

Simplicidad divina radical

(Radical Divine Simplicity)

JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO

Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile

jalvaram@uc.cl

Resumen: muchos filósofos han combinado una metafísica platónica sobre objetos abstractos y una concepción teísta de acuerdo a la cual Dios es el creador de ‘cielos y tierra’, de todo ‘lo visible y lo invisible’. Supuestamente, Dios es la única entidad *a se*, esto es, la única entidad de la que toda otra depende ontológicamente. Ha sido un postulado tradicional de los platónicos, sin embargo, que las cosas abstractas, como universales o números, son independientes. ¿Cómo son estas tesis compatibles? Varios críticos han argumentado que no lo son. Para ellos, una ontología teísta impone el rechazo directo del platonismo o, eventualmente, una forma más moderada de platonismo que sustituye los universales y otros entes abstractos por ‘conceptos’ o ‘ideas’ en el intelecto divino. Filósofos de convicciones platónicas han tratado de aliviar el conflicto introduciendo restricciones en la aseidad divina o sometiendo a los universales a una forma de ‘creación absoluta’. Ninguno de estos intentos ha sido exitoso. En este trabajo se presenta y defiende una aproximación diferente. Se argumenta que el universal de ‘deidad’, Ω , es idéntico a Dios. Esta es una radicalización de la doctrina de la simplicidad divina.

Palabras clave: Dios, platonismo, universales trascendentes, simplicidad divina, aseidad

Abstract: many philosophers have combined a Platonic metaphysics about abstract entities and a theistic conception according to which God is the creator of ‘heaven and earth’, of all ‘visible and ‘invisible’. Supposedly, God is the unique entity *a se*, i. e., the unique entity on which every other depends ontologically. It has been a traditional contention of Platonists, nevertheless, that abstract things, like universals or numbers, are independent. How are these theses compatible? Several critics have argued that they are not. A theist ontology imposes —for them— the outright rejection of Platonism or, eventually, a milder form of Platonism that substitutes universals and other abstracta by ‘concepts’ or ‘ideas’ in the divine intellect. Philosophers of Platonic convictions have tried to assuage the conflict introducing restrictions in divine aseity or by subjecting universals to some form of ‘absolute creation’. None of these attempts has been successful. In this work a different approach is presented and defended. It is argued that the universal of ‘deity’, Ω , is identical to God. This is a radicalization of the doctrine of divine simplicity.

Keywords: God, Platonism, Transcendent Universals, Divine Simplicity, Aseity

Un número importante de filósofos teístas han adoptado posiciones ‘platónicas’ acerca de propiedades, relaciones y proposiciones (cf. por ejemplo, Plantinga, 1974, 44-69; 1980; van Inwagen, 2004). Las razones por las que se han adoptado estas posiciones son independientes de las razones por las que se ha adoptado alguna forma de teísmo. Sucede que el teísmo —o, por lo menos, el teísmo tradicional— parece ser incoherente con el platonismo sobre propiedades y proposiciones. Es característico de una posición platónica sostener que los objetos son del modo en que son porque instancian propiedades universales cuya existencia es independiente de tales instanciaciones. Dios, sin embargo, posee completa soberanía sobre todo lo que hay —con la excepción de Dios mismo que, por supuesto, no depende ontológicamente de sí mismo—. Dios sería el único ente *a se*, del que todo lo demás depende y que no depende de nada. Las propiedades platónicas, las proposiciones u otras entidades abstractas serían una excepción a la *aseidad* divina. Este problema —o variaciones de él— se ha estado discutiendo desde la Antigüedad tardía, pero en los últimos treinta años ha recibido una atención renovada. Por un lado, se ha producido una importante discusión acerca de la naturaleza de las propiedades (cf. para una presentación general, Edwards, 2014). Por otro lado, todos los argumentos tradicionales para justificar la existencia de Dios han sido revisados

y refinados (cf. para una discusión comprehensiva, Craig y Moreland, 2012). Al momento de cruzar las discusiones metafísicas acerca de Dios y acerca de entidades abstractas como universales, ha sido inevitable encontrarnos nuevamente con este viejo problema.

Se han ofrecido una variedad de respuestas a esta cuestión. Para muchos, se debe otorgar completa prioridad a la aseidad divina. Si entra en conflicto con el platonismo, el platonismo debe rechazarse de entrada y se debe buscar alguna alternativa nominalista (cf. Leftow, 2012, 234-235; Craig, 2012, 2014, 2016, 2017). Una posición en esta línea ha sido identificar los universales y las proposiciones con conceptos en la mente de Dios (cf. Leftow, 2006; Welty, 2014), tal como se ha hecho desde la Antigüedad. Quienes han pretendido preservar el platonismo y el teísmo han introducido limitaciones en la aseidad divina (cf. van Inwagen, 2009; Yandell, 2014) o han sostenido que universales y proposiciones son creados por Dios (cf. Morris y Menzel, 1986; Menzel, 1987; Gould y Davis, 2014). En este trabajo se va a ensayar una estrategia diferente para explicar la coherencia entre la aseidad divina y una ontología platónica sobre universales y proposiciones, pero se trata de una estrategia que podrá parecer a muchos bastante radical. Se va a sostener que Dios no depende de un universal de 'deidad' (en adelante, el universal " Ω "), aunque tal universal existe. Lo que sucede es que Dios = Ω . Identificar a Dios con un universal, parecerá un error categorial del tipo denunciado por Plantinga en su famosa crítica de la simplicidad divina (cf. Plantinga, 1980, 52-53): se está suponiendo que Dios es una entidad abstracta. Pero se explicará que el universal Ω es un caso límite de universal 'abstracto' y un caso límite de objeto 'concreto' en el que la distinción desaparece. La posición que se defenderá será una radicalización de la simplicidad divina.

En lo que sigue, en primer lugar (§ 1) se hará una explicación más precisa de la aporía que resulta de postular al mismo tiempo una ontología platónica de universales y proposiciones, y un Dios absolutamente *a se*. En segundo lugar (§ 2) se van a explicar las diferentes respuestas que han sido dadas para la aporía y sus limitaciones. Entre ellas se explicará la actitud que yo mismo he adoptado respecto de la aseidad divina, que acota el problema a la propiedad universal de deidad Ω . En tercer lugar (§ 3) se explicará por qué razón puede suponerse que Dios = Ω y cómo es que las objeciones que uno estaría inclinado a levantar contra esta ecuación pueden ser respondidas.

1. La incompatibilidad entre Dios y los universales platónicos

Las dos tesis centrales que entran en conflicto son, por un lado la aseidad divina y por otra la independencia de las entidades 'platónicas'. Cada una de ellas, sin embargo, admite matizaciones relevantes. Paul Gould formula de este modo la tesis de la aseidad divina:

AD: (i) Dios no depende de nada distinto de sí mismo para su existencia, y (ii) todo lo que sea distinto de Dios depende de la acción creadora de Dios para su existencia. (Gould, 2014b, 2)

En esta formulación que Dios sea *a se* tiene que ver con el hecho de que todo lo que no sea Dios 'depende' de su 'acción creadora' (también, cf. Craig, 2016, 1-2). Tal como se va a explicar abajo, no es equivalente sostener que todo lo que sea diferente de Dios *depende* ontológicamente de Él y sostener que todo lo que sea diferente de Dios ha sido *creado* por Él. De acuerdo a la formulación de Gould, la aporía resulta de suponer adicionalmente a la aseidad divina que:

- (1) Hay objetos abstractos [platonismo]
- (2) Si hay objetos abstractos, entonces ellos son dependientes de Dios [de AD]
- (3) Si hay objetos abstractos, entonces ellos son independientes de Dios [supuesto platónico]. (Gould, 2014b, 2)

El 'platonismo' se formula aquí como lo que resulta de la conjunción de (1) y (3), esto es, como la suposición de que hay 'objetos abstractos' y que es parte de su naturaleza ser 'independientes' respecto de Dios. No es nada de obvio, sin embargo, que esto pueda ser atribuido a una concepción 'platónica', tal como se va a explicar. Hay una incompatibilidad efectiva entre las proposiciones (2) y (3), tal como las formula Gould, pero no es esa la única forma en que puede surgir una incompatibilidad entre Dios y una concepción platónica.

