

2001-12

Praxis y confianza

Arias-Castañeda, Eduardo

Arias-Castañeda, E. (2001). "Praxis y confianza". En Renglones, revista del ITESO, núm.50. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/470>

Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:
<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-ND-2.5-MX.pdf>

(El documento empieza en la siguiente página)

Praxis y confianza

Eduardo Arias Castañeda*



Introducción

Confianza es una palabra que se usa en un sinnúmero de situaciones de la vida cotidiana. Decimos que confiamos en alguien, en que las cosas van a salir bien, que tenemos confianza en nosotros mismos, etc. El término, cuando se usa con tanta familiaridad, se ve afectado en su sentido. No es posible decir que se confía igual en las personas que en las cosas o en nosotros mismos; sin embargo, todo parece estar relacionado. En nuestra experiencia, sin ir más allá de este día, es posible darse cuenta de que la confianza está presente, consciente o inconscientemente se atraviesa en nuestras relaciones con los otros, con las cosas.

La confianza no es un mero concepto sino una experiencia compleja emocional y racional que se puede analizar a partir de nuestra praxis pero que implica lo que Bernard Lonergan llama la capacidad de extrañarnos ante lo que nos parece naturalmente dado.¹

El tema no es algo menor. Si la confianza es cotidiana en nuestras actividades, es posible imaginar que nos vuelve humanos y al mismo tiempo entender un poco más el qué de nuestra humanidad. La motivación de hacerlo responde a la posibilidad de que al analizar los actos en que confiamos lo que logremos aclarar nos permita orientar mejor nuestros hechos. Al aproximarnos a esto se descubre un doble beneficio: hacer real la tarea filosófica de orientar la actividad humana e iniciar un enriquecimiento de los procesos formativos y educativos.

Para efectuar esta tarea se aborda el tema desde la perspectiva del análisis de la praxis de Antonio González,² desde la cual se entenderá por ac-

tos aquellos que realiza la persona. Por otra parte, no hay que esperar en este análisis respuestas acabadas de carácter universal sino un análisis que surge de situaciones concretas. Por otra parte, el tema nos permitirá poner a prueba lo que aquí se trate con base en la propia experiencia.

Praxis

Antonio González, con base en un trabajo de Xavier Zubiri,³ profundiza en el análisis de los actos humanos. Zubiri pone énfasis en los actos humanos de aprehensión sensible. El análisis zubiriano es el punto de partida de González, que con las debidas precauciones los hace extensivos a los demás actos humanos y nos ofrece una estructura filosófica a partir de la cual podemos hacer una reflexión inicial.

La praxis,⁴ entendida como todos los actos humanos en sus diversas estructuras, tiene como punto de partida el análisis de los mismos, y que nosotros acotamos al acto de confiar. No es el análisis del sujeto del acto (yo, nosotros que confiamos) sino del acto (confiar). La tarea filosófica se orienta al análisis de esa praxis o praxeología y no a las instancias que trascienden al acto (realidad o subjetividad).

Para Zubiri en nuestros actos se actualizan cosas como radicalmente otras respecto de ellos. Es lo que él llama sensación de "realidad", y González prefiere llamar "alteridad radical".⁵ De esta manera Zubiri evita perderse en un conjunto de proble-

* Maestro en educación, profesor e investigador del Departamento de Educación y Valores del ITESO y alumno del Doctorado en Filosofía de la Educación.



Sin título, de la serie "Marca registrada", óleo sobre madera, 12 x 17 cm, 2001, colección Eduardo Sánchez.

mas filosóficos referidos a la subjetividad. La alteridad radical implica el acto primero o radical, en el que por primera vez nos ponemos en contacto con algo; por ejemplo, en nuestro primer contacto con una hoja de papel se dan un conjunto de sensaciones sin separación.

Cuando decimos que la hoja es áspera o tersa, blanca o de color, con o sin olor, hacemos una diferenciación de sus notas que resulta de un análisis posterior a dicho primer acto, y entonces entramos al problema de la dualidad: alguien que conoce (sujeto) y algo que es conocido (objeto). En cambio, en nuestros actos radicales tienen lugar las experiencias fundantes, la "verdad primera", acto radical destinado a fundamentar los demás actos en su distinción respecto a verdades ulteriores.

