

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2573>

Is the Act Something Real? Hypotheses to Solve Some Problems Arising from the Praxeological Interpretation of the Noological Concept of Act

¿Es el acto algo real? Hipótesis para solucionar algunos problemas derivados de la interpretación praxeológica del concepto noológico de “acto”

Manuel Leonardo Prada Rodríguez
Universidad Industrial de Santander
Colombia
mlpraruc@uis.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-4388-0824>

Recibido: 14 - 06 - 2022.

Aceptado: 05 - 08 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.

Cómo citar este artículo: Prada Rodriguez, M. L. (2024). ¿Es el acto algo real? Hipótesis para solucionar algunos problemas derivados de la interpretación praxeológica del concepto noológico de “acto”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 69, 351–385. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v690.2573>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

Abstract

The first part of this paper explains the praxeological interpretation of the noological concept of act. The second part describes Antonio González Fernández's criticisms of that notion. His objection consists in pointing out that acts cannot be considered real things, but only the arising of these. From this observation on noology, González Fernández not only gives rise to his praxeology (also known as hiparqueology), but also his philosophical system begins to be questioned for not explaining what acts are, in the world of facts, beyond the assumption that they are there, despite being invisible. In the third and last section, some hypotheses are presented to address objections to the praxeological concept of act, such as the one mentioned above and the apparent circularities and possible contradictions within the praxeological system.

Keywords: act; radical otherness; real otherness; circular argument; contradiction.

Resumen

La primera parte de este artículo expone la interpretación praxeológica del concepto noológico de "acto". En la segunda, se muestra la crítica que Antonio González Fernández hace de esta. Su objeción consiste en que los actos no pueden ser considerados cosas reales, sino solo el surgir de estas. A partir de dicha observación a la noología, González Fernández no solo da surgimiento a su praxeología (también conocida como hiparqueología), sino que su sistema filosófico comienza a ser cuestionado por no explicar qué son, en el mundo de los hechos, los actos, más allá de la suposición de que ellos están ahí a pesar de ser invisibles. En la tercera y última sección se presentan algunas hipótesis para procurar solucionar ciertas objeciones al concepto praxeológico de "acto", tales como el anteriormente mencionado y las aparentes circularidades y posibles contradicciones que hay al interior del sistema praxeológico.

Palabras clave: acto; alteridad radical; alteridad real; argumento circular; contradicción.

Introducción¹

Según Carlos Sierra Lechuga, los realismos suponen, sin demostrarlo, que la realidad es independiente de la mente, punto de partida problemático porque “trae por consecuencia que las conclusiones filosóficas penden (exclusivamente) de lo que la ciencia diga” (Sierra Lechuga, 2022, p. 180), además de “partir de una realidad independiente de la mente cuando aquello de donde partimos es de la mente que postula una tal realidad” (Sierra Lechuga, 2022, p. 181). Para él, el realismo ingenuo es cientificismo, pero no filosofía rigurosa, pues no justifica el concepto de “realidad” que está afuera de la mente ni el de la mente. Este problema se puede solucionar uniendo noología con reología. La noología es un realismo de partida que concibe a la realidad como el modo en que las cosas quedan en la aprehensión. Analiza cómo es que las cosas se presentan en el acto de verlas, oírlas, etc., ateniéndose a la inmediatez de esa experiencia, es decir, excluyendo las explicaciones científicas sobre lo que la realidad es más allá de la aprehensión, asunto concerniente a la reología (Sierra, 2018). Así, la mera noología es el punto de partida, pues analiza las cosas tal y exclusivamente como se dan en los actos, mientras que la reología es el punto de llegada, esto es, explica científicamente “la constitución estructural y dinámica de las cosas” (Sierra Lechuga, 2022, p. 173).

Pues bien, la praxeología sobre la que se diserta en este artículo es, según la taxonomía propuesta por Sierra Lechuga, una noología, mas no una reología. Su creador es Antonio González Fernández, filósofo nacido en Oviedo, España, en 1961, que, en diálogo con la noología zubiriana, ha postulado a la praxeología como filosofía primera (González Fernández, 1996). La tesis central de esta filosofía consiste en que los actos no son cosas ni estas últimas son actos. Los actos no surgen como cosas, ya que son el surgir o el actualizarse de las cosas (González Fernández, 2014c). González Fernández no designa con las palabras “aparición” o “actualización” a los actos para no asignarles el carácter de un sujeto entendido en términos cartesianos. Dado que la praxeología es una filosofía primera, atendida a la inmediatez y evidencia

¹ Este artículo es un producto de investigación desarrollado en el marco de financiación interna de la Universidad Industrial de Santander y adscrito al grupo Tiempo Cero de la Escuela de Filosofía de dicha universidad.

de los actos, teorías como la del *subjectum* son irrelevantes para comenzar a filosofar, ya que se basan en hipótesis de lo que podría ser la realidad más allá de la inmediatez de los actos (González Fernández, 2014a). Por eso, González Fernández prefiere emplear el verbo en infinitivo “surgir” para mostrar la independencia de los actos respecto del fantasmagórico concepto moderno de “yo”, que, desde su filosofía de la praxis, se hace innecesario, por cuanto no es demostrable. Lo que sí es comprobable es que hay cosas que se actualizan en los actos como reales, esto es, como algo distinto de ellos. En otras palabras, hay una diferencia entre los actos que actualizan las cosas en alteridad radical respecto a ellos mismos y la alteridad real a la cual dichas cosas remiten en la actualización (González Fernández, 2014b).

Es en esa línea de pensamiento que en este artículo se aborda, en primer lugar, la interpretación que González Fernández hace de la concepción zubiriana de “acto”, enfatizando el problema que descubre cuando menciona que, si el acto es el surgir de las cosas, no puede ser al mismo tiempo una cosa, es decir, algo real. Así, la praxeología surge como un desapego de la consideración noológica de que los actos son reales. Posteriormente, tras haber expuesto el origen filosófico de la praxeología, se observan algunos asuntos que no encajan en dicha propuesta filosófica.

1. Interpretación praxeológica del concepto noológico de “acto”

González Fernández es un intérprete de la obra zubiriana que parte de descripciones exhaustivas de los textos con el fin de encontrar problemas y solucionarlos de manera creativa, afinando los conceptos de la tradición filosófica que, considera, todavía no están listos. Por dicha razón, en esta parte del artículo exponemos la base de su filosofía, es decir, la interpretación que él hace del concepto zubiriano de “acto”, del cual se distancia, asunto al que se dedica la segunda parte de este artículo.

Según González Fernández (1997), la intelección no es una realidad entre otras realidades, ya que es congénere de dicha realidad, por lo cual la praxeología contrarresta el criticismo de las filosofías modernas que estudia la intelección antes que la realidad. Lo que hay que estudiar es —a manera de filosofía primera, que distingue entre los hechos que son constatables porque son inmediatamente dados (actos de intelección) y la teoría (realidades que posibilitan la inteligencia)— la base común que las hace congéneres, ya que ahí está el origen de la experiencia de

la realidad y el distanciamiento del saber ingenuo. Por eso, González Fernández explica que, según Zubiri, los griegos estudiaron las facultades que producen los actos, que fueron descubiertas por ellos en los actos de inteligir y sentir, en los cuales está el saber originario.

González Fernández señala que, para Zubiri, los filósofos modernos se deslizaron desde los actos hasta la conciencia que los genera, solo que el “tobogán” —que comienza con Descartes y desemboca en la segunda etapa del pensamiento husserliano— está dentro de los actos de intelección. Así, los actos de intelección eran considerados en la Modernidad como actos de conciencia ejecutados por el yo. Por eso, en la segunda etapa de pensamiento husserliano, el concepto de “acto” no cobija a las vivencias sensibles ni a las intencionales, que no cuentan con la conciencia actual que las ejecuta (González Fernández, 2014b).

En relación con lo anterior, la causa de ese deslizamiento reside en, por una parte, los supuestos no tematizados que fueron usados por Husserl para evitar usar la palabra “facultad”, propia de la filosofía griega, tales como el carácter consciente de los actos, que se da en la experiencia, con el sujeto que los ejecuta, que trasciende dicha experiencia; o sea, se realizó una sustantivación de ese carácter, convirtiendo a los actos conscientes en una súper-facultad. La causa del deslizamiento, desde otro punto de vista, también consistió en el abandono del principio de todos los principios, crítica zubiriana hecha desde una fenomenología radicalizada, que prefiere conceptuar los actos por sí mismos (González Fernández, 2002). Para Zubiri, la conciencia no define a los actos intelectivos, ya que las cosas no se presentan ante ella porque alguien se dé cuenta de ellas, sino que alguien se da cuenta de ellas porque están presentes (Zubiri, 1980). En la primera etapa de pensamiento husserliano, lo que está presente es la sensación —también conocida como “contenido presentante” o “primario” — carente de esa intencionalidad que hace de los actos lo que son (González Fernández, 1986). En la segunda etapa de pensamiento husserliano, lo que está presente es la vivencia sensible, también conocida como “dato hylético” o “materia”, carente del darse cuenta actual de un yo (González Fernández, 2002). Mientras dicho contenido hylético esté sin intencionalidad, que es la que proporciona alteridad, no se puede separar lo sentido (contenido mentado) de la sensación (acto de mención), sino que ambos son lo mismo: materias sin objetividad (ya que es la intencionalidad la que proporciona alteridad entre ambos). En cambio, cuando Zubiri analiza las sensaciones, observa

que ellas no son simples contenidos materiales, ya que el estar presente es anterior al darse cuenta (Zubiri, 1992).

