

El *realismo real* como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios

Real Realism as a Frame of First Philosophy to Deal with the Problem of God's Existence Demonstration

Carlos Sierra-Lechuga

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile; Fundación Xavier Zubiri, España
rideo_ergo_sum@hotmail.com

Recibido: 25/10/2016 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

El problema filosófico de la «demostración de la existencia de Dios» nos ha movido a mostrar que la labor de la filosofía consiste en ser *primera*: su trabajo no está en averiguar, a toro pasado, cómo los diversos saberes han de encontrarse, sino en cómo —previamente a su «separación»— comparten un surgir común: la realidad en su aparecer. Por ello, esbozaremos el estado germinal de una filosofía a la que intitulamos «*realismo real*». Con ella atenderemos «fenomenológicamente» a cómo surgen las cosas: 1) aclarando qué es aparecer, 2) elucidando qué es realidad, 3) notando que la realidad aparece de distintos modos, a saber, la *existencia*, la *consistencia* y la *subsistencia* y 4) según estos modos de realidad, enmarcaremos el problema de la «existencia» de Dios en el *realismo real*. Tales elucidaciones son, a la vez, un epígrafe al desarrollo de la filosofía primera, aquí germinalmente presentada.

Palabras clave: debate ciencia-religión; noología; nuevo realismo; sujeto-objeto; X. Zubiri.

Abstract

The philosophical problem consisting in the «demonstration of God's existence» has compeled us to show that the work of the Philosophy is to be *first*: it is not its purpose to find out how the different kinds of knowledge should be related to after the facts, but to notice how they share a common origin, before their separation: reality in its appearance. Therefore, we shall sketch the early stages of a Philosophy that we will call «*Real Realism*». The intent of such an approach is to attend the way in which things emerge: 1) to clarify what is it to appear, 2) to elucidate what reality is, 3) to show that reality appears in different modes, namely, *existence*, *consistency* and *subsistence*; 4) finally, to frame the question of God's «existence» problem, according to these modes of reality. Such elucidations are, at the same time, an epigraph to the (here germinal) *Real Realism*.

Keywords: New Realism; Noology; Science-Religion Debate; subject-object; X. Zubiri.

Introducción

¿Por qué, a pesar de que hay muchas demostraciones de la existencia de Dios, sigue habiendo quienes dudan de ellas? En este ensayo de Filosofía Primera trataremos este problema. Han sido muchas las pretensiones de demostrar la existencia de Dios, pero nulas las persuasiones logradas a partir de ellas. No parece convencer a nadie la aseveración de la existencia de Dios como teorema del que, luego de argüir sofisticados argumentos —muchos de ellos, quizá, sofisticos— por cuyos canales lógicos corre el valor veritativo de ciertas premisas, se concluya *quod erat demonstrandum* (lo que había que demostrar), como dicen los matemáticos.¹

Apenas se haga el ejercicio de demostrar la existencia de Dios como se demuestra un teorema, se cae en la cuenta de que lo que se demuestra no es la tal *existencia* de Dios, sino sólo, quizá, la *consistencia* lógica de determinada proposición en determinado marco conceptual. Se demuestra que tal proposición no es contradictoria con las premisas o axiomas, solamente. Por eso, no persuade sobre que Dios exista.

1 Baruch Spinoza lo intentó. Razonando en orden al modo geométrico, pretendió, postulando su necesidad como condición de su demostración, demostrar como sigue la existencia de Dios. Decía: *Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit* (Spinoza, Eth.: XI).

Esto puede presentarse de la siguiente manera:

Teorema: Dios existe. *Demostración:* Premisa 1) Aquello que es causa de sí, existe por esencia. Premisa 2) Dios es infinito. *Argumento:* Si Dios es infinito, según la premisa 2), entonces no puede ser causado (pues sería finito respecto de su causa); *Ergo*, Dios es causa de sí y, según la premisa uno, por ser causa de sí, entonces Dios existe por esencia.

Postuló su necesidad, digo, como condición para su demostración o, lo que es lo mismo, utilizó en la demostración aquello que quiere ser demostrado. En la lógica clásica, esto se llama falacia de petición de principio.

Para notar esta *petitio principii*, pueden consultarse las Definiciones III y VI y las Proposiciones VII y XI de la Primera Parte de su *Ética* (Spinoza, 1925).

¿Qué hay, pues, con el problema de la «demostración de la existencia de Dios»? A él me dedicaré filosóficamente en lo que sigue, con la intención de llegar a un esclarecimiento de los presupuestos sobre los que se monta. A primera vista, parece polémico. Pero, en el fondo, más bien busco —y modestamente— clarividencia para promover diálogos positivos entre diferentes saberes, tales como los involucrados en lo que ha dado en llamarse «*Science and Religion Debate*».

Hay que esclarecer que la «existencia» de Dios no es un problema que caiga bajo la jurisdicción de la ciencia. Es a-científico. Entretanto, para el teólogo o para el religioso, la existencia de Dios no representa un problema sino una solución; lo problemático, para ellos, podría ser el modo de existir de Dios: cómo existe Dios, no su existencia *qua* existencia. En este sentido, y sólo en éste, podría decirse que la «existencia» de Dios cobra carácter problemático únicamente ante la filosofía.

Así, para no partir de presuntas cuestiones consabidas, el problema antedicho nos arrastra a esbozar el primordio de una filosofía primera a partir de la cual poder asir, de forma discernida, la cuestión. O sea: previamente al abordaje del problema, es preciso decir desde qué *marco filosófico* ha de pensársele y, con él, elucidarlo, de ser posible.

La necesidad de aclarar este marco emerge apenas se enfrente la cuestión. Si nuestra cuestión es el problema de la demostración de la existencia de Dios, me parece que es primordial atender, máxime y ante todo, a qué se entiende por «existencia», toda vez que algo «existente» nos *aparece*. ¿Cómo nos aparece lo que existe? Usualmente, a la noción de «existencia» se la funde con la noción de «realidad». Sin embargo, a poco que uno ensaye «fenomenológicamente» sus propias vivencias, notará que existencia y realidad son cuestiones, aunque muchas veces unidas, distintas. No hace falta recurrir a grandes especulaciones filosóficas ni tampoco, en este primer momento, a la vasta tradición.

Baste atender a cómo aparecen las cosas ante nosotros en nuestras vivencias: ¿cuántas veces sabemos de algo que es inexistente y, sin embargo, no es por ello menos realidad? Si prestamos atención,

veremos que muchas. Por ejemplo: aunque al esquizofrénico se le explique que los contenidos de sus alucinaciones no existen, sin embargo le siguen *apareciendo* como realidades. Lo mismo ocurre, por ejemplo, cuando creemos ver a lo lejos a un amigo y, al acercarnos, notamos que era otra persona; nuestro amigo no existe ahí: era otro, pero, en realidad, nos *pareció* que era él. Las cosas nos aparecen, aunque sea en alucinación o en mera apariencia, «como si» fueran realidades.

En efecto, realidad y existencia no son lo mismo, si atendemos a nuestras vivencias. Si atendemos al modo como las cosas aparecen, existencia y realidad resultan imbricarse en lo que hemos venido nombrando *el aparecer*. Será en el modo como las cosas aparecen donde podamos hallar la distinción entre existencia y realidad. Sólo entonces podremos atender con criterio al problema de la «existencia» de Dios y su demostración. Esto nos marca el número de puntos a considerar: los tres primeros enmarcan el cuarto:²

1. Diremos cuál es la índole formal del aparecer.
2. Elucidaremos qué sea la realidad.
3. Notaremos que la realidad aparece de distintos modos (a saber, la *existencia*, la *consistencia* y la *subsistencia*).
4. Enmarcaremos el problema de la existencia de Dios a propósito de esos modos de realidad.

He aquí, pues, que estos cuatro momentos se imbrican. Dado que el problema (4) de la existencia de Dios atañe a lo que llamamos «existencia», creo que hemos de llegar al marco filosófico con el que lo trataremos, distinguiendo lo que se entiende por existencia (3) de lo que se entiende por realidad (2), atendiendo «fenomenológicamente»

² Al final, hemos dejado un esquema a modo de apéndice. Es un apoyo visual para advertir el complejo estructural del aparecer de las cosas. Éste puede resultar de ayuda al lector que quiera seguir gráficamente las tres primeras partes que siguen.

a (1) cómo las cosas nos *aparecen*. A fuer de un barrido por estos momentos de la cuestión, hallaremos claridad en el tema.

Aparecer

Para entrar en nuestra cuestión, así como en cualquiera otra, creo conveniente atender al modo preciso en que cada cosa aparece. Hemos de atenernos, pues, al aparecer de las cosas, nunca partir de algo que no sean ellas mismas para dar cuenta de sí mismas. Aunque no haya que *detenerse* en lo que aparece, sí es preciso *atenerse* a cómo aparece. Dado que «aparecer» es una noción crucial, ¿qué entendemos por aparecer? Dedicaremos unas líneas a clarificar esta noción recurrente.

Adviértase la cautela de mi apelación a la fenomenología: he usado el nombre de esta filosofía en comillas. No es una mera constatación, sino un señalamiento crucial. He dicho que, para enmarcar nuestro problema, hemos de atender «fenomenológicamente» al aparecer de las cosas. Digo esto con cautela porque no haremos, en lo que sigue, una fenomenología en sentido estricto —léase: husserliana—.

Tomamos de la fenomenología el aspecto metódico que es atenerse a una estricta y rigurosa *descripción* de hechos, sin recurrir a *explicación* ninguna, sea del tipo que fuere, de estos hechos, tales y como aparecen, a los que todo el mundo puede (digamos, al menos en principio) tener acceso. Pero sólo eso tomamos de la fenomenología; no nos interesa entrar ni en formas *a priori*, ni en la constitución del sentido, ni en *noema* ni *noesis* alguna, como tampoco en la conciencia, etc. Creo que toda esta fenomenología, por motivos que a este texto no interesa desarrollar ahora, es una fenomenología de la subjetividad. Aunque ha dado pie a la superación de los problemas de la Modernidad, sigue instalada en un horizonte de problemas modernos y no, digamos, contemporáneos. Independientemente de las pugnas interpretativas de los escolares que pregunten por qué sea efectivamente la fenomenología husserliana o si existe una única fenomenología husserliana, nos quedamos con que ésta es, con los

matices que se quiera, una fenomenología de la subjetividad. Esto basta para nosotros porque no queremos pensar teorías, sino las cosas mismas. Como se verá, no nos interesa «el sujeto» ante al que aparecen las cosas, sino las cosas aparecidas en su aparecer propio. Esto es, no la *facultad* que un supuesto sujeto tenga de poder constituir apariciones, sino el *acto* mismo de aparecer.

Ahora bien, dado que es al aparecer como acto de las cosas al que vamos a atenernos para tratar el problema, resulta que esta noción de «aparecer» nos es crucial y merced a ello hemos de clarificarla según una metafísica del acto ya hecha. La veremos. Ya hemos dado un primer paso: nuestra noción de «aparecer» no es el aparecer de la fenomenología (husserliana).

Cierto es que «aparecer» es una noción de mucho cuño fenomenológico y no es para menos: sobre ella se monta toda esta filosofía. Sin embargo, además de *puramente fenomenológica*, también puede ser una noción estrictamente *metafísica*. Sobre este segundo sentido es que ha de montarse nuestra filosofía. Ya son dos pasos: para nosotros, «aparecer» no es tanto una noción husserliana como lo es metafísica.

Es sabido que la fenomenología abrió paso a nuevas metafísicas que partieran, justamente, de «lo que aparece» y nada más que de «lo que aparece», en vez de partir de un mundo alejado de ello (así como pudo ser interpretada la metafísica clásica). Pues bien, justamente una de tales metafísicas —luego de la *Aufhebung*, que puede significar la ontología de Heidegger respecto de la fenomenología de Husserl y la noología de Zubiri respecto de éstas—, es la praxeología de Antonio González:³ una metafísica fenomenológica de los actos, donde «acto» significa, justamente, el aparecer o surgir de las cosas.⁴

Es a esta metafísica a la que recurriré para hacer notar qué entiendo aquí por «aparecer» porque me parece una filosofía que ha

3 “Buen conocedor de Aristóteles, de Husserl y de Heidegger, Antonio González ha ido elaborando en diferentes trabajos una filosofía primera que, basada en la fenomenología de Husserl y la noología de Zubiri, ha acabo convirtiéndose en una filosofía autónoma, elaborada a partir de una nueva descripción del «acto» y, por tanto, de la praxis” (Gracia, 2017: 660).

4 En este apartado, me referiré sólo a González, 2013a, aunque también vale la pena consultar González, 1997.

asumido y superado (*aufgehoben*) la fenomenología tradicional. La praxeología no será, empero, ni la única ni la última herramienta filosófica que usemos para erigir nuestra filosofía. Echaremos mano, luego —como se verá en su momento—, de la noología. Por el momento, veamos, pues, que aparecer no es un aparecer subjetivo, sino, muy por el contrario, *aparecer es el surgir las cosas en alteridad radical*. Veámoslo brevemente para entrar en lo que nos incumbe.

Aristóteles sentenció alguna vez: ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα (*Met.* 1048a31), lo que, siguiendo la tradición latina, se ha traducido generalmente por “el acto es el existir de la cosa” (*est autem actus existere rem*). Sin embargo, Antonio González tiene razones de fuerte calado filosófico para proponernos una mejor traducción, merced a la cual, por cierto, erige su filosofía. Nos dice que la expresión ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα ha de traducirse: “el acto es el surgir la cosa” (González, 2013a: 156). Aunque la tradición haya tomado generalmente ὑπάρχειν por existir, nos dice Antonio que el pleno sentido de la palabra griega encuentra un adecuado homónimo en la castellana «surgir». Es claro cuando nos dice que:

la raíz ἄρχειν contiene la idea de «regir» que encontramos, por ejemplo, en los arcontes o gobernantes griegos. Anteponiéndole el prefijo ὑπο- se obtiene ὑπάρχειν, que parece haber tenido tempranamente el sentido de «tomar la iniciativa», pues con este sentido encontramos la expresión en la misma Odisea. De hecho, en el regir de ἄρχειν puede encontrarse no sólo el matiz de regir, sino también el de «principiar» o «iniciar» algo. La imagen sería la de algo que comienza desde abajo (ὑπο-). De este modo, tendríamos la idea de algo que nace, que aparece, que surge o que «resulta» (González, 2013a: 156).

O sea que ὑπο-ἄρχειν es *sub-regere*: «surgir». Con esto, Antonio González no quiere contarnos una genealogía filológica del término en cuestión, sino llevarnos a su metafísica de los actos. Los actos, dice Aristóteles según la lectura de Antonio, son el surgir las cosas. ¿Qué tiene que ver esto con el aparecer? Ya lo sugeríamos en la cita, al final. Surgir, *sub-regere* o ὑπο-ἄρχειν es justamente otro modo de

hablar del *aparecer*. Es en los actos donde las cosas surgen, donde las cosas aparecen. Así, en el acto de escuchar aparece el sonido, en el acto de mirar aparece lo visto, en el acto de calcular aparece la relación matemática, en el acto de imaginar aparece la ficción, etc. Los actos son el aparecer, el surgir las cosas.

Las cosas no podrían surgir de otro modo que no fuera en los actos. ¿Cómo me enteraría yo, por ejemplo, de este vaso, si no fuera por los actos en los que éste se involucra para aparecer? El acto de verlo, de beber su contenido, de tomarlo, de pensarlo siquiera: todos estos actos me enteran del vaso. En este sentido, el vaso aparece en todos estos actos.

Antonio quiere construir su propia metafísica de los actos porque es en ellos donde, según cree, está dada una afinidad íntima entre el hombre y el mundo (González, 2013a: 13-29),⁵ y según ella podrá encontrar que el aparecer en cuanto tal *no* aparece; en el aparecer lo que aparece son las cosas, pero no el aparecer mismo; en el surgir las cosas, lo que surge son las cosas, pero no el surgir; el surgir es, así, *in-surgente* (González, 2013b). Sea como fuere esto último, lo cierto es que es en los actos donde las cosas aparecen.

Los actos, sin tender ni hacia al hombre ni hacia al mundo, mantienen la afinidad originaria y radical de toda otra posible relación entre estos. Porque es en el acto de, por ejemplo, sentir, donde sentiente y sentido están *a una*. Por eso, lejos de hacer una fenomenología de la subjetividad tendiendo hacia al hombre o una metafísica clásica tendiendo sólo a las cosas, Antonio quiere hacer una metafísica de los actos donde, como hubiera dicho Zubiri (1980) previo a él, hay una *congenereidad* entre ambos. Entrar más en esto no es de interés particular para nuestro texto; sí, empero, terminar por aclarar el «aparecer» que estamos tematizando. Ciertamente, cabe hacer dos matices aquí: 1) por qué no hablar simplemente de aparecer en vez de introducir la acepción de surgir y 2) en qué consiste propiamente

5 Considerando que Antonio González es un filósofo en activo, todo resumen de su filosofía resultaría poco preciso, ya que el autor sigue pensando. Por eso, aunque es un poco antiguo el texto, respecto de esta vivacidad del pensamiento actual del autor podemos, cautelosamente, recomendar al lector un breve resumen del pensamiento de Antonio González que puede hallarse en Corominas, 1999.

la índole de este surgir o aparecer. Veremos que lo segundo abonará a la respuesta de lo primero.

Empecemos con la primera cuestión. Para darnos a entender el sentido de lo que Antonio quiere decirnos con «surgir», puede usarse con cierta sinonimia cualquier otra noción que nos dé el sentido de «hacerse presente» la cosa, tales como «actualización» (Zubiri), darse o dato (Husserl) y, entre ellos, la noción de «aparecer» (González, 2013a: 155, 156). Todas ellas, Antonio González las considera nociones legítimas para darnos a entender lo que quiere decir con «surgir».

El problema es que pueden prestarse a equívocos como, en el caso de nuestra noción, al de que lo que aparece es mera apariencia y no realidad. Esta errada impresión del sentido de «aparecer», sin duda, no es la que quiere Antonio ni es la que desea señalar un servidor en este texto. Por ello, más que «aparecer» él prefiere usar «surgir». Esta razón un poco negativa no es la única por la que prefiere Antonio usar «surgir». Tiene buenas razones, positivas y filosóficas, que veremos brevemente enseguida. Bástenos decir ahora, junto con él, que «aparecer» no debe entenderse aquí jamás como una supuesta contraposición entre apariencia y realidad: *aparecer es surgir las cosas en los actos*. Esto, por la primera cuestión que era introducir el término surgir al de aparecer.

La segunda cuestión es ver en qué consiste la índole formal de este aparecer. La índole formal del aparecer o surgir las cosas consiste en que aparecen siempre en *alteridad radical*. Lo que aparece no se da jamás como fruto de una constitución mía, de mi conciencia o de cualquiera otra facultad subjetiva. Independientemente del papel *explicativo* que el sujeto tenga en las cosas que aparecen (si es que lo tiene y a saber cuál) o de si fuera «condición de posibilidad de su aparecer», las cosas no aparecen como producto mío, sino siempre con una estabilidad propia, con autosuficiencia respecto de mí. Aparecen con una fuerza tal que, aun cuando aparecen ante mí, aparecen como siendo independientes de mí.

Digámoslo así: por muy idealistas que fuéramos y aun admitiendo que las cosas sólo están ahí *por* mi aprehensión, resulta que, en mi aprehensión, las cosas aparecen *como si* no dependieran de mi

aprehensión. Esto es lo que en otro orden de ideas llamé «realidad estante» (Sierra-Lechuga, 2015a). O sea que, independientemente de la teoría explicativa sobre la estabilidad de la cosa, *descriptivamente* la cosa aparece como con independencia de ese ante quien aparece, al grado, incluso, de poder aparecerle a cualquiera otro que se cruzase en su camino. No se trata de ingenuidad alguna porque la independencia no está *supuesta antes* de su aparecer, sino *puesta* por el aparecer mismo.

Es en su mismo aparecer donde la cosa me aparece como independiente y es así porque el aparecer trae consigo, estructuralmente, esta forma de alteridad radical. Pongamos, junto con Antonio, el ejemplo de un sonido. El sonido aparece como si sonara independientemente de que alguien lo escuchara o no; hay una cosa que aparece en su sonido y aparece tan independiente de mí, que yo estoy seguro (porque así me lo *parece*) de que cualquiera que entrase en la habitación donde suena la cosa sonora, también él podría oírla. Esta «aparente» independencia o, más bien, esta independencia que aparece es la índole formal de todo aparecer: es la alteridad radical.

Las cosas que aparecen, aparecen como *radicalmente otras* a ese a quien aparecen: “En su aparecer, lo que aparece se presenta como si fuera radicalmente independiente de mi audición” (González, 2013a: 157). «Alteridad», justamente, porque lo que aparece aparece como algo *otro*, radicalmente otro a mí, que es a quien aparece; y «radical», precisamente, porque es en su raíz como cosa surgida que surge como si no dependiera más que de su propio surgir. “En el surgir, lo que surge es algo radicalmente otro” (González, 2013a: 157).

El aparecer trae consigo, en su raíz, que aquello que aparece, aparece como otro. Ahora bien, esta alteridad radical no se da sólo en las impresiones sensibles; se da en todo tipo de aparecer: por eso es radical. Es aquí donde conviene hacer notar que, aunque esto lo esté diciendo Antonio González, es en nuestros *actos* donde podemos y debemos probarlo. En última instancia, que lo dijera o no Antonio es lo de menos: todos accedemos con nuestros actos al aparecer de las cosas como radicalmente otras a nosotros mismos. Pues bien, Antonio nos muestra algo más que también en nuestros actos

podemos corroborar: la alteridad radical se da en todo tipo de aparecer y no sólo en el sensible.

Las cosas significadas, las «cosas-sentido» como aquellas cosas que cumplen una función en la vida del hombre, aunque su sentido penda de esa vida del hombre, igualmente aparecen como radicalmente otras a ese hombre que les da sentido. Siguiendo a Xavier Zubiri, Antonio González nos dice que hay una alteridad distinta a la alteridad del sentido. Nos pone de ejemplo una «vasija griega» que tiene en su casa; naturalmente la vasija griega es una cosa que sólo tiene sentido por el hombre ante el cual hay sentido, por ejemplo, de ornamento. Pero ello no obsta para que le aparezca como otra cosa diferente que aquel a quien aparece; el sentido pende de a quién le aparezca. Al griego, la «vasija griega» no le aparece como «vasija griega», sino como mera «vasija». Sin embargo, tanto para el griego como para Antonio, como para cualquiera que vea *eso* que unos llaman así y otros así, *eso* seguirá apareciendo como radicalmente otro. De hecho, en virtud de esta alteridad radical es que a unos *puede* aparecerles como ornamento y a otros como instrumento de cocina porque la independencia de la cosa aparecida va de suyo con el aparecer la cosa. Sobre otro ejemplo, un «ventilador», nos dice que

aunque los ventiladores no desempeñaran ninguna función en la propia vida, aun así seguirían presentándose como algo independiente de que yo los perciba o no. Como algo que podría aparecer a cualquiera que entrase en mi habitación. Y esto es más que una alteridad respecto a mí. Es una alteridad radical, que es independiente del sentido concreto que tenga el ventilador según las funciones que desempeña en mi vida. El ventilador surge como radicalmente otro respecto a su propio surgir (González, 2013a: 158).

Además de las impresiones sensibles y de las percepciones con sentido, todo otro aparecer surge con esta misma alteridad. Justamente porque la alteridad radical es la índole de todo aparecer es que *lo que aparece* aparece como otro, sea esto lo que sea. Así, las relaciones matemáticas surgen como otras que el cálculo en que aparecen,

los personajes de ficción surgen como otros que el acto imaginativo, etc.: “Ellas [las cosas] surgen en la percepción, pero también en la imaginación, en el cálculo matemático o en el pensamiento sobre las estructuras físicas del mundo como algo distinto a su mismo aparecer” (González, 2013a: 161).

Esta es la otra razón por la que Antonio prefiere «surgir» que «aparecer». Ya decíamos antes que un primer motivo era el motivo negativo, un motivo nominal: surgir evita la falsa contraposición entre «aparecer» y «realidad». Pero este segundo motivo, más que nominal, es estrictamente filosófico: en el surgir hay un regir: aquello que surge, rige. Lo hace porque se impone como otro, rige como independiente del acto en que aparece, digamos: *somete* a ese a quien aparece, lo *rige sub*:⁶

Este es su modo de aparecer: regir en alteridad. Lo que surge es algo que rige (...). No surge como «mera apariencia» sino como algo que surge con independencia de su aparecer. Por eso el aparecer es propiamente un surgir y no un «mero aparecer» (González, 2013a: 160).

Podríamos entrar mayormente en la estructura de este aparecer, según nos da cuenta Antonio González, tal como la separación estricta entre lo que aparece y el aparecer mismo (lo que él llama «desgarramiento») o el venir a la presencia de lo que aparece cuando aparece (lo que llama «dinamismo») o la impelencia de las cosas que surgen a una estructura más profunda que la inmediata de su surgir (el paso de «alteridad radical» a «alteridad real», que él llama «remisión»), pero no lo haremos. Basta con esto para lo que hemos de

6 Ciertamente que al «sub» Antonio da otro sentido (González, 2013a: 167-169), el de la remisión de la alteridad *radical* de la cosa a la alteridad *real* de la misma; o sea: el «sub» significaría para él que lo que surge en el plano descriptivo remite a su profundidad o fundamento, mismos que estarían en el plano explicativo. Pero a nosotros nos viene bien, para darnos a entender con el lector, variar un poco el sentido del «sub» sólo en este punto.

decir nosotros, sobre todo porque es sólo hasta aquí donde podemos decir que congeniamos plenamente.⁷

Con lo dicho tenemos, pues, la delimitación de nuestro primer momento. ¿Qué es aparecer? Aparecer es el surgir la cosa en los actos; no es nunca mera apariencia. Además, en ese surgir, la cosa surge en alteridad radical. La índole del aparecer es aparecer la cosa y hacerlo como algo radicalmente otro tanto del aparecer como de ese a quien aparece. Esta alteridad radical es lo que Xavier Zubiri ha llamado *formalidad de realidad*. Tal es nuestro segundo momento.

Realidad

Antonio González no se decide a llamar a esta alteridad «realidad», pero, a nuestro juicio, no es sólo filosóficamente aceptable llamar realidad al modo como aparecen las cosas; es decir, la realidad como *formalidad* (a diferencia de todas las filosofías «ingenuas» que llamaron realidad al *contenido* del aparecer) sino que incluso tiene la virtud de asumirse en esta noción de «formalidad de realidad» la *noción común* que la *gente común* tiene de «realidad». Me parece una virtud porque es en nuestros actos más comunes donde hemos de fogear nuestras más sofisticadas elocuencias, so riesgo de dejarlas en palabrería, *flatus vocis*. Es decir, es una noción filosóficamente rica (que nos entrega un realismo realmente nuevo) y, ante todo, también humanamente rica. Lo veremos. Continuando en la línea de lo anterior, Antonio González decía:

La cosa se presenta como tan radicalmente otra que no remite a su propio surgir. Por eso el surgir pasa desapercibido. Estamos ocupados con un ventilador, o con una relación matemática, o con las aventuras de don Quijote y no con nuestro percibir, con

7 Sus tesis sobre que el aparecer no aparezca (la «transparencia» y «transparencia patética», como él las llama), y lo que de ello se deduce, son algo que no podemos discutir ni comentar en este momento.

nuestro calcular o con nuestro imaginar. En todos los ámbitos tenemos una alteridad radical (González, 2013a: 159).

En una manera diferente a aquella en que lo hace Antonio, nosotros atenderemos a nuestro modo este llamado de dar cuenta de los actos en cuanto que son el aparecer de las cosas. Prestaremos atención al surgir; el aparecer no nos pasará desapercibido. Al advertirlo, notaremos que hay varios modos de aparecer, pues el ventilador, lo matemático, lo ficcionario, etc., aparecen en distintos modos. Ya veremos cuáles. Antes que nada, estos diversos modos son modos de una única «forma» de aparecer, de una sola *formalidad*. Lo primero que notamos antes de notar la «variedad» de modos, es que el aparecer de lo que aparece como alteridad radical es *formalmente* lo que podemos llamar, con un realismo realmente nuevo, *realidad*.

Así pues, según lo que ya hemos dicho, es preciso decir ahora que nuestra manera «fenomenológica» de proceder en la cuestión, cribada más bien por la praxeología, es en todo caso una manera *noológica*, pues atendiendo al «fenómeno», a lo que aparece, caemos en cuenta de su *carácter de realidad* o formalidad de realidad. Esta es justamente la tesis central de la noología: que lo que aparece aparece como realidad. Si nos ceñimos a la noología es porque, en efecto, atendiendo a los actos, en ellos las cosas nos aparecen con una alteridad radical tal que legítimamente podemos llamar a eso *realidad*. Estamos por verlo.

Para el lector desprevenido, digamos en no más que un párrafo la tesis de una noología general. No entramos aquí a desarrollar en detalle lo que sea la noología. La filosofía contemporánea está al tanto de ella, por lo que en no más que estas líneas diremos que la noología es “una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de «noología»” (Zubiri, 1980: 11), estudio gracias al cual podemos enterarnos de que “es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (Zubiri, 1980: 10).⁸

8 Para acceder a una historia breve de la noología, leer a Diego Gracia, 2007: 109-111.

Vale decir que, así como hay, además de la husserliana, diversas fenomenologías, así también, además de la zubiriana, hay diversas noologías, incluso muy anteriores al filósofo español, como las de los pensadores del siglo XVII Georg Gutke o Valentin Fromme. Éstas, en todo caso, estaban fundidas o, incluso, confundidas con lo que entonces se llamaba «gnostología».

Así y todo, las diversas noologías tienen de común la tesis ya antedicha, aunque con variantes significativas y no despreciables en la terminología, y que repetimos así: congenereidad / simultaneidad / afinidad entre inteligencia / mente / hombre y realidad / ser / mundo.⁹ Todas ellas pueden sintetizarse más o menos en la definición que Abraham Calov nos ha dado de noología hace casi ya cuatro siglos: “*Noologia est habitus mentis principalis affinitatem rerum contemplans, quatenus ex eadem prima cognoscendi principia fluunt*” (Calov, 1673: 39) (“noología es el principal hábito de la mente que contempla la afinidad de las cosas, en tanto que de la misma fluyen los mismos primeros principios del conocer”. Calov es el primero en distinguir la noología de la gnostología (a la que define como: “*est habitus mentis principalis contemplans cognoscibile qua tale*” (Calov, 1673: 2) (“gnostología es el principal hábito de la mente que contempla lo cognoscible en cuanto tal”).

Cabe señalar que, mucho tiempo después, para Rudolf Eucken (1909: 101), la noología “*affords us a characteristic view of the whole of reality*” (“nos ofrece una visión característica de toda la realidad”).¹⁰ El linaje de la noología zubiriana corre para ambos lados: en su descendencia, puede hallarse la praxeología y, en su ascendencia, la fenomenología (más conocida), de la que es muy cercana, aunque respecto de ésta más afamada tiene consecuencias diferentes (Pintor-Ramos,

9 La diagonal (/) es usada para señalar términos en principio intercambiables; como cuando decimos «y/o». Por eso congenereidad/simultaneidad/afinidad son un grupo. Inteligencia/mente/hombre son otro. Realidad/ser/mundo otro más. Por eso, puede leerse el texto como “congenereidad entre inteligencia y realidad” o “simultaneidad entre la mente y el ser”, etc. No lo escribo así porque la relación entre los términos no es unívoca, hay quien pudiera hablar de “afinidad entre inteligencia y ser”, o de “simultaneidad entre mente y realidad”, etc. Por eso, es mejor dejarlos como lo he hecho en el texto.

10 Para revisar la exposición noológica que Eucken hace de la historia de la filosofía véase Eucken (2002: 12-35).

1994). Se ha dicho, incluso, que: “La noología zubiriana es la *Aufhebung* de la Fenomenología” (Gracia, 2007: 111). Aunque poco divulgada, la noología es una vía legítima de la cual hacen uso otros filósofos como, por ejemplo, Alcorta (1975).

Ahora bien, dicho lo cual, esta manera noológica en que continuamos nuestro programa no es más que un método que nos resulta eficiente en la medida en que presta atención al modo de aparecer de las cosas como ninguna otra filosofía lo hizo; este modo de aparecer es, como vimos, un modo estrictamente metafísico según el cual las cosas aparecen en afinidad con el hombre en la medida en que aparecen como *cosas* y no como *algo* antropomorfizado (un objeto, un fenómeno, un sentido, etc.). Y es que creemos que atendiendo al modo de aparecer las cosas y, por lo tanto y como se verá, atendiendo a su modo de realidad, es como las «filosofías segundas» —los diversos saberes— podrán tematizar legítimamente sus problemas. De ahí que esta demandante atención radical al aparecer real de las cosas pueda ser considerada legítimamente una filosofía primera.¹¹

¿Qué es, pues, realidad? Conviene dejar bien claro lo que llamamos *realidad*, pues no es preciso a la altura de nuestros tiempos incurrir en ingenuidades. No se puede hacer filosofía hoy en día como si no hubiera ocurrido, para bien o para mal, el así llamado «giro copernicano». Pero, ¡cuidado!: tampoco se puede hacer filosofía hoy en día como si la razón conciliadora de Hegel, la praxis de Marx, la fidelidad a la tierra de Nietzsche, la intencionalidad de Husserl o el *Ereignis* de Heidegger, la actualidad de Zubiri y los actos de Antonio González no hubieran contravenido ya lo suficiente al horizonte de la Modernidad y arrojado luz a sus problemas, incluso, superándolos.

A fuer de tal, resulta justo elucidar una noción diferente de aquel concepto vetusto que entiende la realidad generalmente como *zona de cosas*.¹² Hay que decir, más bien, que la realidad es la *formalidad* de

11 La atención filosófica a nuestro problema, el problema de la existencia de Dios, suele, de continuo en la historia del pensamiento, ser la puesta en juego de una filosofía primera. Ya le pasaba a Descartes: recuérdese que de sus *Meditaciones de prima philosophia* decía *in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*. De hecho, así intituló originalmente sus «Meditaciones metafísicas».

12 Este concepto anticuado, superado, asumido y ajeno a una sesuda historia de la

las cosas actualizada en impresión sentiente: “Realidad es formalmente el «de suyo» de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad” (Zubiri, 1980: 57). Suscribo, pues, lo básico de la filosofía del español Xavier Zubiri. ¿Qué quiere decir esto de la realidad como formalidad? Lo diremos brevemente.

Todo el tiempo estamos entendiendo, aprehendiendo, sintiendo cosas, y las cosas siempre nos están apareciendo en los *actos* de intelección, aprehensión, sensación (que, por lo demás, son *un mismo acto*).¹³ Cuando entendimos cosas, pues, hay al menos dos aspectos imbricados por inteligidos a la vez: el *aquello* inteligido de la cosa y el *modo* como es inteligido.¹⁴

filosofía, sigue siendo cultivado aún hoy en día por varios pensadores que no se enteran que la metafísica, toda ella como historia, tiene estructura. Sobre la estructura de la metafísica, está Zubiri, 2016. Por más sofisticados, conceptualmente hablando, que sean los actuales «realismos filosóficos», no dejan claro jamás qué entienden por realidad, y lo que puede entreverse en esa sofisticación es que la pre-conciben como zona de cosas (y particularmente «zona de cosas *extra mentem*»). Nótese, si no, todo el pensamiento de Hilary Putnam; el paso por sus realismos científico, interno y natural (o pragmático) no es más que una sofisticación de la doctrina que sostiene que hay un mundo «independiente» del observador (aunque no le llame así), supuesto para todo acto lingüístico y pragmático. Es decir, realidad es, para él y muchos más, una zona de cosas –no bien definida en esta clase de realismos anticuados– necesaria y condicionante a la que refiere cualquier acto. Para un recorrido sucinto por las ideaciones de Putnam, se puede consultar a Alvarado, 1999. 2000 o bien: Candiotti de Zan (2004).