Los actos pueden ser intelectivos, afectivos o volitivos, y a partir de ahí se van recibiendo y se construyen una infinidad de modalidades ulteriores (pensar, dudar, percibir, decidir, caminar, descansar, etc.) pero que fundan su verdad primera en un acto primordial. El acto de confiar, como cualquier otro, tiene su verdad primera originada en un acto primero o radical.

Confiar, acto de verdad primera

González señala que la verdad primera no es la evidencia de una conclusión que se obtiene de una premisa porque eso supondría que tenemos ya unas premisas,⁶ las cuales serían nuestro verdadero punto de partida (por ejemplo el "yo pienso, luego existo" de Descartes implica la premisa mayor de que todo el que piensa existe). La verdad primera no es resultado de un razonamiento sino una verdad radical y absolutamente primera; también se podría pensar que ésta es la evidencia con que los actos se imponen a nuestra inteligencia; para Husserl la evidencia es un "cumplimiento". De modo que tendríamos evidencia cuando un cierto "contenido de sentido" se cumple en una determinada cosa inteligida. Los contenidos de sentido son muy variables según las lenguas y las culturas. En lugar de la verdad primera de nuestros actos tenemos la ulterior evidencia con que ellos son conceptuados en un contexto cultural dado. La dualidad caracteriza no sólo la evidencia sino también los conceptos tradicionales de verdad: la *adaequatio* entre inteligencia y cosa, la "desvelación" heideggeriana, incluso la "verdad real" de Zubiri como

ratificación de la cosa en el acto de intelección, dualidad entre la cosa actualizada y el acto de actualización. Es una dualidad que se da en nuestros actos, y consiste precisamente en la alteridad. Sin embargo, González no se refiere a la verdad que tiene la cosa actualizada en el acto de actualización sino a la verdad simple de ese acto, el de actualización, el acto mismo.

El acto de confiar, como todo acto primero o radical, encierra una verdad simple de donde obtiene su firmeza y solidez, y a partir de la cual vamos configurando nuestros ulteriores actos de confianza; como confianza en razón, cumplimiento o desvelación. Nunca es posible apresar la primordialidad de ese primer acto de confianza; pero esto no quita que el acto pasado, que una vez fue primordial, pueda ser rememorado y se actualice en el ámbito de nuestra facticidad como hecho actual. Por ello para alcanzar la verdad primera en la cual se funda nuestra confianza, no tenemos que retirarnos de los actos mismos en que confiamos sino permanecer en ellos. Más que un proceso de reflexión, es un proceso de retracción.

La verdad primera de nuestro acto de confiar nos es dado por otros seres humanos y se presenta con un carácter absoluto y no como un carácter necesario. González señala que los actos son "absolutos" en el sentido de que ellos están "suelto-de" cualquier justificación a partir de presupuestos. No se fundan en ninguna otra verdad. La verdad primera de los actos es una verdad "absoluta" que, al sernos entregada, la experimentamos como una experiencia fundante. La diferencia con la fenomenología es que González busca este tipo de actos fundantes y en los cuales uno no puede dudar de sus actos porque estamos puestos en nuestros actos. Es la verdad radical, aquella que no necesita justificación ante nadie, donde uno sabe que está aprendiendo algo aunque no sepa qué es, cómo es y a dónde lo lleva.

El acto de confianza radical, como todos los demás actos que constituyen nuestra praxis, aunque es siempre algo fugaz, tiene la posibilidad de ser rememorado.

Esto hace que la praxis humana no sea un conjunto amorfo de actos, sino que se le pueden descubrir unas estructuras. Los actos se pueden estructurar al menos de tres modos: acciones, actuaciones y actividades. En cada una de estas estructuras haremos la referencia correspondiente al acto de confiar.

La acción, estructura que posibilita el sentimiento de confiar

Cuando sentimos algo, señala González, no sólo hay la sensación de una cosa sentida sino que nuestros actos de sensación modifican el tono vital y nos afectan hasta cambiarnos, entre otras cosas, el humor.⁷

Todo sentir conlleva una afección, y esto determina en nosotros ciertas tendencias. Las cosas pueden resultar atractivas o repulsivas. A los actos tendientes hacia las cosas o los aversivos respecto a ellas los podemos llamar actos de volición o voliciones. Estos entrañan por lo general movimientos corporales respecto a las cosas. De este modo, las sensaciones siempre están en dependencia funcional, no causal, de las afecciones y voliciones.