En esa misma línea de pensamiento, González Fernández muestra las diferencias que hay entre el pensamiento husserliano y el zubiriano a partir del ejemplo usado por Husserl para explicar la intencionalidad de las vivencias, según el cual la superficie de la bola que se ve uniformemente roja aparece como algo diferente del acto que la percibe, o sea, es aquello a lo que dicho acto se refiere, mas no un ingrediente suyo. González Fernández explica que, para Husserl, la uniformidad del color no es la uniformidad de los datos hyléticos, ya que la luz hace que unas zonas de la bola sean más claras que otras (González Fernández, 2002). Es la intencionalidad la que constituye al color objetivo uniforme a pesar de la diversidad de las sensaciones, a la cual aprehende o interpreta como un solo color (esto implicaría dos momentos: uno de sensación o recepción de los datos materiales y otro de imposición de intencionalidad).

Antes de mencionar lo siguiente, es importante advertir que Zubiri prefiere usar la palabra “nota” en lugar de “dato”, ya que este último implica un supuesto de dación o donación que trasciende el objeto de estudio fenomenológico. Habiendo aclarado esto, hay que resaltar que Zubiri profundiza su análisis aislando un dato hylético, o sea, desechando: a) la unidad de dicha nota (tonalidad de color rojo) con las demás; b) la mención intencional de esta como ingrediente de la bola, que es un objeto con sentido concreto que varía de acuerdo a las diferentes culturas; y c) las teorías ópticas sobre el chorro de fotones, la frecuencia de la luz y la sombra, la formación del color, la estructura física de la superficie de la bola y de la retina, la configuración del cerebro, entre otras explicaciones que van más allá del mero análisis (González Fernández, 2014b). A partir de este último, Zubiri concluye que, además de sus contenidos, la nota de color rojo tiene una formalidad, esto es, un modo en que sus contenidos se quedan en los actos con independencia de ellos:

La realidad es *formalidad*, porque así son aprehendidas las cosas por la inteligencia humana. Y gracias a que la realidad está en la inteligencia podemos conocer que la realidad está también allende mi aprehensión. En parte para distinguir la realidad en la inteligencia (o realidad de la noología), es decir, la formalidad de realidad tal y

como se actualiza en nuestra inteligencia [...] (Castilla, 1996, p. 289).

Lo anterior es parecido a lo que Mauricio Beuchot explica respecto a la especie intencional sensible en relación con el pensamiento tomista. Según él, se conocen las formas, no la materia; o sea, la sensación es de una representación, no de algo físico. Ahora bien, el concepto de “representación” no implica un sujeto que constituye los datos desordenados que le llegan de afuera de su mente, organizándolos en categorías *a priori*, sino que la imagen de la cosa se actualiza como completa, como una unidad sistemática de notas o propiedades, sin que la persona (mas no el sujeto) tenga que hacer algo aparte de sentirla. La imagen retrata algo que es diferente a la persona, por lo cual ya está constituida antes de ser actualizada por dicha persona. Lo anterior es posible gracias a la intencionalidad de la facultad cognoscitiva, que se convierte en el objeto conocido de manera (valga la redundancia) intencional, mas no física, como si se tratara de una copia real de él, una semejanza o una especie:

En la actualidad puede verse esta teoría de la *species* como postulando un intermediario que quitaría al conocimiento su carácter de directo y, por lo tanto, de realista. Pero no es así, ya que, al ser la *species* una presencia formal, se trata de una presencia directa, sólo que no de la cosa con su materialidad, sino de la formalidad de la cosa; está en el cognoscente, de manera intencional, la forma (substancial o accidental) de la cosa que en ella misma se encuentra con un ser material. La *species* no es sólo el medio *por el cual*, sino el medio *en el cual* se conoce. La inmutación que el objeto produce en el sentido no es una inmutación natural o física, como la que produce en un leño la llama al quemarlo, sino una inmutación psíquica, intencional. Es así como se recibe en la facultad sensorial una semejanza o copia de la cosa sensible, del objeto sensible. En cuanto esa semejanza está en mí, me hace conocer con cierta dependencia de mi subjetividad (mis estados emocionales, la pigmentación personal que doy a mi conocer, etc.). Pero, en cuanto es semejanza de la cosa, me hace conocerla con el máximum de objetividad

posible. Predomina la objetividad. Se da desde el ser intencional. Hay una intencionalidad objetiva y realista en todas las dimensiones del conocer (Beuchot, 2008, pp. 23-24).

Ahora bien, aunque la explicación aristotélico-tomista de Beuchot tiene notables similitudes con la de Zubiri, está expresada en términos o conceptos con los que Zubiri no estaría de acuerdo, en especial los que pueden generar confusiones con el representacionalismo propio de la metafísica de la subjetividad, tales como “subjetividad”, “objeto”, “percepción”, entre otros. Por eso Zubiri evita los problemas de usar conceptos cuya carga semántica aboga por el dualismo o el subjetivismo, entre otros supuestos que no encajan en su sistema filosófico y que, además, no son objeto de estudio de la filosofía primera porque corresponden a una instancia ulterior que se escapa de su campo fenomenológico de análisis (Ramírez, 2011). Para evitar dichos problemas, Zubiri crea nuevos conceptos que se diferencian de los de la metafísica de la subjetividad y que son más propicios para describir fenomenológicamente lo que acontece en los actos de sensación.

Al describir cualquier dato hylético, es decir, cualquier nota elemental vista de la cosa, Zubiri se da cuenta de la formalidad de realidad, consistente en que, por ejemplo, la nota se presenta en el acto visual como algo independiente de él, lo cual es denominado por Zubiri como “de suyo”, “en propio” o *prius*, esto es, como si a la nota no le importara si es vista por alguien o no (Zubiri, 1980). La alteridad radical, según González Fernández, consiste en la realidad de la cosa que es actualizada en el acto como algo radicalmente distinto de él mismo. La cosa, al surgir, rige porque no se presenta como un fantasma o una constitución subjetiva, sino como una cosa real, distinta de la persona que la siente, sea con la vista, el tacto u otro sentido. Por su parte, la alteridad real denota la cosa independientemente de su actualización en los actos, lo cual supone ir más allá del análisis fenomenológico y dar pie a las teorías que no se dan en la inmediatez de los actos. En términos praxeológicos, la alteridad radical concierne a la acción y la actuación. La alteridad real es asunto indagado por los actos racionales de la actividad.

Con estos conceptos, Zubiri reemplaza y supera al de “objetividad” usado por Beuchot, que tiene una carga semántica subjetivista a pesar de que él no está de acuerdo con la metafísica de la subjetividad. La

alteridad es radical porque la nota es roja de suyo, aunque lo sea en el acto visual de una persona y a pesar de que esta última no sepa todavía qué es el color rojo más allá de dicho acto, asunto correspondiente a las teorías. A lo anterior Zubiri lo denomina “realidad”, concepto que aclara con las siguientes palabras escritas en *El hombre y Dios*: “Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo ‘de suyo’, es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad” (1984, p. 18). Zubiri no es, por consiguiente, un realista que considera que la realidad existe aunque el ser humano no la actualice en sus actos. Para él, la realidad es cualquier cosa que se actualiza en los actos como algo independiente de ellos. Pero esa independencia nada tiene que ver con la existencia de la cosa libre del acto en el que se actualiza ni con algo afuera de la mente humana. Más bien, Zubiri elabora el concepto de “reidad”, que se refiere a la realidad como formalidad actualizada en la aprehensión, para evitar el dualismo propio de la metafísica de la subjetividad, según el cual hay un adentro inmanente, que es la mente, y un afuera trascendente, que es la realidad, por lo que dicha metafísica considera a la cosa como una imagen (objeto) dependiente del sujeto que la constituye (González Fernández, 2014a). Si bien es cierto que tanto el término “realidad” como el de “reidad” proceden del latín *res*, ‘cosa’, Zubiri crea el neologismo para describir que la realidad no es lo que está afuera de la mente, con lo que intenta evitar el dualismo propio de la metafísica de la subjetividad.

Zubiri se atiene a lo dado en la inmediatez de los actos, poniendo entre paréntesis la posible existencia de la cosa independientemente de la persona en la que se actualiza, pues ese es un asunto teórico que escapa al análisis fenomenológico. Y al atenerse a la experiencia, no se le muestra una aparición de la cosa real, sino que se presenta la cosa real, ya constituida:

[...] las cosas que se actualizan, que se presentan en nuestros actos, no solamente poseen un contenido determinado, “sino que, además, se actualizan en nuestros actos como radicalmente ‘otras’, es decir, se actualizan en nuestros actos como independientes de los mismos”. En seguida señala González Fernández que esto le permite a Zubiri distinguir lo que se actualiza en

el acto, del acto en el que eso se actualiza [...] (Pastén, 2007, pp. 3-4).

Al respecto, González Fernández muestra cómo, para Zubiri, la realidad no significa lo extramental. En el acto de ver no hay una bola real afuera de la mente y una imagen de dicha bola adentro de la mente, sino que solo aparece una bola irreductible tanto a los datos hyléticos como al sentido que les da la intencionalidad, aunque en el análisis sí se puede separar la cosa-realidad de la cosa-sentido (González Fernández, 2013). En el Medioevo se sostenía que la inteligencia no capta las cosas reales, sino las imágenes de estas. Las cosas reales eran denominadas “sujetos”; las imágenes de ellas, “objetos”. En la Modernidad, tras la duda cartesiana, las cosas reales, con excepción de la mente humana, dejaron de ser consideradas como sujetos y pasaron a ser vistos como objetos, trazando así la relación epistemológica entre sujeto y objeto (González Fernández, 2014c). Zubiri, por consiguiente, quiere remediar esta situación, eliminando dicho dualismo porque no aparece en los actos, ya que es propio de teorías subjetivistas.