1.1. Aseidad divina

En primer lugar, será importante precisar que por 'dependencia ontológica' —o simplemente 'dependencia'— se entenderá aquí la relación entre entes *a* y *b* tales que *b* es parte de la esencia de *a*, de tal manera que *a* no podría existir si no existiese *b*. No se pretende, sin embargo, analizar la dependencia ontológica en términos modales como el hecho de que *es necesario que: si a existe, entonces b existe* [$\Box((a \text{ existe}) \rightarrow (b \text{ existe}))$]. Este condicional estricto podría ser verdadero para ciertos entes sin

que exista entre ellos una verdadera conexión ontológica por la que el ser de uno ‘reclame’ como un presupuesto el ser del otro¹. Las dependencias ontológicas tienen que ver con cuáles sean las esencias de los entes de que se trate. La esencia de un ente a es aquello en que consiste ser a o aquello que determina constitutivamente la identidad de a . Qué sea parte o no de una esencia es un hecho primitivo. Nuevamente, no se pretende analizar las atribuciones esenciales en términos de otras nociones tales como las nociones modales. La dependencia ontológica se va a suponer aquí como un orden estricto, esto es, como una relación irreflexiva, asimétrica y transitiva. Adicionalmente, se va a denominar como “dependencia débil” a una relación reflexiva, anti-simétrica y transitiva que puede definirse como:

[*Dependencia débil*] x depende débilmente de $y =_{df}$ x depende de y o $x = y$

La dependencia ontológica debe ser diferenciada de la ‘fundación’ (*grounding*). Hay fundación entre los entes a_1, \dots, a_n y b si es que a_1, \dots, a_n son constitutivamente suficientes para garantizar la existencia de b . De este modo, si a_1, \dots, a_n fundan b , entonces se sigue una implicación estricta de este tenor: $[\Box(((a_1 \text{ existe}) \wedge \dots \wedge (a_n \text{ existe})) \rightarrow (b \text{ existe}))]$. Tal como sucede con la dependencia, no se puede analizar la fundación en términos modales como tal condicional, pues este último podría resultar verdadero sin que exista una auténtica conexión ontológica entre el ser del fundamento y el ser de lo fundado². Es también un orden estricto, esto es, una relación irreflexiva, asimétrica y transitiva. Se va a definir adicionalmente la “fundación débil” como:

[*Fundación débil*] x está fundado débilmente en $y =_{df}$ x está fundado en y o $x = y$

¹ Para este tratamiento de la ‘dependencia ontológica’ se descansa en los trabajos ya clásicos de Kit Fine (1994, 1995) sobre las nociones de ‘esencia’ y ‘dependencia’. La dependencia no puede analizarse como una implicación estricta tal como la indicada pues tal implicación resulta trivialmente verdadera si es que el antecedente es necesariamente falso o si el consecuente es necesariamente verdadero. Así, por ejemplo, es verdadero el condicional estricto $[\Box((\text{yo existo}) \rightarrow (\text{existe el hecho de que } 2 + 3 = 5))]$, pues es necesario que $2 + 3 = 5$. No hay, en efecto, mundos posibles en los que yo exista y no sea el caso que $2 + 3 = 5$. Pero esto no tiene que ver con que, de algún modo, mi ser dependa de hechos aritméticos.

² Las razones para esto son semejantes a las que se han tenido en vistas para considerar la dependencia ontológica como primitiva. Por ejemplo, es verdadera la implicación estricta $[\Box((\{\text{Sócrates}\} \text{ existe}) \rightarrow (\text{Sócrates existe}))]$, pero no parece razonable sostener que Sócrates está fundado en el conjunto singleton cuyo único elemento es Sócrates. Para el tratamiento de la ‘fundación’, cf. Correia y Schnieder, 2012. La fundación ha sido tratada, por lo general, o bien como un conectivo sentencial, o bien como una relación entre ‘hechos’. Aquí se la va a considerar como una relación entre entes de cualquier categoría ontológica.

La fundación débil es —tal como sucede con la dependencia débil— una relación reflexiva, anti-simétrica y transitiva.

En segundo lugar, el tipo de conexión ontológica por la que un ente es ‘creado’ por otro es una instancia de relación causal. Se trata de la conexión causal de la que sólo puede ser agente Dios y que consiste en causar que un ente llegue a existir. La formulación tradicional es que ‘creación’ es traer el ser de la nada, *ex nihilo*³. Aunque la preposición *ex* puede parecer implicar una connotación temporal de tal modo que algo es creado si es que en un tiempo ha comenzado a existir, no es obvia tal implicación. Santo Tomás de Aquino sostuvo que no sería incoherente pensar en un mundo sin comienzo ni fin de existencia —de manera que no existiría ningún primer tiempo en el que Dios haya creado el mundo—, pero de tal modo que cada tiempo Dios causa el ser de los entes creados (cf. *Summa theologiae* I, q. 46). Las diferencias más importantes entre la ‘creación’ y las relaciones de prioridad ontológica descritas arriba tienen que ver con que la creación es una forma de *causación*. Normalmente se han presentado la ‘fundación’ y la ‘dependencia’ como relaciones explicativas *no-causales* de determinación ontológica. Muchos han concebido la *causación* como una relación ‘externa’ entre eventos⁴. Muchos también han propuesto concepciones reductivistas de la causalidad, por ejemplo, en términos de regularidades de eventos o dependencias contrafácticas (cf. por ejemplo, Psillos, 2002). La fundación y la dependencia son, en cambio, relaciones ‘internas’, y se introducen desde un principio como no reducibles a otros hechos que sean más básicos. Por otra parte, la creación es contingente⁵, lo que excluye que Dios y lo creado covaríen modalmente

³ Señala Santo Tomás de Aquino que la creación “es la emanación de todo el ser (*emanatio totius esse*) (...) desde (*ex*) el no-ente que es la nada (*nihil*)” (*Summa theologiae* I, q. 45, a. 1, c.).

⁴ La distinción entre relaciones ‘internas’ y ‘externas’ ha sido formulada de diferentes maneras. Se va a comprender aquí esta distinción como la posibilidad o imposibilidad de libre variación modal entre dos entes. Una relación se dice ‘externa’ si los *relata* pueden coexistir juntos o puede existir uno de ellos sin el otro, con o sin la relación en cuestión. Una relación se dice ‘interna’ si es que no es externa, esto es, si no hay libre variación modal entre los *relata* y la relación entre ellos. La fundación y la dependencia resultan relaciones ‘internas’ en este sentido, pues si *a* está fundado en *b*, entonces no es posible que exista *b* y que no exista *a*, y si *a* depende de *b*, entonces no es posible que exista *a* y que no exista *b*.

⁵ Esta es la tesis universalmente aceptada en la tradición teológica ‘abrahámica’. No lo es para el neoplatonismo y para quienes son lejanamente continuadores del neoplatonismo, tal como Spinoza o Hegel. Dado que Dios es un ente necesario, si la creación es algo así como una ‘emanación’ neoplatónica, se sigue que todos los entes son también necesarios. Si, por el contrario, existe al menos un ente contingente, entonces la creación no puede ser una ‘emanación’ necesaria. También se ha sostenido que la creación es un acto ‘libre’ de Dios, lo que tradicionalmente se ha tomado como implicando la contingencia de lo creado. Se verá más abajo que Morris y Menzel (1986) postulan una

en todos los mundos posibles. No en todos los mundos posibles en que Dios existe, han de existir también criaturas. Las relaciones de fundación y dependencia son hiperintensionales, por lo que no habría incoherencia en que existan tales relaciones entre entes modalmente invariantes, tal como Sócrates y {Sócrates}. En todo mundo posible en que exista Sócrates existe el conjunto {Sócrates} y viceversa, lo que no impide que Sócrates sea el fundamento y la base de dependencia de {Sócrates}. No son equivalentes, por lo tanto, principios de aseidad formulados de este modo:

[*Aseidad-1*] Todo lo que es diferente de Dios ha sido creado por Dios.

[*Aseidad-2*] Todo lo que es diferente de Dios depende de Dios.

[*Aseidad-3*] Todo lo que es diferente de Dios está fundado en Dios.

Lo que se estaría sosteniendo en *Aseidad-1* es que todo lo que es diferente de Dios es contingente y su ser está causalmente conectado con la acción creadora de Dios, sea como sea concebida tal acción como instancia de conexión causal. Ni *Aseidad-2*, ni *Aseidad-3* traen consigo la contingencia de todo lo diferente de Dios. El principio de *Aseidad-2* enuncia que todo lo diferente de Dios tiene a Dios como un constituyente de su esencia de tal modo que no podría existir sin Dios. Como la dependencia es asimétrica, se sigue que Dios no depende de nada diferente de Él. Como la dependencia es irreflexiva, tampoco Dios podría depender de sí mismo. *Aseidad-2* es compatible con que entes diferentes de Dios sean metafísicamente necesarios y coexistan con Dios en todos los mundos posibles. El principio de *Aseidad-3* enuncia que todo lo diferente de Dios tiene en Dios su fundamento, de tal modo que el ser de Dios es constitutivamente suficiente para garantizar su existencia. Tal como sucede con *Aseidad-2*, es compatible con la existencia necesaria de lo fundado y se sigue que Dios no está fundado en nada diferente de Él ni tampoco está fundado en sí mismo —dadas la asimetría e irreflexividad de la fundación—. No obstante, es una desventaja importante de *Aseidad-3* que la mera existencia de Dios hace necesaria la existencia de los entes creados. Si Dios existe en todos los mundos posibles, tal como lo ha supuesto toda la tradición teológica, cada uno de los entes creados existirá también en todos los mundos posibles⁶.

forma de creación 'libre' compatible con la necesidad de lo creado, descansando en una concepción compatibilista de la libertad de Dios.

⁶ Matthew Davidson (2019) formula la aseidad divina haciendo apelación a la fundación (*grounding*) que Dios debería dar a los entes abstractos. Esto puede parecer no demasiado importante dado que tales entes serían necesarios de todos modos, pero se supone que la aseidad divina

Se puede apreciar, por lo tanto, que la formulación más razonable y que parece imponer menos restricciones a priori es la de *Aseidad-2*, esto es, la tesis de que todo lo que es diferente de Dios depende ontológicamente de Dios. Admitir *Aseidad-1* implica sostener que no hay entes metafísicamente necesarios diferentes de Dios, y admitir *Aseidad-3* implica sostener que no hay entes metafísicamente contingentes de ningún tipo.