13 Antonio Gonzalez dice que los actos se distinguen por lo que en ellos aparece (el oír no es el ver porque en uno aparece el sonido y en otro lo visto); es verdad, pero creo que el que sean *distintos* no los hace *diferentes* actos. No podrían relacionarse uno y otro acto sino a toro pasado y volveríamos con ello a una suerte de síntesis trascendental; por lo demás, ¿qué habría entre un acto y otro sino otro acto? Nada de eso. Hay un solo acto continuo que es el aparecer general de las cosas; pasa que en ese acto podemos distinguir, si se quiere, «subactos» –por llamarles de algún modo. Por ser un mismo acto, en este texto usaré con indiferencia los términos intelección, aprehensión, etc. En última instancia, todos los «subactos» son *el* acto intelectual, pues con todos se entiende (sentientemente) realidad. Más preciso que decir que “los actos se distinguen por lo que en ellos aparece”, sería decir que lo que se distingue es el *modo de aparecer*; esto último es lo que nosotros investigaremos.

14 La filosofía clásica ha llamado a esto, con todos sus criticables bemoles, *conceptus objectivus* y *conceptus formalis*, esto es, *lo* inteligido y el *acto* de entender. Ambos se dan a una aunque sean analíticamente distinguibles; sobre esta unidad objetiva y formal del *concepto* Hegel (2017) se detuvo suficientemente en la segunda parte de su *Wissenschaft der Logik*, llamada precisamente *Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*.

En efecto, la intelección visual¹⁵ puede distinguirse de lo visto, inteligido visualmente. A este modo general como las cosas quedan inteligidas por cuanto tiene de intelección se llama formalidad, y la formalidad de las cosas inteligidas es, en sentido riguroso, la realidad: toda intelección entiende en modo de realidad. Si es visual, lo visto queda como imagen real; si es auditivo, lo oído queda como sonido real, etc. *Realidad es el modo como las cosas nos aparecen*. Dicho de otra manera, la realidad es, como formalidad, el modo de quedar de las cosas en la aprehensión. “Realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo»” (Zubiri, 1980). Por ello es que se le llama «formalidad», por ser el modo como cualquier cosa, tal y como es (lo talitativo), en su asunto, contenido y estructura, aparece.

Para mostrarlo más pedagógicamente, Zubiri suele usar el siguiente símil: las cosas han de aparecer tanto al hombre como al animal, pero lo hacen de diferentes modos. Estos modos como las cosas aparecen es lo que en noología zubiriana se llama, digo, *formalización*. Formalizar es dejar que las cosas *queden* ellas mismas en un acto aprehensivo. El animal y el hombre formalizan lo aprehendido de modo diferente.

El animal formaliza las cosas aprehendidas como siendo meros *estímulos*, es decir que las cosas le aparecen estímúlicamente. Por muy complicados y complejos que sean, las cosas comparecen ante el animal como estímulos.¹⁶

15 Para muchos sonará rara la expresión; pero es que toda intelección es *intelección sentiente*. Zubiri ha superado la escisión entre intelección y sensación. Es algo que daremos por sabido aquí porque en un artículo no podemos entrar en todas las nociones novedosas de la filosofía contemporánea (Zubiri, 1980, 1982; 1983).

16 Para probar este punto, Zubiri (1980: 38) suele recurrir al experimento de David Katz sobre el cangrejo y la presa. Los animales no formalizan las cosas como independientes, como realidades. Si al cangrejo se le adiestra para atrapar una presa sobre una roca, puede hacerlo; pero si la presa es colgada luego de un hilo el cangrejo queda impávido; el cangrejo ha visto algo como «presa-roca» pero no la presa ni la roca por sí mismas, es decir, ha sentido formalmente sólo un estímulo y no ha inteligido formalmente dos realidades. Cfr. Katz (1942). Vale decir que «formalización» es un término usado no sólo por Katz, sino por la psicología de la Gestalt en general.

Por su parte, el hombre formaliza las cosas aprehendidas como siendo algo *más* que estímulos. Este «más» es lo que inmediatamente hace que el hombre formalice esos «estímulos» no estimúlicamente, sino como *realidades*.

Al hombre le aparecen las cosas *realmente* (i.e. en modo de realidad). Por muy sencillas y simples que sean, las cosas aparecen al hombre como realidades. La alteridad radical de que nos hablaba Antonio González cobra aquí el nombre de *formalidad de realidad*; es claro, «formalidad» porque es la forma como queda cualquier contenido, o sea porque estructuralmente el aparecer hace que lo que aparece quede como *otro*; «realidad» porque esta forma de quedar como otro de cualquier contenido es una forma *radical*.

Alteridad radical es aquí formalidad de realidad. Lo que aparece es los contenidos de dicha formalidad; cómo aparecen estos contenidos, es su formalidad de realidad, su radicalidad de alteridad. Por eso el realismo zubiriano y el de sus herederos no es ni puede ser considerado un realismo ingenuo, porque la realidad no está *supuesta* antes del acto aprehensivo en que aparecen las cosas, sino *puesta* en el propio acto aprehensivo, según el modo como la cosa ella queda en él. Independientemente del contenido, para el hombre todo lo que aparece, lo que aprehende, es formalmente real.

Así entendido, para el animal no hay realidad; sólo la hay ante una inteligencia y la inteligencia es siempre actualizar las cosas como realidades.¹⁷ Para mejor claridad, pongamos, junto con Zubiri, el ejemplo del calor: el animal siente el calor como un estímulo. Para el animal, «el calor calienta»; el hombre siente el calor como realidad: para el hombre *el calor no sólo calienta sino que además «es caliente»*. Nótese bien la diferencia entre «el calor calienta» y «el calor es caliente» pues, mientras que para el animal el calor calienta sólo en la medida en que está calentándolo —es decir estimúlicamente—, para el hombre, el calor es *de suyo* caliente.

17 No debe entenderse aquí, como suele hacerse de continuo, inteligencia como «facultad de resolución de problemas»; tampoco como «procesamiento de información». La inteligencia es actualización de las cosas como realidades. Por eso, la inteligencia es siempre *sentiente* y exclusivamente *humana*.

O sea que el calor le aparece como que seguirá calentando *a pesar* de que lo caliente a él o no. Por ello es *de suyo* caliente y no «de mío»; en el acto aprehensivo yo no le pongo nada para que me aparezca como caliente: éste, de suyo, me aparece así, me notifica su realidad *calentante*.¹⁸ Que el calor calienta es innegablemente un estímulo, pero que el calor sea lo que de suyo es caliente, es una actualización intelectual de la realidad del calor, toda vez que me estimula calentándome. La realidad de la cosa, pues, se actualiza más que como un «antes» de calentar, como un «prius» al calentar; es decir, se actualiza la realidad de la cosa no como anterior al acto intelectual en sentido cronológico, sino como «anterior», primordial o prioritario en sentido formal y estructural: “Se trata, pues, de una anterioridad muy elemental, pero decisiva: el calor calienta porque es «ya» caliente” (Zubiri, 1980: 62).

Como se ve, no se trata de especular o asumir una realidad independiente del observador, sino que *en* la aprehensión «del observador», las cosas aparecen como estantes *a pesar* de ser aprehendidas. Aprehende el hombre de la cosa, pues, algo que le es propio a ella. En esa medida, el hombre puede hallar luego que la estructura propia del calor es la energía cinética de las partículas de un cuerpo pues, digamos, se «sumerge desde la realidad inmediata en la mediata». Sólo porque el primer contacto que tengo con las cosas es *de realidad* es que luego puedo hallar en ellas su real forma estructural; si el calor no me calentara jamás, ¿cómo podría yo enterarme de la condición cinética de las partículas que componen las cosas calientes? En paralelo, Diego Gracia (1984: 90) ha preguntado algo similar para aclararnos este punto: “Si el acto de darme cuenta de que el bastón parcialmente sumergido en el agua está roto no me otorgara algún tipo de saber cierto e indubitable acerca de la cosa, ¿cómo podría yo llegar algún día a deducir las leyes de la refracción?”. Así, en esta aprehensión primordial uno *ase* la *realidad de las cosas*.

18 Me parece que Graham Harman, quien suele citar a Zubiri, intenta decir lo mismo cuando afirma: “Realism is about the strangeness in reality that is not projected onto reality by us. It is already there by dint of being real” (2007: 367).

Ahora bien, independientemente de que lo aprehendido sea esto o aquello, en cuanto aprehendido queda como *formaliter* real en la aprehensión. Seguimos en esto a Zubiri (1980): las cosas en la aprehensión quedan como *afectantes*, *otras* que el propio acto aprehensivo y, además, *fuertemente impuestas*. Tres momentos de la realidad como formalidad, es decir, como modo de quedar las cosas, como aparecen en alteridad radical.

Esta formalidad queda patente merced a que se da en impresión, con tres momentos claramente sentidos por todos nosotros: la *afeción*, la *alteridad* y la *fuerza de imposición*: “Y por esto esta impresión es siempre impresión sensible, puesto que en ella se aprehende algo impresivamente” (Zubiri, 1980: 63). Por ello, digo que las cosas no se agotan en la aprehensión, sino que desde ella quedan como *estantes a pesar* de la aprehensión.

A la realidad se le ase por la así llamada *inteligencia sentiente*. Gracias a ésta, pues, inteligencia y realidad son en cierto sentido la misma cosa. La inteligencia siempre entiende realidad y la realidad siempre es realidad entendida; se trata de una intelección de realidad y de una realidad en intelección. Nótese que la realidad no es aquí nada presupuesto, sino algo que *en* la propia aprehensión se *siente*. Cobra aquí pleno sentido la congenereidad de la noología de raigambre zubiriana. La inteligencia —los actos intelectivos— no es otra cosa que la realidad mostrándose, mostrándose como formalidad.

Como se ve, hemos desenvuelto la tesis de la noología que anunciábamos más arriba. Realidad es siempre realidad sentida en la intelección; inteligencia es siempre intelección de realidad. Ambas son en su raíz estricta y rigurosamente congéneres.

He aquí que realidad no es ya una zona de las cosas, como creen los otros muchos realismos que resbalan ante la formalidad de las cosas en su aparecer distrayéndose siempre, como decía Antonio González, con los ventiladores, o con las relaciones matemáticas, o con las aventuras de don Quijote, es decir, con los *contenidos* de lo que aparece, pero jamás atendiendo a su «forma» de aparecer, al modo como lo hacen, a su *formalidad* de realidad.

No hay ingenuidad porque realidad no es zona de cosas: ni la zona de las cosas existentes («realismo ingenuo»), ni esentes («realismo filosófico clásico»), ni extramentales («realismo físico»), ni mentales («realismo neurocientífico»), etc., sino *mero modo* de quedar o aparecer de las cosas, surgir —si se quiere—, en la intelección (que, por lo demás, es intelección sentiente). O lo que es lo mismo, en los actos intelectivos. No es nada más que eso, pero tampoco nada menos.

Así entonces, ya no es que la realidad «esté ahí», sino que *estoy aquí entre ella*. La estancia de la realidad me sitúa. De aquí que a diferencia de la fenomenología, la noología no diga «ir a las cosas mismas», porque se entera de que está ya efectivamente en ellas, de que actúa desde las cosas mismas. Y por eso nuestra filosofía no puede ser la del aparecer fenomenológico sino la de la noológica realidad aparecida.

Aristóteles llegó a decir que ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύνα γελοῖον· (*Phys.* 193a3), lo que me gusta traducir por: “es hilarante intentar mostrar la estancia de la realidad”.¹⁹ Es que, en efecto,

¹⁹ Por razones que aquí no interesa desarrollar, creo que la φύσις de la que nos habla es la *realidad*, no entendida sólo como «movimiento». Tomás de Aquino (1954) dijo sobre este pasaje: “*ridiculum est quod aliquis tentet demonstrare quod natura sit [...] Naturam autem esse, est per se notum, in quantum naturalia sunt manifesta sensui*” (“es ridículo que alguien tenga que demostrar que la naturaleza es. El ser de la naturaleza mismo se nota de por sí, en cuanto que las cosas naturales se manifiestan a los sentidos”).

Tuve oportunidad de decir en otro sitio: “Y es que, en efecto, la realidad no es algo que deba demostrarse, pues se patentiza en el contacto directo que tenemos con lo real; contacto que tiene, a la postre, todo hombre concreto. Parece que, por muy idealistas, matemáticos puros, platónicos o pitagóricos que seamos, siempre que cruzamos la calle lo hacemos fijándonos de los autos que pudieran venir a nosotros; llamamos a eso cruzar con precaución. Los discursos que afirman que la realidad no es más que una comprensión lingüística, una subjetivización, una ilusión, una mera apariencia y demás, son discursos *académicos*” (Sierra-Lechuga, 2013c: 24).

Ocurre que, muchas veces, en la academia se afirman cosas prestando mayor atención a la imaginación volátil de los propios académicos que al rigor implícito que nos impone la realidad de las propias cosas. Esas que a todos, y también a los académicos, nos aparecen; rigor patente cada vez que, por ejemplo, cruzamos con precaución la calle.

En la academia valen muchas cosas, pero, sin duda, serán las cosas las que nos impresionarán *hasta dónde* podremos decir de ellas; no será que nosotros poseamos la realidad modificándola conceptualmente a conveniencia, sino que ella nos posee constitutivamente a nosotros al grado, incluso, de impedirnos cruzar la calle. En genial visión, Étienne Gilson (1974: 169) decía sobre esto: “El primer paso en el camino del realismo es darse cuenta de que siempre se ha sido realista; el segundo, comprender que, por más

es hilarante y ridículo pues «realidad» no es un concepto que haya que corroborar; *la realidad aparece patente en el trato con ella*. Es decir que la *realidad* se patentiza en el con-tacto directo que tenemos con *lo real*.

Nuevamente, este *con-tacto* es la afinidad originaria entre el hombre y el mundo que pregona toda noología y, sin embargo, no nos hace falta recurrir a disquisiciones profundas de filosofía. Bástenos con atender a nuestros actos y a cómo aparecen en ellos las cosas. Por ejemplo, a pesar de la idealidad o pureza con que nos debatamos teóricamente sobre qué sea «la realidad», no hay duda alguna de que siempre que cruzamos la calle lo hacemos fijándonos con precaución de los autos que pudieran venir a nosotros,²⁰ pues en tal vivencia nos aparece el auto con *formalidad de realidad*.²¹

que se haga para pensar de otro modo, jamás se conseguirá; el tercero, comprobar que los que pretenden pensar de otra manera piensan como realistas tan pronto como se olvidan de que están desempeñando un papel. Si entonces se preguntan por qué, la conversión está casi terminada”.

20 El animal también reacciona en esta situación, pero su reacción es meramente estímulo, meramente reactiva, en ella se agota. El hombre no sólo reacciona, sino que su modo de actuar podría no ser reactivo, podría ser electivo; el auto que viene a él no se agota en la estimulidad. Lo formaliza tan independiente de él, como realidad, que puede volver al auto, sacarlo de contexto, y pensarlo como un objeto con cierta masa inercial, cierta resistencia aerodinámica, cierta energía cinética y potencial, no sujeto a colisiones elásticas, etc., y estudiar su realidad profunda.

21 Por otro lado, una cuestión es la patencia de la realidad en su aparecer y otra si lo que de ella conocemos es «real» (*i.e.* propio de la cosa) o una «mera idea» que nosotros formamos. En filosofía se han debatido escuelas para esta segunda cuestión: los realismos e idealismos se han distinguido por argüir ora que lo cognoscible es algo de la cosa ora, por otro lado, una idea subjetiva; a pesar de esto, en la primera cuestión (la de la patencia real) parecen no haber disimulaciones.

Por ejemplo Kant, con todo, padre del Idealismo alemán, no negó la realidad de nada, lo que negó fue la posibilidad *de conocer* la realidad de nada –que es diferente–, y fue idealista justo por reducir la *Realität* a una categoría de cualidad y por creer que lo poco que obteníamos de la «realidad» no se obtenía por abstracción (como lo creía Aristóteles) sino por síntesis (trascendental). Así y todo, aunque lo que conocemos es el fenómeno, ni duda le cabe que tras él hay, vía un postulado de la razón, un *nómeno* real (al que, según él, sólo tiene acceso la intuición originaria del *Urwesen* divino; no así nuestra intuición sensible). De aquí que el moderno «problema sujeto vs objeto» sea un problema que sólo tienen los idealistas y que, en el caudal de la filosofía histórica, ha quedado ya zanjado en la razón de Hegel, la praxis de Marx, la sensación de Nietzsche, la intencionalidad de Husserl, el *Ereignis* de Heidegger y, definitivamente, en la congeneridad de inteligencia y realidad de Zubiri y los actos de González –como lo hemos dicho antes en el texto.

La noción de la realidad como formalidad es, justamente, una *noción común*, hilarantemente común, ridículamente común; digamos: obvia. Tan obvia que los filósofos la han dado por obviada, distrayéndose con los contenidos. Pero la gente común sabe que las cosas le aparecen como realidades; lo sabe, al menos, «hasta que se lo preguntan».