En el análisis también se puede tener en cuenta la unidad sistemática de la nota de color rojo con las demás, sean estas visuales, táctiles o relativas a cualquier otro sentido, para obtener la rugosidad, la temperatura, el peso, entre otras cualidades, ya que todas ellas son notas de una sola cosa real y forman una sustantividad (González Fernández, 1997). Es la unidad constituida en los actos sensoriales. Dicha unidad depende de la constitución intencional de una unidad percibida conscientemente con el sentido o significado atribuido a la bola roja, que determina cuáles notas van integradas a la unidad y cuáles no, tal como sucede con las experiencias de cambio gestáltico. Pero la anterior es una explicación teórica, ya que en el análisis se puede desechar el sentido de la bola roja o de lo que sea que se actualice en el acto, a pesar de que dicho sentido haya constituido la unidad de las notas sensoriales; es decir, se pueden obtener notas sin sentido (González Fernández, 2002).

La formalidad de realidad está en las sensaciones, que es anterior a la intencionalidad que les da sentido y las constituye. En términos praxeológicos, la formalidad de realidad está en las acciones, cuyo primer acto es el de sensación, que es anterior a la actuación, estructura de la praxis en la que reside la intencionalidad que da sentido a las cosas, alcanzando así el concepto de “percepción” (González Fernández, 1997). En la formalidad de realidad se muestra la alteridad radical de la

cosa sentida en los actos, que remite a sí misma. González Fernández (2014a) explica que Zubiri usa las palabras “aprehensión” e “impresión” para denotar los actos en los que se actualiza la cosa, entendida como unidad sistemática de notas, a diferencia del concepto psicologista de “sensación”, referente a la posibilidad de actualización de notas aisladas, por lo cual no se requiere de la intencionalidad.

Lo anterior es como si, para Zubiri, la aprehensión básica de la realidad fuera lo que para Husserl son los contenidos primarios, razón por la cual, a partir de ella, se pueden formar actos complejos. Pero esta postura zubiriana realmente se diferencia de lo que pensaba Husserl, para quien la aprehensión es inseparable de la intencionalidad que la interpreta. En otros términos, mientras que para Husserl es lo mismo un contenido primario que una sensación, y estos solo se separan con la intencionalidad (objetividad), para Zubiri, la cosa es una unidad sistemática de notas que se presenta como otra en el nivel sensorial, sin necesidad de que el ser humano tenga que imponer intencionalidad (para darle a la cosa ese carácter de alteridad), por lo cual cuando esta última es impuesta se da cuenta de que la cosa ya está presente y que, por ende, no hay que constituir la (González Fernández, 2014c).

Así, la primera conclusión que obtiene Zubiri con su análisis de los actos es que, debido a la alteridad radical de la cosa, hay una diferencia entre la cosa (nota) y el acto (impresión, aprehensión) más una supresión de la objetividad, por cuanto el objeto no remite a un sujeto debido a que este último no aparece en el acto sensorial y, por tanto, no corresponde al análisis fenomenológico. En otras palabras, aunque la unidad de sentido noemática remita a la nóesis que la constituye y mienta, en los actos aprehensivos la cosa solo remite a sí misma, mas no a dichos actos, ni a la nóesis, ni al sujeto (González Fernández, 2002).

La segunda consecuencia que González Fernández encuentra en el ejercicio fenomenológico de Zubiri sobre el sujeto es consistente con la crítica al deslizamiento husserliano dentro de los actos. Para Zubiri, hay momentos conscientes en los actos que no se presentan como sustantividades, ya que son diferentes a lo que comúnmente se denomina “conciencia”. Si la conciencia es darse cuenta de una cosa, esta última debe estar presente como una realidad estructuralmente anterior para que los actos sensoriales sean conscientes de ella. Esa actualidad o realidad de la cosa actualizada en una impresión básica es lo esencial de la intelección y por eso funda a la conciencia, a diferencia de lo que

Husserl pensaba, que sólo es intelectual el acto intencional ejecutado por un yo para dar sentido a la cosa (González Fernández, 2014c).

Ahora bien, según la explicación de González Fernández, para Zubiri el acto en el que la cosa se actualiza está presente con ella. Por ello, la actualidad común es la raíz de la subjetividad y no supone un regreso del sujeto sobre sí mismo, sino que, dado que tanto el acto intelectual como la cosa están presentes en la actualización, es viable retornar sobre dicho acto, es decir, darse cuenta de él. De ahí que la subjetividad no esté constituida por la intencionalidad, sino por aspectos subjetivos que surgen de la actualidad de las cosas en los actos (González Fernández, 2014a).

La tercera consecuencia que surge del análisis hecho por Zubiri acerca de los actos aprehensivos —y que González Fernández destaca— consiste en la utilidad de la formalidad de realidad para evitar el problema del representacionalismo, el cual no fue resuelto por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, en las que los actos mientan objetos que están afuera de la mente por medio de imágenes, ya sean contenidos primarios u objetos intencionales diferentes a los objetos reales. La aprehensión está en contacto con un objeto, no con dos como propone Husserl, por cuanto está aprehendido como real e independiente de la aprehensión, así tenga caracteres diferentes a los que tiene la cosa real más allá de la actualización sensorial (González Fernández, 2014c).

Para explicarlo, González Fernández propone el ejemplo según el cual el color rojo que se actualiza en el acto de ver consiste en un sistema de frecuencias luminosas, órganos perceptivos, entre otros asuntos (González Fernández, 2014b). El color rojo, con independencia de la aprehensión, no supone saltar de una zona mental de la realidad a una trascendental, sino que —dado que hay una intersección entre la realidad y la intelección sentiente— se trata de una profundización en la cosa real, mediante la razón (sin embargo, esta averiguación no haría parte de la filosofía primera, sino de la segunda, por cuanto dicho conocimiento es teórico). No obstante, según González Fernández, la formalidad de realidad no supone un realismo ingenuo, ya que no se fija solo en los contenidos, sino en cómo ellos quedan en la aprehensión. Así, no hay que desconectar la realidad (su sentido o carácter tético) con el fin de obtener los contenidos para el yo, sino analizar y describir la formalidad de cosas actualizadas, lo cual equivale a la reducción trascendental (González Fernández, 2002).

Según González Fernández, Zubiri amplía el concepto de “acto” diferenciando a las impresiones de sus contenidos gracias a la alteridad radical, por lo cual el acto es visible. En este punto, la praxeología se distancia de la noología, ya que concibe al acto como algo que no se actualiza, es decir, que no se ve, no se oye, etc. En la actualización, la cosa remite a sí misma, mas no al acto. Es decir, si alguien ve algo, no ve su acto de ver, sino la cosa vista. Así, Zubiri traslada el papel de la intencionalidad y la subjetividad a las cosas, que no necesitan de esos conceptos para tener alteridad gracias a, entre otros, el concepto de “actualidad”, que denota al estar presente de la cosa real y que define a los actos intelectivos —mas no a los actos estímúlicos de la vida animal—, sustituyendo así a la subjetividad. Zubiri también amplía el concepto de lo intelectivo, en el que cabe cualquier acto que tenga formalidad de realidad, sea una impresión, una afección o una volición. Por su parte, la inteligencia es un acto, *ergon*, por cuanto la aprehensión es una actualidad que actualiza lo aprehendido, *noergia*, mas no pura nóesis unida al noema, por cuanto no son momentos intelectivos primarios (González Fernández, 2014c).

A pesar de las similitudes que hay entre el pensamiento praxeológico y el zubiriano, hay algunas diferencias que —junto con otras— dan un carácter de originalidad a la praxeología. González Fernández analiza la concepción zubiriana de “acto” y se da cuenta de que hay un deslizamiento desde el acto hacia la actualidad (cfr. Yáñez, 2012, p. 10). Para Zubiri, el acto es algo real, como una cosa entre las cosas, asunto que no convence a González Fernández y que le permite desprenderse de la noología para dar origen a la praxeología, cuya tesis principal es que los actos no son cosas, sino el surgir de estas.

Pues bien, según González Fernández, Zubiri encuentra una relación entre el *ergon*, que es el estar de la cosa en la intelección, ya que puede significar tanto “actualidad” como “plenitud” de la realidad de algo, y la actualidad, que en el Medioevo era el carácter de lo real como acto, traducción del término aristotélico *energeia*, usado para designar la plenitud de la realidad de las cosas y para denotar las acciones. La actualidad es el carácter de las cosas *actuales* en la aprehensión, pero no el carácter de la aprehensión en tanto que acto (González Fernández, 2014c). El estar pertenece a la cosa en la aprehensión, mas no al carácter de esta última. En la actualidad común, el acto de aprehensión es actual en la cosa porque es actualidad de la realidad, por lo cual el acto de aprehensión también está presente como real. Dicho de otro modo, el

acto aprehensivo tiene la misma formalidad de realidad que la cosa aprehendida. Al respecto, González Fernández (2002) cuestiona si en verdad los actos son aprehendidos como reales; explica que, para Zubiri, la realidad actualizada en la aprehensión más la aprehensión como realidad es lo que constituye a la actualidad común.

Según González Fernández, Zubiri no relaciona al acto con la actualidad, que es el carácter de actual, es decir, el hecho de estar presente una cosa desde sí misma como real, mas no como un objeto o imagen de la cosa real ante un sujeto que la constituye (González Fernández, 2002). Por eso, la actualidad no se refiere al acto, que es la plenitud de la realidad de algo, para el cual Zubiri acuña el término “actuidad”, esto es, el carácter de acto de algo real —en otras palabras, cuando la cosa está en potencia de convertirse en algo y lo alcanza—. Así, el concepto de “actuidad” es parecido a lo que el acto es para el aristotelismo, herencia escolástica no tematizada por Zubiri (González Fernández, 2014c). Por su parte, la actualidad es el concepto para denotar cuando la cosa está presente en la intelección. Pero, para que la cosa esté presente en la intelección, es necesario que primero se haya hecho presente. A esto se lo conoce como “actualización”, que es lo que define, según González Fernández (1996), al acto en cuanto acto, concepto con el cual se queda, desechando el de “actuidad”, por ser metafísico y, por ende, por no formar parte de la inmediatez del principio de todos los principios, de la filosofía primera. González Fernández (2002) también rechaza el concepto de “actualidad” por cuanto Zubiri define a los actos a partir de él, lo cual genera una inadecuada intercambiabilidad entre dicho concepto y el de “actualización”, además de producir el ya mencionado deslizamiento zubiriano desde los actos hacia las cosas actualizadas en ellos.