1.2. Platonismo

De un modo semejante a la aseidad divina, el ‘platonismo’ puede ser comprendido de distintos modos. Muchas veces se ha descrito como la tesis de que hay ‘objetos abstractos’. Un ‘objeto’ aquí es simplemente algo que puede ser el valor de una variable y que se encuentra en el rango de cuantificación, sin presuposiciones acerca de su naturaleza. No es sencillo especificar en qué consista que algo sea ‘abstracto’ o, su opuesto, ‘concreto’ (cf. Falguera, Martínez-Vidal y Rosen, 2021). La forma de platonismo que ha sido más relevante para esta discusión, sin embargo, tiene que ver con la postulación de propiedades, relaciones y proposiciones. Propiedades, relaciones y proposiciones son, desde esta perspectiva, entidades de la misma naturaleza. Todas ellas son universales n -ádicos. La diferencia entre ellas radica en que para las relaciones $n > 1$, para las propiedades $n = 1$ y para las proposiciones $n = 0$. Un universal es una característica o determinación de uno o varios objetos —según sea su adicidad— que, por su naturaleza, puede estar instanciado en una pluralidad de objetos o de n -tuplas de objetos diferentes. Al estar instanciado un universal en una pluralidad de objetos diferentes resulta que tales objetos, siendo numéricamente diferentes entre sí, vienen, de algún modo, a ser ‘algo uno’, pues comparten una propiedad que es, literalmente, la *misma* en todos ellos. Es característico de una concepción ‘platónica’ de los universales que estos no dependen de la posesión de instancias para existir, en contraste con una concepción ‘aristotélica’ de acuerdo a la cual sólo existen aquellos universales que posean al menos una instanciación. Las proposiciones, por su parte, resultan de la ‘saturación’ de los argumentos de un universal por la ‘inserción’ de objetos particulares o por la cuantificación de tales argumentos⁷.

especifica el tipo de soberanía de Dios respecto de *todo* lo diferente de Él, sea concreto o abstracto, no sólo respecto de lo abstracto.

⁷ Se han postulado operaciones algebraicas de universales a universales, tales como la negación, la conjunción, la ‘inserción’ o la ‘universalización’ (cf. por ejemplo, Bealer, 1982, 49-58). Por ejemplo, la operación de negación (NEG) mapea cada universal U al universal que instancian todos los objetos o n -tuplas de objetos que no instancian U . La operación de inserción (PLUG) sobre $\langle U, a \rangle$ inserta el

Los defensores de posiciones platónicas de este tipo usualmente han postulado universales por razones que tienen que ver con el contenido de nuestros estados intencionales o el significado de las expresiones lingüísticas (cf. por ejemplo, Bealer, 1982; van Inwagen, 2004). Para cada predicado posible existe un único universal que instancian exactamente los objetos de los que tal predicado se dice con verdad. Este universal viene a ser su valor semántico. De un modo análogo, para cada oración posible existe una única proposición que resulta verdadera exactamente si es que lo que expresa tal oración en un contexto de uso determinado también lo es. Tal proposición viene a ser el significado de la oración. Pero también se han postulado universales platónicos por razones que tienen que ver con las funciones que tales universales satisfacen para la metafísica modal y la metafísica de las leyes naturales (cf. Alvarado, 2020; Tugby, 2022). Para estos filósofos, los universales fundan el carácter cualitativo de los objetos, así como sus poderes causales. Es esta concepción la que se tendrá en vista aquí, especialmente, porque es la que he defendido en otros trabajos. Es muy importante para el problema que se discute el hecho de que los universales determinan ontológicamente cómo son las cosas, comoquiera que estas sean. Supóngase un objeto a que posee el carácter de ser F —tal como ‘tener una masa de 10 gr’ o ‘poseer forma de cubo’ de manera que es verdadero decir de a que “ a tiene una masa de 10 gr” o “ a es un cubo” —. Resulta que:

Que a es F está fundado en que a instancia el universal U_F .

Se designa como “ U_F ” al universal cuya instanciación determina que algo sea F . Las instanciaciones de universales, a su vez, dependen de los universales que se están instanciando. De este modo:

Que a instancia el universal U_F depende de U_F .

El universal U_F por sí mismo no funda, por supuesto, que a sea F , pues no es constitutivamente suficiente para garantizar tal hecho, pero sí es un constituyente indispensable de aquello que sí lo funda. Por lo tanto:

objeto a en el i -avo argumento del universal U . Así, PLUG_1 (x_1 es un gato, Micifuz) es el universal de que Micifuz es un gato. La operación de universalización (UNIV_i) sobre U mapea al universal que resulta de ligar por un cuantificador universal la i -ava variable de U . Así, UNIV_1 (x_1 es un gato) es el universal de que todo es un gato. Una proposición es lo que resulta cuando operaciones como PLUG y UNIV han sido aplicadas iterativamente sobre las variables libres de un universal n -ádico de tal modo que resulte un universal con 0 argumentos libres.

Que a es F depende de U_F .

Para un defensor de universales, sean estos 'platónicos' o 'aristotélicos', el carácter cualitativo de todo lo que hay, esto es, el hecho de que las cosas sean como son, depende ontológicamente de la distribución de instanciaciones de universales en lo concreto. Esto otorga a los universales una cierta prioridad ontológica respecto de las entidades concretas que los instancian⁸.

Se ha visto arriba que Gould ha formulado como característico del platonismo la tesis de que los objetos abstractos son independientes de Dios (cf. tesis (3)). Esto no es algo obvio, como se puede constatar. Lo mínimo que debe postular una posición platónica sobre propiedades, relaciones y proposiciones es que: (i) los universales son entes 'objetivos' cuyo ser es independiente de los estados intencionales de nadie; no son 'construcciones' de alguna subjetividad, aunque se trate de una subjetividad 'trascendental'; y (ii) los universales son independientes de poseer o no instanciaciones. En principio, admitir esta forma de 'independencia' y 'objetividad' de los universales platónicos es compatible con postular para ellos una naturaleza necesaria o contingente. La posición generalmente aceptada, sin embargo, es que los universales platónicos son entidades metafísicamente necesarias, existentes de manera invariante en todos los mundos posibles. Para los defensores de universales 'aristotélicos', en cambio, los universales existen en los mundos posibles en los que poseen instanciaciones. La existencia de los universales platónicos no depende de su instanciación, por lo que no es este un respecto que pueda hacer variar los hechos acerca de su presencia en algún mundo posible. Por esto, es más razonable suponer que son sencillamente necesarios.

2. Estrategias para enfrentar el problema

Tal como se ha indicado más arriba, se han intentado una variedad de formas de enfrentar el conflicto entre la aseidad divina y el platonismo. Se pueden dividir estas estrategias, de un modo grueso, entre estrategias 'nominalistas', por una parte, y

⁸ Dado que hay dos formas en que puede darse la 'determinación' ontológica no-causal de un ente por otro –la dependencia y la fundación– hay también dos sentidos diferentes en que un ente puede ser 'ontológicamente prioritario' respecto de otro, ya sea por ser su base de dependencia o ya sea por ser su fundamento. Los universales son prioritarios del primer modo, pero no del segundo. Algunos han querido precisar qué sea la relación de 'emergencia' entre distintos niveles de hechos como el caso que se da cuando un ente o nivel de entes es dependiente de otros, pero no está fundado en ellos. Si se sigue esta forma de especificar qué sea la 'emergencia', los objetos concretos y su carácter cualitativo serían 'emergentes' respecto de los universales.

estrategias ‘platónicas’, por otra. Las estrategias nominalistas son las que asignan tal peso a la aseidad divina que esta es, por sí misma, una razón para rechazar toda forma de platonismo. Las estrategias platónicas, en cambio, son las que buscan preservar el platonismo, al menos en sus líneas centrales. Para esto, se han introducido limitaciones en la aseidad divina o se ha buscado alguna forma de ‘creación’ no-estándar. Incluyo entre estas estrategias platónicas la que yo mismo he defendido en otro trabajo (cf. Alvarado, 2020, § 37, 122-125). Hay dificultades importantes con cualquiera de ellas. Esto hace razonable buscar un tratamiento diferente, que es lo que se ensaya aquí. No se hará una discusión exhaustiva de cada una de las posiciones nominalista o platónica. Hacerlo excedería con mucho las limitaciones de un trabajo como este. Se hará, sin embargo, una presentación general que permita apreciar sus dificultades principales.