Lo que para González constituye la acción es el sistema que se da entre estos tres actos: afecciones, sensaciones y voliciones. En los actos de sensación las cosas pueden causar dolor o placer; en los actos de afección, gusto o disgusto, y en los actos de volición, atracción o repulsión. Placer, gusto y atracción son bienes elementales; dolor, disgusto y aversión, males elementales. Estos bienes y males aparecen en las acciones y no más allá de ellas, y tienen relación directa con lo social ya que los otros son quienes, en sus acciones, nos los infligen.

Los sentimientos se configuran a partir de bienes y males elementales, y el sentimiento de confianza presenta una clara relación con el gusto. Por ejemplo, en el vientre de la madre el feto se mueve tratando de estar cómodo, acto que no es intencional sino acto reflejo, el cual se produce gracias a los sentimientos, afectos y voliciones que le permiten ubicarse, equilibrarse y armonizar primero en el vientre de la madre y después en el mundo. Pero también puede darse el caso del bebé rechazado o cuya madre tiene una serie de problemas afectivos que le trasmite y lo alteran; en este caso el bebé aprende a ser cauteloso.

Podemos, entonces, decir que la acción, estructurada por las afecciones, sentimientos y voliciones, no logra constituir en sí la confianza como acto, aunque sí lo va configurando. De hecho las acciones más puras son actos reflejo. Sin embargo, es a partir de los bienes o males fundamentales que se ponen las bases de nuestra confianza o cautela y se matiza la experiencia fundante que se nos entrega.

La actuación, primera estructura de la confianza

Aunque los actos se nos presentan siempre como algo efímero o fugaz y en la acción desaparecen de nuestra presencia, muchas de las intervenciones que experimentamos de los demás tienen efectos duraderos, lo cual redundará en que muchas acciones se constituyan en rutinas y formen parte de nuestra estructura no como un puro sistema de actos sino de actos con sentido. Pensemos, por ejemplo, en acciones orientadas como caminar, comer, sentarse, tomar café, etc. Las actuaciones son acciones con sentido.

En la actuación,⁸ además de los actos sensitivos, afectivos y volitivos, tenemos el acto de intelección del sentido de la acción. En nuestras actuaciones entendemos el sentido de lo que hacemos, acto de intelección de sentido que podemos llamar intención o entendimiento. Es lo que da lugar a un nuevo sistema de actos, el de actuación. De hecho las que llamamos acciones aquí se entienden como actuaciones.

Entender nuestras acciones no necesariamente es tener conciencia de las mismas. La conciencia es una actualización de los actos ante sí mismos. Muchas de las actuaciones que se realizan de modo rutinario tienen sentido aunque no sean conscientes.⁹ La intelección de sentido no es lo mismo que la conciencia del mismo. Es obvio que, en un acto ulterior podemos recordar la actuación inconsciente y hacernos conscientes del sentido que tuvo, pero ello no quita que cuando tuvo lugar fuera una actuación inconsciente. No todo acto intencional es consciente, ni todo acto consciente es intencional; pero además las actuaciones son acciones fijadas. No es necesario pensar en caminar, comer, sentarnos, tomar café; tampoco son acciones que sucedan por casualidad y que seríamos incapaces de repetir. La actuación es una acción orientada por un acto intencional que le da sentido, y para que una acción quede fijada y orientada con sentido recurrimos a acciones pasadas. Desde una acción pasada entendemos una acción presente, pues ésta aparece, por ejemplo, como la misma acción que hemos realizado con anterioridad. Al entender la acción presente desde acciones pasadas, nuestra acción presente ya no es una pura acción sino una actuación orientada con un sentido que la fija.

Tomemos el caso del niño que aprende a caminar. Quienes lo rodean le ayudan para que pue-

da lograrlo, pero al mismo tiempo le dan sentido a su caminar. Esta acción que no sólo tiene una dirección y un sentido físico, también es orientación para su desplazamiento, y tiene que ver con lo que se quiere alcanzar, se busca, atrae, se puede hacer, etc. Esta acción no es un mero acto reflejo sino que tiene sentido y dirección, que puede ser consciente o inconsciente. Es un esquema de actuación en el que los otros le transmiten seguridad y confianza. El sentimiento de confianza lo recibe el niño en los actos de quienes lo rodean (sujetar, tomar de la mano, acompañar); después se soltará para ir a dónde él quiera, afirmando así su autoconfianza. Los actos de caminar le van dando a cada uno una certeza interior.