En la intelección, la realidad es un más² entre las actualidades que algo puede tener. Para González Fernández (2015), si los actos son definidos, tal como lo hace Zubiri, en términos aristotélicos, se genera un problema terminológico en la obra zubiriana que la conduce a

² El más se refiere a que una cosa es más que sí misma: una cosa real tiene más de un sentido. Por ejemplo, una botella de agua es, desde la biología, un líquido que quita la sed de una persona o nutre a una planta; desde la química, H₂O; desde la economía, un producto del capitalismo que se envasa y se distribuye para ser consumido; desde la ecología, un recurso natural que está siendo contaminado, etc.

asuntos metafísicos sobre la estructura de las cosas, que están más allá del análisis fenomenológico, por ser la plenitud de la realidad de algo (actuidad). Además, González Fernández cuestiona que, para Zubiri, los actos en cuanto actos no formen parte de la filosofía primera. Para Zubiri, solo hay actualidad, por lo cual funda ese concepto en el de “actuidad”, entendiendo que la aprehensión es actualidad de lo en propio de las cosas, que son anteriores a dicha aprehensión. Al respecto, González Fernández comenta lo siguiente:

El problema no consiste solamente en que, con la distinción entre la actualidad y la actuidad, la misma terminología de Zubiri puede vacilar. Lo grave está en que los actos mismos, entendidos como “actuidad” a diferencia de la “actualidad”, tienen forzosamente que desaparecer del comienzo radical de la filosofía. Los actos, como plenitud de la realidad de algo, como raíz de las acciones, pertenecen a una teoría metafísica sobre la estructura de la realidad. Pero de ninguna manera pertenecen a una “filosofía primera” entendida como análisis de la experiencia originaria. Se podría intentar decir que los actos como “plenitud de la realidad de algo” pueden ser término de un análisis de la realidad actualizada en la aprehensión. Esto resulta muy dudoso teniendo en cuenta los textos citados. Más pareciera que Zubiri se refiere a la estructura metafísica de lo real con independencia de la aprehensión, y no a la estructura de lo real aprehendido. Pero incluso si así fuera, estaríamos en cualquier caso analizando la realidad actualizada en nuestra aprehensión, pero no la aprehensión como acto (2002, p. 354).

El problema que González Fernández encuentra en las postulaciones zubirianas es que, si los actos son realidades actuales entre otras realidades, entonces no pueden ser parte de la filosofía primera y esta última no puede consistir en un análisis del principio de los principios. No hay prioridad de la actualidad común sobre otras actualidades, ni siquiera una diferencia. Por eso, González Fernández lamenta que, aunque Zubiri inició *Inteligencia sentiente* como un análisis de la intelección —a la que concibe como acto— y cuestionó el deslizamiento desde los actos hacia las facultades o la conciencia, no creó un concepto

propio de los actos, sino que los definió en términos aristotélicos como cumplimiento de las potencias. Pero, según González Fernández (2015), la actualización no es la plenitud de la realidad de algo si se analiza como acto.

González Fernández observa que, en primer lugar, Zubiri se deslizó dentro del acto hacia la cosa actualizada en él, es decir, desde el acto hacia la actualidad, que es un momento del acto pero no su totalidad. González Fernández también discute que, para Zubiri, el acto sea actual porque es una realidad presente desde sí misma ante la cosa inteligida, o sea, una realidad co-actualizada con la cosa, por lo cual la actualidad se refiere al acto como realidad y no como acto. En esa misma línea de pensamiento, González Fernández (2002) critica que, cuando Zubiri intenta definir al acto en cuanto acto, no en cuanto actual, se desliza hacia la actualidad que desborda al análisis, por lo cual tampoco describe qué es la intelección como acto.

2. Objeción praxeológica al concepto noológico de “acto”: el acto no se actualiza en alteridad radical

Con base en las observaciones hechas sobre la noología de Zubiri, González Fernández conceptúa los actos afirmando que la actualidad no es una relación entre las cosas, pues a veces estas se hacen presentes. Expresado de otra forma, la actualidad no es presentidad, sino un estar, por lo cual no es lo mismo hacerse presente que estar presente. De ahí que el acto consciente se base en el estar presente de la cosa de la cual se es consciente. A su vez, que la cosa esté presente supone que ella primero se hizo presente, por lo cual esto último es la esencia del acto en cuanto acto, mas no en cuanto actualidad, así haya cosas con actualidad en él. O sea, los actos son el hacerse presente de la cosa en la impresión, la afección, la volición, el sentimiento, el deseo, el razonamiento, lo cual muestra que la actualización es distinta a la actualidad (González Fernández, 2002).

La actualidad se refiere al estar presente de la cosa, desde sí misma, mientras que la actualización es el hacerse presente de algo en alteridad radical, en lo cual consiste el acto. La alteridad radical posibilita diferenciar entre las cosas actualizadas, que son actuales en los actos, y los actos, que son actualizaciones de cosas. Por eso, González Fernández encuentra problemático que Zubiri a veces defina a la intelección como actualidad y, en otras ocasiones, como intelección, ya que

ambos términos tienen significados diferentes. Dicho de otro modo, la actualización no es actualidad, pero tampoco actuidad, sino el carácter del acto en cuanto acto que posibilita a este último el momento dinámico en el que las cosas se hacen presentes en él, lo cual suprime la necesidad de recurrir a la intencionalidad o al sujeto para definirlo. Como dice González Fernández:

En la inmediatez primera, y sin descartar todas las presencias personales que podamos encontrar en el análisis, la actualización es una actualización de las cosas, y no una activación de un sujeto. Desde el punto de vista de la filosofía de la conciencia, sería una “pasividad originaria”. Pero, paradójicamente, esa pasividad no es ausencia de dinamismo. La actualización es un “hacerse presentes” las cosas. Más radicalmente que la actividad o pasividad de un sujeto, hay una constitutiva dinamicidad. Son los actos en su carácter propio y esencial (2002, p. 359).

De esta manera, González Fernández (1997) procura alcanzar la coherencia esperada del principio de todos los principios, el análisis de los actos como actualizaciones, sin acudir a explicaciones ulteriores, sean científicas (como la realidad actualizada en los actos) o metafísicas (como la subjetividad trascendental). La alteridad radical aparece en las impresiones sensibles, es decir, las cosas no son actos, ya que en el hacerse presentes remiten a sí mismas. González Fernández (1995) reemplaza la reducción trascendental con la alteridad radical que se hace presente en los contenidos inteligidos, que es una formalidad, mas no un sentido. La alteridad radical no permite la separación del mundo en dos zonas de cosas, por lo cual no implica un regreso al realismo.

Los actos no aparecen como cosas, ya que son el actualizarse de estas (cfr. Sierra Lechuga, 2018, pp. 237-238). Para no sustantivarlos, dándoles así el carácter de sujeto, González Fernández no usa las palabras “aparición” o “actualización” para los actos. Él prefiere emplear un verbo en infinitivo para mostrar la independencia de los actos respecto del fantasmagórico concepto moderno de “yo”, que resulta innecesario por cuanto no es demostrable, y para expresar una continuidad de la actividad, que no se acaba —como sí sucede con las praxis imperfectas— (González Fernández, 2014a). Lo único comprobable es que hay cosas que se actualizan en los actos, que se presentan como diferentes de

ellos, es decir, se actualizan mostrando una alteridad radical respecto a ellos. En otras palabras, hay una diferencia, gracias a la alteridad real, entre los actos, que actualizan las cosas en alteridad radical respecto a ellos mismos, y la alteridad real a la cual dichas cosas remiten en la actualización. Sobre este asunto, González Fernández explica lo siguiente:

Sin embargo, para evitar introducir los actos en su propia noción (“actualización” en definitiva viene de “acto”), tal vez sea conveniente recordar a Aristóteles. Para el Estagirita, la *enérgeia* consiste precisamente en el “surgir” de las cosas (*ésti dè enérgeia tò hypárkhein tò prágma*). Aquí no hemos hecho más que evitar anacronismos como la “existencia”, y traducir literalmente el termino griego *hypárkhein*, pues el *hypo-árkhein* griego equivale al *sub-regere* latino, que está en el origen de nuestro “surgir”. Bellamente, el “regir” (*árkhein*) alude a una alteridad de lo que surge, a la vez que nos recuerda la vieja pregunta por la *arkhé* de todas las cosas (2014c, pp. 187-188).

González Fernández aplica su propia definición de acto a todos los actos, es decir, cualquier acto es el surgir de las cosas. Dicha definición contrarresta el cartesianismo, que centra la atención en los actos intelectivos, relegando a un lugar secundario a los actos sensitivos y volitivos. Para González Fernández (2014c), no hay ninguna razón para considerar a los actos intelectivos como superiores a los demás. Por medio de la duda radical de Descartes, es viable convencerse de que nada existe, con excepción del propio acto de pensar. Si se está convencido de algo, eso significa que se está pensando, y si se está pensando algo, entonces se está siendo, porque lo que no es no puede pensar ni ser pensado. No obstante, cuando se aplica este razonamiento de la óptica cartesiana a cualquier otro acto, suponiendo que cualquier acto es una verdad primera, dicho acto no alcanza a igualar al acto de pensar (González Fernández, 2015). Por ejemplo, es viable convencerse de que nada existe, con excepción del propio acto de bailar; si se está bailando algo, entonces se está siendo, porque lo que no es no puede bailar. Pues bien, para el cartesianismo, el acto de bailar, ver o cualquier otro acto no tiene el mismo carácter indubitable que el acto de pensar, ya que dichos actos pueden ser puestos en duda y no necesariamente

superarla para llegar a una evidencia apodíctica (asunto que a González Fernández no le interesa, por cuanto se enfoca en la verdad primera del aparecer, en lugar de en la teoría).