2.1. *El nominalismo teológico*

Se van a considerar, en primer lugar, las posiciones nominalistas. Es un requerimiento central de cualquiera de las tradiciones religiosas abrahámicas que Dios es el creador de ‘todas las cosas’ (cf. por ejemplo, Craig, 2016, 13-43). En el célebre Credo Niceno-Constantinopolitano se dice:

Creo en un solo Dios (*Pisteúomen eis héná theón*), Padre todopoderoso (*patéra pantokrátora*), creador de cielo y tierra (*poietèn ouranoû kai gês*), de todo lo visible y lo invisible (*oratôn te pánton kai aoráton*). (Concilio I de Constantinopla, mayo a junio de 381, DH 150; cf. DH 125)

Si Dios ha creado todo lo visible y lo invisible, entonces Dios ha creado *todo*, sin excepción. La cuantificación universal ahí contenida (*pánton*) debería entenderse como una cuantificación irrestricta que incluye cualquier tipo de entidad ‘abstracta’ —que caería dentro de lo ‘invisible’ (*aoráton*)—. Hay amplios antecedentes de la formulación de los concilios de Nicea y Constantinopla I en la Sagrada Escritura (cf. Jn 1, 1-5; 1 Cor 8, 6; 11, 12; Rm 11, 36; Col 1, 15-16). William L. Craig presenta adicionalmente una multitud de pasajes de padres de la Iglesia, tales como san Justino, san Ireneo, Tertuliano, san Hipólito u Orígenes (cf. Craig, 2016, 31-40; 2017, 57-69) en el mismo sentido. Si *todo* ha sido creado por Dios, no hay entes diferentes de Dios metafísicamente necesarios. En efecto, la creación es contingente —tal como se ha explicado arriba— por lo que todo lo que sea el objeto de la actividad creadora debe serlo también. No es muy claro, sin embargo, cómo deban interpretarse esos textos en lo que respecta a universales platónicos. Por de pronto, la cuantificación

universal ahí contenida no puede interpretarse como irrestricta. Sencillamente, Dios no ha creado *todas* las cosas, sin excepción, pues Dios no se crea a sí mismo y Dios, en efecto, ha de estar en el rango de cuantificación más general, como algo que es. Sucede, entonces, que claramente no se trata en tales formulaciones de una cuantificación irrestricta. Si es así, ¿por qué no pensar en otras restricciones, referidas a entidades abstractas, por ejemplo?

La suposición de que no existen universales platónicos debido a la aseidad divina —que es lo que parece seguirse de la interpretación indicada de los textos de la Sagrada Escritura, los padres de la Iglesia y el Magisterio solemne de la Iglesia— debe ir acompañada de una explicación sobre cómo puede funcionar una metafísica general que prescindiera de ellos. Por supuesto, no han faltado propuestas nominalistas en la historia de la filosofía y no faltan tampoco hoy día, por lo que uno podría estar inclinado a pensar que cualquiera de ellas serviría. Quien haya trabajado en esta área de discusión metafísica, sin embargo, sabe que no es fácil reemplazar a los universales, si es que uno quiere prescindir de ellos. Las posiciones nominalistas más sofisticadas y más conscientes de los problemas teóricos implicados traen consigo compromisos nada triviales (cf. por ejemplo, Rodríguez-Pereyra, 2002). Craig se ha limitado a tratar de desactivar los argumentos que autores como Peter van Inwagen han presentado para universales platónicos, los que dependen —en lo fundamental— de consideraciones acerca del compromiso ontológico que se desprendería de enunciados que estimamos verdaderos (cf. Craig, 2016, 96-205; 2017, 77-118, 217-480). Las argumentaciones que descansan en consideraciones semánticas acerca del compromiso ontológico, sin embargo, tienen poco que ver con la forma en que se han defendido posiciones platónicas sobre los universales relacionadas con la ontología modal o la ontología de las leyes naturales (cf. Alvarado, 2020, §§ 39-77, 128-259; Tugby, 2022). No basta con rechazar un tipo de justificaciones para universales platónicos, si hay otras diferentes que —en abstracto, por lo menos— pueden ser cogentes.

Desde la Antigüedad clásica el nominalismo teológico ha ido acompañado de una concepción específica que pretende sustituir a los universales en sus funciones metafísicas por los ‘conceptos’ o ‘ideas’ en el pensamiento de Dios⁹. No hay conexión sistemática necesaria entre el nominalismo teológico —esto es, el nominalismo motivado por la aseidad divina— y postular ‘conceptos’ en el entendimiento divino

⁹ Craig apunta que se trata de una posición de aceptación general en el llamado ‘platonismo medio’ desde el siglo II A.C. Es muy interesante destacar entre estos representantes del platonismo medio a Filón de Alejandría, quien desarrolla tal platonismo junto con la interpretación del libro del *Génesis*. Esta interpretación es recibida por muchos de los padres de la Iglesia (cf. Craig, 2016, 20-24; 2017, 42-49).

como aquello que hace las veces de universales, pero de hecho ha sido la alternativa por mucho más preferida. Esta posición ha sido defendida recientemente por Brian Leftow (2006) y Greg Welty (2014). De un modo general se ha llamado “nominalismo de conceptos” (cf. Armstrong, 1978, 25-27) la posición de acuerdo con la cual las funciones asignadas a los universales son satisfechas por ‘conceptos’ en nuestras mentes. Los ‘conceptos’ son constituyentes del contenido de nuestros pensamientos y nuestros estados intencionales. Comoquiera sea entendida su naturaleza, su existencia depende de la existencia de las mentes que los conciben. El hecho de que existan sujetos con capacidades de pensamiento racional como nosotros —esto es, sujetos racionales finitos— es un hecho contingente y que posee una historia. No siempre han existido sujetos racionales como nosotros. Quizás no siempre los habrá. Es muy inverosímil suponer que el carácter cualitativo de cualquier objeto dependa de que algún sujeto racional finito haya tenido pensamientos que tengan como contenido conceptos con tal carácter. Así, por ejemplo, si no hubiese sujetos racionales cuyos pensamientos tengan como contenido el concepto ‘electrón’, no habría electrones. El nominalismo de conceptos divinos permite solventar la mayoría de estos problemas. Dios es necesario y eterno. No hay mundos posibles sin Dios. No hay tiempos sin Dios. Parece absurdo atribuir a nuestros pensamientos ser ontológicamente determinantes de los poderes causales de los objetos, pero no es absurdo atribuir esto a los pensamientos de Dios.

Pero esta forma de nominalismo de conceptos teológico entra en conflicto con la simplicidad divina. Tan importante como la aseidad divina para el teísmo tradicional ha sido la tesis de la simplicidad (cf. Dolezal, 2011), esto es, la tesis de que Dios no posee ninguna estructuración mereológica, no posee partes espaciales o temporales de ningún tipo, no posee propiedades accidentales intrínsecas que sean diferentes de Dios mismo, no posee una pluralidad de propiedades esenciales diferentes entre sí y, por último, que su esencia es idéntica a su ser. Dada la simplicidad divina, el pensamiento de Dios no es algo ontológicamente diferente de Dios. Dios es idéntico a su pensar. El objeto de tal pensar es también Dios. Dios es el pensar sobre Dios mismo. Si uno admite la simplicidad divina no se puede atribuir al pensamiento de Dios sino un único concepto que coincide con la esencia divina, esto es, el Verbo increado. Esto parece ser incompatible con la —aparente— pluralidad de propiedades en los entes creados (cf. para esta crítica, Alvarado, 2020, §§ 33-35, 114-120). Nuestro mejor conocimiento de las propiedades objetivas, tal como aparecen de nuestra mejor ciencia natural, parece mostrar una plétora de caracteres cualitativos y poderes causales en las cosas.

Uno podría pensar, entonces, que la mejor forma de nominalismo teológico con conceptos en el entendimiento divino funcionaría rechazando la tesis de la

simplicidad de Dios. Sin simplicidad divina, sin embargo, se genera un problema de regreso vicioso mucho peor (cf. Alvarado, 2020, § 36, 120-122). En efecto, si Dios ha de poseer estados intencionales con cierto contenido que sean ontológicamente diferentes de Dios mismo, entonces Dios posee un cierto carácter que ha de estar fundado —tal como cualquier otro carácter cualitativo— en la naturaleza de los conceptos en la mente de Dios. Así, los conceptos en la mente de Dios dependerían de conceptos en la mente de Dios, etcétera. Paradójicamente, este regreso se evita justamente si Dios es perfectamente simple. El nominalista teológico se enfrenta aquí, por lo tanto, con un dilema: si Dios es perfectamente simple, no puede haber más que un único concepto en el entendimiento divino —el *Lógos* increado— lo que no se adecúa bien a la pluralidad de lo creado; si Dios no es simple, por otra parte, se genera un regreso al infinito vicioso.

