

Carlos Sierra Lechuga*

Dios y la Realidad Fásica:

Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica,
la existencia objetiva y la subsistencia metafísica.

Proyecto.

*[...] si Dios existe, es el misterio mayor que
la humanidad tendrá por siempre «ante sí»,
como su futuro absoluto.*

André Léonard, actual arzobispo primado de Bélgica.ⁱ

Han sido muchas las pretensiones de demostrar la existencia de Dios, pero pocas las persuasiones logradas a partir de ellas. Y es que no es posible aseverar lo siguiente: «Teorema: Dios existe»; y después de algunos argumentos sofisticados –muchos de ellos quizá sofisticos–, por cuyos canales lógicos corra el valor veritativo funcional de ciertas premisas, concluir con las siglas QED. A menos, claro, que uno sea Spinoza, quien razonó según el orden geométrico, y demuestre la existencia de Dios postulando su necesidad como condición para su demostración; o lo que es lo mismo: a menos que uno utilice en la demostración aquello que quiere ser demostrado.ⁱⁱ Si uno hiciera el ejercicio de demostrarlo como teorema, lo que demuestra no es a Dios sino sólo la consistencia lógica de determinada premisa con determinado marco conceptual. Uno no puede concluir, cuando quiere decir que Dios existe, con «*quod erat demonstrandum*». No, porque en realidad no hay *nada* que demostrar.

A la negativa anterior me dedicaré filosóficamente en lo que sigue. Mas para ello, he de asumir a) que Dios existe, b) que la Ciencia dice *algo* del mundo y c) que me leerán hombres cuya investigación académica sea una con *subúsqueda personal*. Por lo demás, he de comentar que este trabajo está notoriamente encausado por y hacia el Cristianismo. Aclarar esto es necesario para esta empresa y para la honestidad académica, pues siendo este texto uno de índole filosófica no tiene por qué aceptar de entrada la veracidad de las propuestas teológicas ni científicas. Sin embargo, como filósofo, espero rehacer de la

*Filósofo mexicano - Círculo de Filosofía de la Naturaleza - Academia Internacional Tomás de Aquino - Sociedad Educativa Latinoamericana para Fe y Ciencia.

Filosofía una disciplina capaz de mantener a raya su asidua actitud crítica y aceptar por veraz aquello necesario para la *construcción* de pensamientos, por lo que verdadera y humildemente presto atención a mis colegas teólogos y científicos; ambos necesarios, según mi parecer, para un discurrir positivamente filosófico.

En otro lugarⁱⁱⁱ he tratado específicamente las distinciones entre consistencia, existencia y subsistencia, por lo que no me detendré aquí mucho en ello, más bien aplicaré lo entonces dicho. Baste dejar claro que consistencia, existencia y subsistencia son modos en que las cosas –en un sentido general– están realmente, son modos como las cosas están en la realidad y que quedan patentemente tipificados como modos distintos en que cada uno está con ellos. No se presentan del mismo modo reales los conceptos que los objetos, o que los sujetos. Ser real en sentido fuerte puede ser expresado con el verbo castellano «estar», pues en el estar uno patentiza la estructura formal de las cosas como siendo reales, uno patentiza su *carácter de realidad*, que es independiente de su contenido (el contenido puede o no ser real, pero el modo de manifestación siempre es en modo real). Este carácter se presenta en diversos modos, como he dicho, no se presentan del mismo modo los conceptos, los objetos del mundo y los sujetos metafísicos. La Realidad es una, pero se manifiesta de diversos modos, esto significa que aun siendo una, posee distintos elementos que la *estructuran*. La Realidad es siempre *Realidad estructural* y, como en lo que sigue señalaré, tales elementos estructurales son *fases* de Realidad. Las cosas reales se resisten, no se puede inteligir de ellas lo que sea. Por ello, no deben confundirse los modos de manifestación de las fases reales, aunque son de Realidad son distintas. Todo es real, pero no todo es del mismo modo real, dicho modo de ser real *modifica* los elementos estructurales de realidad resultando de ellos las *fases*. Estas distintas fases son la *consistencia* conceptual, la *existencia* física y la *subsistencia* metafísica; todos ellos persisten en la misma Realidad (no hay pluralismo alguno). En la Realidad estructural, consistencia, existencia y subsistencia no son modos *consecutivos de ser real* sino modos *constitutivos de estar realmente*, en virtud de lo cual la Realidad es fásica.

Trazo.

*Tener fe no significa primariamente creer que tal o cual proposición es verdadera.
Tener fe significa decir: "A esto me decido, y dedico mi vida".
Werner Heisenberg, padre del principio de indeterminación.^{iv}*

Nadie, o muy pocos, cambia su opinión respecto de una posible Trascendencia con persuasiones demostrativo-rationales, prestando atención a los argumentos ontológicos. ¿No es ejemplo de esto el que el grueso de los judíos no escuchara más a San Pablo, pues en la mentalidad semítica no se «argumenta» como sí en la helénica?^v ¿O el que San Anselmo no convenza al necio del que ya hablaba el salmista,^{vi} como no convenció a su correligionario, el monje Gaunilon?^{vii} Y es que la creencia en Alguien que trasciende los límites espacio-temporales no es un asunto de *opinión* sino de, digamos, *estructura ontológica*. Por ontología y lo concerniente a ella me refiero, sin entrar en detalles pues no es este el lugar, al carácter de realidad que constituye formalmente a las cosas; es decir, no me refiero tanto al *ser* de las cosas cuanto a su realidad patente cada que uno *está* con ellas;^{viii} así pues, entiendo τὸὄν y su plural τὰὄντα como algo sustantivamente dado: más como una cosa que hay y no tanto a un ser de la cosa; τὸὄν ἢ ὄν en este sentido es el carácter formal de realidad de la cosa a diferencia de su contenido específico. Así pues, continuando, el creyente es *sustantivamente* diferente al no creyente,^{ix} su estructura ontológica no es la misma que la del no creyente, pues su razón de ser, para ser y cómo ser (i.e. el modo como está enfrentándose al mundo) está concienzudamente *puesta en función* de una Trascendencia que lo obliga a reconocerse como una unidad específica, en la que el creyente aparece como *específicamente* menesteroso.^x La subsistencia toda del creyente, él como unidad, se conduce en una dirección preferida, es teleológicamente precisa: hay, para él, una *finalidad*. Esto lo marca indeleblemente y le *modifica* su estructura ontológica: le impone un cierto *modo*. El modo preciso, según el cual se canaliza su finalidad, es la *indigencia*. Esto no significa que el no creyente no pueda reconocerse menesteroso, sino tan sólo que la indigencia del no creyente es *modalmente* distinta a la que pudiera tener el creyente.

La acción y actitud del creyente son radicalmente *otras* que las que actuaría si fuese no creyente, pues el salto formal, estructural, que se da de la no-creencia a la creencia es una *versión* de la integridad del ser de un yo hacia *otra* estructura radicalmente distinta.^{xi} En

esta versión—que está puesta en función de una Trascendencia— ese yo ya no puede seguir siendo el *mismo yo*, aunque aún sea, empero, un *yo mismo*. Esto es: yo mismo, el creyente, no soy el mismo que si no creyera. El contenido cambia porque la *forma* de contenerlo es otra; la estructura —el continente— impone sus condiciones de frontera al contenido, al modo como un fluido adopta la forma de aquello que lo contiene. El creyente se vacía de sí, se vierte. Por ello, el creyente cristiano puede *atestiguar* la paradoja de reafirmar su yo cada que se vacía de sí mismo^{xiii} (cfr. Fil 2:5-8). En este vaciamiento, en esta κένωσις, se *conserva* el yo mismo, pero es el mismo yo quien se vacía, se *vierte*, se *cae*: se *conversa*. Justo en razón de esta modificación ontológica, de esta versión de los contenidos de un yo a otro molde estructuralmente distinto, es que podemos hablar de *con-versión*. La conversión no es un cambio de opinión sino una modificación ontológica: un vuelco en el modo de ser —como atestiguaron en sus noches Pascal^{xiii} y San Juan de la Cruz^{xiv}. Conversión dada en función de una Trascendencia que —en tanto que trasciende— obliga al convertido a reconocerse específicamente menesteroso, razón por la cual el cristiano *vive* esta especificidad de la indigencia entendiéndose a sí mismo como *hijo*. El cristiano se convierte en hijo. Ser hijo es el *modo* de indigencia del creyente (cristiano —al menos). Y reconocerse hijo es reconocer a un Padre, por tanto, el modo concreto de indigencia del creyente se especifica aún más: es «poco» indigente, porque se sabe menesteroso pero además sabe a quién recurrir para sanar su indigencia. En la unidad del creyente cohabitan coherentemente la indigencia y el Padre. He ahí su *estructura* ontológica. Este *recurrir-a* alguien concreto, el Padre, es justamente su *finalidad*. Al ser hijo, el creyente es —digamos— teleológicamente indigente. Teniendo una dirección, de la conversión emerge irreversiblemente una nueva estructura. El creyente está sustantivamente dirigido a Ése en quien cree. Por ello, esta estructuración sustantivamente distinta que es la *aceptación de Dios*, es algo mucho más complejo que una mera cuestión de opiniones y, como veremos, por tanto también de argumentaciones; el argumento modifica opiniones, puntos de vista, pero no estructuras ontológicas. La complejidad de la conversión, como tal, tiene que ver con la *emergencia* de estructuras radicalmente nuevas antes que con algoritmos determinantes de los resultados—por ejemplo, la estructura ontológica de *vivirse hijo*, de *atestiguarse hijo*, es una estructura que emerge como un ser radicalmente nuevo: el convertirse en hijo, el devenir cristiano, es *irreversible*.

Por ello, no es explicable la proliferación de credos o ausencia de ellos sólo por asuntos de ignorancia, malas catequesis o –como diría cierto modo de filosofar– argumentaciones poco claras. La creencia es un con-vertimiento, un *verterse con*, es una caída provocada. Se dice que San Pablo cayó del caballo tras la luz cegadora de Cristo, y aunque era *Pablo mismo* quien cayó del caballo, no era ya, sin embargo, el *mismo Pablo*. ¿Qué argumentación explica esto, qué ciencia o, incluso, preguntaríamos hoy, que neurociencia explica una tal conversión? Convertirse estructuralmente no es agregar más glucosa a la organización cerebral, variar los niveles de glía, optimizar el potencial de acción de los axones neuronales, etc.; la ordenación cerebral es una distribución material que tendrá que ver con la estructura formal de un individuo, pero que es únicamente una *parte* de la totalidad estructural ontológica de aquél.^{xv} Un arquitecto llama *estructura* a la vinculación conveniente de determinados elementos a fin apoyarse entre ellos para no sufrir deformaciones incompatibles. Asimismo, un individuo sin duda es material, pero no sólo material, pues su materialidad se *correlaciona* con ámbitos y realidades que van allende lo material. Aquí entra lo precisamente emergente en cuanto a la complejidad arriba mencionada: existe una *suerte de* causación de los efectos a las causas, esto es, las estructuras mayormente complejas tienen influencia en elementos menores del sistema; en este caso, aquello inmaterial que se apoya en lo material, logra influir en aquello en donde se apoya, la mente ordenando a través del cerebro mover una mano es un ejemplo. Existe una *vinculación* del individuo *con* lo material que *conviene* a su integridad; pues el individuo no sería tal, sería *incompatible* consigo mismo, si no se *apoyase* en dicha materialidad –como bien lo había entendido Santo Tomás de Aquino^{xvi}. Estructuralmente *se apoya* en la materialidad y, por lo tanto, *no es sólo* materialidad –apoyo finamente discernido ya por Bergson^{xvii}. Creyente no es el cerebro, creyente es el complejo íntegro y ontológicamente estructurado que llamamos *persona*. Persona que *no es que tenga un cerebro*, ni *que sea un cerebro*, sino que *es cerebral*. Persona no es un cerebro encubetado (*envated brain*), y por ello decimos que la conversión no es cerebral sino *personal*. La conversión es personal no sólo porque sea mía, sino porque soy yo como totalidad personal quien me convierto.^{xviii} Al ser personal, la conversión es de la sustantividad en su totalidad (estructura ontológica), del contenedor, del contenido y del modo de contener. Al ser total, no se explica remitiendo a una instancia particular, en esa medida decimos que quien se

convierte es *él mismo*, pero ya no es *el mismo*. Creer no es un parche *in absentia* de lo intelectual (como enseña la crítica al *God-of-the-gaps*), como tampoco una consecuencia de lo intelectual, creer es acción y actitud, es –por ejemplo– no sólo *inteligir* que Dios existe, sino reconocer-*lo* como Padre y vivir-*se* como hijo: creer no es sólo *advertir* que Dios existe, sino *atestiguar* su existencia. Frente a ello, cualquier argumentación no es que sea inoperante, pero al menos no opera esencialmente. Por ello, la conversión no es sólo material sino total: la conversión o es total o no es nada. Nadie que monte el mismo caballo lo montará de nuevo siendo el mismo si Dios lo ha tirado de él.^{xix} Y nadie que haya caído encontrará demostrable al Motivo de su caída.