En ilación con lo anterior, es importante recordar que la hipótesis cartesiana del genio maligno puede hacer que una persona imagine algo diferente de la realidad; también, que no es tan clara la distinción entre el sueño y la vigilia. Pero la praxeología consiste en atenerse a la inmediatez de los actos, por lo cual no tiene en cuenta el principio instaurado por Parménides y conservado por Descartes y Husserl. Desde Parménides se dijo que lo mismo es ser que pensar, por cuanto algo que no es no puede pensar. A esto, González Fernández le añade que lo que no es no solo no puede pensar, sino que tampoco puede hacer cualquier otra acción. Esto motiva al filósofo español a poner entre paréntesis, en el análisis praxeológico, el supuesto griego relativo a la dicotomía que hay entre *doxa* y *episteme*, entre mundo sensible y mundo inteligible (González Fernández, 2005).

Parménides recomienda, en su poema de la naturaleza, evitar el camino de la opinión, que se basa en lo sensible, y adoptar el camino del conocimiento. El cartesianismo, como si estuviera siguiendo esa sugerencia, duda de los sentidos por medio del argumento del sueño y la vigilia, por lo cual, cuando los sentidos no superan la duda radical, lo que queda es un fundamento cierto y seguro: se puede dudar de todo, menos de que se está dudando (González Fernández, 2014c). Y, puesto que la duda es un acto del pensamiento, no se puede dudar de que se está pensando. Dado que ser y pensar es lo mismo (no así ser y bailar), por cuanto algo que no es no puede pensar, el pensamiento es un fundamento cierto y seguro, indubitable.

Por las razones explicadas con anterioridad, desde el pensamiento cartesiano no es viable afirmar, tal como lo sostiene la praxeología, que se puede dudar de todo, menos de que se está bailando. Y puesto que bailar es un acto, no se puede dudar de que se está actuando. Dado que ser y actuar son lo mismo, por cuanto algo que no es no puede actuar, el acto es un fundamento cierto y seguro, indubitable. También se recalca que desde el pensamiento cartesiano no se puede afirmar que cualquier acto es indubitable, por cuanto no cualquier acto pasa la duda radical, expresada en argumentos tales como el del sueño y la vigilia (González Fernández, 2016). Para el cartesianismo, una persona puede soñar vívidamente con que está bailando, pero cuando se despierta se da cuenta de que no lo está haciendo. ¿Qué es lo que diferencia al sueño

de bailar del acto consciente de bailar? El cartesianismo no considera, de esa manera, que sea posible diferenciar con total seguridad entre el sueño y la vigilia, por lo cual no cree que el acto de jugar y cualquier otro acto no intelectual sean fundamentos ciertos y seguros para el conocimiento. Por eso, el cartesianismo no afirma que jugar y ser son lo mismo. Solo pensar y ser son lo mismo.

González Fernández no contesta estas objeciones que Descartes intentó superar por medio del *cogito ergo sum*. Cuando González Fernández pone a los actos sensitivos y a los actos volitivos al mismo nivel de los actos intelectivos, no le interesa abordar las talanqueras que Descartes enfrentó. Para González Fernández, cualquier acto es indubitable. Es posible que una persona, por el consumo de una sustancia psicotrópica, esté alucinando con que está bailando a pesar de que realmente está quieto, sentado en una silla. Lo inconcuso aquí es el acto de alucinar: no se puede dudar de ese acto de imaginar (por efecto de las drogas) que se está bailando. Aunque los actos sensitivos sean engañosos, tal como lo denunciaba Descartes (2011), el genio maligno no podría hacer creer a la persona que no está teniendo actos, porque, aunque ella se los estuviera imaginando, serían actos de imaginación en los cuales se actualizarían las cosas engañosas. En otras palabras, lo inconcuso aquí es el acto de ser engañado, por lo cual se puede dudar de todo, menos de que se está siendo engañado. Por eso, según González Fernández, no hay una prioridad de los actos intelectivos, tal como lo propone Zubiri (1980), para quien los actos sensitivos y volitivos están inscritos en la intelectual formalidad de realidad.

Con base en esta diferencia entre el cartesianismo y la praxeología, resulta comprensible que Descartes y Husserl consideraran que la teoría sucede dentro de la subjetividad y la praxis fuera de ella. Para González Fernández, en cambio, no hay una separación entre lo que está afuera de la mente y lo que está adentro de ella. González Fernández acepta la idea zubiriana de que la realidad no es lo que está afuera de la mente, razón por la cual, desde la praxeología, no se puede sostener que la teoría sea subjetivista y la praxis objetivista. Así como no hay dualismo entre sujeto y objeto, tampoco hay dualismo entre teoría y praxis (González Fernández, 1999); más bien, la teoría es una praxis. De esta manera, González Fernández propone un nuevo surgir de la filosofía en una época postmoderna en la que el ser humano flota en la ausencia de fundamentos. Así las cosas, para González Fernández (2016), las desviaciones que el concepto de “praxis” ha sufrido a lo largo

de la historia —que consistieron en el trazo de separaciones dualistas— no son convincentes, razón por la cual aboga por la unicidad y considera que la teoría es inseparable de la praxis y que los movimientos corporales son una unión personal de intenciones, decisiones y deseos, pero no una praxis externa a la subjetividad.

Por eso, al corregir los errores anteriormente mencionados, González Fernández (2015) asevera que los actos que integran la praxis pueden ser de todo tipo. Todo acto es inmediato e inconcuso porque, aunque se puede dudar de lo que se ve o se toca, no se puede dudar de que se está viendo, tocando o cualquiera que sea el acto que se esté dando. Los actos no son visibles, ya que no son cosas que surgen, sino que son el surgir de ellas, sean tangibles o intangibles: en cualquier impresión hay alteridad radical, razón por la cual, aunque los actos son inseparables de las cosas, son diferentes a ellas. Así es como González Fernández propone una filosofía nueva, enmarcada en la noología, pero con algunas diferencias. Proponiendo la solución a un problema, surgió una nueva manera de concebir la relación entre el ser humano y su mundo. ¿Pero esta nueva filosofía está libre de problemas?

3. ¿Se actualiza el acto en alteridad real? Hipótesis para responder a las objeciones al concepto praxeológico de “acto”

Tras haber expuesto en qué consiste el surgimiento filosófico de la praxeología, es decir, después de haber mostrado cómo la interpretación que González Fernández hace de la noología zubiriana lo lleva a encontrar un problema en la concepción de los actos humanos como algo real, a partir del cual decide llamar “praxeología” —y, recientemente, “hiparqueología” — al desarrollo de las consecuencias de dicha perspectiva, es pertinente revisar algunos problemas generados por dicho planteamiento. Para ello, primero recordemos que González Fernández (1997) postula que el acto es el surgir de las cosas, lo cual implica que el acto mismo no puede surgir, ya que no es una cosa. Los actos son la base de la acción, por cuanto esta última es una estructura de la praxis constituida por la unión de un acto de sensación, un acto de afección y un acto de volición. La siguiente estructura de la praxis, denominada “actuación”, es la acción más la intencionalidad, entendida como dirección o sentido. En esta estructura, las personas no son auténticas, por cuanto siguen un rol que no diseñaron, un guion teatral que actúan pero que no escribieron. Y la última estructura de la praxis,

denominada “actividad”, es la actuación más la creatividad, la propia personalidad, la autoría de la vida (González Fernández, 1999).

Pues bien, ¿cómo un acto, que no es una entidad, que “es” invisible, puede generar semejantes estructuras?; ¿cómo un acto, que no es una cosa, sino el surgir transparente de las cosas, puede concatenarse con otros actos, si, en sentido estricto, no es algo y, por ende, no es enlazable?; ¿cómo entender que una estructura no es algo, o sea, que no forma parte del conjunto de las cosas?; ¿cómo puede una estructura sostenerse sin cosas, a punta de actos?; ¿cómo tres actos transparentes y no cósmicos, por más conexos que estén, pueden estructurar a la acción?; ¿las estructuras son conceptos que no se refieren a cosas de este mundo, sino hipótesis útiles para entender al ser humano, aunque este último, más allá del análisis, sea indivisible?; ¿cómo puede una acción, siendo una estructura compuesta por tres actos, surgir? González Fernández dice lo siguiente:

El surgir es una palabra magnífica, un verdadero privilegio. Es importante observar que esta noción de acto cubre todos los aspectos que la ἐνέργεια tiene en Aristóteles. Porque la sensación y la intelección pueden entenderse como un surgir las cosas ante nosotros, en el sentido de un aparecer o una actualización. Las operaciones productivas pueden entenderse como un surgir de lo producido. Las operaciones que tienen su fin en sí mismas, y que Aristóteles llama πρᾶξις también pueden entenderse desde aquí, pues πρᾶγμα puede tener originariamente el sentido de hecho o de acción. De este modo, en tales operaciones asistiríamos a un surgir, no de un producto, sino de la acción misma (González Fernández, 2008, p. 131).