2.2. *El platonismo teológico*

Una segunda actitud frente al problema de que aquí se trata ha pretendido preservar el platonismo sin afectar la aseidad divina —o, por lo menos, preservarla todo lo que sea posible—. Tal como se ha adelantado más arriba, una forma muy inmediata de conseguir la armonía entre la aseidad divina y el platonismo es introducir alguna restricción en el alcance del principio de aseidad. Un autor que expresamente apela a esta estrategia es Peter van Inwagen (2009). Para este filósofo, cuando se declara en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano que Dios es “creador” de “todo lo visible e invisible”, la cuantificación que ahí aparece no es irrestricta, sino que está limitada a los entes concretos contingentes cuyo ser debe ser referido a la acción creadora de Dios. Como es bien conocido, los usos de expresiones cuantificacionales —tales como: “todo”, “algún”, “un” o “el” —, normalmente están restringidos a un dominio de entes en el contexto conversacional de que se trate. Si al prepararme para un viaje me pregunto si he puesto *todo* en la maleta, no estoy considerando seriamente si he puesto todo, sin excepción, incluyendo todas las galaxias, en mi maleta. Simplemente me estoy preguntando si he puesto todas las cosas necesarias para el viaje en la maleta. Señala van Inwagen que “la creación es, en el sentido más amplio del término, una relación *causal*, y los objetos abstractos no pueden entrar en relaciones causales” (2009, 5). La declaración de los concilios de Nicea y Constantinopla I debería entenderse, por esto, como restringida a aquellos entes de los que tiene sentido preguntarse si están causados (o no) por la acción creadora. No tendría que ver con la creación de entes de los que no tiene sentido decir o pensar que estuviesen (o no) conectados causalmente con otra cosa, como son los universales platónicos. Es un presupuesto de esta argumentación de van Inwagen

que atribuir el carácter creatural a universales platónicos sería un error ‘categorial’, tal como atribuir al número 5 el color azul. Los números no son entidades de una naturaleza tal que puedan poseer algún color. Del mismo modo, los universales platónicos no serían entidades tales que pudiesen ser creados o pudiesen entrar en cualquier otra relación causal. La restricción propuesta por van Inwagen tendría eficacia —tal vez— para armonizar el platonismo con la *Aseidad-1*, tal como es explicada arriba, esto es, como la tesis de que todo lo que es diferente de Dios ha sido *creado* por Dios. La aclaración de que los universales no son creados, sin embargo, no resuelve la cuestión de si es compatible su postulación con el principio de *Aseidad-2*. Tal como se ha indicado, lo que *Aseidad-2* postula es que todo lo diferente de Dios *depende* ontológicamente de Dios. El problema que persiste es que si hay universales platónicos de los que depende el carácter cualitativo de todo lo existente, esto debería incluir a Dios mismo. Dios posee el carácter por el que es Dios debido a que Dios está instanciando un universal platónico. Dios sería, de algún modo, derivativo ontológicamente de los universales, o —por lo menos— respecto del universal Ω (el universal de *deidad*)¹⁰.

Thomas Morris y Christopher Menzel adoptan la estrategia inversa (cf. Morris y Menzel, 1986; Menzel, 1987). En vez de sostener que ‘no tiene sentido’ la creación de universales platónicos, como lo ha planteado van Inwagen, postulan que, contra lo que pudiese suponerse, los universales platónicos sí son entes creados. Esta concepción es denominada “activismo teísta” (*Theistic Activism*), porque todo lo real, incluyendo el dominio de los universales platónicos, cae bajo la actividad creadora. Señalan Morris y Menzel:

[N]uestra sugerencia es que el dominio platónico de la realidad (*platonistic framework of reality*) surge de la actividad intelectual creativamente eficaz de Dios. Es en este sentido que Dios es creador del dominio (*framework*). Depende de Él. Y, en cuanto Dios es responsable del estatus modal de las proposiciones, es Dios quien es creativamente responsable por el dominio de la posibilidad. (Morris y Menzel, 1986, 356)

Morris y Menzel son conscientes de que la creación se ha considerado tradicionalmente como una actividad ‘libre’, lo que parece incompatible con el carácter necesario de los universales platónicos. Pero se supone que es compatible con una creación ‘libre’ su carácter necesario —al menos, por lo que respecta a los

¹⁰ Si se admite el principio de *Aseidad-2*, además, se seguiría por transitividad que Dios dependería de sí mismo, lo que está en conflicto con la irreflexividad de la dependencia. Agradezco a un evaluador de esta revista por hacer notar este problema adicional.

universales— pues tal ‘creación’ es ‘espontánea’, no impuesta por algún factor externo.

Es una actividad que es consciente, intencional y, ni constreñida, ni compelida por nada existiendo independientemente de Dios y su poder causalmente eficaz. La necesidad de la creación del dominio no es impuesta desde afuera, sino que más bien es un rasgo que resulta de su propia naturaleza. (Morris y Menzel, 1986, 357)

La acción por la que Dios crea los universales platónicos es necesaria, eterna, pero cuenta como ‘libre’ —en un sentido compatibilista de ‘libre’¹¹— por ser una actividad que Dios realiza por sí mismo y no por imposición de otra cosa. Esta caracterización de la ‘creación absoluta’ no es coherente con la contingencia de lo creado, pero debe suponerse que se ofrece como un sentido no-estándar de ‘creación’. La concepción de la ‘creación absoluta’ de Morris y Menzel hace compatibles la aseidad divina con la existencia de universales platónicos, pero trae consigo el problema de explicar qué relación debería tener Dios con su propia naturaleza. Dios es Dios por instanciar el universal Ω . Este universal ha sido creado por Dios, tal como cualquier otro. Pero para crear Ω , Dios ha de poseer cierta naturaleza, la que está determinada por algún u otro universal que esté instanciado por Dios (cf., en especial, Bergmann y Brower, 2006). Dios debe ser ontológicamente anterior a sí mismo para explicar su propia deidad, lo que parece absurdo. Algunos han propuesto que el universal Ω debería eximirse de la relación creatural con la actividad divina (cf. Gould y Davis, 2014). Entre todos los universales, Ω sería excepcional porque no ha sido creado por Dios. Esta restricción resuelve el problema pero es necesario ofrecer una explicación de por qué Ω sería diferente de cualquier otro universal.

¹¹ La forma más tradicional de concebir la ‘libertad’ de la voluntad es como implicando la existencia de posibilidades de decisión alternativas. Esto es, se ha supuesto que un agente a ha decidido libremente realizar la acción m , entonces debe ser metafísicamente posible que a no hubiese decidido realizar m . No podría concebirse la ‘creación’ de universales platónicos como ‘libre’ desde esta perspectiva, si se quiere presentar el carácter necesario de tales universales. Sí puede concebirse como ‘libre’, sin embargo, si es que se adopta una concepción de la ‘libertad’ diferente, denominada normalmente como “compatibilista” por ser una concepción de la libertad compatible con el determinismo. Para los defensores de esta perspectiva ‘compatibilista’ de la libertad, no se requiere suponer la existencia de posibilidades alternativas abiertas para que una acción sea ‘libre’, sino sólo que tal acción tenga su principio en el sujeto que decide y no en algo externo que lo constriña. Es un supuesto controvertible de Morris y Menzel que sea pertinente aquí adoptar tal concepción compatibilista.

En un trabajo previo (cf. Alvarado, 2020, § 37, 122-125) he sostenido que la postulación de un dominio constituido por universales platónicos de existencia necesaria no es incompatible, de por sí, con la *Aseidad* —al menos, entendida como *Aseidad-2*, esto es, como la tesis de que todo lo que es diferente de Dios depende de Dios—. Tal como se ha explicado arriba, los universales platónicos son independientes de ser pensados o concebidos por nadie y son independientes de tener o no instanciaciones. Estas formas de independencia, sin embargo, están restringidas. No es parte de una posición platónica que los universales sean independientes de todo. No habría ningún problema de coherencia en sostener que los universales platónicos son todos ellos dependientes de Dios, tal como lo requiere el principio de *Aseidad-2*. Recuérdese que la dependencia es una relación hiperintensional. La asimetría de dependencia entre Dios y los universales no requiere suponer que los universales sean contingentes. Es compatible con que tanto uno como otros existan de modo invariante en todos los mundos metafísicamente posibles. La dependencia de los universales respecto de Dios, sin embargo, choca por lo menos en lo que respecta al universal Ω . Este universal Ω determina ontológicamente porqué Dios es Dios, por lo que Dios dependería de Ω , contra lo supuesto. Si la dependencia es asimétrica, tal como se ha supuesto aquí, esto es una situación incoherente.

3. La ecuación fundamental: Dios = Ω

El problema central, entonces, para postular universales platónicos que sean dependientes ontológicamente de Dios es el universal Ω . Si cualquier cosa posee un determinado carácter cualitativo y poderes causales porque instancia algún universal, Dios también tendrá la naturaleza que posee y la plenitud de los poderes causales —u omnipotencia— porque instancia Ω . Esto sería directamente incompatible con la *Aseidad-2*. Aquí se va a sostener que hay razones para sostener que Dios *es* el universal Ω , lo que resuelve este problema. Dios no depende (estrictamente) de Ω porque nada depende de sí mismo. Ω no depende (estrictamente) de Dios porque nada depende de sí mismo. De un modo general los universales no están identificados con sus instanciaciones, pero Ω es un universal especial. Se trata, en realidad, de un caso límite de universal y, al mismo tiempo, de un caso límite de ente concreto.