Cimentación.

[...] parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía.

Cuando venga lo perfecto desaparecerá lo parcial.

Primera Epístola a los Corintios, 13:9,10.

En los argumentos ontológicos, lo que se quiere demostrar no es demostrable, pues lo *demonstrantese* encuentra subordinado a lo presuntamente demostrado, y la inversión de la causa y el efecto es una inversión que sólo es posible epistemológicamente, no ontológicamente. De manera análoga, cuando con el cerebro se piensa a la evolución con teorías científicas, el efecto piensa a la causa, mas esta precedencia del efecto es sólo epistemológica, pues ontológicamente existe un cerebro *porque* es *producto* de la evolución. Asimismo, asumiendo que dios es Dios, el hombre es su consecuente, más si el hombre argumenta su existencia lo hace sólo a nivel de conceptos; pero *los conceptos se demuestran conceptualmente, no existencialmente*—esto ya era claro para Santo Tomás.^{xx} En todo caso, se demuestra la existencia-conceptual (si esto hace sentido), pero no la existencia-ontológica, o como luego diremos: *se demuestra la consistencia, no la subsistencia*. Se demuestra la consistencia dentro de un marco conceptual de referencia, por ejemplo, el teorema que afirma que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos rectos, es un teorema demostrable sólo refiriendo al marco conceptual que es la Geometría Euclidiana,^{xxi} se demuestra tal proposición o, si se quiere, se demuestra la consistencia de dicha proposición en un determinado marco, más justo por ello las argumentaciones –que son todas conceptuales– son siempre epistemológicas y no alcanzan

jamás a ser ontológicas; en virtud de lo anterior un teorema así es inconsistente, por ejemplo, con la Geometría de Riemann. Uno no deduce de la demostración de un teorema la existencia entitativa, física y efectiva, de los contenidos conceptuales del teorema. Pero volveremos a esto luego.

Regresando al símil del cerebro y la evolución con la creatura y el Creador, cuando el cerebro se usa para pensar la evolución, de fondo se está usando para reconocerlo en el devenir evolutivo –no tanto para comprender la evolución sino para comprender-*seen* ella. Similarmente, el hombre que inquiere argumentativamente por Dios no lo hace para dar cuenta de Él, sino para dar cuenta de sí mismo en tanto que *creatura*. Metafóricamente, la evolución se piensa a sí misma apoyándose en nuestro cerebro. Ontológicamente Dios precede al hombre, y la atención argumentativa que éste dedique a Aquél será únicamente epistemológica, no ontológica: una argumentación ontológica de Dios sería de algún modo una *creación* de Dios, pues presupone una identidad entre palabra y cosa.^{xxii} No existen humanamente argumentaciones ontológicas sino sólo epistemológicas; en las primeras, las palabras y las cosas se identifican, en las segundas no –como de alguna forma lo habría pensado Foucault.^{xxiii} Las «argumentaciones» ontológicas son de Dios, pues en Él, *lo que se dice, es* (vid. Gn. 1), cobra realidad sustantiva. Para Dios, lo dicho es ontológico; para el hombre, lo dicho es, a lo sumo, epistemológico. Su Palabra es *creación*, la nuestra da cuenta de lo *creado* –como Feyerabend alguna vez lo señalara^{xxiv}.

Por ello, modestamente considero que el hombre con su argumentación no *demuestra* la existencia de Dios sino que, de hecho, Él está *siendo mostrado* en la existencia de un hombre capaz de demostrar y argumentar. La realidad personal que es el hombre muestra al Creador cuando en sus *presuntas* demostraciones ontológicas se presupone a sí misma como creatura. La *subsistencia* de Dios se muestra en el hecho de un hombre *demonstrante*.^{xxv} No se trata de decir al final de alguna argumentación sobre Dios: «Dios, lo que había que demostrar», sino de ratificar patentemente a partir de una sustantividad capaz de argumentar epistemológicamente e inquirir ontológicamente, lo siguiente: «Dios, quien se está mostrando». Que no es lo mismo.

No ya en los argumentos ontológicos, sino en los epistemológicos no hay *nada que* demostrar, como al inicio sugerí. Cuando señalo «no hay *nada que* demostrar», no indico, sin embargo, que no haya nada *qué* demostrar. Ciertamente es viable la existencia de un

qué, pero no así la posibilidad de demostrarlo. Pienso en la imposibilidad de demostración de dicho qué, porque el *quid* del qué es más bien un *quis*. Aquello que esencialmente constituye el «objeto» de una pretendida demostración de Dios es un *quién*, un Alguien. De tal modo que cuando digo que *no hay nada que demostrar* porque el *qué* es más bien un *quién*, quiero decir estrictamente que *hay Alguien quien no es demostrable*. Y por tanto no hay objeto de demostración pues no hay siquiera objeto; lo que quiere demostrarse es un *quién* que, por su cualidad de ser un *quién* y no un *qué*, es decir, de ser *sujeto*, no admite objetivización alguna. Por otro lado, las demostraciones sólo demuestran objetos, sean del entendimiento o del mundo (aunque, como veremos después, para demostrar objetos del mundo haya que relacionarlos con los del entendimiento), pero no sujetos. Entiendo aquí por *sujeto* algo más parecido (jamás idéntico) al sujeto moderno antes que al antiguo o medieval: no un *qué* sino un *quién*,^{xxvi} o en todo caso, lo entiendo como la integración de ambos. El sujeto es –clásicamente– su propia realidad a la que queda referida –modernamente– toda otra realidad y la cual posee un referirse-a que no debe referirse más que a sí misma –clásica y modernamente. Pero volveremos a esto. El sujeto es un *quién* que, como tal, no se pone frente a *mí* como el *ob-iecto*, porque nunca un sujeto le es ajeno a otro sujeto, como sugiriera Terencio,^{xxvii} justo a razón de compartir ambos su mutua no-indiferencia.

Cuando demuestro un teorema por inducción matemática, valiéndolo para n y luego para $n+1$, aquel objeto de mi demostración es demostrable precisamente por ser *objeto*, por ponérseme enfrente; en este caso específico, enfrente como ente de razón. Ente de razón por lo demás manipulable, aún a pesar de los axiomas de Peano o de quien sea –para el caso es irrelevante–, pues incluso tales axiomas (o marco conceptual de referencia, como antes le nombrábamos), dentro de los cuales se moverá mi manipulación, han sido impuestos *arbitrariamente*, han sido *puestos enfrente* como reglas a seguir; ente de razón manipulable, además, porque en tanto que *ensrationis*, está puesto precisamente enfrente: enfrente de la razón, y por ello puede ser un número *arbitrario* además de podersele agregar siempre $+1$. El sujeto no se pone jamás enfrente porque no está *ob-jetado*, sino justamente debajo de la realidad a la que constituye, *sub-jetado*. Sea como fuere, el Último Teorema de Fermat, por complicada que sea su demostración (y con todo el respeto que merece Andrew Wiles)^{xxviii}, está en un *grado de realidad* diferente y nada comparable con

el grado de realidad en que está un sujeto.^{xxix} Hablábamos antes del complejo llamado *persona*, sin entrar en la ancestral disertación sobre la persona, dentro de la cual ya los Padres de la Iglesia debatieron, la persona está en un grado de realidad *inconmensurable* al de un objeto matemático, es decir, no existe medida común entre ambos. Por reales que ambos –el Último Teorema y la persona– puedan presentarse, su *modo de ser real* difiere. Uno *tiene realidad* como entidad racional, el otro como realidad personal; de hecho, el contenido entitativo de un teorema es tal por una realidad personal que es, entre otras cosas, pensante. Existen teoremas *porque* hay personas que los piensan. Sólo los sujetos pueden demostrar algo, pues es una posibilidad impotente para los objetos (cuya potestad es idéntica a su potencia, como pronto veremos). Difieren, fundamentalmente, en que el objeto matemático, al ser *ensrationis*, posee un grado de realidad que es *en principio* mental, mientras que el sujeto que llamamos persona no sólo es alguien quien me aparece físicamente aquí, es decir, que posee un grado de realidad que es *por principio* no-mental, sino que es incluso aquel capaz de idear algún *ensrationis* como los de la Matemática. En tanto que *ensrationis*, uno es una quimera, en tanto *ens qua ens*, el otro es un sujeto. Como ente *de* razón, la realidad de la quimera –aunque real– no le es propia, está *referida*, justo por ello es *de*–se mezcla un genitivo. Como ente en tanto que ente, es decir, como ser que está siendo, donde participio y gerundio se imbrican, *el sujeto es su propia realidad a la que queda referida toda otra realidad y la cual posee un referirse-a que no debe referirse más que a sí misma.*

Esto no significa que el sujeto *crea* su propia realidad –no todo sujeto es *causa sui*– pero sí el que sea *referenciado* de sí misma y de lo demás. Los objetos, al estar ob-jetados, están lanzados *enfrente*, más para estar enfrente se necesita de un alguien a quien se le enfrenten: el sujeto; éste, por estar sub-jetado, está lanzado bajo sí mismo. Los objetos refieren a los sujetos pero los sujetos a sí mismos. Dicho esto, y conjugado con lo que en el *Trazo* dijimos del creyente, el sujeto creyente remite a sí mismo *en tanto sujeto*, pero *en tanto creyente* remite a otro sujeto que no es su sí mismo pero que ciertamente es también sujeto: Dios (por eso le decíamos *hijo* que, como todo hijo, *refiere* a su *Padre*). Como sujetos, quedan referidos a ellos los objetos; por esta referencia es que los estatutos objetuales no tienen jurisdicción subjetual, ya que cada cual opera en *fases diferentes*. Así, las argumentaciones–que son epistemológicas, es decir, de sujetos a objetos– no pueden

demostrar existencia subjetual alguna. Además, en tanto unidad total y orgánica, en tanto sustantividad, el sujeto es persona. Y será primariamente por su ser persona que el sujeto difiera sustantivamente del objeto.

Por la radicalidad personal del sujeto es que antes decía que nunca un sujeto le es ajeno a otro sujeto. Ser persona es ser no-indiferente, es que nada le sea ajeno, es poder responder, es ser *responsable*. El objeto me es ajeno, me es indiferente, puesto que no me envuelve en su propia sustantividad, él es sin mí (pues incluso ser y ser pensado no necesariamente son lo mismo)^{xxx}, aunque cuando advierta de él sea ya en-relación-con, conmigo. ¿Cómo puede el objeto serme indiferente cuando a un sujeto nada le es ajeno? El objeto me es indiferente, más bien, porque *yo le soy a él indiferente*, pues ni siquiera está en su potestad caer en cuenta de diferencia alguna. No es que el objeto me sea indiferente, sino más bien que no es responsable de su indiferencia. Podríamos tematizar al objeto como ese al que todo le es indiferente, donde si bien se correlaciona en la estructura dinámica de la realidad, sus tropismos o asimetrías físicos nada tienen que ver con un hacerse responsable ante la totalidad de lo real en cuanto *totalidad*, pues ver la totalidad *qua* totalidad no es algo físico sino metafísico –como el mismo Wittgenstein sabía^{xxxi}. Todo le es indiferente al objeto no porque no privilegie este o aquel comportamiento –el principio de mínima acción no nos permitirá mentir– sino más bien porque no está en su potestad ver al todo como un todo, es decir, no puede responsabilizarse del *todo*. En sentido estricto, el objeto no es metafísico. Sólo en la potestad de los sujetos está el dar cuenta de la dimensión metafísica de la realidad, o más precisamente de la *fase*^{xxxii} metafísica. La potestad del objeto se ve conducida por lo que el mundo sugiere, su potestad es siempre idéntica a su *potencia*: la potestad de un balón que está arriba de una cima en equilibrio inestable, radica en que puede llevar al acto la potencia de descender hasta la cima (por ello mecánicamente puede decirse que el balón tiene una determinada energía potencial, y luego una cinética). Incluso en los objetos de la ciencia de la complejidad, los comportamientos son «potencias» del sistema objetual; el comportamiento de un sistema caótico, por impredecible que sea, depende totalmente de las condiciones iniciales y de frontera de dicho sistema; por novedoso que sea el objeto resultado, la novedad surge de una complejización en el modo de estructuración objetual, no de otra cosa. Los principios conservativos se mantienen presentes a pesar de que localmente existan estructuras disipativas.^{xxxiii} La potestad de los objetos es su

potencia. En el grado de realidad de los sujetos ocurre de manera diferente pues, como veremos, en ellos su potestad no está tanto en sus potencias sino en sus posibilidades. Para dilucidar este aspecto crucial, hemos de tematizar primero lo fásico de la realidad.

