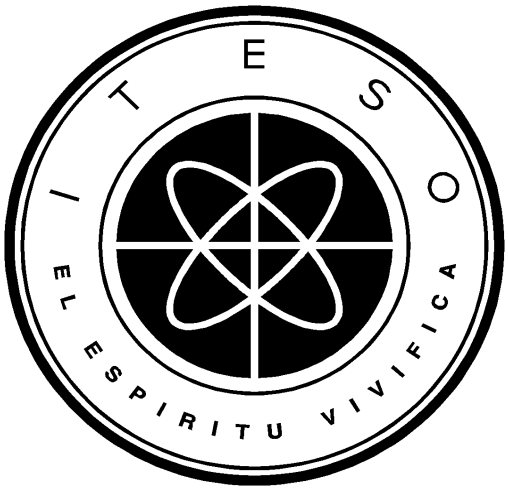
INSTITUTO TECNOLOGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN FILOSOFIA SOCIAL

LA EXPERIENCIA DE PERTENECIA AL TODO

TESIS PROFESIONAL QUE PARA OBTENER EL TITULO DE MAESTRO EN FILOSOFIA SOCIAL
PRESENTA:

FLORENTINO BADIAL HERNÁNDEZ.

TLAQUEPAQUE, JALISCO A JUNIO DE 2006

A mi familia: Carmen, Florentino, José Trinidad, Rosina, Mónica, Diego, Alejandro, Rosina, Florentino.

A mis hermanos jesuitas.

A todas las niñas y niños, mujeres y hombres que viven con el virus del SIDA.
También a los que ya se nos adelantaron y ahora viven en la unión plena.

"¿Cómo propagar por discursos la convicción obtenida de una experiencia?; y, sobre todo, ¿cómo expresar lo inexpresable?"

Henri Bergson.

INDICE.

Indice. 4.

Resumen. 5.

Introducción. 6.

Capítulo I. La experiencia. 11.

1.1 El sentir humano. 11.

1.2 Cómo experimentamos y qué experimentamos. 16.

1.3 Los sentimientos y las diversas experiencias. 20.

Capítulo II. La verificación. 27.

2.1 Qué es verificación. 27.

2.2 La razón y la verificación. 30.

2.3 El papel de la sensibilidad. 34.

2.4 La razón y la sensibilidad se construyen. 39.

2.5 Verificar: razón y sensibilidad. 45.

Capítulo III. 'El todo' y la pertenencia. 54.

3.1 Lo que quiero decir con 'el todo'. 54.

3.2 Lo que no quiero decir con 'el todo'. 58.

3.3 La pertenencia o el ser parte. 61.

3.4 La pertenencia al todo. 65.

Capítulo IV. La experiencia de pertenencia al todo. 68.

4.1 Otras experiencias de pertenencia. 68.

4.2 La experiencia de pertenencia al todo se construye. 74.

4.3 El momento de la experiencia. 77.

Conclusiones. 86.

Bibliografía. 92.

Anexo. 98.

RESUMEN.

Hay una experiencia – a la que hemos llamado "experiencia de pertenencia al todo" – en la que no sólo "sabemos" que somos parte del todo, sino en la que nos *sentimos* parte de ese todo – no en el sentido de que somos pertenencia de algo o alguien distinto de nosotros mismos, sino en el estricto sentido de que "somos parte de". Esa experiencia de "sentirnos parte del todo" la he descrito como presencia de ciertos sentimientos como los de paz, alegría, bienestar, tranquilidad, armonía. La experiencia de pertenencia al todo, por un lado, orienta la verificación de la afirmación de que somos parte de un todo. Aún así, qué sea pertenecer al todo sigue teniendo, en parte, algo de misterio, tanto para la "humanidad en búsqueda" como para cada ser humano en su búsqueda personal por lo que él es y por descubrirse y construirse como persona. Por otro lado, ante toda experiencia hay una respuesta de parte de la persona que la vive. ¿Cómo responde el ser humano ante la experiencia de sentirse parte del todo con sentimientos de armonía, paz, alegría? Sabemos que cada ser humano responde según su decisión personal, sus posibilidades, su libertad. Aún así, existencialmente, es una experiencia que puede resultar fundamental en la vida concreta del ser humano, como se lo escuchamos decir a Nietzsche, a Spinoza, a Teilhard de Chardin, a Giordano Bruno.

Esta es la experiencia de pertenencia al todo, ese momento construido y decidido a la vez que gratuito, en el que, ante la contemplación de las cosas, el hombre o mujer dice: "Yo soy parte de esto, soy parte de estos, soy parte del todo y quiero que tú – y contigo todas las cosas – pertenezcas a ese todo". Afirmación que es descubrimiento y que es a la vez decisión: la decisión de ser parte del todo de una manera concreta: mi manera. Y decisión de serlo con todas las demás cosas y personas. Momento de paz y armonía ante el hecho de ser parte, de pertenecer al todo. La experiencia de pertenencia al todo, pues, no sólo es *saberme*, sino es también *sentirme* parte del todo. No es necesariamente resultado de un complicado razonamiento filosófico (aunque, para tratar de explicarla, hayamos de valernos de cierta antropología y de otras ramas de la filosofía). Es, más bien, el resultado de una decisión: la decisión de querer ser parte del todo con todas las cosas y personas. No porque de nuestra decisión dependa el que seamos parte del todo – ni el que algo más lo sea –, sino porque lo que sí depende de nuestra decisión es el modo como somos parte. Y es el modo de serlo – nuestras acciones, nuestras decisiones – lo que construye la experiencia de pertenencia al todo.

INTRODUCCIÓN.

¿De qué vamos a hablar?

Cuando vino el tiempo de elegir tema para esta tesis, uno de mis maestros me preguntó: "¿Qué es lo que verdaderamente te interesa, te inquieta?" No fue difícil recordar una intuición que me acompañó durante toda la maestría. Un poco más complicado fue poner la intuición en palabras, y más complicado aún ponerla en términos de un problema de tesis. Quería hablar de cierta experiencia concreta, pero no por ella misma, sino por lo que me parecía que revelaba acerca del ser humano y de la unidad de todas las cosas – incluido el mismo ser humano. Una experiencia en la que me quedaba claro que había ideas y sentimientos y en la que tanto unos como otros jugaban un papel central. Esa experiencia, como digo, se acompañaba de una especie de certeza con respecto a la unidad de todas las cosas del Universo, como si todas formaran una sola cosa sin perder su individualidad. Pero, sobre todo, era una experiencia que no podía formular en tercera persona, pues sabía que se trataba de algo radicalmente existencial y personal.

Entonces empecé a buscar autores en los que pudiera encontrar semejanzas con lo que yo quería decir, con el consejo de otro maestro que me recomendó que acotara el tema y tratara de plantearlo en una pregunta concreta. No encontré a ningún autor que dijera exactamente lo que yo estaba pensando, pero sí a muchos con ideas que me inspiraron y me orientaron. Finalmente, pude aterrizar en esto: "Hay una experiencia en la que el hombre se siente parte de un todo, que pertenece a un todo. En esta experiencia están presentes a los sentidos las mismas cosas que estaban antes. Es una experiencia en la que la visión de las mismas cosas se hace desde un nuevo punto de vista o desde un nuevo punto de partida: que todas las cosas forman un todo del cual 'yo' (el sujeto que tiene la experiencia) también formo parte. Es una experiencia en la que hay claridad intelectual y afectiva con respecto a esta afirmación. Es un razonamiento y es también una intuición. Esta experiencia se presenta con sentimientos de tranquilidad, bienestar y armonía."

Así describí al comienzo de la investigación la experiencia de la que quería hablar. Poco más adelante me decidí a llamarla: *experiencia de pertenencia al todo*. También fui aclarando algunos de los términos

con los que empecé y cambiando otros. Pero, sobre todo, reconocí la pregunta que surgía de esta inquietud: Esta experiencia, ¿es o no reveladora de que el hombre en efecto pertenece a un todo, que es parte de un todo? En esta pregunta van implícita, por lo menos, dos hipótesis: que hay un todo del cual el ser humano es parte, al que pertenece, y que hay una experiencia que le permite no sólo saberse, sino también *sentirse* parte de ese todo.

Pero para poder hablar de esto, antes hay que aclarar y explicitar una serie de puntos. Uno de ellos: que hay un todo; especificando, por supuesto, qué es lo que vamos a entender con eso. Para poder decir que ese todo no es solamente una idea o un concepto, me parece fundamental demostrar que el ser humano está capacitado para captarlo – para captar el todo. Esto me lleva a la necesidad de hablar de la estructura humana con la cual podemos captar o sentir ese todo, misma estructura que nos permite saber que formamos parte de él. Ahora bien, ¿qué vamos a entender aquí por "captar" y por "sentir"? También hablaremos de ello, así como hablaremos de lo que vamos a entender por "formar parte" o "pertenecer".

De todo esto surgen varias afirmaciones: En primer lugar, que hay un todo del cual el ser humano forma parte. Luego, que el ser humano está capacitado para captar el todo y para caer en la cuenta de que él forma parte de ese todo. Y, por supuesto, que hay una experiencia que le permite no sólo saberse, sino *sentirse* parte de ese todo. Este último término, "sentirse", no equivale al término usado más arriba en la frase: "el ser humano puede captar o sentir el todo". Este último, como veremos, está relacionado con las sensaciones, mientras que "sentirse" está relacionado con los sentimientos. Sin embargo, no son términos que estén desvinculados; esto lo aclararemos en el cuerpo de la tesis. Ahora, para poder hablar de este tema, también hay que hacer explícito qué es lo que vamos a entender por "experiencia". Creo que éste será un término que se irá aclarando a lo largo de toda la tesis, aunque dedicaremos el primer capítulo a tratar de dar una primera definición.

Conforme me fui adentrando en la investigación surgió una pregunta que me pareció fundamental: ¿cómo saber que lo que digo acerca del todo y de nuestra pertenencia a él es verdadero? Es el problema de la verificación. Caí en la cuenta de que para verificar las afirmaciones de esta tesis había que seguir una secuencia lógica, un proceso racional, pero que también los sentimientos jugaban un papel importante. Así es que me decidí a plantear lo que vamos a entender aquí por verificación y el papel que en ello juegan la razón y los sentimientos. De eso hablaremos en el segundo capítulo.

El tercer capítulo lo vamos a dedicar a tratar de definir ‘el todo’. Para ello hablaremos del “momento de totalidad” de las cosas. También vamos a aclarar lo que quiere decir “pertenecer”, “pertenencia” y “ser parte”. Para ello, hablaremos de diversos modos de “ser parte” o de “pertenecer”, aclarando las diferencias con lo que propiamente es “pertenecer al todo”. A esto último dedicaremos el apartado final de este capítulo. En el cuarto capítulo reuniremos los diversos conceptos planteados hasta ese momento: experiencia, afirmación, razón, sensibilidad, ‘el todo’, ‘pertenecer’. Ahí haremos mención de otros tipos de experiencias de pertenencia y, después, de la experiencia de pertenencia al todo en cuanto tal: de su construcción y específicamente del momento de la experiencia.

Hay un punto que no forma parte de la tesis, pero que me interesa tratarlo: tiene que ver con las consecuencias de la experiencia de pertenencia al todo. Como veremos, toda experiencia humana implica una respuesta de nuestra parte. La experiencia de pertenencia al todo no es la excepción. Sin embargo, no podemos hablar de que haya una sola respuesta posible. No es un asunto que vayamos a desarrollar a profundidad, ni a intentar demostrar, pero sí quiero mencionarlo y dejarlo sobre la mesa como un tema abierto. A esto dedicaremos un anexo.

¿Quiénes ayudaron en esta tesis?

Varios fueron los autores que me ayudaron en este proceso de llegar a plantear esta tesis. El planteamiento antropológico y metafísico está muy vinculado con el pensamiento de Xavier Zubiri. Sin embargo, no es la intención aquí hacer un resumen de su filosofía e incluso hay algunos términos que redefiniré o a los que haré algunas modificaciones con respecto a lo que este pensador plantea. Por ejemplo, el concepto de experiencia, lo mismo que con el concepto de verificación. La intención no es contradecirlo, pero tampoco seguirlo en todo. Incluso, hay algunos conceptos centrales en esta tesis que no están tomados de su pensamiento, como el de “pertenencia”. De cualquier forma, ha sido de mucho valor la formación recibida en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, basada, en lo que a filosofía sistemática se refiere, en los planteamientos de X. Zubiri. Al Instituto y a mis profesores estoy muy agradecido.

También otros filósofos fueron de gran ayuda, como es el caso de Henri Bergson; en especial, la investigación sobre el misticismo planteada en su obra “Las dos fuentes de la moral y de la religión”. Lo mismo Spinoza y Nietzsche que, aunque no profundicé mayormente en su obra, algunos de sus textos fueron muy inspiradores. A otros recurrí menos, pero también fueron fuente de ideas y de ánimo para seguir por donde iba o para corregir el rumbo: Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Pierre Teilhard de Chardin. No con la intención, pues, de repetir a ninguno ni de interpretarlos, sino simplemente de valerme de algunas de sus reflexiones para llegar lo más claramente posible al destino que me fijé, para lograr expresar lo que quiero. Espero haberlo logrado.