Tal como se ha indicado más arriba, tan importante como la tesis de la aseidad divina ha sido la tesis de la simplicidad de Dios. Se trata de una tesis defendida por san Ireneo de Lyon, por los padres capadocios, san Agustín, san Anselmo, santo

Tomás de Aquino y el beato Juan Duns Scoto, entre muchos otros¹² (cf. Dolezal, 2011, 3-9). Es una tesis, sin embargo, que ha sido mucho más contestada por filósofos teístas contemporáneos (cf. Plantinga, 1980; Morris, 1985; Hughes, 1989; Gale, 1991, 23-29). Hay diversas razones para esta resistencia. Propiedades como *ser omnipotente* y *ser omnisciente* parecen diferentes, pero si la simplicidad divina es correcta, entonces deberían ser la misma propiedad. Si estas propiedades deben identificarse en Dios, ¿no deberían identificarse también en las criaturas? Dios debería poseer una única propiedad, pero esto parece incompatible con la pluralidad de predicaciones verdaderas que se hacen a Dios en todas las tradiciones teológicas. Dios debería ser identificado con una propiedad, que es una entidad abstracta. Tal como se ha indicado arriba, esto ha parecido un error categorial notorio. El objetivo de este trabajo no es hacer una defensa de la simplicidad divina contra esta y otras críticas. Una multitud de trabajos ya han desarrollado esta tarea (cf. Mann, 1982; Stump y Kretzmann, 1985; Vallicella, 1992; Brower, 2008; Dolezal, 2011; Alvarado, 2014). Aquí se va a descansar en ellos¹³.

La tesis de la simplicidad divina no está pensada originalmente para la relación que pudiese haber entre Dios y las propiedades universales que esté instanciando, sino que ha estado dirigida a rechazar, en primer lugar, cualquier estructura física o material en Dios que implicase postular en Él partes espaciales o temporales (cf. para una presentación general, Dolezal, 2011, 31-66; Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 3). A Dios no se le puede asignar una locación espacial y su existencia no se despliega en una distensión temporal. En segundo lugar, una sustancia creada posee propiedades que deben ser diferenciadas ontológicamente de ella. Una sustancia poseyendo tales propiedades está conformando algún tipo de estructuración. Tal estructuración de componentes ontológicamente diferentes podría no darse. En Dios no se da tal forma de estructuración contingente. Dios no posee propiedades accidentales intrínsecas que sean numéricamente diferente de Dios. Por supuesto, hay predicaciones diferentes que pueden hacerse de Dios, pero

¹² James Dolezal hace notar que la simplicidad divina fue concebida por los padres defensores de la ortodoxia de Nicea como un punto central de la enseñanza de ese Concilio. Cf. Dolezal, 2011, 3-5.

¹³ Buena parte de estas dificultades están motivadas por la suposición de que para cada predicado de un lenguaje posible existe exactamente una propiedad universal que instancian los objetos de los que ese predicado se dice con verdad y que constituye su valor semántico. Tal como se ha explicado arriba, muchos han rechazado esta suposición. No todo predicado está correlacionado con un único universal. Perfectamente puede suceder que existan predicados que poseen como *truthmakers* la instanciación de diferentes universales en diferentes casos de atribución con verdad. Esto es lo que debe suponerse para los escenarios que surgen por la simplicidad divina. Hay diferentes predicados que se dicen con verdad de Dios, pero todos ellos poseen un único *truthmaker*, así como hay predicados que se dicen con verdad de Dios y de las criaturas, aunque sus *truthmakers* son diferentes.

el ‘verificador’ o *truthmaker*¹⁴ de estas predicaciones es único: Dios mismo. Por último, en cualquier criatura hay una diferencia entre su esencia y su ser. La esencia de un ente —esto es, la propiedad o propiedades que determinan su identidad, el que ese ente sea lo que es— difiere del hecho de que sea. La esencia de una criatura no determina, por sí misma, que hay algo que la realice o instancie. La existencia de algo con tal esencia es un hecho cuya explicación se debe encontrar fuera del ente creado de que se trate. Dios, por el contrario tiene como esencia su propio ser. Es aquel ente a cuya esencia pertenece el existir necesariamente.

Uno podría pensar que la identidad entre la ‘esencia’ y el ‘ser’ de Dios debería implicar que Dios es idéntico a una propiedad universal, a saber, aquella en que consista su esencia. Gran parte de quienes han postulado esta idea —de que Dios es el *ipsum esse subsistens*— han defendido, sin embargo, posiciones nominalistas acerca de los universales (cf. por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 16), por lo que el problema de que se trata aquí ha sido resuelto mucho antes, pues no hay un dominio de universales platónicos cuya conexión con Dios deba ser explicada. La cuestión de que se trata aquí es cuál sea la conexión que deba ser postulada entre el universal Ω y Dios. Hay varias razones para postular la identidad Dios = Ω , que tienen que ver con la naturaleza misma de Ω y con la estructura de dependencia ontológica que debería darse entre Dios y Ω . Se pasará a considerar estas razones.

3.1. El universal Ω posee a lo más una instanciación posible

Es característico de una propiedad universal que, por su naturaleza intrínseca, pueda estar instanciado en una pluralidad de objetos al mismo tiempo. Desde Aristóteles, esta ha sido la forma de definir qué es un universal (cf. *De Interpretatione*, 7, 17a 39-40). La existencia de operaciones de universales a universales, sin embargo, permite generar universales ‘complejos’ que sólo poseen una única instanciación posible o que no poseen ninguna instanciación posible. Estas operaciones son características de los enfoques llamados “algebraicos” (cf. Bealer, 1982, 49-58; Zalta, 1983, 19-28; 1988, 46-51). Por ejemplo, dados los universales de *ser un humano* y de

¹⁴ Esto es, lo que funda ontológicamente la verdad de las proposiciones verdaderas acerca de Dios. Esto no vale para las atribuciones a Dios de propiedades ‘extrínsecas’ cuyos verificadores son los hechos de que se trate. Por ejemplo, Dios es tal que Napoleón fue derrotado en Waterloo. El verificador de esta proposición verdadera es un hecho acerca de Napoleón y la batalla de Waterloo, no acerca de Dios.

ser más alto que se puede construir el universal de *ser el humano más alto*¹⁵. En mundos posibles en los que no hay seres humanos o en mundos posibles en los que la altura más grande la tienen (exactamente) más de un ser humano, el universal no tendrá instanciación, pero, si tiene alguna instanciación, debe poseer sólo una. De un modo semejante, dado el universal de *ser humano* se puede construir el universal de *ser algo humano y no ser humano*¹⁶. Aunque el universal de *ser humano* sea algo que puede tener una pluralidad de instanciaciones, no hay instanciaciones posibles de *ser humano y no ser humano*. El hecho de que estos universales complejos no cumplan con la condición de poder instanciarse en una pluralidad de objetos no hace variar su naturaleza —esto es, que se trata de universales—, pues resultan de operaciones que deben aplicarse sobre universales básicos que sí poseen tal característica¹⁷.

Cuando se trata del universal Ω sucede que se trata de un universal *simple* que, de poseer alguna instanciación, no posee más que una¹⁸. Es, en efecto, el único universal simple con esta peculiaridad. Como se ha indicado, es la marca característica de un universal el poder estar instanciado en una pluralidad de objetos. El universal Ω constituye una determinación o característica que especifica el modo en que algo es —su carácter cualitativo— y sus poderes causales. En esto no parece diferir en naturaleza respecto de cualquier otro universal. Al contrario de todos los restantes universales (simples), no es ‘compatible’ por varios objetos. Se puede apreciar, entonces, que Ω es un caso límite de universal que —en un sentido— merece ser calificado como tal por cumplir el rol de especificar el modo de ser y los poderes causales de algo, pero que —por otra parte— no posee el rasgo de ser algo ‘compatible’ o instanciable en una pluralidad de objetos. Esto hace que —en algún sentido— sea también ‘particular’.

¹⁵ Sean **CONJ** la operación de conjunción, **NEG** la operación de negación y **UNIV**_{*i*} la operación de universalización de la *i*-ava variable de un universal *n*-ádico ($i \leq n$). *H* es el universal monádico de *ser humano* y *A* es el universal diádico de *ser más alto que*. Entonces, el universal de *ser el humano más alto* es: [**CONJ** (*Hx*₁, **UNIV**₂ (**NEG** (**CONJ** (*Hx*₂, $x_1 \neq x_2$, *Ax*₂*x*₁)))))].

¹⁶ Suponiendo las mismas operaciones y el universal *H*, se puede construir el universal de *ser algo un ser humano y no ser humano* como: [**CONJ** (*Hx*₁, **NEG** (*Hx*₁))].

¹⁷ Lo mismo puede decirse de proposiciones que son universales 0-ádicos. No se pueden ‘instanciar’ en objetos, pero pueden ser verdaderas o falsas.

¹⁸ Por supuesto, la suposición de que Ω es un universal simple y no una conjunción de otros universales es algo que se deriva de la tesis de la simplicidad divina que aquí se toma como presupuesto. Para quienes rechacen la simplicidad divina, la esencia de Dios resulta de la conjunción de todas las ‘perfecciones’. También es un supuesto aquí que Ω no posee más que una única instanciación, si es que posee alguna, pues no es posible metafísicamente que exista más de un único Dios. Una justificación breve para la unicidad de Dios es que no puede haber más que un omnipotente. Dos omnipotentes son ningún omnipotente.