Edificación.

*[de las gracias de Dios] hablamos,
no con palabras aprendidas de sabiduría humana,
sino aprendidas del Espíritu,
expresando realidades espirituales en términos espirituales.
Primera Epístola a los Corintios, 2:12,13*

Distingamos qué es esto de «fases de realidad». Hablar de *fases* nos permite distinguir entre la piedra, el molusco, la bacteria, la supernova e incluso el hombre (también los ángeles) y Dios o, abstractamente, entreobjetos y sujetos; sin por ello caer en dualismos o pluralismos que escindan esquizoidemente a la realidad pues, aunque fases, son *fases de realidad*. Fases, como muchos sabemos, sugeridas ya por Dionisio Areopagita y explicitadas por el mismo Santo Tomás de Aquino.^{xxxiv} La realidad fásica permite hablar de manera consistente matemática, física, química, biológica, artística, filosófica y teológicamente. Así pues –retomando– el Último Teorema de Fermat está en una *fase de realidad* diferente a la fase de realidad en que está un sujeto, por ello, aunque ambos son reales, a uno lo aborda la Matemática y a otro la Filosofía y/o la Teología.

Confundir la fase de realidad sobre la que trabaja una de estas disciplinas con la fase de realidad sobre la que trabajan las otras, no es sólo errar el método y los motivos, sino *sobre todo* errar los fines. Es cierto que un problema mal planteado no puede solucionarse, pero ello no implica que aquello que no puede solucionarse sea forzosamente un problema mal planteado. Los métodos y motivos pueden incluso compartirse según el caso, pero es el caso quien discrimina si es o no posible compartirlos, más las fases de realidad son y serán siempre distintas, porque los estatutos que deslindan las fases poseen jurisdicción sólo en sus propias fases. Por esta razón, la Matemática puede compartir sus métodos de inferencia estadística con la Sociología; pero no así la Física compartir sus ecuaciones diferenciales con las exégesis del Génesis (incluso más delicado, no pueden siquiera compartirse –a secas– los instrumentos de exégesis cristianas del *Génesis* con los de las interpretaciones rabínicas del פְּרָאֲשִׁית). El espíritu honesto de Georges Lemaître jamás confundió lo que

luego se llamaría *Big Bang* con la *Creación* –existen hoy en día, sin embargo y de manera lamentable, físicos eminentes que confunden las fases de realidad.^{xxxv} Pueden compartirse los métodos y motivos, pues al fin y al cabo sigue siendo la realidad *una*–aunque posea fases–y el hombre sigue siendo *íntegro*–y no (como alguna vez me lo hiciera notar personalmente Denis Alexander) «*ahora religioso y más tarde científico*»^{xxxvi}.

Cuando el matemático Cauchy nombra infinito al límite de los “valores numéricos sucesivos de una misma variable que crecen más y más de modo que rebasan cualquier número dado”^{xxxvii}, no podemos sino recordar el afamado *id quo maiuscogitari non potest* de San Anselmo,^{xxxviii} además de remitirnos a San Agustín quien, pensando en el infinito matemático como cualquier número mayor a cualquiera imaginable, tacha de impíos a quienes no aceptan que Dios pueda conocer *todos* los números^{xxxix}; quizá por ello, el matemático y teólogo Bolzano utilizase análogamente su noción de infinito teológica para abordar su noción de infinito matemática, hablando, por lo demás, de las infinitas fuerzas de Dios cada una de las cuales es también infinita;^{xl} invitación teológico-matemática que remite a la teológica-política de Spinoza^{xli}, la cual luego habría de inspirar a la lógica-filosófica de Wittgenstein^{xlii}; retomados en los números transfinitos de Cantor,^{xliii} los infinitos que son a la vez infinitos del propio Bolzano, al parecer han sido influidos por la propuesta metafísico-panteísta del *triple infinitospinozista*, siendo Dios un infinito con infinitos atributos cada uno de los cuales es también infinito;^{xliv} propuesta de Spinoza que a la vez es tomada de su tradición judaica en la que con fuerza se repite קדושקדושקדוש, cuando Isaías es llevado a donde Dios (Is. 6:3); que también, por su parte, fue apocalípticamente cristianizada en el *trisagio*, cuando San Juan es asimismo llevado frente al Juez (Ap. 4:8), triple santo interpretado teológicamente como una señal de la Trinidad... cuando ocurre todo esto, se genera una *red de préstamos* que *ejemplificadamente* conecta de Cauchy a la Trinidad, esto es, de la Matemática a la Teología. Así y todo, es legítimo prestar el arco y la flecha, pero no apuntar indiscriminadamente a cualquier diana. Una cosa es *compartir* los motivos y otra *transpolar* las verdades –que son verdad *según* la fase de realidad aunque no sólo *en esa* fase^{xlv}–, pues las fases de realidad deben mantenerse como *fases*. Estos ejemplos de pensadores comparten sus motivos y justo *por ello* comparten sus métodos, lo que me parece legítimo; pero confundir los fases de realidad es inadmisibles, porque los fines se tergiversan cuando por la *regula* de una disciplina quiere hacerse pasar *cualquier* fase de

realidad. Es como buscar al *Australopithecus* en la Biblia y, al no encontrarlo, afirmar de Ella ser un libro equivocado, cuando ocurre justo a la inversa: soy yo quien yerra en los fines, soy quien no está buscando en un libro de paleontología: *no es el libro quien se equivoca, sino yo que me equivoco de libro*. Ni qué decir cuando desde la Física se quiere hacer Metafísica o a la inversa, confundiendo resultados científicos con conclusiones filosóficas o, también, realidades trascendentes con realidades inmanentes. Es legítimo prestar el arco y la flecha, pero no lo es apuntar indiscriminadamente a cualquier diana pues –parafraseando al Cardenal Baronio, a Galileo y a Juan Pablo II– las Sagradas Escrituras fueron escritas para mostrarnos cómo llegar a los cielos, no para mostrarnos cómo funcionan.^{xlvi}

No es que la fase-*Q* de realidad sea *consecuencia* de la fase-*P*, y por ello se legitime transferir a *ultranza* los métodos y resultados de una a otra;^{xlvii} sino más bien que la fase-*Q* de realidad está en *vinculación conveniente*—como dijera los arquitectos— con el resto de fases. No es lo mismo la consecuencia de *Q* a *P*, que la vinculación conveniente entre *P* y *Q*. La totalidad de lo real es una totalidad *estructurada* y, por ello, las fases de realidad no son *consecuentes* sino *constitutivas*.

En virtud de dicha constitución estructural es que los elementos estructurales de realidad son llamados precisamente fases, y no –por ejemplo– compartimientos. *Realidad es siempre realidad estructural y por ello es siempre realidad fásica*. Precisamente por esto, no se quiera dar cuenta de los sujetos con métodos diseñados formal y primigeniamente para dar cuenta de los objetos. Sea que los sujetos y los objetos son realidades, razón por la que es posible pasar de unos a otros según lo permita el caso; pero existen en ellos distinciones de fase. Diferentes tinciones, diferentes modos de verse (concretamente: de *aparecer*) es lo hay entre fases. No sólo distinciones a nivel de los objetos o a nivel de los sujetos cada uno en su categoría, sino, *sobre todo*, entre los sujetos y los objetos como tales. No se puede con la *regula* de los objetos regular a los sujetos. Son sustantivamente diferentes. En el caso del sujeto la potestad no opera como con los objetos, donde potestad y potencia se identifican, por ello, más que poseer *potencias*, decimos que el sujeto posee *posibilidades*. Concretamente, el hombre –que es un sujeto– tiene potencias en tanto hombre-mundano, esto es, por ejemplo, como *objeto* de la biología o la demografía; su ser objetual posee potencias tales como nacer, crecer, reproducirse y morir;

el hombre-mundano es lo que alguna vez en acto fue mórula, embrión, feto... Pero trasciende sus potencias hacia sus posibilidades en tanto que *no es únicamente* mundano (o como antes señalamos, en tanto que el hombre no es un cerebro sino que es cerebral), ser mundano es parte de su estructura ontológica, mas no su plena estructura ontológica. El sujeto-hombre no es puramente mundano u objetual pues es voluntad libre, espíritu, pues su posibilidad de vida no se reduce a veinte aminoácidos ni su posibilidad de muerte se agota en la secesión de un sistema que es ya incapaz de responder a las exigencias de su entorno, etcétera. Podríamos decir, para usar algún concepto de la Ciencia, que hay en el hombre algo que obedece a la aciaga segunda ley de la termodinámica, pero hay otro algo –mucho más indefinido pero y por inagotable– que no obedece a la degradación característica de lo estrictamente temporal.

Así, debe tematizarse lo objetual con herramientas objetuales y lo subjetual con herramientas subjetuales, lo mundano con determinados instrumentos (quizá matemáticos o experimentales) mientras que lo allende a lo mundano con otra *orden* de instrumentos (quizá míticos o rituales), pues lo fundamental es reconocer que *uno no puede tratar como si fuera sólo potente aquello que es también posible*. Los sujetos están estructurados por posibilidades y no tanto por potencias; además son cómplices entre sí, puesto que las posibilidades de uno siempre convienen con las de otro. Unas *responden* a las otras, son convenientes (por ello, la irresponsabilidad es inconveniente). He aquí el preciso sentido de la responsabilidad que ya tematizábamos como una mutua no-indiferencia. El horizonte de posibilidades de un sujeto concreto siempre es un horizonte que, de suyo, acaece como tal gracias a la subsistencia de otros sujetos, justo esto es lo que los subjetiviza *personalmente*. Ser persona es, en este sentido, ser sujeto para otro, estar sujeto a otro.

El modo de subsistir de los sujetos no es objeto de demostración alguna, pues para demostrar hay que poder ver en perspectiva, lejana y ajena, delimitadamente, aquello que quiere demostrarse. Los sujetos no son demostrables porque sus posibilidades son inagotables y, por ello, difusas. Las potencias de los objetos, aunque quizá inagotables, no son difusas cuando se les trae a un ámbito *determinadamente delimitado*. Los sujetos no se distienden en su totalidad enfrente de sí mismos como lejanos, ajenos. El sujeto no es ajeno a sí mismo, y con ello tampoco es ajeno a cualquier otro sujeto; son cómplices en su subjetividad que está de suyo sustantivamente entrecruzada: un sujeto está sustantivamente

sujetado a otros sujetos; de ahí que el sujeto concreto pueda reconocer su especificidad en la totalidad de lo real y, con esta intuición metafísica, reconocerse menesteroso. Los teólogos tienen un concepto adecuado para aquello con lo que uno se topa y no puede objetivarse, para ello a lo que no puedo serle ajeno, para aquello que a pesar de poder decir algunas cosas sobre él no puedo decirlo todo por estar yo imbuido en ello mismo; ese concepto es, a saber, el *misterio*.^{xlviii} El misterio de intuir la totalidad de lo real como totalidad y con ello de reconocerse parte constitutiva de ésta, es el misterio de lo que antes llamé *indigencia*. Ésta es un modo exclusivo de los sujetos. No es lo mismo ser incompleto (como pudieran ser los objetos –incluso los de la matemática, como enseñara Gödel–) que ser indigente. El indigente *necesita*, y ello significa que no puede estar determinadamente delimitado, como si ya no necesitase nada –precisamente por ello es menesteroso. Por tanto, no es posible deslindarlo en marcos de referencia conceptuales que permitan demostración alguna. ¿Qué es este deslinde? ¿Cómo queda tematizado esto que hemos llamado «determinadamente delimitado»?

Instalación.

Una crítica de semejantes demostraciones resultaría a la vez notable e instructiva, ya que, por un lado, depuraría a la matemática de estos falsos adornos y, por otro, pondría de manifiesto sus límites, demostrando con ello la necesidad de otro tipo de saber.