El sentido de confiar como actuación, implica la interrelación de múltiples acciones orientadas a la búsqueda de la armonía del ser humano para con los otros y el mundo. En estas acciones intervienen el sentido del gusto y el sentimiento de seguridad, como esquemas fijados por cada cultura. El sentido de confianza hacia las cosas tiene que ver con la seguridad y el control que ejercemos sobre éstas y con lo que culturalmente se nos ha dado como supuesto. Por ejemplo, el reloj es un objeto en el que confiamos para que nos despierte, damos por supuesto que no nos falla. No conocemos a fondo su mecanismo, ni necesitamos conocerlo, creemos que no tiene por qué fallar, y menos si es nuevo. Pero cuando notamos ciertas fallas en su funcionamiento surge en nosotros la inseguridad y cambia nuestro esquema de comportamiento ante el objeto. Sentimos que ya no tenemos control sobre él porque ya no responde a lo programado.

Confiar en las cosas es tener control mediante la familiaridad del funcionamiento o la domesticación del comportamiento. Este esquema de confianza resulta muy básico, y hasta conductista; sin embargo, ello no quita el hecho de que así nos podemos mover con más confianza en el mundo. Cuando este esquema de comportamiento aplicado a las cosas tratamos de aplicarlo a las personas estamos tratándolas como cosas y no como seres humanos.

El control es tan sólo un aspecto de la confianza; confiar implica también sentir gusto y seguridad; el primero se conforma como sentimiento de armonía y la segunda no se limita a lo predecible sino también a la apertura de posibilidades que nos conducen a dar respuestas inesperadas para ubicarnos y desarrollar formas de vida. El hecho

de que el ser humano dé respuestas inesperadas no significa que, como el reloj, funcione mal.

Tratándose de los animales, toda su sensorialidad (captación de estímulo, modificación interna y respuesta) es para vivir. El animal percibe su mundo y su situación en él, podemos decir que se “ubica” cuando coincide o no con ese mundo. Si embona con su mundo, está tranquilo, pero cuando hay señales que lo desubican dispara una respuesta para equilibrar su relación con el mundo y continuar con vida. “En nuestras actuaciones, también los seres humanos nos vamos ubicando para vivir mejor y más a gusto en el mundo. Cuando no nos sentimos a gusto tendemos a crear nuevas realidades”.¹⁰

El sentido del gusto que nos permite vivir mejor está lastrado por nuestro pasado, y aunque esto no quita la posibilidad de que demos nuevos sentidos a nuestras acciones, sí llega a fijarlas,¹¹ hace de ellas actuaciones que nos dan estabilidad en nuestras relaciones interpersonales. Son lo que podría llamarse estructuras sociales de convivencia.

Confiar, como actividad humana, es experimentar una estabilidad básica, grata y armónica con nuestro mundo y en nuestras relaciones interpersonales. La actividad humana de confiar se constituye en un sentimiento vital de toda persona ante otras personas, de ello depende que reciba y se apropie de formas de vida.

La actividad, creación de un confiar futuro

En nuestra praxis diaria podemos entrar en conflicto con varias actuaciones posibles y ante ellas nuestros esquemas, adquiridos como actuaciones, nos pueden resultar insuficientes. Es entonces cuando debemos pasar de la actuación a la actividad; de ser actores en un esquema de actuación a autores en una nueva creación de actividad.

González señala que en la actividad aparecen, además de los actos que integran la acción y la actuación, un nuevo tipo de actos, aquellos que nos permiten seleccionar una determinada posibilidad y desechar otras.¹² A estos actos intelectivos propios de la actividad los podemos llamar actos racionales, los cuales no sólo inteligen distintas posibilidades sino que también determinan cuál es la posibilidad de la que nuestra actividad se va a apropiarse. Para hacerlos, los actos racionales tienen que determinar lo que sean las cosas con independencia de su actualización en los actos. Las cosas actualizadas en nuestros actos pueden ser

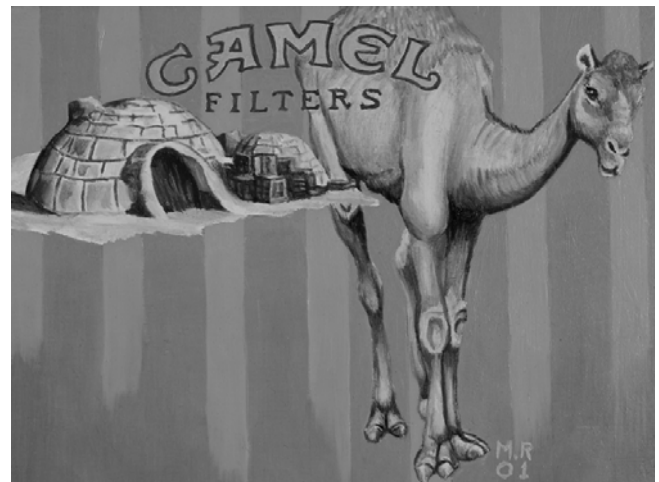
diversas cosas más allá de los mismos. En este “pueden ser” están justamente las posibilidades.

Los actos racionales tienen ciertas características. En primer lugar, consisten en pensar lo que la cosa pudiera ser con independencia de nuestros actos, lo cual no quiere decir que el acto racional logre siempre su propósito. Es un problema de teoría del conocimiento que sólo tiene solución teórica. La paradoja de los actos racionales es que se preguntan lo que las cosas pueden ser con independencia de todo acto, incluyendo el racional. La razón consiste aquí en la pretensión de trascender todo acto.

En segundo lugar, el acto racional consiste en la apropiación de ciertas posibilidades entre otras, que son simultáneamente posibilidades nuestras de actuación. Determinamos *ipso facto* cuál de nuestros esquemas intencionales puede orientar nuestras actuaciones. Los actos racionales no son, pues, algo ajeno a nuestra praxis. Razón y actividad no están separados.¹³

La confianza como actuación es algo que hemos resuelto ante lo que ya conocemos, pero no ante aquello que se nos presenta como nuevo.¹⁴ Ahí nos vemos en la necesidad de pensar lo que esa realidad puede ser más allá de nuestros actos; implica optar por una determinada posibilidad que oriente nuestras acciones, lo que nos conduce a una determinada actuación. Agnes Heller también desarrolla esta idea bajo el tema “sentimientos orientativos en los contactos interpersonales”.¹⁵

Las actuaciones de confianza cargan con el peso del pasado y los esquemas intencionales están archivados en los signos y símbolos a los que recurrimos cotidianamente. A diferencia de las actua-



Sin título, de la serie “Marca registrada”, óleo sobre madera, 17 x 12 cm, 2001, colección Joe Rank.

ciones, la actividad de confiar es un acto que tiene la dimensión de futuro porque tiene que vérselas con situaciones “nuevas” en el sentido de que en ellas resultan insuficientes los esquemas intencionales de situaciones pasadas. Como los actos intencionales no nos indican lo que son las cosas con independencia de nuestros actos, los racionales tienen que adelantarlo. Es lo que podemos llamar un postulado. Postulamos lo que las cosas podrían ser con independencia de nuestros actos, que podemos o no confiar.

Persona y acto de confiar

El acto de confiar como actuación y actividad son estructuras que se hacen posibles en nuestra interacción con otras personas. Estas interacciones de actos estructurados de confianza posibilitan o limitan nuestro proceso de hacernos personas.

El de persona es un concepto que, a diferencia de sujeto, responde en forma coherente al esquema zubiriano.¹⁶ Persona es la conjunción de personeidad y personalidad. En cambio sujeto, en el sentido original de la palabra, es lo que está “puesto debajo de”, el *subjectum*, sobre lo que se apoya todo lo otro. Viene de la noción griega de cambio y estabilidad. Las cosas que cambian se supone que deben estar apoyadas en algo que no cambia, porque de lo contrario no sería un puro flujo, no habría permanencia y no sería la misma cosa. Ellos pensaron que el *subjectum* es algo que nunca cambia, que está estable siempre y sobre lo cual se montan todos los accidentes. Lo que cambia es accidental, por eso la palabra *subjectum* no entra en el esquema zubiriano ya que todo cambia, incluyendo la estructura humana. Hay una continuidad en mi yo, que es procesual. Es la gerundialidad de que habla Zubiri: voy siendo.

En el esquema zubiriano se entiende por personeidad la estructura dinámica del ser humano. En la movilidad total la personalidad es la forma concreta que le damos a nuestras notas de acuerdo con determinado temperamento. La personalidad refluye sobre nuestra personeidad y la modifica, permite ciertas personalidades o el manejo libre de nuestra propia personalidad.

Nuestros actos refluyen entre personalidad y personeidad y entre tanto podemos deformar o acentuar parte de nuestra propia estructura (intelectual, sensorial o volitiva). Pero como en el fondo todo es un sistema, si se afecta una de sus notas también resultan afectadas las otras. Se pue-

de tener una inteligencia muy brillante pero también deformada, sin consistencia con lo sensorial y lo volitivo. Cada una de mis notas (inteligencia, sentimiento y voluntad) es de un determinado cuerpo, y si por querer ser inteligentes se descuida el cuerpo, en un caso extremo puede ocurrir que ya no sea posible pensar porque la inteligencia es de este cuerpo.

Los actos de confianza propios refluyen también entre la personalidad y personeidad nuestras. El resultado de dichos actos nos hace personas confiables. De esta manera, día con día nos formamos una personalidad confiable para sí y ante los otros. Al mismo tiempo se va modificando nuestra personeidad. Por otra parte, puesto que la confianza es interpersonal, al afirmarla se aprende a confiar, ser confiados y confiables. Confiar y ser confiables tal vez a la larga se unen, aunque no forzosamente, pero como sentimiento que es parte de la estructura humana, el que confiamos unos u otros nos puede hacer más inteligentes.

Nuestra vida es la vida de los otros

El análisis que hemos hecho de la confianza muestra que los seres humanos desde un primer momento se encuentran con otros seres humanos; es lo que Zubiri llama la versión esencial del ser humano: lo que alguien tiene en su origen es de los otros. Ya están los otros vertidos en él y no hay que encontrarlos. Lo que el ser humano hace no es encontrarse con los otros sino separarse de ellos, aunque nunca logre hacerlo totalmente, pues su vida es la de los otros. Empieza separarse de sus padres, y cuando la persona se va encontrando a sí misma, va saliendo de los otros.

Confiar es consentir con los otros y comprender con los otros. Implica recibir y apropiarnos de modos de confiar; por otra parte, es también postular nuevos modos de confiar en nuevas situaciones interpersonales. Consentir y comprender van juntos, ni antes ni después. Hay un coquerer porque se quiere confiar en el otro. Si alguien desconfía del otro difícilmente lo entiende, si se confía es más fácil entenderlo. Y no es que confiar sea entender; no porque se confía en alguien se le entiende. Confiar no basta, hay que comprender, pero la confianza ayuda a comprender y esto ayuda a confiar. Hacer esto último no sólo significa una declaración sino una colaboración, y puede llegar incluso a la decisión, es ya un codecidir. Pero en realidad lo que uno decide es confiar en

el otro. No existe nunca la total seguridad para confiar en el otro. Buena parte de nuestra confianza en los otros es porque queremos tenerla.¹⁷

La confianza radical o primera está en nosotros durante toda nuestra vida y se actualiza en cada acto en que se ponga en juego la confianza, que se enriquece no por adición de nuevos contenidos sino por ejercitarla. Quizá no sea posible saber en qué momento de la vida se dio por primera vez, muy probablemente fue en uno inconsciente. Pero el hecho es que el sentimiento de confianza permanece y permite que la persona se abra a los otros. Este sentimiento es vital, no se puede prescindir en la vida. Es un sentimiento que se agota, como lo menciona Francis Fukuyama en su libro *Confianza*, donde ya llegó el fin de la historia y ya no hay futuro; por lo tanto, ya no es necesario confiar, sólo queda esperar que el capitalismo siga haciendo lo que hace.

Para concluir

Si confiar es algo recibido y apropiado, esto no basta porque, por una parte, la realidad humana es siempre dinámica y, por otra, la realidad no se nos agota en nuestros esquemas preestablecidos. Ante esto no tenemos otra opción que postular, ante las nuevas realidades que se enfrentan, otros modos de confiar y poner en ejercicio la libertad propia.

Libertad y confianza, como acto futuro, se presentan al hombre de manera inseparable. Por ello, renunciar a la confianza como acto futuro es renunciar a las posibilidades de libertad y al mismo tiempo, a constituirse como personas. Hacerse personas confiadas y confiables es una tarea cotidiana, de toda nuestra vida, y en la que inevitablemente entra en juego la posibilidad de humanización.▲

Notas

1. Lonergan, Bernard. *El sujeto*, ITESO, Guadalajara, 1997.
2. González, Antonio. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997.
3. Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1988.
4. Es importante aclarar que la praxis a la que Antonio González hace referencia no se entiende como algo que se contrapone a la intelección, como un mero movimiento voluntario, sino que el acto intelectual está al mismo nivel que todos los demás actos. No es tampoco la praxis marxista, al menos no en lo que se refiere al aspecto subjetivo de los procesos históricos y en los que destaca la importancia de la intervención activa de los individuos y de los grupos humanos sobre el mundo natural y social con vistas a transformarlo. Por último, la praxis a la que

se hace referencia no es primariamente un método para aclarar el significado de nuestras ideas sino un acercamiento a la verdad primera.

5. González Faus, José Ignacio. "¿Ajuste de cuentas con la teología de la liberación?", en *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología*, vol. XXXVII, núm. 73, Catalunya, enero-junio 2000, pp. 7-8.
6. González, Antonio. *Op. cit.*, pp. 65-68.
7. *Ibidem*, pp. 81-87.
8. *Ibidem*, pp. 109-116.
9. Antonio González no profundiza en este tema y remite al de la conciencia práctica en: Giddens, Anthony. *The Constitution of society. Outline of the theory of structuration*, University of California Press, Berkeley, 1984.
10. Velasco, Pedro de. Material grabado, mayo de 2001, archivo de Eduardo Arias C.
11. Es importante señalar que la fijación de las acciones en actuaciones tiene dimensiones psicológicas y neurológicas que González remite a Rozenzweig, M.R. y Arnold I. Leiman. *Psicología fisiológica*, Mc Graw-Hill, Madrid, 1993.
12. González, Antonio. *Op. cit.*, pp. 147-149.
13. *Ibidem*, pp. 149-151. Además de los dos que se abordan en este trabajo, González trata un tercer punto, el de los actos racionales revestidos de un carácter lingüístico. El símbolo lingüístico sirve no sólo como esquema intencional sino también para designar lo que pudieran ser las cosas reales con independencia de nuestros actos. El lenguaje no se agota en su función de dar sentido a nuestras actuaciones y a las cosas que se actualizan en ellas. Los símbolos lingüísticos también sirven para significar lo que pudieran ser las cosas con independencia de nuestros actos.
14. Aquí concuerda con la idea de los horizontes trabajada por Lonergan, del horizonte conocido al horizonte que sabemos que está pero que no conocemos.
15. Heller, Agnes. *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1989, pp. 113-119.
16. Es interesante hacer notar que Karl Rahner en *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1989, pp. 46-51, habla de que el hombre se puede experimentar a sí mismo como persona y sujeto cuando se sitúa ante sí mismo como producto de lo radicalmente extraño para él. El ser-situado-ante-sí-mismo lo confronta con la totalidad de sus condiciones y se experimenta como posibilidad infinita, ya que un sistema finito no puede situarse ante sí mismo como un todo. Sujeto es el que se pregunta por sí mismo; persona significa autoposición de un sujeto, en donde el todo del hombre está confiado a sí mismo y tiene que enfrentarse consigo mismo. Estas ideas de Rahner nos lanzan a un sentido de trascendencia que ni Zubiri ni González buscan abordar de esa manera sino a partir del análisis de los actos. Por otra parte, el concepto de persona que autoposee un sujeto que se pregunta por sí mismo, de Rahner, invita a analizar lo que es el acto de preguntar desde el esquema de González.
17. Plática con Pedro de Velasco, material grabado en mayo de 2001, archivo personal. Cabe agregar que deseo no es querer, pero todo deseo conlleva un querer, y todo querer conlleva un deseo. Por otra parte, es posible desear algo pero no quererlo, por ejemplo se puede desear proteger de todo a un hijo, pero al mismo tiempo no querer protegerlo de todo. El quiero, en este caso, se refiere a la decisión última. El deseo está referido a la parte más sensorial. A veces es más deseo que querer; es antojo, decimos.