Es problemático que en la praxis surja la acción mas no un producto, como acontece en el caso de la *poiesis*, acción que tiene su fin fuera de sí misma, debido a que, por una parte, tres actos, por más misteriosamente ligados que estén, no constituyen una cosa, una sustantividad, sino una estructura. Son las cosas, mas no las estructuras, las que surgen en los actos. Por eso es importante preguntar: ¿cómo la estructura praxica de la acción, que está constituida por actos transparentes, que no son cosas, puede surgir? Por otra parte, si fuera posible que un acto se actualizara en otro, en este caso, al actualizarse una acción en un acto, se estarían actualizando tres actos en uno solo. De ahí que se objete: ¿cómo un acto

puede contener a tres actos unidos en el momento de la actualización de estos últimos? La afirmación praxeológica de que las acciones surgen en las operaciones que tienen su fin en sí mismas sigue en la oscuridad, tal como el concepto praxeológico de “acto consciente”:

La definición de acto consciente genera una incoherencia en el interior de la praxeología, por cuanto se trata del carácter de un acto que se actualiza ante sí mismo. Pero, en el resto de su obra, González Fernández es enfático al sostener que lo que se actualiza en los actos son las cosas, mas no los actos, que no son visibles, ya que las cosas no remiten a ellos, sino a sí mismas. Así, por ejemplo, el acto de ver no remite al acto de ver, sino a la cosa vista. Sin embargo, que un acto consciente se actualice ante sí mismo es una contradicción análoga a la afirmación de que el acto de ver se actualiza ante el acto de ver. Si fuera cierto que un acto se actualiza en otro, en este caso el acto de ver estaría remitiendo a sí mismo, mas no a la cosa actualizada. Se trataría de ver el ver. Pero, si los actos son transparentes, entonces no se puede ver el ver. —Esto, si se tiene en cuenta el sentido de la vista. Si se tiene en cuenta al sentido del oído, el acto es mudo; si se considera al olfato, el acto es inodoro; si se tiene presente al tacto, el acto es intangible y así sucesivamente—. Ahora bien, desde el cartesianismo se podría objetar que un acto consciente no está al mismo nivel del acto de ver, sino que es superior, más importante, pero es precisamente eso lo que González Fernández contraargumenta afirmando que todos los actos están al mismo nivel. Dado que esto es cierto en el sistema praxeológico, no se entiende cómo puede un acto actualizarse ante sí mismo. También los actos conscientes son invisibles, por lo cual la afirmación de que un acto se actualiza ante sí mismo está más cerca de las teorías que de la inmediatez de los actos. Si los actos pudieran actualizarse ante sí mismos, habría que corregir la idea central de la praxeología, según la cual lo que surge es la cosa, mas no el surgir mismo. Habría que decir, por consiguiente, que también surge el surgir.

Pero esto requeriría de un surgir previo que fuera causa de ese segundo surgir o que estuviera en función de él y de esta manera se caería en un círculo vicioso, asunto que González Fernández siempre quiere evitar. Además, si lo que surge es tanto la cosa como el surgir mismo, entonces González Fernández no ha remediado todavía lo que a su juicio es un error de Zubiri, que consideró los actos como realidades. Por lo anterior, es menester revisar la definición de acto consciente, para que diga lo que González Fernández quiere decir, pero sin atentar contra la lógica de la praxeología, a menos que él no quisiera basarse en el principio de no contradicción, sino que aceptara la lógica paraconsistente. Pero, de hacer este cambio para superar este problema, González Fernández tendría que excluir de su obra, por ejemplo, el texto intitulado “El principio de todos los principios”, en el que argumenta a favor del principio de no contradicción, en lugar de buscar su anulación como lo propone la lógica paraconsistente. En fin, hay que pensar en cómo resolver el problema (Prada, 2021, p. 129).

Tal vez la solución a esta serie de problemas tenga que ver con la geometría, en la que de una causa se sigue necesariamente un efecto. En el mundo empírico resulta contradictorio que algo sea causa de sí mismo porque esa afirmación supone que algo existió antes de existir. Si no existiera, no podría causarse. Pero se causa, por tanto, existe. Y, dado que existe, ¿cómo pudo existir antes de haber comenzado a existir? ¿Es la preexistencia algo empíricamente corroborable? No obstante, en el mundo de las matemáticas, las hipótesis, los contrafácticos, la literatura y, en fin, lo ideal, no es contradictorio que algo se cause a sí mismo. Por ejemplo: la conclusión de un silogismo está implicada en las premisas, es decir, preexiste en ellas de forma tácita para luego ser explicitada por necesidad, sin haber más opción que esa, excluyendo —por la obligatoriedad del seguimiento de las normas— el término medio. Lo anterior porque, mientras el término medio está en las premisas, la conclusión no aparece explícitamente en ellas, aunque puedan ser vislumbradas o prefiguradas en el intelecto de quien las lee, por cuanto moran en el escondite de dichas premisas. Cuando, por derivación y

necesidad, la conclusión llega a ser una entidad explícita en el silogismo, el término medio ya no aparece. Este intercambio entre lo tácito de la conclusión en las premisas y lo tácito del término medio en la conclusión posibilita que el silogismo sea causa de sí. Las premisas son la causa y la conclusión, su efecto.

El problema es que, al aplicar el modelo geométrico al concepto praxeológico de acto, hay una incompatibilidad semejante a la denunciada por Spinoza cuando menciona en la *Ética* (2000) que el atributo “pensamiento” no puede comunicarse con el atributo extensión. ¿Cómo los sistemas formales, como la geometría o la lógica, en los que hay entidades que son causa de sí, pueden ser equivalentes a la carne del ser humano en la que surgen los actos?; ¿cómo se imbrica la geometría con el mundo?; ¿cómo pueden las acciones surgir en las operaciones que tienen su fin en sí mismas?, es decir, ¿cómo pueden las acciones ser causa de sí, tal como un silogismo? Y, en esa línea de pensamiento, ¿cómo un acto consciente puede ser causa de sí, tal como sucede en el caso concebible de una entidad formal?; ¿cuál es la causa y cuál el efecto en este caso?; ¿cómo es que la causa, es decir, la actualización del acto (que no es cosa y por tanto no debería poder actualizarse en la alteridad radical, aunque quizás sí en la alteridad real), deriva por necesidad en el efecto, consistente en ser actualizado en él mismo? Que el acto consciente se actualice ante sí mismo es una afirmación tan oscura como aquella según la cual las acciones surgen en las operaciones que tienen su fin en sí mismas.

En esta línea, uno de los árbitros anónimos de este artículo propuso la siguiente objeción a la praxeología: se dice que los actos no son cosas porque las cosas son lo que surge en los actos. Se nota una definición circular (para saber qué es X se remite a Y, para saber qué es Y se remite a X diciendo que “no es X”). En otras palabras, de acuerdo con la formalización sugerida por el evaluador del texto, para saber qué es una cosa (X), González Fernández se remite al acto en que ella se actualiza (Y), y para saber qué es un acto (Y), el filósofo acude a la cosa (X) diciendo que el acto no es una cosa (que Y no es X).

Al proponer que los actos no son cosas, sino el surgir de estas, y que las cosas no son actos, sino lo que se actualiza en ellos, González Fernández no está planteando un argumento circular, sino afinando los conceptos relativos a la imbricación que hay entre el ser humano y el mundo. ¿Qué es lo propio del ser humano? Ser acto encarnado, concepto que entra en contienda con la visión moderna (principalmente cartesiana) del ser

humano como animal racional, para mostrar que los actos racionales son unos entre muchos otros y que no son ontológicamente superiores a los demás, sino que están al mismo nivel. ¿Cómo se imbrica el ser humano con el mundo, teniendo en cuenta que no hay actos sin cosas? Actualizándolo como una cosa.

González Fernández habla de imbricación entre ser humano y mundo, mas no de correlación, ya que: “la ‘correlación’ supone los relatos correlacionados, en este caso, supone al ‘sujeto’ (‘la mente’) y a la ‘realidad independiente’, que es justamente lo que hay que criticar” (Sierra Lechuga, 2022, p. 189). Pero esta imbricación no implica una codependencia como la que hay entre el ser humano y la ciudad. De esta última dupla se puede preguntar: ¿qué fue primero?, ¿el ser humano constituye las ciudades o las ciudades conforman al ser humano? Algunos autores dicen que el ser humano funda ciudades; otros, que las ciudades determinan la forma de ser, pensar y actuar de los seres humanos; aún otros, que los seres humanos construyen ciudades al tiempo que son edificados culturalmente por ellas. Respecto a esta última opción, claramente se podría objetar que se trata de un argumento circular: ¿de dónde viene la ciudad? Del ser humano. ¿De dónde viene el ser humano? De la ciudad. Sin embargo, en el caso praxeológico en cuestión, no tiene sentido preguntarse qué fue primero, si el ser humano o el mundo, si el acto o la cosa, ya que este binomio está en otra esfera: no en la de la fundamentación, sino en la de la imbricación ser humano-mundo: “La unidad entre los actos y las cosas es indisoluble, porque es constitutiva” (González Fernández, 2008, p. 132).

Por otra parte, es cierto que, para saber qué es un acto, González Fernández se remite a las cosas, debido a que el acto es el surgir de estas. Dada la imbricación que hay entre ser humano y mundo, la imbricación entre acto y cosa, no hay cómo estudiar el acto sin la cosa, ya que el acto es transparente y solo se sabe de él cuando algo surge en él, porque es vivido en una carne. Sin la cosa, no hay manera de saber qué es un acto. Pero no es verdad que la única manera praxeológica de lograr saber qué es una cosa sea analizando el acto, ya que González Fernández también indaga en la etimología de dicha palabra. Es decir, en este caso concreto, el filósofo no se atiene exclusivamente a la experiencia inmediata para definir qué son las cosas (según el proyecto original de la fenomenología), sino que también acude a explicaciones lógicas, que están más allá del campo de la aprehensión, para indagar qué son las cosas independientemente de su actualización en los actos humanos.

González Fernández intenta clarificar el lenguaje para saber qué es en verdad una cosa más allá de los prejuicios que la palabra con la que se le designa acarrea por causa de la tradición sustancialista occidental que la ha usado. Justamente por eso, González Fernández involucra etimologías allende el mundo occidental —por ejemplo, a partir del hebreo o el náhuatl—, procurando, de paso, el carácter universal de la praxeología: en cualquier cultura, el ser humano es un acto encarnado. Claro, lo anteriormente mencionado aparentemente contradice el hecho de que González Fernández medite sobre las cosas en el ámbito fenomenológico de lo inmediatamente dado. Sin embargo:

Es posible distinguir metodológicamente entre lo inmediatamente dado en la experiencia y las construcciones ulteriores de las teorías científicas. Al hacerlo, nos proponemos aclarar fenomenológicamente ese ámbito primigenio del que surge toda teoría sobre las “cosas”. Dicho en términos de Zubiri: nos queremos mover en el nivel del *logos*, y no de la razón. Si queremos hablar de las “cosas allende la aprehensión”, conviene aclararnos previamente sobre el sentido del término “cosa”, tal como éste es usado ya en nuestro *logos*, cuando hablamos de las cosas en la misma aprehensión (González Fernández, 2008, p. 108).