G.W.F. Hegel, prólogo a la Fenomenología del Espíritu.^{xlix}

Puesto que en el sujeto la potestad no se limita a la potencia sino que trasciende hasta las inagotables posibilidades, el sujeto está ya de suyo allende los lindes del mundo. El sujeto, pues, como totalidad íntegra, no es un hecho del mundo. De manera ejemplificada: el cuerpo del hombre, que obedece como objeto, es vivido por él no objetualmente sino, precisamente, subjetivamente. Cada hombre vive su cuerpo objetivo de manera subjetiva, y por ello no decimos que el hombre sea su cuerpo, sino que es corpóreo.¹ Si el sujeto no se limita a los lindes del mundo, no puede demostrarse, pues sólo se demuestra aquello que está *determinadamente delimitado*. No se trata, por lo demás, de que el mundo esté determinadamente delimitado; el mundo nos da sobradas muestras de que siempre hay algo nuevo bajo el sol, por lo menos sus átomos de helio, que son bastante novedosos según nos dice la Mecánica Cuántica. No es que el mundo esté determinadamente delimitado, pero si

algo demostramos de él es porque nos es posible transpolar sus objetos a ciertos marcos conceptuales que, de una u otra manera, *en tanto conceptuales*, sí que están determinadamente delimitados.

Al estar enfrente, el objeto puede ser traído propiamente *frente a mí*, esto es, el objeto puede pasar a ser *ensrationis*. Modifico al objeto del mundo, para que pueda ser comprendido objetivamente. Le impongo el modo del *ensrationis*. Sólo entonces lo demuestro.^{li} Al objeto lo trato como objeto de la razón. Lo enmarco en conceptos que presumo claros, lo integro a un sistema *axiomático* –determinadamente delimitado. El físico, cuando trata con objetos del mundo, los trata con esbozos mentales que espera –y asume– que alguna correlación tengan con ese mundo al que esboza. No trata con este o aquel objeto del mundo teóricamente, sino con objetos de razón isomórficamente empalmados con los objetos del mundo –esto no es para nada nuevo, Ernst Mach lo anunció como un *principio de economía*.^{lii} La Física (y las ciencias en general) asume una relación unívoca (a veces incluso biunívoca) entre *lo matemático* y *lo físico*. El objeto del mundo no está delimitado, pero si puede traerse a la Matemática –desde la cual esbozamos el mundo delimitadamente (al menos *en principio* y dejando de lado las profundas consecuencias de los resultados de Gödel^{liii})– entonces podrá quedar determinadamente delimitado. Pues en los *entiarationis* de la Matemática, uno no queda obligado a tratar con entes concretos, múltiples e incapaces de ser indubitadamente inducidos y generalizados. En la Matemática, al ser una quimera, es posible la generalización y la inducción tales que permiten la demostración precisa, en ciertos marcos determinadamente delimitados, de que algo sea así y no más bien de otra manera. Se demuestran las órbitas elípticas de los planetas no porque trabajemos concretamente con ellas, sino porque se isomorfizan unas trayectorias físicas con unos conceptos matemáticos que encuadran delimitadamente, por ejemplo, con la geometría de Euclides y sus cónicas^{liv}. Lo que se demuestra es la *plausibilidad* de la existencia física de tales órbitas, pero no la *llana* existencia física, pues lo demostrado es demostrado conceptualmente, matemáticamente, *argumentado epistemológicamente, no ontológicamente*. En virtud de esto es que no basta con que la matemática afirme de las trayectorias planetarias recorrer una elipse, sino que hacen falta observaciones, es decir, evidencia empírica y no sólo deducción lógica. Hasta el mismo Santo Tomás ya sabía –como dijimos– que de la demostración de *consistencia* conceptual

no se sigue la *existencia* entitativa –y luego lo sabría, también, Kant^{lv}. Se demuestra, así, la verdad de las elipses *en y según* abstracciones determinadamente delimitadas, es decir, su consistencia.

Aquello que conceptualmente fluye (se deduce o induce) en los canales lógicos de un sistema axiomático, está basado precisamente en lo básico indemostrado (e indemostrable) del sistema. Uno acepta por «dogma» un axioma, un postulado (hay quien dice que se los acepta porque son evidentes, pero eso es discutible; sin embargo, por esto o aquello, tienen que *aceptarse*). Y dichas postulaciones y aceptaciones son arbitrarias, podemos postular y aceptar arbitrariamente porque tales propuestas están enfrente, como *entiarationis*, de la razón. Lo que con estos objetos, que son ya de la razón, se pueda manipular, lo que se deduzca de ellos, es conceptualmente demostrable *a partir de y en* ellos mismos, no afuera: lo que se demuestra es la consistencia del concepto, no su existencia entitativa. Se demuestran en esos sistemas conceptos que obedecen las reglas de ellos mismos, conceptos *consistentes* (es más, el sistema no puede siquiera demostrar su propia consistencia)^{lvi}. Cosa distinta es que tales conceptos eventualmente puedan tener referente empírico, de eso ni duda cabe, pero *in sensu stricto* no se demuestra el mundo, sino el mundo-matematizado (o conceptualizado). El mundo siempre es contingente pero la Matemática –suponiéndola *analítica* en el sentido kantiano– es necesaria. En un marco matemático determinadamente delimitado puede existir la necesidad (kantianamente y prescindiendo de Gödel para el caso). Por ejemplo: es necesario que en un plano R^2 cuya métrica es el teorema de Pitágoras, la distancia más corta entre dos puntos sea la recta. Así pues, dado que los objetos del mundo son contingentes pero los de la matemática necesarios, si logro traer los contenidos del mundo a una relación matemática, entonces paso de la contingencia a la necesidad.^{lvii} Paso que se da gracias, precisamente, al *carácter objetual* de ambas fases de realidad; carácter que, en tanto objetual, posibilita a dicha fase estar *en frente*. Porque ambos *son* objetos puedo encontrar relaciones cuasi directas entre los del mundo y los de la Matemática. Y lo que demuestro lo demuestro en la Matemática, que es necesaria y *conceptual*; no en el mundo, que es contingente y *existencial*. Precisamente por esto apostó Galileo diciendo que el lenguaje del mundo es matemático;^{lviii} de ahí que cuando Gödel demuestre que la Matemática no es analítica en un sentido kantiano (i.e. tautológica o absolutamente deductiva), ésta ya no será tampoco un garante

para el conocimiento indubitable, pues ahora también sus juicios podrán ser contingentes, pero este es otro tema.

No se demuestra la existencia ontológica de nada, sino sólo la consistencia conceptual; los argumentos ontológicos son más bien, en este sentido, argumentos epistemológicos. Por ello, cuando queremos demostrar en Física teóricamente (y no sólo empíricamente), por ejemplo, algo que posea existencia física, debemos crear un isomorfismo entre ello y algo que ya no sea físicamente existente sino, más bien, conceptualmente consistente: un número o una cantidad numérica, una forma algebraica, etc. *Es preciso pasar de la existencia a la consistencia para que algo quede determinadamente delimitado.* Lo que se demuestra es el concepto matemático que hemos relacionado unívocamente con el objeto físico. Estrictamente hablando, no se demuestra la curvatura del espacio-tiempo como siendo una suerte de sábana deformable en función de una masa, se demuestra la consistencia de determinadas ecuaciones que afirman que el concepto matemático de espacio-tiempo (que es un concepto geométrico no-euclidiano, la variedad pseudoriemanniana, como le llaman) se curva; pero no se demuestra que efectivamente exista un objeto del mundo –en tanto que *del mundo*– que sea un espacio-tiempo ni su curvatura. Lo que se hace con la observación, por ejemplo con la deformación de la luz de una estrella eclipsada por algún otro objeto, es tener evidencia empírica que apoya el isomorfismo previamente hecho, pero no es que demuestre –de una y para siempre– que lo *dicho* en la fase de los conceptos (consistencias) sea idéntico a lo *visto* en la fase de los objetos del mundo (existencias). Como objeto del mundo tiene que pasar a ser objeto de la razón para hablar de demostración. Los objetos del mundo, al no estar determinadamente delimitados no se demuestran sino que, en todo caso, quedan claros. Aquel eclipse que permitió ver cómo se desvía la luz en presencia de un campo gravitatorio, no demostró la curvatura de espacio-tiempo alguno, más bien, la hizo *patente*. Dejó clara la plausibilidad de las ecuaciones (conceptos, consistencias) de Einstein.

Lo conceptual es demostrable más que patentizable. Lo conceptual es manipulable por estar arbitrariamente deslindado por nosotros, mientras que la realidad física, en tanto que *física*, no está deslindada –mucho menos *por nosotros*. Lo físico no se demuestra; se constata o patentiza. La demostración es argumentativa, no constatativa, justo por ello es

demostración y no neta mostración. La demostración es, en todo caso y según la correlación impuesta (y muchas veces encontrada) entre lo físico y lo matemático, *físico-matemática*.

Acabados.

Con todo, no hemos de tomar al mundo como el cuerpo de Dios ni a sus diversas partes como partes de Dios. Él es un ser uniforme, carente de órganos, miembros o partes, estando aquellas criaturas suyas subordinadas a él y a su voluntad. Él no es el alma de ellas [...].
Sir Isaac Newton.^{lix}

Los sujetos no son como los objetos que, de una u otra manera pueden forjarse como objetos de la razón: uno no racionaliza a un sujeto –por ello, tarde o temprano, frente al sujeto-hombre, sus modelos psicológicos de la personalidad decaen. Los sujetos, que son subsistentes, no son jamás isomórficos a los conceptos, que son consistentes, como sí eventualmente pueden serlo los objetos, que son existentes. Los sujetos, pues, son sujetos subsistentes y no meros objetos existentes susceptibles de conceptualizarse. Dios es un sujeto, pues justamente subsiste, incluso, *per se*. Dios debe tener subsistencia ontológica y no sólo consistencia lógica (como lo pretendieran los llamados «argumentos ontológicos»), por ello, como decía párrafos atrás, lo que demuestra –por ejemplo– San Anselmo es que un concepto es consistente con un juego de reglas (el pensar lo más grande que pueda ser pensado), concepto lógicamente consistente, pero no demuestra a Dios, ontológicamente subsistente. Como diría Jaspers: un Dios que se demuestra no es Dios sino una cosa del mundo.^{lx} Y el *Dios del mundo* no puede ser un *hecho del mundo*. Dios no es un teorema ni tampoco una aceleración producida por una fuerza, nada de eso. La Ciencia, aunque fundamental, no es la sabiduría *perennis*, y si bien tiene sus propios métodos, los cuales son muy eficaces en lo suyo, éstos no son transportables gratuitamente, pues su eficacia es eficaz sólo para su propio grado de realidad. No tener esto claro podría llevarnos al cientificismo, esto es, a la ideología de la Ciencia, a pensar a ésta (o a sus métodos) como el único garante de verdad (o de conocimiento), cuando es más bien *un método preciso para objetos precisos*. La Filosofía, la Ciencia, la Teología, etc. me parecen todas *indisolubles* –pues todas tienen por polo común al hombre y tratan de esa totalidad estructurada que es la realidad–, pero ello no significa que no sean *distinguibles*. Así pues, no es que sólo alguna

de ellas sea el garante de verdad que legitime al resto, más bien: siendo todas distinguibles convergen en un solo polo que es la verdad.

Creo, pues, que el querer demostrarlo todo, como si la demostración fuera algo más que la mostración, la patentización, la visión, la ratificación, la seguridad, la vivencia, etc., es errar el modo de acercamiento a una realidad que distingue fases (la Realidad Fásica) e incluso tergiversar y dañar la demostración misma. ¿Es el sujeto demostrable? En definitiva, no. Pero precisemos más la negativa. Retomando el caso del sujeto que llamamos hombre, podemos decir que él en su ser mundano es demostrable, pues en su ser mundano no es estrictamente sujeto,^{lxi} y puede demostrársele, quizá, gracias a esbozos determinadamente delimitados como los de la bioquímica, como algún accidente biomolecular cuya potencia –el poder ser hombre– no era sin embargo necesaria.^{lxii} El cuerpo del hombre sería en todo caso el objeto, pero no el hombre corpóreo (que es sujeto). El hombre no es demostrable cuando en él se ve una estructura ontológica cuya materialidad es una potencia conjunta a su indefinido acervo de posibilidades. Si no es factible demostrar al hombre por la multiplicidad de sus posibilidades, se debe a que es sujeto, a que no sólo es *algo*-mundano objeto de potencias (*homo sapiens*; un conglomerado de carbono, oxígeno, hidrógeno, nitrógeno y demás; un aglomerado proteínico, etc.), sino que es *alguien más* de contenido inagotable. Este *contenido* le viene de ser un *sub-iectum*, de su *forma* estructural subjetual; que subsiste (no necesariamente por sí); porque la *subsistencia* es otra que la llana *existencia*, así como veíamos que la existencia otra que la vacua *consistencia*. Los sujetos subsisten, los objetos del mundo existen, los objetos de la razón o conceptos consisten, y todos ellos son fases constitutivas (no consecuentes) que *persisten* en la Realidad^{lxiii}.

