

El “lugar geométrico” de la realidad

Antonio González

La expresión “lugar geométrico” es utilizada por el filósofo Xavier Zubiri para referirse a la especial posición de la realidad humana en el mundo. Según Xavier Zubiri, “el hombre, cada hombre, es algo así como el lugar geométrico de la realidad”.¹ Recurriremos a esta frase un tanto extraña para reflexionar sobre el papel de la antropología filosófica en el conjunto de la obra intelectual de Xavier Zubiri. De entrada es importante subrayar que la expresión citada, aunque aparece en uno de sus libros publicados póstumamente, pertenece a lo que los especialistas en el pensamiento de Zubiri consideran como al última etapa de su evolución intelectual.² Estaríamos ante una fórmula que el filósofo emplea en una época que no se caracteriza precisamente por las licencias literarias, sino por un enorme esfuerzo de rigor y precisión. Por supuesto, cuando Zubiri habla del “hombre” como lugar geométrico, se refiere a toda realidad humana, más allá de sus diferencias de género. Si Zubiri no habla de “ser humano” o de “persona” es porque esos términos tienen en su filosofía madura un sentido más determinado que el de “hombre”, que serviría simplemente para hablar de toda realidad humana. Pues bien, del hombre Zubiri afirma que es algo así como el “lugar geométrico de la realidad”.

Antes de seguir adelante, tratemos de aclarar el sentido original de esta expresión. En matemáticas, el lugar geométrico es un conjunto de puntos tales que satisfacen una cierta propiedad, y que sólo ellos satisfacen esa propiedad. Así, por ejemplo, una circunferencia es el lugar geométrico de los puntos tales que la distancia al centro es un valor dado (el radio). Igualmente, una recta es el lugar geométrico de los puntos que equidistan a dos puntos fijos. Y una elipse es el lugar geométrico de los puntos tales que la suma de sus distancias a los focos es un valor dado.

Veamos ahora en qué manera el uso metafórico de esa expresión, tomada de las matemáticas, nos puede servir para situar la antropología filosófica en el conjunto del pensamiento de Zubiri.

1. Las interpretaciones de Zubiri

Indudablemente, el papel que se le atribuya a la antropología filosófica en el panorama general del pensamiento de Zubiri pende en gran medida de cómo nos acer-

¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, p. 79.

² Las periodizaciones propuestas son algo diversas. En términos generales, podríamos decir que, tras una etapa “fenomenológica” (caracterizada por el influjo de Husserl) y otra etapa “ontológica o metafísica” (caracterizada por el influjo de Heidegger), Zubiri habría comenzado, en los años cuarenta del siglo XX, una etapa de “maduración”, hasta alcanzar, en los años 60, su plena madurez intelectual. Aún así se podrían distinguir distintas fases en esta etapa de plena madurez, que se reflejan en las diferencias apreciables entre su obra *Sobre la esencia*, del año 1962, y su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, publicada a comienzos de los años 80.

quemos interpretativamente a ese pensamiento. Podríamos decir, de modo muy genérico, que la interpretación de la obra madura de Zubiri ha oscilado entre dos polos:

Por un lado, puede pensarse que la filosofía de Zubiri es, ante todo, una metafísica transcendental de la realidad. En esta perspectiva, las consideraciones sobre la realidad humana formarían parte, sin duda una parte de suma importancia, del estudio filosófico más general de las distintas realidades que conforman el mundo. En esta perspectiva, los estudios de Zubiri que pudieran enmarcarse bajo el epígrafe de “antropología filosofía” constituirían algo así como una “metafísica especial”, la cual a su vez se integraría en una “metafísica general” de la realidad. Y esta metafísica general sería la “filosofía primera” de Xavier Zubiri. Se puede decir que esta lectura de Zubiri fue la más usual a partir de la publicación de su libro *Sobre la esencia* (1962). Y posiblemente sea Ignacio Ellacuría el representante más conspicuo de esta interpretación.³

A partir de la publicación de los tres volúmenes de Xavier Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente* (1980-1983), se fue abriendo paso otra lectura de la obra de Zubiri, que podríamos llamar “fenomenológica” o “noológica”. Desde esta segunda perspectiva, la “filosofía primera” de Zubiri sería una filosofía de la inteligencia (una “noología”) de carácter descriptivo, y no explicativo. Esta filosofía de la inteligencia sería la puerta de entrada a la obra de Zubiri, y a partir de ella habría que situar críticamente las distintas afirmaciones del filósofo sobre la realidad, incluyendo sus afirmaciones de la realidad humana. No cabe duda de que esta interpretación de Zubiri ha prestado una contribución decisiva para la recta interpretación de los orígenes de la filosofía de Zubiri, para la mejor comprensión de su método filosófico, y para la eliminación de ciertos prejuicios que impropia y superficialmente vinculaban a Zubiri con la escolástica.⁴

2. La consiguiente ulterioridad de la antropología filosófica

En ambas interpretaciones (“metafísica” y “fenomenológica”) de la obra de Zubiri, la antropología filosófica no desempeña en manera alguna el papel de una filosofía primera. En la primera interpretación, la antropología filosofía es simplemente una metafísica especial en el interior de la metafísica general. Y, en la segunda interpretación, cualquier metafísica, general o especial, sería siempre una tarea derivada de una previa filosofía de la inteligencia.

A mi modo de ver, ambas interpretaciones del pensamiento de Zubiri están en principio acertadas en cuanto que afirman la ulterioridad de la antropología filosofía respecto a la filosofía primera. Al menos, si la antropología filosófica se entiende sobre una metafísica de la realidad humana, no cabe duda de que, para Zubiri,

³ Puede verse, por ejemplo, I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”, en *Realitas II*, Madrid, 1976, pp. 49-137.

⁴ Mencionemos el libro de A. Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* (2ª ed.), Salamanca, 1983, y el libro de D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, 1986.

cualquier reflexión sobre esa realidad requiere de la previa clarificación de lo que se ha de entender por “inteligencia” y de lo que se ha de entender por “realidad”. Y esta clarificación la obtiene Zubiri en el análisis del acto humano de aprehensión de realidad. Este análisis sería procedimentalmente anterior a la reflexión sobre las estructuras propias de la realidad humana, por más que el conocimiento de esas estructuras pueda emplearse, de modo derivado, al servicio del mencionado análisis.

Un ejemplo de este modo de proceder es el que encontramos en el primer tomo de la mencionada *Inteligencia sentiente*. En esa obra, Zubiri se ha propuesto limitar su análisis a los actos humanos de sentir, excluyendo las legítimas consideraciones teóricas sobre el fundamento de esos actos. La investigación sobre el fundamento de esos actos es la tarea de la razón, y presupone un análisis previo de los actos que la razón tendría que fundamentar. Sin embargo, Zubiri no tiene dificultades en incluir, a lo largo de su análisis, algunas referencias a lo que hipotéticamente sucede en el caso del sentir animal. Zubiri entiende que esto se puede hacer legítimamente a condición de que esas referencias no se entiendan como fundamento del sentir humano, pues en este caso estaríamos ya elaborando una teoría sobre el origen de nuestra intelección. Para Zubiri, esas referencias a lo que la ciencia puede decir en determinado momento sobre el sentir animal pueden utilizarse en el curso del análisis como meros contrastes hipotéticos que pueden servir para entender mejor lo que se quiere decir en la descripción de lo inmediatamente dado.⁵

Desde este punto de vista, cualquier elaboración teórica, aunque pueda ser utilizada para clarificar el análisis, no lo puede fundamentar, y en este sentido no lo antecede filosóficamente. Por eso mismo, una antropología filosófica desarrollada plenamente como metafísica teórica sobre la realidad humana no podría ser considerada, en el marco de la filosofía de Zubiri, como una “filosofía primera”, anterior al análisis mismo de los actos aprehensivos. En este aspecto, Zubiri no está tan lejos de su maestro Martin Heidegger. Para éste, la determinación de lo que sea el existente humano no es una condición previa para descubrir lo que sea el ser, sino justamente al revés: es el ser mismo el que determina lo que es el ser humano como *Dasein*, como ahí del ser. Es algo que, como es sabido, Heidegger fue subrayando cada vez más enfáticamente a lo largo de su evolución intelectual, y que encontramos ya muy claramente expresado en su *Carta sobre el humanismo*, la cual trataba precisamente de evitar las interpretaciones “antropológicas” y “existencialistas” de su pensamiento.⁶

3. Una dificultad

Considero que esta planteamiento es fundamentalmente adecuado. Sin embargo, se le puede confrontar con una pequeña dificultad, que nos obligará a progresar en

⁵ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980, p. 26.

⁶ Cf. M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en su *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‘Humanismus’* (2ª ed.), Bern, 1954, pp. 53-119.

nuestra reflexión sobre el lugar del hombre en la obra de Zubiri. La dificultad es la siguiente: si la antropología filosófica no desempeña en su obra el papel de una “filosofía primera”, ¿por qué Zubiri, una vez que inicia su maduración intelectual a partir de los años cuarenta del siglo pasado, dedica una gran parte de sus cursos orales y de sus escritos a los temas propios de la antropología? Basta con echar una ojeada a la lista de los cursos orales de Zubiri a partir de los años cuarenta para darse cuenta de la importancia decisiva que tiene en ellos la cuestión de la realidad humana.⁷ Lo mismo puede decirse de las escasas publicaciones del filósofo en los años de maduración de su pensamiento.⁸ Incluso su libro *Sobre la esencia* tiene su origen en una nota a un texto de antropología, la cual Zubiri fue extendiendo hasta terminar publicado un libro de metafísica en el que, sin embargo, abundan las referencias a la esencia de la realidad humana. Igualmente, su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* está plagada de excursos, frecuentemente publicados en forma de apéndices, que se refieren repetidamente a las estructuras propias de la realidad humana.⁹

Se puede responder a esta dificultad en maneras diversas, que no cuestionan la ulterioridad básica de la antropología filosófica en su planteamiento filosófico. En primer lugar, se puede aducir que, más allá de lo anecdótico o de lo casual, los estudios sobre la realidad humana podrían cumplir una función meramente propedéutica y pedagógica. Si se tiene en cuenta lo abigarrado de la audiencia de Zubiri en sus cursos, que convocaban desde los especialistas en diversas disciplinas hasta toreros, se puede pensar que las referencias a la realidad humana podían servir como un modo amable de introducir a su público en las cuestiones propias de la metafísica o de la filosofía primera. En segundo lugar, también se puede señalar que la realidad humana desempeña un papel esencial en la metafísica, por ser en ella donde la realidad del mundo posiblemente alcanza su mayor complejidad y riqueza evolutivas. De este modo, la importancia de la antropología filosófica estribaría, no en ser punto de partida, sino en ser el punto de llegada de las investigaciones metafísicas. En tercer lugar, se puede recordar también que Zubiri, a diferencia de Heidegger, quiso elaborar su filosofía en diálogo con las ciencias positivas, y esto significaría que, para él, la realidad humana nunca podría quedar reducida a un ámbito donde acontece el sentido del ser, sino que tendría que ser considerada en todas sus dimensiones físicas y corporales. En cierto modo, el diálogo con las ciencias positivas culminaría con la realidad más compleja que esas ciencias tiene que explicar: la realidad humana.

Estas respuestas tienen posiblemente mucho de verdadero. Sin embargo, aquí quiero sostener que una reflexión más detenida sobre la filosofía primera de Zubiri

⁷ Puede verse la lista de sus lecciones y cursos orales extrauniversitarios en R. Lazcano, *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri*, Washington, 2006, pp. 221-225.

⁸ De hecho, hay publicación relevante titulada precisamente “El problema del hombre” del año 1959, recogida por G. Marquín en X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, 1982, pp. 79-86.

