

Las cosas¹

Antonio González

La filosofía de Zubiri se mueve en el contexto intelectual del “movimiento fenomenológico”, en el sentido más amplio de la expresión. Sin embargo, una diferencia separa la obra de Zubiri de prácticamente todas las demás corrientes fenomenológicas. Es la tesis de Zubiri sobre la prioridad de la “cosa-realidad” sobre la “cosa-sentido”. Desde el punto de vista fenomenológico, incluyendo las variantes hermenéuticas de la fenomenología, no se puede aceptar que haya “cosas-realidad” al margen de las “cosas-sentido”. La “realidad” misma sería un sentido que le damos a las cosas, precisamente el sentido de existir fuera de nosotros. Inversamente, desde el punto de los discípulos de Zubiri, la gran aportación de éste a la filosofía consistiría precisamente en haber llevado la fenomenología más allá del sentido, hacia la realidad.

No queremos entrar directamente todavía en esta discusión. De hecho, la distinción entre la “cosa-realidad” y la “cosa-sentido” se mueve en una línea común, que viene precisamente determinada por el término “cosa”. Una meditación sobre las cosas puede ser el mejor modo de situar adecuadamente toda distinción ulterior entre la cosa-realidad y la cosa-sentido. Queremos ir, como reza el lema de la fenomenología, “a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst!*). Por eso, esta meditación se moverá en el ámbito fenomenológico de lo inmediatamente dado. No se trata de preguntarnos todavía por la estructura atómica de lo real, sino por las cosas tal como se nos ofrecen en la experiencia. Tampoco se trata de decir, como Heidegger, que la ciencia aniquiló las cosas convirtiéndolas en puros átomos mucho antes de que la bomba atómica explotara². Como ha dicho bellamente Richard Feynman, también el físico puede contemplar las estrellas en una noche desierta, y sentir su grandeza, pues conocer la inmensidad del universo y la estructura atómica de las estrellas no hace ningún daño al misterio: lo que hoy sabemos de las estrellas es mucho más maravilloso que lo que imaginó cualquier artista del pasado³. Sin embargo, es posible distinguir metodológicamente entre lo inmediatamente dado en la experiencia y las construcciones ulteriores de las teorías científicas. Al hacerlo, nos proponemos aclarar fenomenológicamente ese ámbito primigenio del que surge toda teoría sobre las “cosas”. Dicho en términos de Zubiri: nos queremos mover en el nivel del lógos,

¹ El título originalmente programado para el II Congreso Internacional Xavier Zubiri, celebrado en San Salvador en junio de 2005, era “Cosa realidad – cosa sentido”. Finalmente, adoptamos este título por adecuarse más al contenido del presente trabajo.

² Cf. M. Heidegger, “Das Ding”, en sus *Vorträge und Aufsätze*, vol. 2, Pfullingen, 1967 (3ª ed.), p. 42.

³ Citado en T. Hey y P. Walters, *El Universo cuántico*, Madrid, 1989, p. 13.

y no de la razón. Si queremos hablar de las “cosas allende la aprehensión”, conviene aclararnos previamente sobre el sentido del término “cosa”, tal como éste es usado ya en nuestro lógos, cuando hablamos de las cosas en la misma aprehensión.

Ahora bien, el lógos carga con conceptos previos, que provienen del pasado, y que es necesario precisar y depurar. Pues queremos evitar que lo que Zubiri llama “el peso de lo antiguo” condicione nuestro análisis, imponiéndole presupuestos inadmisibles, o llevándonos subrepticamente más allá de lo inmediatamente dado⁴. Por eso hemos de comenzar preguntándonos por el uso del término “cosa” en el lenguaje pre-filosófico.

El uso de las cosas

¿Cómo usamos la expresión “cosa” en el lenguaje habitual? Martin Heidegger, en su texto sobre “El origen de la obra de arte”, distingue entre un uso lato y otro estricto de la expresión alemana *Ding*, que habitualmente traducimos como “cosa”. En un sentido lato, la “cosa” pretende abarcar todo. Es justamente lo que queremos expresar cuando decimos “todas las cosas”. Llamamos “cosa” no sólo a la jarra o al pozo, sino también a la leche en la jarra o al agua del pozo. Llamamos “cosa” no sólo a las cosas materiales, sino que utilizamos “cosa” como sinónimo de “asunto” o “problema”: y así podemos decir, por ejemplo, que “me preocupa esta cosa”. La cosa sería una especie de comodín lingüístico, aplicable a todo. Cuando hablamos de “todas las cosas” incluimos a las personas, y también a lo que en la escatología cristiana se llaman “las últimas cosas”: la muerte y el juicio. Incluso dentro de la mística cristiana el maestro Eckhart ha hablado de Dios como “la cosa más alta” (*Das höchste Ding*)⁵. En la obra de Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente* también encontramos este sentido amplísimo del término “cosa”. Cosa, en este sentido lato, sería para Zubiri el “mero sinónimo de ‘algo’”, o también “aquello que es lo inteligido o lo sentido”. Por eso, el término “cosa”, así entendido, no excluiría según Zubiri “la vida humana”, a diferencia de lo que sucede cuando se habla de “cosismo”⁶.

No obstante, el propio Zubiri recurre en la misma obra a otro sentido aparentemente más delimitado del término “cosa”, y nos dice por ejemplo que “lo real no es ‘cosa’, sino algo ‘en propio’ sea o no cosa”⁷. Habría, por tanto, realidades que no serían “cosa”. Tratemos entonces de determinar más estrictamente qué es lo que entendemos por cosa, no en el sentido lato, sino en un sentido más estricto. ¿Qué significa por ejemplo el término “cosa” cuando hablamos de cosismo, y negamos que la vida humana sea una cosa? ¿En qué consiste

⁴ La expresión está en *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982, p. 60.

⁵ Cf. M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1952, pp. 10-11; “Das Ding”, *op.*, p. 49.

⁶ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, Madrid, 1981, p. 19.

⁷ Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 207, cf. p. 203.

propiamente lo cósmico de la cosa? Heidegger nos dice que cuando hablamos de las cosas en sentido estricto negaríamos que Dios, o que las personas, sean cosas. En este sentido más estricto, las “cosas” abarcarían tanto las llamadas “cosas naturales” como también los “artefactos” producidos por el ser humano, y que Heidegger en alemán llama *Zeuge*. Por supuesto, estos dos tipos de cosas hay que tomarlos de forma aditiva, sin querer establecer distinciones estrictas entre ambos, pues, como Zubiri nos recuerda, la técnica actual produce “artificialmente” cosas naturales, que en este sentido son al mismo tiempo “artefactos”. Ahora bien, incluso esta adición puede ser problemática. Así, por ejemplo, Heidegger nos dice en “El origen de la obra de arte” que cuando en alemán hablamos de *die bloßen Dinge* (“las meras cosas”) nos estamos refiriendo de forma exclusiva a las cosas naturales, excluyendo los artefactos. Entre las meras cosas estarían los árboles, las estrellas, o los minerales, pero no los zapatos o los martillos⁸. En español más bien sucedería lo inverso. Antes llamaríamos “cosa” a un zapato que a un animal. Pablo Neruda, en su “Oda a las cosas”, parece excluir de ellas los peces, las plantas de selva y de pradera, y a todo “lo que salta, sube, sobrevive suspira”.

Supongamos por un momento que actuásemos como enfermos de algún mal filosófico y prefiriéramos seguir a Heidegger frente a Neruda, aceptando que las cosas naturales son “las meras cosas”. Aún así nos quedarían algunas preguntas abiertas. Por ejemplo, ¿es la luz una cosa? ¿Es la electricidad una cosa? ¿Es un chimpancé una cosa? Si nos queremos mantener en el ámbito de la lengua germánica, parece ser que el derecho alemán *no* define a un animal como un cosa, aunque le aplica el derecho de propiedad relativo a las cosas. El mero examen del uso de la expresión “cosa” no nos resuelve los problemas, y nos invita a dar un paso más adelante. Podemos recurrir a la etimología. No porque la etimología pueda resolver los problemas filosóficos, pero sí porque la etimología nos puede aclarar el origen de las palabras que usamos, facilitándonos así no sólo su comprensión, sino también su depuración filosófica.

Lo que nos concierne

Nuestra palabra “cosa” viene del latín *causa*. No en el sentido actual de la causalidad física, que representa más bien un significado derivado. El sentido originario de la expresión aparecería más bien cuando hablamos de “la causa de los pobres” o “la causa de Jesús”. Es algo que también se conserva en el lenguaje jurídico. Hablamos, por ejemplo, de “la causa de tal persona contra tal otra”, o decimos que alguien ha sido “encausado” por un determinado crimen. También hablamos del “caso” de alguien contra alguien. La causa, en un sentido originario, es un caso. Algo que “recae” sobre nosotros, y que por tanto nos atañe y nos ocupa. Es aquello sobre lo que se discute o incluso sobre lo que se litiga en un

⁸ Cf. M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *op. cit.*, p. 25.

tribunal. En un cierto país llamado El Salvador es frecuente decir que algo “tiene caso” o que “no tiene caso”. Cuando algo “tiene caso” significa que se trata de algo que nos atañe, y que por tanto tenemos que ocuparnos de ello. La *causa* es algo que nos concierne, que nos ocupa, que nos afecta. De ahí que ulteriormente haya podido llegar a significar la causalidad física.

Otra palabra latina para cosa es *res*. Heidegger señala que etimológicamente está emparentada con el verbo griego εἶρω, que significa “decir”, aunque raramente aparece en presente. De esa raíz vendrían expresiones como ὀήτος que significaría lo dicho, lo expresado; ὀήτωρ, que designa la palabra de un oráculo, de una convención o de acuerdo verbal; οἶμα, que es lo dicho, la frase o la palabra. En latín, *res* tendría la misma raíz que *reor*, que significa “opinar”, “ser de la opinión de”, “pensar” o “calcular”. La *res* sería algo sobre lo que todos opinan. Por eso la *res publica* es aquello de lo que todos tratan, en último término porque concierne a todos. Heidegger observa que solamente de una manera derivada, durante la Edad Media, la *res* habría terminado por ser equivalente al ente (*ens*). Con el término alemán *Ding* (o con el inglés *thing*) se producirían connotaciones semejantes. La antigua palabra germánica tendría el sentido de una reunión o una convocación⁹. Todavía en el islandés actual, la palabra *Þing* significa “parlamento”. Thingvellir es “la llanura del parlamento”, el lugar donde en el año 930 se reunió el primer congreso todavía existente del mundo. De nuevo, la cosa es algo que nos concierne y que nos ocupa. En apoyo de Heidegger, también podríamos citar la etimología del término alemán *Sache*, usualmente traducido como “cosa”. En su origen estaría la idea de una lucha, de una pelea, y de ahí su sentido jurídico de un pleito o un litigio. En alemán, ir “a la cosa” (*zur Sache*) es ocuparse del asunto mismo, de aquello que nos atañe y nos concierne. De hecho, *Sache* es también causa: si en alemán decimos *die Sache der Armen*, estamos justamente hablando de “la causa de los pobres”. Del mismo modo, cuando en inglés se dice *for God's sake!*, en el *sake* tenemos también la idea de una “causa”, en este caso “la causa de Dios”. De nuevo nos encontramos con la cosa como algo que nos concierne, y que nos ocupa.

En la palabra griega προᾶγμα tenemos connotaciones semejantes: se trata de algo relativo a nuestro hacer (προᾶσσω). La raíz de προᾶσσω está en el indoeuropeo **peros*, que significa lo distante. De ahí expresiones como *fern* en alemán, *far* en inglés, o πέρα en griego. Esta raíz, aumentada con la desinencia *-ko-*, tendría el sentido originario de “atravesar”, o “ir hasta el otro lado”. De ahí su sentido ulterior de “llevar a cabo” y por tanto “realizar”, “hacer”. Se podría decir que, en griego, la referencia de las cosas a nuestro hacer es más explícita, porque está en la misma raíz del προᾶγμα. Como es sabido, προᾶγμα puede significar un hecho, una acción. De ahí habría pasado a significar también un asunto o un negocio. Aristóteles, en el primer libro de la metafísica, dice que “el asunto mismo” o “la cosa misma” (αὐτὸ τὸ προᾶγμα) fue aquello que abrió el

⁹ Cf. M. Heidegger, *Das Ding*, op. cit., pp. 47-48.

camino a los primeros filósofos griegos, y lo que les obligó a seguir buscando¹⁰. El sentido de “asuntos”, “negocios”, “ocupaciones”, “circunstancias”, o “problemas” es aquél que predomina en el plural *πράγματα*, tan frecuentemente usado en griego. Partiendo de este sentido más abstracto, *πρᾶγμα* habría recibido ulteriormente el sentido de “cosa material”. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando Aristóteles dice que es menester que se dé (*ὑπάρχειν*) en los entes alguna causa que mueva y componga las cosas (*τὰ πράγματα*)¹¹.

Es curioso observar que, más allá del ámbito indoeuropeo, hay también asociaciones semánticas muy semejantes. Así, por ejemplo, la palabra hebrea para cosa es *dābār*. Ahora bien, *dābar* es precisamente el verbo para “decir”. De ahí que *dābār* sea primeramente la palabra, el mensaje. Pero también puede significar el “asunto”, el “negocio” o la cosa material concreta. En la Biblia hebrea, el libro que en español llamamos Deuteronomio, se titula precisamente *ʿellæ ha dbārim*. El título, como es frecuente en la Biblia hebrea, está tomado de las primeras palabras del libro. En el caso del Deuteronomio, el libro comienza diciendo: “éstas son las palabras (*ha dbārim*) que dijo (*dibbær*) Moisés a todo Israel”. Sin embargo, esa expresión también podría traducirse diciendo que “éstas son las cosas, o los asuntos de los que habló Moisés a todo Israel”. De nuevo nos encontramos con que aquello de lo que hablamos, o aquello que nos concierne, es el sentido primario de la “cosa”.

Digamos algo sobre los asuntos. En el español que se usa popularmente en El Salvador, es frecuente utilizar la palabra “asuntos” para designar cosas materiales. Así, por ejemplo, un campesino puede referirse a unos aperos de labranza diciendo “estos asuntos”. Uno va al mercado y compra “unos asuntos”. De este modo, en el lenguaje popular salvadoreño, “asunto” significa algo semejante a “trasto” (del latín *trastum*, banco), o a “cosa”. Hay en El Salvador otra palabra que está asignada específicamente a los artefactos, que es el término “tiliche”. Posiblemente deriva del náhuatl *tilli* que significaría “tizne”. Como los trastos de la cocina estaban manchados del tizne del fuego, los “tiliches” designarían precisamente los artefactos que se utilizan para cocinar y, de ahí, en general, los trastos (salvadoreño “trastes”) o artefactos. Pero lo interesante se refiere a la palabra “asunto”. En su uso salvadoreño estaríamos asistiendo precisamente al proceso por el que parecen haber pasado *causa*, *res*, *Ding*, *Sache*, *πρᾶγμα* o *dābār*. De un uso general, destinado a significar aquello que nos ocupa, de lo que nos hablamos, y nos concierne (eso es precisamente el “asunto”) habría pasado a designar las cosas materiales concretas.

Podemos entonces extraer algunas lecciones interesantes de la etimología. Ante todo, la “cosa” no es primordialmente un puro comodín lingüístico, intercambiable por cualquier nombre. Originariamente tiene un significado muy concreto: cosa es aquello que nos concierne, que nos ocupa, y de lo que

¹⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 984a 18-19.

¹¹ Cf. Aristóteles, *ibid.* 984b 29-31.

tratamos. Precisamente por eso, el significado primario de las cosas está relacionado con los asuntos que nos atañen, y no con lo material o sensible. El sentido material de las cosas viene a ser un precipitado posterior de los “asuntos” que nos conciernen, precisamente porque las cosas materiales también nos conciernen. Y esto significa entonces que tenemos que pensar más detenidamente en qué consiste este estar concernidos por las cosas.

A la mano

Veamos de nuevo si Heidegger nos puede ser de ayuda. En *Ser y tiempo*, el filósofo alemán se propuso someter a un análisis ontológico el carácter específico de lo que los griegos llamaron *πράγματα*. Para Heidegger, la filosofía griega habría dejado en oscuridad el carácter “pragmático” de los *πράγματα*, pensándolos como “simples cosas”. Lo que Heidegger se propone entonces es ver las cosas desde la perspectiva del ocuparse (*Besorgen*) con ellas¹². De aquí surge la famosa distinción heideggeriana entre lo *Zuhandenes* y lo *Vorhandenes*, que literalmente podríamos traducir como la diferencia entre lo que está “a la mano” y lo que está “ante la mano”. El primer contacto con las cosas tendría el carácter de una *Zuhandenheit*, en la que las cosas están inscritas en el uso que hacemos de ellas. Así, por ejemplo, el martillo forma parte de nuestro martillar. No estamos ante una mirada teórica de las cosas, sino ante un trato inmediato donde no atendemos más que a la funcionalidad del martillo. No nos preguntamos qué es un martillo; simplemente martillamos. Ahora bien, en determinadas situaciones se produce lo que Heidegger llama una ruptura (*Bruch*)¹³. De pronto el martillo no funciona, está estropeado. Solamente entonces captamos qué era el martillo, para qué servía, y qué es lo que ahora le falta. Lo *Zuhandenes* se convierte en algo presente ante nosotros como un *Vorhandenes*.

Evidentemente, a Heidegger le interesa subrayar la mayor originalidad del *Zuhandenes*, como algo anterior a la mirada teórica de su maestro Husserl. Para el Heidegger de esta época, la filosofía habría prestado poca atención a esa forma inmediata en la que tratamos con las cosas, que es la *Zuhandenheit*. La filosofía solamente habría atendido a la *Vorhandenheit*. Es interesante observar, en este contexto, que para Heidegger toda interpretación del ser que pasa por alto la *Zuhandenheit* y atiende solamente a lo que está delante de nosotros, le acaba otorgando al ser el sentido de realidad¹⁴. Evidentemente, el análisis de Heidegger se mueve en el plano del sentido, hasta el punto de considerar que la realidad misma es un sentido. Sin embargo, es importante observar que para Heidegger hay un surgir de las cosas desde su inscripción primaria en nuestra

¹² Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, pp. 68ss.

¹³ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 75.

¹⁴ *Dabei wird das Sein des zunächst Zuhandenen übersprungen und zuerst das Seiende als vorhandener Dinzusammenhang (res) begriffen. Das Sein erhält den Sinn von Realität*, en M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 201.

actividad hasta su presentación ulterior como algo que está ante nosotros y que es susceptible de una consideración temática. Por su inscripción primaria en el *πράττειν*, la *Zuhandenheit* representa para Heidegger el aspecto originario de las cosas como *πράγματα*. Podríamos decir entonces que las cosas nos conciernen porque desde un principio son parte de nuestra actividad (*πράσσω*), y solamente en un momento ulterior llegan a convertirse en algo que está presente ante nosotros. El acontecer del llegar a la presencia sería algo mucho más radical que aquello que ha llegado a la presencia. Y, por lo tanto, el preguntarnos por las cosas sería un preguntarnos por ese concernirnos que consiste en un llegar de ellas a la presencia.

Se podría decir que este planteamiento de alguna manera caracteriza todo el camino del pensamiento de Martin Heidegger. Sin embargo, al final de su itinerario filosófico, Heidegger sostiene que tanto la *Zuhandenheit* como la *Vorhandenheit* son modos de presencia (*Anwesen*)¹⁵. Y lo que Heidegger intentará será pensar, más allá de la presencia, el surgir originario en que las cosas llegan a estar presentes. Si las cosas son cosas, es porque nos conciernen. Y si nos conciernen es porque llegan a la presencia desde un ámbito más radical que toda presencia. Un ámbito en el que acontece la co-pertenencia entre el pensar y el ser, entre los humanos y las cosas. En el *Ereignis* (acontecer apropiatorio) de esa co-pertenencia se constituye nuestro pensar y nuestra humanidad. Es ese momento originario que Heidegger llama *ἀλήθεια* en el sentido de un “desocultamiento”, de una *Unverborgenheit*. Frente a lo que pensó la filosofía occidental, la *ἀλήθεια* no es adecuación a lo presente, sino llegar a la presencia. Preguntarnos por las cosas es preguntarnos por el surgir originario donde las cosas llegan a ser tales, porque nos conciernen. En este surgir originario es donde podremos entender en qué consiste lo cósmico de la cosa. Y esto significa entonces abandonar otras ideas de las cosas en las que no reluce su coseidad.

Sustancias, objetos, sustantividades

La cosa no es, como se ha pensado clásicamente, un simple soporte de características. Es la idea de la cosa como un núcleo en torno al cual se han agrupado sus características, y que subraya siempre a las mismas. Las características serían aquello que siempre se muestra (*vorkommt*) con ese núcleo. De ahí vendría la distinción entre sustancia y accidentes, que caracteriza al pensamiento occidental hasta nuestro tiempo¹⁶. Heidegger no está aludiendo solamente a la experiencia griega, sino también al pensamiento medieval y moderno, incluyendo posiblemente al mismo Husserl. Como es sabido, Husserl utiliza la imagen de un sustrato de propiedades en su descripción de las cosas físicas. La sustancia designaría, en los análisis de Husserl, aquello que permanece idéntico en la co-

¹⁵ Cf. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 7.

¹⁶ Cf. M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *op. cit.*, pp. 12ss.

sa, mientras que las propiedades de la misma designarían algo así como “los rayos de su ser unitario”¹⁷.

La crítica de Heidegger consiste inicialmente en decir que aquí se está proyectando sobre la realidad la estructura del lenguaje. Como es sabido, las lenguas indoeuropeas utilizan una estructura subjetual, basa en la predicación de una serie de características sobre un “sujeto” que las soporta. Sin embargo, esta estructura del lenguaje no tiene por qué corresponder con la estructura auténtica de las cosas. Es una crítica muy semejante a la que también encontramos en Zubiri¹⁸. Pero el problema para Heidegger no acaba ahí. Porque aunque el lenguaje sustancialista no hiciera más que reproducir una estructura de la realidad, lo importante es observar que tanto la estructura lingüística como la estructura de la cosa surgen desde una fuente común, que es lo que habría que conceptualizar. Obviamente, cuando Zubiri afirma que la impresión de realidad es anterior tanto al logos como al descubrimiento racional de la estructura última de las cosas, nos encontramos con un pensamiento que avanza en una línea semejante: desde las estructuras que atribuimos a lo que está presente ante nosotros, hacia aquél ámbito más radical del que surgen esas estructuras.

Otro modo insuficiente de considerar las cosas sería para Heidegger aquél que se basa en la dualidad entre materia y forma. Heidegger reconoce que esta distinción puede haber sido muy fructífera en la teoría estética. Sin embargo, piensa que no es útil para pensar la coseidad de la cosa. Especialmente las cosas naturales serían bastante extrañas a su comprensión en términos de materia y forma. La razón estaría en que, en el fondo, la distinción entre materia y forma no es otra cosa que la proyección de la estructura propia de los artefactos (*Zeuge*) sobre la coseidad en general. Materia y forma aluden a la producción de una cosa a partir de unos “materiales”, dándoles “forma” de acuerdo al proyecto del artífice¹⁹. Más adelante Heidegger dirá algo parecido de las ideas de la cosa como un objeto (*Gegenstand*) o como algo sustantivo (*Selbständiges*). En ambos casos se estaría pensando las cosas desde la producción. Poco importa que las cosas sean artefactos, como sucede por ejemplo en el caso de una jarra. Esto no quiere decir que el mejor modo de entender su coseidad consiste en pensarla como algo que ha sido puesto delante de nosotros (*ob-jectum*, *Gegenstand*) mediante un acto de producción. Por supuesto, Heidegger reconoce que algo puede ser sustantivo (*Selbständiges*) antes de ser un objeto para nuestro pensamiento. Pero también la idea de algo que está (*Stehen*) ante nosotros presupone el haber sido llevado antes a esa presencia, y esto alude últimamente al esquema de la producción, en cuanto que ésta consiste en poner algo, llevándolo a la presencia (*Her-stellen*)²⁰.

¹⁷ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 2, La Haya, 1952, pp. 43-45; cf. también el vol. 1 (La Haya, 1950), pp. 301-302.

¹⁸ Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pp. 75-94.

¹⁹ Cf. M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *op. cit.*, pp. 16ss.

²⁰ Cf. M. Heidegger, “Das Ding”, *op. cit.*, pp. 38-39.

Desde la filosofía de Zubiri se podría cuestionar la idea de que toda sustantividad contenga una alusión al producir. Zubiri argüiría que la idea de sustantividad se puede obtener en la descripción de la cosa tal como esta se encuentra presente en la aprehensión sensible, sin ninguna alusión a la producción de la misma. La cosa en la aprehensión sería un sistema de notas sensibles, que se actualizan como algo “de suyo”, es decir, como algo independiente del propio acto aprehensivo. El sistema de notas sería algo sustantivo, sin la menor alusión ni a las sustancias de la filosofía clásica, ni tampoco al esquema de la producción. Ahora bien, aquí nos encontramos con la tercera concepción de la cosa que Heidegger critica: la cosa como un αἰσθητόν. Según esta perspectiva, la cosa sería la unidad de la pluralidad de lo que se nos da en los sentidos²¹. A la altura de su texto sobre “El origen de la obra de arte”, la crítica de Heidegger no se refiere tanto a que estas consideraciones se queden en el nivel de la pura presencia. El problema, para Heidegger, es más bien si esta descripción de la cosa es fenomenológicamente correcta. En este sentido, su crítica es semejante a la que la fenomenología suele hacer cuando se encuentra por vez primera con los textos de Zubiri. Según Heidegger, nunca percibimos datos sensibles puros, en el sentido de unos contenidos primarios o “sensaciones” (*Empfindungen*). Escuchamos una melodía o una frase, y no una secuencia de sonidos. Vemos una bola de billar roja, y no una serie de tonalidades de color. Lo primero que se nos dan son cosas con sentido, y no puros sistemas de notas sensibles. Si queremos captar la pura serie de sonidos, o la pura serie de tonalidades de color, tenemos que hacer un esfuerzo ulterior de abstracción. En este momento al menos, Heidegger prioriza claramente la cosa-sentido.

Zapatos y jarras

Si éstas son las ideas usuales acerca de las cosas, habría que concluir que desde los griegos, la filosofía no ha pensado verdaderamente la cosa como cosa. Según Heidegger habría un *Versäumen* (pasar por alto, perderse) de las cosas. Toda la riqueza que la etimología encuentra en la cosa, habría sido pasada por alto en la historia de la filosofía. Ahora bien, Heidegger añade algo importante: uno solamente puede pasar por alto algo que le está asignado y que le atañe²². Y las cosas son cosas porque nos conciernen. Este concernirnos es justamente el que tenemos que pensar.

Es famoso el análisis de Heidegger sobre el cuadro de van Gogh que representa un par de zapatos. En los zapatos se haría presente todo el mundo de la campesina que los poseía. Los sencillos zapatos nos recuerdan la importancia de la tierra, la cosecha del trigo, la soledad del campo en invierno. En los zapatos está el temor por el pan de cada día, las alegrías por las buenas cosechas, la

²¹ Cf. M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *op. cit.*, pp. 15-16.

²² Cf. M. Heidegger, “Das Ding”, *op. cit.*, p. 43.

esperanza por la llegada de un hijo, y el temor ante la muerte. Aunque en el cuadro de van Gogh no aparecen más que los zapatos, sin que se vea siquiera dónde están colocados, sin embargo estos zapatos nos abren a todo el mundo de la campesina. Como es sabido, el análisis de Heidegger se mueve en el contexto de su trabajo sobre el origen de la obra de arte. Y es que, como toda obra de arte, el cuadro de van Gogh es una cosa más entre otras. Las obras de arte se transportan, se almacenan, se venden y se compran como cualquier otra cosa. Y, sin embargo, lo que le confiere su carácter de obra de arte es el hecho de que esa cosa particular nos desvela cuál es la esencia de toda cosa. Las cosas no son puras sustancias o puros objetos. Son el lugar en el cual se nos revela un mundo²³. La obra de arte no es más que la cosa que nos dice en qué consisten todas las cosas. En las cosas llega a la presencia (ἀλήθεια) un mundo, que no es otro que nuestro propio mundo. Por eso nos conciernen. Por eso son cosas.

Más adelante en su itinerario filosófico, prescindiendo de la obra de arte y considerando exclusivamente las cosas, Heidegger retomará esta concepción básica en su famoso análisis de la jarra (*Krug*). La jarra puede llenarse con el agua que cae del cielo, y que moja las tierras. En la jarra se vierte la bebida de los mortales. Y en ella también se recibe el don de los dioses. En alemán, el verbo para “verter” (*gießen*) proviene de una raíz indoeuropea (**ghu*) que sugiere las libaciones y los sacrificios. Y esto significa que en la jarra se hacen presentes el cielo y la tierra, los dioses y los mortales. Es lo que Heidegger denomina “cuaternidad” (*Geviert*). La jarra, en su modestia calidad de cosa, hace lo que es propio de toda cosa: convocar un mundo. Lo lejano se hace presente y se une en la cosa. En la cosa acontece (*ereignet*) el venir a la presencia de todo un mundo. La cosa es cosa precisamente porque convoca aquello que nos concierne, y lo trae a la presencia. Más radical que la misma *Zuhandenheit* es este convocar originario de las cosas, porque lo *Zuhandenes*, aunque esté presente de un modo puramente pragmático, es algo presente. Y lo más radical de la cosa es su capacidad de unir y de convocar a la presencia. Solamente de un modo derivado la cosa se habría convertido en puro ente, en pura presencia. Es justamente el proceso que para Heidegger, caracteriza la historia del ser en la filosofía occidental: del surgir originario hasta la pura presencia, en la que el llegar a la presencia ha desaparecido. Esta transformación de la cosa en puro ente, entendido como pura presencia, es lo que permitió que el pensamiento medieval acabara incluyendo al mismo Dios entre las cosas²⁴.

Cosa-realidad

Los análisis de Heidegger tienen la virtualidad de ponernos en marcha hacia lo cósmico de las cosas. Sin embargo, sus consideraciones sobre los zapatos de la

²³ Cf. M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *op. cit.*, pp. 22-28.

²⁴ Cf. M. Heidegger, “Das Ding”, *op. cit.*, pp. 44-52.

campesina o sobre la jarra no dejan de tener un punto débil. Se trata de lo arbitrario de las asociaciones que tales cosas despiertan en Heidegger. Algún experto ha dicho que los zapatos que pintó van Gogh no eran de ninguna campesina, sino del propio artista. Algunos han tomado esta observación para acusar a Heidegger de sexista, añadiendo un epíteto más a la considerable lista de sus incorrecciones políticas. Pero no es de esto de lo que queremos hablar aquí, sino del problema filosófico de fondo. A Heidegger, sea sexista o no, tales zapatos le despiertan ciertas asociaciones. Pero bien podrían despertarnos otras. Uno se puede acordar de sus primeras botas de montaña, todavía fabricadas en cuero, y de los magníficos paseos por las montañas de Asturias. La jarra puede recordarnos un picnic en la playa, en lugar de los sacrificios realizados a los dioses. Es legítimo, como veremos, el intento de Heidegger de mostrar que cada cosa convoca un mundo. Sin embargo, Heidegger ha planteado esta convocación en el ámbito del sentido. No porque la cosa para Heidegger sea simple cosa-sentido. La cosa, para Heidegger, está situada en el momento originario del *Ereignis*, porque en ella viene a la presencia un mundo. Por eso la cosa se sitúa mucho más allá de toda presencia, y de todo sentido de lo presente. Sin embargo, cuando Heidegger trata de pensar el venir a la presencia de un mundo, no puede hacerlo más que mediante asociaciones de sentido. Por eso los mundos convocados por la cosa son absolutamente arbitrarios. Si nos movemos en el ámbito del sentido, el venir del mundo a la presencia solamente funciona mediante la asociación libre de sentido que nos despiertan las cosas. Y esto es enormemente endeble, porque las asociaciones de sentido pueden transcurrir en muy diversas direcciones, y no tienen que llevarnos necesariamente a ninguna cuaternidad.

Sin duda, Heidegger no quiere pensar el venir a la presencia como asociación de sentido. Quiere llevarnos más allá del sentido, hacia el *Ereignis*. El problema es que carece de un sistema conceptual adecuado. Pero, ¿es posible establecer un sistema de conceptos filosóficos que claramente nos sitúen más allá del sentido? Como dijimos al principio, ésta es la pretensión de la filosofía de Zubiri. Más allá del sentido estaría la realidad. Para el resto de la fenomenología, así como para sus derivaciones hermenéuticas, este tránsito del sentido a la realidad no es posible, por una sencilla razón. Para la fenomenología, la realidad es un sentido que se constituye dentro del yo. Es justamente el sentido de ser algo que trasciende a la conciencia. Es lo que explícitamente nos dice Husserl, y lo que implícitamente acepta el movimiento fenomenológico en general²⁵. Sin embargo, la posición de Zubiri se puede entender fenomenológicamente de la siguiente manera: tomemos lo que Husserl llama “contenidos presentantes”, “materias” o “impresiones” (*Empfindungen*). Se trata, por ejemplo en una bola roja de billar, de cada una de las tonalidades del rojo. Se nos dirá que tales tona-

²⁵ Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1967 (2ª ed.), p. 86; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1976, pp. 148, 165.

lidades nunca se dan aisladamente, sino en una unidad de sentido: la bola de billar. Aceptemos esta observación, por más que cabría recordar que el mismo Husserl dejó abierta la posibilidad de que existieran puras “vivencias sensibles” sin el momento de captación (*Auffassung*) de un sentido²⁶. Pero supongamos que esto no es así, de tal manera que siempre tuviéramos unidades de sentido. Solamente por un esfuerzo ulterior, como dice Heidegger, podríamos abstraer uno de los contenidos presentantes. Hagamos, sin embargo, ese esfuerzo. Es legítimo, en un análisis fenomenológico, justamente analizar, distinguiendo entre los distintos elementos que hay en una vivencia.

La tesis de Zubiri, explicada para fenomenólogos, consiste en decir que si tomamos cualquier de esos “contenidos presentantes” nos encontramos con algo que no es puro contenido. Es justamente lo que Zubiri llama “formalidad de realidad”. Se trata de que los contenidos, en la impresión, quedan en ella como radicalmente independientes de la misma. No se trata de un sentido que les damos a esos contenidos, afirmado que sean trascendentes a la conciencia. Se trata de algo mucho más modesto: es simplemente el modo de quedar de esos contenidos en la aprehensión, con independencia de lo que suceda allende la misma. Los contenidos en la aprehensión quedan como algo “de suyo”. No se trata de un misterio metafísico, sino de la simple descripción de un carácter que tienen estos contenidos. Un color rojo, o un sonido, queda en nuestra impresión como algo que no remite a la impresión. No sabemos qué sea con independencia de la impresión, y prescindimos aquí de toda teoría sobre ese asunto. Simplemente constatamos que los contenidos primarios se presentan, en la impresión, como radicalmente distintos de la misma. Por eso mismo no se pueden identificar, como hacen Hume o Husserl, los contenidos con la impresión. En la impresión, los contenidos presentan una alteridad radical. No es la alteridad propia del sentido, porque el sentido siempre es la “función constructa” de la cosa con mi vida, y por tanto siempre remite a mí²⁷. La alteridad de las “mesas”, “sillas”, es menor que la de un color en cuanto color. Porque el color es actualizado en una impresión está presente como algo “de suyo”. Es algo “en propio”, tan otro (en la aprehensión) que no remite a mí, sino solamente a sí mismo. En cambio, la mesa solamente es mesa respecto a alguien en cuya vida ciertas cosas pueden desempeñar esa función. En otra cultura, en otro contexto, la mesa pierde su sentido de mesa.

Desde este análisis, Zubiri ha sostenido repetidamente la prioridad de la cosa-realidad sobre la cosa-sentido. Pero tratemos de entender correctamente en qué consiste esta prioridad. A mi modo de ver, se trata de una prioridad de alteridad. La cosa-sentido adquiere tal sentido en función constructa con mi propia vida. Aquello por lo que es cosa-sentido remite a la funcionalidad entre mi vida y la cosa. Mientras que aquello por lo que es realidad no remite a mí, ni a

²⁶ Cf. E. Husserl, *Ideen*, vol. 1, *op. cit.*, p. 192.

²⁷ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, *op. cit.*, p. 277.

mi trato con la cosa. Es algo “de suyo”. Por esto toda cosa sentido remite a la cosa realidad como algo estructuralmente previo a ella. No habría sentido, en cuanto funcionalidad con mi vida, si no hubiera realidad. No habría mesa si no hubiera madera. El sentido es siempre el sentido de algo que se presenta como un “de suyo”, y por tanto de algo que se actualiza, en nuestras impresiones, como independiente de toda funcionalidad con la propia vida. Ahora bien, esta anterioridad no es una anterioridad cronológica, como si primero captáramos la cosa-realidad y después su sentido. Se trata solamente de una anterioridad estructural desde el punto de vista del “prius” de alteridad que tiene la realidad respecto al sentido. Como dice el mismo Zubiri:

“Nadie aprehende una cosa-sentido sin más, sino que aprehende que la cosa-realidad es de uno o de otro sentido. La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro lado todas las formas de existencialismo, han descrito como algo obvio que lo que primeramente, por ejemplo, ‘vemos’ son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. Ahora bien, esto es completamente falso. En el estricto rigor de lo que se llama ‘ver’, lo que vemos son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etc.; no vemos puertas sino cosas que son puertas o que sabemos que son puertas. La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido. Ciertamente no se trata de un anterioridad necesariamente cronológica, pero sí de una anterioridad de estructura aprehensiva. La aprehensión de la nuda realidad no es una especie de residuo de la aprehensión de la cosa-sentido, sino un momento primario, constitutivo y fundante de esta última aprehensión. Dicho en otros términos: cosa-realidad y cosa-sentido son *congéneres* pero *no equivalentes*, no independientes, sino que la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella”²⁸.

Se trata de una tesis que puede ser comprendida perfectamente dentro de la fenomenología: si entendemos el “ver” al que Zubiri se refiere como una “impresión” (*Empfindung*) y no como una percepción (*Wahrnehmung*), es obvio que los contenidos presentantes son esenciales para que se pueda hablar de la percepción como algo más complejo, que envuelve a las impresiones. No sólo eso: Zubiri sostiene que la percepción de sentido se funda en ellas. Este “fundarse” es lo que la fenomenología clásica no podía captar, precisamente porque hacía a los contenidos equivalentes a las impresiones, y en este sentido meros ingredientes de una captación (*Auffassung*) de orden superior. Ahora bien, cuando encontramos en esos contenidos una formalidad de realidad, los contenidos recuperan sus fueros, se distinguen de las impresiones, y muestran una alteri-

²⁸ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1992, p. 230.

dad más radical que la del sentido. El sentido se funda en la realidad porque la alteridad de la realidad es más radical que la del sentido. Mientras que la primera no remite más que a sí misma (“de suyo”, “en propio”), la segunda remite a la propia vida. Y esta remisión solamente es posible fundada sobre la realidad previa de la cosa.

Respecto a los problemas planteados hasta aquí, podemos ahora afirmar algunas cosas. En primer lugar, la idea de la cosa-realidad como una sustantividad de notas sentidas no excluye en ningún momento que esa cosa-realidad esté “envuelta”, como dice Zubiri, en una cosa sentido, y que solamente por un esfuerzo ulterior se pueda distinguir. Sin embargo, ello no obsta para que ese momento de realidad nos exprese algo esencial de las cosas, como es su radical alteridad en la aprehensión. No sólo eso. El análisis de Zubiri muestra también que la sustantividad puede entenderse fenomenológicamente sin ninguna referencia a la producción (*Herstellen*). Si la sustantividad está presente, es porque es “real”, no porque haya sido “puesta” en la presencia. El término sustantividad se puede utilizar simplemente para designar el sistema de notas reales, con independencia de que haya habido algún tipo de producción. Las cosas naturales serían sustantividades, prescindiendo de toda idea de producción. No sólo eso. La realidad, en el sentido de Zubiri, no es pura *Vorhandenheit*. Se trata más bien de una formalidad que se da en cualquier modesto “contenido presentante”, haya sido o no objeto de una consideración temática o teórica. En el trato más inmediato con lo *Zuhandenes* ya hay formalidad de realidad. El martillo, por más que sea un *πρᾶγμα* incorporado a nuestra actividad (*πράττειν*), está sin embargo aprehendido como realidad. La realidad no es, como piensa la escolástica y la fenomenología en su conjunto, algo *extra animam*, sino una simple y modesta formalidad, cargada sin embargo de consecuencias filosóficas.

Sobre una de estas consecuencias quisiéramos llamar la atención. Y es que la formalidad de realidad, en la concepción de Zubiri, es inespecífica. Los contenidos de las cosas son diversos, pero la formalidad de realidad es la misma en todas las cosas. La realidad del árbol y la realidad del sonido de la campana son la misma. Zubiri ha hablado por eso de una unidad de las cosas reales, no por razón de sus contenidos, sino por razón de la formalidad de realidad. Hipotéticamente, cabría especular sobre la existencia de diversos “cosmos” independientes entre sí, tal como la cosmología hace a veces. Los contenidos de las cosas de un cosmos serían independientes de los contenidos de los demás cosmos. Pero incluso así todos los cosmos estarían inscritos en la misma formalidad de realidad. Cosmos sería entonces la unidad de las cosas por razón de sus contenidos, mientras que mundo sería la unidad de las cosas por su formalidad de realidad. Observemos la importancia de esto. Cada cosa, en su formalidad de realidad, está remitiendo a todas las demás cosas reales. Cada cosa nos abre al mundo. Pero no lo hace mediante asociaciones libres de sentido, como sucedía en Heidegger, sino de una manera universal e inexorable, en la respectividad de una única formalidad de realidad. No necesito imaginar arbitraria-

mente el mundo de la campesina, ni pensar en las libaciones a los dioses. Me basta con la formalidad de realidad, presente en cada cosa, para que esa cosa esté remitiendo, desde sí misma, a todas las demás cosas. Sí, tiene razón Heidegger en sostener que cada cosa nos hace presente un mundo. Pero este hacer presente no se mueve en el ámbito arbitrario del sentido, sino en la apertura trascendental de la formalidad de realidad²⁹.

A las cosas mismas

Todo esto significa que Zubiri pueda prestar unas contribuciones decisivas a la concepción de lo que sean las cosas, corrigiendo algunos de los lastres con los que todavía carga Heidegger. Pero entonces tenemos que preguntarnos renovadamente en qué consisten las cosas. En la obra de Zubiri no encontramos un tratamiento sistemático de la cuestión. A lo sumo alusiones sueltas. Ya hemos mencionado el sentido latísimo que le da a la expresión al comienzo de su obra sobre la *Inteligencia sentiente*. Pero decíamos también que había ocasiones en los que Zubiri parecía contar con un sentido más estricto de lo que fuera la cosa. Allí es donde tenemos que ir para tratar de descubrir en qué consiste lo cósmico de las cosas. Zubiri afirma que “lo real no es ‘cosa’, sino algo ‘en propio’, sea o no cosa”. La cuestión decisiva, para delimitar qué es cosa, es averiguar qué es eso que, siendo real, no es cosa. El contexto lo parece dejar claro. Zubiri, en la frase anterior, ha dicho que “lo real es lo que tiene la formalidad del ‘de suyo’, sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad”³⁰. Según esto, las sustantividades compuestas de una sola nota no serían cosas. Las cosas, en un sentido más estricto, designarían sistemas de notas sentidas en su realidad. Algunos otros textos de Zubiri parecen confirmar esta idea. Con una precisión ulterior: el término “cosa” parece designar no sólo un sistema de notas, sino ese sistema considerado como resultado de lo que Zubiri llama “formalización”. Veamos lo que nos dice el mismo Zubiri:

“Lo que llamamos ‘cosas’ es algo que se va elaborando genéticamente en nuestras percepciones. Para el niño de dos años, las cosas no tienen el mismo aspecto de cosas que tienen las cosas para un adulto: es el resultado de la formalización. No nos preocupa, pues, en este momento, lo que sean estas cosas en cuanto cosas, sino lo que son las cualidades en sí mismas no en cuanto cualidades de cosas. Y en este sentido es en el que digo que las cualidades son reales en la percepción antes de ser cualidades de cosas. Formalmente cada cualidad sensible es real en sí misma ‘en’ la percepción”³¹.

²⁹ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 113-132.

³⁰ Cf. para los dos textos X. Zubiri, *ibid.*, p. 207.

³¹ X. Zubiri, *ibid.*, p. 177.

Tenemos aquí una anterioridad, de la que no queda claro si es estructural o cronológica. En cualquier caso, parece que primero tenemos las cualidades reales en la percepción, cada una real en sí misma, y ulteriormente tendríamos una formalización de esas cualidades para dar lugar a “cosas”. Y estas cosas serían distintas en un adulto y en un niño, debido a que la formalización es diferente en cada uno de ellos. Ahora bien, estas consideraciones sobre la formalización se adentran ya en el terreno de lo explicativo, tratando de explicar por qué tenemos en la percepción las cosas que tenemos. Por eso no es extraño que el otro pasaje en el que Zubiri habla sobre las “cosas” en *Inteligencia sentiente* aparezca precisamente en un apéndice, que es el recurso literario que emplea Zubiri para tratar cuestiones que, a su juicio, desbordan el análisis de lo que tenemos en la aprehensión. Allí nos dice Zubiri:

“Como unidades clausuradas sistemáticas, las notas tienen un tipo de clausura común a todos los hombres. Para todos los hombres los sistemas reales presentan un mismo aspecto; esto es, son cosas relativamente independientes unas de otras por razón de sus notas. Ello es debido a las estructuras sentientes. Si así no fuera, las unidades sistemáticas serían radicalmente distintas a las que ahora percibimos. Si viéramos los colores y las formas de este árbol con una retina distinta, percibiríamos por ejemplo los chorros de fotones, o los campos electromagnéticos; y lo que llamamos árbol no tendría como sistema el carácter que tiene en nuestra aprehensión sensible. Es lo que llamo la homogeneización de los sistemas. Está determinada por las estructuras de formalización. Gracias a ellas en lugar de fragmentos de un cosmos aprehendemos ‘cosas’ independientes”³².

Las cosas parecerían designar entonces a los sistemas de notas reales considerados desde el punto de vista de que ellos son el resultado de la formalización. Sería interesante preguntarse, en este lugar, hasta qué punto en esa formalización intervienen no sólo las estructuras perceptivas, de las que habla Zubiri, sino también el mismo momento de sentido. En las experiencias “cambio gestáltico” que tiene lugar intervienen sin duda factores culturales, que conducen a favorecer la percepción de ciertas cosas en detrimento de otras. En cualquier caso, todo esto pertenece al ámbito de lo explicativo. Y lo que vamos buscando aquí es solamente un concepto fenomenológico de lo que sea la cosa. Al parecer, en Zubiri nos seguimos encontrando con un concepto muy amplio de cosa, del que solamente quedan excluidas las realidades compuestas de una sola nota. Dios no sería cosa, porque al parecer es una realidad simple, compuesta de una sola nota. No sabemos cuántas notas tendrán los ángeles. Pero ciertamente, según este concepto de “cosa”, las personas serían también cosas, pues ellas son

³² X. Zubiri, *ibid.*, p. 209; también *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid, 2005, pp. 168-169.

realidades integradas por un sistema de notas, susceptibles de ser formalizadas como tales.

Esto no deja de ser problemático, pues Zubiri, en su primera introducción del concepto latísimo de cosa, había insinuado que un concepto más estricto de la misma excluiría precisamente a la “vida humana”. Zubiri parecía sugerir que un concepto estricto de cosa, para evitar el “cosismo”, tendría que excluir de sí a las personas³³. Para enfrentar esta dificultad, podríamos recurrir a otro texto de Zubiri, que no hemos considerado hasta aquí. Se trata de un pasaje central en la obra de Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente*, justamente donde habla de la índole esencial de la intelección, para afirmar que ésta consiste en una actualidad común de la intelección y la cosa. Según Zubiri, tanto la cosa como la intelección son realidades que participan de una misma actualidad. Como dice Zubiri: “mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta”³⁴. Pero un poco después Zubiri señala que el acto de intelección no está inteligido “como una cosa más, sino en esa forma que expresa el gerundio español ‘estoy sintiendo’”³⁵. Aquí podríamos tener una clave importante. Los actos no serían una cosa más. Podrían ser considerados como cosas en un sentido muy lato de la expresión. Pero no en el sentido estricto. En el sentido estricto, los actos que integran la vida humana no serían cosas. Y precisamente por ello, las personas no podrían ser consideradas como cosas en el sentido estricto de la expresión. Habría en ellas algo que escapa a la noción misma de cosa. ¿Qué es eso que se nos escapa?

Prâgma

Es esencial pensar lo que escapa a la noción de cosa, precisamente si queremos delimitar qué es lo que propiamente, en un sentido estricto, podemos llamar cosa. Hemos obtenido hasta aquí algunos recursos básicos para pensar lo que sean las cosas. Sin embargo, quedan algunas preguntas pendientes. Las cosas, entendidas como sistemas de notas reales, ¿son verdaderamente algo que nos concierne? Si las cosas son simplemente sistemas de notas reales, ¿no estamos de nuevo en una filosofía de la presencia? ¿Hay en las cosas un verdadero surgir, un verdadero venir a la presencia, o no tenemos en ellas más que la formalización de elementos que ya están previamente actualizados como reales? Estas dificultades tal vez podrían enfrentarse de una manera fenomenológicamente correcta si atendemos a otro aspecto de la cuestión, que nos ha dejado planteada la afirmación de Zubiri de que los actos no son una cosa más. Porque, para Zu-

³³ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, *op. cit.*, p. 19.

³⁴ X. Zubiri, *ibid.*, p. 157.

³⁵ X. Zubiri, *ibid.*, p. 161; cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994, pp. 132-134.

biri, los actos, aunque no sean una cosa más, están actualizados como realidades. Pero, ¿es esto verdaderamente así? Es importante señalar que no estamos discutiendo que los actos sean reales en algún sentido de la expresión. Ciertamente, los actos acontecen, tienen lugar. Hay percepciones, intelecciones, sensaciones, ficciones, pensamientos, etc. Lo que no resulta fenomenológicamente tan claro es que los actos sean reales en el sentido de Zubiri. Porque, para serlo, los actos tendrían que presentarse en otro acto como algo “de suyo”. Y, fenomenológicamente me parece imposible reconstruir algún tipo de acto en el que otro acto se actualice en él como algo “de suyo”.

Pensemos en un acto de rememoración. Recuerdo a ver visto ayer a un amigo. Cuando recuerdo esto, ¿recuerdo mi acto? Puedo comenzar a mencionar todas las notas de lo que recuerdo. Y lo que mencionaré serán notas relativas a mi amigo, o al contexto en que lo vi. Su casa, su familia, la reunión que tuvimos, etc. Y todo esto lo recordaré como preterido, como algo que sucedió ayer, y que no está sucediendo hoy. Pero lo que no encuentro entre todas las notas que recuerdo es una nota llamada “acto de visión de mi amigo”. La nota “acto” no aparece por ninguna parte. Cuando digo “estoy sintiendo” o “estuve viendo” lo que tengo de alguna manera actualizada es mi propia realidad, en cuanto realidad que siente, o que veía algo. Pero no el acto de ver como una realidad. Los actos no se ven, no aparecen. La razón es muy sencilla. Los actos consisten en el aparecer mismo de las cosas. Por eso no aparecen, porque el aparecer no aparece³⁶. Nuestro acceso al mismo es radicalmente distinto que el acceso a cualquier cosa. Dicho si se quiere en términos más zubirianos: los actos son actualizaciones de cosas. Pero la actualización misma no se actualiza como una cosa real. Ella será todo lo real que se quiera, pero su realidad no puede entenderse en términos de un “de suyo” actualizado en otro acto. Los actos, en cuanto actualizaciones, no se actualizan en la formalidad de realidad. Ellos son la actualización misma. Si los actos son lo que integra la vida humana, habría que decir que ésta no sólo no es cosa en el sentido estricto de la expresión. Muchos aspectos de mi propia realidad se pueden co-actualizar junto con la cosa inteligida. Muchos recubrimientos de los sentires pueden tener lugar. Pero lo que nunca se actualiza es la propia actualización.

Aquí podríamos recurrir a una maravillosa terminología de Aristóteles. Cuando Aristóteles trata de dar una noción de acto dice simplemente que ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα³⁷. Algunos han traducido simplemente diciendo que el acto sería “el existir la cosa”. Sin embargo, tal noción de acto serviría solamente para el aspecto entitativo del mismo. Y Aristóteles entiende que actos son las sensaciones, las intelecciones, las operaciones, la vida, el ser

³⁶ La fenomenología habría de tomarse muy en serio los logros de M. Henry, cf. su *Phénoménologie matérielle*, París, 1990. No es aceptable sin embargo su drástica separación entre la vida y el mundo.

³⁷ Aristóteles, *Metafísica* 1048a 30-31.

feliz, el movimiento, etc. Hay una pluralidad de usos del término ἐνέργεια en Aristóteles que no encajan si los entendemos simplemente como “el existir la cosa”. La sensación como acto, la intelección como acto, la producción como acto, la praxis como acto, el movimiento como acto, no son simplemente “el existir de la cosa”. De hecho, los traductores de Aristóteles, fuera de este pasaje concreto, ya lastrado por el peso de lo antiguo, no suelen interpretar ὑπάρχειν como “existir”. Así, por ejemplo, en la traducción de la *Metafísica* por Tomás Calvo Martínez, el término ὑπάρχειν suele ser vertido por “darse”, opción que sin duda está cargada de sugerencias heideggerianas (*es gibt*). No deja de llamar la atención el hecho de que el mismo Aristóteles diga en ocasiones, de modo semejante al último Heidegger, que el ser se da (ὑπάρχει... τὸ ὄν)³⁸. Esta traducción por “darse” es mucho más cercana al sentido originario de la expresión. Pero ¿qué significa originariamente el ὑπάρχειν?

Como es sabido, la raíz ἄρχειν contiene la idea de “regir”, que encontramos por ejemplo en los “arcontes” o gobernantes griegos. Con el prefijo ὑπο- tendríamos el matiz de “tomar la iniciativa”. Con este sentido encontramos ὑπάρχειν ya en la misma *Odisea*³⁹. Pero el verbo ἄρχειν puede proporcionarnos no sólo la idea de regir, sino también la de “comenzar” algo. Con el prefijo ὑπο- tendríamos la imagen de algo que comienza desde abajo. Cuando algo comienza desde abajo estamos ante el surgir, el nacer o el aparecer, de donde ὑπάρχειν tomaría el sentido más general de “resultar”. Así por ejemplo Tucídides puede hablar de la seguridad que surge o resulta de la unión mutua⁴⁰. Lo que nace, lo que resulta, es algo que ya está allí y con lo que se puede contar. De ahí que ὑπάρχειν también pueda significar “estar anteriormente”, como aparece en Esquilo, cuando habla de la multitud de desastres que ya están presentes⁴¹. Este estar tiene lugar siempre respecto a alguien, al que le concierne el surgir de lo que está. De ahí que ὑπάρχειν pueda significar a veces “atañer”, “corresponder” o “pertenecer” a alguien⁴². Ahora bien, lo que ya está presente es algo que está a la mano, o que está a disposición nuestra. Esto explica la frecuente expresión τὰ ὑπάρχοντα, en el sentido de las cosas que están disponibles o a la mano. Más en general, τὰ ὑπάρχοντα podría significar los bienes y posesiones (Mt 24:47), y también “las circunstancias”. De aquí ὑπάρχειν habría llegado a significar simplemente “ser” o “existir”⁴³.

Si queremos una traducción adecuada del ὑπάρχειν, no pareciera lo más adecuado partir del “existir”, por tratarse de un sentido derivado. En el caso de la noción de acto, no traduciría fielmente las intenciones aristotélicas, que no

³⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1004a 4-5; cf. 1030a 21; 1070b 7-8.

³⁹ Cf. Homero, *Odisea* 24, 286.

⁴⁰ Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, VI, 86, 5.

⁴¹ Cf. Esquilo, *Agamenón* 1656.

⁴² Aristóteles dice que los axiomas lógicos “competen” o “pertenecen” (ὑπάρχει) a todos los entes, cf. *Metafísica* 1005a 22-23.

⁴³ Cf. Sófocles, *Antígona* 932.

restringen el uso del acto a lo entitativo. Es mejor tratar de conservar los sentidos originarios de “tomar la iniciativa”, y de “aparecer”. El prefijo ὑπο- equivale al *sub-* latino. El ἄρχειν tiene, como hemos dicho, el significado de principiar o de regir. Literalmente entonces podríamos traducir ὑπάρχειν al latín por *sub-rego*. Y *sub-rego* es justamente la etimología del verbo latino *surgo*. El ὑπάρχειν sería justamente el “surgir” la cosa. En el surgir hay siempre un regir, porque las cosas se nos imponen en alteridad radical. En el surgir hay un *sub-*, no en el sentido de un sustrato, sino en el sentido de un remitir más allá de lo que aparece. En castellano antiguo, “surgir una nave” era fondearla, justamente porque el surgir nos remite más allá de la superficie del aparecer hacia el fondo donde se puede encontrar el fundamento de lo que aparece.

El surgir es una palabra magnífica, un verdadero privilegio. Es importante observar que esta noción de acto cubre todos los aspectos que la ἐνέργεια tiene en Aristóteles. Porque la sensación y la intelección pueden entenderse como un surgir las cosas ante nosotros, en el sentido de un aparecer o una actualización. Las operaciones productivas pueden entenderse como un surgir de lo producido. Las operaciones que tienen su fin en sí mismas, y que Aristóteles llama πρᾶξις también pueden entenderse desde aquí, pues πρᾶγμα puede tener originariamente el sentido de hecho o de acción. De este modo, en tales operaciones asistiríamos a un surgir, no de un producto, sino de la acción misma. También la vida, que Aristóteles conceptúa como acto, podría ser considerada como un “surgir” de las cosas. Y, evidentemente, también en el movimiento y en el cambio tendríamos el surgir de una cosa, transformada en algunas de sus características. Finalmente, también en el aspecto entitativo tendríamos el surgir de las cosas, por más que el aristotelismo y la escolástica se hayan concentrado finalmente en lo surgido, y no en el surgir mismo.

En otro lugar presentaré un análisis más detenido de los actos, considerados desde esta perspectiva. Los actos son el surgir de las cosas. Por eso mismo, ellos no surgen: son el surgir mismo. Su realidad está más allá del “de suyo”. Pero lo que estamos buscando aquí no es una noción de acto, sino una noción de cosa. ¿Qué son las cosas? Podríamos decir ahora simplemente: la cosa es aquello que surge en nuestros actos, y que al surgir nos concierne. Como hemos visto, hay en el ὑπάρχειν no sólo el matiz de surgir, sino también el de concernir. Por eso la cosa es un πρᾶγμα, algo íntimamente relacionado con nuestro πρᾶττειν. La cosa nos atañe íntimamente. Pues no hay actos nuestros, ni sensoriales, ni intelectivos, ni imaginativos, ni desiderativos, sin cosas. La unidad entre los actos y las cosas es indisoluble, porque es constitutiva. No es posible el dualismo de Michel Henry entre vida y mundo, pues los actos son el surgir de las cosas. Démonos cuenta de que estamos hablando en un nivel fenomenológico constitutivo, y no en un nivel pragmático. Ciertamente tratamos con las cosas, e incluso producimos cosas. Pero antes de todo eso tenemos el surgir mismo de las cosas en nuestros actos, entendido como su aparecer primigenio. Es algo anterior a toda *Zuhandenheit*, porque para que las cosas se inscri-

ban en nuestro trato pragmático con ellas primeramente tienen que surgir como cosas en nuestros actos. Ciertamente, algunos $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ son productos. Pero otros son cosas naturales. O son simplemente acciones. En todos los casos, se trata de algo que surge de nuestros actos. Los actos consisten en la $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ en la que surgen las cosas, en sus diversas modalidades y niveles. Cuando las cosas surgen en niveles sensoriales, tenemos las cosas concretas, materiales. Cuando las cosas surgen en otros niveles intelectivos, tenemos los asuntos y los problemas. Pero en todos los casos, las cosas son algo enormemente íntimo, porque no hay acto humano, por recóndito que sea, que no consista en el surgir de las cosas. Las cosas no son algo fuera de nosotros, ajeno y extraño, sino algo que nos concierne íntimamente.

¿Qué no son entonces cosas? Ciertamente las personas no son propiamente y plenamente cosas, porque en ellas tiene lugar el surgir de las cosas. Y ese surgir no es una cosa más. También se podría excluir, al menos parcialmente, de las cosas a los animales, al menos por algún tipo de analogía con las personas. Dios, si es el acto puro de la filosofía clásica, estaría también más allá de las cosas. Sin embargo, cualquier encuentro con Dios o con las personas acontece entre las cosas. Las cosas nos convocan, porque nos atañen íntimamente. Antes de convocar a los cielos, o a los dioses, las cosas convocan personas. Muchas veces, esta convocación tiene la forma de una lucha por las cosas. En el mundo de las cosas nos abrimos a lo que no es cosa. En ese abrimos, nos descubrimos a nosotros mismos como algo que está más allá de las cosas. Y, sin embargo, somos inseparables de ellas. No hay pensamiento sin cosa pensada, ni imaginación sin cosa imaginada. Sea cual sea la realidad de las cosas, ellas forman parte del surgir primigenio de nuestros actos. Pablo Neruda lo dice de forma magnífica en su "Oda a las cosas". Recurrimos en ella, no para justificar poéticamente lo que sólo se puede justificar fenomenológicamente, sino simplemente para ilustrar lo fenomenológicamente logrado. Ciertamente, al comienzo del poema, Neruda habla de las cosas en un sentido productivo. Las cosas parecen ser los artefactos:

Amo las cosas loca,
locamente.
Me gustan las tenazas,
las tijeras,
adoro
las tazas, las argollas,
las soperas,
sin hablar, por supuesto,
del sombrero.

[...]

Ay cuántas
cosas
puras
ha construido
el hombre:
de lana,
de madera,
de cristal,
de cordeles,
mesas
maravillosas,
navíos, escaleras.

Sin embargo, la mirada del poeta poco a poco va profundizando en aspectos de las cosas que van más allá de lo productivo o incluso más allá de lo pragmático:

Amo
todas
las cosas,
no porque sean
ardientes
o fragantes,
sino porque
no sé,
porque
este océano es el tuyo,
es el mío:
los botones,
las ruedas,
los pequeños
tesoros
olvidados,
los abanicos en
cuyos plumajes
desvaneció el amor
sus azahares,
las copas,
los cuchillos,
las tijeras,
todo tiene
en el mango, en el contorno,
la huella
de unos dedos,

de una remota mano
perdida
en lo más olvidado del olvido.

Las cosas aparecen ahora como un océano compartido, donde las personas se encuentran y se aman. En las mismas cosas queda la huella del amor. Las cosas no son vistas entonces como algo producido. Tampoco se trata de ellas como útiles inscritos en nuestra actividad (*Zuhandenheit*). Tenemos más bien unas cosas que acompañan nuestra propia vida, porque son lo que aparece en ella. La *Zuhandenheit* ya no es tal, porque la mano está perdida en el olvido. Y, sin embargo, esa mano estuvo en la cosa. La mano está perdida, porque los actos no son visibles. Y, sin embargo, las cosas tienen la huella de esos actos. No como una huella visible, no como una característica específica que podamos encontrar en sus contenidos. Sean o no fragantes, todas son cosas. En su carácter de cosas, precisamente porque son cosas, es por lo que en ellas está siempre, ineludiblemente, la huella de la vida humana. Precisamente por ello nos conciernen, y no podemos vivir sin ellas:

[...]
muchas cosas
me lo dijeron todo.
No sólo me tocaron
o las tocó mi mano,
sino que acompañaron
de tal modo
mi existencia
que conmigo existieron
y fueron para mí tan existentes
que vivieron conmigo media vida
y morirán conmigo media muerte.

Así termina el magnífico poema. Proclamando la unidad indisoluble entre los actos humanos y las cosas. Si el cristianismo no espera simplemente una inmortalidad del alma, sino una “nueva creación”, posiblemente se deba a la imposibilidad de pensar ninguna pervivencia humana sin cosas. Las “últimas cosas” de la escatología cristiana no son la muerte y el juicio, como pensaba Heidegger. Las últimas cosas los cielos nuevos y la tierra nueva, en donde habite la justicia (2 P 3:13). Frente a todo gnosticismo, hay una unidad indisoluble entre los actos y las cosas, porque los actos no son sino el surgir mismo de las cosas.

Vistas las cosas desde este surgir originario, podemos entonces decir que la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido tiene que ser inscrita en un momento más originario, que es el surgir mismo de las cosas como cosas. Es el surgir de las cosas, con sus momentos de realidad y con sus momentos de sen-

tido, desde lo más olvidado del olvido. Solamente desde este surgir primigenio las cosas son algo más que puros entes venidos a la presencia. Son algo que nos concierne íntimamente, porque forma parte de la textura más íntima de nuestra vida. Ciertamente, tiene razón Heidegger al decir que ha habido en la historia de la filosofía un “pasar por alto”, un *Versäumen* de las cosas. Pero este pasar por alto las cosas está indisolublemente unido a un pasar por alto los mismos actos. La ἀλήθεια de los griegos no sólo era una desvelación, sino, como decía Aristóteles, un ἔργον⁴⁴. Para Heidegger, la ἐνέργεια aristotélica no pasaba de ser una forma de presencia, y por lo tanto algo secundario respecto a la desvelación primigenia en la que las cosas llegan a la presencia. Sin embargo, el acto aristotélico, correctamente entendido, es un surgir, un llegar a la presencia, un ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα. En el πρᾶγμα mismo, correctamente entendido, está inscrita la huella indeleble del surgir originario. Por eso las cosas viven con nosotros media vida, y viven con nosotros media muerte.

⁴⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1039b 12.