Eventualmente algunos modos de subsistencia implican incluso la existencia física – como el hombre, que sólo es tal en «alma y cuerpo», y no sólo en uno u otro, como bien claro lo tenía Tomás.^{lxiv} El hombre subsiste como sujeto y existe como «carne y hueso»^{lxv}; pero hay casos de subsistencia (metafísica) que no requieren de existencia (física), cuya potestad ya no está en las potencias –pues no hay objeto en ellos– sino en las solas posibilidades, por ejemplo, como afirman los teólogos: los ángeles^{lxvi}. Ni qué decir del sujeto-Dios, donde su potestad no está sólo en *la potencia* (como en los objetos) o en *la potencia y la posibilidad* (como en el hombre) ni tampoco sólo en *la posibilidad* (como en

los llamados ángeles), sino radical y primariamente en que *todas sus posibilidades le sean potentes y en que todas sus potencias le sean posibles*,^{lxvii} esto es, que todo lo pueda por ser Él mismo El Poder. Dios subsiste como sujeto porque es de hecho el Subsistente por antonomasia, pues para que dios sea Dios, debe ser *causa sui* y el principio de todo, *factoremcaeli et terrae, visibiliumomnium et invisibilium*. Si ha de ser Dios, ha de ser subsistente por sí, y si lo esencial de cualquier sujeto está en que su subsistencia no se agota pues su potestad trasciende de las potencias a las posibilidades, entonces ¡quién más sujeto que Aquel que todo lo puede y, sobre todo, que todo lo que puede lo puede actualizar! Si subsiste algún sujeto que pudiera actualizar sus infinitas posibilidades, entonces sería el *sub-iectum* por antonomasia. *Ipsum esse per se subsistens*. Y es viable (metafísicamente posible) un sujeto capaz de realizar todas sus posibilidades, como la de poder ser Él por Él mismo. Omnipotente significaría aquí *omniposible*^{lxviii}, muestra de ello es que le es posible inclusive –como dicen– la «potencia en acto», *quiasuumestpotestas in saecula saeculorum*.

Lo que he dicho para el sujeto, si ha sido tomado por verdadero, entonces también es válido para el sujeto-Dios. Si los sujetos refieren a sí mismos y entre ellos mismos, ¡quién más sujeto que aquel al que refieren todos los sujetos! Este entrecruzamiento que tematizábamos como *responsabilidad*, hace de Dios –justo porque la teleológica indigencia del resto de los sujetos se sujeta a Él– un *Dios personal*. Uno diría: «pero la demostración es el garante de un conocimiento objetivo», y en efecto lo es, al menos cuando se le superponen a los objetos del mundo conceptos de la razón. No tengo dudas. Pero esto es presuponer que el acercamiento objetivo es el único (o el mejor) conocimiento, y ese presupuesto hay que traerlo a la palestra para que deje de ser un *pre* y entonces se discuta, pero ese es otro tema. No hay duda alguna de que la demostración garantiza el conocimiento objetivo en tanto que puedo traer frente a mí eso que estudio, pero es precisamente por ello el que no sea garante alguno para conocer a Dios, porque frente a Dios no es viable tal objetividad. A Dios no se le conoce objetivamente, se le acerca subjetivamente: uno lo vive, lo atestigua, uno como sujeto *responde* ante Él (y a la inversa), uno lo *prueba*. Y cuando se le vive y atestigua, Él modifica la estructura ontológica de uno, como señalé al inicio hablando de la conversión. Por supuesto, esta modificación no es objetiva (o no plenamente objetiva –no sé en el caso de los milagros), pues no es que uno obtenga mayor capacidad corporal desde una vivencia de Dios; no es objetiva sino

precisamente subjetiva, incluso *íntimamente* subjetiva: *mística*. He aquí el carácter personal de Dios, pues a Él están sujetos los sujetos, y Él todo lo *sujeta*.

Aquí hay verdaderamente una prueba.^{lxi} Ésta, evidentemente, no es ya sinónimo de demostración. Dios no se demuestra, se prueba. Existe, contra lo usual, una brecha distintiva entre la demostración y la prueba. La prueba no debe ser entendida como una prueba matemática, eso es una demostración. En la prueba no se demuestra nada sino justamente se prueba, más que matemáticamente diríamos, incluso, *gastronómicamente*; se degusta. Se prueba como cuando se prueba algo en carne viva, en el paladar.^{lxx} Hay que probar *de* Dios, no de-mostrarlo sino de-gustarlo. Sólo en la medida en que uno prueba *de Él*, Él queda probado *para uno*. He aquí su carácter formalmente subjetivo. En virtud de esto es que Pascal criticaba a Descartes por objetivarlo en argumentos, en vez de subjetivarlo en vivencias. Podría decirse que no es lo mismo el dios de los filósofos que el Dios de la religión, como Pascal le incriminaba a Descartes por ocuparse del primero y no del de Abraham, Isaac y Jacob, más si decimos esto entonces compartimentamos nuevamente a la realidad sin posibilidad de convergencia alguna pero –al menos en el intento filosófico que pretendo yo– la Filosofía debe caer en la cuenta de una única realidad y un único hombre íntegro y, frente a ello, caer en la cuenta de su complejidad no para compartimentar sino justamente para encontrar en ella, por difícil que sea, su sistema orgánico. La Filosofía debe ser siempre un esfuerzo unificador. La Realidad posee fases estructuradas, por ello la Realidad Estructural es una única Realidad aunque Fásica.

A Dios, pues, no se le demuestra sino que se le prueba; por ello, aun cuando el «dios de los filósofos» quede argumentado en demostraciones, tales son siempre discutibles. Asimismo, de cara a Dios, uno no *convence* con argumentaciones racionales; hay que probarlo, y entonces ahí no es que uno quede *convencido* sino *vencido* ante Él. Sólo entonces, queda atestiguado su modo de persistir en la Realidad que es, estrictamente, subsistencia. Esto en ningún momento quiere decir que el atestiguamiento de la subsistencia de Dios, la fe, sea irracional. Muy por el contrario, la fe es razonable y *transracional*.^{lxxi} En lo *razonable* caben las así llamadas demostraciones de Dios, que no demuestran nada porque lo muestran Todo, porque no hay nada que demostrar sino Alguien quien no es demostrable; caben porque hacen plausible una creencia desde la cual ya se está partiendo para su propia demostración; caben no porque demuestren sino porque ratifican;

estas «demostraciones» más bien inquietan, como antes sugeríamos, por el lugar de la creatura frente al Creador. Cuando uno pregunta por Dios lo que en el fondo hace es preguntar por su propio lugar como creatura en la Totalidad de lo Real. ¿Quiénes somos nosotros para postrarnos por encima de Dios queriendo denostarlo al modo como el matemático estando por arriba de su propia creación numérica demuestra el Último Teorema de Fermat? El Padre queda mostrado en el atestiguamiento de un hijodemostrante. Por otro lado, es en lo *transracional* donde se filtra el que la fe pasa precisamente por la razón y la trans-pasa: llega donde ésta ya no.

La existencia de Dios no es demostrable porque Dios no está enfrente objetivamente.^{lxxii} Si Dios se demostrara estaría limitado por el mundo, y un dios limitado por el mundo sugiere no ser Dios. Los argumentos que pretenden demostrar a Dios, son argumentos creados por nosotros los hombres, y ello muestra más bien que somos nosotros quienes necesitamos de una tal demostración, no Dios. Dios no necesita ser demostrado, Él está como subsistente (vid. Éxodo 3:14). Es quien es en tanto que Dios, por lo que no se manifiesta en su totalidad como el que es, otra razón por la que no puede estar determinadamente delimitado. Esto lo atestiguan bien los místicos, vertiendo sus vivencias en *poesía*, en vez de narrarlas concluyendo con QED. Los argumentos ontológicos son, según hemos visto, más bien epistemológicos, que nos sirven a nosotros, sujetos, para sujetarnos cercioradamente de la subsistencia de Otro Sujeto que no requiere de demostración alguna. Así pues, redondeando al fin, el *probar* de Dios es un *saber*^{lxxiii}, otra clase de saber que el del conocimiento conceptual y empírico, otra clase de saber el cual “este saber no sabiendo / es de tan alto poder, / que los sabios, arguyendo, / jamás le pueden vencer; / que no llega su saber / a no entender entendiendo, / toda ciencia trascendiendo.”^{lxxiv}

Notas.

ⁱ Léonard, André, *Razones para creer*, Barcelona: Herder, 1990, p.49

ⁱⁱ Cfr. Las Definiciones III y VI y las Propositiones VII y XI de la Primera Parte de su *Ética* para caer en la cuenta de que Spinoza cae en una *petitioprincipii*. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, La Plata: Terramar, 2005, p.17, 20, 23-26.

ⁱⁱⁱ Cfr. Sierra, Carlos, “¿Por qué decimos que la Realidad es una y que, además, tiene ventanas distintas?”, en *Ciencia y Fe: dos ventanas, una realidad*, Guatemala: Sociedad educativa latinoamericana para fe y ciencia, 2013, pp. 23-37.

^{iv} Heisenberg, Wener, *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, Barcelona: Planeta, 1994, p. 55.

^v Véanse las argumentaciones racionales de cualquiera de sus Cartas.

^{vi} En lo tocante a Anselmo, hablamos del *Proslogium* en www.thelatinlibrary.com, concretamente: <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html>. Respecto del *neicio* (o insensato) del que hablan los salmos, véanse particularmente el 14 y el 53.

^{vii} “Gaunilon, monje de Marmoutier (Maioris Monasterii), le puso esta objeción [a San Anselmo]: las islas Afortunadas son las tierras más hermosas y perfectas que se pueden pensar. Pero no serían las más hermosas y perfectas si no existieran. Luego existen.” Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía II (1º): El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, Madrid: BAC, 2006, p.380.

^{viii} Cfr. Sierra, Carlos, Oo. Cit. “¿Por qué decimos que la Realidad es una y que, además, tiene ventanas distintas?”, En ella expongo más puntualmente dicho carácter de realidad que, como se nota, es heredero de la filosofía de Xavier Zubiri.

^{ix} Utilizamos el término sustantivo y no substancial según lo entiende el filósofo Xavier Zubiri. La substancia aristotélica es cosa diferente de una sustantividad. La sustantividad tiene que ver con la estructura de algo, con su organización interna, con una realidad que, de suyo, se articula en relación consigo misma y en relación con lo otro precisamente para ser real y uno. Tal realidad es una y está sistemáticamente organizada. Aquí sus propias palabras *in extenso*: “Sustancialidad y sustantividad son cosas muy distintas. A mi modo de ver, las cosas están formalmente constituidas por propiedades, notas, cualidades (poco importa ahora el vocablo que se emplee) coherentes entre sí: cada una en cuanto propiedad es propiedad de todas las demás, es «propiedad-de». Es lo que con un vocablo tomado de la gramática de las lenguas semíticas, llamo «estado constructo». En el estado constructo los vocablos entre sí, y por tanto lo por ellos designado, constituyen formalmente una unidad intrínseca propia. Y esta unidad del estado constructo es lo que yo llamo sistema. El estado constructo es la unidad intrínseca y formal de dos nombres, y por tanto de dos cosas. Si digo en cualquier lengua indoeuropea «hijo de Pedro», tengo dos nombres y dos realidades, hijo y Pedro, el uno dependiente del otro. Pero en estado constructo no tengo, por así decirlo, sino un solo nombre y una sola cosa, construida en dos momentos suyos: algo así a como si dijera «hijo-de-Pedro». Bien sé que a uno de estos momentos se le llama estado absoluto, pero este término es absoluto porque es la base sobre la que está construido el todo. Aplicada a nuestro problema, la idea del estado constructo es lo que he llamado sistema. En un sistema cada uno de sus momentos está construido sobre la unidad misma del sistema. Radical y primariamente, pues, las cosas son sistemas de propiedades: cada propiedad es «propiedad-de» el sistema. Este sistema tiene dos momentos. Uno es aquel según el cual las *propiedades* en sí mismas son algo «completo» en la línea de las propiedades: cada propiedad lo es de las demás en cierto modo cíclicamente. Pero hay otro momento. Tomada la cosa a sí misma, este carácter completo del sistema es una unidad clausurada y total. No es una unidad por razón de las propiedades, sino una unidad con carácter propio, un carácter según el cual lo ya completo tiene suficiencia para ser una unidad clausurada y total. En virtud de este segundo momento, las propiedades de la cosa no son tan sólo completas, sino que tienen suficiencia para determinar la cosa como «una» cosa. Esta suficiencia es lo que llamo *sustantividad*. Sustantividad es suficiencia para ser unidad clausurada total. Ambos momentos, ser completo y ser unidad clausurada y total, no son independientes. Las propiedades completas modalizan la unidad sistemática de la sustantividad. Y esta modalización es lo que llamo *constitución*: es el modo de ser «uno» en virtud de las propiedades completas. Es el modo según el cual «una» cosa es «esta» cosa. La unidad sistemática, en cuanto unidad constitucional, no es un sujeto sustantivo, sino que es suficiencia constitucional, esto es, capacidad de la cosa para constituir una unidad propia. Las propiedades son en una sustancia inherentes a un sujeto, pero en la sustantividad no son inherentes a nada, sino que son coherentes entre sí en unidad de suficiencia.” Zubiri, Xavier, “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, *Estudios escolásticos*

(Enero-Junio, 1981), Núms. 216-217, Vol 56, pp. 41-59, p. 45.(Disponible en la web bajo el URL: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/reflxuechrst.htm>)

^x Por supuesto, esta diferencia no tiene, para mí, carga axiológica, simplemente es distintiva.