Agradezco especialmente a todas aquellas personas que me apoyaron en este camino. A mi director de tesis, Jorge Manzano, sobre todo porque creyó en mí. A Pedro de Velasco y a Shoko Doode, que me ayudaron a arrancar y a plantear el problema. A Héctor Garza, que me dio algunas muy buenas pistas. A los muchos que más de alguna vez me escucharon o leyeron y me dieron ideas muy valiosas; especialmente, repito, a algunos profesores del Instituto. Los muchos o pocos aciertos de lo que aquí planteo se los debo en buena parte a ellas y ellos. En cuanto a los desaciertos, esos sí tienen derechos de autor. También agradezco a mis compañeros, a mi comunidad y a las amigas, los amigos y la familia, por su apoyo y ánimo incondicionales.

CAPÍTULO I.

LA EXPERIENCIA.

1.1 EL SENTIR HUMANO.

La vida humana está llena de constantes experiencias: siempre estamos experimentando diversas sensaciones. Sin embargo, antes de hablar de las experiencias en general, y de la experiencia de pertenencia al todo, en particular, hablaremos de la estructura humana que nos permite tener tales experiencias. Para ello, basaré parcialmente mis reflexiones de este apartado en la antropología y en la filosofía de la inteligencia de Xavier Zubiri, aunque no pretendo hacer un resumen de su pensamiento, sino solamente tomar algunos elementos que pueden ayudar, incluso con la libertad de adaptarlos en función del planteamiento general al que pretendo llegar.

Las acciones humanas son posibles gracias a la estructura que propiamente conforma al ser humano. Esta estructura consta de cuatro aspectos o *notas* esenciales e inseparables: la *corporalidad*, la *inteligencia*, la *sensibilidad* y la *voluntad*.[1] Así, en toda acción humana participan conjuntamente las cuatro notas[2] – más adelante explico lo que entiendo por "notas". Pongamos un ejemplo que, con todo y sus limitaciones, puede ayudar. Si veo a una niña, en ello, obviamente, participan mis ojos – *corporalidad* – y capto su imagen con lo que Zubiri llama la *inteligencia sentiente*.[3] Hago la advertencia que mi acto de "ver" a la niña no puede ser separado de mi acto de ver todas las cosas reales que se me presentan; así, tampoco puede ser separado de mis otros modos de aprehensión, como oír, oler o sentir con el tacto; y tampoco puedo separar la corporalidad de la inteligencia sentiente, ni de la sensibilidad o la voluntad. Sin embargo, con fines didácticos, hablaré del acto de *ver* a la niña o, indistintamente, de aprehender o captar la imagen de la niña. Este captar la imagen de la niña es lo que constituye una sensación, en este caso, una sensación visual.

[1] Cf. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Pp. 41-46.
[2] Cf. Ibíd. Pp. 42-43.
[3] Cf. ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre.* Pp. 33-37.

Aquí radica una diferencia fundamental del modo de sentir humano con respecto del modo de sentir animal. Los animales también son capaces de sentir los estímulos provenientes de las cosas. En nuestro ejemplo, también un perro puede ver a la niña. Para este perro, la imagen de la niña es un estímulo que suscitará en él ciertos cambios de alguna manera programados, cierta respuesta automática. Lo que quiero subrayar es que dicha imagen, en el caso del perro, no pasa de ser un estímulo. Su estructura le permite tener una *impresión o aprehensión estimúlica*[4]; dicho de otra manera, su estructura le permite captar la imagen como un *mero estímulo*. En el caso de los humanos esto no es así. Si bien los humanos también captamos la imagen de la niña, ésta no es para nosotros un mero estímulo, sino que nuestra inteligencia sentiente nos permite captar la imagen no sólo como una sensación, sino como algo propio de la niña. Lo que quiere decir esto es que captamos la imagen como real: la imagen, para los humanos, no sólo es un estímulo, sino que la captamos como realmente "propia" de la niña; la captamos como *de suyo* de la niña.[5] Nuestro ejemplo tiene otra limitación, pues cuando captamos la imagen no la captamos con la etiqueta de "imagen de niña"[6], sino simplemente como una imagen real a la que "posteriormente" podremos llamar "imagen de la niña". Sin embargo, la captamos como una cosa real, como una realidad en sí misma, no sólo como un estímulo. Por ello, en el caso de la estructura humana, no hablamos de impresión estimúlica, sino de *impresión* o *aprehensión de realidad*.[7]

Otra forma de decir esto es que los animales tienen un modo de enfrentarse o de habérselas con las cosas al que llamaremos *estimulidad*. En cambio, los humanos tenemos una manera distinta y específica de habérnoslas con las cosas *como realidades*: es la inteligencia sentiente. Pero, ¿por qué "inteligencia sentiente" y no los sentidos primero y la inteligencia después? Para Zubiri, sentir e inteligir son una misma facultad; ambos se realizan simultáneamente en un mismo acto con dos modos distintos: sentir consiste en captar el estímulo o nota, mientras que inteligir consiste en aprehender su realidad.[8] Más adelante veremos la diferencia entre la pura nota de la cosa y la realidad de dicha cosa. Por ahora, lo que quiero subrayar es el hecho de que la *inteligencia sentiente* es una sola facultad y que en el mismo acto (al que podemos llamar *sentir intelectivo* o *inteligencia sentiente*) captamos tanto las notas de la cosa como su realidad.

---

[4] Cf. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Pp. 33-34.
[5] Cf. Ibíd. Pp. 32-39.
[6] Cf. PINTOR-RAMOS, Antonio. *Realidad y verdad*. P. 191.
[7] Cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia Sentiente.* Pp. 64-65.
[8] Cf. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios.* Pp. 35-37.

Ahora bien, volviendo al ejemplo anterior, la imagen de la niña "modifica" el modo como me siento, modifica mi *tono vital*. Este es el terreno de los sentimientos, el terreno de la *sensibilidad*. Dicha imagen, gracias a la captación que de ella tengo, "suscita" en mí ciertos sentimientos, que pueden ser parecidos a lo que llamamos "alegría", o "tristeza", o cualquier otro. En español, utilizamos el mismo verbo (sentir) tanto para referirnos a las sensaciones como a los sentimientos. Sentir, en cuanto a sensaciones, es lo que estamos tratando de explicar en este primer apartado, mientras que, como parte de ese sentir humano, en este párrafo en concreto nos estamos refiriendo más bien a los sentimientos. Notemos aquí un punto que será muy importante en el desarrollo de la tesis: Ante tal o cual estímulo, en ocasiones, expresamos que "me hace sentir bien" o "me hace sentir mal".

Para explicar esto, caigamos en la cuenta que el ser humano puede optar por construirse en tanto que humano. Ningún ser humano está "predeterminado" a ser de un modo o de otro. Todos los humanos hemos de hacernos a nosotros mismos. Podemos optar por construirnos o por destruirnos. Construirnos quiere decir construir nuestra vida, optar por una vida más humana. Un ser humano que opta por construir su vida – de alguna manera concreta: *su manera* – no sólo opta por vivir en términos biológicos, sino por construir su corporalidad, su inteligencia, su sensibilidad, su voluntad. Esto lo veremos con más detalle en el capítulo II. Lo que quiero anotar aquí es que las cosas que amenazan la vida de un ser humano que quiere construir su vida, que *quiere vivir*, lo hacen sentirse mal. Las cosas que hacen un daño a esta persona, que le hacen un mal, no sólo incluyen aquéllas que amenazan su supervivencia, sino también aquéllas que amenazan todo lo que implica una vida verdaderamente humana: su libertad, su sociabilidad, su posibilidad de llegar a la verdad, etcétera. Estas son las cosas que lo hacen decir, en expresión coloquial: "me siento mal". Así, en estos casos, *el modo como se siente* – al que hemos llamado *tono vital* – le indica, de alguna manera, que hay algo que lo está dañando, que le está haciendo un mal. Esto me impulsa a *ajustar* eso que me está dañando o a *ajustarme* yo a la realidad para que no me dañe más. Detenernos en esto último sería desviarnos de nuestro tema. Lo que hay que resaltar es el hecho de que cuando hay algo que me daña, que no está "ajustado", si yo lo que quiero es construir mi vida, me hará sentir mal.

Ahora, "sentirme mal" se refiere a los sentimientos que me molestan, que me incomodan, que me indican que hay algo de la realidad que no se ajusta a mí o que hay algo de mí que no se ajusta a la realidad. No

pretendo aquí hacer ninguna lista de sentimientos que puedan indicar que hay algo que me está haciendo daño. Notemos que muchas veces no es que sean las cosas las que están dañando a la persona o las que "están desajustadas", sino que es el ser humano el que no se ajusta a la realidad, el que no hace por "adaptarse" o por construirse. Una segunda nota vale para los seres humanos que optan por no construirse, que no quieren una vida verdaderamente humana. En estos casos, puede suceder que algo que les daña o que los destruye, no los haga sentirse mal. Como veremos, alguien que opta por no construir su sensibilidad, está menos capacitado para sentirse mal cuando hay algo que amenaza su vida.

En esta misma línea, hay cosas que hacen que un ser humano *se sienta bien.* