

Surgimiento: hacia una ontología de la praxis

Emergence: towards an ontology of praxis

Surgimento: para uma ontologia da práxis

*Fecha de entrega: 15 de septiembre de 2015
Fecha de aprobación: 10 de noviembre de 2015*

*Diego Germán Pérez Villamarín**

La lectura que presento del texto de Antonio González *Ontología de la praxis*, editado por USTA en el año 2014, me remito directamente a cada capítulo sin detenerme estrictamente en los subtítulos, sino que intentando ser fiel al texto y al autor realizo una lectura integradora de la manera como a mi entender se actualizan o como en el acto mismo de comprender surge la interpretación que hago; con el único interés de que al lector lleguen los elementos centrales del texto y se despierte en él el deseo de leerlo, contextualizarlo y entender el tema del libro en su integridad. Hago una presentación del texto del quinto capítulo en adelante por considerarlos centrales y en donde radica la novedad de los actos como la filosofía primera propuesta de Antonio González. La paginación corresponde al texto original en la medida en que es el lugar en donde se encuentra la idea citada y a donde remito al lector a realizar con mayor claridad, objetividad y precisión sus propios análisis.

* Magister de la Pontificia Universidad Santo Tomás-Angelicum-Roma Italia, Doctorado de la Pontificia Universidad Santo Tomás-Angelicum-Roma Italia, Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, Colombia. Correo electrónico: diegoperez@usantotomas.edu.co

Introducción

El autor nos propone una filosofía primera más allá del ser y más allá de la realidad. Asimismo, el autor parece no estar de acuerdo con una propuesta de que la teología sea la filosofía primera, como sucede en Aristóteles (pp. 244-261).

La filosofía primera que propone Antonio González es una praxeología, una fenomenología en cuanto investigación radical del surgir, no solo de las cosas sino en cuanto surgir de los actos. Esto se debe fundamentalmente a que el acontecer es anterior a la realidad y al ser, y no desemboca en una teología. Todo acto en cuanto surgir, sostiene González, consiste en un acontecer. Y “acontecer” sigue siendo especialmente adecuado para la textura metafísica de los actos (p. 263). El acontecer se constituye así en filosofía primera, en la que el ser y la realidad quedan integrados. La filosofía primera no es la ciencia que considera el ser en cuanto ser: más bien comprende el surgir en cuanto surgir, el acontecer en cuanto acontecer y lo que en él está presente de suyo. Esta es la nueva ciencia que piensa y en la que se propone avanzar el autor del libro (p. 263).

En horizonte socrático nos muestra Antonio González una radicalización de la filosofía, pues la labor de la filosofía, propia de los hombres libres, es un intento de pensar la libertad, por un lado, y la búsqueda de la verdad, por el otro; se trata de un intento de radicalidad que ofrece la fenomenología a sus fieles seguidores. Es justo por esa radicalidad y rigor de la filosofía que González analiza y propone que la filosofía primera es una filosofía de la praxis, una praxeología, a lo cual no se llega sino cuando nos preguntamos por el punto de partida de todo filosofar. Retomando el ideal socrático, insistirá y propondrá los actos como el saber primero situado en el ámbito en el que se originan todos los demás saberes destinados a preguntarse por su validez, por su alcance y por sus intenciones (cf. p. 181).

Estas páginas pueden, de hecho, leerse desde diferentes perspectivas: como una radicalización “práctica” y no finalística de la metafísica de Aristóteles, o desde una especie de inversión hebrea de la ontología occidental, o como una lectura indirecta de Kierkegaard, o como tal vez una filosofía de la praxis opuesta a todo pragmatismo; otra lectura podría partir de la obra de Zubiri. No obstante, en todo caso afirma González que estudiar la praxis es justamente como el mismo Husserl señalaba: estudiar el aparecer, analizando el desgarramiento originario entre el aparecer mismo y lo que aparece, tratando de hacer algo así como la “fenomenología de lo inaparente” a la que Heidegger se refería en sus últimos escritos.

En el proceso, o a lo largo del libro, el concepto mismo de praxis cambia radicalmente, porque no es una actividad derivada de la sustancia o del sujeto, sino que en ella se encuentra el núcleo mismo de lo que hay que pensar. No obstante, difiere nuestra postura de la de Heidegger en cuanto a que, para González, los actos no son activaciones de una conciencia, lo que va a revelarse en cada uno de los catorce capítulos de que consta el libro (p. 10).

En cada capítulo, González nos devela realmente lo que se ha propuesto hacer: la búsqueda rigurosa de una filosofía primera cuyo primariedad no estaría tanto en la admiración, ni en el sentido de la vida, ni en la historia como en los actos. En efecto, la contingencia de las acciones humanas no significa que ellas no puedan ser objeto de un saber riguroso, dotado de algunas verdades universalmente accesibles (p. 45 y ss.).

Antonio González nos enfrenta en un real debate académico con los maestros de la fenomenología, cuyos argumentos más reconocidos son debatidos y golpeados en un intento real por radicalizar las posturas de sus maestros, osadamente en un cuerpo a cuerpo con ellos, sin amedrentarse en ningún momento sino proponiendo novedosas articulaciones y mostrando una auténtica superación de los análisis previos, hasta dejar evidenciado el surgir de los actos como la auténtica filosofía primera que desde Aristóteles ha buscado su lugar en la historia.

Desde el capítulo primero, insistirá en la admiración griega –Thaumázein–, pues no hay otro principio de la filosofía más que este. En el capítulo segundo, “Enérgeia”, intenta encontrar el hilo de Ariadna que ha seguido la filosofía, la pregunta socrática de una filosofía primera entendida como un saber sobre la vida humana. En el capítulo tres, se refiere a la Historia. En el capítulo cuarto, “Epokhé”, González retoma a Husserl en su conocido texto de la Epokhé (p. 74), en donde afirma que los actos constituyen el objeto de la fenomenología. Pero como enfatiza González, ¿qué se entiende concretamente por acto?, ¿en qué sentido los actos incluyen los objetos intencionales y ¿por qué dice Husserl que la consideración de los actos nos pone ante lo “subjetivo fenomenológicamente puro”? Esta respuesta se irá dilucidando a lo largo de cada uno de los restantes capítulos.

Capítulo quinto: Érgon

Este capítulo es un permanente diálogo con Heidegger en cuanto establece de entrada el abandono del ámbito primordial del filósofo alemán por la doctrina de los actos.

A pesar de que las concepciones aristotélicas sobre la praxis estuvieron muy ligadas a la formulación de los conceptos clave de ser y tiempo, Heidegger parece haberse distanciado posteriormente de ellas. De hecho, en los escritos últimos de Heidegger la *praxis* aparece cada vez más ligada a su concepción moderna, en el sentido de que la entiende como una intervención manipuladora de las cosas del mundo. Por otra parte, Heidegger interpreta la *energeia* aristotélica como pura presencia y no como un venir a la presencia (*phisis*). En cualquier caso, la filosofía de Heidegger no pudo desarrollarse como un análisis de los actos, y el precio a pagar fue la pérdida de un ámbito inmediato de análisis con el que contrastar rigurosamente nuestros conceptos (p. 97 y ss.).

Capítulo sexto

En contraste con lo propuesto en el capítulo anterior, el autor plantea su análisis a partir de Aristóteles quien observó una **aporía** que afecta directamente la pregunta por nuestros actos. En su estudio sobre el alma, Aristóteles se hace la siguiente pregunta: ¿por qué de la sensación no hay sensación? (cf. p. 113). En este capítulo Antonio González nos deleita con lo más radical de su reflexión, frente a su análisis del acto, *Energeia* en Aristóteles. Sostiene, con Aristóteles, que el acto de la cosa sensible y el acto de la sensación son uno y el mismo, si bien el ser para ellos no es el mismo; sin embargo, tienen el mismo acto justamente porque el “darse” de la cosa es el mismo “darse” de la sensación. Con y desde la mismidad del acto, Aristóteles resuelve la aporía propuesta, pues cuando se da la cosa sentida, se da al mismo tiempo la sensación (cfr. p. 114 y ss.). De ahí que desde la perspectiva aristotélica podamos sentir nuestras sensaciones. En esto la mente se diferencia radicalmente de los sentidos, pues ella se entiende a sí misma. Cuando pensamos en un problema matemático, el problema matemático y el pensamiento de ese problema son una misma cosa, así mismo ocurre con la ciencia, cuando la ciencia se está ejerciendo actualmente, los problemas que tratan la ciencia y la ciencia misma son la misma cosa. (cf. p. 115).

Capítulo séptimo: Aóraton

En este capítulo se evidencia desde la perspectiva de Michel Henry que el proyecto inicial de Husserl fue siempre el análisis de los actos. También es el caso de Brentano, pues cuando se refiere a los actos psíquicos, alude primariamente a los actos. Desde

el punto de vista de Henry, el proyecto inicial de la fenomenología no sería el análisis de *lo que aparece*, sino el análisis del *aparecer mismo*. El mismo Husserl señala que en la psicología de su tiempo era usual utilizar el término ‘fenómeno’ para referirse a los actos y no solamente a los contenidos, y él mismo reconoce haber utilizado la expresión en este sentido (cf., p. 135). Para Henry, el problema está en el desarrollo husserliano, pues Husserl piensa que el análisis de las *cogitaciones* exige tomarlas como donaciones absolutas para una conciencia pura, trascendentalmente reducida. Y esto entraña, entonces, la pretensión de convertirlas en términos de una intencionalidad que a la postre las acaba disolviendo de la manera que se explica en seguida (cf., p. 136). El error de Husserl, según Henry, es que presupuso que la intencionalidad puede verse a sí misma. El “ahora” de la intención según Henry, en cambio, es un límite ideal, con lo cual la visión intencional no puede verse a sí misma. A partir de esto, Henry nos propone una fenomenología sin intencionalidad, lo que supone volverse hacia el *aparecer mismo*. Frente a la fenomenología intencional, Henry plantea una fenomenología material en el sentido husserliano de “datos hyléticos”, dado que ese sería el nivel más elemental: es una autoafección, una autodonación absolutamente inmanente en la que no hay ninguna intencionalidad y, por tanto, ninguna referencia al mundo. A este ámbito originario M. Henry lo llama “vida y carne”, el nivel de la vida, nivel que la intencionalidad no hace sino desvirtuar. A partir de estas originales observaciones, Henry puede llevar a cabo una interpretación de Descartes muy distinta a la hecha por Husserl. Lo dejo para su propia lectura. Pero ante la evidencia del dualismo de Henry, Antonio vuelve a echar mano del análisis zubiriano de la impresión (cf. pp. 137-138).

Capítulo octavo: Hypárkhein

La esencia de los actos parece encontrarse por la afinidad entre el ser humano y el mundo; sin embargo, la historia de la filosofía ha tendido a olvidar la praxis, ya sea asustada ante sus contingencias o perpleja frente a su invisibilidad. Huelga decir que su invisibilidad no es óbice de su verdad, sino más bien la condición de la patencia primera, pero añadamos que los actos no son verdaderamente contingentes. Analizar lo fáctico no implica una carencia de cientificidad, la ciencia primera no procede a partir de axiomas necesarios que permitan deducciones apodícticas. Para González, este ideal aristotélico de ciencia no es válido para la filosofía ni para las ciencias. La filosofía primera es una ciencia primera porque analiza de un modo abierto y nunca concluso la verdad primera de nuestros actos y todo lo que aparece en ellos. En tanto,

la ciencia formula leyes e investiga el fondo real de las cosas, la filosofía se interroga por el surgir mismo de toda legalidad. Los actos en cuanto inmediatamente dados son susceptibles de un análisis siempre abierto, pero siempre contrastable con nuevos conceptos, nuevos análisis y sobre todo con lo que es más inmediato para nosotros mismos, que son precisamente nuestros actos (pp. 180-181). De hecho ni las ciencias ni los demás saberes abandonan nunca el acto primordial de nuestros actos, todas sus abstracciones, todas sus construcciones matemáticas, todos sus más altos logros teóricos y experimentales se mueven siempre en la patencia de los actos. Todas sus verdades descriptivas y teóricas incluyen en sí mismas la verdad primera del surgir. El mundo de la vida al que se refería Husserl no es inicialmente el mundo de lo surgido, sino primeramente el mundo del surgir. No se trata de que el “yo pienso” acompañe a todas nuestras representaciones. El yo como sujeto trasciende el ámbito de la filosofía primera. Lo que sucede más bien es que el surgir es un carácter de todo acto y, como tal, está siempre necesariamente integrada por los actos. La patencia del surgir se extiende a todo tipo de actos. Sea cual sea la cualidad de los actos en su enorme diversidad y multiplicidad, todos ellos consisten en surgir. Y toda actividad humana, sea o no intelectual, está integrada por actos. En este sentido, el surgir es estrictamente trascendental, lo más inmediato (cf. p.181). La patencia de los actos es la primigenia extensión, la primaria trascendentalidad, es la trascendentalidad propia del surgir en cuanto surgir. Y este primer trascendental acompaña a todas las actividades humanas porque ellas están compuestas de actos. En este sentido, podemos decir que el surgir es el verdadero *arkhé* de todas las cosas humanas y de todos los saberes. Pero si además por principio se entiende el surgir que acompaña y caracteriza esencialmente a toda actividad humana, la consideración de las cosas desde su principio es la tarea de la filosofía primera. La filosofía primera como ciencia de los actos es ciencia de la verdad y ciencia del primer principio que acompaña todas nuestras actividades: el *arkhé* del surgir- (cf. pp. 182-183).

Capítulo noveno:

Pragma o surgir como esencia de los actos

¿Qué son las cosas, qué es surgir, qué es eso que los griegos llamaron *πραγματα*? Ciertamente, el lenguaje puede establecerse como punto de partida en el análisis de los actos, pero este análisis será siempre crítico, pero no es un punto final, porque éste solamente puede estar en las cosas mismas (cf. p 186). ¿Qué es lo “cósico” de la cosa? Luego de un serio recorrido por el significado y sentido del término desde su

etimología, ‘cosa’, proveniente del griego, pasa al latín, al griego, al alemán al inglés, el hebreo, vuelve Antonio a retomar el término desde lo más originario de su sentido en Platón (Carta VII, 341) y en Aristóteles (Mf. 984 a 18-19) para establecer que ‘cosa’ proviene del latín *causa*. Platón habla de los esfuerzos filosóficos comunes “en torno a la cosa misma” (*peri to panta auto*). Aristóteles dice que el asunto mismo o la “cosa misma” (*auto to pragmá*) fue aquello que abrió el camino a los primeros filósofos griegos y lo que les obligo a seguir buscando. El sentido de “asuntos”, “problemas”, “ocupaciones” o “circunstancias” es el que predomina en el plural *πραγματα*. En este sentido más abstracto, *πραγμα* habría llegado a significar la cosa material concreta. En el caso de los asuntos nos lleva a asistir a la génesis misma de la cosa como cosa. La cosa comienza siendo *aquello que nos concierne*, que nos ocupa, que nos convoca y de lo que tratamos. Por eso, el significado primario de las cosas está relacionado con *los asuntos que nos atañen* y no con lo material o con lo sensible. Aquí es donde la etimología del término está íntimamente imbricada con lo hallado en la fenomenología y es que hemos llegado a las cosas desde el punto de vista de su surgir en nuestros actos. “Hemos encontrado que los actos consisten precisamente en un “surgir la cosa”. De modo que nuestra primera aproximación a la cosa tiene lugar desde el punto de vista de su aparecer en nuestros actos. *Es la cosa como algo que nos concierne, que nos atañe, precisamente porque surge en nuestros actos* en una alteridad radical (cf. p 190).

Concepciones usuales en la filosofía sobre lo que sean las cosas.

Parece que lo primero es que las cosas en su aparecer no aparecen verdaderamente como sustancias, La S designará en los análisis de Husserl aquello que permanece idéntico en la cosa, mientras que las propiedades de la misma designaría algo así como “los rayos de su ser unitario. Lo que la cosa sea con independencia del surgir podría ser, por ejemplo, una estructura de moléculas y átomos. Lo que tenemos realmente es algo más simple: las estructuras de notas que surgen según nuestros actos auditivos, visuales, entre otros, remiten al surgir a otras estructuras sobre las que no hablan los físicos o los químicos, en cualquier caso lo que aparece no son estructuras profundas, sino simplemente un sistema de propiedades. Pero las cosas no son soporte de propiedades, Podríamos decir tal vez, que las cosas son como en Zubiri algo “sustantivo” y no algo sustancial. No tenemos en modo algunas sustancias. Pero sí tenemos sistemas “sustantivos” de propiedades que presentan su alteridad radical.

Con Heidegger nos adentramos en las cosas como cosa-sentido. Por otro lado, el que las cosas-realidad y la cosa-sentido sean congéneres en el contexto que explica Zubiri,

no nos aclara propiamente en qué consiste la coseidad de la cosa, pero además la idea de sustantividad ha desaparecido el aspecto de la cosa descubierto en la etimología del término en cuanto las cosas nos “conciernen”. Pero, entonces, se pregunta González, ¿qué es lo que caracteriza a las cosas como cosas? (p. 195).

Por lo que propone, se trata de ver las cosas desde el ocuparse (*besorgen*) heideggeriano diferenciando *Zuhandenes* y *Vorhandenes*: lo que está “a la mano” y lo que está “ante la mano”. A Heidegger le interesa subrayar la mayor originalidad del *zuhandenedes* como algo anterior a la mirada teórica de su maestro, Husserl. En efecto, el primer contacto con las cosas tendría el carácter de una *zuhandenheit* en el que las cosas están inscritas en la funcionalidad, en el uso que hacemos de ellas. Este sería el sentido originario de las cosas como *πραγματα*, solamente en un momento ulterior llegan a convertirse en algo que está presente temáticamente ante nosotros, *Vorhandenes*. Lo que tendríamos, argumenta González, es una cierta contraposición entre un modo pragmático y otro modo más teórico, pero en escritos después de *Ser y Tiempo*, Heidegger piensa más allá de la presencia: hay un surgir de las cosas desde su inscripción primaria en nuestra actividad hasta su presentación ulterior como algo que está ante nosotros, y que es susceptible de una consideración temática. En efecto, si las cosas son cosas, es porque nos conciernen, y si nos conciernen es porque llegan a la presencia desde un ámbito más radical que toda presencia, un ámbito en el que acontece la *co-pertenencia* entre el pensar y el ser, entre los humanos y las cosas. En el *Ereignis* (acontecer) de esa *co-pertenencia* se constituye nuestro pensar y nuestra humanidad. En ese *Ereignis* acontece el concernirnos de las cosas llegando a la presencia. Pero más radical que el *zuhandenheit* es el convocar originario de las cosas, lo más radical de las cosas es su capacidad de unir y de convocar a la presencia un mundo (cf. 197). Sin embargo, las consideraciones heideggerianas sobre las cosas no dejan de tener un punto débil que Antonio González detecta en lo arbitrario de las asociaciones que tales cosas despiertan. ¿En qué consiste la convocación? ¿Cuál es el modo en que las cosas nos conciernen? ¿Qué hemos de entender finalmente por cosa? Para decidir sobre estas cuestiones vuelve Antonio al análisis del surgir (p. 198 y ss.).

Capítulo décimo: Sárx

El surgir del cuerpo en nuestros actos .El cuerpo que surge ante nosotros como un conjunto de propiedades dotado de un sentido, primariamente como carne, como una organización de notas físicas solidarias entre ellas. Zubiri entiende el

cuerpo como actualidad, como soma. Pero lo que está dado más originariamente en nuestros actos es lo que en este sentido la fenomenología llama el “cuerpo vivo” (*Leib*) a diferencia del cuerpo físico (*Korper*). La carne es el surgir mismo de los actos antes de toda actualidad zubiriana. Es la dimensión más radical de la corporeidad; el surgir localizado carnalmente. La carne consiste en actos localizados concretamente en el cuerpo que precisamente en razón de este surgir localizado es un cuerpo vivo, por ejemplo, siento mis manos. Lo que sucede es que la praxis no es nada externo al ser humano, sino más bien su patencia viva, transparente, inmediata, a sí mismo, más inmediata a sí mismo que el yo o la subjetividad de la filosofía moderna. Y al mismo tiempo la praxis es siempre carnal. El yo fenomenológico es un surgir como carne: “yo soy mi cuerpo”, “yo soy carne”, yo en la carne de un aquí corporalmente acotado. La fibra de mi frágil carnalidad es el surgir mismo de todas las cosas (cf. p. 218).