^{xi} La *integridad* de la que hablamos remite a la integridad expresada por el Papa Juan Pablo II cuando aún era el Cardenal Wojtyła, él afirmó lo siguiente: “[...]el conocimiento del espíritu humano en su distinción del cuerpo, en su irreductibilidad a la materia y a sus leyes que aprendemos en el Evangelio y que se vive en la fe, en la esperanza y en la caridad, se explica y es inteligible sólo en una visión *integral* de la persona humana, entendiendo por visión integral tanto la *estructura* de la naturaleza individual como, al mismo tiempo, las *relaciones* que se establecen únicamente entre personas y que caracterizan un orden de *coexistencia* y de *colaboración* del que solamente las personas son capaces. Se trata pues, de la integridad en su significado *ontológico* y ético.” Wojtyła, Karol, “La evangelización y el hombre interior”, en *La fe de la Iglesia*, México: Minos, 1979, pp. 71, 72 (las cursivas son mías).

^{xii} Recordemos que «testigo» se dice en griego μάρτυρας, palabra que dará su raíz a *mártir*.

^{xiii} Recuérdese aquella noche del 23 de noviembre de 1654, en que Pascal se sintió embebido por el fuego (*feu*), desde el cual vivenciaba “al Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, no de los filósofos...” (Vid. Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía III: del Humanismo a la Ilustración*, Madrid: BAC, 2011, pp.703, 704.

^{xiv} Recuérdese la así llamada Noche Oscura del Alma, poema del Santo que narra vivamente el proceso de transformación del creyente. (Vid. San Juan de la Cruz, “Canciones del alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual.”, en Cuevas, Cristóbal (ed.), *Poesía, Selección de prosa, San Juan de la Cruz*, Barcelona: De bolsillo, 2002, pp. 47-49.)

^{xv} Recordemos que, de cara a la *estructura*, las partes son en cierto sentido inocuas, lo fundamental son las *vinculaciones* entre ellas y la influencia del todo en cada una de ellas, es cómo dinamizan entre sí siguiendo una unidad. Por su parte, la conversión, al ser un vertimiento de la estructura toda, una modificación ontológica, no es reducible a una parte del todo, pues ni siquiera el todo lo es a la suma de sus partes ya que, puesto que estamos a nivel de las vinculaciones entre las partes y no sólo de la puras partes, el todo es mayor que cualquier sumatoria particular.

^{xvi} Esto quiere decir que un individuo anencefálico, por ejemplo, como tal, no se apoya en su materialidad cerebral y no podrá, por lo tanto, dirigirse a realidad inmaterial alguna. Un cerebro sin la compleja capa del *neo cortex* no puede crear concepto alguno. Existe un apoyo en la materia. Este apoyo fue ampliamente tratado por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Mientras que el primero afirmaba que el alma no podía ser concebida como una forma en unión hilemórfica con el cuerpo pues entonces dejaría de existir al degradarse éste y que, por tanto, el alma y el cuerpo debían ser dos sustancias diferentes (Cfr. Tellkamp, Jörg, “La crítica de Alberto Magno a las explicaciones mecanicistas del alma”, en Benítez, Laura; Robles, José A. (coords.), *Mecanicismo y Modernidad*, México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 13-21); por su parte, su discípulo, el Aquinate, defendió la tesis de que el alma y el cuerpo son *una única* sustancia: el cuerpo sin alma no es estrictamente un cuerpo sino un conglomerado de diversos cuerpos (esto es patente al momento de la des-integración corporal en la muerte), mientras que el alma tiende naturalmente a unirse con el cuerpo (vid. concretamente: *S. t., I, 76, 1 ad 6* y *S. t., I, 89, 1*) pues, aunque sea inmortal, no es estrictamente una persona, sólo lo es siendo forma del cuerpo, separada del cuerpo el alma no es persona, ya que persona es todo el ser humano, alma y cuerpo (Cfr. Copleston, F.C., *El pensamiento de Santo Tomás*, México: FCE, 1969. [concretamente el capítulo IV]). Así pues, nuestra postura en este punto es más bien tomista antes que albertiana, la persona es tanto material como inmaterial, las dos cosas *a una*, dos aspectos distinguibles pero insolubles de la *sustantividad* de la *sustancia* humana. De cara a lo inmaterial y lo material, existe un apoyo conveniente de uno con respecto al otro.

^{xvii} Clara y bellamente lo expresa H. Bergson en las siguientes líneas: “Que haya solidaridad entre el estado de conciencia y el cerebro es incontestable. Pero también existe solidaridad entre la ropa y el clavo en el que ésta se cuelga, pues si se arranca el clavo, la ropa cae. ¿Diremos por esto que la forma del clavo diseña la forma de la ropa o nos permite en alguna forma presentirla? Así, de que el hecho psicológico esté colgado en un estado cerebral no se puede concluir el «paralelismo» de las dos series psicológica y fisiológica.” Bergson, Henri, *Materia y memoria*, Buenos Aires: Cactus, 2006, p. 30.

^{xviii} Y concretamente, en el cristianismo, porque *Dios mismo es persona* y, con ello, personalmente se dirige a mi persona.

^{xix} Clara paráfrasis del afamado aforismo de Heráclito: nadie se baña en el mismo río dos veces (DK B12, B91).

^{xx} Sato Tomás sabía que existe una transición ilícita del orden conceptual al orden existencial si se quiere pasar de una demostración argumentativa a la afirmación de la existencia (real y efectiva) de algo, concretamente, de Alguien, de Dios. No se puede partir de una definición, que es siempre conceptual, de Dios para luego concluir su existencia. El Aquinate afirma “[...] no necesariamente una vez captado el significado del término ‘Dios’ inmediatamente se nos manifiesta que ‘Dios existe’ [...]. En primer lugar, porque no es evidente para todos [...]. Y además, porque, aun cuando fuese claro para todos cuantos entienden el nombre de Dios que es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, de ahí, no necesariamente se seguiría que existiese en la realidad; pues por necesidad han de corresponder el objeto y su noción.” Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, México: Porrúa, 2004, pp. 13, 14. [Libro I, Capítulo XI]

^{xxi} Cfr. Euclides, *Elementos*, Madrid: Gredos, 1991, pp. 241, 242. [Libro I, proposición 32].

^{xxii} Por ello es que se cree que si se demuestra en las palabras, se demuestra en las cosas.

^{xxiii} Este no identificarse puede ser de varios modos, por ejemplo, al modo en que la palabra interpreta a la cosa, en que la palabra representa a la cosa, en que la palabra esconde la cosa, en que la palabra nada tiene que ver con la cosa, etc. Cfr. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 2008.

^{xxiv} Maravillosamente afirmó: “La física tiene que ver con la materia creada; la teología con el Creador.” Feyerabend, Paul, “¿Por qué no Platón?”, en *¿Por qué no Platón?*, Madrid: Tecnos, 2009, p.175.

^{xxv} Podría esperarse aquí alguna otra alternativa netamente materialista que echara mano de las teorías del caos, los sistemas complejos y la autoorganización de la materia. Si pensáramos que la complejidad en los niveles de organización de un hombre capaz de argumentar racionalmente hasta el punto de demostrar algo, es una complejidad que nada tiene que ver con Dios, puesto que los sistemas complejos son típicamente provenientes de partes simples que obedecen a reglas sencillas, reglas que con mecanismos iterativos seleccionan lo mejor de una generación para aumentar el nivel de complejidad de la siguiente *ad vivitum*, si ese fuese el caso, entonces aún nos quedaría decir que esa alternativa *estrictamente* científica podría explicar cómo proviene la complejidad de la simplicidad, pero jamás podría decir de dónde viene tal simplicidad. Y decir que lo simple no viene de nada precisamente por ser simple es confundir la constitución de algo con la procedencia de ese algo. Si nos dijeran que lo más imprevisiblemente complejo proviene de archiconocidas reglas simples, no podrían decirnos nada de la procedencia de tales reglas archiconocidas. Desde luego, podría afirmarse que la simplicidad primigenia no necesita de algún Creador (al modo como teológicamente se argumenta que Dios no necesita de otro Dios que lo cree), es decir, que podría afirmarse que estas reglas simples son *causa sui*, si fuese el caso, entonces se estaría afirmando que las reglas son una suerte de dios (pues no hay diferencia entre unas reglas que están ahí por sí mismas y un dios por sí subsistente), mas afirmando esto, se caería en una especie de panteísmo, pero tan sólo sugerir una idea panteísta, o cualquiera de este tipo, sería un sugerencia que la Ciencia ya no podría abordar (sólo la Religión y la Filosofía), pues la Ciencia, que se queda a nivel material *en tanto que* Ciencia, no puede permitirse conclusiones metafísicas –no desde sí misma en tanto que Ciencia–, como tematizaremos en el texto.

Así que, por un lado, la Ciencia se ve impedida a decir de dónde vienen esas reglas simples –si lo dice ya no es Ciencia sino Metafísica o Religión; por otro, si admite que no vienen de ningún lado pero que *ahí están*, entonces son *causa sui* y cae en algo como el panteísmo, posición que tampoco puede ser abordada por la Ciencia (sino sólo por la Filosofía o la Religión). De cualquier manera siempre habrá alguna barrera que la Ciencia, en tanto que Ciencia (y no cayendo en los excesos de querer hacer Metafísica desde la Física, por ejemplo), ya no podrá franquear.

^{xxvi} *Grosso modo*, lo que los griegos y los escolásticos (concretamente Aristóteles y Tomás) entienden por sujeto es lo que está-ahí, yacente, por debajo de otras realidades; sub-yacente, el sujeto como sub-iectum es en esa medida una realidad no dependiente sino más bien una realidad de la que otras realidades dependen, justo en esta medida el sub-iectum es sub-stante (ὑπο-κειμενον). Hasta aquí estoy de acuerdo con ellos. Pero pasa que, siendo el sujeto un sub-stante, entonces es una *substancia*, y las substancias son incluso cóscicas: las cosas (en el sentido de *coseidad* y no sólo de realidad material), para ellos, son también sujetos. Por esto, el sujeto que es una realidad de la que se depende pero la cual no depende de nada, esto es, siendo el sujeto aquello de lo que se predica, permite la distinción clásica entre substancia y accidente. Los griegos y los escolásticos no distinguen temáticamente, pues, entre sujeto y substancia. Estoy de acuerdo en que los sujetos sean realidades independientes de las cuales en cierto sentido lo demás depende, pero no en que incluso a la coseidad se le llame sujeto; la coseidad podrá ser substancial, pero no subjetual. Es preciso una distinción entre sujeto y substancia, distinción que –hasta donde sé– no fue hecha por los clásicos ni por los medievales. Utilizando la terminología hasta ahora adoptada, podríamos decir que la sustantividad substancial y la sustantividad subjetual, aunque pueden llegar a coincidir, no son necesariamente idénticas.

Por su parte, la distinción moderna entre substancia y sujeto es un avance significativo –particularmente desde Descartes: tres substancias (*divina, cogitans* y *extensa*) y un sujeto (el *ego cogitans*). Modernamente, la substancia puede ser tanto cóscica (por ejemplo, en el caso de Newton) como subjetivae, incluso, exclusiva de la divinidad (como en su caso lo pensó Spinoza). A partir de la modernidad, el sujeto es visto como *aquel* capaz de entender, pensar, reflexionar, etc., mientras que el ahora llamado *objeto*, se le verá como *aquello* capaz de ser entendido, pensado, reflexionado, etc. En esto coincido plenamente, sin embargo, decía en el texto que entendería por sujeto algo parecido pero jamás idéntico, pues podría decirse que prácticamente para todos los modernos el objeto: a) no tiene nada que ver con el sujeto o b) sólo es real en la medida en que es subjetivo, es decir, no en sí mismo sino en la medida en que es objeto-pensado por un sujeto. Para Descartes, si lo objetivo es real, lo es sólo por deducirse de la firme convicción subjetiva de *ego cogito*; para Locke, las substancias –que son cóscicas– son incognoscibles pues sólo son cognoscibles las sensaciones del sujeto; para Hume no hay siquiera substancia alguna, sólo impresiones subjetivas; para Kant los nómenos son incognoscibles, el sujeto no puede saber nada de los objetos, lo único que el sujeto conoce es su proyección subjetiva (y a eso quiere llamarle «lo objetivo»); etc. Lo objetivo no es real sino en cuanto pensado por el sujeto o simplemente no tiene nada que ver con el objeto, para el pensamiento moderno.

Contra a) y b) nos oponemos, por su puesto. Una cosa es que el sujeto dote de características suyas al objeto (físicamente podríamos hablar, por ejemplo, del color), pero otra el que el sujeto construya la *res* objetiva en tanto que *res*, o que nada pueda saber de esa *res* precisamente por una alteración subjetiva. Estamos de acuerdo, pues, en el *avance* moderno que es distinguir substancia de sujeto, pero no en el *exceso* moderno de escindir completamente al objeto del sujeto o reducir el objeto al objeto-pensado por el sujeto. Esta es nuestra cercanía y lejanía con el concepto moderno de sujeto: el sujeto como *aquel* capaz de entender, pensar, etc., mientras que al objeto como *aquello* capaz de ser entendido, pensado, etc. pero, *sobre todo*, como *aquello incapaz* de entender, pensar, etc.

^{xxvii} Parafraseando a Terencio: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (soy hombre, nada humano me es ajeno), pronunciado en su comedia *El enemigo de sí mismo*. Citado por M. de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires: Errepar, 2000, p.17. [Primer capítulo]. Unamuno lo corrigió por *Homo sum, nullum hominem a me alienum puto* (soy hombre, ningún otro hombre me es ajeno).

^{xxviii} Si a un especialista le interesa, vid. Wiles, Andrew, “Modular elliptic curves and Fermat’s Last Theorem”, *Annals of Mathematics* (1995), 142, pp. 443-551.

^{xxix} Esto no significa que uno esté por encima de otro.

^{xxx} Manifiesto una clara ruptura con el empirismo de Berkeley, que afirmó *esse est percipi*.

^{xxxi} Aunque esto ya lo sabían muchos, L. Wittgenstein recalca como lo místico a la visión del mundo como un todo. Revítese particularmente la sentencia 6.45 del *Tractatus*. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2002.

^{xxxii} No es el lugar aquí para aclarar la diferencia entre dimensión y fase, empero, algo breve diré al respecto. Como puede suponerse, los sentidos filosóficos que le doy a los conceptos de dimensión y fase están inspirados en los sentidos que les da la Ciencia Física. En ella, someramente, la dimensión es el número mínimo de coordenadas necesarias para especificar cualquier punto en ella, si hablamos de dos dimensiones debemos especificar el punto con una par ordenado, etc., en virtud de este sentido matemático es que físicamente se habla de dimensión como grado de libertad, en dos dimensiones hay dos grados de libertad, etc. Por su parte, la fase es un concepto matemático que contiene en sí la posición y el momento (masa por velocidad) de determinada partícula, por lo que uno puede tener en un espacio matemático una representación de diferentes fases, llamándose entonces a dicho espacio *espaciofásico*. Lo que extraigo filosóficamente de esto es más bien la estructura de los conceptos, no su contenido. Del concepto de fase es filosóficamente significativo el que pueda representarse en él una posición (espacio) con una velocidad (tiempo) y una masa (materia), es decir, en él están imbricándose al menos tres elementos físicos constitutivos. Es en virtud de esto que utilizo la palabra fase, como una imbricación de elementos constitutivos que sólo analíticamente son diferenciables pero fácticamente jamás. Filosóficamente podría haber extraído una noción similar del concepto de dimensión, a fin de cuentas, por ejemplo, las tres dimensiones espaciales y la cuarta temporal son distintas pero están imbricadas en una única realidad (la física), sin embargo, la palabra «dimensión» está cargada, en el contexto popular, de una semántica que podría perjudicar en vez de ayudar a la exposición de un tema tan abstracto como el que aquí expongo; por su parte, el concepto de fase (o espacio fásico), al ser menos popular, permite evitar malentendidos. Habrá tiempo luego de esclarecer mejor estos conceptos, baste ahora dejar claro que me inspiro en el concepto físico-matemático de fase para decir con *fase* una *los modos distintos pero imbricados de la misma realidad*.

^{xxxiii} Cfr. Prigogine, Ilya, *From being to becoming: time and complexity in the physical sciences*, New York: W.H. Freeman and Company, 1980. [Particularmente la Parte II, The physics of becoming, Capítulo IV: Thermodynamics].

^{xxxiv} El concepto de realidad física lo considero necesarísimo para un discurso coherente capaz de integrar los «grados» del saber según los «grados» de realidad; y sin embargo, aunque lo resalto –pues hace falta subrayar que *no se puede hablar con los instrumentos de una fase sobre otras fases distintas*–, no es una idea novedosa. Como he mencionado, las fases de realidad han sido sugeridas como jerarquía celestial ya por Dionisio Areopagita (cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, “La jerarquía celeste”, en Martin-Lunas, Teodoro H., *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid: BAC, 1990, pp. 119-188) y, por su lado, ya reconocía explícitamente estas fases (grados) el *Doctor Angelicus* (vid. Op. Cit. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, p.647, 648. [Libro IV, Capítulo XI, al inicio]). Una realidad física, aunque no es una idea nueva, sí que es urgente retomar.

^{xxxv} Para una excelente señalización de que las ciencias no pueden concluir metafísicamente *en tanto que* ciencias, sino sólo tendiendo puentes con la Filosofía y la Teología, es decir, *en tanto que ya no son puramenteciencias*, véase: Artigas, Mariano, “Dios y la ciencia. Jean Guilton dialoga con los científicos”, *Nuestro tiempo* (junio 1993), n° 468, pp. 80-87. Disponible en la página de la Universidad de Navarra bajo el URL: (<http://www.unav.es/cryf/diosylaciencia.html>)

^{xxxvi} “El científico con creencias religiosas que trabaja en la mesa de laboratorio con un equipo de investigación los lunes es la misma persona que alaba a Dios en comunidad los domingos en su iglesia. Y aunque las dos actividades son claramente diferentes, el cerebro no está diseñado para compartimentar diferentes facetas de nuestras vidas como si no estuviesen conectadas.” Alexander, Denis, “Modelos para relacionar ciencia y religión”, en Op. Cit. *Ciencia y Fe: Dos Ventanas, Una Realidad*, p. 17.

^{xxxvii} De su *Coursd’Analyse*, citado por JanSebestik en la Introducción al libro de Bolzano, *Paradoxien Des Unendlichen*, (Bolzano, Bernard, *Las paradojas del infinito*, México: Mathema, 2010, pp. VI, VII).

^{xxxviii} Vid. Op. Cit. San Anselmo, *Proslogium*. [Capítulos II y XV]

^{xxxix} Vid. Libro duodécimo, capítulo XIX de *DeCivitate Dei*. (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, México: Porrúa, 2006, pp.334, 335).

^{xl} Como lo son un conocimiento infinito, una verdadera omnisciencia y un conjunto infinito de verdades. Vid. §11 de Op. Cit. Bolzano, Bernard, *Las paradojas del infinito*, pp.17, 18.

^{xli} Vid. Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Madrid: Tecnos, 1996.

^{xlii} Vid. Op. Cit. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatuslogico-philosophicus*.

^{xliii} Vid. Cantor, Georg, “Fundamentos de la teoría de los números transfinitos”, en Hawking, Stephen, *Dios creó los números*, Barcelona: Crítica, 2010. Y Cantor, Georg, *Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers*, México: IPN, 1999.

^{xliv} Vid. Primera parte, definición VI de Op. Cit. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p.17.

^{xlv} Esto significa que la verdad matemática $2+2=4$ es tal según los estándares de la aritmética, pero es verdadera incluso para Dios, aunque con ella no hagamos argumentación teológica alguna. Por su parte, la verdad de los dogmas cristianos es tal según la aceptación de los dogmas mismos, por lo que, aun cuando sean verdad, no argumentaremos con ellos el que $2+2=4$.

^{xlvi} Cfr. el artículo *Cosmology and Religion*, escrito por Edward L. Wright, de la página web de la *Division of Astronomy and Astrophysics* del campus Los Ángeles de la Universidad de California (UCLA). (<http://www.astro.ucla.edu/~wright/cosmo-religion.html>)

^{xlvii} Si fuesen consecuencias de otros, entonces sí estarían unos por encima de los demás, pero no es el caso.

^{xlviii} El teólogo español de la segunda mitad del siglo XX, José María Cabodevilla, afirmó sobre la diferencia entre problema y misterio: “El problema está ahí, ante mí, es algo objetivo, puedo verlo como veo ahora esta caja de lápices; puedo comprenderlo o no comprenderlo, pero al menos está *ahí*. El adverbio es importante, denota una suficiente lejanía, una distancia cómoda. El misterio, en cambio, está *aquí*, dentro de mí; no lo puedo ver, como tampoco veo mi cerebro; no puedo objetivarlo; no puedo comprenderlo, es él quien me comprende a mí, me incluye y me estrecha y me hace vivir en su seno. Habría que hacer probablemente en este momento tajantes distinciones, acerbas y quizá también confortadoras, entre lo que sabemos y lo que creemos.”, Cabodevilla, José Ma., *32 de Diciembre*, Madrid: BAC, 1982, pp. 15, 16.

^{xlix} A esta cita le precede la siguiente: “[El hecho de que las llamadas] demostraciones que tanto abundan en la matemática aplicada, sean ofrecidas y aceptadas como tales demostraciones, no es, a su vez, más que una

demostración de cuán necesitado de demostración se halla el conocimiento [...]” Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2007, p. 31.

ⁱ “El hombre no «tiene» cuerpo, sino que «es» corpóreo. Por esto su actualidad corpórea pertenece a la realidad humana misma, no sólo intrínsecamente, sino también formalmente. El hombre no se «hace» presente por su cuerpo, sino que por su cuerpo «está ya» presente.” Op. Cit. Zubiri, Xavier, “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía.”, p.51

ⁱⁱ El mismo Newton afirma que *la experimentación no es en modo alguno una demostración* aunque sea, empero, la mejor manera de argumentar (esto es, más bien, de *sostener*) proposiciones en Filosofía Natural (Física), pues sabe que la experimentación siempre es concreta y desde ella no puede generalizarse de manera indubitable. Él afirma: “[...] aunque los argumentos a partir de observaciones y experimentos por inducción no constituyan una demostración de las conclusiones generales, con todo, es el mejor modo de argumentar que admite la naturaleza de las cosas [...]”. Newton, Isaac, *Óptica*, Madrid: Alfaguara, 1977, p. 349.

ⁱⁱⁱ Cfr. Mach, Ernst, *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1949.

ⁱⁱⁱⁱ Vid. Gödel, Kurt, “Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines”, en Mosterín, Jesús (ed.), *Obras Completas*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 53-87.

^{lv} Cfr. Feynman, Richard, *La conferencia perdida. El movimiento de los planetas alrededor del sol*, Barcelona: TusQuets, 2008.

^{lv} Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México: Taurus, 2002. (Véase la Dialéctica Trascendental, Capítulo III, sección cuarta).

^{lvi} Vid. el teorema XI de Op. Cit. Gödel, Kurt, “Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines”.

^{lvii} Esta necesidad es, repito, en sentido kantiano. Es decir, en un sentido que hoy es a todas luces bien corto. La Matemática es, según Kant, analítica y, por lo tanto, necesaria. El mundo es sintético y, por tanto, contingente. Si se logra combinar ambos terrenos entonces podremos llegar a sentencias sintéticas pero además necesarias o *a priori*. Los juicios sintéticos *a priori* son justamente lo que Kant entendía por ley física. Leyes que hablan de contenidos empíricos (aquí está lo sintético) pero de forma matemática (aquí lo *a priori*). La ley es, por tanto, efectiva y necesaria. Esto es, pues, *la fundamentación filosófica del determinismo newtoniano*. Válido, de alguna manera, para el proyecto newtoniano que sí, en efecto, es determinista. Pero hoy, con la termodinámica de procesos irreversibles y la mecánica cuántica (además de los resultados matemáticos de Gödel), el concepto de ley física está puesto en jaque y poco o nada queda de lo que Kant y su necesidad *a priori* entendían y esperarían.