Esto no es una trivialidad: como Agustín sobre el tiempo, la gente sabe lo que es realidad «a menos que se lo pregunten». No es trivialidad porque esto reafirma lo que aquí decimos: la realidad es una *formalidad* que se patentiza en nuestros actos, no un *concepto* de filósofos o científicos. Es decir, es una «experiencia», una «vivencia», si se quiere, en la que las cosas aparecen como formalmente reales sin importar el contenido de tales cosas. Por eso, hasta el que alucina con un auto viniendo hacia él, como el que se confunde y equivoca mirando un auto donde no lo hay, toma precaución al cruzar la calle, porque aun cuando el auto como *contenido* fuera una alucinación o una mera «apariencia» errónea, en tanto que aparece, aparece *formalmente* como real.

Queda, pues, claro que nadie duda de la propia realidad que es mero *modo* de aparecer. Nosotros veremos, en lo que sigue, cómo el modo de realidad *no* es siempre, modalmente, el mismo; en efecto, *las cosas nos aparecen realmente, pero no todo nos aparece realmente del mismo modo*. Es nuestro tercer momento; exposición de lo que es propiamente *del* realismo real. Atendamos, así, a los modos de realidad.

Modos de realidad

Nos hemos montado ya a hombros de Xavier Zubiri y Antonio González como últimas *Aufhebungen* de la tradición filosófica —léase: de la *estructura de la metafísica*—. No es que ahora vayamos a abandonarlos: es que está ya dicho lo que han podido decirnos para nuestros intereses filosóficos del momento: aparecer es el surgir las cosas como alteridad radical en actos, y esta alteridad radical es formalmente la realidad como modo de quedar de esas cosas en esos actos. Sintetizándolos: *las cosas surgen como realidades*.

Notamos ahora que este modo de surgir que es la realidad también admite diversos modos intrínsecos. Es aquí donde tomamos distancia de los maestros. Tratemos ahora de precisar estos *modos* en los que lo real nos aparece realmente, para luego notar que, entre ellos, hay considerables diferencias. Si atendemos a esos actos en los que las cosas aparecen, nos damos cuenta, primero, de que aparecen como realidad. Pero no sólo eso. Prestando mejor atención, también vemos que hay en su aparecer algo así como «tipos» de realidad, fases, diversidad en su aparecer o meramente *modos*. Es que está claro que *no son del mismo modo* reales, porque así nos aparecen, los entes de razón de la matemática que los objetos físicos del mundo o que las cosas metafísicas de la totalidad de lo real. Y, sin embargo, todo ello nos aparece como realidad porque, en efecto, nos aparecen con una alteridad radical. No aparece, digo, realmente todo ello del mismo modo.

En efecto, por poner un ejemplo: ¿nos aparece la causa de una aceleración (la fuerza)²² del mismo modo en el que nos aparece la causa primera (Dios)? No; si uno atiende al modo de aparecer de *aquello* a lo que se llama «causa» ora en la fuerza, ora en Dios, notaremos que, independientemente del *concepto* que quiera usarse, aquellas dos cosas no nos aparecen del mismo modo. Cuando se habla, en física clásica, de la fuerza, aquella «causa» nos aparece como *fuerza* de un cambio en la velocidad de los cuerpos; por su parte, cuando algunos teólogos hablan de Dios en este sentido, o cuando lo hacía la antigua teología, aquella «causa» nos aparece como *fundamento* profundo de la totalidad de lo real.

Hay, pues, insisto, dos «causas» que no nos aparecen del mismo modo; hay, más bien, dos cosas que aparecen a *su modo* y que, a pesar de ello, han sido llamadas en diversos momentos de la historia con la misma palabra. No se trata, sin embargo, de una mera curiosidad semántica; se trata de ver la razón efectiva de por qué dos cosas que aparecen en distintos modos, aparecen, sin embargo, como

22 Claro que no todos ven en la fuerza una causa de la aceleración porque la ecuación de la segunda ley de Newton no afirma causalidad sino proporcionalidad entre una cosa y otra; pero esto es ahora irrelevante, concédase lo dicho en orden a continuar la exposición.

«causas». Por decirlo un poco simplonamente siguiendo el ejemplo (a fuerza de ganar claridad en la exposición), digamos que el modo como la fuerza nos aparece realmente es en modo de «causa *física* », mientras que el modo como Dios nos aparece realmente es en modo de «causa *metafísica* ».

Ya digo que esto no es más que una forma pedagógica de hablar que uso ahora y, por lo mismo y usando categorías de la filosofía metafísica clásica, bien podríamos añadir que esta diferencia modal es una diferencia no *de naturaleza*, sino tan sólo *de grado*. De naturaleza no, porque de algún modo ambas aparecen como realidades, pero sí de grado porque ese «algún modo» en que aparecen como realidades no es el mismo modo. Hay, pues, en el ejemplo, dos cosas nombradas con la misma palabra y, sin embargo, aparecen de distinto modo. No creo que se trate, repito, de un problema semántico. ¿No será que muchas de las confusiones teóricas se deben a que no atendemos al modo como las cosas aparecen, prestando mayor atención a los pre-conceptos que de ellas tenemos, en vez de a su auténtico modo de surgir? Se trata, nuevamente, de haberse ocupado sólo de los contenidos y no de la formalidad.

Decíamos, pues, que el modo de aparición de las cosas es primigeniamente real y que dicho carácter de realidad con que aparecen las cosas difiere *según la cosa misma aparecida*. Aunque algunas cosas aparezcan del mismo modo, no todas las cosas lo hacen; y es que el modo de su aparecer penderá de la cosa que aparece. En nuestro ejemplo, el modo en que una fuerza aparece como causa pende de la cosa misma, de la fuerza *de suyo*, no de otra cosa y menos aún «de mí»; si me aparece como el movimiento de una aguja en un dinamómetro,²³ ese será su modo de aparecer y no, por ejemplo, el de una realidad demoníaca que produzca interacciones físicas, ni tampoco como efecto de una síntesis del yo. Puesto que este carácter

23 Cuidado con lo que digo aquí. La fenomenología nos enseñó, superando el idealismo kantiano, que lo que aparece no oculta una cosa que no aparece, sino que constituye la cosa que aparece como un *aspecto* de la sumatoria total de los aspectos en que aparece. Por eso es que la fuerza no aparece *en* un movimiento de aguja de dinamómetro, sino *como* movimiento de aguja de dinamómetro, así como *también* aparece en infinitud de otros aspectos o «escorzos» de sí misma.

de realidad *va de sí* con las cosas todas, bien podemos decir que la realidad es *formaliter una*.

Pero puesto que el modo del carácter de realidad difiere según la cosa de la que es carácter, podemos decir que aunque es una, la realidad es *distinta*. O sea que la realidad posee diversas *tinciones*. Condición de la realidad es ser una y distinta.

Estoy convencido de que es a esos tintes en la realidad aparece a los que hemos de atender previamente a todo intento cognoscitivo, a fin de no errar las herramientas teóricas con las que pretenderemos conocerla.

La fuerza se puede conocer con un dinamómetro. Errado estaría de querer hacerlo con como sea que se estudien los demonios o el yo. Naturalmente, no todo hombre ha de empezar por distinguir el modo de realidad en que las cosas aparecen antes de ir a conocerlas. De ser así, la ciencia no llegaría nunca a ser ciencia. Hablo del trabajo intelectual en general. Pero es el filósofo quien debe hacer esta labor asegurando, con esto, ayuda a las demás ciencias. Es una labor ésta, si se quiere, de fundamento gnoseológico. Como empresa propiamente filosófica, esta labor no está tanto en ver cómo han de encontrarse a toro pasado los saberes, sino en cómo, previo a su supuesta «separación», han surgido de una única raíz común que es la realidad en su surgir.

Precisamente merced a esto, y teniendo por base lo antedicho, es que esta filosofía que atiende al *aparecer* de las cosas mismas y, a una, a las *cosas mismas* aparecidas, es una filosofía que atiende tanto a la realidad que es *formalidad* de las cosas reales como a la cosa real que es el *asunto* de que trata esa formalidad.²⁴ Por eso, a esta filosofía que trata tanto *lo real* de las cosas como su *realidad*, la llamamos con todo rigor: *realismo real*. Pues justamente, este realismo no es ni ingenuo, ni crítico, ni ningún otro de los ya mencionados; *es el real*. Es un realismo que trata *la realidad de lo real*. No es un mero juego de

24 *Asunto* en el que va metido su *contenido*. Dado que no podemos tratar ahora específicamente a lo que nosotros entendemos por el «asunto» de una «cosa real» a diferencia de su «formalidad» de realidad, véase el Apéndice a este texto. En él se nota gráficamente la distinción entre *lo real* y *realidad*.

palabras; como se verá, es el único que distingue qué realidad tiene cada cosa real.

Ya se advierte que atender a las cosas mismas desde las cosas mismas es atender a la cosa ella (*res illa*, decían los medievales) sin ingenuidad alguna, en vez de desviarnos ni en el sentido que nosotros les dotamos,²⁵ ni meramente en las intuiciones que de ellas tenemos, ni encerrarnos en sus contenidos, etc.

Nuestra filosofía atiende las cosas mismas (lo que la hace ser un *realismo*) pero no lo hace desde las esencias (lo que le merecería el calificativo de «realismo clásico»), o desde las existencias (lo que le merecería el calificativo de «realismo ingenuo»), tampoco desde las mentales (lo que le merecería el calificativo de «realismo neurocientífico»), tampoco desde un salto de fe del sujeto al objeto (lo que le merecería el calificativo de «realismo especulativo»), etc. Nuestra filosofía lo hace *desde* las cosas ellas, lo que le merece el calificativo de *real*. Es, por ello, un realismo real: *Por atender a la realidad aparecida en el mismo aparecer de lo real, decimos que este realismo nuestro es un realismo real.*²⁶

Dicho esto, atendamos a esas cosas reales. Cabe preguntar entonces: ¿qué nos mueve en ellas a distinguir el aparecer de la realidad en modos? Entre otras razones, es que ha ocurrido sobradamente en varias ocasiones que se intenta abordar ciertas cosas con herramientas diseñadas para otras; a mi entender y según venimos diciendo, no debe hablarse de cosas diferentes con los mismos términos y, sobre

25 Desvío recurrente en Husserl. Como cuando quiere ir a las cosas pero se queda en las significaciones, por ejemplo como cuando dice: “No queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras» (...). Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es (...) lo mentado por las significaciones de las palabras (...)” (2014: 218).

26 No se trata del vetusto «*esse est percipi*». No sólo por la problematicidad de los conceptos «*esse*», «*percipi*» y su cópula, sino sobre todo porque *no* se trata de que la realidad sea dada por la inteligencia en el acto de inteligirla; no es, pues, ni idealismo ingenuo ni un idealismo realista. Lo único que «hace» la inteligencia en el acto de intelección es *dejar que las cosas queden como lo que de suyo ya son*, es decir, solamente *actualizar* en él la realidad de lo real (Zubiri, 1980). Decimos, pues, que si hay una inteligencia (sentiente) es porque hay una *realidad (estante)* (Sierra-Lechuga, 2015a).

todo, no deben estudiárseles con los mismos instrumentos. Las cosas mismas nos dicen que hemos de distinguirlas.

Tales confusiones son inflexiones entre modos de realidad que, las más de las veces, son peligrosas. Ha ocurrido, por dar un ejemplo, que quiere tratarse a Dios desde la ciencia física, saltando gratuitamente de resultados científicos a conclusiones metafísicas (ya sea para negarlo o afirmarlo). Hoy, no son pocos los físicos «no-creyentes» que, desde la ciencia física *en tanto que* ciencia física, buscan desacreditar aseveraciones religiosas. A mi parecer, esto es grave; una cosa es *apoyar* una hipótesis referente a algo real determinado con tesis de otros ámbitos y otra muy diferente es querer *fundamentarla* de tal manera. Esto es peligroso.

¿No es esto notable toda vez que con la Biblia se pretenden dar explicaciones físicas del mundo? ¿A qué se debe tal ofuscación? Tiendo a pensar que mucho de este galimatías ha sido causado porque, en una palabra, se han concentrado montones de modos distintos de aparecer las cosas, queriendo cribar muchos modos por uno solo. Esta palabra ha perdido gran parte de su concepto por olvidar a qué modo de aparecer refiere, a saber, la palabra «existencia».

Por todos lados, se habla de existencia: el teorema de existencia en matemática, el cuantificador de existencia en lógica, la existencia de las cosas, la in-existencia del Fénix, la existencia de Dios... Pero el concepto de «existencia» llegó a la historia del pensamiento de una manera muy precisa y apremiante que vale la pena considerar y respetar justamente porque, al llegar a la filosofía, llegó para atinar conceptualmente a un modo concreto de surgir las cosas que hasta entonces no había sido designado como tal.

Sin una designación precisa del aparecer de las cosas, las cosas aparecidas tienden a confundirse. A saber, «existencia» llegó a la historia del pensamiento como necesidad de referirse a algo bien específico y concreto: un modo de ser del *ens in actu exercitu* —por así decirlo—, del ente que ya está efectuado, que ya está causado. Los expertos lo dicen cuando afirman:

Los entes en general y en cuanto tales serán entendidos como causas de efectos y efectos de causas, y para el ser en este sentido

se introducirá (a lo largo de la Edad Media) una palabra que hasta entonces no desempeñaba papel alguno en filosofía, a saber: *ex(s)istentia*, *ex(s)istere*, cuyo nuevo uso (...) se explicará (en la Escolástica tardía) diciendo que el prefijo *ex* significa *extra causas et extra nihilum*” (Martínez, 2011 :136).

Este concepto, *exitentia*, como el modo de ser de las cosas que no están ya en las causas (léase, sus esencias) ni en la nada, sólo pudo surgir en la era cristiana. Si bien parece encontrar *luego* un asidero teórico en τὸ ἔξω ὄν de Aristóteles (*Met.* 1065a22-24), no me parece un asidero directamente relacionado con él, ya que, como estoy a punto de decir, el concepto *sólo pudo ser* cristiano (lo que no significa necesariamente «medieval»).

Los escolásticos usaron técnicamente *existentia*, concepto para el que los griegos no tienen un sinónimo equivalente preciso. Los griegos solían decir, más bien, ὑπάρχειν, es decir, *surgir*, como ya vimos antes. Las cosas para el griego no «existen»: surgen (González, 2013b) o, por último, εἶσίν, están. Justo porque *existentia* quiso ser un término preciso, no hay un equivalente suyo ni siquiera en ninguna forma abstracta del verbo εἶναι. Sólo al cristiano podría ocurrírsele, porque sólo para él las cosas han pasado de dejar de ser nada (*ex nihilo*) a pasar a ser algo existente, vía la mente de Dios que tiene las esencias de tales cosas.²⁷

Todo esto es ajeno a un griego. De hecho, incluso en la filosofía cristiana es tardío el uso de tal palabra, justamente porque se estaba concibiendo penosamente su significado preciso. Así, Anselmo no quiere probar que *Deus existit* sino que *Deus est in re* y no sólo *in intellectu* (o sea que es no sólo en el pensamiento por ser algo mayor que lo que puede pensarse). Por su parte, Tomás no dice nunca *Deus existit*, sino *Deus est*, etc. *Existentia*, digo, quiso ser una noción precisa para referirse a dos momentos de una misma situación en el surgir las cosas:

27 Hablamos de la *tradición* cristiana en cuanto tradición; esto no sólo no es griego sino tampoco bíblico –pero esto es cosa aparte.

1. para referirse a aquello que *extra causas et nihilum sistit*, que está fuera de las causas primeras y de la nada, o sea para referirse a las creaturas creadas efectivamente por Dios el creador (en contraste con las *ideas* que Él tenía de ellas, o sea: sus *esencias*) y
2. para referirse a aquello que *extra cogitationem sistit*: que está fuera de los pensamientos, fuera de la vida *ad intra* «del observador».

El primer sentido es claro en la escolástica, cuando durante el siglo XVII, en el tomo sobre física de su libro *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, al negar que la materia tenga existencia propia, Antonio Goudin nos diga explícitamente:

Quid vero sit existentia, ex professo dicitur in metaphysica. Interim, ut aliquam, et ab omnibus receptam notionem eius tradamus: existentia est extra nihilum, et causas sistentia, ut vel ipsa vox innuit: siquidem res existere dicitur, cum extra causas, et nihilum sistitur. Quia vero res censetur sisti extra causas, et nihilum, cum nihil ei deest requisitum ad rationem entis, ideo metaphysici definiunt existentia, ultimam entis actualitatem (...) existentia est rei extra causas et nihilum sistentia, ut ipso nomine constat (Goudin, 1767: 60, 61).

Tal es la *existentia*, un estar fuera de las causas y de la nada que “los metafísicos definen como la última actualidad del ente”, pues está ya efectivamente *dada*, no le hace falta más nada.

El segundo sentido, muy unido al primero, no es explícito en los medievales. Empero, sí lo es en los escolásticos. Digamos que del primero viene el segundo. Hasta donde tengo entendido, la formulación «*sistere extra cogitationem*» es explícitamente propuesta por el filósofo español (vale decir «neo-escolástico») Antonio Millán-Puelles (1990).

En ambos sentidos, en efecto, se atiende a un mismo modo de surgir la cosa: la *existentia* de las cosas quería decir que la cosa existente no estaba en ninguna mente, ni en la divina ni en la de los

hombres, no se agotaba en mente alguna, sino que *efectivamente* la cosa existente estaba ahí, «autosuficiente», no como algo mental o *intencional* (término escolástico que era contrapuesto, justamente, al de *ens reale*, i.e. existente) ni como algo meramente *esente*, sino como algo efectivo y concreto, en acto ejercido, como actualidad última de la cosa.

Así, por ejemplo, santo Tomás de Aquino solía contraponer lo que luego habría de llamarse *existentia*, en el sentido de «*extra cogitationem*», contra aquello que agotaba su ser en el ser pensado: *extra animam vs in anima, in rebus ipsis vs in mente, in rerum natura vs in ratione o in intellectu*, etc. Para concebir este modo de surgir, precisamente, se concibió el concepto de existencia; para designar este modo de surgir las cosas como algo que no está en ninguna mente y que, incluso, se contrapone a lo que sí lo está.

Quiero, como filósofo, respetarlo.²⁸ Sin embargo, la existencia así entendida, obviamente y como dijimos al inicio, no agota en nada la realidad de lo real si atendemos a nuestros actos en que las cosas surgen. Existencia y realidad no son lo mismo. No todo lo que surge, surge como existente y, sin embargo, en tanto que surge, surge con formalidad de realidad.²⁹ Sólo ciertas cosas reales existen y, con rigor, no podemos decir de todo lo real que existe ni valdría —so riesgo de caer en ideologías— reducir la realidad al modo llamado «existencia».

Merced a esto me resulta imprescindible acuñar nuevos conceptos siquiera en palabras ya acuñadas a fin de, como hicieron los intelectuales cristianos en su momento, atender a modos de surgir o aparecer las cosas que no son a la usanza de lo existente. A ellos apremió usar un vocablo único para un modo preciso de surgir; a

28 Me refiero únicamente al sentido de *existentia* como «lo que no está en ninguna mente», opuesto a lo que sí lo está. Lo itero en esta nota ya que no me interesa recatar sentido alguno de *existentia* referente a criatura, creación o cualquier otro sentido dentro del horizonte de la creacionalidad. La metafísica de hoy no puede aceptar nada que no sea factualmente intramundano (Zubiri, 2016); de modo que si ha de querer tratarse a Dios, las herramientas deben ser radicalmente nuevas.

29 En este punto estamos muy lejos de Xavier Zubiri. Para él, la existencia es algo del contenido de las cosas, no de su formalidad de realidad. Para nosotros, al contrario, es un *modo* de la formalidad misma.

nosotros nos apremia usar otros vocablos porque otros modos de surgir se pierden al usar un único vocablo para todos.

Pues bien, prestando atención al modo como las cosas aparecen, puede uno distinguir qué «tipo» de cosa se está tratando «en la misma realidad». Esta es una labor primeramente filosófica. Si esto se logra pertinentemente, entonces hablar de *una* realidad no sólo *no* excluye saberes distintos sino que, muy por el contrario, posibilita la viabilidad de entenderlos coherente y sistemáticamente. De eso trata, a la postre, el fin de toda filosofía primera.

Así, en cuanto primera, nos permitiría distinguir originariamente, por ejemplo, entre la piedra, el número π , el amor, el hombre, Dios, etc. y, a su vez, en cada cosa nos posibilitaría igualmente distinguir tinciones diferentes, pero susceptibles de coherencia.

Por ejemplo: en la piedra se distingue el modo como aparece al minerólogo de cómo aparece al físico, quien la ve como mero cuerpo; en π , el modo como aparece al matemático a como lo hace al ingeniero, para quien π aparece como una relación numérica que ayuda a la sostenibilidad de sus construcciones; en el amor, cómo le aparece al poeta, al enamorado o, incluso, al neurocientífico, para quien su aparecer le hace encontrar correlaciones con determinados neurotransmisores; y tal y tal.

Es razonable, pues, una coherencia; y viable aún en nuestros turbulentos días evitar los dualismos o pluralismos que escinden esquizoidemente la realidad; pues las distinciones son distinciones *de* realidad. De realidad, sí, pero distinciones al fin. Decimos, entonces, que pueden parecer muchos los modos como la realidad aparece, en definitiva, pero centrándonos no en los *puros contenidos* como ha hecho la tradición, sino en los «contenidos envueltos por su formalidad», *i.e. en la formalidad de los contenidos*, tales modos penden *formaliter* del aparecer de las cosas y se concentran en básicamente tres.

Así, he venido pensando ya desde hace un tiempo (Sierra-Lechuga, 2013a, 2013b, 2013c) en que hay tres modos como, *formaliter*, la realidad nos aparece. La diversidad de cosas nos aparece en tres modos de realidad o, dicho de otro modo: *la realidad aparece modalmente diversificada en tres, según las cosas que formaliza*. Basta sólo atender a los actos para dar cuenta de ello.

Para decirlos pedagógicamente, a fuerza de lograr claridad en la exposición, permítaseme expresarme como sigue y luego explicarme:

1. para la «existencia conceptual», decimos más bien *consistencia*. Los conceptos o constructos nos aparecen como consistentes;
2. para la llana «existencia física», *existencia* sin más;
3. y para la «existencia metafísica», *subsistencia*. Lo trascendental nos aparece como subsistente.

Esto no es oscura especulación bizantina, sino atención enfocada a cómo es que nos aparecen las cosas en los actos nuestros donde surgen. A poco que cada uno de nosotros examine sus actos, notará lo dicho. Un logro de este enfoque atento sería acotar la palabra «existencia» que dicha sin más es difusa y fuente de debates ociosos. Ahora bien, intentemos dar mayor rigor a las nociones de «consistencia», «existencia» y «subsistencia» como modos de realidad apareciendo.

Consistencia

Los clásicamente llamados *entia rationis*, sean del tipo que fueren, en tanto que *rationis* («de-razón»), nos aparecen siempre y sólo como consistentes respecto de un marco conceptual deliberadamente creado (o construido) por el sujeto que los entiende; así las construcciones matemáticas, los conceptos literarios, las imágenes ficticias, etc. Los *objetos* que agotan su objetividad en su mero estar-frente-a nosotros, aparecen como «con-sistentes». Es decir, *sistunt-cum*, su modo de estancia es un estar con, *estar con respecto* al marco conectivo por subjetivo deliberadamente construido.

Existencia

Por su parte, los *objetos* que aun cuando queden como *jectos ob* no agotan su carácter objetual en estar frente a nosotros, sino cuya estancia surge *transobjetualmente*, nos aparecen como existencias, como cosas «extra-sistentes». Se trata de la *existencia* de la que ya hemos rescatado su sentido. Es decir, estos objetos *sistunt-extra*, su modo de estancia es un estar «fuera» de toda mente, digamos: *estar pese a* ser inteligidos. Entrecorramos «fuera» porque no se trata formalmente de un fuera-de-la-mente; hablar así es volver al problema moderno del sujeto *versus* el objeto, problema sobradamente superado desde Hegel hasta nuestros días. La realidad no se escinde entre un fuera y un adentro. Todo en ella son momentos de realidad. Más bien el «extra» de lo existente es un «extra» que apunta a su carácter de pese-a; lo existente nos aparece como estante pese-a que nos aparezca o no a nosotros;³⁰ así los objetos del mundo físico.

Subsistencia

Finalmente, aquellas realidades que no se presentan objetivamente, que *no* nos aparecen como frente-a nosotros pero que, sin embargo, *sí* aparecen muy a su particular modo, *sui generis* si se quiere, no nos aparecen ni como consistentes (*i.e.* estantes sólo con respecto a nosotros), ni como existentes (*i.e.* estantes pese a nosotros), sino que nos aparecen en definitiva como «sub-sistentes». Es decir, estas realidades *sistunt-sub*, su modo de estancia es un estar «debajo» de otras realidades, sean consistentes, existentes o incluso «debajo» de otras subsistentes.

Nótese que entrecorramos «debajo» porque no se trata formalmente de un ocultamiento ni tampoco de «substratos» a la usanza clásica: no se trata de substancias ni de *ὑποκείμενον* alguno. La realidad no es substancia sino sustantividad (Zubiri, 1962).

30 No se confunda esto con la alteridad radical. Todos los modos, y no sólo la existencia, aparecen en alteridad radical. Como lo hemos dicho y puntualizaremos en breve.

La realidad no tiene nada que se oculte, todo en ella es positividad; más bien, con el «sub» de lo subsistente decimos un «sub» que apunta a un carácter de fundamento-profundo; lo subsistente nos aparece como fundamento profundo de otras realidades, de ahí que no nos aparezcan como objetividades sino, en todo caso, nos aparecen —con todo rigor— como *sujetos*.

Estos sujetos, insistimos, no han de pensarse a la manera clásica del *ὑποκείμενον*, como si efectivamente hubiera algo debajo u oculto en las cosas. Es una manera de hablar para señalar un modo particular de surgir y dijimos que acuñaríamos nuevos conceptos en palabras ya acuñadas. Los sujetos que aparecen como subsistentes no son realidades debajo u ocultas, sino «fundamentantes-profundamente». Este es el sentido preciso del *sub*.

Así, por ejemplo, las personas, la amistad, Dios, etc.; nada de esto nos aparece objetualmente, sino justo como fundamento profundo de otras cosas (muchas de ellas objetuales). Por otro lado, claro es que los objetos, sean consistentes o existentes, también pueden aparecernos como fundamentos de otros objetos —nunca de sujetos— en la medida en que vienen a explicarlos, a justificarlos, a darlos por resultado o —más simplemente— a dar cuenta de ellos.

En una serie matemática, por ejemplo, un término es resultado proveniente desde cierta operación aplicada a términos anteriores según el comportamiento general de la serie, quedando así fundamentado. En mecánica clásica, la fuerza da cuenta explicativa (no ya descriptiva) de una aceleración, fundamentándola a su manera.³¹

Empero, estos objetos que se actualizan como fundamentos de otros objetos lo hacen, a su vez, como consistentes o como existentes, y por ello su modo de aparecer, aunque fundamentante, no es estricta y rigurosamente *sub* sino que continúa siendo *ob*; es fundamento, sí, pero puesto *en frente*, de aquí que no sea, precisamente, fundamento *profundo*. «Fundamento» y «fundamento profundo» son

31 Sabemos que fundamento y causa son cosas diferentes (Zubiri, 1983), pero no entramos en este debate, menos aún en el de si la fuerza «causa» o no aceleraciones; baste decir, con sobrada holgura apostada, que la fundamenta.

cosas radicalmente diferentes; el calificativo no es huera semiótica sino una crucial nota metafísica.

El modo fundamentante de aparecer de ciertos objetos no es nunca en modo de subsistencia. Por ello, estos fundamentos no resultan nunca ser sujetos, sino meramente otros objetos, más radicales si se quiere, pero objetos al fin. Por caso: la energía oscura; aunque su *existencia* siga aún en estado latente (lo que es asunto de físicos, no de filósofos), aparece como fundamento de las aceleraciones y distanciamientos galácticos, y este aparecer suyo es, justamente, *sistere-extra*; y a no ser que se quiera aposta tergiversar o ridiculizar el sentido de los objetos de la ciencia física, nunca se diría que la energía no existe tanto como existe esta mesa, sino que más bien subsiste como lo hace Dios.

Confundir los objetos fundamentantes con el fundamento profundo que son los sujetos ha traído a la ciencia algunos de sus desvíos, por ejemplo, el vitalismo en biología evolutiva, personificados en el «ánima» de Stahl o la «entelquia» de Driesch. He ahí, pues, la razón de que nos refiramos al modo fundamentante de aparecer de los sujetos como *fundamento profundo* (repetimos que el adjetivo es aquí crucial), a diferencia de aquel otro modo fundamentante entre objetos, que valdría llamar más bien *mero fundamento*.

La resistencia de los modos de realidad

Quede, pues, manifiesto que para el realismo real la estancia de las cosas se define en su aparecer o surgir estricta y rigurosamente como 1) con-respecto-a nuestros actos intelectivos, 2) como pese-a nuestros actos intelectivos y 3) como fundamento-profundo de lo que aparece en el aparecer. O sea, como consistencias, existencias y subsistencias –respectivamente. Y ningún modo de realidad es más o menos real que los otros, porque son numéricamente la misma realidad, sólo que modificada así o así pero no más ni menos.

Dicho esto, digamos algunos ejemplos que a todos nos serán comunes, en virtud de los cuales fogueemos nuestras nociones y no parezcan *flatus vocis*. Retomemos que todo es igualmente real en su

aparecer porque nos aparece en alteridad radical, pero no es igualmente real en tanto el modo como esa cosa en alteridad radical nos aparece. Los constructos son en algún modo bien reales, baste con intentar sumar arbitrariamente para notar que el resultado se nos *resiste* a tal operación: el cuatro no *existe* como la suma de dos más dos, sino que es *consistente* como la suma de determinados números según las reglas y la lógica de, por caso, la aritmética de Peano.³²

Por su parte, los objetos del mundo físico son a su modo reales. Cualquiera que haya tropezado y caído habrá atestiguado el carácter de realidad de lo que *llamamos* «gravedad»; decimos de estas cosas que existen.

Por último, hay ciertas realidades también a su modo muy reales, por ejemplo la *personidad* de alguien es bien real, pues sin esta personidad la persona humana no subsistiría como tal, sin personidad un hombre no podría jamás ser considerado persona; así pues, decimos de estas cosas no que existen sino que subsisten.

Estos tres modos de realidad son notorios en cómo aparecen las cosas que modulan y es en su aparecer donde se nos *resisten*; es decir, donde su alteridad radical rige sobre nosotros.

O sea: donde nos patentizan su realidad. No podemos inteligir cualquier cosa de nada: yo no puedo decir sin más que un número entero elevado a una potencia mayor que dos puede expresarse como la suma de dos enteros elevados a esa misma potencia (es el Último Teorema de Fermat), como tampoco decir llanamente que lo que ocurre en un punto del espacio informa de manera útil inmediatamente a otro punto cualquiera (es el segundo principio de la Relatividad Especial o principio de localidad).³³ Menos aún que

32 Tratándose del cuatro como suma, evidentemente. Aclaro esto ya que, como se sabe, el cuatro, por sí mismo, no es suma de nada sino un número «autónomo», que encuentra su identidad ya sea que se le defina como natural, racional o real (nótese: ninguno de estos «cuatro» es el mismo en cada caso); pero se llega a él por operaciones entre elementos menos complejos. Sea como fuere, si hay cuatro, lo hay como objeto consistente con nuestros marcos conceptuales matemáticos; el *número* es consistente, lo existente es, más bien, las *cosas numerosas*.

33 El *entanglement* de variables cuánticas presentó problemas a este principio (Einstein, *et. al.*, 1935), pero ciertamente no lo viola, porque la información limitada por el principio de localidad es sólo la información útil, y en caso de que pudieran haber varia-

la nada posee entidad alguna (pues por principio metafísico la nada es la completa negación de la totalidad de lo ente). Es decir que en su surgir como realidad, las cosas reales ciertamente se nos *resisten*.

Uno se percata de que algo es real, ante todo, por su carácter resistente. El consistir, el existir y el subsistir son modos concretos del *resistir* de la realidad; el modo de con-respecto-a, de pese-a y de fundamento-profundo son modos de un carácter general de resistencia que llamamos en general el *a pesar*. Así, la aritmética, aun cuando sea mera consistencia, cobra su propia operatividad *a pesar* de nosotros una vez echada a andar; así, los objetos del mundo tienen su propio dinamismo *a pesar* de que los entendamos o no; así, los fundamentos-profundos del aparecer son lo que son *a pesar* de que uno note lo que por ellos aparece o no. La resistencia es el «a pesar». Consistencia, existencia y subsistencia son la resistencia de la realidad. *Este «a pesar» es, justamente, la resistencia de la realidad como formalidad de las cosas aparecidas en nuestros actos.*

Ahora bien, es tal resistencia de las cosas quien debe guiarnos en cómo debemos o no acercarnos a lo real. El realismo real sabe que la realidad va de sí con lo real y es por esto un buen marco desde el cual poder pensar y discernir los problemas. Por su parte, es verdad que en la historia se ha buscado *x* con acercamientos diseñados para *y*, pero es igualmente cierto que aquellas imprudencias la Historia las ha pagado caro.

A la postre, la jurisdicción de nuestras investigaciones la tiene la propia realidad investigada. De aquí la urgente importancia de una filosofía que sea *primera*; sin ella, las filosofías segundas no saben lo que *secundan*. Sin una filosofía primera que evite confusiones, puede haber no sólo una inflexión sino también *tergiversación* toda vez que por la *regula* de un tipo de saber se quiera hacer pasar *cualquier* modo de realidad.

Por decirlo figurativamente: querer encontrar al *australopithecus* en la Biblia y afirmar de Ella ser un libro equivocado por no encontrarlo, es tergiversar; en este caso, *no es el libro quien se equivoca, sino yo que me equivoco de libro.*

bles entrelazadas a distancias astronómicas, la información obtenida con ello no podría utilizarse.

Atendido su modo de aparecer, la *consistencia* objetual, la *existencia* transobjetual y la *subsistencia* subjetual son modos distintos de *resistencia* de las cosas en una única realidad aparecida; a fuer de este realismo real, tenemos un marco desde el cual poder pensar y cribar los problemas.

El problema de la «existencia» de Dios dentro del realismo real

Concedido lo anterior, ¿cómo se empotra en la realidad el problema de la «existencia» de Dios? Atendidos los modos como las cosas nos aparecen en cuanto realidades, notamos con ello que hay cosas que nos aparecen como estantes frente a nosotros, mientras que otras, por su propio modo de aparecer, nunca nos aparecen en frente. Las cosas consistentes y existentes, justo en cuanto *cum* y en cuanto *extra*, nos aparecen frente a nosotros en nuestros actos intelectivos, ora como *con respecto a* ellos, ora como *pese a* ellos («fuera de ellos»), es decir como ob-jetos (sean objetuales o transobjetuales); pero para aquello que nos aparece como subsistente, en cuanto que su modo de aparecer es fundamento-profundo, su aparecer no es jamás *ob*, sino justamente *sub*, como fundamento profundo de ciertos actos o cosas: son por ello sub-jetos. Así, por ejemplo, el fundamento-profundo de las relaciones entre amigos, el amor, no aparece como sí aparece objetivamente la existencia de los neurotransmisores asociados al amor. Por ello, el amor no es justamente un objeto existente, sino un sujeto subsistente que fundamenta profundamente determinadas relaciones y que incluso dinamiza la existencia de ciertas sustancias neuroquímicas.

