

ALCANCES DE LA PRAXEOLOGÍA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL*

RESUMEN

Se pretende analizar la importancia de la praxeología como filosofía primera, desde la perspectiva del filósofo Antonio González, una filosofía que como tal no excluye por excluir; por el contrario, interioriza e internaliza toda reflexión filosófica válida y apropiada, pues su interés prioritario es la verdad, como posibilidad, ya que se trata de un proceso “asintótico de aproximación y jamás de una posesión plena de ella”. Como lo dice el profesor González “el filósofo es un amante de la sabiduría y de la verdad, pero no un poseedor de ella”.

Palabras clave

Filosofía primera, Praxeología, El acto en Husserl, El acto en Zubiri, El surgir de una cosa.

ABSTRACT

This article aims to analyze the importance of praxeology as first philosophy from the perspective of the philosopher Antonio González. A philosophy as such does not exclude just to exclude, instead, it internalizes over and over all valid and appropriate philosophical reflection, because his priority is the truth, as a possibility, since it is a “asymtotic process of approach and never a full possession of it”. As professor González says “the philosopher is a lover of wisdom and truth, but not a possessor of it”.

Keywords

First philosophy, Praxeology, The act on Husserl, The act on Zubiri, The surge of something.

Recibido: Enero 29 de 2013

Aceptado: Marzo 26 de 2013

* Docente Investigador Universidad del Atlántico y Universidad Libre. Director del Grupo de Investigaciones Amauta. Categoría B Colciencias. Doctorando en Filosofía-USTA.

Una valoración crítica de la praxeología como filosofía primera de Antonio González, si se quiere completa y acabada, requiere del estudio de todas sus obras. Pero no es este el objetivo del presente ensayo, pues la preocupación es muy puntual: realizar un análisis que nos permita comprender, desde la *Hermenéutica*, la praxeología de los actos como un surgir de las cosas y de las cosas como lo que surge, y, además, precisar sus alcances como un eslabón importante en la historia del quehacer filosófico.

Es el estudio sobre los actos lo que permite a la fenomenología distinguirse del saber ingenuo y obtener un ámbito de datos originarios. En palabras de Husserl: *“todo lo que se nos brinda originariamente –por decirlo así en su realidad corpórea– en la intuición hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da”* (citado por Antonio González en: *El principio de todos los principios*).

Esos datos originarios nos remiten a verdades evidentes, pero hay otras verdades que no podemos comprobar sin que antes medie un proceso de racionalización, sobre las realidades que trascienden los datos de la experiencia originaria.

La filosofía primera analiza la experiencia originaria con conceptos que arrastran tras de sí la tradición de la lengua, la cultura, la filosofía y otras disciplinas y, como tal, son imperfec-

tos. Pero estos conceptos, con estas características, también pueden participar en los análisis más rigurosos de las ciencias y que a veces son objeto de diversas explicaciones teóricas. Por ejemplo: con los conceptos que poseo puedo observar la evidencia del color blanco, pero para el teórico de la física en la medida en que trascienden los datos originarios, no dispone de la misma evidencia. Los fotones no son evidentes. Esto hace posible que pueda someter a crítica y cuestionamiento los propios conceptos, los cuales pueden ser revalidados con lo inmediatamente dado; de igual manera, aquellos que no resisten un contraste con la evidencia.

El dilema entre la experiencia originaria y lo que la trasciende es lo que la fenomenología husserliana admite como un paso de la actitud “natural” o empírica a la actitud “filosófica”. Edmund Husserl en sus *Lecciones sobre los problemas fundamentales de la filosofía (1910-1911)* explica el paréntesis de todo acto empírico de la siguiente manera: *“no aceptamos ni permitimos ni uno solo de los objetos que se den en actitud empírica; no aceptamos de ningún modo lo que el acto ejecutado nos ofrece como ser. En lugar de vivir y aferrarnos a la ejecución y al sentido de la misma, miramos al acto y lo convertimos a él y a lo que nos pueda ofrecer, en un objeto que no es ya naturaleza y no contiene posición de ella”* (citado por Antonio González en: *El principio de todos los principios*).

La filosofía en su radicalidad primera que quiere estudiar “*el principio de todos los principios*”, convierte los actos, como evidencia de aquello que se nos da inmediatamente, en término u objeto de ella. Es decir no le interesan los actos como hechos fisiológicos o procesos biológicos, sino como actos en esa perspectiva muy peculiar. Así, la filosofía primera sería una reflexión sobre nuestros actos.

En su descripción sobre la *epokhé* fenomenológica, en su curso sobre *Ers-te Philosophie (1923-1924)*, Husserl explica la necesidad de colocar un paréntesis de desconexión por todo tipo de interés por el ser y por el valor del ser y dejar valer al objeto solo como lo intencional de su acto. Al interesarme por el acto y por lo que este pone como objeto, obtengo lo subjetivo fenomenológicamente puro y la validez del objeto meramente intencional del acto.