^{lviii} Vid. Galilei, Galileo, *El ensayador*, Buenos Aires: Aguilar, 1981.

^{lix} Op. Cit. Newton, Isaac, *Óptica*, p.348

^{lx} Cfr. Jaspers, Karl, *La Filosofía*, México: FCE, 2006. [Particularmente el capítulo IV llamado “La Idea de Dios”]

^{lxi} En esta sentencia en particular echamos mano de un alto grado de abstracción pues, como hemos sugerido antes, no es que el hombre sea alguna realidad esquizoide que por un lado sea mundana y por otro trascendente. Él es una totalidad íntegra que –digamos– en cierto *aspecto* obedece al mundo pero que en otro no; de hecho, sería radicalmente absurdo pensar en un hombre que obedezca sólo al mundo y que, a pesar de ello, pudiera tener alguna construcción conceptual cualquiera. Si bien hoy las neurociencias nos arrojan grandes luces en la ubicación y funcionalidad de algunos aspectos de la personalidad, jamás sería reducible a ello un sujeto que dota de *sentido* cualquier ubicación, funcionalidad u otras cosas que las mismas neurociencias propongan. Podríamos decir que la zona cerebral para el lenguaje articulado –asumiendo para el ejemplo que existen módulos específicos–, la zona de Broca, explica la necesidad intrínseca de crear y usar un lenguaje, pero jamás esto explicaría la *carga de sentido* que *subjetivamente* es impuesta en él. Análogamente, la Acústica nos dice mucho de, por ejemplo, las condiciones necesarias para la existencia de la música, pero nada puede decirnos de aquello que *de suyo* es la música. Aun cuando la Acústica fuera la ciencia más precisa que supiera con exactitud todo sobre el sonido (como se pretende saber todo del lenguaje –y el hombre– examinando el complejo neuronal) no sabría nada (o muy poco) de la música. Pues la música *qua* música se da en la interpretación de esos sonidos y no en un aglomerado acústico; no en un mero *ajuste* sino en una *armonía*. Sin duda la Acústica nos hablaría de las condiciones necesarias, pero no podría acercarse siquiera a todas las suficientes; la crin de caballo, las tripas de un gato, las ondas sonoras, un medio por el que éstas viajen y un receptor de ellas no *conforman* la música; justo por ello es adecuado que a la ejecución de la música se le llame: *interpretación*. Saber todo del cerebro sería saber de las condiciones (materiales) necesarias para que el hombre sea hombre, pero no de las condiciones (material o no) suficientes.

^{lxii} Cfr. Monod, Jacques, *El azar y la necesidad*, Barcelona: TusQuets, 2000. Por otro lado, para un tratamiento mayormente filosófico (aunque menos biomolecular) del Azar y la Necesidad conviene revisar García Bacca, Juan David, *Necesidad y Azar: Parménides (s. V a.C.) – Mallarmé (s. XIX d.C.)*, Barcelona:Anthropos, 1985.

^{lxiii} Cfr. Sierra, Carlos, Op. Cit. “¿Por qué decimos que la Realidad es una y que, además, tiene ventanas distintas?”.

^{lxiv} “Si consideramos lo más elevado en el género de los cuerpos, que es el cuerpo humano, éste toca lo más ínfimo en el género superior, que es el alma humana, la cual ocupa el último grado entre las sustancias intelectuales [...]. Por eso suele decirse que el alma humana es como el horizonte y confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo, en cuanto es sustancia incorpórea, pero forma de un cuerpo.” Santo Tomás de Aquino, Op. Cit. *Suma contra los gentiles*, p. 249. [Libro II, Capítulo LXVIII]

^{lxv} Por usar una expresión de Don Miguel de Unamuno, aunque no necesariamente en su mismo sentido [Cfr. Op. Cit. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 17-30 (capítulo I)]

^{lxvi} Conceptualizados humanamente como «sustancias separadas». Término aristotélico que Tomás de Aquino creyó adecuado para hablar de los ángeles. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1988. [Prima Pars, Quaestio L]. O también, Op. Cit. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra los gentiles* [el libro segundo capítulo XCI].

^{lxvii} Aquí y en lo que viene tomo por marco teórico la teología de la omnipotencia de Dios. Esta omnipotencia puede ser discutible teológica y exegéticamente, por eso aclaro en esta nota la suposición de la que parto. La palabra griega que se usó para entender latinamente la omnipotencia fue παντοκράτωρ, pero ésta no es en sentido estricto un «omnipotente», sino más bien un dueño-gobierno-origen de todo; παντός-κρατός.

^{lxviii} Este puede ser un camino alternativo para tratar el problema del mal. Pues Dios lo puede todo en cuanto que puede realizar todas sus posibilidades, pero entrometerse con la libertad humana no sería una posibilidad sino una potencia respecto de la cual es impotente –en función de que la *posibilidad* de crear un hombre libre está por encima de cualquier *potencialidad*. Con ello, se acepta de facto la existencia del mal (derivada de la libertad del hombre –y el ángel) pero a la vez se salvaguarda la omnipotencia (en términos de posibilidades) divina. Esto, de nuevo, partiendo desde la teología de la omnipotencia; pues quizá el término παντοκράτωρπος dé una mejor respuesta al problema (aunque más incómoda para nuestras usuales teologías eclesiales).

^{lxix} En otro terreno, Zubiri dice sobre la probación: “[...] si se me permite emplear un vocablo, tomado no precisamente de los libros de Filosofía, sino de libros de Ascética, y especialmente de Ascética de los jesuitas, de San Ignacio– diría que es probación. [...] no es comprobación, la comprobación es una cosa muy intelectual en el sentido teórico del vocablo. Aquí se trata de algo más elemental, que es justamente la probación. Una probación que dice exactamente lo que en griego dice el verbo πειράω, que es justamente tener experiencia de algo; o el verbo δοκιμάζω, por ejemplo, cuando San Pablo en la Epístola a los Corintios nos dice δοκιμάζέτω άνθρωπος éαυτόν, «pruébese el hombre a sí mismo», aquí se trata de una probación.” Zubiri, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid: Alianza, 2005, p. 155.

^{lxx} Aquí cabría toda una reflexión en torno a la *Eucaristía*. Si se quiere, véase Op. Cit. Zubiri, Xavier, “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía.”

^{lxxi} Op. Cit. André Léonard, *Razones para creer*, pp. 26-34.

^{lxxii} Quizá por ello Aristóteles creyó aseverar apodícticamente la existencia de su Primer Motor, pues ese dios, creador sólo del movimiento, era un dios *lejano*, lo suficiente como para nada saber de nosotros, para serle a él nosotros indiferente (justo como lo hemos dicho de los *objetos*).

^{lxxiii} Recordemos que etimológicamente «saber» viene del latín *sapere*, de donde también viene «sabor».

^{lxxiv} San Juan de la Cruz, “Canciones del alma en la íntima comunicación de unión de amor de Dios” en Op. Cit. Cuevas, Cristóbal (ed.), *Poesía, Selección de prosa, San Juan de la Cruz*, p. 53.

Bibliografía.

-Alexander, Denis, “Modelos para relacionar ciencia y religión”, en Navarro César y Chamorro, Gonzalo (eds.), *Ciencia y Fe: dos ventanas, una realidad*, Guatemala: Sociedad educativa latinoamericana para fe y ciencia, 2013, pp. 10-22.

-
- Arana, Juan, “¿Esla naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?”, *Anuario Filosófico* (2000), 33, pp. 43-66.
- Artigas, Mariano, “Dios y la ciencia. Jean Guitton dialoga con los científicos”, *Nuestro tiempo* (junio 1993), n° 468, pp. 80-87. Disponible en la página de la Universidad de Navarra (<http://www.unav.es/cryf/diosylaciencia.html>)
- Bergson, Henri, *Materia y memoria*, Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Bolzano, Bernard, *Las paradojas del infinito*, México: Mathema, 2010.
- Cabodevilla, José Ma., *32 de Diciembre*, BAC, Madrid, 1982.
- Cantor, Georg, “Fundamentos de la teoría de los números transfinitos”, en Hawking, Stephen, *Dios creó los números*, Barcelona: Crítica, 2010.
- Cantor, Georg, *Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers*, México: IPN, 1999.
- Copleston, F.C., *El pensamiento de Santo Tomás*, México: FCE, 1969.
- Euclides, *Elementos*, Madrid: Gredos, 1991.
- Feyerabend, Paul, “¿Por qué no Platón?”, en *¿Por qué no Platón?*, Madrid: Tecnos, 2009, pp.167-179.
- Feynman, Richard, *La conferencia perdida. El movimiento de los planetas alrededor del sol*, Barcelona: TusQuets, 2008.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 2008.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía II (1°): El cristianismo y a filosofía patristica. Primera escolástica*, Madrid: BAC, 2006.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía III: del Humanismo a la Ilustración*, Madrid: BAC, 2011.
- Galilei, Galileo, *El ensayador*, Buenos Aires: Aguilar, 1981.
- García Bacca, Juan David, *Necesidad y Azar: Parménides (s. V a.C.) – Mallarmé (s. XIX d.C.)*, Barcelona: Anthropos, 1985.
- Gödel, Kurt, “Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines”, en Mosterín, Jesús (ed.), *Obras Completas*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 53-87.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2007.
- Heisenberg, Wener, *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, Barcelona: Planeta, 1994.
- Jaspers, Karl, *La Filosofía*, México: FCE, 2006.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México: Taurus, 2002.
- Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, México: Siglo XXI, 2008.
- Léonard, André, *Razones para creer*, Barcelona: Herder, 1990.
- Mach, Ernst, *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1949.
- Martínez Puche, José A. (O.P.), *Diccionario teológico de Santo Tomás*, Madrid, EDIBESA, 2003.
- Monod, Jacques, *El azar y la necesidad*, TusQuets, Barcelona, 2000.
- Newton, Isaac, *Óptica*, Madrid: Alfaguara, 1977.
- Prigogine, Ilya, *From being to becoming, time and complexity in the physical sciences*, New York: W.H. Freeman and Company, 1980.
- Pseudo Dionisio Areopagita, “La jerarquía celeste”, en Martin-Lunas, Teodoro H., *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid: BAC, 1990.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, México: Porrúa, 2006.
- San Anselmo, *Proslogion*, en el URL:<http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html>
- San Juan de la Cruz, “Canciones del alma en la íntima comunicación de unión de amor de Dios” en Op. Cit. Cuevas, Cristóbal (ed.), *Poesía, Selección de prosa, San Juan de la Cruz*, pp. 50-54.
- San Juan de la Cruz, “Canciones del alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual.”, en Cuevas, Cristóbal (ed.), *Poesía, Selección de prosa, San Juan de la Cruz*, Barcelona: Debolsillo, 2002, pp. 47-49
- Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, México: Porrúa, 2004.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1988.
- Sierra, Carlos, “¿Por qué decimos que la Realidad es una y que, además, tiene ventanas distintas?”, en Navarro César y Chamorro, Gonzalo (eds.), *Ciencia y Fe: dos ventanas, una realidad*, Guatemala: Sociedad educativa latinoamericana para fe y ciencia, 2013, pp. 23-37.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, La Plata: Terramar, 2005.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Madrid: Tecnos, 1996.

-
- Tellkamp, Jörg, “La crítica de Alberto Magno a las explicaciones mecanicistas del alma”, en Benítez, Laura; Robles, José A. (coords.), *Mecanicismo y Modernidad*, México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 13-21.
- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires: Errepar, 2000.
- Wiles, Andrew, “Modular elliptic curves and Fermat’s Last Theorem”, *Annals of Mathematics* (1995), 142, pp. 443-551.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2002.
- Wojtyła, Karol, “La evangelización y el hombre interior”, en *La fe de la Iglesia*, México: Minos, 1979.
- Wright, Edward L., “Cosmology and Religion”, página web de la *Division of Astronomy and Astrophysics* del campus Los Ángeles de la Universidad de California (UCLA). (<http://www.astro.ucla.edu/~wright/cosmo-religion.html>)
- Zubiri, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid: Alianza, 2005.
- Zubiri, Xavier, *El hombre y la verdad*, Madrid: Alianza, 2005.
- Zubiri, Xavier, “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, *Estudios escolásticos*, Enero-Junio, 1981, Núms. 216-217, Vol 56, pp. 41-59, p45. (Disponible en la web bajo el URL: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/reflxeuchrst.htm>)