3.2. El universal Ω posee necesariamente una instanciación

Los universales simples, por sí mismos, no poseen necesariamente alguna instanciación. Un universal simple puede o no encontrarse instanciado¹⁹. Tal como sucede para universales complejos con una única instanciación posible o con ninguna instanciación posible, se pueden construir universales complejos que tengan necesariamente alguna instanciación —si es que existe algo en lo absoluto— a partir de universales simples y operaciones de universales a universales. Por ejemplo, dado el universal de *ser un gato* se puede construir el universal de *ser un gato o no ser un gato*²⁰. Si existe al menos un objeto en un mundo posible, este objeto o bien será un gato o bien no lo será. En cualquier caso instanciará tal universal. La única excepción sería si hubiese algún mundo posible sin nada, pero no considero que haya tal cosa²¹. El universal de *ser un gato o no ser un gato* posee necesariamente alguna instanciación. Se trata, nuevamente, de un universal complejo cuya base está dada por un universal simple que, de por sí, no exige su propia instanciación.

El universal Ω , en cambio, es el único universal simple que implica su propia instanciación. En efecto, Ω es el universal que especifica el modo de ser propio de Dios cuya esencia es ser. Si algo instancia este universal debe ser el *ipsum esse subsistens*, aquello que es esencialmente. Es un hecho necesario que si algo instancia Ω , debe hacerlo de manera necesaria. Por esta razón, considerada la cuestión desde la perspectiva del universal Ω , si Ω está instanciado por algo, está necesariamente instanciado —ya que hay algo que necesariamente instancia Ω —. Esto todavía no es suficiente para la instanciación necesaria de Ω . Lo que se está afirmando es el condicional necesario de acuerdo con el cual, si Ω está instanciado, entonces es

¹⁹ Como es bien conocido, este es un punto de contención entre los defensores de universales platónicos y los defensores de universales aristotélicos. Para estos últimos sí es necesario que todo universal existente tenga alguna instanciación porque los universales se encuentran —de modo general— fundados en sus instancias. Aquí se presupone una concepción platónica de los universales, que es la que genera las dificultades de coherencia con la aseidad divina. En otro trabajo he argumentado que los universales aristotélicos son incoherentes precisamente porque requieren estar fundados en sus instancias, al mismo tiempo que tales instancias dependen de ellos. Cf. Alvarado, 2020, §§ 53-59, 189-200.

²⁰ Dadas las operaciones de disyunción (**DISJ**) y negación (**NEG**), y el universal simple de *ser un gato* (G) se puede construir el universal: [**DISJ** (Gx_1 , **NEG** (Gx_1))].

²¹ Hay quienes han sostenido que sería posible que no exista nada, esto es, que entre la multitud indenumerable de mundos metafísicamente posibles existe exactamente uno que no contiene entes de ningún tipo. Esto se seguiría de un principio de recombinación modal entre entidades independientes. No es posible entrar en esta cuestión aquí, pero he sostenido en otro sitio que el espacio de modalidades metafísicas está fundado en poderes causales primitivos (cf. Alvarado, 2009). Esto excluye la posibilidad de que no exista nada.

necesario que esté instanciado. En segundo lugar, sin embargo, el universal Ω está posiblemente instanciado. Tratándose de un universal simple, nada “repugna” a su instanciación. Tal como se ha explicado, la imposibilidad de instanciación de un universal resulta de alguna forma de complejidad generada por operaciones de universales a universales, pero Ω es simple. Si Ω está posiblemente instanciado y es necesario que, si se instancia, es necesario que se instancie, entonces es posiblemente necesario que Ω esté instanciado. De acuerdo al principio característico de los sistemas modales S5 si algo es posiblemente necesario, entonces es necesario. Entonces, Ω está necesariamente instanciado²².

Entonces, de existir el universal Ω como algo diferente de Dios, no sólo sería su base de dependencia ontológica —tal como ocurre con cualquier universal y sus instanciaciones— sino que además sería el fundamento de Dios. El universal Ω , en efecto, sería constitutivamente suficiente por sí mismo para garantizar el ser de Dios. La situación, entonces, en lo que respecta al universal Ω y Dios es peor de lo supuesto. Dios tendría en Ω al mismo tiempo su base de dependencia y su fundamento ontológico, por lo que su existencia sería doblemente derivativa respecto de Ω . Por el contrario, si Dios = Ω , esto no tiene nada de peculiar. Trivialmente si Dios = Ω , Dios está fundado débilmente y depende débilmente de Ω .

²² El universal Ω permite, por su naturaleza intrínseca, desplegar un argumento ‘ontológico’. Sea “ \mathbf{I} ” *estar instanciado en algo*, entonces:

(1)	$\Box(\mathbf{I}(\Omega) \rightarrow \Box\mathbf{I}(\Omega))$	Por la naturaleza de Ω
(2)	$\Diamond\mathbf{I}(\Omega)$	Premisa de posibilidad
(3)	$\mathbf{I}(\Omega)$	$E\Diamond$ (2)
(4)	$\mathbf{I}(\Omega) \rightarrow \Box\mathbf{I}(\Omega)$	$E\Box$ (1)
(5)	$\Box\mathbf{I}(\Omega)$	MP (3), (4)
(6)	$\Diamond\Box\mathbf{I}(\Omega)$	$I\Diamond$ (5)
(7)	$\Diamond\Box\mathbf{I}(\Omega) \rightarrow \Box\mathbf{I}(\Omega)$	S5
(8)	$\Box\mathbf{I}(\Omega)$	MP (7), (6)
(9)	$\Diamond\mathbf{I}(\Omega) \rightarrow \Box\mathbf{I}(\Omega)$	Cond (2), (8)

Se puede apreciar que son cruciales en este razonamiento el principio de sistemas modales S5 (7) y la premisa (2) en la que se enuncia que es posible que Ω esté instanciado. ¿Por qué debería aceptarse la premisa (2)? En primer lugar, debe aceptarse si es que hay razones independientes para pensar que actualmente Ω está instanciado. En segundo lugar, porque Ω es un universal simple, a cuya naturaleza no repugna la instanciación. Sólo repugna a universales complejos, tal como se ha explicado.

3.3. *La dependencia ontológica simétrica es incompatible con la diferencia de los entes dependientes.*

Se ha explicado cómo es que Ω es un universal muy peculiar. Se trata del único universal simple que tiene a lo más una instanciación y que tiene necesariamente alguna instanciación. La conexión que posee Ω con el objeto que lo instancia es muchísimo más estrecha que la conexión que tenga cualquier universal con sus instanciaciones. Subsiste, sin embargo, el problema de circularidad que implica el hecho de que Dios dependa de Ω al mismo tiempo que Ω debe depender de Dios por la aseidad divina. La cuestión aquí es que no hay incompatibilidad alguna si es que la dependencia recíproca de que se trata es una dependencia 'débil'. Tal como se ha explicado más arriba, existe tal tipo de dependencia entre dos entes, sean a y b , si es que a depende de b o si es que $a = b$. Por esta razón, trivialmente todo depende débilmente de sí mismo —esto es, es una relación reflexiva—. Las dependencias débiles recíprocas, además, implican identidad —esto es, si a depende débilmente de b y b depende débilmente de a , entonces $a = b$; se trata, en efecto, de una relación anti-simétrica—.

La dependencia 'fuerte' impone una jerarquía ontológica que sólo puede darse entre entes numéricamente diferentes entre sí. Esto hace metafísicamente imposible la existencia de un ciclo de dependencias 'fuertes', pues nada puede tener tal 'jerarquía' respecto de sí mismo. Si existe una aparente dependencia de un ente a respecto de b , pero que es complementada con la aparente dependencia inversa de b respecto de a , entonces debemos concluir que se trata de una dependencia 'débil', esto es, se debe concluir que $a = b$. La dependencia de un ente respecto de otro tiene que ver con el hecho de que el segundo se encuentra, de algún modo, envuelto en la esencia del primero. Esto, de por sí, sin embargo, todavía es compatible con la identidad de lo dependiente y su base de dependencia. Todo está, de algún modo y trivialmente, involucrado en su propia esencia. La dependencia 'débil' es lo que se constata cuando se llega a constatar que la existencia de algo está involucrada o es parte de la esencia de lo que parece ser otra cosa. La constatación de dependencias recíprocas entre lo que parecen ser dos entes diferentes es, por lo tanto, una razón para pensar que se trata del mismo ente²³.

²³ Una situación análoga es la que se genera en teoría de conjuntos con el teorema de Schröder-Bernstein (cf. Enderton, 1977, 147-149). Las cardinalidades pueden ser ordenadas de menor a mayor por la posibilidad de establecer inyecciones desde los elementos de conjuntos con menor cardinalidad a los elementos de conjuntos de mayor cardinalidad. ¿Qué sucede, sin embargo, si se pueden establecer inyecciones recíprocas entre los elementos de dos conjuntos? El teorema de Schröder-Bernstein indica que en estos casos existe una biyección entre los elementos de ambos conjuntos y

Esto es lo que parece suceder con cuando se consideran el universal Ω y Dios. Las dependencias recíprocas entre ellos son una razón para postular que Dios = Ω . Nótese que esta identidad estaría en conflicto con el hecho de que Ω pudiese estar múltiplemente instanciado en diferentes objetos, pero ya se ha visto que no hay tal cosa. Entre todos los universales simples, sólo Ω posee una única instanciación posible. La identidad de Dios con Ω estaría en conflicto con el hecho de que Ω , por sí mismo, pudiese estar o no instanciado, pero también se ha visto ya que no hay tal cosa. Entre todos los universales simples, sólo Ω se encuentra necesariamente instanciado de manera que funda (débilmente) su propia instanciación. La identidad Dios = Ω viene a ser, entonces, una consecuencia radical de la simplicidad divina. La simplicidad de la esencia divina y su identidad con el ser de Dios trae consigo, de manera adicional, que Dios es, en algún sentido, un universal y un particular al mismo tiempo. Esta conclusión parecerá a algunos una forma del error categorial de confundir lo concreto y lo abstracto, pero nunca hemos tenido intuiciones muy firmes acerca de esa distinción en primer lugar (cf. Falguera, Martínez-Vidal y Rosen, 2021).

4. Conclusiones

Se ha explicado en este trabajo cómo es que la incompatibilidad entre el platonismo y la aseidad divina puede resolverse si se adopta una radicalización de la tesis de la simplicidad divina, de tal modo que Dios sea identificado con el universal de *deidad* Ω que especifica en qué consiste ser Dios y sus poderes causales. Sostener que Dios es un universal puede sonar absurdo de entrada, pero el universal Ω en que Dios consiste no posee más que una única instanciación y funda (débilmente) su propia instanciación. De acuerdo a esta propuesta, no es necesario optar entre una ontología platónica y la aseidad divina. No se requiere introducir limitaciones *ad hoc* del alcance de la aseidad divina, ni buscar alguna forma de nominalismo motivado teológicamente.

Creo sinceramente que esta propuesta es la más adecuada para quienes postulen una metafísica de universales platónicos y sean teístas. Existen, sin embargo, huecos importantes todavía en esta explicación. Se ha supuesto aquí que Dios satisface la *Aseidad-2* respecto de los universales platónicos. Nada de lo que se ha sostenido tradicionalmente sobre tales universales está en conflicto con la dependencia del

poseen, por lo tanto, la misma cardinalidad. De un modo análogo, la relación de dependencia permite ordenar los entes en una jerarquía ontológica, por el hecho de que las esencias de unos remiten a otros. ¿Qué sucede si se encuentran dependencias recíprocas, sin embargo? En este caso lo que existe es identidad.

reino platónico de los universales respecto de Dios. No hay tampoco, sin embargo, razones positivas aparentes para postular tal dependencia. Mi conjetura es que debería tener que ver con conexiones sistemáticas entre los universales y Ω . De algún modo, el universal Ω debe tener un puesto ontológicamente prioritario en el reino de los universales, de tal modo que la naturaleza intrínseca de estos debería imponer para Ω la cabeza en esa jerarquía. Pero, examinar estas conexiones sistemáticas ulteriores excede con mucho lo que se puede hacer en este trabajo²⁴.

Bibliografía

- Alvarado, José Tomás. 2009. "Una teoría causal de la modalidad", *Ideas y valores* 140: 173-196.
- Alvarado, José Tomás. 2014. "Ser y bien. Consideraciones sobre la simplicidad divina", *Lumen veritatis* 7 (4): 455-476.
- Alvarado, José Tomás. 2020. *A Metaphysics of Platonic Universals and Their Instantiations. Shadow of Universals*, Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-53393-9>.
- Aristóteles, *Categorías. Sobre la interpretación*. Introducción, traducción y notas de Jorge Mittelmann. Buenos Aires: Losada, 2008.
- Armstrong, David M. 1978. *Universals and Scientific Realism*. Volume 1. *Nominalism and Realism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bealer, George 1982. *Quality and Concept*, Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198244288.001.0001>.
- Bergmann, Michael y Jeffrey E. Brower. 2006. "A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity)" *Oxford Studies in Metaphysics*, Volumen 2, editado por Dean W. Zimmerman, 357-386. Oxford: Clarendon Press.
- Brower, Jeffrey E. 2008. "Making Sense of Divine Simplicity", *Faith and Philosophy* 25 (1): 3-30. <https://doi.org/10.5840/faithphil20082511>.
- Correia, Fabrice y Benjamin Schnieder. 2012. *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139149136>.

²⁴ Este escrito ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt 1200002 (ANID, Chile). Una versión preliminar fue presentada en el Encuentro Nacional de Filosofía de la Religión (11 al 13 de enero de 2023, Universidad Alberto Hurtado, Chile). Agradezco los comentarios y sugerencias de los asistentes a este Encuentro. Agradezco también las observaciones y sugerencias de un evaluador anónimo de esta revista.

- Craig, William Lane. 2012. "Nominalism and Divine Aseity" en *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, editado por Jonathan L. Kvanvig, 43-64. Volume 4. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656417.003.0003>.
- Craig, William Lane. 2014. "Anti-Platonism" en *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, editado por Paul Gould, 113-126. London: Bloomsbury.
- Craig, William Lane. 2016. *God Over All. Divine Aseity and the Challenge of Platonism*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198786887.001.0001>.
- Craig, William Lane. 2017. *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-55384-9>.
- Craig, William Lane y J. P. Moreland. 2012. *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Davidson, Matthew. 2019. "God and other Necessary Beings" *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en editado por Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/god-necessary-being>.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann (DH). 1999. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder.
- Dolezal, James E. 2011. *God Without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Edwards, Douglas. 2014. *Properties*. Cambridge: Polity Press.
- Enderton, Herbert B. 1977. *Elements of Set Theory*. San Francisco: Academic Press. [https://doi.org/10.1016/S0049-237X\(08\)71114-5](https://doi.org/10.1016/S0049-237X(08)71114-5).
- Falguera, José Luis, Concha Martínez-Vidal y Gideon Rosen. 2021. "Abstract Objects", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/abstract-objects>.
- Fine, Kit. 1994. "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives* 8: 1-16. <https://doi.org/10.2307/2214160>.
- Fine, Kit. 1995. "Ontological Dependence", *Proceedings of the Aristotelian Society* 95: 269-290. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/95.1.269>.
- Gale, Richard M. 1991. *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, Paul M. 2014a. *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, London: Bloomsbury.

- Gould, Paul M. 2014b. "Introduction to the Problem of God and Abstract Objects" en *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, editado por Paul Gould, 1-20. London: Bloomsbury.
- Gould, Paul M. y Richard Brian Davis. 2014. "Modified Theistic Activism" en *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, editado por Paul Gould, 51-64. London: Bloomsbury.
- Hughes, Christopher. 1989. *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation into Aquinas' Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501736759>.
- Leftow, Brian. 2006. "God and the Problem of Universals" en *Oxford Studies in Metaphysics*, volume 2, editado Dean W. Zimmerman. Oxford: Clarendon Press, 325-356.
- Leftow, Brian. 2012. *God and Necessity*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199263356.001.0001>.
- Mann, William E. 1982. "Divine Simplicity", *Religious Studies* 18 (4): 451-471. <https://doi.org/10.1017/S0034412500014360>.
- Menzel, Christopher. 1987. "Theism, Platonism, and the Metaphysics of Mathematics", *Faith and Philosophy* 4 (4): 365-382. <https://doi.org/10.5840/faithphil19874441>.
- Morris, Thomas V. 1985. "On God and Mann: A View of Divine Simplicity", *Religious Studies* 21: 299-318. <https://doi.org/10.1017/S0034412500017418>.
- Morris, Thomas V. y Christopher Menzel (1986), "Absolute Creation", *American Philosophical Quarterly* 23 (4): 353-362.
- Plantinga, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- Plantinga, Alvin. 1980. *Does God Have a Nature?* Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Psillos, Stathis. 2002. *Causation and Explanation*, Montreal: McGill-Queen's University Press. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844653317>.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. 2002. *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*, Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199243778.001.0001>.
- Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*. Cura et studio Petri Caramello cum texto ex recensione leonina. Roma: Marietti, 1952.
- Stump, Eleonore y Norman Kretzmann. 1985. "Absolute Simplicity", *Faith and Philosophy* 2 (4): 353-381. <https://doi.org/10.5840/faithphil19852449>.
- Tugby, Matthew. 2022. *Putting Properties First: A Platonic Metaphysics for Natural Modality*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198855101.001.0001>.

- Vallicella, William F. 1992. "Divine Simplicity: A New Defense", *Faith and Philosophy* 9 (4): 508-525. <https://doi.org/10.5840/faithphil19929441>.
- Van Inwagen, Peter van 2004. "A Theory of Properties" en *Oxford Studies in Metaphysics*. Volume 1, editado por Dean W. Zimmerman, 107-138. Oxford: Clarendon Press. Reimpreso en *Existence. Essays in Ontology*, 153-182. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Inwagen, Peter. 2009. "God and Other Uncreated Things", *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleanore Stump*, editado por Kevin Timpe, 3-20. London: Routledge.
- Yandell, Keith. 2014. "God and Propositions" en *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, editado por Paul Gould, 21-35. London: Bloomsbury.
- Welty, Greg. 2014. "Theistic Conceptual Realism" en *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, editado por Paul Gould, 81-96. London: Bloomsbury.
- Zalta, Edward N. 1983. *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht: Reidel. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-6980-3>.
- Zalta, Edward N. 1988. *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass.: MIT Press.