Pues bien, llevemos esta filosofía primera al problema que nos compete. Al inicio de este texto, preguntábamos: ¿por qué a pesar de que haya muchas demostraciones de la existencia de Dios sigue habiendo quienes dudan de tal? Digamos, ¿por qué ocurre que nadie cambia su opinión, menos aún su vida, respecto de Dios con «persuaciones» lógico-demostrativas?³⁴

34 Ni San Anselmo, con su afamado «argumento ontológico», convenció siquiera a su *correligionario*, el monje Gaunilon.

En los argumentos sobre la «existencia» de Dios, lo que se quiere demostrar no es demostrable, pues los argumentos se dan a nivel de objetos de la razón y *estos objetos se demuestran consistentemente, no existentemente*. Lo existente, por su parte, se *muestra* cuando es inmediato y se *infiere* cuando no lo es, pero en definitiva nos aparece estando *frente a* nosotros —es el caso de la energía oscura, que ya antes comentamos.

¿Es que Dios nos aparece, así, como un objeto? De no ser el caso, las vías para llegar a él no serán las de las cosas que tenemos enfrente: no será la ciencia de objetos. En los argumentos lógicos *se demuestra la consistencia de una proposición que involucra el concepto «Dios», pero no la subsistencia de Dios*. Estas argumentaciones son todas a nivel de objetos cuyo aparecer es consistente.³⁵ Pero persuadir sobre Dios es otra cuestión, pues toda vez que traigo a Dios para ponerlo enfrente, lo objetivizo, ora como concepto consistente ora como cosa existente, perdiendo así todo su carácter subjetual y, con ello, su modo preciso de aparecer: la subsistencia. Dicho brevemente: *cuando lo objetivizo, Dios no aparece*.

Dios no aparece en actos de objetivación, como no lo hace ningún sujeto; nada que aparezca auténticamente como subsistente puede aparecer objetivado. Los teólogos han concebido un concepto preciso para hablar de aquello que nos aparece y que, sin embargo, no aparece *enfrente*: es decir que no aparece ni con-respecto a nosotros ni pese-a nosotros, que no son ni objetos consistentes ni existentes. Concibieron un concepto para aquello que nos aparece muy a su modo y que, a pesar de poder decir algunas cosas sobre él, no podemos decirlo todo justamente porque su totalidad no aparece entera, no por un ocultamiento (noción inapropiada del «sub»), sino por sus posibilidades en realización positiva (noción de fundamento-profundo del «sub»); ese concepto es, a saber: el *misterio*. Misterio no es aquí algo que ignoramos o algo de lo que haya que

35 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 de la geometría euclidiana. Merced a esto, un teorema así es inconsistente, por ejemplo, en la geometría de Riemann.

callar. Misterio sería, bajo esta óptica, un modo teológico de llamar a ciertas realidades subsistentes. Para darnos una mejor idea de lo que queremos decir, podemos hacerlo por contraste. El teólogo español de la segunda mitad del siglo XX, José María Cabodevilla, afirmó sobre la diferencia entre problema y misterio que:

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, 1982: 15-16).

Así y todo, creo yo que si bien todo lo misterioso es subjetual, no todo lo subjetual es misterioso. Pero esto es tema en el que no podemos entrar ahora. Decíamos, pues, que en los argumentos demostrativos de la «existencia» de Dios hay que saber discernir que una cosa es la demostración y otra bien distinta aquello sobre lo cual quiere recaer el acto de demostrar. Ciertamente es viable el *algo* por demostrar, pero no así la posibilidad de demostrarlo en todo caso. Y en este caso, el algo por demostrar no aparece como cosa efectivamente existente ni conceptivamente consistente, sino como profundamente subsistente.

No digo que no pueda tenerse conocimiento teórico de Dios —no volvamos a Kant—. Digo que dicho conocimiento supone ya la subsistencia de Dios y no le es dable demostrarla; esto, por otro lado, no es exclusivo de las ciencias religiosas pues también a las naturales les pasa: la física conoce la materia partiendo de su existencia y no repara en demostrarla. No es que toda ciencia suponga la cosa a estudiar: es, más bien, que *toda ciencia necesita que aquello que estudia surja*.

Atendamos, digo, al modo de surgir o aparecer. A poco que uno lo ensaye, veremos que Dios aparece subsistentemente. Ahora bien, para notar claramente que hablamos de algo que fácticamente aparece y no de oscura especulación ni de prejuicio teórico o teológico alguno, veamos que este mismo modo de aparecer —la subsistencia— se da también en otras cosas.

Atendamos, por ejemplo, a un acto común a todos: relacionarse con un amigo. En tal acto, mi amigo no aparece siendo su cuerpo físico, cuerpo que existe efectivamente, sino que aparece *con él*, o incluso *en él*. Más bien: aparece *como* corporal;³⁶ pero su cuerpo no agota a mi amigo: para muestra, un cadáver. No es lo mismo el aparecer del cuerpo de mi amigo que el aparecer corporal de mi amigo. Su quién, su alguien, subsiste; no existe meramente. Irremediablemente, muchas veces la subsistencia de mi amigo aparece montada sobre la existencia de su cuerpo. Por ejemplo, cuando estoy efectivamente con él; pero irremediablemente también muchas otras veces no es así; por ejemplo en el recuerdo, el anhelo o la esperanza.

Dios aparece —preguntemos, si no, al religioso (y ya veremos que no sólo a él)—, justamente, en ese mismo modo subsistente como aparecen los amigos, digamos, las personas; merced a esto se permite expresiones como *Abá*, Padre, Señor, etc. Y las personas, por su modo de aparecer (más que por una teoría) no aparecen nunca objetivamente: son sujetos.³⁷ Mi amigo, en cuanto persona, subsiste, y justo así acontece con el aparecer de eso a quien llamo «Dios». La amistad de mi amigo, pues, aparece como *fundamento-profundo* de la relación que con él tengo, del acto de amistad, muy distinto del aparecer de su cuerpo, que me aparece *pese-a* que sea o no mi amigo. Si atendemos honestamente al modo como Dios aparece, veremos que, modalmente, su realidad nos aparece del mismo modo a como,

36 No «en» cuerpo sino «como» cuerpo. Es el mismo caso de la fuerza y el dinamómetro. Mi amigo me aparece como corporal, pero también como una infinidad más de «escorzos». A la postre, mi amigo es la integral de esos escorzos en que aparece.

37 Vale decir que es el modo de aparecer del hombre el que fundamenta las teorías antropológicas y no las teorías antropológicas las que han de fundamentar lo que sea el hombre, ni menos aún lo que deba ser. A propósito del hombre y la persona, he intentado exponer mi posición anteriormente en Sierra-Lechuga, 2014.

en su caso, lo hace la amistad del amigo; es decir, como fundamento profundo de algo más.

Habrá quien diga, con todo derecho, que precisamente se trata de saber si Dios aparece o no, incluso habrá quien resuelva terminantemente que Dios *no aparece*, y esto lo dirán tanto los ateos que creen que no aparece, como los agnósticos que no saben muy bien si aparece o no, como ciertos metafísicos quienes han pensado mucho la noción de «aparecer»,³⁸ pero es que para los tres casos aparece tal vez no *Dios*, pero *sí eso* que se dice que ha de llamarse «Dios». Ocurre, ciertamente, que no sólo nos distraemos con los contenidos olvidando la formalidad, sino que además *nos distraemos con objetos resbalando con los sujetos* (ambas distracciones se deben a no atender al aparecer de las cosas). Lo veremos en breve.

Así, entonces, creo decir con suficiente firmeza que en nuestro problema *no hay nada que demostrar porque no hay por qué demostrar*: la consistencia, la existencia y la subsistencia son modos bien distintos de aparecer y, por tanto, requieren formas diferentes de abordarlos. Una de-mostración es un modo derivado de cosas cuyo aparecer primario es la consistencia. *De-mostar* es mostrar la necesidad de la cosa *desde* sí misma y esto sólo puede hacerse en saberes *apodícticos* de los que, ciertamente, no quedan más que unos cuantos dominios reducidos de la lógica y algunos más reducidos aún de la matemática.³⁹ E independientemente de esto, hay otros modos de mostración

38 Este punto lo he tratado personalmente con el filósofo español Antonio González (en septiembre de 2016), para quien el aparecer (*surgir*, como prefiere él decir) de los actos (donde acto es el aparecer las cosas) no aparece. El aparecer no aparece, y si ha de buscarse a Dios no como una cosa entre las cosas, entonces ha de vérselo en el *acto puro* de aparecer. Dios, así, «no aparecería» sino que sería el aparecer puro (el acto puro). Este no aparecer de Dios es, sin embargo, un modo *sui generis* de aparecer de Dios; «el aparecer no aparece» es más bien decir que «aparece a su modo y nunca como todo lo demás cuanto aparece», es un «aparecer no apareciendo sino haciendo aparecer lo aparecido», por eso a Dios, Antonio González ha dado en llamarle, con todo rigor, el *in-surgente*. Sea como fuere, lo cierto es que, aunque *sui generis*, Dios aparece. Un año después, en 2017, tendríamos oportunidad de volver a platicarlo en su seminario *Surgimiento* en la Fundación Xavier Zubiri.

39 La apodicticidad en filosofía tiene el sentido de necesidad. En Aristóteles se refiere a la necesidad de silogismos, en Kant a la necesidad de juicios y en Husserl, a la necesidad de las evidencias. O sea, refiere a aquello que no puede ser de otra manera. Por eso decimos que hoy en día (casi) ningún saber se califica como apodíctico.

específicos para las existencias y para las subsistencias. Cómo hemos de abordar no sólo a Dios, sino a todo lo aparecido, lo sabremos atendiendo primeramente a su modo de aparecer —que aparece en resistencia— con una filosofía primera.

Pues bien, atendiendo a ese modo de aparecer, es preciso remarcar la diferencia entre objetos (que existen y consisten) y sujetos (que subsisten), para ver por qué no podemos tratar a Dios como objeto. Es crucial aquí remarcar que lo que se muestra por vía empírica o lógica seon *objetos*. Un objeto es siempre algo puesto frente a mí *determinadamente*, es *ob-jectum*; digamos que un objeto siempre pende de cómo yo lo he enmarcado *determinadamente*, de cómo yo lo he ob-jetado. Digámoslo así: un objeto es siempre algo «subjetivo», en un sentido amplio y no técnico del término; porque objeto es diferente que cosa, en sentido riguroso.

La cosa tiene un fuero interno, el objeto, lo tenga o no (no lo sabemos en cuanto objeto) más que fuero interno cobra su valía sólo como referido a mí y, específicamente, como referido a algo que yo he determinado previamente. De aquí que las cosas consistentes y existentes sean, a su modo, objetos; unas meramente objetuales, las otras, transobjetuales. Justo en su virtud es que el objeto de mis demostraciones es demostrable precisamente por ponerse enfrente *determinadamente*. Pero hay ciertas cosas reales que resultan no aparecer jamás en su ponerse enfrente aunque, sin embargo, aparezcan a su modo. Así, digamos, la realidad de los objetos —aunque real— es una realidad *referida*, pero aquellas cosas cuya coseidad no se agota en objetividad alguna poseen una propia realidad no sólo no-referida sino además una a la que quedan referidas otras tantas realidades; es una realidad *referente*. Justamente, otras realidades refieren a ésta en cuanto que las fundamenta profundamente, es decir, en cuanto que es su *sub-jectum*: yace sometiéndolas a su regir.

Ahora bien, los objetos y los sujetos pueden o no actualizarse de ciertas maneras; es decir, su hacerse presente (o sus maneras en que aparecen) está acotado por su carácter objetual o subjetual. A este poder actualizarse a su modo lo denomino *potestad*. Los objetos poseen por potestad algo que la metafísica clásica ha dado en llamar «potencia»; es decir, pueden actualizarse de tal o cual manera según

lo que ya, *in nuce*, son. Por otro lado, los sujetos más que su potestad sea la de poseer potencias, son poseídos por *posibilidades*; es decir que el campo sobre el cual pueden actualizarse es, aunque acotado, infinito. Pues bien, la potestad del objeto se ve conducida siempre por lo que el mundo exige. Su potestad es siempre idéntica a su *potencia*: por ejemplo, la potestad de un balón en una cima radica en que *puede* llevar al acto su descender (es la raíz de la «energía potencial» y «cinética»). La potestad de los objetos *es* numéricamente la misma a su potencia. 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 (es la llamada «hipersensibilidad»), además, claro, de principios conservativos; por novedoso que sea el objeto resultado, la novedad surge —justamente— de una complejización en el modo de estructuración objetual, no de otra cosa. Pero la realidad de los sujetos ocurre de manera diferente, pues en ellos su potestad no está tanto en sus potencias cuanto en sus posibilidades.

Por ejemplo, el hombre. El hombre es poseído por potencias en su aspecto objetual, esto es, como *objeto* de la biología, la demografía o, incluso, de la psicología experimental; su ser objetual es poseído por potencias tales como nacer, crecer, reproducirse, tener ciertas patologías, etc. Pero el hombre trasciende sus potencias hacia sus posibilidades en tanto que *no aparece sólo* como objeto.

Aparecer como objeto es para el hombre algo constitutivo —qué duda cabe— pero indudablemente *le es posible* aparecer como algo más que objeto. No quiere decir que haya algo del hombre separado del cuerpo. El hombre aparece corpóreamente, pero esto no significa que el hombre es meramente el objeto llamado cuerpo. Cuando se ha querido hacer aparecer al hombre como *mero* objeto, lo que ha surgido es más bien la barbarie. En efecto, aparecer como objeto le es constitutivo al hombre, pero no es eso su sustantiva constitución: quitemos el cuerpo a un hombre y dejará de haber tal (¡qué duda cabe!), pero que algo le sea constitutivo no agota, empero, su sustantiva constitución (Sierra-Lechuga, 2015b); es que hacerlo aparecer como mero objeto es privarlo de su auténtico modo de aparecer, que

es aparecer *también*, y *a una* con ello, como sujeto. No es la clásica dualidad del cuerpo y el alma, el hombre es una sustantividad psicor-gánica dinámica (Lain, 1992).

Ver lo que aquí digo bajo la lupa dualista sería ver el problema del hombre como cuerpo, cuando hay que verlo justamente al revés, al cuerpo como humano. De nuevo, atendiendo al aparecer, no nos aparece *el* hombre concretado en *un* cuerpo, sino *un cuerpo que se ha hecho hombre* y que, por lo tanto, no es ya como los demás cuerpos. El objeto sería, pues, el *cuerpo humano*, pero no el *hombre corpóreo*; éste sería plenamente, con todo rigor en cuanto a cómo aparece, sujeto. Así, el cuerpo del hombre, que está exigido por el mundo como objeto, es vivido por él no objetualmente sino, precisamente, subjetivamente; cada hombre vive su cuerpo objetivo de manera subjetiva. Y justo en esta medida decimos con todo rigor que el hombre no es su cuerpo, sino más bien y en todo caso que es corpóreo. El hombre es un sujeto más que lo puramente objetual.⁴⁰ De aquí es que podemos decir que su vida no es solamente la biológica, sino también la biográfica; por caso, la potestad de su vida no se reduce a las potencias que puedan tener, incluso por complejización, veinte aminoácidos. Esa irreductibilidad de la potestad a la potencia da cuenta de un carácter subjetual del cual surgen, justamente, posibilidades.

Así, entonces, puesto que la potestad es algo que intrínsecamente conforma a aquello de que es potestad, sujetos y objetos nos aparecen estructuralmente como siendo cosas diferentes. Según el modo de aparecer, pues, encontramos que entre sujetos y objetos hay una distinción sustantiva, ya que los sujetos y los objetos —por su potestad— *pueden* actualizarse diferentemente. Merced a esto, no es justo dar cuenta de los sujetos con métodos diseñados formal y primigeniamente para dar cuenta de los objetos: no se prueba la amistad de un amigo como se prueba un objeto de laboratorio; se prueba, más bien, en un encuentro personal, íntimo, encuentro que no se tiene, justamente, ni en objetos ni en laboratorios. Si algo me

40 A este respecto, Zubiri dice algo muy similar: “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” (1981: 50).

aparece como «conejillo de indias», justamente ese algo no me aparece como amigo.⁴¹ El carácter personal del amigo no aparece objetivado, sino en un encuentro subjetual.

Ahora bien, ¿por qué el modo de subsistir de los sujetos no es objeto de demostración alguna? Porque para demostrar hay que poder ver en perspectiva, lejana y ajenamente, para que quede *determinadamente delimitado* aquello que quiere demostrarse y así poder adquirir *desde sí* su intrínseca necesidad.⁴² Esto es de-mostrar, mostrar la necesidad interna desde sí. Justo es decir que para *de-mostrar* hay que tener lo *jecto ob*.

Los sujetos no son demostrables porque su carácter de *sub*, de fundamento profundo, nos aparece toda vez que sus posibilidades, en cuanto inagotables, no pueden delimitarse en perspectiva. Es decir, el carácter ya definido más arriba del «sub» de los sujetos, impide poder ponerlos «ob», frente a uno. Como decíamos antes, todo sujeto objetivado *des-aparece* como tal. Las potencias de los objetos, por otro lado, pueden ser traídas a un ámbito *determinadamente delimitado* y si bien no todo aquello que aparece como objeto puede delimitarse determinadamente como sí el ámbito al que lo traemos (de modo que hoy ya casi ninguna ciencia de objetos puede llamarse apodíctica), ¿cuánto menos apodíctico resultará un argumento sobre aquello que ni siquiera aparece como objeto, sino subjetualmente!

41 Con esto, habría que poner más atención en la diferencia entre el *animal* y la *masco*ta que ayudaría al así llamado «debate sobre el derecho de los animales».

42 En este punto cabría hablar sobre la demostración de objetos en las ciencias empíricas y las matemáticas en cuanto objetos; pero por motivos de espacio conviene sacar las consecuencias de estas bases en un texto ulterior. En el artículo de ahora sólo podemos dar las pinceladas ya escritas. Con todo, adelantemos que todo lo que puede delimitarse determinadamente son objetos pero que no todo objeto puede delimitarse determinadamente. Si hay algo que puede delimitarse determinadamente esos son los objetos; pero ni siquiera todos. Es por su carácter objetual, en virtud del cual cabría el poder delimitarse determinadamente, que herramientas para unos objetos sirven para tratar con otros; por eso, algunos objetos de las ciencias matemáticas y algunas de sus operaciones, sirven también para algunos de las ciencias empíricas. Por ello, es verdad que en las ciencias empíricas y no sólo en las matemáticas se habla de «demostración», pero ¿qué quiere decir ahí «demostración»? A ello responderemos, como decimos, en otra oportunidad. Valga esta nota sólo para mostrar que entrevemos importantes consecuencias epistemológicas que se derivan del realismo real.

Hoy en día, casi todas las ciencias de objetos llegan a resultados transitorios. Por eso las ciencias avanzan, se corrigen, se falsean. La verdad de la razón es al mismo tiempo lógica e histórica (Zubiri, 1983). Y esto porque el objeto termina siempre por desbordar — por su resistente alteridad radical— los ámbitos determinadamente delimitados a los que los traemos para estudiarlos. Pues bien, las investigaciones en torno a sujetos no sólo son transitorias, sino que además son radicalmente *inacabadas*. Justamente porque los sujetos no nos aparecen al paso, no surgen frente a nosotros y están siempre en-acabamiento. Es el caso de las penosas historias de la filosofía y la teología (probablemente, también de la psicología y la antropología). Los sujetos no se distienden en su totalidad enfrente como lejanos, ajenos, porque su totalidad, al tener pendientes las *posibilidades*, no está aún acabada.

Es verdad que hay objetos incompletos, pero tal incompletitud es tal sólo y en la medida en que no completan aquello donde nosotros los queremos delimitar determinadamente. Para hablar con rigor, no se trata de que la totalidad de los sujetos no aparezca por incompletitud, sino más bien por su intrínseco acabamiento procesual cuya dinámica queda puesta en función de la elección de posibilidades a realizar. Incompletos pueden ser aquellos *objetos* que nos aparecen *con respecto a* un constructo *nuestro*; por ejemplo un sistema formal basado en un número finito de axiomas (Gödel, 1931). Pero los sujetos no son incompletos sino *en acabamiento*.

El en-acabamiento de los sujetos no se da por relación objetiva (lo que nos daría más bien incompletitud), sino por su propio carácter subjetual. El fundamento-profundo, de suyo, *está acabándose*, valdría decir: está realizándose, realizando sus posibilidades. Y lo hace justo en la medida en que sus posibilidades van actualizándose en aquello que fundamenta. Esto conlleva, precisamente, a que el sujeto no puede estar determinadamente delimitado como si ya estuviera acabado. Justo porque no aparecen realmente *enfrente*, sino como fundamento-profundo, los sujetos no pueden ser vistos en su totalidad y, por lo tanto, no pueden enmarcarse objetivamente; no pueden, como decimos, delimitarse determinadamente.

En virtud de lo dicho hasta aquí, entonces, hemos de ultimar que no es posible delimitar a los sujetos en marcos de referencia *objetivos* que permitan demostración objetual alguna y, así y todo, no por ello los sujetos surgen con menor realidad que los objetos demostrables en argumentos consistentes o bien que la efectividad de los objetos existentes; pues, en cuanto que aparecen, lo hacen realmente. Recordemos que esta formalidad de realidad que tomamos de Zubiri y que nosotros hemos interpretado como la alteridad radical de Antonio González, es una propiedad constitutiva del aparecer: “La alteridad radical no es primariamente una propiedad de las cosas que surgen, sino una característica esencial del surgir” (González, 2013a: 161).

Diríamos nosotros, en todo caso, que no hay ni mayor ni menor realidad en un modo u otro de aparecer porque las cosas que surgen surgen envueltas siempre de su surgir; de ahí que, como decíamos, es la cosa que aparece la que determina el modo de aparecer, pero, además, como también decimos, es característica constitutiva del aparecer mismo el que se dé en resistencia. Por lo tanto, es la cosa ella que *por* el hecho de aparecer se resiste como realidad. Diríamos entonces: resistencia es el modo primigenio como consistencias, existencias y subsistencia aparecen; de ahí que su realidad sea numéricamente la misma, y que lo único en variar no sea su realidad sino su «modo».

Resumamos lo hasta ahora dicho para ver la estructura de nuestra filosofía y cómo en nuestro largo recorrido pueden clarificarse los presupuestos sobre los que se monta el llamado problema de la «demostración de la existencia de Dios»:

Hablando con rigor, si atendemos al modo como las cosas nos aparecen, donde aparecer es el surgir las cosas en alteridad radical en nuestros actos, o sea como realidad, hallamos que hay cosas que nos aparecen como frente a nosotros y otras, por otro lado, que aun apareciendo no nos aparecen como algo frente a nosotros. A lo primero llamamos objetos y a lo segundo sujetos. Los llamamos así porque el modo de aparecer de aquello que nos aparece como «en frente» es o bien *con respecto a* nuestros actos o bien como *pese a* nuestros actos, o sea como consistencias o existencias; mientras que el modo

de aparecer de aquello que *no* nos aparece como «en frente» nos aparece más bien como fundamento-profundo de otras cosas o de los propios actos. Justo a este carácter de fundamento-profundo lo hemos tipificado con el prefijo «sub», por ello a su modo de aparecer nombramos «subsistencia» y a su carácter sustantivo «sujeto».⁴³

Esto entendido, entonces, atendiendo al modo de su aparecer, decimos igualmente que los sujetos *no* aparecen como los objetos que, de una u otra manera, pueden forjarse como objetos de la razón:⁴⁴ uno no racionaliza a un sujeto, toda vez que se ha intentado esta empresa, por ejemplo en el sujeto llamado hombre, tarde o temprano se ha fracasado: así la psicología conductista, la sociología de masas, la instrumentalización de la vida, etc. Los sujetos, apareciendo a su modo como subsistentes, no pueden ser jamás isomorfos a los objetos, justo porque no aparecen en su totalidad como *en frente*, inacabamiento que acontece no porque aún no se actualicen sus potencias, sino porque sus posibilidades están de suyo en acabamiento y constante actualización: van realizándose. Es una cuestión estructural y no meramente de casuística, pues se trata del *poder* de lo que los sujetos y los objetos de suyo *pueden*; es decir, de lo que llamamos potestad. Y la potestad entre ambos es radicalmente diferente. Los sujetos, pues, son sujetos subsistentes y no objetos existentes que *pueden* articularse como los objetos consistentes.⁴⁵ Merced a todo lo anterior, los sujetos *no pueden* demostrarse.

Si los sujetos no pueden demostrarse y Dios aparece subsistentemente, entonces cabe preguntar al interior del marco de esta

43 Esto no es en nada volver al vetusto problema del sujeto y del objeto, pues aquí uno y otro no son sino *modos sustantivos en que las cosas aparecen como realidades en los actos de intelección*, ora como consistencias y existencias, ora como subsistencias, y no son ya dos «substancias» que haya que unir teóricamente partiendo de la «epidermis» del *ego*. Aunque digamos «sujeto», no nos referimos al clásico *ποκείμενον*.

44 Hablábamos en una nota pasada de las consecuencias epistemológica del realismo real; esta es una de ellas que no podemos desarrollar aquí por incumbir más bien a los objetos que a los sujetos, siendo éstos de los que nos ocupamos ahora. Digamos solamente que está en la potestad de los objetos, en cuanto que aparecen *ob*, el poder hallar *isomorfimos* con ciertos objetos de razón («*entia*» *rationis*).

45 Este *poder* articularse unos isomórficamente a otros es lo que cabría tratar en un texto epistemológico del realismo real.

filosofía primera: ¿qué queda para Dios? Atendamos honestamente a su modo de aparecer, ¿cómo aparece al religioso, cómo lo hace en los textos sagrados, cómo lo hace en la historia de las religiones, cómo lo hace ante uno mismo, cómo lo hace *incluso* al no creyente ora en su menesterosidad, angustia, suficiencia, indiferencia, lejanía o soberbia? Pues lo hace, justamente, como lo hacen el resto de sujetos, no como algo real sólo *con respecto* a mí, pero tampoco como algo real sólo como *pese a* mí; lo hace, en todo caso, como un real *fundamento-profundo*.

No es que haya que recurrir a teología alguna. Es sólo que hay que atender a eso que en nuestros actos nos aparece como aquello que llamamos con el nombre *Dios*: la vivencia de la divinidad, de la *poderosidad*, del absoluto, de la providencia, de la gratitud, etc. O incluso de la falta o desazón de todo ello.

Nótese, si no: que al ateo le aparezca el mundo como *infundado* (como el «absurdo» de Camus o la «náusea» de Sartre) da cuenta, justamente, de que Dios, aunque no lo hubiera, *aparece* como fundamento profundo, ya que justo por no haberlo, por haber *des-aparecido*, el mundo queda *in-fundado*. Fue lo que pasó, precisamente, a quienes en la *Shoah* desesperaron: decían que Dios no aparecía por ningún lado y por eso el mundo les surgía sin fundamento.

El aparecer de Dios es, por esto, *no* necesariamente religioso; pero es siempre un aparecer subsistentemente, es siempre un sujeto. Cuando se le niega, se le niega justamente como fundamento-profundo, no como objeto existente ni menos aún como consistente. Por eso, aunque a un ateo se le demuestre el teorema de que «Dios existe», sigue sin creer en tal, porque *sabe* que Dios no es eso (una consistencia). En las demostraciones lógicas que buscan *afirmar* a Dios, Dios *no aparece* y, sin embargo, en las objeciones que buscan *negarlo*, *sí aparece*. Es una aparente paradoja. Pues en un caso se le priva de su auténtico modo de aparecer, a pesar de que quiera afirmarsele (se le trata como consistente), mientras que en el otro, a pesar de que quiera negarse, se le deja surgir en su modo auténtico (el subsistente).

Quiero decir con esto, pues, que no es preciso ser religioso para que Dios aparezca; Él surge, aunque no se le llame así, en *actos* pre-religiosos («teologales», diría Zubiri (2012), a diferencia de los

«teológicos»), en los cuales tal vez, más que Dios, haya que llamarle meramente «divinidad» –pero esto es otro tema.

Por otra parte, para el creyente aparece igualmente como fundamento-profundo, en esta ocasión: de mi vida, mis acciones, mis relaciones, mi modo de actualizarme en el mundo, incluso de la totalidad de todo cuanto hay. Dios aparece como sujeto y, en esta medida, lo hace como real subsistente.

Atendiendo a su modo de aparecer, resulta que Dios es real como subsistencia ontológica y no real como consistencia lógica; es en virtud de lo cual lo que se demuestra en los argumentos lógicos; es un concepto o proposición consistente con un juego de reglas preciso determinadamente delimitado;⁴⁶ se demuestra, pues, un concepto lógicamente consistente, pero no a Dios, ontológicamente subsistente. Un Dios que se demuestra no es Dios sino una cosa del mundo (Jaspers, 2006).

Es así entonces que decimos que el llamado problema de la «demostración de la existencia de Dios» queda enmarcado como tal en nuestra filosofía por tres grandes aristas:

1. Primera, la de la *demonstración*: porque las demostraciones demuestran consistencias (o inconsistencias), no existencias;
2. segunda, la de la *existencia*: porque la existencia de Dios no es algo que aparezca, lo que aparece es su subsistencia
3. y, tercera, la de *Dios*: porque, o se demuestra la consistencia del concepto «Dios» o se muestra la existencia de un dios objetivado, pero en ninguna de las dos Dios es tratado en su auténtico modo de aparecer, la subsistencia, confundiendo así los actos en que aparece.

Quedará al ulterior filósofo y al teólogo no sólo enmarcar el problema, sino ahora desarrollarlo; pero es que este desarrollo

46 En el caso de San Anselmo, por ejemplo, el de *pensar* lo más grande que pueda ser *pensado*.

ulterior no podría hacerse sin un marco de filosofía primera que secundar en las filosofías segundas; de otro modo, los discursos sobre Dios suelen quedar en el aire, ora sonando a huera teoría sin concreción en nuestros actos, ora exacerbando ciertos actos con tufillo a pseudociencia. Es así que en la «demostración» de la «existencia» de «Dios» —he ahí las tres aristas—, se han confundido tres modos de aparecer lo real que, por tal confusión, resulta de aquí una profusa fuente de debates sin salida: «demostración», «existencia», «Dios», esto es: *consistencias*, *existencias* y *subsistencias* —respectivamente— grosera y burdamente mezcladas sin ningún rigor filosófico.

Permítaseme insistir en que en este momento no se trata de recurrir a teoría teológica alguna, sino de atender a los modos como las cosas nos aparecen. Dios, sea lo que sea, e independientemente de la doctrina teológico-religiosa en juego, no aparece como lo hace un teorema ni tampoco como lo hace la causa de una aceleración. Nada de eso. Su modo de ser es cuestión ulterior (la metafísica contemporánea, desde el *Ereignis* de Heidegger, sabe que el ser es algo muy secundario, una actualización secundaria de lo real, como pensaría Zubiri) que sólo podrá esclarecerse si *primero* se atiende a su realidad. Haciendo una analogía con el caso del hombre: con independencia de las teorías antropológicas, el hombre *no* nos aparece ni como una palabra ni como una piedra. Así como las teorías antropológicas deben basarse en el aparecer del hombre, y no ser las teorías antropológicas quienes nos digan cómo el hombre debe aparecer, así lo mismo las teologías respecto de Dios. Es a los modos de aparecer de las cosas a lo que hemos de atender para, luego, elaborar —ahora sí— nuestras teorías, y no a la inversa.

Las teologías deben estar al servicio de Dios y no Dios a su servicio. Así, la ciencia, como cualquier otra teoría, tiene sus propios métodos que, en cuanto que atienden a cosas aparecidas de cierto modo, no son transpolables gratuitamente, pues su eficacia es eficaz sólo para ciertos modos de realidad. Actuar sin una filosofía primera que atienda a los modos de aparecer de lo real nos llevará en una u otra forma a recibir «gato por liebre»; irremediablemente se tratarán cosas que aparecen de cierto modo como si fueran cosas que *deberían* aparecer de otro; es decir: nos llevará a ideologías. Por

ejemplo, la ideología científicista considera que los métodos de la ciencia (empírica) son el único garante de conocimiento, tratando indistintamente la totalidad de lo real como objetos existentes isomorfos a objetos consistentes pues —según ella— todo en la realidad debe aparecer como existente. Ciertamente la ciencia, la teología y demás saberes son en verdad *indisolubles* en la medida en que todas tratan de cosas que nos aparecen como realidades, pero es que ello no significa bajo ningún respecto que éstas no sean *distinguibles*.

Así entonces, para concluir, creo, pues, que el querer demostrarlo todo, como si la demostración fuera algo más que la mostración, la patentización, la visión, la ratificación, la escucha, la seguridad, la vivencia, etc., es errar el modo de acercamiento a una realidad que distingue modos de aparecer e incluso es tergiversar y dañar la demostración misma. Eventualmente, algunos modos de subsistencia se empotran incluso en la existencia física —como en el caso del hombre —,⁴⁷ pero justo para saber esto hay que distinguir preclara y previamente qué es existente y qué es subsistente en esos casos, es decir, atender al modo como las cosas, en este o aquel aspecto suyo, nos aparecen. Y no podemos negar *a priori* la viabilidad de casos en que la subsistencia no tenga por qué empotrar en existencia alguna. Más aún, el que no tengan por qué empotrar en existencias no las hace, como dijimos antes, menos reales.

Hay, como hemos dicho, casos de cosas cuya potestad ya no está sólo en las potencias, sino también en sus posibilidades. Así, resulta viable pensar que Dios, como preciso modo de subjetualidad, posea una potestad que no se expresa ni como *potencia* (como en los objetos) ni como *potencia y posibilidad* (como en el hombre), sino radical y primariamente como *poder*, esto es, como que *todas sus posibilidades*

47 A este respecto, Tomás de Aquino (1961) usaba la metáfora del hombre como ser limítrofe de lo corpóreo y lo incorpóreo, por ser lo supremo en el género de lo corpóreo pero lo ínfimo en el de lo inteligente: “Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma”. (SCG, Libro II, Capítulo LXVIII).

le sean potentes y que todas sus potencias le sean posibles; es lo que luego la teología clásica ha teorizado como «omnipotencia». Este poder originario está manifiesto en los actos de los autores neotestamentarios como un Dios παντοκράτωρ. Sin duda alguna, ambas expresiones de religiosidad, la llamada omnipotencia y lo llamado παντοκράτωρ, han de venir de un modo específico del aparecer subsistente en un acto original y radical que es la del puro y duro *poder* en cuanto tal. Los actos donde aparece el poder son las vivencias que tenemos de la poderosidad, del «poder de lo real» —que decía Zubiri (2012)—, la vivencia extática de que haya algo que tiene poder sobre nosotros, etc. Así entonces, 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 cuyo modo originario de aparecer es el neto Poder, el puro Poder! Un sujeto cuya potestad es justamente la raíz de toda potestad, el *poder* que hace que las cosas *puedan* ser lo que son, quien las *potencia* y *posibilita*, es el *sub-iectum* por antonomasia. El sujeto que *puede* por sobre todos los poderes es *El Poder*. Un sujeto tal aparece como *El Fundamento-Profundo*, y «esto es lo que todos entienden por Dios», incluso lo que en general «todos nombran Dios» o siquiera «así le dicen todos». Vale decir que los escolásticos, que solían decir estas mismas frases —por ejemplo: “*et hoc omnes intelligunt Deum, quam omnes Deum nominant, quod omnes dicunt Deum, hoc dicimus Deum*” (Aquino, *S. Th.* I, q. 2, a. 3)— hablaron del aparecer de Dios, justamente, como siendo el *Ipsum esse per se subsistens*; he aquí que nos vuelve a salir el carácter subsistente.

Así pues, el modo originario del aparecer de Dios es el Poder. Ciertamente en estos actos originarios del aparecer del Fundamento-Profundo como Poder, más nos convendría hablar no tanto de «Dios» cuanto de «divinidad» (o «fundamentalidad», etc.), porque éste es un aparecer que carece todavía de contenidos precisos, estudiados y desarrollados (ya se encargarán los saberes, quizá teológicos, de esto); tal vez al puro poder hay que nombrarlo, de momento, sólo divinidad, y esperar a que las características de ésta le conferirán el nombre de Dios (si es bueno, amor, piadoso, etc.), pero esto ya es trabajo ulterior y no de una filosofía primera.

Pues bien, si a pesar de lo dicho hasta ahora hubiera quien continué diciendo que «la demostración es el garante de un conocimiento objetivo», diremos que en efecto lo es, toda vez que se superpongan a los objetos del mundo objetos de razón y que por «demostración» se entienda algo bastante más débil que aquello que entienden los amantes de la apodicticidad.⁴⁸

No tengo dudas. Pero es que el conocimiento objetivo no es el único modo de conocer; ya hablábamos de conocer a un amigo por encuentro, por empatía, y no es por ello menos conocimiento. No hay duda alguna de que la demostración garantiza el conocimiento objetivo en tanto que puedo traer frente a mí eso que quiere ser demostrado. Pero en su fuerza está su debilidad pues, justamente, es por ello que la demostración no sea garante alguno para conocer todo aquello que no se pone enfrente; por ejemplo a Dios. Dios no aparece ni sólo como con respecto a nuestros actos de intelección, ni sólo como pese a nuestros actos de intelección, sino justamente como fundamento-profundo de que *podamos* tener siquiera actos intelectivos. Bien entendido, podrá decirse con todo rigor y sin simplezas que a Dios no se le conoce objetivamente, se le *encuentra* subjetivamente: uno lo vive, lo atestigua, uno lo *prueba*. Así, no han de mezclarse modos de realidad. Pasemos de la búsqueda de una pretendida «*demostración de la existencia de Dios*» a un encuentro atento y justo al modo como surge: a una *prueba de la subsistencia de Dios*. Sólo en la *prueba* se modifica la propia estructura subjetual y por eso nadie se convierte con una mera demostración; sólo en la prueba se modifican todos nuestros actos de intelección en los que la totalidad de lo real aparece: es justa y rigurosamente la con-versión, la μετά-voia. Una versión de nuestros actos *intelectivos*, μετανοίεν nuestra νοῦς, una versión de la *inteligibilidad* del mundo porque es en los actos donde la totalidad de lo real aparece. De aquí que, para quien ha probado a Dios, la realidad aparece, además, como sagrada.

Háblese, pues, con todas las de la ley de *prueba*.

48 Esto es lo que hemos de desarrollar en un texto que considere las consecuencias epistemológicas del realismo real.

No nos da el espacio para tratar aquí todos los momentos estructurales en los que constitutivamente se articula una *prueba*. Aunque esta noción se haya derivado del realismo real, su elucidación no es cuestión de filosofía primera y no podemos desarrollarla plenamente ahora.⁴⁹ Pero bástenos decir, siquiera al pasar, unas breves notas sobre ésta.

Ésta, evidentemente, no es en nada una demostración. *Dios no se demuestra, se prueba*. Hay, 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; más que matemáticamente, se prueba *gustativamente*; se degusta. No se trata de una comprobación en sentido teórico. Se prueba como cuando se degusta algo en el paladar, en carne viva. La lengua inglesa, influenciada por el latín en este punto, encuentra esta unidad radical entre el probar y el degustar en sus palabras *test* y *taste*.

Este probar en sentido desgustativo tiene dos aspectos unificados que, justamente, se usan en contextos religiosos:

1. probar-en-y-por-uno-mismo: Merced al primero, el griego usaba los verbos δοκιμάζω y πειράζω,⁵⁰ aprobar y probar —por así decirlo—, el segundo es, por eso, «intentar», «tratar», como cuando decimos «voy a *probar* a ver si me queda»; esto es, tener trato directo con algo.⁵¹ Esta patencia probada de la subsistencia divina, este tratar con ella, aparece claramente, por ejemplo, en la Segunda Carta a los Corintios (13:5) donde ambos verbos hablan del probarse a sí mismo a propósito de si Cristo está o no en uno, dice: “Ἐαυτοὺς πειράζετε εἰ ἔστέ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς

49 Habrá que dejarlo para un tercer texto dedicado exclusivamente a esta noción, o bien tratarla en el ya anunciado texto sobre la epistemología del realismo real; a fin de cuentas, la prueba es un modo de *conocer* la cosa a probar.

50 Así se usan también en los textos neotestamentarios: Pedro 1:6-7, Gálatas 6:4, 2Corintios 13:3, *et. al.*

51 En este sentido de «intentar» lo usó Aristóteles en la cita más arriba referida (en «II. Realidad»).

δοκιμάζετε”, (*pruébense* ustedes mismos si están en la fe, *apruébense* ustedes mismos).

2. *ir-probando*. El segundo aspecto, el de ir-probando, se vislumbra en la ascética jesuita. Los jesuitas hablan de *prueba* (v. gr. la «tercera probación»),⁵² de ponerse a prueba toda vez que se realizan los *Ejercicios Espirituales* (*exercitia spiritualia*); en efecto, la prueba de Dios se da *in actu exercitu*.

Dios aparece en ciertos actos precisos, mas su prueba se da en otros actos aún más precisos: así entonces, según estos dos aspectos del probar en cuanto tal, decimos que tener patencia de la subsistencia de Dios es un probar *en y por uno mismo* y un probar *en ejercicio*.

Merced a lo anterior, es que con los argumentos consistentes de proposiciones sobre el concepto «Dios» no se persuade a nadie: no hay justamente *μετάνοια* lograda porque en ellos no hay *prueba* ni *en y por uno mismo* ni *en ejercicio*. Mientras no se pruebe, lo demostrado no convierte. Es preciso, más bien, probar *de* Dios, no de-mostrarlo sino de-gustarlo; gustarlo *desde* sí. Sólo en la medida en que uno prueba *de Él*, Él queda probado *para uno*. He aquí su carácter formalmente subjetual.

En virtud de esto es que Pascal criticaba a Descartes por objetivar a Dios en argumentos, en vez de subjetivarlo en los actos. A Dios, pues, no se le demuestra sino que se le prueba; por ello, aun cuando el «dios de los filósofos», hoy metido a la fuerza en las ciencias por algunos creyentes, quede argumentado en demostraciones, tales demostraciones son siempre discutibles y, a la postre, nunca convincentes. Por su parte, en la probación de Dios, uno más que convencido queda *vencido* ante su realidad. Entonces, queda *atestiguado* su modo preciso de realidad que es, estrictamente, subsistencia.

A este «ser testigo» se llama, precisamente, «dar fe». ¿Es esto recaer en el *fideísmo*? No lo creo, porque el fideísmo asegura que nada puede *decirse* con razón de la fe, pero nada nos dice sobre el

52 Se trata del tercer año de pruebas en ejercicio espiritual a fin de formar parte de la Compañía de Jesús (Loyola, 1963). Véase la Const. 5: 514 y ss. de las *Constituciones*.

surgimiento como tal de la misma. Nosotros hablamos aquí del modo como surge, y la fe no surge en argumentos demostrativos, como vemos. No es fideísmo porque no estamos afirmando que nada con razón pueda decirse de la fe. No es lo mismo afirmar que no se puede decir nada con razón de la fe, que afirmar que la fe no *surge* de la razón. Y vale decir que esto en ningún momento significa que el atestiguamiento de la subsistencia de Dios, la fe, sea irracional. Muy por el contrario, la fe es razonable (*vernünftig*).

En lo *razonable* de la fe caben las ahora mal llamadas «demostraciones de Dios», porque hacen *plausible* una creencia *desde la cual ya se está partiendo* para su propia demostración; caben, no porque demuestren sino porque *ratifican* —que no es lo mismo. En cuanto que Dios no aparece realmente como existente sino como fundamento-profundo, Dios no requiere de demostración objetual alguna; que en la historia del pensamiento se haya intentado demostrar a Dios muestra, más bien y siguiendo lo que hemos venido diciendo, que Dios de hecho *sí* nos aparece y que somos *nosotros* quienes necesitamos *lidiar con su modo específico de aparecer*. De aquí la importancia de una filosofía primera en la cual poder enmarcar la cuestión. Lo mismo con otras tantas realidades cuyo aparecer es subsistente; toda vez que queremos tratarlas como objetos, lejos de conseguir hacerlo, lo que en efecto acabamos haciendo es mostrar que tales realidades nos aparecen de algún modo y, por ello, hemos de atender a dicho modo a fin de no errar en nuestro lidiar con ellas. El amor como meras endorfinas, la mente como mero cerebro, el valor como mera utilidad y un largo etcétera muestran nuestras falencias a la hora de atender al modo específico como ciertas cosas nos aparecen; e insisto, la existencia no es más que un modo entre otros.

Conclusión

Permítaseme repetirme: las cosas nos aparecen pero no lo hacen todas del mismo modo. Atendamos, pues, a sus modos precisos de aparecer para tener claro cómo lidiar con ellas. El modo de aparecer subsistente de Dios reclama maneras específicas de lidiar con ello; cuáles sean esas maneras será cuestión que debemos plantearnos con rigor ulteriormente, lo primero es notar que, en efecto, aparece a su propio modo. Creo que el aún germinal realismo real puede ayudarnos en esta empresa.

La Historia ha mostrado en su devenir modos como poder lidiar con la subsistencia divina y una de ellas, de las más fuertes, ha sido la mística. Nadie acusaría a la mística de fideísta. Ésta halla una manera concreta de *expresar* el sujeto que aparece en sus actos místicos: no es la argumentación sino la *poesía*. Han visto los místicos que Dios no aparece como lo hacen las cosas para las ciencias de objetos y es así que no concluyen con *quod erat demonstrandum* sino, al contrario, lo han hecho con «toda ciencia trascendiendo».

A esta altura cobra sentido lo que hemos dicho al inicio: el problema del modo de realidad de Dios, su subsistencia, es, por un lado, un problema a-científico, por otro, para el teólogo o la religión no es problema su subsistencia sino cómo específicamente es que subsiste; sólo ante la filosofía este problema es problema, pues sólo ella en cuanto que *primera* es quien nos ha permitido claridad en estas cuestiones. Así pues, si se ha atendido lo que hemos dicho, veremos que probar de Dios no es demostrar como lo hacen las ciencias de objetos, pero es, en efecto, un *saber*.

Probar y saber, etimológicamente arraigados al *sabor*, nos retrotraen, de hecho, al acto subjetual del degustar. Probar a Dios no es objeto de demostración científica, pero no es por ello menos *saber*; sólo lo es de otra clase, más radical incluso. La prueba de la subsistencia de Dios no es algo más que una demostración, pero tampoco es algo menos.

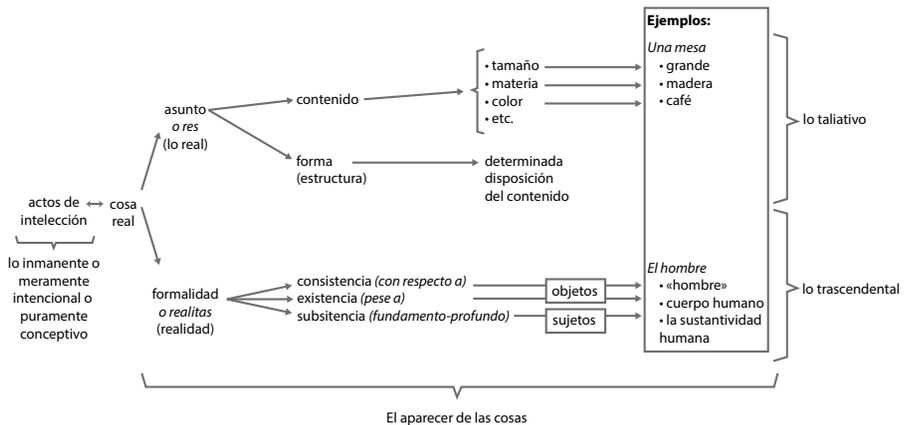
Lo que con parquedad he dicho hasta ahora en términos de rigor filosófico, encuentra un equivalente literario en el místico español del siglo XVI, San Juan de la Cruz, cuando decía:

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.
 (...)

Y, si lo queréis oír,
 consiste esta suma ciencia
 en un subido sentir
 de la divinal esencia;
 es obra de su clemencia
 hacer quedar no entendiendo,
 toda ciencia trascendiendo.⁵³

Agreguemos, por último, que aunque recurrir a versos no es un modo usual de *cerrar* un texto de filosofía, siempre ha sido un modo de *abrirlo*; a esa figura se llama «epígrafe». ¿De qué será epígrafe el aquí presentado realismo real?

Apéndice: Esbozo gráfico del análisis del acto general de intelección *sive* el aparecer de las cosas



53 Estrofas de *Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación*.

Referencias bibliográficas

- Alcorta, J.I. (1975). *Investigaciones noológicas, acerca del realismo trascendental*, Barcelona: Herder.
- Alvarado, J. T. (1999-2000). “La evolución del pensamiento de Hilary Putnam”. *Philosophica* (22-23), pp. 197-227.
- Aquino, T. (1954). *Commentaria in octo libros Physicorum*, Turín: Textum Leoninum.
- Aquino, T. (1961). *Summa contra gentiles*, Turín: Textum Leoninum.
- Aquino, T. (1888). *Summa theologiae*. Roma: Textum Leoninum.
- Aristóteles. (1960). *Física*. Oxford: E. Typographeo Clarendoniano.
- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cabodevilla, J.M. (1982). *32 de Diciembre*. Madrid: BAC.
- Calov, A. (1673). *Scripta philosophica*, Wittenbergae: Literis Meyerianis
- Candioti de Zan, M.E. (2004). “El programa de Putnam en la discusión realismo/antirrealismo: del realismo interno al realismo pragmático”. *Tópicos* (12), pp. 69-87.
- Corominas, J. (1999). “La verdad primera. En torno a la filosofía primera de Antonio González”. *Realidad* (68), pp. 231-261.
- Einstein, A., Podolsky, B., Rosen, N. (1935). “Can Quantum-Mechanical description of physical reality be considered complete?”. *Physical Review* (47), pp. 777-780.
- Eucken, R. (1909). *The life of the spirit*, New York: G. P. Putnam’s sons.
- Eucken, R. (2002). *El hombre y el mundo*, Madrid: Ediciones Rueda.
- Gilson, É. (1974). *El realismo metódico*, Madrid: Ediciones Rialp.
- Gödel, K. (1931). “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I”. *Monatshefte für Mathematik und Physik* (38), pp. 173-198.
- González, A. (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Trotta.
- González, A. (2013a). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá: Ediciones USTA.
- González, A. (2013b). “La génesis de todas las cosas”. *Cuadernos Salmantinos de filosofía* (40), pp. 545-557.
- Goudin, A. (1767). *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, Matri-ti: apud Viudam Emmanuelis Fernandez, 1767.

- Gracia, D. (1984). "Actualidad de Zubiri: La Filosofía como Profesión de Verdad". En J.I. Tellechea (Ed.), *Zubiri (1898-1983)*, pp. 73-137. Vitoria: Departamento de Cultura del Gobierno Vasco.
- Gracia, D. (2007). *Voluntad de Verdad: para leer a Zubiri*, Madrid: Triacastela.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: leyendo a Zubiri*, Madrid: Triacastela.
- Harman, G. et. al. (2007). "Speculative realism". En R. Mackay (Ed.), *Collapse III*, pp.307-449. London: Urbanomic.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,
- Husserl, E. (2014). *Investigaciones lógicas I*, Madrid: Alianza.
- Jaspers, K. (2006). *La Filosofía*. México: FCE.
- Katz, D. (1942). *Animales y hombres: estudios de psicología comparada*. Madrid: Espasa Calpe.
- Lain, P. (1992). *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid: Espasa Calpe.
- Loyola, I. (1963). "Constituciones". En I. Iparraguirre, et. al. (Eds.), *Obras completas*, pp. 387-596. Madrid: BAC.
- Martínez, F. (2011). *Distancias*. Madrid: Abada.
- Millán-Puelles, A. (1990). *Teoría del objeto puro*. Madrid: Rialp.
- Pintor-Ramos, A. (1994). "En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (21), pp. 245-284.
- Sierra-Lechuga, C. (2013a). "Asir gradualmente la realidad: para un principio de correspondencia ontológico-epistemológico". *Atualidade Teológica* (45), pp. 553-571.
- Sierra-Lechuga, C. (2013b). "Dios y la Realidad Fásica: Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica, la existencia objetual y la subsistencia metafísica". *Apuntes Filosóficos, Vol. 22* (42), pp. 170-201.
- Sierra-Lechuga, C. (2013c). "¿Por qué decimos que la Realidad es una y que, además, tiene ventanas distintas?". En C. Navarro y G. Chamorro (Eds.), *Ciencia y Fe: dos ventanas una realidad*, pp. 23-37. Guatemala: Sociedad Educativa Latinoamericana para Fe y Ciencia.
- Sierra-Lechuga, C. (2014). "Persona y clonación humana: ¿qué hay a propósito de la posibilidad de que algún clon humano sea considerado persona? (En tres partes)". *Razón y Pensamiento Cristiano*, [en línea, febrero, marzo y abril, respectivamente].
- Sierra-Lechuga, C. (2015a). "Inteligencia Sentiente y Realidad Estante", en prensa.
- Sierra-Lechuga, C. (2015b). "El hombre, realidad de realidades: para una revaloración dentro de la antropología filosófica". *Open Insight, Vol. VI* (10), pp. 169-196.

- Spinoza, B. (1925), *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Heidelberg: Carl Gebhardt.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente, inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1981). "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía". *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 56 (216-217), pp. 41-59.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia sentiente, inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia sentiente, inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza.