



EL SER HUMANO ES UN ACTO ENCARNADO: ALTERNATIVA PRAXEOLÓGICA AL SUPUESTO SUBJETIVISTA DE LA FENOMENOLOGÍA

MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.shae

RESUMEN

Edmund Husserl intentó excluir supuestos metafísicos y ajustarse a lo dado en la experiencia inmediata, con el fin de buscar una verdad primera e indubitable sobre la cual basar verdades ulteriores, teóricas. Pero, en la segunda etapa de su pensamiento, él abandonó ese camino para usar, sin tematizarlo, el supuesto subjetivista de René Descartes. Para reconducir la fenomenología al proyecto original de ir a las cosas mismas, eliminando supuestos y ateniéndose a la experiencia inmediata, el filósofo español Antonio González Fernández propone la praxeología. Esta aproximación reemplaza el concepto de sujeto, que considera al ser humano como una cosa pensante, por el de persona, entendida como acto encarnado. Esta definición antropológica, coherente con la visión teológica del ser humano como imagen y semejanza de Dios, posibilita orientaciones éticas de las acciones en pro de la descosificación y dignificación del ser humano y el cuidado de la naturaleza.

Palabras clave: fenomenología; sujeto; cosa; praxeología; persona

* Universidad Manuela Beltrán, Bogotá, Colombia.
Correo electrónico: manuelleonardoprada@gmail.com
Para citar este artículo: Prada Rodríguez, M. L. (2021). El ser humano es un acto encarnado: alternativa praxeológica al supuesto subjetivista de la fenomenología. *Universitas Philosophica*, 38(77), 117-139. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.shae



THE HUMAN BEING IS AN INCARNATED ACT: A PRAXEOLOGICAL ALTERNATIVE TO PHENOMENOLOGY'S SUBJECTIVIST PREMISE

ABSTRACT

Edmund Husserl tried to exclude metaphysical assumptions and rely on what is given in immediate experience, in order to search for a first and indubitable truth on which to base ulterior, theoretical truths. But, in the second phase of his thought, he abandoned that path to use, without thematizing it, René Descartes's subjectivist principle. To redirect phenomenology to the original project of going to things themselves, eliminating assumptions and relying on immediate experience, Spanish philosopher Antonio González Fernández proposes praxeology. This approach replaces the concept of subject, which considers the human being as a thinking thing, with that of person, understood as an incarnated act. This anthropological definition, consistent with the theological vision of the human being as image and likeness of God, enables ethical guidelines for actions in favor of de-objectifying and dignifying the human being and taking care of nature.

Keywords: phenomenology; subject; thing; praxeology; person

1. Introducción

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ es un filósofo y teólogo nacido en Oviedo, España, que, desde la década de los ochenta del siglo pasado, ha venido tejiendo un pensamiento propio, tanto en filosofía como en teología. Este pensamiento, demonimado praxeología, se basa en el concepto de *praxis* como el conjunto de los actos humanos, sin ser este el antónimo del concepto de teoría, ya que lo incluye. En la praxeología los actos son el surgir de las cosas en el ser humano y no las potencias concretadas, como sucede en la ontología aristotélica. El ser humano, lejos de ser una cosa entre cosas, duradera y fundamental, el *subjectum* que puede sustentar epistemológicamente a los objetos del mundo, es una carne frágil, mortal, finita, que no sustenta nada, sino en la que surgen las cosas.

A diferencia de la metafísica de la subjetividad, en la praxeología las cosas no aparecen como imágenes fantasmagóricas constituidas por un sujeto, sino como cosas reales, diferentes e independientes del ser humano. Esta alteridad real de las cosas es actualizada en los actos como una alteridad radical; por ejemplo, si una cosa surge en el acto de ver, la cosa que se ve rige el acto de ver en el que surge, trazando una diferencia entre ella y la persona en la que se actualiza. Así, González cuestiona el concepto de sujeto, del que no hay experiencia inmediata, sino tan solo teorías metafísicas, y lo reemplaza por la idea de una persona de carne y hueso, abierta por la alteridad radical al mundo en el que está imbricada, justamente, por los actos.

El concepto de persona y su oposición al de sujeto son una herencia de la noología (Zubiri, 1986), contexto filosófico sin el cual es imposible comprender la praxeología. Pero la novedad del concepto praxeológico de persona consiste en que González, desde *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (1999)¹, lo ha despojado de la carga semántica grecolatina que tradicionalmente tenía, a pesar de conservar la forma *personare*, entendida como el resonar de los actos en la carne. Luego de criticar la sustantivación occidental de la persona, González ha usado elementos de la antropología hebrea, que no enfatiza como la occidental en una ontología de las cosas, de los sujetos, sino en

1 Tesis doctoral en Teología en la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt-Georgen de Fráncfort del Meno.

una ontología de los actos, acorde a la construcción idiomática hebrea que no tiende a sustantivar, sino a enfocarse en los verbos.

González comenzó a dar su propia impronta al concepto praxeológico de persona desde los capítulos cuarto y quinto de *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social* (2008)². Desarrollo que sigue complementando en la actualidad, tal como se ve en “El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri” (2001), *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis* (2014c), “La ciencia estricta” (2014b), “El problema del sujeto” (2014a), “El cuerpo que somos” (2016), y otros más recientes como “Las máquinas y los gigantes” (2017) o “Identidad y alteridad” (2020).

Así las cosas, este artículo se inscribe en los debates modernos y contemporáneos sobre el sujeto, la alteridad y las múltiples formas de exclusión y sostiene que el concepto praxeológico de persona es más relevante que el de sujeto para analizar, a partir de la experiencia inmediata, al ser humano de la actualidad. Al respecto, ¿no son cada vez más cosificados en la actualidad muchos trabajadores por las jornadas interminables que han surgido en esta época de la virtualización del trabajo, por el uso constante de aparatos tecnológicos que parecieran fusionarlos con las máquinas y por su reemplazo constante cuando sus destrezas quedan desactualizadas porque no son tan rápidas ni tan eficientes como antes? El que el ser humano sea acto encarnado, mas no cosa, es un concepto antropológico de la praxeología que también permite analizar sin supuestos el mundo actual, para, en futuras investigaciones, poder partir de esas observaciones con el fin de hacer propuestas de transformación social.

La praxeología no puede quedar desligada de la impronta de Ignacio Ellacuría, que suscitó la admiración de González por su praxis social y que, precisamente, lo motivó a tomarse el cristianismo con más radicalidad que antes. Así lo hace González en la actualidad en la comunidad de Hoyo de Manzanares, cerca de Madrid, donde comparte su fe con otros hermanos en Cristo. En dicha comunidad, que se dedica a la dignificación de personas para contrarrestar la cosificación social a la que están constantemente sometidas, surgió en 2018 mi interés por indagar por el concepto praxeológico de persona durante la pasantía internacional

2 Tesis para optar por el grado de doctor en Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas.

de investigación del doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. El trato descosificador de González hacia las personas de dicha comunidad y hacia las de la Fundación Xavier Zubiri, de la que es director de estudios y publicaciones, fue la motivación inicial de la indagación por el esquema intencional que orienta las acciones dignificantes de dicho pensador hacia cualquier persona a la que se dirige. Un concepto así, que no solo puede ser pensado, sino también vivido, puede generar vínculos para que futuras reflexiones filosóficas den un toque mejorador a las circunstancias de los seres humanos cosificados en la actualidad.

En relación con lo anterior, en el primer apartado del presente artículo se muestra cómo Husserl y Zubiri se desviaron del proyecto de una filosofía primera, deslizándose desde la inmediatez de los actos hasta la teoría subjetivista, que cosifica al ser humano. En el segundo apartado, se analiza al ser humano a partir de la experiencia inmediata, para concluir que el sujeto no aparece en la inmediatez de los actos, mientras que sí lo hacen cosas reales que surgen en una carne, observación de la cual González deriva que el ser humano es un acto encarnado. Finalmente, en el tercer apartado, se postula el concepto antropológico de *acto encarnado* como una alternativa para esta época de cosificación del ser humano.

Con estos tres apartados se alcanza el objetivo principal de este texto, a saber, partir de una crítica al concepto moderno de sujeto, que tal vez describe muy bien el sometimiento del hombre actual a las cosas y el trato cósmico que algunos seres humanos dan a otros seres humanos, pero que resta dignidad y libertad al ser humano, para llegar al concepto de persona, que los considera como distintos de las cosas y, por tanto, libres de ellas.

2. Más allá de la metafísica moderna: crítica al supuesto subjetivista de la fenomenología a partir de la praxeología como un ensayo de filosofía primera

EDMUND HUSSERL INTENTÓ, en su primera etapa de pensamiento, liberar a la filosofía de supuestos tales como la creencia cotidiana en la existencia del mundo, esto es, la tesis general de la actitud natural (Soto y Vargas, 2017). Para Husserl, el punto de partida de la filosofía consistía en la suspensión de dicha tesis (*epoché*), que posibilitaba la vuelta del yo a sí mismo, erigiéndolo, tal como lo hizo René Descartes tras su duda metódica, como un fundamento indubitable

del conocimiento: “la actitud fenomenológica implica una vuelta a los actos mismos... lo subjetivo fenomenológicamente puro” (González, 2001, p. 642). Sin embargo, Martin Heidegger cuestionó que Husserl en la segunda etapa de su pensamiento no eliminó de la fenomenología el supuesto subjetivista (Cruz Vélez, 2001)³. Para remediar dicho error, en lugar de mantener la representación del mundo como inicio del filosofar, que supone una objetualización del mundo por parte de un sujeto, Heidegger (2005) describió que el *Dasein* está arrojado en un mundo al que no fundamenta ni epistemológica ni ontológicamente.

En sintonía con las críticas de Heidegger a la metafísica de la subjetividad y al olvido occidental del ser, además de la superación de dicha metafísica por medio del enfoque en el uso práctico de los útiles que están a la mano, González intenta retornar con su propuesta praxeológica el proyecto fenomenológico iniciado por Husserl en su primera etapa de pensamiento, expuesta en las *Investigaciones lógicas* (1976) de 1900-1901. Si Heidegger denuncia el olvido del ser, González (2014c) resalta el olvido del acto. Para González (2014a) no es conveniente que Husserl haya apelado al *cogito* cartesiano, que consiste en que se puede dudar de todo menos de que se está dudando, sin haberlo considerado como la verdad primera y el punto de partida del filosofar. Según González (2014c), Husserl se deslizó desde el acto de dudar hasta el sujeto metafísico que soporta dicho acto efímero, a pesar de que el proyecto original de la fenomenología buscaba atenerse a lo que se da en la experiencia inmediata, en lugar de recurrir a teorías. González no encuentra un acceso fenomenológico al sujeto, en vista de que es un concepto teórico que está más allá de la experiencia.

En su texto intitulado “El punto de partida de la filosofía”, González (1995) cuestiona los intentos de la filosofía latinoamericana que se basan en la

3 En fenomenología hay un debate acerca de si Husserl volvió o no en su segunda etapa de pensamiento a la metafísica de la subjetividad que pretendía superar desde su primera etapa de pensamiento. En Colombia, el pensador Daniel Herrera Restrepo (1986) postuló una interpretación según la cual el sujeto trascendental al que se refería Husserl es un hombre de carne y hueso al que le pasa lo mismo que podría suceder a cualquier otro ser humano, por lo cual dicho concepto no implica subjetivismo alguno, sino la continuación de la fenomenología de la primera etapa del pensamiento husserliano. Por su parte, Danilo Cruz Vélez (2001) propuso una interpretación opuesta, según la cual Husserl quedó preso de la metafísica de la subjetividad en su segunda etapa de pensamiento. En este artículo no se abordará ese debate ni se propondrá su solución porque ese no es su objetivo, sino que solo se afirmará que la postura de González coincide con la de Cruz Vélez.

incorporación de filosofías occidentales sin haber tematizado previamente sus supuestos. Es en ese contexto que él procura dar inicio a una filosofía libre de supuestos, debidamente justificada, firme y libre de duda. Para ello, González (1995) recorre una vía denominada como filosofía primera, la cual entiende como “la búsqueda filosófica de un punto de partida radical para el filosofar” (p. 700). Esta se caracteriza porque, aunque es posible dudar de la propia realidad y de la del mundo, no es viable dudar del hecho de dudar. Es en lo inconcuso de los actos, mas no en supuestos modernos subjetivistas, donde está el camino hacia el comienzo del filosofar.

Según González (2014b), Descartes usa al *cogito ergo sum* como el punto de partida para una ciencia deductiva que posibilite la obtención de los demás saberes clara y distintamente, “liberándolos de los supuestos no suficientemente examinados” (p. 52). Sin embargo, considera problemático que Descartes se haya desviado del proyecto socrático de una verdad primera basada en los actos y se haya deslizado desde los actos hacia el yo, porque este último es un supuesto metafísico inverificable que se basa en otros como la *ousía*, el *hypokeimenon* y el *subjectum*. La posible causa de dicho deslizamiento consiste en que:

Descartes consideró que el acto del *cogito* era demasiado evanescente. El “yo soy, yo existo” dura solamente el tiempo que dura el acto de pensar. En cambio, el sujeto de ese acto es una sustancia mucho más estable y permanente, por más que para Descartes esa continuidad no se la daba a sí mismo, sino a Dios (González, 2014b, p. 53).

En otras palabras, el deslizamiento desde el acto hacia el sujeto que lo realiza se da porque Descartes no se deshizo de todos los presupuestos metafísicos que heredó de la tradición filosófica medieval, por más que esa haya sido una de sus tareas principales. Desde la perspectiva tomista, que influyó en el filósofo francés, el *cogito ergo sum* es una operación que resulta ser un acto segundo posterior al ser, el acto primero. Esto quiere decir que, así como para Tomás de Aquino el ser es el acto primero y las operaciones o actos del pensamiento son el acto segundo, para Descartes el sujeto es el acto primero y las cogitaciones, el acto segundo. Por eso, “el acto de cogitar requiere el ser de alguien que ejerce las cogitaciones” (González, 2014b, p. 54).

Por lo anterior, González (2014a) considera necesario revisar en qué consiste el supuesto subjetivista, que parte de la traducción al castellano de la palabra

latina *subjectum*, que a su vez traduce la palabra griega *hypokeimenon*. Este último concepto significa: “lo que ‘está puesto’ (*keimenon*) por ‘debajo de’ (*hypò*) algo, como sucede con los cimientos de un edificio” (p. 174). Así, la sustancia y el sujeto comparten la misma raíz etimológica, a saber: algo que está (*stantia*) puesto (*jectum*) bajo (*sub*) las propiedades que soporta. Por eso, el sujeto se usaba en la filosofía previa a Descartes para denotar la naturaleza que subyace a los datos fenoménicos, el sujeto gramatical que subyace y sustenta lógicamente al predicado y ontológicamente a las cualidades.

Para Aristóteles, la entidad (*ousía*) era la categoría que estaba debajo de las demás (*hypokeimenon*), de las cuales recibía sus predicados, así como la materia recibía la forma (Carbonell, 2013). Es decir, para el Estagirita, la lógica estaba relacionada con la ontología. De manera semejante, los medievales llamaron “*subjectum* a la entidad aristotélica, que en cuanto tal recibió el significativo nombre de *substantia*” (González, 2014a, p. 175). Este último concepto hizo las veces de soporte lógico, en el caso de los predicados, y ontológico, en el de los accidentes, razón por la cual cualquier *sustancia* era considerada como sujeto, tema o materia de estudio (De Nigris, 2012).

Sin embargo, los modernos redujeron o delimitaron la carga semántica del concepto de sujeto, ya que dejaron de usarlo para señalar todas las cosas. De tal manera, solo la cosa pensante, también denominada por Descartes como *ego*, yo, fue digna de recibir ese nombre, porque cuando esta conocía a las demás realidades, sustentaba la posibilidad de que estas estuvieran dadas para ella (Salas, 2002). En la modernidad esas realidades fueron denominadas objetos de la realidad primera que las conocía, en la cual estaba la certeza primera o fundamento que subyacía a las demás verdades. Por ello se puede afirmar que el concepto de sujeto fue una expresión del antropocentrismo (Senent de Frutos, 2016).

En relación con lo anterior, González (2014a) explica que el concepto moderno de sujeto calificaba al concepto cartesiano de yo, por cuanto se consideraba que este último estaba puesto por debajo “de los cambios que tienen lugar en [el] fluir continuo de nuestros actos, de nuestras *cogitationes*” (p. 176). Así, el sujeto moderno fue apreciado como una sustancia (*ousía*) autosuficiente, desligada de las demás cosas y con identidad permanente, independientemente de sus acciones y pasiones. El concepto aristotélico de sustancia es un sujeto o soporte (*hypokeimenon*) de accidentes o predicados, que Descartes adquirió a manera de supuesto,

llevándolo a pasar desde el acto de pensar hasta la cosa pensante, como si el acto de pensar fuera una cualidad efímera que necesitara ser soportada metafísicamente. Siguiendo esos pasos, Husserl consideró que los actos remiten a la subjetividad consciente que los ejecuta, por lo cual González (1995) lamenta que:

En ambos casos tenemos un presupuesto, que consiste en pensar que los actos (como el *cogito*) son simples predicados, propiedades o accidentes de una realidad que los soporta, de modo que el descubrimiento de ese acto significa de modo inmediato el descubrimiento de su soporte sustancial o subjetual (p. 703).

En contraposición con la metafísica de la subjetividad, González (2014c) ubica a la personalidad en la inmediatez de los actos, que difieren del concepto aristotélico de *acto*, debido a que no consisten en una actualización de potencias, facultades, capacidades o estructuras, porque dichos términos son supuestos metafísicos que conllevan una consideración de la realidad en términos de sustrato. El propósito fundamental es eliminar cualquier aristotelismo y dogma escolástico del punto de partida de la filosofía, con el fin de hacer fenomenología, ir a las cosas mismas.

Esto lleva a González a adelantarse a posibles objeciones tales como que el *cogito* no es un acto simple, sino consciente, por lo cual la filosofía debe partir de la conciencia. Para ello, afirma que el hecho de que el *cogito* sea consciente no es una prueba de una conciencia entendida como realidad sustancial y subjetiva. Además, puede que en algunos casos el *cogito* no sea consciente, dado que hay actos inconscientes, por tanto aún no se sabe qué es lo que convierte en consciente a un acto. Esta explicación trasciende los alcances inmediatistas de la filosofía primera por cuanto debe acudir a teorías neurobiológicas que están más allá de la inmediatez de los actos. Es decir, la unión de *cogito* y conciencia es un supuesto injustificado, y por consiguiente no puede constituir el punto de partida de la filosofía (González, 2014a).

González (1995) afirma que el prejuicio subjetivista no solo depende del aristotelismo, sino también, y más radicalmente, de las lenguas indoeuropeas que consideran a los actos como predicados del sujeto gramatical y los expresan a través de verbos, por lo que “la estructura filosófica refleja una estructura gramatical” (p. 704). Esto es considerado por Nietzsche como un engaño de la gramática

que consiste en proyectar sobre la estructura de la realidad los esquemas lingüísticos de las lenguas indoeuropeas, que confunden lo sustantivo o autosuficiente, es decir, la *ousía*, con el sustrato que está más allá de los fenómenos, el *hypokeimenon* (Vásquez, 2007). Es decir, el deslizamiento cometido por Descartes y Husserl antes mencionado se debe a las estructuras lingüísticas europeas, a diferencia de lo que sucede con otras familias lingüísticas, en las que el sujeto funciona como un predicado del verbo, que encabeza la oración gramatical.

En relación con lo anterior, en su texto *El principio de todos los principios* (2001), González cuestiona que el psicologismo se postula como fundamento de las ciencias siendo él mismo una ciencia, lo cual es un argumento circular. Por su parte, Husserl, aunque combatió al psicologismo desde la verdad primera de la fenomenología, se desvió del principio del filosofar, adoptando el supuesto moderno de la cosa que piensa. Además, en la primera etapa del pensamiento husserliano, que se caracteriza en las *Investigaciones lógicas*, la sensación es la que está presente, en tanto que contenido presentante o primario, carente de la intencionalidad que hace de los actos lo que son.

En la segunda etapa del pensamiento husserliano, identificada con el primer volumen de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913, lo que está presente es la vivencia sensible, que también se conoce como dato hilético, esto es, como una materia carente del darse cuenta actual de un yo. Y, mientras dicho contenido hilético esté sin intencionalidad, no se puede separar lo sentido (contenido mentado) de la sensación (acto de mención), sino que ambos son lo mismo, es decir, materias sin objetividad (es la intencionalidad la que proporciona alteridad entre ambos). Por otra parte, para Zubiri la conciencia no es la que define a los actos intelectivos, debido a 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. A pesar de esto, Zubiri se desliza desde el acto hasta la actualidad, afirmando que el acto es algo real, una cosa entre las cosas. Asunto que González trata de remediar sosteniendo que los actos no son cosas, sino el surgir de las mismas.

Ahora bien, González (2014a) pasa de la crítica al concepto moderno de sujeto a los conceptos praxeológicos de acto como verdad primera y personalidad como acto encarnado. Menciona, en primer lugar, que Descartes buscaba un fundamento para la ciencia que fuera tan fuerte como lo fue Dios en el

medievo, pero que partiera de una verdad primera, tal como rezaba su máxima: “pienso, luego existo”. El problema que Descartes encontró es que la duración de esta verdad es muy corta, ya que está limitada a lo que dura el acto de pensar en algo. Por eso, para el filósofo francés lo mejor era acudir, predilectamente, al sujeto que ejecuta el acto de pensar y todos los demás actos, en calidad de actos corporales. Así, la eternidad de la sustancia y la cosa es aplicada al concepto de yo, por lo cual el fundamento de la ciencia moderna es la cosa que piensa. Sin embargo, González no está de acuerdo con esta definición de ser humano, por cuanto concibe a la razón como una cosa.

Para saldar esta dificultad, González postula el concepto de *ago*, con el que reemplaza al de *ego*. El *ago* no es un *factum*. El *ago* se asemeja al verbo inglés *to do*, es decir, está relacionado con cualquier acción, actividad o trabajo improductivo, cuando no se generan cosas físicas como cuando se hace ejercicio, un trabajo de la universidad, el bien o cuando no se hace nada. En cambio, el *factum* es como el verbo inglés *to make*, se relaciona con lo producido en la acción, por cuanto es sinónimo de crear, elaborar, fabricar, producir en las acciones cosas tangibles como cuando se hace el desayuno, se toma una decisión que afecta la vida de varias personas, etc.

Así, la persona consiste en sus actos, mas no en un sujeto agente, en una cosa actuante, que los ejecuta. Para tener claridad acerca de qué es lo que hay que reemplazar, González define el concepto de sujeto a partir de lo que este último ha significado en algunos momentos de la historia de la filosofía. A diferencia del carácter necesario y apodíctico que Descartes atribuyó al sujeto, González postula el acto, que es contingente, como verdad primera. Esta última reside en la transparencia de los actos, que no se actualizan cuando una cosa es actualizada. Es decir, los actos no son reales, sino personales. Por eso, el acto encarnado es un agente personal (la acción está ligada, inseparablemente, a la personalidad), mas no un sujeto que ejecuta actos.

3. Reconducción de la fenomenología a su proyecto original: génesis y estructura del concepto praxeológico de persona

GONZÁLEZ USA EL TÉRMINO *PERSONA* para denotar los actos que resuenan en el aquí de la carne, lugar geométrico en el que se une el cuerpo vivido con el cuerpo objetivo. Postula entonces la siguiente fórmula: [(vida + carne) = (persona)],

es decir, en la inmediatez de los actos se es persona, mas no sujeto que se entiende como cosa pensante, lo cual posibilita una diferencia entre los seres humanos y las cosas. El ser humano, por ser acto encarnado, no es cosa.

En *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*, González (1997) toma partido por las críticas de Hume y Nietzsche al supuesto subjetivista de los actos (p. 53). Para ello, rechaza las explicaciones sobre la realidad última de las cosas que están basadas en conceptos metafísicos como el de *sustancia*, que sustentan las propiedades de las cosas actualizadas en la percepción sensorial. González adopta, más bien, una actitud filosófica que presta atención exclusivamente a los actos y a las cosas reales actualizadas en ellos y no considera válido pasar desde los actos hasta el sujeto metafísico que los fundamenta. Si alguien ejecuta los actos, entonces los trasciende, por lo cual no es cierto que el sujeto se presente en los actos ni que los soporte. Debido a que la sustancia no aparece en la experiencia inmediata, es decir, no se percibe lo que está debajo de las cosas, dicho concepto no hace parte de los alcances de la praxeología, que es filosofía primera por cuanto se ciñe a lo dado en la experiencia inmediata. Lo mismo pasa en el caso del sujeto, pues, a diferencia de lo postulado por Husserl, “en nuestros actos la conciencia nunca se nos presenta como algo que nos sitúe automáticamente en un sujeto independiente y anterior a ellos” (González, 1997, p. 54).

En esa línea de pensamiento, el que los actos tengan un carácter personal más radical que la conciencia no significa que sean los actos de una conciencia que los trasciende. González (2014c) critica que, al descubrir el *cogito*, Descartes no lo haya estimado como la verdad primera y el punto de partida del filosofar, por lo cual reemplaza el concepto de sujeto por el de persona. En latín *personare* significa tanto el resonar de la voz de los actores que usan máscaras como los papeles teatrales de ellos (Zavala, 2010). González (2015) saca provecho de este concepto en los siguientes términos:

Un modo de mantener la unidad entre actos y vida sería hablar de la unidad transcendental de todos los actos como “praxis viva”. Se trata de una expresión usada por Karl Marx quien, a pesar de sus tentaciones positivistas, la utilizó siempre con un aliento ético, que incluso se podría recuperar fenomenológicamente, tal como ha mostrado Michel Henry. En cualquier caso, habría que señalar que esta praxis viva tiene siempre un carácter personal. Con esto no aludimos primeramente a un sujeto por detrás de los actos, sino

a los actos mismos, en cuanto que su unidad está circunscrita en el “aquí” de un cuerpo. Todos nuestros actos están acotados por nuestro cuerpo. No son actos en el mundo de las ideas, sino actos en esta carne concretamente situada. Precisamente porque nuestros actos tienen esta unidad de una circunscripción carnal, nuestra praxis viva tiene un carácter corporal, al tiempo que nuestro cuerpo no es mero cuerpo, sino “carne” viva (p. 240).

Ahora bien, para llegar al concepto praxeológico de persona, González (1997) no solo evita el supuesto de la conciencia, sino que también analiza los actos conscientes, que se actualizan ante sí mismos (p. 92)⁴. En ello descubre que, aunque una acción esté constituida por actos conscientes, la personalidad

4 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 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 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 siempre quiere evitar. Además, si lo que surge es tanto la cosa como el surgir mismo, entonces González 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 quiere decir, pero sin atentar contra la lógica de la praxeología, a menos que él no quiera basarse en el principio de no contradicción, sino que aceptara la lógica paraconsistente. Pero, de hacer este cambio para superar este problema, González 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.

no se debe a ellos, habida cuenta de que cualquier acto, consciente o inconsciente, es personal.

Adicionalmente, la personalidad, que es exclusiva de los seres humanos y, según la teología de la praxis, de la divinidad (González, 1999), no puede restringirse a los actos conscientes, a menos que no haya diferencia entre los animales humanos y los animales no humanos, ya que, según González (1999), “nada excluye que entre los animales haya actos conscientes” (p. 92)⁵. Si lo personal es exclusivamente humano y divino, y dado que también puede haber conciencia en los animales no humanos, entonces lo personal es independiente de lo consciente. Para los animales no humanos, las cosas no son diferentes de sus estímulos, por cuanto acceden a lo que surge, mas no al surgir, que es el que posibilita ver a las cosas como reales, diferentes de los estímulos (p. 93). En cambio, para los seres humanos las cosas sí son diferentes de sus estímulos, por más inconscientes que sean muchos de sus actos, porque la acción humana es abierta por causa de la alteridad radical. En otras palabras, sus tres componentes (actos de sensación, afección y volición) tienen autonomía entre sí, por lo cual las sensaciones no tienen una única respuesta predeterminada, tal como acontece con las acciones estímúlicas de los animales, que están cerradas, por cuanto los actos

5 Que entre los animales haya actos conscientes ocasiona otro problema en el interior de la praxeología. Dado que los actos son el surgir de las cosas, las cuales no simplemente se muestran o aparecen como si fueran ideas constituidas por un sujeto, sino que son actualizadas como algo real, mas no como un estímulo; y dado que la personalidad está relacionada con esa alteridad radical que posibilita que los seres humanos no se limiten a responder instintivamente ante los estímulos, generando una distención entre estímulo y respuesta que posibilita elegir entre muchas opciones o crear una nueva alternativa, entonces no se entiende cómo un animal no humano pueda tener actos. Tal vez haya estímulos ante los que el animal no humano responda conscientemente, pero un estímulo no es equivalente a un acto, por lo cual el animal no humano jamás puede actualizar las cosas como realidades independientes de él. Un animal, por más objetivo que sea, no puede percibir las cosas como reales. En el contexto de la obra praxeológica, los actos son distintivos de las personas. Si las cosas también surgieran en los animales no humanos en alteridad radical, es decir, como diferentes a los estímulos, entonces se eliminaría la diferencia zubiriana entre animales de estímulos y animales de realidades, lo cual implicaría que, como sucede en el mundo fantástico de Narnia, los animales no humanos también serían personas. Pero, en la obra praxeológica el animal no humano es, aunque González no lo menciona con estas palabras, un estímulo encarnado, mientras que el ser humano sí es un acto encarnado. El carácter personal está en todos los actos, pero en ningún estímulo, por lo cual el carácter personal solo se da en los seres humanos y en el acto puro, que en la teología praxeológica de González es Dios, el insurgente.

que las componen están tensionados hasta que generan una respuesta (p. 93). En cambio, los tres actos que integran la acción humana están distensos:

Las sensaciones no están “tensas” hasta la producción de una volición concreta, sino que están abiertas hacia voliciones muy diversas. Esta distensión radical entre nuestras acciones, constituida en virtud de la alteridad que en ellas aparece, les confiere un carácter personal (p. 93).

La distensión no es un acto, sino un momento característico de la acción que se da por causa de la alteridad radical, que consiste en que las cosas se actualizan en los actos como algo radicalmente diferente de ellos. Se trata de un carácter personal que acaece en la funcionalidad de los actos. Al respecto, González dice lo siguiente:

Pero en la filosofía primera propiamente no tenemos sujetos, sino más bien agentes personales. El término *agente*, a diferencia del término *sujeto*, tiene la ventaja de no separar a la persona de las acciones. En lugar de remitirnos a una realidad que trasciende las acciones, el término *agente*, por ser un participio verbal, nos mantiene en las acciones mismas, señalando su carácter personal (p. 93).

La persona está en la distensión de las acciones, que son sistemas de actos. No se llega al concepto de persona por medio de la reflexión (vuelta de la persona sobre sí misma), sino a través de la intimidad, que es el acceso constante a la distensión de las propias acciones. Lo anterior es semejante al pronombre personal átono *me*, que va antes de la reflexión y la conciencia por cuanto no se trata de autoposesión, sino de inmediatez. Esto presenta una paradoja: la alteridad es lo más lejano a las personas, porque hace que la cosa sea diferente del acto, y al tiempo es lo más característico de ellas porque da carácter personal a sus acciones. Así, con el concepto de persona, González continúa el camino husserliano de la eliminación de supuestos de la filosofía y halla un punto indubitable para iniciarla, un *ago* o acto que no es una cosa (porque una cosa no puede ser la verdad primera de las demás cosas, así como una ciencia no puede ser el fundamento de las demás ciencias, tal como pretendía el psicologismo combatido por Husserl), sino el surgir de las cosas.

En relación con lo anterior, los actos de sensación, afección y volición, que son personales y que constituyen a las acciones, por la alteridad radical, también

tienen un carácter social, cuya unidad no es individual. La filosofía moderna y el marxismo unen la *praxis* con la subjetividad y proponen la intersubjetividad mediada por el lenguaje. Pero, según González, la *praxis* no debe ser entendida por medio de conceptos subjetivistas, por lo cual el lenguaje no es la base de la socialidad. Los actos lingüísticos son actos, por lo cual la base de la socialidad es la *praxis* y no el *logos*. Los actos pueden ser comunes, por ejemplo, en el acto de tocarse o saludarse surgen dos cuerpos, lo cual “es lo que suelen olvidar las sociologías del saludo, centradas solamente en los aspectos intencionales del mismo” (p. 89)⁶. Los actos tienen apertura incluso para formas sociales no tan personales debido al desgarramiento que hay entre ellos y las cosas; este desgarramiento posibilita la intervención de los demás en ellos, como cuando alguien impide a otra persona el acceso a las cosas para alterar sus actos. Dicho de otra forma, los actos de las personas están vinculados entre sí en la *praxis*, la cual tiene incorporado un carácter social.

Además, la unidad de lo social es plural e incluye interacciones sociales en las que no se puede dar por sentada la comprensión recíproca entre los participantes, es decir, actuaciones que no pueden ser comprendidas por los otros debido a diferencias culturales o lingüísticas. Los vínculos sociales solo requieren que unas actuaciones sociales se estructuren en función de otras, tal como sucede con las actuaciones económicas que involucran a trabajadores de distintos lugares del planeta a pesar de que no compartan valores, lenguaje, cultura, etc. Como dice González (1999): “las actuaciones, por más que internamente tengan un sentido, no tienen necesariamente que tener el mismo sentido que las actuaciones ajenas para formar con ellas un sistema social” (p. 89).

A diferencia de los animales no humanos, “el resonar de la vida personal en nuestra carne entraña un acontecer interpersonal” (González, 2014a, p. 193), ya que los actos, así como la vida, pueden ser compartidos. Con este concepto de interpersonalidad, González intenta resolver el problema de la intersubjetividad, librándolo de las categorías subjetivistas y logicistas con las que habitualmente ha sido tratado (Cruz, Martins de Abreu y Brandi, 2014). Así, cuando un bebé

6 Una de esas sociologías es la que propone Searle (1997) en *La construcción de la realidad social*. En ella Searle tiene en común con González que no basa la socialidad en el lenguaje, pero se diferencia de él al postular a la intencionalidad como dicha base.

señala de manera prelingüística con su dedo el biberón que quiere tomar y su mamá le entiende, ya hay ahí interpersonalidad, lo cual hace innecesario el concepto teórico de sujeto y se ajusta a los intereses de la filosofía primera. Así se va desarrollando genealógicamente el concepto praxeológico de persona, que, a diferencia del de sujeto, posibilita la descosificación del ser humano en pro de su dignidad, tal como se verá en el siguiente apartado.

4. Hacia la descosificación del ser humano a partir del concepto praxeológico de persona

El acto es contingente y su verdad primera reside en su transparencia, lo cual significa que el acto no se actualiza cuando una cosa es actualizada en él. Si el acto fuera una cosa real, tal como lo planteaba Zubiri (González, 2001), entonces se necesitaría de un superacto en el que los actos se actualizaran más un súper-superacto en el que el súper acto se actualizara y así hasta el infinito. Pero los actos no son reales, sino personales. De ahí que el acto encarnado sea un agente personal, es decir, la acción está ligada, inseparablemente, a la personalidad.

En ilación con lo anterior, la filosofía de la praxis es coherente con la teología de la praxis (González, 1997). Así, el Dios de la Torá hebrea no es una cosa entre las cosas, algo así como un superente o un superhombre, sino que es invisible, espíritu, acto puro (Sierra-Lechuga, 2018). Por eso, el ser humano, que es imagen y semejanza de Dios, es acto encarnado. El ser humano no es una cosa, ya que su corporalidad no se reduce a ella. Así como el Dios hebreo no debe ser imaginado, representado, objetualizado (*Éx.* 20, 4), el hombre tampoco debe ser cosificado:

Investigar sobre la praxis es pensar sobre la libertad, pues con la praxis tocamos, como veremos detenidamente, algo que nos diferencia radicalmente de todo lo meramente “cósico” e impersonal. El estudio de la praxis nos muestra ese momento en el que no somos cosas sino personas y no estamos, por tanto, destinados a servir a las cosas ni a ser tratados como tales (González, 2014c, p. 10).

