo? Incluso si admitimos la existencia de la causación simultánea, no queda claro que la respuesta deba ser “Sí”. Pero, independientemente de que sea o no sea posible, en términos metafísicos, que una causa provoque la existencia de algo que es una precondition para la posibilidad de cualquier tipo de causación, se nos presenta un ulterior problema epistemológico. Si estamos pensando en la causación secuencial, hay una diferencia temporal entre los dos eventos que nos permite identificar uno como la causa (el primer evento) y el otro como el efecto (el sucesivo). Si admitimos la causación simultánea, ¿cómo sabemos cuál de los dos eventos es la causa y cuál es el efecto? La respuesta tiene que ser “haciendo referencia a lo que sucede en otras ocasiones”. Tal y como Kant observa, podemos provocar concavidades en los colchones depositando en ellos esferas pesadas, mas no podemos hacer que esferas pesadas aparezcan sobre los colchones provocando concavidades en ellos. Esto significa que en los casos de la causación simultánea, podemos tener bases para identificar uno de los eventos como la causa y el otro como el efecto solamente si en otras ocasiones podemos utilizar uno para que tenga lugar el otro. Pero ésta es claramente una prueba que no se puede aplicar en el caso de Dios. Supongamos que la existencia de Dios y el inicio del tiempo son simultáneos, y nos preguntamos si Dios creó el tiempo o fue el tiempo el que creó a Dios. Claramente, no hay alguna posibilidad de identificar en otras ocasiones si podemos o no provocar la existencia del tiempo dando lugar a la existencia de Dios, o si podemos provocar la existencia de Dios dando lugar a la existencia del tiempo.

Resulta entonces, aparentemente, que el teísta que opta por la concepción temporal de la eternidad de Dios se habrá de enfrentar a tres problemas. En primer lugar, se encontrará en conflicto con la moderna teoría cosmológica. En segundo lugar, tendrá el problema metafísico de explicar cómo una

causa puede dar lugar a algo que constituye una precondition de toda causación posible. En tercer lugar, si Dios y el tiempo están relacionados a través de la causación simultánea, tendrá el problema epistemológico de cómo descubrir si Dios causa al tiempo o si el tiempo causa a Dios.

La concepción atemporal de la eternidad

Según la visión alternativa de la eternidad, Dios no es en absoluto un ser temporal. Existe, mas no existe “en” el tiempo. No tiene un pasado y no tiene un futuro; no es verdad que, conforme pasa cada día, Dios exista por un período de tiempo cada vez más largo. No envejece con el pasar del tiempo. Ningún tiempo es pasado, presente o futuro para Dios.

La existencia fuera del tiempo (atemporal) suena de inmediato sospechosa filosóficamente. ¿Hay otros ejemplos de cosas que existen incontrovertidamente fuera del tiempo? La respuesta es probablemente “No”; mas dos ejemplos que se acercan al requisito formulado de incontrovertida existencia fuera del tiempo son los números y las verdades. Pensemos, por ejemplo, en el número 7. Podríamos estar convencidos de que el 7 existe (si alguien pregunta “¿Hay un número entero entre el 6 y el 8?”, la respuesta es “Sí, el 7”, mientras que si preguntan “¿Hay un número entero entre el 6 y el 7?”, la respuesta es de seguro “No”). Pero, ¿el 7 comenzó a existir en algún momento en el pasado? ¿Podrá dejar de existir en el futuro? Es verdad que hubo un tiempo en el que nadie habló acerca del número o pensó en él; mas estamos familiarizados con la idea de que si algo existe o no, ello no depende de que la gente piense o hable de esa cosa. Es también verdad que hubo un tiempo en el que el numeral “7” (el símbolo por medio del cual actualmente denotamos el número 7) no existía; y sin duda habrá un tiempo en el futuro, cuando la especie humana se habrá extinguido, en el que el símbolo deje de existir. Pero así como distinguimos entre la palabra “dinosaurio” y el objeto al que se refiere la palabra, de igual forma debemos distinguir entre el símbolo “7”, y el objeto al que el símbolo se refiere. Los números, entonces, son justamente un candidato verosímil al título de entidades atemporales.

Otro posible candidato lo encontramos en las verdades. Pensemos en la verdad “Si algo está hecho de hierro sólido, habrá de hundirse en el agua”. Como con los números, debemos distinguir entre los símbolos (palabras) empleados (en español en nuestro caso) para expresar la verdad, y la verdad que esas palabras están expresando. Las palabras son ciertamente entidades temporales, pero

presumiblemente la verdad que expresan no lo es. No se trata de una verdad que requiera de ningún hecho temporal. No requiere ni siquiera, por ejemplo, la existencia del hierro y del agua, puesto que en un universo sin agua y sin hierro, debería seguir siendo cierto que si algo estuviera hecho de hierro, se habría de hundir en el agua.

Hay, entonces, *una cierta* verosimilitud independiente en la idea de que una existencia no-temporal pero real no constituye un concepto auto-contradictorio. Sin embargo, tenemos que estar atentos para no incurrir en una comprensión natural pero equivocada de esta existencia no-temporal en el caso de Dios. Boecio, uno de los primeros defensores de esta posición, formuló este célebre comentario:

La eternidad, entonces, es la completa, simultánea y perfecta posesión de vida perpetua... [A algo que es eterno] no le falta nada del futuro, y nada ha perdido del pasado... Por necesidad habrá de ser siempre presente a sí mismo... y tendrá por presente la infinidad del tiempo que pasa.

(Boecio, 1999: 132-33)

Una poco generosa pero admisible lectura de Boecio aquí señalaría que él está afirmando que todos los tiempos son el presente para un ser atemporal. Si nada futuro y nada pasado están ausentes en un ser semejante, sería natural concluir que tanto el futuro como el pasado son el presente para él. Esta lectura parece quedar confirmada por la aseveración final de que “la infinidad del tiempo que pasa” (¿todos los tiempos pasados y futuros?) es el “presente” para ese tipo de ser.

Independientemente de que Boecio haya querido o no dar este significado a sus palabras, debemos tener presente que, según esta interpretación, constituyen una inadecuada explicación de la atemporalidad. No hay *ningún* tiempo en el que el pasado y el presente puedan ser el “presente” de ningún ser: tiempos distintos por definición no son simultáneos sino sucesivos. Por lo tanto, resulta

lógicamente imposible para Dios (o para cualquier otro ser) poseer simultáneamente las distintas etapas temporales de una vida.⁵

¿Por cuál motivo puede parecerle atractiva a un teísta la interpretación atemporal de la eternidad divina? Una consideración surge de un ulterior aspecto de la existencia de Dios que hasta ahora no hemos mencionado, pero que a muchos teístas les ha parecido importante, a saber, que Dios es inmutable. Como muchas otras cosas en este campo, el concepto de inmutabilidad puede ser entendido de distintas maneras.⁶ Pero si lo entendemos o concebimos como indicante que el ser inmutable no puede cambiar en absoluto, únicamente un ser atemporal puede ser incapaz de cambio. Cambiar es poseer un conjunto de propiedades en un tiempo (o momento) determinado y un conjunto distinto de propiedades en otro tiempo (o momento), de modo que todo en el tiempo está abierto potencialmente al cambio.

Para alguien que ve la cuestión, por así decir, desde afuera, el tema de la inmutabilidad divina se presenta como accesorio, secundario. Si bien claramente los teístas son libres de definir a Dios como mejor les plazca, no parece haber ninguna evidente motivación que induzca a incluir a la inmutabilidad en la lista de características definitorias. No parece haber ninguna razón de peso para pensar que un ser digno de adoración deba ser inmutable. Una mala línea de argumentación consistiría en decir que el cambio y la perfección son incompatibles. Porque (sostendría la argumentación) un ser perfecto no puede cambiar para mejorar, dado que es inicialmente perfecto, de modo que cualquier cambio habría de ser para empeorar, lo que nuevamente resultaría incompatible con la perfección. Pero este argumento pasa por alto la obvia posibilidad de que el cambio en cuestión sea el cambio de un estado de perfección a otro estado de perfección.

⁵ Para leer un teísta moderno que audazmente se compromete con esta insostenible interpretación de la atemporalidad, véase Rogers: "All of space is "here" to God and all of time is "now" ... All of time is immediately present to God". (Rogers 2000, p. 79).

⁶ Swinburne distingue entre Dios que es inmutable en el sentido de que su carácter no cambia, y Dios que es inmutable en el sentido de que *nada* en él cambia. Swinburne sostiene que una visión temporal de la eternidad puede dar cuenta del primer sentido mas no del segundo (Swinburne 1986, p. 212). Una distinción parecida se encuentra en Helm 1997, p. 85. Podríamos también distinguir entre la afirmación de que Dios *no cambia* nunca (si bien nada hace que ello sea imposible), y la afirmación de que Dios *no puede cambiar*.

Un segundo argumento a favor de la concepción atemporal de Dios es éste: Dios lo crea todo, incluyendo al tiempo. Toda vez que su creación es enteramente libre, él habría podido *no* crear el tiempo, de modo que él habría podido existir incluso si el tiempo no existiera. De modo que su existencia debe de ser atemporal.⁷ Éste es un argumento interesante, pero como habremos de ver más adelante, cuando se le explicita enteramente, desvela contradicciones ocultas en la idea misma de Dios como el creador del tiempo, en cualquiera concepción de la eternidad de Dios.

¿Puede un Dios atemporal ser creador?

Vimos anteriormente que la concepción temporal de la eternidad divina se enfrenta a serios problemas en relación a la tesis de que Dios es el creador de todo lo que existe contingentemente. En particular, no es capaz de ofrecer una explicación clara y coherente de la relación de Dios con el inicio del tiempo. Y ahora parece ser que la concepción atemporal se encamina hacia una posición aún peor. Porque niega que Dios preceda o sea simultáneo con cualquiera otra cosa, y por tanto hace que sea imposible para Dios colocarse en *cualquier* tipo de relación causal con el universo. Esto habrá de excluirlo no solamente de ser un creador, sino también de realizar milagros, y de aparecer en las experiencias religiosas.

¿Hay algún modo de evitar esta conclusión? Tal vez el teísta que desea sostener la interpretación atemporal de la eternidad de Dios puede seguir esta línea de defensa. La idea crucial para el teísmo (podría afirmar) además de que Dios es el creador y sostenedor de todo no es que Dios sea la *causa* del universo, sino más bien que todo *depende* de Dios para existir. El universo existe, pero tiene tan sólo una existencia dependiente; Dios existe, y posee una existencia independiente, lo que quiere decir que no depende de nada más para existir. Es auto-existente. Un tipo de dependencia es la dependencia causal. Pensamos acertadamente que los efectos dependen de sus causas. Esta dependencia causal se puede expresar de distintas maneras. Los efectos dependen de sus causas en el sentido de que los efectos no habrían existido si las causas no hubieran existido (al menos si ignoramos los casos en los que entra en juego la sobre-determinación). Los efectos dependen también de sus causas en el sentido de que los efectos pueden ser explicados en términos de sus causas, y no viceversa. Pero, podría añadir el teísta, no debemos pensar que esa idea general de la dependencia

⁷ Véase Leftow 1991:259.

sea la misma que la más específica idea de dependencia casual: puede haber dependencias no-causales. ¿Cuál podría ser un ejemplo de estas dependencias no-causales? Un ejemplo lo podríamos encontrar en el caso de un argumento. Pensamos naturalmente en la conclusión de un argumento como *dependiente* de las premisas, de un modo en que las premisas no dependen de la conclusión. A menudo pensamos también que si las premisas no hubieran sido verdaderas, la conclusión tampoco habría sido susceptible de prueba. Y muy a menudo pensamos igualmente que las premisas *explican* la conclusión, si bien la conclusión no explica las premisas. ¿Puede el teísta exponer algún tipo de dependencia no-causal en la que se pudiera encontrar el universo con relación a Dios, dependencia no-causal que pudiera hacer inteligible cómo un Dios atemporal puede no obstante ser denominado creador del universo?

Una posibilidad es ésta: supongamos que un Dios atemporal atemporalmente desea que deba venir a la existencia un universo con tales y tales características, y que semejante universo efectivamente viene a existir. (El universo no viene a la existencia *después* de que Dios lo ha deseado, dado que su acto de desear es atemporal. Por la misma razón, el deseo de Dios es asimismo no simultáneo con ni subsiguiente a la creación del universo). Esto por sí mismo no habría de indicar una dependencia del universo con relación a la voluntad de Dios. Todo lo que nos hemos imaginado hasta ahora es una correlación entre el contenido del deseo (atemporal) de Dios por un lado, y el surgimiento de un universo físico, por el otro. Esto podría igual de fácilmente indicar la dependencia del anterior en relación a este último, así como de este último en relación al anterior. Pero supongamos que ahora el teísta añade la suposición “El universo no habría venido a la existencia si Dios no hubiera (atemporalmente) deseado que así fuera”. Esto de inmediato parece establecer una asimetría entre el desear divino y la existencia del universo. Si pudiéramos saber que es cierto, podríamos saber que el universo depende de Dios de un modo en que Dios no depende del universo. Pero, ¿es esto suficiente para darle al teísta una interpretación de la idea de que un Dios atemporal puede ser creador?

Hay cuatro problemas con esta sugerencia, uno de naturaleza epistemológica y tres de naturaleza lógica. Podemos empezar con el problema epistemológico. ¿Cómo puede el teísta saber que son ciertas las afirmaciones que está haciendo aquí? ¿Cómo puede saber qué deseos ha tenido un Dios atemporal, y cómo puede saber la verdad del enunciado condicional que se supone debe darle sentido a la idea de que Dios creó el universo, más bien que a que haya sido el universo a causar a Dios?

En segundo lugar, dijimos que la suposición “El universo no habría venido a la existencia si Dios no hubiera (atemporalmente) deseado que así fuera” introduce una asimetría entre la voluntad de Dios y la venida a la existencia del universo, una asimetría que le permite al teísta decir que es Dios quien crea el universo, y no viceversa. El problema con esta idea es que la apariencia de asimetría es espuria. La suposición dice efectivamente que la voluntad de Dios es una condición necesaria del origen del universo. Pero, dado que Dios es omnipotente, su voluntad de dar origen al universo es asimismo una condición suficiente de su existencia. Esto a su vez implica el que la existencia del universo es una condición necesaria de la voluntad de Dios. En resumen, la voluntad de Dios y el origen del universo son ambos necesarios y suficientes para consigo mismos: no hay ninguna asimetría. De esto se sigue que no hay nada que distinga uno como el factor dependiente y el otro como el factor independiente, y por lo tanto nada hay que haga de Dios el creador y del universo la creación de aquél, o viceversa.

El tercer problema es éste: supongamos que aceptamos la teoría del Big Bang (o grande explosión): el universo comenzó hace unos 15 mil millones de años. ¿Qué es lo que desea fuera del tiempo la voluntad de Dios y en virtud de lo cual el universo comenzó hace unos 15 mil millones de años? Seguramente, su voluntad no puede ser un “Hágase *ahora* un universo con tales y tales características”, deseado hace 15 mil millones de años, puesto que para un ser atemporal no existe un “ahora” en el que hubiera podido desear nada. ¿Podría ser sencillamente un “Hágase un universo con tales y tales características”? El problema entonces es que no hay nada que conecte la voluntad de Dios con *éste* universo, más que con uno cualquiera de una gama de otros universos posibles, duplicados del nuestro, habitados por nuestros dobles. El teísta quiere decir que la creatividad de Dios explica la existencia de *éste* universo, no sólo la existencia de cualquier universo que se asemeje a éste en sus características generales. Este punto se aclara una vez que se estudia la noción de los índices.⁸

En cuarto lugar, ¿qué es lo que hace que sea verdad el condicional “el universo no habría existido si Dios no hubiera (atemporalmente) deseado que existiera” al cual se apela aquí el teísta? En casos normales entendemos qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que algo no habría ocurrido si alguien no hubiera deseado que ocurriera. Supongamos que usted quiere que yo vaya a la Ciudad de

⁸ Perry 1993.

México, y esto le lleva a pedirme que haga el viaje. Yo estoy de acuerdo, y consiguientemente viajo a la Ciudad de México. Podemos decir retrospectivamente que yo no habría ido a la Ciudad de México si usted no hubiera deseado que yo fuera. Pero nuestra comprensión en estos casos se basa en el hecho de que subsiste una conexión causal entre el deseo (la voluntad) y el hecho en cuestión. En el ejemplo de arriba, su deseo de que yo vaya a la Ciudad de México precede y provoca el que me lo pida; y su pedirme que vaya precede y provoca el que yo vaya. Si se nos pide que contemplemos la verdad de una afirmación que dice que algo no habría sucedido si alguien no hubiera deseado que sucediera, y luego se nos dice que la conexión no es causal, y que el deseo (la voluntad) no tiene ninguna relación temporal con el evento, si bien la ocurrencia del evento depende (en un sentido no-causal) del deseo (voluntad), de seguro perdemos todo entendimiento de qué o cuál se supone que sea la relación entre el deseo y el evento.

El resultado es que, si la existencia de Dios es atemporal, es imposible comprender cómo puede ejercer su papel tradicional de creador y sostenedor de la realidad contingente.

Ahora podemos combinar nuestras reflexiones acerca de la relación de Dios con el tiempo y con la creación en un argumento que muestra que, independientemente de cómo el teísta conceptualice el tema, el teísmo se verá en problemas. Supongamos que comenzamos con las dos suposiciones teístas:

- (1) Dios lo creó todo (suposición teísta).
- (2) La creación de Dios es enteramente libre, p.e. para todo lo que Dios ha creado, Dios habría igualmente podido no crearlo (suposición teísta). Por lo tanto:
- (3) Dios creó el tiempo (de (1)). Y:
- (4) Dios habría podido no crear el tiempo (de (2)). Por lo tanto:
- (5) Dios habría podido tener una existencia atemporal (de (4)). Pero:
- (6) Lo que es atemporal no puede ser una causa (por la definición de “causa”). Por lo tanto:
- (7) Si la existencia de Dios hubiera sido atemporal no habría podido crear nada, ni sostener a nada en la existencia (de (6)). Pero:
- (8) Un ser que no puede crear nada ni sostener nada no puede ser omnipotente (por el significado de “omnipotente”). Por lo tanto:

(9) Si la existencia de Dios hubiera sido atemporal, él no habría sido omnipotente (de (7) y (8)).

Pero:

(10) Es una verdad necesaria el que Dios es omnipotente (por la definición de “Dios”). Por lo tanto:

(11) La existencia de Dios no puede haber sido atemporal (de (9) y (10)). Por lo tanto:

(12) Si Dios existe, tiene que haber creado el tiempo (de (11)).

Pero la conclusión (12) contradice una de las premisas, es decir (2). Parece entonces que en cualquier forma que el teísta trate de conceptualizar las relaciones de Dios con el tiempo y con la creación, no hay ninguna interpretación consistente que le dé cabida a todo lo que el teísta mismo desea afirmar.

¿Puede un Dios atemporal ser una persona?

Los filósofos suelen hacer una distinción entre seres humanos y personas. Ser un ser humano consiste en formar parte de una particular especie biológica, *homo sapiens*. De modo que ser un ser humano depende del poseer aquellas características biológicas que determinan el ser miembro de la especie. Por lo menos, y de modo totalmente incontrovertible, podemos decir que el ser organismos físicos es una precondition para ser un ser humano: seres no físicos (de llegar a haberlos) no cuentan como humanos. En contraste, para ser un ser humano no se requiere en absoluto la posesión de facultades mentales. Un niño poseedor de un gravísimo retardo mental, que nace inconsciente y que muere antes siquiera de haber adquirido conciencia, sigue siendo un miembro de la especie. Análogamente, alguien que lleve una vida de adulto normal, y que luego caiga en un coma irreversible más adelante en su vida no cesa por ello de ser miembro de la especie humana. Siguen siendo humanos, en el sentido del término, incluso si carecen de aquellas características que más valoramos en los seres humanos.

Al contrario, el ser una persona suele venir definido en términos mentales. Un ser es una persona si tiene conciencia de sí mismo y de sus propios estados pasados. Esto quiere decir que debe tener pensamientos no solamente acerca de su ambiente (“el gato es negro”, “está lloviendo”, “el mapa está sobre la mesa”), sino también acerca de sí mismo (“yo puedo ver al gato negro”, “yo me siento triste”, etc.). Más aún, algunos de estos pensamientos deben estar relacionados con su propio pasado: debe

estar consciente de sí mismo como un ser que se extiende en el tiempo, un ser con una historia. Debe ser capaz de elaborar juicios del tipo “yo era esto y aquello” o “yo hice esto o aquello”.

Así las cosas, los conceptos de ser humano y de persona, son conceptos diferentes: ser una persona es distinto de ser un ser humano. Mas no hay razón por la que un individuo no pueda ser ambos: la mayor parte de los seres humanos son asimismo personas. Parecería igualmente claro que no todos los seres humanos son personas, y parecería ciertamente posible que no todas las personas son seres humanos. Consideremos la primera posibilidad: de cuántos y qué tipo de pensamientos sean capaces los bebés es un tema debatido, pero parece poco probable que sean capaces de tener pensamientos acerca de sí mismos, mucho menos acerca de su propio pasado. Quienes padecen de algunas enfermedades de la edad avanzada (senilidad extrema, Alzheimer, etc.), bien pueden dejar de ser personas, al dejar de tener la más mínima concepción de sí mismos como seres que poseen un pasado. Resulta menos claro saber si hay algunas personas que no sean seres humanos. Algunos filósofos han sostenido que los primates más desarrollados son personas,⁹ y muchos de ellos concuerdan en afirmar que los extraterrestres podrían ser personas,¹⁰ si bien claramente ninguno de ellos habría de pertenecer a la especie humana.

Mayor relevancia en este contexto tiene el hecho de que, en el especificar las precondiciones necesarias para ser una persona, no se hizo alguna mención de requisitos o exigencias físicas. Si es posible que un ser enteramente no físico sea el sujeto de estados de consciencia, que tenga pensamientos acerca de su ambiente, acerca de sí mismo, y acerca de su pasado, entonces ese ser habrá de ser una persona. De esta forma, Dios (si de verdad existe) habrá de contar como persona: una mente no física de enorme poder, conocimiento, etc., capaz de tener pensamientos tanto acerca de su ambiente como acerca de sus estados mentales presentes y pasados. Este aspecto de la existencia de Dios no es de ninguna manera incidental en el papel que juega al interno de la mayor parte de las religiones. Puesto que se le describe como *interesado* en nosotros, que *escucha* nuestras plegarias, que nos *ofrece su guía* como respuesta, a veces *hace promesas* u *ofrece garantías*; y todos estos aspectos son manifestaciones del hecho que es una persona. Su *status* de persona subraya asimismo

⁹ Strawson, P.F. 1966.