González Fernández entabla un diálogo entre los conceptos previos que el *logos* carga sobre las cosas —que son propios del lenguaje prefilosófico— y la experiencia inmediata para precisar y depurar el concepto de “cosa”. Es así como González Fernández comienza su investigación examinando el uso de la palabra “cosa” en alemán (a partir del pensamiento heideggeriano), pero se da cuenta de que: “Si nos queremos mantener en el ámbito de la lengua germánica, parece ser que el derecho alemán no define a un animal como una cosa, aunque le aplica el derecho de propiedad relativo a las cosas. El mero examen del uso de la expresión ‘cosa’ no nos resuelve los problemas, y nos invita a dar un paso más adelante” (2008, p. 110). Es así como González Fernández (2008) relaciona etimológicamente a las cosas con: a) las causas, considerándolas proyectos que algunas personas tienen en común, *v. gr.* la causa de los pobres o la causa de Jesús; b) los casos, es decir, lo que recae sobre los humanos, atañéndoles, ocupándolos (*Ding* y *Sache* en alemán, *thing* en inglés, entre otras palabras indoeuropeas semejantes);

c) la *res* latina, que tiene que ver inicialmente con lo dicho, expresado, opinado o calculado por las personas de una comunidad lingüística y, posteriormente, de manera derivada, con lo ente; d) el *pragma* griego, palabra inicialmente conexas a los hechos, acciones, asuntos, negocios, ocupaciones, circunstancias, problemas y, posteriormente, de forma derivada, a las cosas materiales, y e) el *dābār* hebreo, relacionado con la palabra o el mensaje, pero también con los asuntos, los negocios y las cosas materiales concretas. De lo anterior, González Fernández infiere que, originariamente, las cosas designan las ocupaciones, los asuntos que hay que resolver, de lo cual se deriva el significado de “cosa” como algo material y sensible.

González Fernández también investiga en qué consiste que el ser humano esté concernido por una cosa y encuentra que, para Heidegger, “las cosas nos conciernen porque desde un principio son parte de nuestra actividad ($\pi\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$), y solamente en un momento ulterior llegan a convertirse en algo que está presente ante nosotros” (González Fernández, 2008, p. 114). También halla que, según Zubiri, las cosas son sistemas de notas reales que resultan de la formalización, y que:

Al parecer, en Zubiri nos seguimos encontrando con un concepto muy amplio de cosa, del que solamente quedan excluidas las realidades compuestas de una sola nota. Dios no sería cosa, porque al parecer es una realidad simple, compuesta de una sola nota. No sabemos cuántas notas tendrán los ángeles. Pero ciertamente, según este concepto de “cosa”, las personas serían también cosas, pues ellas son realidades integradas por un sistema de notas, susceptibles de ser formalizadas como tales (González Fernández, 2008, p. 127).

Para Zubiri, tanto la cosa como la intelección son reales y participan de la misma actualidad, lo cual no significa que el acto de intelección quede inteligido como una cosa ya finiquitada, enteramente hecha e independiente del ser humano, sino como algo que está siendo (Zubiri, 1980). Que el acto de intelección sea real, pero no como una cosa común y corriente, sino como algo que va siendo en el camino que va transcurriendo, lleva a González Fernández (2005) a pensar que dichos actos no son cosas en sentido estricto. Por eso, él cuestiona que, para Zubiri, los actos estén actualizados como realidades, aunque su realidad no sea igual a la de las cosas (González Fernández, 1997). Pero —y lo

siguiente contribuye ostensiblemente a la respuesta que se está haciendo a la objeción del evaluador de este artículo—, a pesar del anterior cuestionamiento, González Fernández no considera que los actos no sean reales, que su invisibilidad o transparencia sea tan absoluta que sea totalmente imposible percibirlos o darse cuenta conscientemente de ellos. Él dice: “no estamos discutiendo que los actos sean reales en algún sentido de la expresión. Ciertamente, los actos acontecen, tienen lugar. Hay percepciones, intelecciones, sensaciones, ficciones, pensamientos, etc.” (González Fernández, 2008, p. 128).

Ahora bien, aunque González Fernández considera que los actos son reales —lo cual contesta la pregunta de cómo es que, si los actos son transparentes o invisibles, podemos tener idea de ellos, saber que ellos son de alguna manera—, él todavía no ha explicado en qué consiste esa realidad a la que pertenecen los actos y que es la misma realidad de las cosas. Él señala: “Lo que no resulta fenomenológicamente tan claro es que los actos sean reales en el sentido de Zubiri. Porque, para serlo, los actos tendrían que presentarse en otro acto como algo ‘de suyo’. Y, fenomenológicamente, me parece imposible reconstruir algún tipo de acto en el que otro acto se actualice en él como algo ‘de suyo’” (González Fernández, 2008, p. 128). Es decir, para González Fernández no es concebible que los actos sean reales según el concepto zubiriano de realidad, esto es, la formalidad de realidad, traducida al lenguaje praxeológico como “alteridad radical”. Pero no queda claro el otro significado de “realidad” al que apela González Fernández para afirmar que los actos son reales (si no en el sentido zubiriano de “realidad”). Por ende, hay que preguntar: ¿hay dos realidades, es decir, dos formalidades de realidad y dos alteridades radicales? ¿Hay una realidad exclusiva para las cosas actualizables en las sensaciones humanas, “lugar” o “ahí” donde surgen las cosas como completas y diferentes a los actos humanos en los que surgen, y hay otra realidad destinada solo para los actos invisibles, transparentes? ¿O hay una sola realidad, pero esta tiene un ámbito cognoscible y otro del cual solo queda pensar cómo podría ser? ¿El acto, que no es algo real en la alteridad radical, es algo en la alteridad real? La hipótesis que se quiere trazar para intentar resolver el problema anteriormente descrito es que la realidad del acto, que no es posible actualizar en alteridad radical, se refiera a que del hecho de que con nuestro sistema receptor no podamos actualizar actos no se sigue que ellos no son reales en la alteridad real:

Se pensó que al negar que hubiera “realidad” en los actos se perdía lo que desde hace mucho tiempo hemos destacado en el planteamiento de Zubiri: la continuidad entre lo inmediatamente dado y la realidad profunda, más allá de lo dado. Sin embargo, esa dificultad se obviaba con la terminología propuesta: alteridad radical en los actos y alteridad “real” más allá de los actos. De este modo teníamos justamente una continuidad en la alteridad (González Fernández, 2014c, p. 110).

Que los actos sean reales en cierto sentido —no en la realidad que se actualiza en nuestros actos, sino en esa parte de la realidad que no se actualiza y que se llama alteridad real— es semejante a lo que plantea Spinoza (2000) respecto a los atributos de la sustancia. Dado que esta es causa de sí (def. 1), infinita (prop. 8) y una, según la prop. 5, no se puede predicar de ella que solo tiene el atributo que podemos actualizar en nuestros actos, es decir, la extensión, esencia de Dios que se expresa en cada modo extenso, en cada cuerpo.

Spinoza no es un empirista que parte del mundo de los hechos para, por inducción, llegar al mundo de las abstracciones, de lo infinito, sino que, por deducción, parte de definiciones generales y axiomas que, por definición, no necesitan ser demostrados empíricamente, para llegar a proposiciones o teoremas que versan sobre el mundo, esto es, los modos o maneras de ser de Dios. O sea, Spinoza no comete la falacia de generalización, propia de observaciones poco exhaustivas y conclusiones obtenidas apresuradamente, con el fin de acabar pronto el proceso de inducción, como cuando se dice: “no hay ácaros en mi almohada, ya que no he visto ninguno”. Que los seres humanos solo podamos actualizar a los cuerpos en nuestros actos, es decir, los modos cuyo atributo es la extensión, y que podamos pensar porque somos modos de Dios en los que se expresa el atributo de pensamiento, no significa que no existan más atributos. Si la sustancia dependiera de nuestro sistema receptor o de nuestra capacidad de pensar, sería finita. Pero Spinoza demuestra deductivamente por qué la sustancia, que en esencia es existencia, según la prop. 7, tiene que ser infinita y tener infinitos atributos, aunque estos no sean corroborables empíricamente, sino pensables, por cuanto se trata de la esencia de Dios, apenas concebible.

En términos praxeológicos, los seres humanos, que somos actos encarnados, somos el ahí en el que las cosas se actualizan. Ellas no

lo hacen en una cosa pensante, por medio de una cosa extensa, sino que extensión y pensamiento son dos sub-sistemas integradores de la sustantividad humana, la inteligencia sentiente (González Fernández, 2016). Este asunto guarda cierta relación con el paralelismo spinoziano, según el cual, aunque el atributo de pensamiento no se comunica con el atributo de extensión, son dos perspectivas distintas de la misma y única sustancia. Esto también se puede predicar de los demás atributos de los que el primer género de conocimiento, es decir, la imaginación, no nos da cuenta. Son perspectivas de la sustancia a las que no tenemos acceso empírico.