El anterior pasaje implica una crítica a la publicidad de nuestros días, que, por ejemplo, usa al cuerpo femenino como una cosa para atraer a los hombres para que compren más cosas, poniendo entre paréntesis la alteridad radical y la distensión de los actos que ella posibilita, para apelar exclusivamente a los instintos varoniles, a esos estímulos meramente animales. En ese sentido, desde la

praxeología también se puede hacer una crítica al sistema económico neoliberal que compra personas, las vende, las alquila y las devalúa, tal como sucede con los jugadores de fútbol, las prostitutas y cualquier otro trabajador, sea cual sea su oficio. De ahí la importancia de rescatar la dignidad de la persona humana, quitándole el supuesto cartesiano de que es una cosa que piensa. El ser humano no es cosa, sino acto encarnado. En él surgen las cosas, pero jamás es una cosa, sino una carne en la que surgen las cosas.

En esa misma línea de pensamiento, el hebraísmo bíblico enfatiza en una ontología de la praxis, mas no en una ontología sustancialista. El idioma hebreo no resalta en su estructura gramatical a los individuos, sino que se enfoca en lo grupal y en lo plural, lo cual se relaciona con la visión praxeológica de los actos compartidos y del ser humano como único animal social, pues este cuenta en sus estructuras de la praxis con un nosotros. González afirma que solo los seres humanos tienen un nosotros, a diferencia de lo que sucede con los animales. Esta idea surge de las siguientes palabras de Michael Tomasello (2010), referidas a los animales: “cada participante intenta optimizar sus probabilidades de agarrar la presa, sin que exista ninguna meta preestablecida, ningún plan previo ni asignación de roles. Cada uno de los monos antropoides participa de la actividad grupal como ‘yo’, no como ‘nosotros’” (pp. 82-83).

El nosotros es la capacidad de realizar actos compartidos. Solo los seres humanos señalan cosas incluso antes de aprender a hablar, lo cual supone que el saber primero, fundamento de todos los demás, no puede ser el lenguaje, tal como reza el postulado de Michael Dummett acerca de la prioridad conceptual del lenguaje sobre el pensamiento (2002). En ese sentido, practicar acciones egoístas es una negación de la personalidad humana y, por ende, una semejanza con el animal que solo piensa en su propio beneficio. Así, cada acto solidario es una manifestación de la humanidad y una oposición tanto al neoliberalismo como a la publicidad que promociona el consumismo que lo caracteriza. Este último está enfocado habitualmente en el endeudamiento para que el ser humano animalizado o cosificado adquiera cosas innecesarias con fines egoístas, en lugar de promover el acto de entrega hacia las demás personas, en especial los más pobres, una negación de sí mismo que hace de quienes la practican seres humanos auténticos.

5. Conclusiones

GONZÁLEZ SE DA CUENTA de que la fenomenología, a lo largo de la tradición, no ha terminado de eliminar supuestos. Husserl, por ejemplo, en su primera etapa de pensamiento, se dio cuenta de que el ser humano no es un sujeto que constituye mentalmente al mundo, pero en la segunda etapa de su pensamiento volvió a usar el concepto de sujeto como fundamento de su obra filosófica. Para retomar esta senda que no se basa en supuestos, González postula el concepto praxeológico de *persona*, el cual consiste en un acto encarnado. El acto es la verdad primera, por consiguiente, por ejemplo, Descartes pudo dudar de todo, menos de que estaba dudando. Por eso, el acto de dudar, así como cualquier otro acto, y no solo el intelectualivo, es la base fenomenológica que elige González para fundamentar la ciencia.

En la praxeología, la verdad primera no debe ser reemplazada por un fundamento especulativo, como el concepto de sujeto. Cuando una cosa se actualiza en los actos, tal como sucede cuando una persona ve un aviso publicitario, dicho aviso remite a sí mismo, es decir, surge como algo enteramente distinto al acto de verlo. La persona ve la cosa como algo real, como una alteridad radical, mas no ve su acto de ver, por cuanto dicho acto es transparente como cualquier otro. No obstante, esa transparencia no corresponde a la de un acto puro como Dios, ya que se da en una carne. El acto invisible es vivido en el cuerpo humano.

Así, el concepto praxeológico de persona, del resonar de los actos en la carne humana, tiene una fuerte impronta de la antropología y la teología hebrea. Pero dicha huella no es un supuesto metafísico, una especulación no justificada. También hay similitudes entre su concepto de persona y el de algunas comunidades amerindias, coincidencias que tampoco suponen que González haya asumido supuestos del pensamiento indígena. Hay formas no modernas de pensar, que no objetualizan la naturaleza ni cosifican al ser humano, por lo cual, en lugar de plantear ontologías de las cosas, postulan ontologías de la praxis humana. De ahí que el concepto de persona pueda ser usado, por ejemplo, en diálogos interculturales con más provecho que el concepto de sujeto, porque este último implica una época moderna y una forma occidental de pensar: la racionalidad instrumental que cosifica a la naturaleza y al ser humano y que difícilmente converge con pensamientos orientales o amerindios que no están acostumbrados a considerar al ser humano como una cosa ni a destrozar la naturaleza.

Poner al acto como base antropológica y epistemológica puede dignificar a las personas que en la actualidad son consideradas por el mercado como cosas utilizables, descartables y reemplazables por otras cosas pensantes. Al ser considerado como persona, el ser humano deja de estar en venta o alquiler y recupera una dignidad que puede dar una mejor dirección a sus actos, en una época en que estos últimos están orientados hacia la contaminación y explotación de los recursos naturales que son también considerados en la actualidad como cosas. Así, hay implicaciones del concepto praxeológico de persona que merece la pena abordar con mayor detalle en una futura investigación. De esta manera, se puede pasar de considerar el concepto de persona como una eliminación de supuestos metafísicos a postular el fundamento de una nueva circunstancia tanto para el ser humano como para el entorno en el que mora.