¹⁰ Morris, Thomas (editor) 1994.

sus atributos definatorios más convencionales. Su omnisciencia le da (en modo superabundante) el grado y tipo de conocimiento que deben tener las personas; su omnipotencia presupone que en el ejercicio de su poder, se ve guiado por el conocimiento de exactamente aquello que está haciendo. Resulta, por lo tanto, crucial para el teísmo el que Dios deba tener el *status* de una persona.

No obstante hayamos concedido en las líneas precedentes que no todos los seres humanos son personas, y que posiblemente no todas las personas son seres humanos, es de todas formas verdad que nuestra mejor comprensión de aquello que es ser una persona deriva de nuestra cognición de la idea de persona humana; y por supuesto todas las personas humanas son personas físicas. Si queremos entender el sentido de la idea de Dios como persona, debemos ser capaces de entender el sentido de la idea de una persona no física; y si queremos entender el sentido de la idea de que Dios posee una existencia atemporal, entonces tenemos que ser capaces de entender el sentido de la idea de una persona atemporal. ¿Somos capaces de lograr este tipo de comprensión, de acceder a este entendimiento?

Existe una serie de poderosos argumentos que tienen el efecto de demostrar que no podemos ser capaces de entender el sentido, de identificar el sentido de la idea de una persona no física.¹¹ Pero incluso si todos estos argumentos resultaran equivocados, representa un ulterior problema el decidir si somos o no capaces de encontrar el sentido de la idea de que esta persona no física pueda también ser atemporal. Cuando hablaremos acerca de omnisciencia, habremos de sostener que un ser atemporal no puede ser omnisciente, y que de hecho sería ampliamente ignorante. Esto porque la posibilidad de conocimiento reposa sobre la comprensión de los indexicales, y un ser atemporal no tendría alguna comprensión de los indexicales temporales. Además, la posibilidad de una amplia gama de creencias descansa igualmente en una comprensión de los indexicales, de manera que un ser atemporal no tendría acceso a este tipo de creencias. Dado que dicho tipo de creencias son fundamentales para poder ser una persona (porque ellos hacen factible la posibilidad de una amplia variedad de otros estados mentales, tales como los deseos, las intenciones, las esperanzas, los temores,

¹¹ Me refiero, por ejemplo, al argumento de Wittgenstein en contra del lenguaje privado en Wittgenstein (1963); al argumento de Strawson sobre las “personas” (Strawson 1964); a argumentos propuestos por Williams y otros para concluir que tener un cuerpo es una condición necesaria de la persistencia de las personas en el tiempo (Williams 1956/57); y a definiciones funcionalistas de conceptos mentales en términos (en parte) de resultados comportamentales (p. ej. Lewis 1994).

las emociones, etc.), se habrá de seguir que un ser que es incapaz de albergar esas creencias tiene muy pocas razones que justifiquen que se le reconozca como una persona. Así pues, la concepción atemporal de Dios mina otra tesis central del teísmo, la idea de que Dios es un ser personal.

¿Podemos combinar estas dos visiones de la eternidad de Dios?

¿Es posible evitar las objeciones que se han planteado a la eternidad divina en los anteriores párrafos sosteniendo que ambas concepciones de la eternidad pueden combinarse entre sí? Suponga, por ejemplo, que Dios tuvo una existencia atemporal *hasta* que creó el universo temporal, pero que una vez que creó el universo temporal, y mientras lo conserve en existencia, su propia existencia es temporal. Dado que su existencia es entonces temporal, puede entrar en relaciones temporales y por ende causales. Su existencia temporal le permite escuchar las plegarias y responder a ellas, le permite prever el futuro, y recordar el pasado, etc. El conocimiento que puede entonces tener de sus propios estados actuales y pasados le permite satisfacer los criterios necesarios para ser una persona.

Si bien al principio esta tesis puede parecer atractiva para el teísta, en realidad es una posición autocontradictoria. Si Dios existe atemporalmente, ninguna parte de su existencia *precede* su creación de un universo temporal. Suponer otra cosa significaría asumir que Dios *primero* existe atemporalmente, y luego, *subsecuentemente*, crea el tiempo y existe temporalmente. Pero esto requiere que su existencia atemporal preceda a su existencia temporal, es decir, requiere que haya un tiempo antes del inicio mismo del tiempo. Éste es el problema que ya habíamos planteado anteriormente en relación a la idea de si un Dios atemporal pueda ser asimismo un creador. Y el problema no se simplifica si se trata de imaginar que después de crear el tiempo, Dios se convierte él mismo en un ser temporal. Por una razón parecida, si tanto él como el universo tienen ambos una existencia temporal, su existencia temporal no puede *suced*er a su existencia atemporal. Como tampoco, por la misma razón, puede la existencia de Dios ser simultáneamente atemporal y temporal. Suponer otra cosa, en cualquiera de estos tres casos significa no ser capaces de tomar en serio la idea de que un ser atemporal carece totalmente de relaciones temporales (precedencia, secuencialidad, simultaneidad) con cualquier cosa. No existe en absoluto la posibilidad de que un ser cambie de una modalidad de existencia atemporal a una modalidad de existencia temporal, como no existe en absoluto la posibilidad de un ser que combine estas dos modalidades de existencia.

2. Omnipresencia

El concepto de omnipresencia divina le presenta al teísta una serie de problemas y opciones que son paralelos a los que hemos visto surgir en relación a la idea de la eternidad divina. Así como vimos que la eternidad divina puede ser interpretada para significar que o bien Dios existe en todos los tiempos sucesivamente, o bien en ningún tiempo en absoluto, vemos ahora que la omnipresencia de Dios puede ser interpretada para significar que existe en todas las partes del espacio, o bien que no está en ninguna parte del espacio. Y así como vimos que el teísta se enfrenta a problemas al tratar de reconciliar la eternidad de Dios, en cualquiera de las dos interpretaciones, con su papel como creador y sostenedor, encontramos que hay problemas paralelos en relación a ese papel y su omnipresencia.

Llamemos a la idea de que Dios existe en todas las partes del espacio la concepción espacial de la omnipresencia, y a la idea de que Dios no está en ningún lugar del espacio denominémosla la interpretación no espacial. Ambas concepciones han sido invocadas por los teístas, en ocasiones incluso ambas, y de manera inconsistente, por un mismo teísta. Por ejemplo, en capítulos sucesivos de su *Monologion*, Anselmo llegó a las dos conclusiones, que Dios “existe en todas partes y siempre (es decir, en todo lugar y en todos los tiempos)”, y también que Dios existe “en ningún lugar o tiempo” (Anselmo 1998:34 y 37). Es fácil apreciar cómo un teísta puede estar tentado a seguir ambas direcciones, y aquí haremos uso de las dos conclusiones contradictorias de Anselmo para trazar a grandes rasgos algunas posibles líneas del pensamiento teísta.

Dios como ser no espacial

Hay dos razones positivas y varias razones negativas por las que el teísmo puede sentirse inclinado hacia la idea de concebir a Dios como un ser no espacial. En primer lugar, se concibe a Dios como un ser enteramente espiritual. Qué cosa significa exactamente esto no queda claro, pero una consecuencia que sería ampliamente reconocida por el teísmo es que ello significa que Dios no es un ser físico o material. No está claro si el ser espacial ha de ser considerado una propiedad física; pero si se trata de una propiedad física, entonces el teísmo puede sostener que la existencia espiritual de Dios requiere de que Dios no posea propiedades espaciales. En segundo lugar, a Dios se le reconoce típicamente como un ser sencillo, es decir, un ser que no tiene partes (no complejo). Tradicionalmente, la simplicidad ha sido considerada como un confiable signo de indestructibilidad

(porque la destrucción consiste en la radical reacomodación de las partes de un todo, tal vez llegando incluso al nivel de los componentes subatómicos). Si Dios tiene partes, parecería que, en principio, sus partes podrían separarse las unas de las otras y con ello Dios cesaría de existir. Toda vez que el teísmo considera dicha posibilidad como algo inconcebible, ha contado con una razón para afirmar que Dios no puede estar compuesto por distintas partes. Pero si Dios fuera un ser espacial, entonces poseería ciertamente algunas partes, puesto que el espacio es precisamente una de las cosas que tienen partes o que están compuestas por partes. De esta forma, la simplicidad de Dios les da a los teístas una segunda razón para afirmar que Dios es un ser no espacial.

Lo que es más, esta conclusión está aparentemente reforzada por los problemas que surgen si se concibe a Dios como un ser que cuenta con una existencia espacial. Si Dios está en el espacio, parecería arbitrario y limitante decir que está en una región del espacio y no en otra. ¿Qué bases podría haber para que Dios ocupe, digamos, una mitad del espacio y no la otra? De manera que si Dios habrá de estar en el espacio, parece ser que deberá estar en todas y cada una de las partes del espacio. Pero algunas partes del espacio ya están ocupadas: ¿cómo podría Dios estar en la misma región del espacio que, digamos, mi mesa? ¿Acaso mi mesa no excluye a todas las demás cosas de una ocupación simultánea de esa específica región del espacio? Más aún, si Dios es el creador de todo, incluido el espacio, y si su creación es enteramente libre, deberá haber estado al alcance de su poder el no crear o el no dar origen a un universo espacial. Pero, dado que él mismo habría existido de todas formas, Dios habría tenido entonces una existencia no espacial. De modo que, toda vez que su modo de existir no se ve alterado a consecuencia de lo que él mismo ha creado, su existencia ahora deberá de ser no espacial.

Dios como ser espacial

Hay, sin embargo, una serie de razones igualmente de peso para que los teístas opten por la interpretación espacial de la omnipresencia divina. Dios es por definición el creador y el sostenedor de todas las cosas. Esto significa que Dios tiene que estar en constante conexión causal con la entera creación -con la creación y con todos sus contenidos. Así las cosas, ¿cómo puede ejercerse la constante actividad causal de Dios? Como pudimos observar cuando reflexionamos acerca de la idea

de la omnipotencia divina,¹² algunos teístas han pensado que es directa en este sentido: Dios no hace uso de un objeto A como medio para lograr la cosa B. En lugar de ello, todos los efectos que él desea obtener, los genera directamente. Si Dios desea que B venga a la existencia, entonces su sólo deseo lo trae a la existencia; y si Dios desea que siga existiendo, entonces es su sólo deseo lo que lo mantiene en existencia. Más aún, muchos teístas se han convencido de que Dios debe estar en todo y cualquier lugar en el que se ejerza su poder causal. Como nos dice Aquino, “Dios está en todos los lugares, dándoles existencia y el poder mismo de ser lugares, de igual forma que está en todas las cosas, dándoles existencia, poder y actividad... de modo que Dios llena todos los espacios” (Aquino 1975: 115. 1a.8.2). Sin embargo, exactamente las mismas consideraciones que hablan a favor de la concepción no espacial deben contar como objeciones contra la concepción espacial. ¿Cómo pueden la espiritualidad de Dios y su indestructibilidad ser reconciliadas con su espacialidad? ¿Cómo puede Dios estar en todas las partes del espacio cuando partes del espacio ya están ocupadas por otras cosas?