Capítulo undécimo: Prósopa, prosopón, persona

En el intento de ir más allá de Zubiri y en su esfuerzo de radicalidad, el autor propone la persona no como autoposición, pues esta propuesta no parece implicar necesariamente la idea de relación. La autoposición, en este sentido, se podría considerar como algo puramente individual que no remite más que a la propia realidad; por otra parte, implicaría la realidad humana ya constituida que se autoposee. Incluso la intelección requerirá la realidad ya constituida y, por tanto, tiene lugar como una reduplicación fundada en la intelección de las cosas como reales. Desde esta perspectiva la persona no sería algo originario, sino filosóficamente derivado de la aprehensión de uno mismo como real (p. 234). Puesto que esta postura no le satisface, Antonio arguye que es posible pensar la persona de una manera más radical: la persona no es algo distinto de nuestra carne, sino la “capa de actos” de nuestra carne, aquello que resuena corpóreamente, pero que es nuestro cuerpo físico, la persona es el resonar carnal y expresivo de los actos de nuestro cuerpo, y por ello precisamente la persona es carne; la “persona es el surgir de los actos en la carne” (p. 235). La persona, insiste, no se refiere al cuerpo propio como término de mis propias vivencias intencionales, sino al surgir de los actos en la carne; la persona como capa de actos en la carne se hace precisamente en lo que la carne tiene de cuerpo que surge (p. 238).

Desde esta perspectiva el autor propone una superación de la subjetividad sin pretender con ello la eliminación del humanismo, sino que en la investigación de los actos se

ha encontrado algo radicalmente personal, distinto de las cosas y que es la condición de posibilidad de toda ética y de todo humanismo: el ser de nuestros actos (p. 242).

Capítulo duodécimo: Gigantomakhía

En este apartado se propone un estudio del devenir basado los gigantes que han pensado el ser: Aristóteles, Filón der Alejandría, San Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, Kant, la filosofía del lenguaje, Wittgenstein, Meinong, Russell y los engaños de la gramática. Es preciso este abordaje pues el ser no es un predicado, aunque gramaticalmente funcione como tal y por ello se muestra cómo con Heidegger y Zubiri se abren nuevas perspectivas en torno al ser que no son propiamente las del lenguaje. En efecto, cuando la base de verificación del ser no es el lenguaje sino la existencia humana (*Dasein*), antes que nada comprendemos que las cosas *son* aunque podrían *no ser*. Y este ser no se descubre en el análisis del lenguaje, sino allá donde la angustia nos sitúa ante la nada, pero pensar el ser desde la nada nos coloca en la perspectiva creacionista, la cual Zubiri intenta rebasar con su visión de la realidad; contexto en el cual el ser es el modo en que mi realidad se actualiza en el mundo, mostrando una prioridad de la realidad sobre el ser y una prioridad del ser sobre el existir (pp 250-252). Es más, Heidegger nos conducirá por tres niveles del ser; el “llegar a la presencia” (*ereignis*), el ser como “estar presente” (*vorhanden sein*), y la pura presentidad (*anwesenlassen*), hasta trascender estos niveles más allá del ser (p.254): el surgir, en cuanto está más allá del ser, como decía Platón del bien. (República 509b) (p. 255). Pero también hay que tener en cuenta lo que nos sugiere Aristóteles al referirse a una filosofía primera, pues no habla solo del estudio del ente en cuanto ente, sino también de lo que “surge” o “se da” respecto al ser, aludiendo a algo que está más allá del ser.

Advierte el autor que aún está pendiente esta interpretación de Aristóteles, en la que la verdad es un *ergon* que ya encontramos en la *Ética nicomáquea*, lo que podría conectar perfectamente con la idea de que “el acto es surgir la cosa”, tal como aparece en la *Metafísica* permitiéndonos así esbozar una filosofía de los actos, como una filosofía de lo que está más allá del ser. Este más allá del ser no es un haber, ni un estar, sino que por el análisis que propone el autor, nos conduce a una ontología del surgir de los actos, una praxeología de los actos que nos sitúa en una filosofía primera que se mantiene en el análisis radical de los actos que encuentra lo personal no en el sujeto, sino en los actos mismos, algo que ni Heidegger ni sus críticos pudieron ver.

Es por esto que, querámoslo o no, este riguroso análisis de los actos, va más allá de los gigantes filósofos de Occidente (p. 259).

Capítulo decimotercero: Gínesthai

En este capítulo el autor continúa su análisis preguntándose por la textura ontológica o metafísica de eso que acontece más allá del ser y más allá de la realidad, por lo que considera el “acontecer” como la manera más adecuada para entender la textura metafísica de los actos, al menos por tres razones: antes que nada por su carácter personal, porque consiste en un surgir carnalmente situado. La segunda razón es que el surgir se refiere al carácter incoativo, es decir, al momento incoativo anterior a toda presencia. Y los actos no son un estar presente, sino un hacerse presente. En tercer lugar, el acontecer subraya el carácter dinámico del surgir en el que toda co- pertenencia está atravesada por la alteridad de las carnes. Lo más correcto desde el punto de vista de nuestro análisis es considerar la realidad como la plasmación del surgir en cuanto la realidad se constituye en la entelequia del acontecer. Es aquí donde González llama a la filosofía a pensar en toda su radicalidad en aquello que verdaderamente la constituye como filosofía primera: para ser primera debe integrar la realidad y el ser en el acontecer. La filosofía primera se constituye en la disciplina que estudia el acontecer en cuanto acontecer y aquello que en el acontecer rige (p. 263).

La temporalidad del surgir es tomada en cuanto la inmediatez misma de los actos en la que el presente no es una sucesión en cuanto un acontecer. El presente es un surgir, un venir a la presencia, el acontecer como surgir. El análisis del tiempo minucioso, creativo, analítico y crítico lleva a Antonio González a proponer nuevas maneras de comprender el instante, el presente, el ahora y el futuro para remitirnos a una novedad con respecto tanto de la sustancia como de la sustantividad y la historia, pues las lecturas que la filosofía ha hecho de estas categorías parecen insuficientes para la ontología de los actos (pp. 265-291). Por lo anterior, se hace necesario mostrar un cauce nuevo que nos ofrece el verbo hebreo *háyáh*, el cual puede indicar tanto el comienzo de una tormenta como el suceder propio de la historia, lo que se correspondería con el acontecer, designando, por ello, el devenir, el llegar a ser. Pero también puede usarse como verbo de permanencia, existencia y de realidad.

De todos modos, insiste el autor, el término abarcador para todos estos matices metafísicos no es el ser ni el estar, ni el existir; es *háyáh*. “surgimiento”. El surgimiento tal vez sea un término adecuado para unir el surgir con lo que surge, pues en definitiva, en el surgimiento tendríamos finalmente la unidad del acontecer, de la realidad, y del ser. En dicho término se reúne toda la empresa de un pensar que ya no es exactamente metafísica ni ontología, sino algo más radical y primero; se trataría más bien de estudiar el surgir mismo como el ámbito de intersección radical y primario entre el ser humano y las cosas. En la medida en que el surgir incluye en sí mismo el regir en alteridad radical, se constituye en una “hyarqueología”, en el sentido de que todo ejercicio del saber acerca de las cosas es al mismo tiempo un modo de acoger el surgir de las cosas, el cual se encuentra en la raíz de cualquier otra consideración. Lo que surge rige, pero el regir es derivado del surgir, el surgir no es un dominador sino un dar posibilitante de todo regir y de toda dominación. Lo real no es último, lo último es el surgir de las cosas en alteridad radical, el poder de lo real no es lo último, lo último es el surgir de ese poder.

Aquí queda confirmada la unidad entre el surgir y el regir, así como queda advertida la diferencia ontológica entre el acto y las cosas, y la diferencia entre el surgir y la alteridad radical de lo que surge. Se trata de la mayor de las alteridades: la alteridad entre cualquier cosa real que surge y el surgir mismo de esa cosa, en efecto, el surgir es inseparable de lo que surge. La metafísica como hyarqueología no rompe con el mundo para criticarlo, sino que se inserta en lo más radical de todo lo mundano. El ser que verdaderamente es; el que decía Platón (Fedro 249c,) no es propiamente un ser real ni una realidad. Es un surgir. En el surgir nos encontramos con los niveles máximos de radicalidad metafísica. El surgir es al mismo tiempo el *arkhé* de todo lo que surge, es el principio que acompaña todo el devenir de lo que surge (pp. 292-296).

Capítulo decimocuarto: Logos

Todas las formas del logos están integradas como momentos de un surgir; el aprehender, el entender y el excogitar son actos. Como actos, consisten en un surgir. En este sentido, la intelección es ulterior al surgir en que consiste. Del mismo modo que la realidad y el ser presuponen el surgir, todo inteligir presupone la dualidad misma en que el surgir consiste, se trata de una ulterioridad estructural. Para que un acto adquiera un carácter intelectual requiere el previo surgir de la cosa que va a inteligir. La intelección es un carácter de todo acto, pero un momento ulterior al

surgir originario en que el acto consiste. La intelección es un momento del surgir y toda noología se funda en una hyarqueología (cf. pp. 329-330).

Todo acto, desde el más simple acto sensorial hasta el acto intelectual más complejo, consiste siempre en un surgir y está siempre caracterizado por la alteridad radical de lo que surge, lo cual implica la anterioridad del surgir sobre el inteligir. “La intelección no es el surgir, sino precisamente de lo surgido en el acto de surgir”. González hace énfasis en que todo coger, todo aprehender, todo captar, todo inteligir presupone la transparencia originaria del surgir, la verdad primera de los actos; el acto es precisamente el surgir, la actualización de la cosa inteligida. Los actos mismos constituyen así la verdad primera, por su constitución intrínseca tienen su propia verdad en su unidad de actos, por más que estos se dualicen en el desgarramiento originario que los caracteriza. La verdad no es un “desocultamiento” pero tampoco la mera actualización de lo real y es precisamente por ello que el autor propone para la comprensión de la verdad del acto el “amén” no solo como asentimiento por confianza teológica, sino también en cuanto un “vivir en la verdad” o un “caminar en la verdad”, si por tal vivir o caminar entendemos el carácter primordial de la verdad de los actos, fundamento y origen de toda otra verdad (pp. 301-304).

Al preguntarse por lo que se entiende por praxis, responde el autor del texto que si nuestro punto de partida son los actos, entendidos como surgir de las cosas, podemos utilizar el término ‘praxis’ en el sentido más amplio posible, esto es, como un concepto que abarque todos los actos humanos. Tendríamos que decir que tanto la producción como las actividades que Aristóteles llamaba propiamente praxis han de ser incluidas en el nuevo concepto de praxis, de modo que tendríamos praxis allí donde hay actos humanos caracterizados por el surgir de las cosas, y no precisamente en el sentido de una cuestión ética o productiva. La praxis, entonces, es un proceso del surgir y por eso es objeto de la filosofía primera (pp. 306-308).

La vida humana misma vista desde esta filosofía primera no es “la realidad de mi vida” sino la vida como proceso del surgir, es una funcionalidad entre surgires más radical que la funcionalidad entre cosas reales, El sentido no es, entonces, lo que sucede entre las cosas reales y el sujeto: es una funcionalidad entre los actos, la funcionalidad entre el surgir de las cosas y el resto de las cosas que integran la propia praxis.

El mismo principio de contradicción expuesto por Aristóteles en el capítulo IV de la *Metafísica* (1005b 19-20) nos permite hacer un análisis hyarqueológico del surgir.

En el análisis mismo del surgir está dada la imposibilidad de que aquello que surge no surja a la vez y bajo el mismo punto de vista; la imposibilidad está dada en el dinamismo del acto. El acontecer del surgir excluye el no acontecer de ese mismo surgir. Antes de la imposibilidad lógica, antes del contrasentido, está la imposibilidad misma del “contrasurgir” El análisis del surgir, sostiene el autor, es un ejercicio del logos y, como tal, siempre ulterior al surgir que se analiza. De ahí la interminable historia de la filosofía primera (pp. 316-319). Propio del logos es el entender y el decir, los cuales como actos cada uno en su especificidad consisten cada uno en el surgir; en el entender, entendemos que la cosa surge; también qué es lo que surge. Entendemos, por ejemplo, que se trata de una persona, de un papel, de un arbusto (p. 321) El decir, asimismo, comienza siendo un acto y consiste, por tanto, en un surgir: todo decir es siempre un surgir (p. 322) En cualquier caso, “todas las formas del logos, están integradas como momentos de un surgir: el aprehender (colectar), el entender (recoger) y el excogitar (escoger) son actos. Como actos, consisten en un surgir” (p. 329).Cualquier idealismo y cualquier inteleccionismo, concluye Antonio González en su libro, llegan tarde, y esto porque “la intelección es un momento del surgir, y toda noología se funda en una hyparqueología” (p. 330).