Esta explicación fenomenológica implica una vuelta a los actos mismos y contiene dos conceptos importantes, diferenciados y relacionados: objetos intencionados y lo subjetivo fenomenológicamente puro.

Si el acto en esta filosofía no es un hecho fisiológico ni un proceso biológico, entonces ¿qué es?

El acto en Husserl

Para la definición de acto Husserl transita, desde una posición realista en

Investigaciones lógicas (1900-1901), a un idealismo trascendental en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1913)*.

En *Investigaciones lógicas*, el acto es el momento en que las representaciones individuales adquieren un sentido universal y no meramente empírico y temporal, en tanto son vivencias intencionales como aparición o representación de un objeto distinto de la aparición misma. En este sentido, no son activaciones de un sujeto, sino vivencias que tienen un carácter intencional. Es posible que la vivencia intencional no se corresponda con el objeto intencional, porque este no existe; pero, es igualmente posible que se dé la vivencia intencional porque se corresponde con la vivencia perceptiva o la cosa que aparece. Las vivencias tienen como contenidos las vivencias mismas, con todos sus ingredientes y son diferentes de la cosa exterior percibida. Las vivencias no consisten solo en un simple acopio de datos sensibles e individuales, sino en un momento intencional que les da sentido.

Para Husserl las sensaciones e impresiones no son actos en tanto carecen del momento intencional, es decir, del carácter dinámico por el cual las vivencias apuntan a algo que no es la vivencia misma, sino a un objeto distinto de sí mismas. No son actos, pero con ellas se constituyen los actos, donde lo posibilitan los caracteres intencionales. Las sensaciones como

ingredientes de un acto intencional, carecen por sí mismas de objetividad pero son simplemente contenidos de las vivencias intencionales. Esta es la base de la distinción entre aquello que integra la sensación, por ejemplo los distintos matices del color de un objeto y el objeto que es vivenciado, en este caso el objeto percibido para la obtención visual de esos matices.

Husserl distingue entre materia intencional y esencia intencional. La primera se refiere al ingrediente decisivo de los actos, lo que los constituye y les da sentido; y, la segunda es la unidad de la cualidad y la materia intencional. Para resumir, en *Investigaciones lógicas* “*el realismo consistía en que tanto los actos (vivencias intencionales) como los objetos a los que estos se refieren eran considerados sin más como elementos del mundo. Los objetos no eran contenidos de los actos, sino su término intencional, y por tanto un estrato del mundo real distinto de los actos*”.

Husserl en *Ideas* se sitúa en lo inmediatamente dado, tal como se da, prescindiendo de toda explicación teórica acerca de los mecanismos en que se fundan las vivencias, con la finalidad de superar las dificultades que presenta *Investigaciones lógicas* para alcanzar una plenitud intuitiva. Este planteamiento lo conduce hacia “la reducción trascendental” para colocar entre paréntesis la realidad del mundo y la realidad de los actos (vivencias intencionales), poniéndose ante un

ámbito nuevo compuesto solo de fenómenos puros, integrados por lo que ahora llama *noesis* (vivencias intencionales) y por el *noema* (o término intuicional). En adelante los objetos son considerados no como realidades sino como *noemas* y pasan a pertenecer al interés de la fenomenología. Es la desconexión de toda realidad, tanto del mundo como de las vivencias lo que caracteriza “*el idealismo trascendental*”. Y es tal, porque no se trata del mundo real, sino del mundo trascendental reducido, es decir, tal como se presenta en mis vivencias.

En *Ideas* los actos siguen siendo vivencias, pero incluyen no solo el momento-consciente en virtud del cual nos damos cuenta de algo, sino, igualmente, su término intencional; aunque no todas las vivencias son intencionales.

El elemento decisivo en las vivencias intencionales es la *noesis*, la cual está referida a un *noema*; pero paradójicamente en Husserl el *noema* pertenece a la vivencia, pero no es su contenido. No es lo mismo un árbol real que el árbol fenomenológicamente reducido y cuya realidad ha sido puesta entre paréntesis.

En *Ideas* ya no considera Husserl que todos las vivencias intencionales sean actos, pues en esta obra las restringe a cierto tipo de vivencias intencionales que ahora son calificadas con el término cartesiano de *cogito*, porque no todas las vivencias potenciales son

efectivamente llevadas a cabo. Es decir, las vivencias potenciales no serían actos, sino las vivencias intencionales efectivamente ejecutadas.

Ya la intencionalidad no basta para considerar a las vivencias como actos. Es la presencia del ego que cogita lo que convierte a las vivencias potenciales en actos efectivamente ejecutados. Cuando hay ejecución efectiva de un *cogito*, mientras existan objetos intencionalmente presentes en las vivencias hacia las que dirigimos la atención, se puede hablar de “*actualidad*”. Pero cuando hay objetos intencionalmente presentes a los que no dirigimos la atención, hay que hablar de “*inactualidad*”.