⁹ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., pp. 43-46, 69-74, 89-97.

nos puede ayudar a entender mejor el papel de la realidad humana en el conjunto de su reflexión filosófica.

4. La congeneridad de inteligencia y realidad

Al final de su itinerario intelectual, en el prólogo a su obra sobre la *Inteligencia sentiente*, Xavier Zubiri sostiene explícitamente que no existe una prioridad de la inteligencia sobre la realidad ni de la realidad sobre la inteligencia, sino que inteligencia y realidad son rigurosamente congéneres.¹⁰ Desde este punto de vista, habría que decir que no es posible un estudio de la realidad que no sea, al mismo tiempo, un estudio de la inteligencia. Y viceversa también: no sería posible un análisis de la inteligencia que no fuera al mismo tiempo un análisis de la realidad. Por eso mismo, el objeto propio de la filosofía primera no sería ni la inteligencia ni la realidad, sino precisamente ese ámbito de congeneridad entre ambas. El análisis de la congeneridad entre inteligencia y realidad situaría a la filosofía primera en un ámbito propio, que no sería exactamente ni el ámbito de la metafísica ni el ámbito de la noología, sino algo anterior a toda bifurcación entre la intelección de lo real y la realidad inteligida.

En ese ámbito radical de la congeneridad es importante tener en cuenta, obviamente, que la realidad de la que se habla no es la de las cosas “fuera de mí”. Éste es en el fondo el sentido escolástico de la realidad (la realidad como *extra animam*), por más que sido también el concepto de realidad en la filosofía moderna, y todavía hoy sea el modo habitual de entender la “realidad” en la jerga filosófica.¹¹ En la filosofía de Zubiri se intenta explícitamente la superación de este concepto escolástico, moderno y usual de la realidad en favor de una nueva idea de lo real. Para Zubiri, la realidad sería “formalidad”, y la formalidad designaría el modo con el que las cosas quedan en los actos de aprehensión. Se trata, por así decirlo, de una alteridad radical de las cosas en los actos mismos, y no de lo que las cosas sean con independencia de los actos intelectivos, o “allende” los mismos, como dice Zubiri. Por otro lado, la inteligencia de la que se trata en esta congeneridad no se refiere *primeramente* a lo que Zubiri llama “modos ulteriores de intelección” (el logos y la razón), sino a un carácter propio de todo acto en cuanto actualización de la realidad. La inteligencia, así entendida, sería la actualidad de las cosas con esa formalidad que llamamos “realidad”. Y precisamente por ello la inteligencia es congénere a la realidad. Estamos, obviamente, ante unas ideas de realidad y de inteligencia distintas de las habituales, y la comprensión adecuada de las mismas determina la comprensión cabal de todo el proyecto filosófico de Zubiri.

En sentido estricto, podríamos decir que, desde el punto de vista de la filosofía de Zubiri, la índole esencial de la congeneridad entre inteligencia y realidad consiste en una “co-actualidad” o “actualidad común” entre la *realidad* de la cosa in-

¹⁰ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 10.

¹¹ Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pp. 392-393.

teligida y la *realidad* del acto intelectual. Y a esta actualidad común es a lo que Zubiri llama “conciencia”. Para Zubiri, la conciencia no consiste, en su estrato radical, en un “darse cuenta de” las cosas, sino simplemente en *cum-scientia*, es decir, en co-actualidad de la realidad de la cosa inteligida y la realidad del acto intelectual.¹² En cuanto actualidad de dos realidades (cosa y acto), en la filosofía primera de Zubiri hay claramente un primado de la realidad sobre la intelección, por más que este primado se refiera, obviamente, a la realidad en el sentido antedicho (realidad como formalidad), y no a la realidad “fuera de nosotros”. En esta actualidad común tenemos algo así como el momento radical de imbricación entre intelección y realidad y, al mismo tiempo, el momento de bifurcación radical entre ambas, debido a la alteridad misma en que la “formalidad de realidad” consiste.

5. La extensión de la congeneridad

Tratemos ahora de aproximarnos a la relevancia que esta comprensión de la “filosofía primera” puede tener para la reflexión sobre el lugar propio de la antropología filosófica en la obra de Zubiri. Ante todo, habría que decir que una aproximación a la realidad humana desde la filosofía primera no comenzaría viendo al hombre como una realidad dotada de una nota llamada inteligencia (en la línea clásica del “animal racional”), ni tampoco simplemente como una realidad más entre otras realidades. Tampoco se trata de entender lo humano a partir de su apertura “extática” al ser, como podría decirnos Heidegger. Inicialmente habría que decir que la realidad humana estaría caracterizada, ante todo, porque en ella, en lo más íntimo y propio de ella, es donde acontece esa congeneridad radical entre inteligencia y realidad.

Aquí es muy importante tener en cuenta una insistencia muy característica de la filosofía de Zubiri: si la intelección se define simplemente por el momento de realidad, resulta que todos los actos de impresión, por modestos que sean, son siempre actos intelectivos. Por decirlo en una terminología fenomenológica: en las meras impresiones, en los meros “contenidos presentantes”, en la medida en que hay formalidad de realidad, hay ya intelección. La aprehensión de realidad no es algo reservado para los actos de captación de un sentido, ni para otros actos intelectivos más elaborados. En todos los sentires humanos, en todas las impresiones, en la medida en que son impresiones de realidad, hay ya siempre intelección. Y esto tiene dos importantes consecuencias.

En primer lugar, podemos observar que todo el ámbito de las acciones humanas se mueve en la formalidad de realidad. Aquí es importante tener en cuenta el concepto de acción que utiliza Zubiri. En una gran parte de la filosofía y de las ciencias sociales contemporáneas se entiende la acción como un movimiento corporal dotado de sentido. Ahora bien, si lo que define los actos humanos no es el sentido,

¹² Sobre la co-actualidad como carácter propio de la intelección puede verse X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., pp. 133-169.

sino la realidad, se puede hablar de acción humana en un sentido más básico y modesto. Para Zubiri, la acción consiste en la unidad de tres tipos de actos: sensaciones, modificaciones tónicas y respuestas.¹³ Se trata simplemente de los actos que, según Zubiri, integran la estructura del sentir. Pues bien: estos tres tipos de actos, afectados por la formalidad de realidad, pasan a ser impresiones de realidad, sentimientos y voliciones. En su unidad sentiente integran la acción humana, que es siempre una acción en la formalidad de realidad. Y esto significa que las acciones, en lugar de ser algo “externo” a la realidad humana, y consecutivo a sus determinaciones esenciales, son más bien aquello que constituye lo más íntimo y característico de la realidad humana, pues ellas son el ámbito mismo en el que acontece esa congeneridad entre inteligencia y realidad que nos constituye como humanos.

En segundo lugar, las actualizaciones de la realidad no son algo circunscrito a la “mente”, a la “subjetividad” o a la “conciencia” (en el sentido clásico de la expresión), sino que abarcan todo el ámbito del sentir. Y esto tiene a su vez dos importantes dimensiones.

Por una parte, cada uno de los sentires humanos es, según Zubiri, un “anализador” de la formalidad de realidad. Se trata de lo siguiente: Zubiri distingue once sentires, por más que el número en esta cuestión no sea en absoluto decisivo: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (que abarca el sentido muscular, tendinoso y articular), y finalmente la cenestesia o sensibilidad visceral. Pues bien, cada uno de estos sentires es un analizador de la realidad (como formalidad) porque cada uno de ellos nos presenta la realidad en un modo propio y distinto: la realidad como eidos (en la visión), la realidad como noticia (en el oído), la realidad como “rastros” (en el olfato), la realidad como “fruible” (en el gusto), la realidad como posición (en la sensibilidad laberíntica y vestibular), la realidad como temperante (en los sentires de calor y frío), la realidad como afectante (en el sentir del dolor y placer), la realidad en “hacia” (en la kinestesia) y la realidad como intimidad (en la cenestesia). En cuanto que se trata de modos de presentación de la realidad estamos, estrictamente hablando, ante modos de intelección que acontecen en cada uno de nuestros sentires.¹⁴

Por otra parte, observemos que todos estos sentires acontecen corporalmente. Por supuesto, en un nivel explicativo tendríamos que decir que nada de esto es posible sin la función de formalización que, según Zubiri, tiene el cerebro humano. Ahora bien, en el nivel descriptivo, propio de la filosofía primera, tenemos que constatar que todos estos sentires están ubicados en nuestra corporeidad. Estas diversas actualizaciones de la realidad no acontecen en un alma al margen del cuerpo ni en una misteriosa subjetividad descarnada. Los sentires, con su carácter accional, están corporalmente acotados. En el cuerpo acontece la unidad de impresión, modificación tónica y respuesta que caracteriza a todo sentir. Los sentires humanos tienen un *locus*, un lugar. Y esto nos devuelve al lugar geométrico.

¹³ Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 11-18.

¹⁴ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., pp. 99-113.

6. El lugar geométrico

Decíamos que el lugar geométrico es un conjunto de puntos tales que satisfacen una cierta propiedad, y que sólo ellos satisfacen esa propiedad: la circunferencia, por ejemplo, es el lugar geométrico de los puntos tales que su distancia al centro es un valor dado (el radio). Pues bien, ahora entendemos en qué sentido ese concepto matemático puede ser aplicado a la realidad humana. La realidad humana es el lugar geométrico de los puntos en los que se actualiza, diversificadamente la realidad. Por supuesto, estos “puntos” no son puntos geométricos, sino los actos aprehensivos en los que acontece la actualidad de la realidad. A semejanza de los puntos de la geometría, los actos aprehensivos tienen un lugar, pues todos los sentires están corporalmente acotados. Los actos humanos tienen, por así decirlo, un *ubi intrinsecum*, al que constituyen como corporeidad.

Por supuesto, esta realidad humana de la que hablamos como lugar geométrico, no abarca todas las estructuras humanas, sino solamente aquellos “puntos”, aquellos actos, en los que tiene lugar la actualización de la realidad. No estamos aquí ante una consideración completa de la realidad humana, sino que atendemos solamente a aquellas dimensiones accionales, sentientes y corpóreas que son accesibles a una filosofía primera. Por lo tanto, el discurso sobre la realidad humana que ejercitamos cuando hablamos del hombre como lugar geométrico no es una antropología filosófica plenamente desarrollada, sino un discurso de otra índole que sí puede encuadrarse en una filosofía primera. Dicho de otro modo: si la antropología filosófica no es la filosofía primera, el hombre como lugar geométrico de la realidad es sin embargo el objeto primero de la filosofía. La filosofía primera no versa sobre el hombre en todas sus dimensiones y estructuras, pero sí sobre los actos de actualización de realidad, con sus dimensiones accionales, sentientes y corpóreas, los cuales constituyen al hombre como lugar geométrico de la realidad.

Desde este punto de vista, podemos decir que en el “lugar geométrico de la realidad” (en el hombre) se actualiza la realidad de las cosas. Se trata precisamente de eso: de una realidad de las cosas, no de algo interior al hombre. Las cosas se actualizan como realidad, y esto significa un máximo de la alteridad: son las cosas como un “de suyo” y no como un “en mí”. Y, sin embargo, esta realidad de las cosas solamente se actualiza como tal en su lugar geométrico. Los puntos de esa actualización, los actos aprehensivos, son ellos, y solamente ellos, los que actualizan la realidad. La realidad tiene un lugar geométrico propio, que es el hombre. De ahí el interés de Zubiri por todos esos estudios que, en una primera aproximación, enmarcábamos en la “antropología filosófica”. De hecho, el interés de Zubiri no se habría dirigido solamente a la antropología filosófica por sí misma, en el sentido de un interés por un sector determinado de la realidad mundanal, por importante que sea ese sector. Zubiri habría tratado las cuestiones antropológicas desde una perspectiva muy especial. Y es que esas cuestiones, todo lo parcialmente que se quiera, concerní-

an a la filosofía primera. No porque la antropología filosófica sea filosofía primera, sino porque la filosofía primera trata del lugar geométrico de la realidad.