Tal vez en esta ocasión el teísta puede disponer de un recurso que no tenía a su alcance en el caso del tiempo. Con el tiempo, argumentamos que es imposible para Dios empezar como un ser no temporal, después crear el tiempo, y después gozar de una existencia temporal. Como secuencia putativa de causación o dependencia, esto es sencillamente incoherente. Pero ninguna incoherencia de este tipo afecta a la idea de que Dios empieza como un ser no espacial, crea el espacio, y de entonces en adelante posee una existencia espacial, por lo menos hasta cuando dure el espacio. Puesto que (por lo menos según el tratamiento que de ella hacemos aquí) la causación no implica un requisito espacial (p.e. el que causa y efecto estén relacionados espacialmente), no surge ninguna paradoja de la idea de un ser no espacial que crea el espacio, como tampoco de la idea de que un ser pueda tener en un tiempo una existencia no espacial y en un tiempo sucesivo una existencia espacial. No tiene que haber necesariamente una respuesta para la pregunta: “¿pero, *en dónde* cambia Dios de ser espacial a ser no espacial?”, mientras que sí debe haber una respuesta a la pregunta: “¿pero *cuándo* cambia Dios de una existencia de ser atemporal a una existencia de ser temporal? Los cambios necesariamente requieren del tiempo, mas no del espacio.

¹² Canseco, Juan 2016.

Omnipresencia y omnisciencia

Inmediatamente después de afirmar que la creatividad de Dios requiere que él esté en todas las partes del espacio, Aquino añade el ulterior elemento de que la omnisciencia de Dios, así como su papel creador, requiere que Dios esté en todas partes: “Dios existe en todo ... por presencia, en la medida en que todo está privo de sombras y abierto a su mirada” (op. cit. 121, 1a.8.3). Teístas sucesivos han tratado de hacer uso de las ideas de Anselmo y de Aquino, no tanto como razones para plantear la subsiguiente afirmación de que Dios está en todas las partes del espacio, o que es enteramente no espacial, sino más bien como modos para explicar qué es lo que *significa* decir que Dios es omnipresente. De esta forma, Swinburne nos dice que la doctrina de la omnipresencia divina es la visión de que: “Dios controla *todas* las cosas directamente y sabe acerca de *todas* las cosas sin que la información le llegue a través de cualquiera cadena causal, por ejemplo, sin necesidad de rayos de luz que desde la distancia estimulen a sus ojos” (Swinburne 1986:104, cursivo en el original).¹³

Elaborada de este modo, la doctrina de la omnipresencia es en realidad una modificación de las doctrinas de la omnipotencia y de la omnisciencia. La omnipotencia divina nos dice que Dios puede hacerlo todo, y la omnipresencia añade “y hacerlo directamente”; y la omnisciencia divina dice que Dios sabe o conoce todo, y la omnipresencia añade “y lo conoce directamente”. Pero, si bien ésta es una reconstrucción posible de la omnipresencia (los teístas tienen la libertad de especificar cómo prefieren que sean interpretadas sus palabras) deja claramente fuera algo que muchos teístas han considerado importante. Hace que resulte desconcertante, por ejemplo, por qué uno de los primeros filósofos cristianos como Anselmo haya tenido que recurrir a las contorsiones dialécticas que encontramos en el *Monologion*; o por qué él y muchos pensadores posteriores hayan pensado que exista un estrecho paralelo que se puede identificar entre la omnipresencia de Dios (su relación con el espacio) y su eternidad (su relación con el tiempo).

Por consiguiente, habremos de asumir que el teísmo tiene efectivamente que ofrecer un sentido no reduccionista de la omnipresencia -es decir, no reducirla a un mero aspecto de la omnipotencia o de la omnisciencia. Como podremos ver en la siguiente sección, esto le plantea al teísmo un cierto número de problemas serios.

¹³ Swinburne 1986:104.

Conclusión

Al parecer, pues, cualquiera que sea el modo en que el teísta interprete la eternidad y la omnipresencia, habrá de enfrentarse a serios problemas. Si la eternidad de Dios es temporal, entonces Dios no puede ser la causa del tiempo. Si su eternidad es temporal, y nuestra mejor teoría cosmológica confirmada es correcta, entonces, de existir Dios, habrá tenido que empezar a existir hace alrededor de 15 mil millones de años, y cesará de existir en un cierto momento en el futuro, si efectivamente tiene lugar la gran implosión (*Big Crunch*). Si la eternidad de Dios es atemporal, nuevamente, Dios no puede causar el tiempo -de hecho no puede causar nada, y por ende, no puede ser el creador y/o el sustentador de la realidad contingente. Más aún, como habremos de sostener en la siguiente sección, si Dios es atemporal, no podrá ser omnisciente. Si la omnipresencia de Dios significa que él está en todas partes, el teísta se enfrenta a estos problemas: en primer lugar, que Dios habrá de tener partes, y en segundo lugar, que Dios no puede estar en lugares que están ya ocupados por otros objetos. Si la omnipresencia de Dios significa que Dios no es en absoluto espacial, entonces, como habremos de argumentar en la siguiente sección, Dios no puede ser omnisciente. Si su omnipresencia significa (de manera verdaderamente curiosa) que está en algunos lugares y no en otros, entonces, si bien esto no entra en conflicto con su omnisciencia, sí implica que Dios tiene partes.

3. Omnisciencia

Algunos autores sostienen que la omnisciencia genera problemas por lo menos igual de desconcertantes de los que plantea la omnipotencia.¹⁴ Esto puede ser cierto, pero, como habremos de sostener, las perplejidades que han preocupado mayormente a los escritores teístas dependen en realidad de sus concepciones en otras áreas de la filosofía, y los puntos que resultan efectivamente desconcertantes acerca de la omnisciencia divina han recibido muy escasa atención.

Se suele dividir al conocimiento humano en tres categorías: conocimiento de habilidades (saber cómo hacer las cosas); conocimiento directo (conocer objetos, personas, lugares, etc.); y conocimiento proposicional (conocer verdades).¹⁵ Algunos autores insisten en señalar que un ser verdaderamente

¹⁴ Véase, por ejemplo, Stewart 1993:32.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Everitt e Fisher 1995:12.

omnisciente debería ser omnisciente en las tres categorías, sin excluir ninguna de ellas.¹⁶ Si bien existe una buena razón para considerar al conocimiento en este modo incluyente (pues si no lo hacemos, los ordinarios seres humanos podrían saber cosas que un ser omnisciente no sabría), en las siguientes reflexiones nos habremos de concentrar exclusivamente en el conocimiento proposicional.

Conocimiento divino

En un precedente análisis de la omnipotencia divina¹⁷ formulamos una pregunta previa o antecedente acerca de la *naturaleza* del poder de Dios, independientemente de su extensión, y descubrimos que la experiencia humana nos ofrece una plausible comprensión acerca de cómo se le podría concebir. Ahora podremos ver que una estrategia similar funciona igualmente si formulamos una pregunta acerca de la naturaleza del conocimiento divino, independientemente de su extensión.

En los últimos años ha tenido lugar un amplio debate acerca de cómo debería ser analizado el conocimiento proposicional humano,¹⁸ y una distinción que muchos autores han planteado es aquella trazada entre el conocimiento mediado o indirecto, y el conocimiento inmediato o directo. Algunas cosas las conocemos o sabemos sobre la base de otras cosas que ya conocemos. A partir de una consideración de la evidencia relevante, los científicos infieren que la teoría de la evolución es verdadera. El jurado infiere a partir de la evidencia presentada en la corte que el acusado es culpable. En este caso el conocimiento al que llegan es mediado o indirecto porque ha sido inferido a partir de otros hechos que son presentados como verdaderos. Por el contrario, otras cosas que sabemos o conocemos, las conocemos sin necesidad de ningún proceso inferencial -simplemente las sabemos *ipso facto* o inmediatamente. Supongamos que estoy pensando ahora en el número nueve. ¿Cómo sé que la proposición “ahora estoy pensando en el número nueve” es verdadera? Una plausible respuesta negativa diría que yo lo sé inmediatamente; no tengo que inferir o deducir a partir de ninguna otra cosa que éso es lo que estoy haciendo; no hay ningún método que yo debo utilizar para saberlo. Simplemente lo sé *ipso facto*.

¹⁶ Véase Martin 1990: Capítulo 12.

¹⁷ Canseco, Juan 2016

¹⁸ Strawson, P.F. 1966.

Idealmente, el teísta querrá ser capaz de decir que la totalidad del conocimiento de Dios es *inmediata*, así como parte del conocimiento humano es inmediato. Dios no tiene que elaborar o inferir o deducir o calcular nada de lo que sabe o conoce. Dios no *viene a saber* lo que sabe, si venir a saber sugiere un cualquier tipo de proceso temporal al principio del cual Dios no conoce una verdad particular que al final del proceso sí conoce. Más bien, Dios sabe sencillamente todo lo que sabe, *ipso facto*, sin que le sea necesario emplear un método de adquisición de conocimientos.

Pero no se debe insistir demasiado con esta analogía. Mi capacidad de saber cualquier cosa habrá de depender del que yo posea un cerebro, y el teísta seguramente no estará dispuesto a hacer una afirmación correlativa acerca del conocimiento divino. Cuando yo conozco algo inmediatamente, sin duda tiene lugar algún tipo de mecanismo fisiológico, si bien yo no tengo la mínima idea de en qué consista; y de seguro el teísta no desea decir que el conocimiento divino está apuntalado por mecanismos cognitivos similares o semejantes. No obstante, este paralelo nos da por lo menos una comprensión parcial acerca de qué quiere decir que Dios conoce algo o que tiene conocimiento de algo. Por supuesto no nos da una comprensión acerca de *cómo* Dios conoce aquello que conoce, sino más bien acerca de qué tipo de relación tiene con aquello que conoce.

Con este breve preliminar, podemos considerar ahora la cuestión de la omnisciencia divina.

Omnisciencia

¿Cómo, entonces, debe ser definida la omnisciencia? Igual que en nuestra exposición acerca de la omnipotencia, podemos empezar con una definición simplista:

Definición 1 X es omnisciente = Para cualquier proposición verdadera, X sabe que es verdadera

Si bien ésta pueda parecer una definición inmediatamente aceptable para el observador imparcial, presenta algunos problemas. Debemos señalar, en primer lugar, el sumamente elegante argumento propuesto por Grim (Plantinga y Grim: 1993) diseñado para demostrar que no puede existir un conjunto de todas las proposiciones verdaderas, y por ende, que no puede existir un ser omnisciente que conoce todas las proposiciones de este conjunto. Supongamos que exista este conjunto de todas las proposiciones verdaderas, llamémoslo V. Pensemos ahora en todos los subconjuntos de V. El conjunto de todos estos subconjuntos es aquello que los estudiosos de la teoría de los conjuntos

denominan el conjunto poder de V . Para cada conjunto en el conjunto poder, habrá de corresponder una verdad. La verdad podría, por ejemplo, especificar sencillamente que existe un subconjunto que contiene esos específicos miembros. De modo que habrá igual número de verdades que miembros del conjunto poder. Pero Cantor demostró que el conjunto poder de cualquier conjunto tiene más miembros que el mismo conjunto. Así que, el conjunto poder de V tendrá más miembros que V . Así pues, dado que cada miembro del conjunto poder de V tiene una verdad correlacionada con él, habrá más verdades que las contenidas en V , contrariamente a nuestra suposición original que afirmaba que V era el conjunto de todas las verdades. De ello se sigue que el concepto mismo de conjunto de todas las verdades es lógicamente imposible: no puede existir semejante conjunto, no puede existir un conjunto de tales características. Por consiguiente, no puede existir un ser que conozca el conjunto de todas las verdades.

Este hermoso argumento, que ilustra muy claramente cómo los debates acerca del teísmo pueden verse enriquecidos con ideas filosóficas provenientes de direcciones enteramente inesperadas, persuadirá inmediatamente a algunos de la imposibilidad de la existencia de un ser omnisciente, según la Definición 1 del término.

Esto, por sí mismo, daría a los teístas un motivo para buscar una definición alternativa de omnisciencia (mas no sólo esto; véase la respuesta de Plantinga, *op. cit.*). En realidad, los teístas se han visto obligados a esta búsqueda a causa de otros problemas con la Definición 1 (así como ellos la ven). En particular, muchos teístas han pensado que existen elementos para afirmar que hay proposiciones verdaderas que Dios *no puede* conocer. Así, dado un anterior vínculo con la afirmación de que Dios existe, y de que es omnisciente, el teísta debería rechazar la Definición 1. Por supuesto, una conclusión atea alternativa que se podría afirmar inmediatamente indica que, si existen verdades que Dios no puede conocer, entonces no puede haber un Dios omnisciente, y toda vez que la omnisciencia es una de sus propiedades definitorias, se habrá de seguir *ipso facto* que Dios no existe. Pero supongamos, al menos provisionalmente, que sea posible una modificación de la Definición 1, una que sea intuitivamente aceptable (p.e. engloba aquello que prefilosóficamente consideramos que sea la omnisciencia) y al mismo tiempo tiene la consecuencia de que pueda existir un ser omnisciente.

Las proposiciones que se considera que están más allá del alcance de incluso el conocimiento divino son de dos tipos: el primero tiene que ver con las futuras acciones libres de los seres humanos, y el segundo tiene que ver con los denominados indexicales. Cuál de estos problemas sea considerado serio (o más serio) por el teísta dependerá en parte de la visión que el teísta tenga de la relación de Dios con el tiempo y con el espacio. Los teístas concuerdan en afirmar que la eternidad y la omnipresencia son dos de los atributos definitorios de Dios; pero, como pudimos ver en la sección precedente, cada uno de estos atributos puede ser interpretado en por lo menos dos sentidos distintos. La existencia eterna de Dios puede ser o bien temporal o bien atemporal, y su omnipresencia puede ser o bien espacial o bien no espacial.

En términos muy generales, se considera que existe un problema al tratar de combinar la omnisciencia divina con la concepción temporal de la eternidad; y un problema distinto al tratar de combinar la omnisciencia divina con la concepción atemporal de la eternidad (si bien, como habremos de ver, este segundo problema puede ser extendido para abarcar cualquiera de las dos concepciones de la eternidad). Abordaremos el primero de estos problemas en la próxima sección, y el segundo en las secciones siguientes. Posteriormente habremos de considerar otros problemas que plantea la idea de la omnisciencia divina.

¿Puede Dios conocer anticipadamente las acciones libres futuras?

El primer problema surge cuando combinamos la Definición 1 con la concepción temporal de la eternidad. El problema es éste: si Dios sabe el lunes que el martes yo voy a ir a Morelia, ¿puede ser de verdad libre mi decisión de ir a Morelia el martes? Puesto que, si Dios sabe anticipadamente lo que yo voy a hacer, y Dios no se puede equivocar, entonces cuando llega el martes, yo *tendré* que ir a Morelia. Si no voy, entonces Dios se habrá equivocado, y ello es imposible (los seres omniscientes no cometen errores). Pero si tengo que ir, entonces no puede ser cierto que lo hago libremente. De modo que, en general, si Dios conoce anticipadamente cuáles habrán de ser nuestras acciones, entonces ninguna de nuestras acciones puede ser libre. E inversamente, si algunas de nuestras acciones son verdaderamente libres, entonces Dios no puede saber anticipadamente cuáles habrán de ser, y por ende no puede ser omnisciente.

Esta línea de razonamiento ha demostrado ejercer un fuerte poder de seducción en numerosos teístas. Algunos han derivado la conclusión de que, puesto que Dios es omnisciente bajo la Definición 1, él conoce nuestras acciones futuras, y por ende nosotros en realidad no somos verdaderamente libres después de todo. Otros han sostenido que, toda vez que somos libres, nuestras acciones no pueden ser conocidas anticipadamente, y, dado que Dios es omnisciente, se sigue que la Definición 1 de la omnisciencia es incorrecta: se puede ser omnisciente incluso si hay cosas que no se conocen. Otros más han tratado de demostrar que, si bien somos libres, Dios puede igualmente saber anticipadamente qué es lo que haremos, y que por lo tanto es posible conservar la Definición 1 después de todo -por lo menos en lo que se refiere a *este* problema. Habremos de sostener un poco más adelante que los teístas se han preocupado excesivamente en relación al preconocimiento divino de las acciones libres: estos conceptos en realidad no están en conflicto.

En primer lugar debemos establecer claramente cuál es el punto en discusión. El problema no es que el argumento inicial demuestre que la omnisciencia sea un concepto autocontradictorio. Como tampoco el problema es que la omnisciencia sea incompatible con la concepción temporal de la eternidad. Más precisamente, el problema parece ser que la omnisciencia y la concepción temporal de la eternidad y la libertad humana (bajo una cierta interpretación de dicha idea) son incompatibles. Pero incluso esta formulación no es completamente correcta. Un mejor modo de plantearlo es decir que, así como se le ha concebido tradicionalmente, el problema se genera a causa del *preconocimiento* divino de las acciones libres (ya sea que éste se vea acompañado o no por la omnisciencia) con una existencia en el tiempo (ya sea que se trate o no de una existencia en todos los tiempos). Plantearlo de esta forma nos permite ver que el problema no surge alrededor del preconocimiento *divino* en particular: si llega a surgir, surge para cualquier preconocimiento de una acción libre. Si el conocimiento de Dios el lunes de aquello que yo habré de hacer el martes representa una amenaza para la libertad de mi acción del martes, entonces el mismo conocimiento de Enrique el lunes representa una amenaza exactamente paralela para mi libertad. Si está presente una amenaza, ésta surge del preconocimiento en sí, independientemente de quién lo posea.

Pero, ¿está de verdad presente una amenaza? Podemos presentar de la siguiente manera el argumento que preocupa al teísta:

Argumento A

- (1) Dios sabe el lunes que iré a Morelia el martes (premisa).
- (2) Necesariamente, si Dios sabe el lunes que yo iré a Morelia el martes, entonces yo iré a Morelia el martes (premisa). Entonces:
- (3) Necesariamente, iré a Morelia el martes (de (1) y (2)). Entonces:
- (4) Si voy a Morelia el martes, no lo hago libremente (de (3)).

Pero el argumento A es una simple falacia lógica. En general, no se puede inferir “Necesariamente q” de las dos premisas “Necesariamente si p, entonces q” y “p”. La necesidad del condicional no implica la necesidad del consecuente, incluso cuando el antecedente es verdadero. Todo lo que se sigue de 1 y 2 es

- (5) Yo iré a Morelia el martes.

La diferencia crucial entre (3) y (5) es la desaparición en (5) de cualquier tipo de necesidad acerca de mi ida a Morelia, y por ende la desaparición de cualquier tipo de amenaza a mi libertad de acción derivada del preconocimiento de Dios. No estamos diciendo que el preconocimiento de Dios ejerza un poder causal irresistible que se apodera de mí el martes y me obliga a ir a Morelia. Su preconocimiento *no* ejerce ningún tipo de presión que cancele la libertad. No voy a Morelia en virtud del preconocimiento de Dios; más bien, Dios preconoce en virtud de aquello que yo hago. Si Dios preconoce que yo voy a hacer X, entonces se sigue que yo no hago no-X. Lo que no se sigue es que yo *no pueda* hacer no-X. Lo que el conocimiento de una proposición requiere es la verdad de la proposición conocida; no requiere la verdad *necesaria* de la proposición.

Señalamos antes que el problema no se presenta específicamente a causa del preconocimiento *divino*. Ahora podemos añadir que no se presenta tampoco a causa del conocimiento. Pues, podemos considerar el siguiente argumento (defectuoso):

Argumento B

- (6) Dios se acuerda el miércoles que yo fui a Morelia el martes (premisa).
- (7) Necesariamente, si Dios se acuerda el miércoles que yo fui a Morelia el martes, entonces yo fui a Morelia el martes (premisa). Por lo tanto:

(8) Necesariamente, fui a Morelia el martes (de (6) y (7)). Por lo tanto:

(9) Si yo fui a Morelia el martes, no lo hice libremente (de 8)).

Todo lo que se sigue de (6) y (7) es que fui a Morelia el martes, no que era necesario que yo fuera a Morelia el martes. De modo que el argumento es inválido. Pero si el Argumento A fuera válido, entonces el Argumento B lo sería también.

Que el problema no deriva de conceptos epistémicos (conocimiento, recuerdo, etc.) se puede apreciar cuando observamos el siguiente argumento:

Argumento C

(10) Es verdad el lunes que iré a Morelia el martes (premisa).

(11) Necesariamente, si es verdad el lunes que iré a Morelia el martes, entonces iré a Morelia el martes (premisa). Por lo tanto:

(12) Necesariamente, iré a Morelia el martes (de (10) y (11)). Por lo tanto:

(4) Si voy a Morelia el martes, no lo hago libremente (de (3)).

Si el Argumento C fuera sólido, demostraría que es meramente verdadero, no específicamente preconocimiento, no preconocimiento divino, no recuerdo, que es incompatible con la acción libre. Pero, claramente, el argumento es rotundamente inválido. (3) no se sigue de (10) y (11), como no se sigue de (1) y (2). Todo lo que se sigue de (10) y (11) es que yo iré a Morelia el martes; y esa conclusión es compatible con el hecho de que allí fui libremente.

La verdadera fuente del pseudo-acertijo acerca del preconocimiento de la acción libre deriva del hecho de que podemos describir eventos y estados de cosas que suceden en un momento, utilizando descripciones que son verdaderas de aquellos eventos solamente en virtud de lo que sucede en otros momentos, ya sea anteriormente o posteriormente. Consideremos el enunciado:

(S) El padre de David Hume, Joseph, nació en 1681.

Este enunciado ofrece una descripción verdadera de un evento que ocurrió en 1681. Sin embargo, una de las condiciones de verdad de aquello que dice (específicamente, que Joseph habrá de generar

sucesivamente a David) se refiere al 1711, el año de nacimiento de David Hume. Pero esto no significa que cuando llegó el 1711, Joseph estuviera de alguna forma *obligado* a generar a David a causa de la verdad (como ahora la podemos expresar) de que el padre de David nació en 1681. Es en virtud del hecho de que Joseph generó a David en 1711 que (S) es verdadera; no es en virtud de la verdad de (S) que Joseph dio lugar al acto de generación que comentamos. Los eventos son elementos que generan la verdad de las proposiciones; las proposiciones no son elementos que fuerzan la ocurrencia de los eventos.

Muchos teístas han tratado de mostrar que existe una ulterior y más profunda preocupación acerca del preconocimiento divino y la libertad de lo que puede reflejar esta versión del problema.¹⁹ Pero es difícil percibir que aquí estamos ante un serio problema.

¿Puede Dios conocer la verdad de los indexicales?

La segunda categoría de proposiciones que en principio le presentan un reto a la posibilidad de un ser omnisciente son las que contienen expresiones indexicales. El problema es éste: estamos familiarizados con el pensamiento de que para algunos enunciados, el que digan algo verdadero es independiente de quien los pronuncia, o de cuándo y dónde sean pronunciados. Por ejemplo, si yo digo: “el agua hierve a 100 grados centígrados”, usted puede expresar ese mismo hecho utilizando ese mismo enunciado. Como también lo puede hacer cualquiera otra persona, y pueden utilizar ese enunciado en cualquier momento, y en cualquier lugar, para expresar ese mismo hecho. O si usted dice: “es mejor haber amado y perdido que no haber amado nunca”, yo puedo expresar ese mismo pensamiento utilizando ese mismo enunciado -y nuevamente, dónde y cuándo yo o cualquiera otra persona utilice ese enunciado no altera en ningún modo el hecho que expresamos con esas palabras. Por otra parte, hay otros tipos de enunciados tales que, el que se afirme algo verdadero o no depende esencialmente de cuándo o dónde se afirma o de quién lo afirma. Por ejemplo, si usted dice, “yo tengo calor”, yo no puedo afirmar el mismo hecho haciendo uso del mismo enunciado. No debo decir “yo

¹⁹ Véase, por ejemplo, Plantinga 1986b. Plantinga sostiene que el pasado es “fijo”, que cualquier cosa “fija” al pasado debe también estar “fija”, y que si las acciones futuras están fijadas al pasado, porque fueron previstas en el pasado, entonces esas acciones futuras deben estar “fijadas” y por tanto no pueden ser libres. Lo que no funciona aquí es que “Dios sabía ayer lo que yo voy a hacer mañana” no tiene que ver enteramente con el pasado: una de sus condiciones de verdad cae en el futuro, así que incluso si hay un cierto sentido en el que el pasado está “fijo”, no es un sentido que le permite al pasado *per se* fijar al presente.

tengo calor” sino “usted tiene calor”. O bien, si usted dice el día de hoy, “hoy está lloviendo”, y yo deseo expresar la misma idea mañana, no puedo utilizar el mismo enunciado que utilizó usted (otro enunciado simbólico del mismo tipo): yo debo utilizar un enunciado diferente y decir, “Ayer estuvo lloviendo” -tal y como el meteorólogo expresando el día de ayer esa misma idea, habrá debido utilizar otro enunciado y decir, “mañana va a llover”.

Las palabras que exhiben esta característica (aquello a lo que se refieren, y por lo tanto la verdad de los enunciados que las contienen, depende esencialmente del hablante, o del momento y el lugar en que son pronunciadas) se llaman indexicales, y los enunciados en los que se presentan se denominan enunciados indexicales. Parece ser que en correspondencia a los enunciados indexicales (por lo menos para algunos de ellos, y tal vez para todos ellos) hay un enunciado no indexical (o tal vez distintos enunciados no indexicales) que dicen *muy aproximadamente* la misma cosa que el indexical. Para ver cómo son estos enunciados no indexicales, debemos introducir primero la noción de una forma verbal sin tiempo. Usemos el presente del indicativo para significar no sólo “es ahora...” sino “es, fue, o será”. Por ejemplo, en lugar de decir “yo tengo calor”, podría decir “Canseco tiene (atemporalmente) calor el 5 de mayo del 2019 a las 5:25 p.m.”, o “el conferencista que habla en el aula 15 el 125° día del 2019 tiene calor”, o “la única persona que está de pie en el aula 15 de la facultad de filosofía a las 5:30 p.m. el día de la batalla de Puebla del 2017 tiene (atemporalmente) calor”. Todos éstos serían enunciados no indexicales que dicen *muy aproximadamente* aquello que el enunciado indexical original decía; y son todos enunciados que usted o cualquier otra persona podría usar ahora o en cualquier otro momento para expresar *muy aproximadamente* el mismo hecho que yo estaba expresando cuando utilicé el indexical. Llamemos a estos enunciados “los correlatos” del correspondiente enunciado indexical.

Es una verdad obvia el que nosotros expresamos gran parte de los conocimientos que tenemos por medio del uso de enunciados indexicales. Y podemos clasificar a estos indexicales en tres grupos principales: indexicales personales, indexicales espaciales, e indexicales temporales. De esta forma:

- (1) personales: yo, mi, mío, tú, tuyo, él/ella, suyo, etc.
- (2) espaciales: aquí, allí, a la izquierda, a la derecha, cerca, lejos, éste, ése, etc.

(3) temporales: ahora, en el pasado, en el futuro, hoy, ayer, mañana, pronto, y todos los verbos que expresan un tiempo.

Con este preliminar, podemos ahora plantear la cuestión relativa a la omnisciencia divina: según la concepción atemporal de la eternidad divina, ¿puede Dios conocer las verdades que nosotros conocemos cuando expresamos nuestros conocimientos utilizando enunciados temporales indexicales?

La dificultad consiste en esto: supongamos que yo digo, “ahora está lloviendo”. Yo puedo saber que eso expresa algo que es verdad, en parte porque yo soy un ser en el tiempo que es capaz de proferir el enunciado en un momento (cuando está lloviendo) y no en un momento anterior o posterior (cuando no está lloviendo). Pero si Dios es atemporal, entonces no puede hacer nada *en el tiempo o en un tiempo*. En particular, Dios no puede siquiera tener la idea de que “está lloviendo *ahora*”, y por lo tanto no puede pensar que ese pensamiento sea verdadero, o saber que sea verdadero. Podemos conceder por el momento (si bien habré de poner en duda esta concesión) que Dios puede pensar, y saber que es verdadero, uno o más correlatos de ese enunciado indexical. Puede pensar para sí y saber que es verdad el enunciado no indexical “está lloviendo (atemporalmente) el 5 de mayo a las 5:30 p.m.”. Pero Dios no puede saber la cosa concreta que yo sé cuando sé que “está lloviendo ahora”; puesto que Dios no puede conocer la verdad que yo podría expresar diciendo, “son las 5:15 p.m. del 5 de mayo”. De manera que hay verdades que un Dios atemporal no podría conocer. Así las cosas, ningún ser puede ser al mismo tiempo atemporal y omnisciente; por lo tanto, Dios no existe (en la interpretación atemporal de su eternidad).

Un argumento paralelo se aplica a los enunciados que contienen indexicales espaciales. Tenemos (en cualquier momento dado) una y una sola posición espacial: no estamos en todas partes y no estamos en ninguna parte. Es en relación a la posición del hablante o de quien reflexiona (de quien produce el enunciado simbólico) que términos como “aquí”, “allá”, “a la izquierda/derecha”, “por allá”, “enfrente de mí”, “detrás de mí”, etc. se pueden y deben entender. De manera que, si digo “este edificio se está quemando” o “aquí está el incendio”, yo puedo decir algo que es verdad, puesto que puedo tener una relación espacial con el incendio. Si yo he de saber que es verdad que aquí es donde está el incendio, entonces yo debo estar ubicado cerca del incendio. Pero un ser que fuera no espacial

no podría estar ubicado cerca de nada, y por lo tanto no podría saber lo que yo sé cuando yo sé que el incendio está aquí. Además, un ser cuya relación espacial con el incendio fuera exactamente la misma que su relación espacial con todo lo demás que existe en el universo (debido a que está igualmente presente en todas partes) no podría saber nada de eso. Una vez más, podemos por el momento conceder en este contexto que Dios puede pensar, y saber que es verdadero, uno o más correlatos de ese enunciado indexical. Puede pensar para sí mismo y saber que es verdadero el enunciado no indexical “está lloviendo en Puebla”. Pero no puede saber la exacta cosa que yo sé cuando yo en Puebla sé que “está lloviendo aquí”; puesto que Dios no puede conocer la verdad que yo puedo expresar diciendo “Puebla está aquí”. El problema, pues, surge del hecho que la relación de Dios con el espacio (estando ya sea en todas partes, ya sea en ninguna parte) es de un tipo que no le permite conocer la verdad de enunciados que contienen indexicales espaciales. De modo que hay verdades que un ser no espacial no puede conocer. Así las cosas, ningún ser puede ser a la vez no espacial y omnisciente; por lo tanto, Dios no existe (en la interpretación no espacial de su omnipresencia).

Veamos ahora, para terminar, los indexicales personales. Yo puedo saber ciertas cosas acerca de mí mismo y expresarlas utilizando indexicales personales -por ejemplo, ahora siento un ligero dolor en la rodilla, estoy pensando acerca de la omnisciencia divina, tengo ganas de que llegue la hora de cena, y así por el estilo. Igual que antes, podemos provisionalmente conceder que Dios pueda conocer los correlatos no indexicales de estas cosas que yo sé. Puede saber, por ejemplo, que “Canseco tiene un ligero dolor” o que “el conferencista que habla en el aula 15 tiene un ligero dolor”, etc. Pero dado que Dios no puede saber que yo soy Canseco o que yo soy el conferencista en el aula 15, resulta nuevamente que hay una gama de hechos que yo puedo conocer y que Dios no puede conocer.

Al igual que con el problema de los indexicales espaciales, este problema relativo a los indexicales personales surge independientemente de la concepción de la eternidad divina que se acepte. De manera que, si bien el teísta podría resolver el problema de los indexicales temporales adoptando la concepción de la eternidad divina de la duración, o bien podría resolver el problema de los indexicales espaciales diciendo que Dios ocupa unas regiones del espacio pero no otras, no tendrá manera de resolver el problema de los indexicales personales.

Una objeción al argumento de los indexicales

El argumento, tal y como lo he presentado hasta ahora, presupone que alguien que conoce la verdad de un indexical conoce algo que es distinto de aquello que conoce alguien que conoce la verdad de uno o más de sus correlatos no indexicales. Para decirlo más claramente, hemos presupuesto que un indexical y sus correlatos no dicen la misma cosa. Es por ello que en las líneas anteriores dije cautamente que los correlatos dicen *muy aproximadamente* lo mismo que los indexicales, lo que implica que de hecho no dicen exactamente lo mismo. Supongamos que el teísta ponga en duda esta suposición.

Su argumentación podría seguir estas líneas: tenemos que distinguir entre lo que se conoce, por un lado, y el vehículo de conocimiento o cómo se expresa ese conocimiento, por otro lado. Ésta es una distinción que nos es familiar si sabemos algo acerca de la traducción entre distintos idiomas. Si yo digo “hoy es lunes” y usted dice “Today is Monday”, entonces, no obstante hayamos utilizado distintos enunciados o distintos vehículos de conocimiento, lo que dijimos haciendo uso de esos distintos enunciados es lo mismo. Sería un error decir que la *mera* diferencia de enunciados implica necesariamente una diferencia en lo que se dice (o conoce). De manera semejante, si yo sé que Mahatma Gandhi fue asesinado hace más de 50 años y lo que Dios sabe es que Gandhi fue (atemporalmente) asesinado en 1948, entonces (según esta línea e argumentación) sabemos la misma cosa, no obstante expresemos nuestro conocimiento con enunciados diferentes. Después de todo, se podría decir, lo que hace verdadera a mi creencia son los mismos eventos históricos, o el mismo conjunto de hechos históricos que hacen verdadera la creencia de Dios. Una situación parecida (podría añadir el teísta) se presenta con los indexicales espaciales y personales. Si yo sé que el hombre que tengo delante de mí tiene una pistola, y Dios sabe algo así como “el hombre delante de Canseco tiene (atemporalmente) una pistola”, entonces hay solo un conjunto de personas y un conjunto de hechos acerca de ellas que hacen que mi creencia y la creencia de Dios sean verdaderos. De modo que no hay buenas bases para decir que mi conocimiento y el conocimiento de Dios difieren en relación al contenido, ni razón para decir que yo sé algo que Dios no puede saber.

Sin embargo, y desafortunadamente para el teísta, esta segunda línea de respuesta fracasa en su intento. Las frases indexicales no tienen el mismo contenido que las frases no indexicales, y saber que un enunciado indexical es verdadero no es lo mismo que saber que su correspondiente no

indexical es verdadero. Para establecer estas aseveraciones, podemos señalar en primer lugar que un indexical y cualquiera de sus correlatos no exhiben el requisito mínimo que debe ser satisfecho si dos enunciados han de decir la misma cosa: no hay una derivación mutua entre ambos. Consideremos dos enunciados:

- (1) Kennedy fue asesinado hace 56 años.
- (2) Kennedy es (atemporalmente) asesinado en 1963.

(B) es verdad cada vez que se le pronuncia. En cambio, (A) no fue verdad en ningún momento del pasado hasta 2019, y no habrá de ser verdad en ningún momento futuro después del final de 2019. Alguien que sabe que (B) es verdadero no puede por lo tanto deducir que (A) es verdadero; y alguien que sabe que (A) es verdadero no puede a partir de ello deducir que (B) es verdadero. Lo que hace verdadero (A) no es completamente lo mismo que hace verdadero (B). Porque (A) se refiere a su propio momento de pronunciación así como a lo que ocurrió en 2019, mientras que (B) no se refiere a ambos. De modo que hay momentos en los que (B) dice algo verdadero y (A) no. Así pues, alguien que sabe sólo (B) ignora algo que sabe quienquiera que sepa (A); y alguien que sabe sólo (A) ignora algo que conoce quienquiera que sepa (B).

Por supuesto (B) puede ser deducido a partir de (A), y (A) a partir de (B) si quien conoce puede saber también (C) el año actual es 2019.

Mas esto no representa un conforto para el teísta. Porque (C) es él mismo un enunciado indexical; y cómo un Dios atemporal pueda saber (C) plantea los mismos problemas que el establecer cómo pueda saber (A).

Más aún. No es sólo en sus consecuencias que (A) y (B) difieren. Difieren asimismo en sus relaciones inductivas. De (A) yo podría plausiblemente inferir inductivamente

(D) Nadie que tenga ahora menos de 55 años se puede acordar del asesinato de Kennedy. Mas no puedo inferir (D) a partir de (B). Y si alguien estuviera tratando de determinar hace cuánto tiempo fue asesinado Kennedy, podría, razonando, tener motivos para creer que (A) es probablemente verdadero, sobre la base de

(E) Yo tengo 60 años, y a Kennedy lo asesinaron entre mi cumpleaños número 4 y mi cumpleaños número 8.

Pero (E) por sí mismo no representaría una buena evidencia inductiva para (B).

Además, los indexicales y sus correlatos no difieren únicamente en sus relaciones deductivas e inductivas. Difieren asimismo en su poder explicativo. Supongamos que preguntamos por qué Lee Harvey Oswald apretó el gatillo como y cuando lo hizo. Obtenemos el inicio de una explicación si le atribuimos un enjambre de creencias, incluyendo a las siguientes:

(F) *Ése* hombre es el presidente.

(G) Si y sólo si aprieto el gatillo *ahora*, le daré un balazo a *ese* hombre.

No será suficiente atribuirle a Oswald creencias tales como:

(H) El hombre sentado a la izquierda en la parte posterior del tercer automóvil es (atemporalmente) el presidente.

(I) Si y sólo si disparo a las 11:32, le pegaré (atemporalmente) al presidente.

Pues supongamos que Oswald no cree también que ahora son las 11:32. Entonces el hecho de que él cree (I) no habrá de ayudar a explicar porqué dispara a las 11:32. De hecho, hará que sea un enigma el porqué dispara a las 11:32, puesto que él debe haber pensado que estaba disparando en un momento en el que no tenía idea de si habría o no dado un balazo al presidente. O supongamos que Oswald cree en (H), pero no cree que *ese* hombre (contra el que está apuntando el arma) esté sentado a la izquierda en la parte posterior del tercer automóvil. Entonces (H) no ayudaría a explicar porqué Oswald le disparó a *ese* hombre, puesto que no puede pensar que *ese* hombre (contra el que está apuntando el arma) es el presidente.

La conclusión aquí indica que, si vamos a explicar las acciones de la gente en parte con referencia a sus creencias, estas creencias tendrán que contener algunos indexicales, de otra forma no seremos capaces de explicar porqué realizan esas acciones en ese momento en vez de antes o después, o en ese lugar en vez de en algún otro lugar. En breve, podemos decir que los enunciados indexicales y sus correlatos no indexicales difieren en tres sentidos cruciales: en sus relaciones deductivas, en sus

relaciones inductivas, y en su poder explicativo. Debido a estas diferencias, un enunciado indexical y su correlato no indexical habrán de jugar papeles muy distintos en la visión general del mundo de una persona, y por lo tanto la objeción que trata de sostener que los enunciados son expresiones diferentes de una sola verdad, en lugar de la expresión de distintas verdades, debe ser rechazada.

La consecuencia de esta línea de objeción a la omnisciencia divina es, pues, ésta: los indexicales tienen necesariamente un contenido diferente del de sus más cercanos correlatos. De modo que alguien que conoce la verdad de un enunciado indexical tiene conocimiento de algo distinto de lo que conoce alguien que conoce solamente los correlatos. Así las cosas, alguien que conoce solamente los correlatos ignora aquello que conoce la persona que tiene conocimiento de los indexicales.

Lo que todo esto demuestra es que el concepto de omnisciencia (de la Definición 1) es autocontradictorio: no puede haber un ser omnisciente. Semejante ser tendría que existir en todas partes, para poder saber todas las verdades de la forma “*Aquí está...*”, y al mismo tiempo tendría también que *no* existir en todas partes, puesto que entonces ningún lugar sería “aquí” para él. Con relación al tiempo, tendría que existir en todos los momentos (todo el tiempo).

Una extensión del argumento de los indexicales

Como elemento final de esta línea de crítica al teísmo clásico, deseo plantear otra crítica, que tiene un poder destructivo muy superior. La crítica de la omnisciencia divina que he planteado hasta ahora presupone una distinción entre enunciados indexicales y enunciados no indexicales, y concedía que Dios pudiera conocer la verdad de los correlatos no indexicales de enunciados indexicales. Niega sólo que Dios pueda conocer los enunciados indexicales. La crítica final que debemos considerar consiste en determinar si Dios puede conocer la verdad incluso de aquello que hemos llamado correlatos de los enunciados no indexicales. La razón para pensar que no sea capaz de conocerla es precisamente que aquello que hemos denominado correlatos de enunciados no indexicales son ellos mismos, de manera encubierta, enunciados indexicales.

Veamos cómo están las cosas considerando en primer lugar los enunciados temporales. Considere nuevamente el enunciado (H) Canseco da clases (atemporalmente) el lunes.

¿Qué entendimiento de la palabra “lunes” puede tener un ser atemporal? Supongamos que dicho ser conoce una serie de verdades acerca de ella -por ejemplo, que cae entre el domingo y el martes, que es para muchas personas el primer día de trabajo después de una breve pausa, etc. ¿Todo esto podrá hacer que sea capaz de saber a qué día se hace referencia cuando se dice “lunes”? Es verdad que si sabe qué día es el domingo o el martes, y tiene entendimiento de los indexicales temporales tales como “mañana” y “ayer”, será capaz de identificar la referencia al “lunes” en cualquier ocasión en que se le utilice. Parece ser que nuestro entendimiento de cada uno de los miembros de este conjunto de términos para los días de la semana presupone el entendimiento de algunos indexicales. Lo mismo se aplica a otros términos temporales, tales como los nombres de los meses y de los años.

¿Se aplican consideraciones de este tipo a nuestro entendimiento de los nombres propios? Ello aparentemente dependerá de si concebimos a los nombres propios como puramente referenciales o como descripciones abreviadas. Si son puramente referenciales, entonces habrá en ellos un elemento indexical oculto. Habrá de haber alguna ocasión “bautismal” en la que los hablantes del idioma acuerden llamar a *éste* o a *aquel* objeto “el Gran Cañón” o “la Torre Eiffel” o “el río Tamesí”. Para los nombres de persona, la idea del bautismo puede resultar mucho más literal. “Nombro a *esta* embarcación *Niebla fulgente*” dice una celebridad; “Bautizo a este niño Fulano de Tal” dice el sacerdote. Si la teoría referencial de los sustantivos es correcta, lo es en virtud de estas ocasiones indexicalmente relevantes en las que las palabras tienen la referencia que sucesiva y efectivamente tienen. Por lo tanto, un ser que es incapaz de conocer cualquiera verdad indexicalmente pronunciada no será capaz de saber qué objeto es el Gran Cañón, o la Torre Eiffel, o la *Niebla fulgente*, o Fulano de Tal.

Sin embargo, cuando tocamos el tema de los sustantivos optamos por la visión de la “descripción abreviada”. De manera que, ¿puede un Dios atemporal comprender las descripciones de las que un nombre propio es una abreviación? Un problema inmediato para muchos nombres propios consiste en que otros nombres propios aparecen en la descripción que el nombre propio original abrevia. El Gran Cañón es un cañón en los *EE.UU.* a través del cual fluye el *río Colorado*; la Torre Eiffel es una construcción de metal ubicada en *París*; Fulano de Tal es el nombre de Mengano y Sutana de Tal; y así sucesivamente. Ahora bien, supongamos que por cada nombre propio N, podemos ofrecer un conjunto de descripciones en términos puramente generales los cuales no hacen uso de otros

sustantivos propios, y que sirven para especificar el significado de “N”. La pregunta que se debe formular ahora es la de si un Dios atemporal pueda ser jamás capaz de comprender el significado de estos términos generales. ¿Podría comprender el significado de términos como “río”, “cañón”, “metal” e “hijo”?

Podemos acordar, para poder proseguir con el debate, que el ser atemporal podría conocer de cada término general cómo se relaciona semánticamente con cada uno de los demás términos generales. De esta forma, podría saber que “río” está conectado semánticamente con “fluir” y “agua”, que “fluir” está conectado con “movimiento”, y “agua” con “incolor” y “líquido”, y así por el estilo. Podría conocer, si lo decimos vagamente, el contenido de un diccionario. Pero si no conociera nada de la forma “Éso es un río” o “Éso es un poco de agua” o “Éso es esto y aquello”, de seguro no podría conocer el significado de los términos generales,.

Para hacer una comparación, consideremos la situación de una persona normal hispanohablante que no conoce el japonés y a la que se le da un diccionario de japonés que le permite emparejar cada palabra japonesa (que se le presenta únicamente como una serie de garabatos bien distinguibles) con otro conjunto de palabras japonesas (que la persona conoce sólo como otro conjunto más de garabatos bien distinguibles). Incluso si fuera capaz de emparejar cada palabra japonesa con otra palabra o frase japonesa (o conjunto de frases) que definen la palabra original, parece cierto que esta persona no ha por ello aprendido el japonés. Para que pueda contar como haber aprendido el japonés, esa persona deberá tener una cierta idea acerca de cómo al menos algunos de los garabatos *se relacionan con el mundo*; y ello obliga a dicha persona a contar con los medios para poder identificar éste o aquél segmento de realidad. La obliga a saber la verdad de enunciados tales como “Cuando el mundo es *de esta forma*, éste garabato se aplica”.