En adelante es el yo trascendentalmente reducido el que define los actos como tales. En *Investigaciones lógicas* el análisis de los actos no permitía encontrar un “*yo puro*”. En cambio en *Ideas* es el “*yo puro*” el que define los actos, como cogitaciones de un ego. El “*yo puro*” no es ni una vivencia especial, ni un pedazo de una vivencia. Es algo que pertenece a toda vivencia. El yo permanece idéntico a través de los distintos actos, mientras que las cogitaciones son fugaces.

En *Investigaciones lógicas* los objetos eran trascendentes a los actos y no entraban en el campo de estudio de la fenomenología. Pero en *Ideas*, las dudas han desaparecido y los *noemas* pueden ser considerados como momentos de las vivencias, no serían

trascendentes sino inmanentes y caerían de lleno en el campo de estudio de la fenomenología. El “*yo puro*” pasa a ser una “*transcendencia en la inmanencia*”, es decir, un sentido de ser que se constituye dentro del ego.

Resumiendo, en *Ideas*, a diferencia de las *Investigaciones lógicas*, los actos ya no se definen por la intencionalidad que comparten con todas las vivencias, sino por la ejecución de las cogitaciones por parte de un yo. Por ello ya no tiene sentido prescindir del yo en el análisis de nuestros actos, aunque sí se puede prescindir de las teorías metafísicas sobre los actos.

El acto en Zubiri

La filosofía de Zubiri, partiendo de una crítica al criticismo de la filosofía moderna, desde Descartes a Kant continúa la línea de la filosofía primera de Husserl, pero considerando que el estrato más radical de la experiencia originaria es “*la impresión de realidad*” y no la conciencia intencional. En *Inteligencia sentiente* sostiene que intelección y realidad son congéneres, y, es en esta congeneridad, donde inteligencia y realidad tienen su raíz y donde hay que conseguir el origen de la experiencia humana sobre la realidad.

A diferencia de la filosofía antigua y medieval, Zubiri no aborda el estudio de los actos como facultad, sino como *modo de inteligir* y *sentir*, es decir como actos en y por sí mismos.

La *noología de Zubiri*, hace extensiva la crítica también a Husserl, pues el acto pasa a ser analizado no en sí mismo, sino desde el yo que lo ejecuta, lo cual provoca dejar fuera del concepto de acto no solo las vivencias sensibles sino también las vivencias intencionales.

En el mismo análisis de los actos y sin salirse de allí, enarbola la crítica fenomenológica a Husserl, intentando llevar a su cumplimiento las pretensiones iniciales de esa ciencia, al señalar que “*el darse cuenta*” propio de la conciencia no es lo que define a los actos intelectivos, porque “*la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está presente, lo cual solo se puede decidir fenomenológicamente*”. El modo en que los contenidos quedan en nuestros actos, Zubiri lo llama “*formalidad*”, es decir, las notas vistas de la cosa que se presentan en nuestro acto visual como radicalmente independientes. Ese conjunto de notas de una sola cosa real lo llama “*sustantividad*”.

La “*formalidad de la realidad*” lleva al descubrimiento de una *alteridad radical* que no conduce a un acto intencional que la constituya, sino que remite solamente a sí misma. Es decir, el darse cuenta de algo intencional es un darse cuenta de algo que ya está presente en “*alteridad radical*”, lo cual permite distinguir entre la cosa misma y el acto en el que es sentida. El estar presente de la cosa real en

nuestros actos es a lo que llama “*actualidad*”, la cual como estar presente es estructuralmente anterior al darse cuenta.

Zubiri muestra la subjetividad surgiendo del estar presente como el momento primario que encontramos en nuestros actos. Ya no es la subjetividad de un “yo” lo que define lo que es un acto, sino los actos mismos los que permiten estudiar en ellos los aspectos subjetivos.

La “*formalidad de la realidad*” permite la tarea de la razón por la profundización en la realidad misma de la cosa real, tal como está presente en la aprehensión. La realidad no es un sentido, es una formalidad de las cosas actualizadas en la aprehensión, y, el carácter de las cosas actualizadas en nuestros actos es la alteridad. Todo acto que tenga esa formalidad será un acto intelectual, aunque sea una simple impresión e inversamente la inteligencia puede ser considerada como acto.

Como consecuencia de lo anterior, en *Inteligencia sentiente* ya no es la intencionalidad o la subjetividad la que define los actos, y, la actualidad entendida como un “*estar presente de la cosa real*” puede ser considerada como el carácter propio de los actos. Como la “*formalidad de la realidad*” determina qué es la intelección, todos los actos humanos son intelectivos.

En resumen, los actos no son activa-

ciones de una conciencia, ni intencionalidad, ni cogitaciones de un yo, ellos consisten en actualidad.

Hay un deslizamiento en la interpretación de acto en *Inteligencia sentiente*, partiendo del reproche a la filosofía antigua y moderna, por su deslizamiento desde los actos hacia las facultades, o, en los actos mismos hacia la conciencia. En efecto, Zubiri se acoge a la definición aristotélica de acto como “*la plenitud de la realidad de algo*”, es decir, “*actuidad*”. Es el análisis de la intelección como acto que ya no es la plenitud de la realidad de algo. El deslizamiento de Zubiri no es hacia algo distinto de los actos, como en la filosofía moderna, es un deslizamiento dentro del acto mismo, es decir, hacia la cosa que es “*actual*”.

La actualidad es un momento del acto, pero no el acto mismo en cuanto tal, es un carácter de las cosas. Hay momentos, dice Zubiri, en que la cosa real se hace presente, de tal manera, que la actualidad es primariamente un “*estar*”. Y como “*estar presente*”, presupone un “*hacerse presente*”, este sería la esencia del acto en cuanto tal.

La actualización sería el concepto radical del acto, porque al designar el “*hacerse presentes*” las cosas en esa alteridad, permite distinguir entre las cosas que se actualizan y los actos mismos en cuanto actualizaciones.

En su análisis sobre los actos en Husserl y Zubiri el profesor Antonio González, concluye categóricamente diciendo que *la filosofía primera consiste en un análisis de los actos en cuanto actos y que ella es posible como un análisis de las actualizaciones de las cosas en alteridad radical...*

Por ello mismo, la filosofía primera no se constituye como un análisis de la subjetividad trascendental, ni como un análisis de la realidad actualizada en nuestros actos. La filosofía primera se nos muestra ahora como un análisis de los actos mismos. Ella no es por tanto, fenomenología ni neología. Es –digámoslo así– ‘praxeología’ (González, Antonio. *El principio de todos los principios: Acto en Husserl y en Zubiri*).

La inteligencia de que trata Zubiri, en la congeneridad, no se refiere a los modos ulteriores de intelección (logos y razón), sino a un carácter propio de la actualidad de las cosas con la formalidad que llamamos realidad. Pero la realidad no es la cosa “*fuera de mí*”, como lo interpreta la filosofía escolástica y moderna, sino “*formalidad*”, es decir, el modo en que las cosas quedan en el acto de aprehensión; se trata, por tanto, de una alteridad radical.

Esa congeneridad radical entre inteligencia y realidad acontece en lo más íntimo y propio de la realidad humana, como “*lugar geométrico*” de los

puntos en que se actualiza, diversificadamente, la realidad. Por supuesto, esos “*puntos*” “*no son puntos geométricos, sino los actos aprehensivos en los que acontece la actualidad de la realidad... la filosofía primera no versa sobre el hombre en todas sus dimensiones y estructuras, pero sí sobre los actos de actualización de la realidad, con sus dimensiones accionales, sentientes y corpóreas, las cuales constituyen al hombre como “lugar geométrico de la realidad”*” (González, Antonio. *El lugar geométrico de la realidad*).

Pero no toda la realidad humana es actual en el mundo. El hombre como “*lugar geométrico*” sería actualización de la realidad, es decir nuestros actos y como tales, el surgir de las cosas (*hypárkhein*), lo cual de hecho nos conduce a una “*hiparcología*”.

La afinidad entre el ser humano y el mundo parece estar en el ámbito primigenio de los actos, los cuales han sido analizados en páginas precedentes. Sin embargo, dicho análisis debe ser complementado con otras precisiones, sobre todo, la que atañe el concepto “*surgir*” que en la concepción aristotélica aparece como sinónimo de “*acto*”.

El “surgir”

Es algo que comienza desde abajo, que nace, que aparece, que surge o que resulta, pero lo que surge es radicalmente otro, son unidades dota-

das de sentido, adquirido en forma de vida concreta y que tiene una alteridad limitada, pues el sentido es siempre una alteridad respecto a mí, en relación con mi forma de vida, mi lenguaje y mi cultura. Pero independiente del sentido concreto existe una “*alteridad radical*” que expresa que las cosas al surgir, no remiten al acto de surgir, sino que solamente remiten así mismas. Es decir, el surgir es siempre un surgir en “*alteridad radical*”.