Mientras que algunas filosofías modernas como la de Descartes o la de Husserl en su segunda etapa de pensamiento ubicaron al ser humano al mismo nivel ontológico de las cosas, debido al supuesto subjetivista del que partían, la praxeología filosófica, aunada a la teología de la praxis, se erige como una alternativa desde la que se puede pensar al ser humano sin tener que recurrir a herencias filosóficas injustificadas que cosifican al ser humano. Aceptar los principios praxeológicos, por supuesto, implica tomar decisiones para orientar las acciones bajo una perspectiva ética distinta a la que el mundo actual, que cosifica al ser humano, está adoptando. En ese sentido, la praxeología se constituye como una contracultura en pro de la dignidad del ser humano, que es, ante todo, *imago Dei*, en una época en la que filosofías como el transhumanismo buscan la mejora de la calidad de la vida humana a partir de la incorporación de tecnología en el cuerpo humano, que puede terminar convertido en una *imago res*, es decir, una entidad hecha a imagen y semejanza de las cosas.

Por lo anterior, es pertinente preguntar: si reemplazamos nuestros pulmones naturales por unos artificiales y así sucesivamente con cada órgano del cuerpo para mejorar y prolongar la vida, ¿seguiremos siendo la misma persona, muy en la línea de la Paradoja de Teseo, teniendo en cuenta que las cosas estarán surgiendo en una carne que ya no es la misma carne de antes? Es decir, si por ejemplo, un ser humano se incrusta una mira telescópica, su acto de ver sigue siendo un acto, pero claramente la mira telescópica es diferente de la vista de un ojo natural y sano. ¿Es esta “carne” tecnológica, más cósmica que humana, la misma carne que

constituye a la persona o, por ser literalmente otra carne, se trata de otra persona? Junto a esto, si el ser humano reemplaza sus órganos por otros que no son precisamente carne, sino tejidos sintéticos, por ejemplo, ¿no quedará el transhumano convertido en algo más parecido a una cosa que a una persona? La importancia de este artículo no está en cerrar con el concepto praxeológico de persona el debate en torno al sujeto, sino en abrir nuevas posibilidades de investigación, a favor de la dignificación del ser humano en una época que lo cosifica cada vez más.

Referencias

- Carbonell, C. (2013). La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y garante de la identidad. *Estudios de filosofía*, 48, 49-72. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/18346/15786
- Cruz-Garcette, L., Martins de Abreu, G. y Brandi-Bruna, L. S. (2014). La relación intersubjetiva en la construcción del conocimiento. *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación*, 7(14), 85-98. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.M7-14.LRIC>
- Cruz Vélez, D. (2001). *Filosofía sin supuestos*. Editorial Universidad de Caldas.
- De Nigris, F. (2012). El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la realidad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(2), 625-648. doi: https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n2.40703
- Dummett, M. (2002). Meaning in Terms of Justification. *Topoi, An International Review of Philosophy*, 21(1-2), 11-19. <https://doi.org/10.1023/A:1014820129078>
- Fernández, O., Cárdenas, P. P. y Mesa, F. (2006). René Descartes, un nuevo método y una nueva ciencia. *Scientia et Technica*, 3(32), 401-406. <https://doi.org/10.22517/23447214.6331>
- González, A. (1995). El punto de partida de la filosofía. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 46, 695-720. <https://www.lamjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/5131>
- González, A. (1997). *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Editorial Trotta; Fundación Xavier Zubiri.

- González, A. (1999). *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Editorial Sal Terrae.
- González, A. (2001). El principio de todos los principios. Acto en Husserl y en Zubiri. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 59(115), 639-684.
- González, A. (2008). *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Bubok.
- González, A. (2014a). El problema del sujeto. *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 41, 173-193. <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000033507>
- González, A. (2014b). La ciencia estricta. *Cultura de Guatemala. Enfoques humanísticos. Cuarta época*, 35(1), 139-179. https://issuu.com/revistaculturadeguatemala/docs/i_n_mero_2014._revista_cultura_de_
- González, A. (2014c). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Universidad Santo Tomás. <https://doi.org/10.2307/j.ctvb6v6q4>
- González, A. (2015). El surgir de la ética. *Apeiron. Estudios de filosofía*, 3, 231-247. https://s3.amazonaws.com/wix-anyfile/fFEhuijQk2qozSFq5DT_18%20-%20El%20surgir%20de%20la%20%C3%A9tica.pdf
- González, A. (2016). El cuerpo que somos. *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 3(3), 12-24. <https://raco.cat/index.php/PeriferiaCPG/article/view/332454>
- González, A. (2017). Las máquinas y los gigantes. *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 4(4), 119-131. <https://raco.cat/index.php/PeriferiaCPG/article/view/332509/423246>
- González, A. (2020). Identidad y alteridad. En J. P. García Maestro (Ed.), *Trinidad, tolerancia e inclusión* (pp. 105-138). PPC Editorial.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria.
- Herrera Restrepo, D. (1986). *Escritos sobre Fenomenología*. Universidad Santo Tomás.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. (M. G. Morente y J. Gaos, Trads.). Revista de Occidente.
- Salas Quintanal, H. (2002). La idea de sujeto en la modernidad. *Anales de antropología*, 36, 179-193. <http://dx.doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2002.0.23397>
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós.

- Senent de Frutos, J. (2016). Antropocentrismo: antropocentrismo y modernidad. Una crítica post-ilustrada. *Revista de Fomento Social*, 281, 107-114. <https://doi.org/10.32418/rfs.2016.281.1363>
- 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>
- Soto Núñez, C. A. y Vargas Celis, I. E. (2017). La fenomenología de Husserl y Heidegger. *Cultura de los cuidados*, 21(48). <http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2017.48.05>
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* (E. Marengo, Trad.). Katz Editores.
- Vásquez Rocca, A. (2007). Nietzsche: la ficción del sujeto y las seducciones de la gramática. *A parte rei. Revista de filosofía*, 49. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez49.pdf>
- Zavala, J. (2010). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 27-28 (octubre), 293-318.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.