7. Perspectivas

El planteamiento de Zubiri tiene posibilidades para hacernos pensar algunas cuestiones no explícitamente tratadas en su pensamiento, e incluso para hacernos pensar más allá de su propia concepción de la filosofía primera.

Digamos por un lado que, según el propio Zubiri, la realidad humana no es sólo el lugar donde se actualiza la realidad. La misma realidad humana se actualiza también ella misma en la realidad. Para Zubiri, toda la realidad acontece en el hombre y el hombre acontece en la realidad¹⁵. De ahí esa doble cara de lo humano, que por una parte es una realidad entre las realidades, al tiempo que por otro lado es el ámbito de actualización de toda realidad. Tal vez la diferencia esencial entre el “cuerpo vivo” (*Leib*) a diferencia del mero cuerpo físico (*Körper*) esté, no en que el primero sea el lugar de la vida intencional, sino precisamente en que el “cuerpo vivo” sería el lugar geométrico de toda realidad en cuanto realidad. En este aspecto, la vida del “cuerpo vivo” no sería algo ajeno a la realidad de las cosas, sino el ámbito mismo de actualización de esas realidades. Si se quiere usar el concepto bíblico de “carne” (*basar*), habría que decir que esta carne, en Zubiri, no estaría radicalmente separada del mundo, como pretende Michel Henry. La radicalización de la fenomenología que propone Henry quiere centrarse, con todo derecho, en las puras impresiones carentes de intencionalidad.¹⁶ Sin embargo, habría que decir que unas impresiones sin intencionalidad no constituyen necesariamente unos actos separados del mundo. Los actos impresivos, como hemos visto, tienen siempre un momento de realidad, aunque no tengan un momento intencional de sentido. Por eso todo acto humano, incluso el más recóndito y privado (pensemos en la sensibilidad visceral) es siempre una actualización de realidad. La carne está intrínsecamente vinculada al mundo.

Esto no significa, sin embargo, que la carne sea igual al mundo. Zubiri nos ha dicho que la realidad de los actos es co-actual con la realidad de las cosas que se actualizan en ellos. Pero, ¿es esto verdaderamente así? ¿Se puede decir que los actos son “reales”? ¿Se actualizan alguna vez los actos como un “de suyo”, en alteridad radical respecto a otros actos? ¿O no son más bien los actos “invisibles”, en el sentido de Michel Henry? Los actos no serían propiamente realidades porque ellos consistirían justamente en la actualización de toda realidad. Por eso precisamente no toda la realidad humana es actual en el mundo: los actos nunca se actualizarían porque ellos mismos serían la actualización de las cosas. Aquello que constituye al hombre como lugar geométrico de la realidad no sería propiamente realidad, sino

¹⁵ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, p. 129. La “religación” sería “el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad”. El texto presupone que se trata del poder de lo real, pero un poder que acontece porque toda la realidad acontece en el hombre.

¹⁶ Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990, pp. 13-135.

actualización de realidad. La “textura ontológica” (si se me permite la expresión) de los actos no es la misma que la de la realidad. Por decirlo en términos “geométricos”: los puntos no son iguales a las propiedades que esos puntos actualizan. Los actos no son cosas, sino actualizaciones de cosas. O, si se quiere decir en términos menos tautológicos: los actos son el surgir (*hypárkhein*) de las cosas. Aquí nos encontramos precisamente en el momento en que un análisis praxeológico de los actos exige una “ontología” de los mismos, la cual propiamente no sería ontología, ni metafísica, sino “hiparcología”: un análisis del surgir. Se trata de una cuestión que nos llevaría mucho más allá de lo que aquí nos habíamos propuesto tratar, pero que en definitiva no haría más que forzarnos a seguir radicalizando el análisis del lugar geométrico de la realidad: nuestros actos.