Lo que surge no remite a nosotros, se presenta como una alteridad radical. La cosa se presenta como radicalmente otra que no remite a su surgir, por eso pasa desapercibida. Lo que tenemos primeramente en nuestros actos son las cosas surgiendo en alteridad radical, la cual más que un carácter de la cosa, es un carácter del surgir que se da tanto en las impresiones como en las percepciones. Lo que aparece en nuestros actos se presenta como algo independiente de su surgir, como algo que aunque desapareciera el sujeto, seguiría siendo tal como aparece. Lo que surge se impone como algo independiente del surgir, por lo tanto, hay un *regir*: Este es su modo de aparecer, *un regir en alteridad*, porque las cosas al aparecer se muestran independientes de que hayan aparecido ante mí. La expresión fenomenológica correcta de Aristóteles es conclusiva: *surgir es siempre, “surgir algo otro”*.

Como los actos consisten en el surgir de algo que rige, el regir pertenece a la esencia misma de los actos.

Pero los actos en cuanto al surgir de una cosa, son también “*el acontecer de desgarramiento*” entre el surgir mismo y las cosas que surgen, es decir, son el acontecer de un desgarramiento originario. Es el acontecer del desgarramiento originario del surgir lo que permite *la dominancia* de las cosas sobre nosotros. Pero el surgir antes que dominancia es una *liberación*. El desgarrarse originario entre la cosa y su propio surgir es una diferencia en la que se constituye la independencia entre la cosa y el mismo surgir. Los actos se liberan en el surgir como algo distinto de las cosas surgidas. Como en el mismo surgir acontece el desgarramiento originario para el regir de las cosas, esto provoca que estas aparezcan como radicalmente otras de su propio aparecer y se constituye así la diferencia primaria entre el ser humano y el mundo. La libertad de la cual se habla aquí no tiene un sentido antropológico, es la libertad de las cosas como estructura del aparecer.

El surgir no es un lugar en el que estén las cosas. Los actos no son cosas, ni lugares, son el surgir mismo de las cosas, el hacerse presente originariamente. El surgir es la constitución de la diferencia entre actos y cosas, es la mismidad de los actos, pero no como identidad entre pensar y el ser, al estilo de las interpretaciones idealistas de Parménides, ni tampoco como creía Aristóteles de que la sensación, como potencia, tenga un acto que sea el mismo que el acto de la cosa en cuanto actualizada, porque no es lo mismo

el acto de pensar que el ser que surge en los actos, no es lo mismo el pensar que el ser.

La *co-pertenencia* entre el pensar y el ser, al estilo de Heidegger, no es exacta, pues, la mismidad se refiere a dos términos que no son equiparables, pues el acontecimiento no es algo anterior a los actos, y co-pertenencia incluye un desgarramiento originario entre los actos y las cosas.

Tampoco hay un surgir común de los actos y las cosas, no hay una “*actualidad*” común entre el acto y la cosa como pensó Zubiri, pues los actos no se actualizan. La mismidad solo puede entenderse en que el surgir del acto es el surgir de la cosa, pero no son términos equiparables, pues el surgir del acto es el acto como un surgir y el surgir de la cosa es el hecho de que la cosa surge. La mismidad es la mismidad de un solo acto que consiste en un solo surgir de la cosa como radicalmente distinta de su propio surgir, el cual no es una cosa que surja, tiene, más bien, una textura ontológica distinta de las cosas.

El surgir es *inmediato* y constitutivamente *dinámico*, pero este no consiste primeramente en que las cosas se presenten como siendo en sí mismas más o menos dinámicas, sino en el surgir de las cosas como un hacerse presentes. Es el acontecer dinámico de la fisura entre el acto mismo de surgir y aquello que surge. Aunque lo que surja sea la cosa más estable de todas, el

surgir es dinámico, por el mero hecho de ser un surgir. Pero anterior a todo movimiento de las cosas, a toda sucesión de los actos, el surgir es “*tempóreo*”, porque al surgir, acontece el instante del venir las cosas a la presencia.

Lo que permite que los actos sean tales es precisamente el dinamismo del surgir, como dinamismo de venir a la presencia y como dinamismo de desgarramiento. En tal sentido es, además, una *remisión*.

Las cosas al aparecer, precisamente porque surgen, remiten a un “*desde donde*” como origen de su surgir, el cual no es necesariamente un sujeto de los actos. Esas cosas se presentan como radicalmente otras, con respecto a su mismo surgir, y, quedan abiertas a la pregunta por su origen con independencia del surgir. De tal manera, que en todo surgir, con o sin “*cinestesia*”, tenemos siempre el dinamismo de la remisión hacia lo que está más allá de los actos.

El surgir no surge, sino lo que surge se diferencia radicalmente al surgir, del surgir mismo. A través de la historia de la filosofía se han desarrollado modos históricos de tratar de describir el aparecer de los propios actos: en Aristóteles la presencia de los actos para sí mismos, aunque traten de lo otro; en Tomas la idea de un sentido común, en Descartes un mostrarse que veo, en Husserl una intencionalidad oculta sobre las vivencias y en Zubiri la idea de una “*actualidad común*”.

El surgir contiene una remisión al fundamento, nos remite al fondear más allá de la superficie. El surgir no es invisible por estar separado de las cosas, sino que es invisible por ser *transparente*, lo cual permite que las cosas sean visibles. Solo el esfuerzo filosófico descubre los actos en cuanto tales, pero no se convierten en cosas, pues siguen siendo transparentes y diáfanos.

El surgir no es evidente, porque no hay una visión del mismo, sin embargo, es algo “*patente*”, es decir, abierto y extendido ante nosotros y su diafanidad concierne a todo lo que aparece ante nosotros. Es una patencia abierta a la transparencia y viviente o viva, porque en ella hay *ánimo*. El aparecer es patente en el extenderse del ánimo según el que surgen las cosas. La transparencia tiene el carácter de lo inmediato.

El surgir acompaña a todo lo que hacemos: pensar, trabajar, amar, dormir. Podemos dudar de todo, pero no del surgir. Todo se puede someter a la duda, menos el acto mínimo de dudar. Los actos son los más inmediatos a nosotros mismos.

La patencia es también *intimidad* y es el carácter del surgir de las cosas. *La inmediatez inconcusa* es lo que podemos considerar como la verdad primera de los actos. Por verdad primera entendemos la patencia de nuestros actos, pero no es una verdad de las cosas, sino de los actos.

El surgir en cuanto surgir es verdadero y nos puede permitir la ratificación de lo que surge. La verdad primera es la verdad propia de nuestros actos. Pero la verdad primera no es verdad para un sujeto, sino simplemente el surgir en cuanto surgir, en cuanto inmediato y patente.

En este sentido y de acuerdo con Aristóteles la filosofía en su radicalidad primera es "*Ciencia de la verdad*", y, como tal, se mueve en el ámbito de lo fáctico. Por ello se puede decir que los actos ni son contingentes ni necesarios, ellos se caracterizan por la *facticidad*.

Mientras que las demás ciencias se mueven e investigan el fondo real de las cosas, la filosofía primera lo hace en el análisis de los actos. Mientras que las ciencias formulan leyes, la filosofía se interroga por el surgir de estas. Pero no por ello carece del rigor propio de las ciencias. La ciencia primera no procede a partir de axiomas necesarios que permitan deducciones apodícticas, descartando la validez del ideal aristotélico. Sus análisis siempre han de ser contrastados con los actos.

En tal sentido, la filosofía es una ciencia primera, porque analiza la verdad primera de nuestros actos y sus consecuencias. Las demás ciencias se constituyen a partir de nuestros actos en el "*mundo de la vida*" al que hacía referencia Husserl, pero no como un conjunto de cosas intencionalmente surgidas ante nosotros, sino como el

mundo de nuestros actos, de nuestra praxis viva como mundo del surgir. Este mundo es primeramente el mundo del surgir y a él remiten las construcciones de las ciencias, porque de él surgen y a él pertenecen como actividad humana. Así, como saber primero, la filosofía se sitúa en el ámbito en el que se originan todos los demás saberes, su validez, su alcance y sus intenciones.

Es posible entender todo saber humano como un surgir, desde su principio de las cosas. En este sentido, es esta la tarea de la filosofía primera que como ciencia de los actos es ciencia de la verdad.

Pero, ¿qué es la cosa?

Es aquello que surge, que pertenece al campo de la investigación de la filosofía primera y que "tiene entidad ya sea corporal o espiritual, natural o artificial, real o abstracta". La cosa es aquello que nos atañe, que nos ocupa, que nos convoca y de lo que tratamos, precisamente porque surge en nuestros actos. De allí el lema de la fenomenología "*a las cosas mismas*". La "cosa misma" abrió el camino a los primeros filósofos griegos y lo que los obligó a seguir buscando, según lo dice Aristóteles en el primer libro de *Metafísica*.

En tanto las cosas surgen como algo separado y algo determinado, y no como soporte de propiedades, podemos decir que las cosas son algo sus-

tantivo y no algo sustancial. Las cosas no son puras sustancias o puros objetos, son el lugar en el cual se nos revela un mundo y su transformación en puro ente. Entendido como presencia, sería lo que permitió al pensamiento medieval, la inclusión de Dios entre las cosas.

Las cosas no se limitan a las cosas naturales, o las artificiales, o a las materiales, pues los asuntos también son cosas y los actos en los que surge la cosa pueden ser de contemplación, de pensamiento, de sensación o de cualquier otra índole, como aquello que surge en alteridad radical, según cada tipo de actos. Queda claro que no hay acto sin cosas ni cosas sin acto, justamente porque los actos son el surgir de las cosas, algo previo a cualquier discurso sobre cualquier sujeto y sus actividades. El hecho de que a los actos estén vinculadas las cosas, es lo que posibilita que estas tengan sentido. Las cosas como sistema de notas surgen y tienen sentido, como tales, nos conciernen íntimamente.

Cualquier cosa que pueda aparecer, lo hace en referencia al cuerpo en su doble constitución como cuerpo físico (*korper*) y como cuerpo vivo (*Leib*) que siente y en el que se localizan todas las sensaciones. Esta es la posición de la fenomenología clásica que según Michel Henry no logra captar el cuerpo desde dentro, porque la consideración husserliana del cuerpo tiene lugar en el ámbito de la intencionalidad. Para Henry antes de toda

captación del mundo estaría una carne originaria, absolutamente distinta del mundo.

Si el acto no se define por la intencionalidad, sino por el surgir de las cosas y si en la misma impresión se constituye no solo la alteridad de lo surgido respecto al surgir, sino la alteridad de las cosas que surgen entre sí, entonces, el cuerpo es siempre cuerpo físico y cuerpo vivo, no solo en la consideración intencional, sino en el mismo nivel de las impresiones. En la propia corporeidad, como ámbito del surgir, aparece la percepción que es también un surgir. Todos los actos están localizados corporalmente y no hay un yo fuera de la corporeidad. Y como estamos instalados en el análisis del surgir, no es legítimo introducir alguna transcendencia en la inmanencia.

Nuestros actos acontecen corporalmente, el cuerpo es algo que surge pero el cuerpo es el lugar de un surgir que no surge. Esta doble cara de la corporeidad, es lo que podemos llamar “*carne*”, la cual tiene al mismo tiempo una dimensión de surgir que no surge, aunque esté indisolublemente unida a lo que surge. La carne es mundana, porque es el surgir mismo de las cosas en el aquí de un cuerpo que, a su vez, surge en el mundo.

En este “*mundo para cualquiera*”, según Husserl, tiene lugar el encuentro del otro con los demás, como percepción de un hecho inmediato. Pero

no es la percepción del otro como un yo, sino que hablamos de los actos, los cuales sin excluir la intencionalidad, no se constituyen como actos en virtud de la intencionalidad, sino en virtud del surgir.

La constitución de la persona en relación con los demás, a partir de Hegel, tomó fuerza en las distintas corrientes del pensamiento y ha culminado en el personalismo y en las filosofías de la alteridad.

La persona como el surgir carnal de los actos, no es exactamente lo mismo que el cuerpo vivo como cuerpo vivenciado sino como surgir de los actos en la carne. Justo aquí se funda la dignidad de la persona, la cual se origina en que la persona no es una cosa que surja, sino un surgir carnalmente situado. La dignidad de la persona es la dignidad de un surgir corporal de nuestros actos, que incluye a nuestro cuerpo, cuya protección es siempre protección y respeto de la persona humana.

El problema del otro ha sido situado por la fenomenología clásica en el ámbito de “*un mundo para cualquiera*”, un mundo que según Heidegger es el lugar donde el ser (*Dasein*) es siempre un ser con otros (*Mitdasein*). Zubiri rechaza la idea de un “*mundo para cualquiera*”, pues el sentido del mundo en el que nacemos es que las personas se apropian de las cosas y no siempre permiten el acceso a ellas. Pero en el fondo lo que quiere decir

el maestro moravo, es que con independencia de quien se las apropie, las cosas podrían pertenecer a cualquiera, el cual sería un estrato más básico que la propiedad.

El “*mundo de la vida*” no ha de entenderse solo en término de sentido, pues si hablamos de mundo de la vida, es porque los actos son una patencia viva, y, como tal, es la unidad de las cosas, determinada por el surgir mismo de ellas en nuestros actos. Entre el mundo de la vida y el mundo de las cosas surgidas está justamente el “*para cualquiera*”, el cual refleja el hecho de que las cosas son el término de un surgir, al mismo tiempo que se constituyen como independientes de mi surgir, y, por eso, pueden surgir ante otros actos, ante otras personas.

Por eso el mundo es un mundo para cualquiera, y en la lucha por la propiedad de las cosas, toda apropiación de ellas es siempre cuestionable. El mundo es siempre nuestro mundo y abierto a todos.

A manera de conclusión

La crítica radical que hace el profesor Antonio González a *la fenomenología de Husserl y a la noología de Zubiri*, como lo vimos en páginas precedentes, es el deslizamiento de esas filosofías desde los actos hacia instancias que los presuponen. En el caso del filósofo moravo, su problema consiste en deslizarse desde los actos hacia un “*yo puro*” o “*ego transcendental*”

como unificador y dador de sentido de los actos. En el caso de Zubiri, considera que no es suficientemente justificado llamar “*realidad*” a la “*alteridad radical*” con que las cosas se presentan en los actos, porque es un término tan problemático como el término “*subjetividad*”, ya que hace referencia a instancias más allá de los actos. El deslizamiento se da en Zubiri porque, tal como se lo propuso en *Inteligencia sentiente*, no ha conceptualizado radicalmente los actos y se desliza hacia la realidad como instancia más allá de ellos.