Si esta forma de pensar es correcta, demuestra que una existencia atemporal habría de excluir el conocimiento no sólo de las verdades expresadas indexicalmente, sino también de las verdades en general, puesto que una comprensión de los indexicales resulta esencial para lograr la comprensión de los términos generales por medio de los cuales son expresados pensamientos no indexicales. Lejos

de ser omnisciente, un ser atemporal habría de ser enormemente ignorante.²⁰ Incluso si Dios existe en el tiempo, y por ello elude la objeción original expuesta acerca de su conocimiento de enunciados temporales indexicales, un argumento paralelo al expuesto demostrará que no puede conocer la verdad de enunciados espaciales o personales indexicales. Dado el argumento de que nuestro entendimiento de una amplia gama de términos generales requiere del entendimiento de los indexicales, se habrá de seguir que incluso un Dios en el tiempo será incapaz de conocer una amplia gama de verdades. Independientemente de cuáles otras características tenga un ser, éste no podrá ser omnisciente. De modo que, si la omnisciencia es una característica definitoria de Dios, se habrá de seguir que Dios no existe.

Incluso si el teísta rechaza esta extensión del argumento a partir de los indexicales para abarcar asimismo todos los términos generales, seguirá estando en serios problemas con respecto a la omnisciencia divina. Porque incluso si lograra establecer que Dios puede llegar a saber que alguien que responde cabalmente a su descripción existe, él no podría saber que *usted* existe. Él no podría saber que usted es la persona que responde a esa descripción. En ese sentido, no podría tener ningún conocimiento acerca de nuestros pensamientos sobre cualquier individuo, como algo distinto de los tipos de individuos. Y si no puede tener ningún pensamiento acerca de los individuos, se habrá de seguir que no puede estar interesado, que no puede importarle nada acerca de los individuos. Si él ni siquiera sabe que usted existe, no es lógicamente posible para él interesarse acerca de lo que a usted le ocurre.

Una definición de omnisciencia revisada

A estas alturas, el teísta se podría preguntar si los problemas de su posición acaso puedan derivar de una excesivamente apresurada aceptación de una imperfecta o defectuosa concepción de la omnisciencia. ¿Existe alguna alternativa a la Definición 1? Una posibilidad que de inmediato viene a la mente es ésta:

²⁰ Digo aquí “enormemente”, y no enteramente ignorante, en caso de que haya algunas verdades (tal vez, por ejemplo, en lógica y matemáticas) que pueden ser conocidas sin que su conocimiento presuponga una aplicación empírica de conceptos del tipo de los que el texto presupone.

Definición 2 X es omnisciente = Para toda proposición P verdadera, si es lógicamente posible para X saber que p (por ejemplo, y que X sepa que p es consistente con las características definitorias de X), entonces X sabe que p.

Si hay algunas cosas que para Dios sea lógicamente imposible saber, en virtud del hecho de que por definición él es, por ejemplo, atemporal, o de que carece de una posición espacial, entonces por la Definición 2, el hecho de que Dios no las conozca no habría de demostrar que no es omnisciente. De la misma forma, si es lógicamente imposible para todos saber de antemano cuáles habrán de ser las decisiones libres de un agente humano, entonces el hecho de que Dios no sepa cuáles habrán de ser dichas decisiones no habría de demostrar que Dios no es omnisciente.

A primera vista éste parece ser una atractiva posición de compromiso para el teísta. Pero queda claro que esta definición habrá de ser sometida a la misma línea de argumentación crítica que ya aplicamos a una parecida definición de omnipotencia. Suponga que un ser “nesciente” (ignorante) es uno que por definición no sabe nada. Habrá de ser entonces lógicamente imposible para un ser nesciente el saber algo. Sin embargo, un ser nesciente contaría como omnisciente según la Definición 2: si es lógicamente posible para el ser nesciente saber que p, entonces sabe que p -pero para cada proposición p, nunca podrá ser lógicamente posible para ese ser saber que p. Por lo tanto, la Definición 2 tiene consecuencias absurdas, y debe ser rechazada.

Conclusión

Después de este análisis, se vuelve claro que el teísta debe enfrentar toda una lista de serios problemas para defender la existencia de un Dios omnisciente. Si la eternidad de Dios es concebida como atemporal, Dios habrá de ignorar una amplia gama de verdades. De seguro no podrá conocer ninguna verdad indexical. Si su omnipresencia consiste ya sea en el ser no espacial, o en el existir en todos los lugares del espacio, nuevamente habrá de ser incapaz de conocer verdades indexicales en términos espaciales. Asimismo, se puede al menos argumentar que si su eternidad y su omnipresencia son interpretadas de esta forma, Dios no habrá de ser capaz de conocer una muy amplia gama de verdades generales. Y, dado que no será capaz de tener conocimiento de nosotros en tanto que individuos, tampoco tendrá la capacidad de preocuparse o de ocuparse de nosotros como individuos. Una vez más, como en el caso de otros atributos divinos que hemos podido comentar, el teísta puede responder

tratando de limitar la amplitud del concepto de “omnisciencia” -en práctica, decir que alguien puede ser omnisciente incluso si hay verdades de las que permanece ignorante. Pero el escéptico podría sostener que dicha respuesta constituye un caso de transformación *ad hoc* de la definición, para obtener el resultado deseado, y que una respuesta más honesta consistiría en decir: “Dios, después de todo, no puede ser omnisciente, y no puede saber, ni siquiera remotamente, todo aquello que al principio considerábamos que pudiera saber”.

Bibliografía

- Abbruzzese, John (1997) "The Coherence of Omniscience: A Defence", *International Journal for the Philosophy of Religion*: 25-34.
- Anselmo (1965) *St. Anselm's Proslogion*, traducción e introducción de M.J. Charlesworth, Oxford: Clarendon Press.
- Ayer, A.J. (1968) *The Origins of Pragmatism*, London: Macmillan.
- Barnes, Jonathan (1972) *The Ontological Argument*, London, Macmillan.
- Behe, Michael (1996) *Darwin's Black Box*, New York: Touchstone.
- Boezio, Severino (1999) *The Consolation of Philosophy*, traducción e introducción de Victor Watts, London, Penguin Books.
- Canseco Juan (2016) *Acerca de Dios y su omnipotencia*, Metabasi.it - Filosofia e Comunicazione, año XI, numero 21.
- Chisholm, Roderick (1982) *The Foundations of Knowing*, Brighton: The Harvester Press.
- Copleston, F.C. (1972) *A History of Medieval Philosophy*, London: Methuen.
- Craig, William Lane (1980) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: Macmillan.
- Craig, William Lane e Smith Quentin (1993) *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford: Clarendon.
- Craig, William Lane (2002) *Philosophy of Religion: A Reader Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Darwin, Charles (1964) *The Origin of the Species: A Facsimile of the First Edition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Davies, Brian (1985) *Thinking About God*, London: Geoffrey Chapman.
- Davies, Paul (1992) *The Mind of God*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Davis, Stephen T. (1997) *God, reason, and Theistic Proofs*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dawkins, Richard (1986) *The Blind Watchmaker*, Harlow, Essex: Longman Scientific and Technical.

- Descartes, Rene (1984) *Philosophical Writings*, vols I y II, traducción de John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press.
- D'Aquino, Tommaso (1948) *Introduction to Saint Thomas Aquinas*, editado por Anton C. Pegis, New York: The Modern Library.
- D'Aquino, Tommaso (1963) *Summa Theologiae*, London: Blackfriars and Eyre and Spottiswoode.
- D'Aquino, Tommaso (1975) *Summa Contra Gentiles*, traducción de Anton C. Pegis, London: University of Notre Dame Press.
- Fischer, John Martin (ed.) (1989) *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Flew, Antony (1961) *Hume's Philosophy of Belief*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Flew, Antony (1966) *God and Philosophy*, London: Hutchinson.
- Gale, Richard (1991) *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geach, Peter (1973) "An Irrelevance of Omnipotence", *Philosophy* 48: 327-33.
- Hasker, William (1989) "The Foundations of Theism: Scoring the Quinn-Plantinga Debate", *Faith and Philosophy*, 15: 1, 52-67.
- Hasker, William (1998) *God, Time and Foreknowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Helm, Paul (1997) *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press Everitt,
- Hick, John (1964) *The Existence of God*, New York: Macmillan.
- Hughes, Gerard H. (1995) *The Nature of God*, London: Routledge.
- Hume, Davide (1995) *Dialogues Concerning Natural Religion*, editado por Norman Kemp Smith, Oxford: Clarendon Press.
- Hume David (1999) *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, editado por L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David (2001) *A Treatise Concerning Human Nature*, editado por L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.

- Hume, David (2009) *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion*, editado por Wayne Colver y John Vladimir Price, Oxford: Clarendon Press.
- Jaquette, Dale (1999) "Demonstratives and the Logic of Self", *Philosophical Papers* 28, 1, 1-23.
- Kant, Immanuel (1949) *Critique of Practical Reason*, traducción y edición de Lewis White Beck, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel (1963) *Critique of Pure Reason*, traducción de Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
- Kenny, Antony (1969) *Five Ways*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Kim, Jaegwon and Sosa, Ernest (editores) (1995) *A Companion to Metaphysics*, Oxford, Blackwell.
- Kripke, Saul (1980) *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
- Leibniz G.W.F. (1968) *Philosophical Writings*, traducción de Mary Morris e introducción de C.R. Morris, London: Dent Everyman's Library.
- Lycan, William G. (1988) *Judgement and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mackie, John (1982) *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Michael (1990) *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press.
- Milikan, Ruth (1990) "The Mith of the Essential Indexical", *Nous* 723-34.
- Mill, John Stuart (1874) *Three Essays on Religion*, London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- Morris, Thomas (editor) (1987) *The Concept of God*, Oxford, Oxford University Press.
- Morris, Thomas (editor) (1994) *God and the Philosophers*, Oxford: Oxford University Press.
- Oppy, Graham (1995) *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, John (1979) "The Problem of the Essential Indexical", *Nous* 13, 3-21, reimpresso en John Perry (1993) *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, York, 1993.

- Pike, Nelson (1965) "Divine Omniscience and Voluntary Action, *Philosophical Review* 74: 27-46; reimpresso en John Martin Fischer (ed.) (1999) *God, Foreknowledge and Freedom*, 37-73. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Plantinga, Alvin (1967) *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.
- Plantinga, Alvin (editor) (1968) *The Ontological Argument*, London: Macmillan.
- Plantinga, Alvin (1974) *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- Plantinga, Alvin (1986) "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy* 235-69, reimpresso en Fischer (ed.) 1989, en Sennett (ed.) 1998, en Stump y Murray (eds) 1999, y (parcialmente) en Craig (ed. 2002).
- Plantinga, Alvin y Grim, Patrick (1993) "Truth Omniscience and Cantorian Arguments: An Exchange", *Philosophical Studies* 71: 267-306.
- Le Poidevin, Robin (1996) *Arguing for Atheism*, London: Routledge.
- Quine, Willard Van Orman (1961) *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row.
- Quinn, Philip L. y Taliaferro, Charles (1997) *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.
- Sennett, James F. (ed.) (1998) *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Stewart, Melvill Y. (1993) *The Greater-Good Defence: An Essay on the Rationality of Faith*, London: Macmillan.
- Strawson, P.F. (1966) *The Bounds of Sense*, London: Methuen.
- Swinburne (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne (1986) *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne (1996) *Is there a God?*, Oxford: Oxford University Press.
- Strump, Eleonore y Murray Michael J. (1999) *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Oxford: Blackwell.

Ward, Keith (1996) *God, Chance and Necessity*, Oxford: Oneworld.

Williams, Bernard (1956/7) “Personal Identity and Individuation” in *Proceedings of the Aristotelian Society* 57: 229–52. Ristampato in Bernard Williams (1973) *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press .

Wittgenstein, Ludwig (1963) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofía e comunicación.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Esta obra está publicada bajo una Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 2.5 Italia de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>.