De manera semejante, en términos praxeológicos, los seres humanos podemos sentir las cosas que se actualizan en nuestros actos, sabiendo que, aunque en nuestras estructuras de la praxis no hay un acto de sensación del acto de sensación en el que se actualiza una cosa, es posible pensar que, en la alteridad real, por incognoscible que sea para nosotros aunque forme parte de esa realidad absolutamente absoluta que es Dios, el acto es real, a pesar de que esa realidad no sea equivalente a la de una cosa actualizada en alteridad radical. La alteridad real es el campo que podemos pensar con la razón, más allá del *logos*, en el que es posible teorizar cómo es la realidad del acto (González Fernández, 2014b). Pero ese es un asunto correspondiente a la reología, en diálogo transdisciplinar con la biología, la física y las demás ciencias. ¿Cómo es el acto en cuanto constitución estructural de la praxis humana, en el contexto de la alteridad real, que posibilita la actualización de las cosas en él en el ámbito de la alteridad radical? La praxeología, por ser una noología, no puede contestar esta pregunta, por cuanto está más allá del ámbito de la experiencia inmediata.

Faltaría corroborar si esta hipótesis sirve para resolver los problemas anteriormente mencionados, a saber: a) cuando González Fernández afirma que las praxis —esto es, las acciones cuyo fin está en sí mismas— se actualizan en los actos, en lugar de que en ellos se actualicen cosas producidas, ¿dichas acciones surgen en esa otra realidad apenas mencionada por González Fernández, que no es igual a la conceptuada por Zubiri como formalidad de realidad, en la que los actos transparentes surgen en otros actos? O sea, ¿las acciones surgen en la alteridad real? En esa línea de pensamiento, b) ¿los actos conscientes surgen en la alteridad real?

Anteriormente se propuso una hipótesis para comprender estos problemas: revisar si es posible aplicar el modelo geométrico u otro

sistema formal (como el lógico-silogístico) al concepto de “acto”, que es el surgir de las cosas en la carne del ser humano, para averiguar si es posible que un acto pueda estar implicado en otro sin que esto sea contradictorio, tal como sucedería en el mundo empírico si algo se causara a sí mismo. Al final, no nos atrevimos a dar el salto desde la formalidad de la geometría hasta la facticidad del mundo de la vida. Con esto en mente, ¿será que la hipótesis para resolver la circularidad de la argumentación praxeológica sirve para arreglar los dos problemas anteriormente mencionados, que quedaron irresueltos con la hipótesis anterior? Es decir, ¿será que una acción se actualiza en un acto de la alteridad real, antes de (y para poder) actualizarse en la alteridad radical? ¿Y será que un acto consciente se actualiza en un acto de la alteridad real para poder actualizarse ante sí mismo en la alteridad radical? Por cuanto la praxeología solo busca atenerse a lo dado en la experiencia inmediata, no puede especular simultáneamente si los actos son reales en un ámbito diferente a la formalidad de realidad zubiriana y la praxeológica alteridad radical. O nos enfocamos praxeológicamente en el análisis a partir de lo dado en la inmediatez de los actos, o nos dedicamos a la reología con base en lo que se puede pensar acerca del mundo allende su actualización en los actos y teniendo en cuenta las teorías científicas acerca de, por ejemplo, el chorro de fotones que constituye una hoja blanca, en lugar de atenernos a cómo dicha hoja se nos presenta en el acto de verla, independientemente de que su color sea, en el mundo real, en el mundo atómico, en el mundo más allá de nuestra actualización sensorial, un chorro de fotones. Dado que no tenemos cómo actualizar el hipotético chorro de fotones que explicaría desde la alteridad real por qué vemos como blanca a la hoja, hay que reconocer que la constitución física del color va más allá de los límites del objeto de estudio de la praxeología.

El acto no se actualiza en la alteridad radical —por cuanto en ella es invisible— para que la cosa surja en él. O sea, si el acto de ver se ve, entonces la persona no puede ver la cosa vista, que queda oculta y sometida bajo el dominio del acto. Pero, porque el acto de sensación está oculto, es decir, es transparente ante la vista, la persona puede ver la cosa surgida en él. Ahora bien, si tal es el caso, ¿el acto actualizado en la alteridad real requiere de un acto de la alteridad real para ser actualizado? De ser así, ¿el acto de la alteridad real necesita de un acto de la alteridad, digamos, suprarreal para ser actualizado en él, y así hasta el infinito? Además, si el acto se actualiza —aunque no en el

sentido noológico de “realidad” —, ¿de quién es la carne en la que dicho acto se actualiza? ¿Se trataría dicha carne de algo así como el atributo de extensión del Dios spinoziano, que no existe en la realidad (por cuanto no es un modo), pero que aun así puede ser pensado como esencia de Dios? Es menester seguir pensando cómo resolver estos problemas, porque parece que la hipótesis propuesta en este artículo genera más problemas de los que logra resolver.

Conclusiones

González Fernández advierte que, para Zubiri, la conciencia no es la que define a los actos, pues las cosas no se presentan ante ella porque alguien se dé cuenta de ellas, sino que alguien se da cuenta de ellas porque estas están presentes. A pesar de este logro, Zubiri se desliza desde el acto hasta la actualidad al afirmar que el acto es algo real, como si se tratara de una cosa entre las cosas. Para González Fernández, que los actos sean cosas reales es problemático por cuanto estos no son cosas, sino el surgir de estas. En esto consiste el inicio del filosofar y, por ende, de la praxeología, que es filosofía primera.

Con todo, la praxeología presenta algunas inconsistencias al interior de su sistema, por lo cual es pertinente pensar en cómo solucionar sus aparentes circularidades y contradicciones. Para ello, en este artículo se procuró entender cómo pueden las acciones surgir en las praxis —esto es, las operaciones que tienen su fin en sí mismas—. Se dijo que una posibilidad es concebir a las praxis como causa de sí, como un silogismo ¿pero cómo saltar desde la geometría, que es un plano fijo, hacia la dinamicidad del mundo y la carne del ser humano imbricada con él? También se intentó dilucidar cómo un acto consciente puede ser causa de sí, tal como sucede en el caso concebible de una entidad formal, pero no fue posible determinar cómo es que la causa o actualización del acto desemboca en el efecto, consistente en ser actualizado en él mismo. Por ello, estas hipótesis son provisionales, incompletas y susceptibles de ser mejoradas o reemplazadas por otras, más aún cuando las respuestas a las objeciones no puedan darse en el plano de la praxeología, que es una noología más entre otras, sino en el de la reología. De ahí que las hipótesis propuestas en este texto no tengan el propósito de sellar el tema, sino el de abrir el debate en torno a cómo comprender los puntos oscuros de la praxeología de González Fernández, tales como las posibles peticiones de principio y las incoherencias que presentan algunos asuntos concretos al ser examinados a la luz de la obra praxeológica.

Referencias

- Beuchot, M. (2008). *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*. Editorial San Esteban.
- Castilla, B. (1996). *Noción de persona en Zubiri: una aproximación al género*. Ediciones RIALP.
- Descartes, R. (2011). *Descartes. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método, Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. Conversación con Burman. Las pasiones del alma. Correspondencia con Isabel de Bohemia. Tratado del hombre*. C. Flórez Miguel (trad.). Gredos.
- González Fernández, A. (1986). [Reseña de *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, de E. Husserl]. *Razón y Fe*, 214(1057), 366-367.
- ____ (1995). El punto de partida de la filosofía. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 46, 695-720. DOI: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i46.5131>.
- ____ (1996). Hacia una filosofía primera de la praxis. En J. Alvarado y J. Gandarias (eds.), *Mundialización y liberación. Ensayos filosóficos*. (pp. 327-358). Universidad Centroamericana.
- ____ (1997). *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Trotta-Fundación Xavier Zubiri.
- ____ (1999). *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Sal Terrae.
- ____ (2002). El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri. En X. Quinzá y G. Uríbarri (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemán y Briz, S.J. (1937-2001)*. (pp. 315-360). Universidad Pontificia de Comillas.
- ____ (2005). Praxeología. En R. Salas (ed.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*. 3. (pp. 817-832). Universidad Católica Silvia Henríquez.
- ____ (2008). Las cosas. En J. Nicolás y R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*. (pp. 107-136). Herder.
- ____ (2013). La génesis de todas las cosas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 545-557.
- ____ (2014a). El problema del sujeto. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, 41, 173-193.

- ____ (2014b). La ciencia estricta. *Cultura de Guatemala. Enfoques humanísticos. Cuarta época*, 35(1), 139-179.
- ____ (2014c). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Universidad Santo Tomás.
- ____ (2015). Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri. *Pensamiento*, 71(266), 353-367.
- ____ (2016). El cuerpo que somos. *Perfèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 3, 12-24.
- Pastén, C. (2007). *La influencia de Xavier Zubiri en la concepción de acto de Antonio González Fernández*. Dokumen.site. URL: <https://dokumen.site/download/articulo-claudio-past-en-a5b39ef7aa3c80>.
- Prada, M. (2021). El ser humano es un acto encarnado: alternativa praxeológica al supuesto subjetivista de la fenomenología. *Universitas Philosophica*, 38(77), 117-139. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-77.shae>.
- Ramírez, J. (2011). La concepción de la lógica en el pensamiento de Zubiri. En J. Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*. (pp. 311-328). Granada.
- Sierra Lechuga, C. (2018). El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios. *Open Insight*, 9(15), 231-295. <https://doi.org/10.23924/oi.v9n15a2018.pp231-295.229>
- ____ (2022). Reología y realidad: el problema de los realismos. *Revista de Filosofía Fundamental*, 0, 169-234. URL: <https://filosofiafundamental.com/revista/numero-0/>.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. A. Domínguez Basalo (trad.). Trotta.
- Yáñez, S. (2012). *De la realidad a la praxis: comprensión y recepción de Inteligencia Sentiente de Xavier Zubiri* [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile]. Fundación Xavier Zubiri. Tesis doctorales en formato pdf recibidas en la Fundación. URL: <https://www.zubiri.net/portada3/course/view.php?id=6>.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. I. Inteligencia y realidad*. Alianza.
- ____ (1984). *El hombre y Dios*. Alianza.
- ____ (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza.