Pero la crítica de Antonio González es al mismo tiempo valorativa, sobre todo de la concepción de Zubiri, a quien elogia por varias razones: por analizar los actos ateniéndose con fidelidad “*al ideal fenomenológico de lo radicalmente dado*”; por ponderar la alteridad radical con que las cosas se presentan en ellos, lo cual permite la distinción entre la cosa actualizada y los actos donde se actualiza; por demostrar la anterioridad de la intelección a los actos de “*darse cuenta*”, por fundamentar la subjetividad en la actualidad común y por hallar la formalidad radical para evitar “*el salto entre dos zonas de cosas y la reducción fenomenológica de poner entre paréntesis la realidad*”.

Considero que la proyección analítica del profesor Antonio González, lo conduce a la superación de la *fenomenología* y de la *noología*, a la manera hegeliana, es decir, conservando y

asumiendo como propias muchas descripciones de esas filosofías, pero, al mismo tiempo, proyectando una filosofía primera como *praxeología*.

Para la constitución de la *praxeología*, como filosofía primera, hizo posibles e indispensables varias cosas: 1/. Situar al ser humano en el horizonte de la praxis de una manera cualitativamente diferente a como lo hacía la fenomenología clásica, a pesar de su deuda con la filosofía de Husserl y la de Zubiri; 2/. Someter a reinterpretación a la *fenomenología husserliana* y a la *noología* tanto en sus fundamentos constitutivos como en su metodología y 3/. Asimilar creativamente los enfoques sobre la praxis, derivados de maneras muy específicas del filosofar, no siendo excluyente, por el contrario, incluyendo las perspectivas de la filosofía marxista y la de la filosofía de la liberación, como filosofar político desde América y para América Latina y el mundo.

Es decir, se trata de la *praxeología* como una filosofía primera que no excluye por excluir, por el contrario, interioriza e internaliza toda reflexión filosófica válida y apropiada, pues su interés prioritario es la verdad, como posibilidad, ya que se trata de un proceso “*asintónico de aproximación y jamás de una posesión plena de ella, porque como lo dice el profesor González “el filósofo es un amante de la sabiduría y de la verdad, pero no un poseedor de ella*”.

Una ventaja comparativa y compartida por la *praxeología* con otras filosofías es que como actividad filosófica, y, por lo tanto racional, contribuye a la fundamentación de “una ética formal de la justicia” de contenido radical para estructurar un pensamiento teórico y práctico que permita desde la reflexión problémica de la realidad económica, política y sociocultural de nuestros países, proyectar salidas hacia la aprehensión de una verdad, siempre huidiza.

Para el profesor Antonio González, la praxis como el horizonte del filosofar, después de Hegel, es “*la imbricación mutua entre el hombre y la realidad*”, cuyo contenido define y asimila la idea *feuerbachiana* de alteridad irreductible, el concepto *marxista* del carácter activo del sentir y la apreciación *nietzscheana* de la unidad entre sensibilidad e intelección.

Como filosofía de la praxis, la filosofía primera es una filosofía para la libertad y la liberación que encuentra en la ejecución y realización de los actos una verdad primera, libre de presupuestos ya sean como acciones, actuaciones o actividad.

La filosofía de la liberación pensada por el profesor Antonio González asume como características: una filosofía desde la situación vital e intelectual de la realidad sociopolítica de América Latina; una filosofía libre de toda especulación por su aprehensión primordial de la praxis humana; una fi-

losofía con un carácter emancipador y universal capaz de articularse con otras filosofías de la liberación, tales como *la filosofía marxista* de la praxis y *la filosofía zubiriana* del sentir e inteligir en *Inteligencia sentiente*. Porque son filosofías *en sintonía* con la unidad y la práctica transformadora.

Desde esa perspectiva, es una filosofía radicalmente crítica de los saberes y de las acciones sociales, con grandes potencialidades para pensar la situación de atraso, pauperización y degradación de los derechos humanos de los países de nuestra América. Sobre todo, en el momento actual, caracterizado como “un mundo para cualquiera”, cuyo eje globalizador, el Neoliberalismo, avanza arrolladamente sin importar la condición y dignidad humana, solo privilegiando el interés del capital y la ley de países hegemónicos e imperialistas. Como *praxeología*, es una filosofía apropiada para reflexionar y proyectar caminos de “utopías de lo posible”, con la praxis transformadora del ser humano que vive, siente y proyecta.

Bibliografía

González, A. Surgimiento. Hacia una “ontología” de la praxis.

González, A. El principio de todos los principios. Acto en Husserl y en Zubiri. En: *Sitio Web*.

González, A. El lugar geométrico de la realidad. En: *Sitio Web*.

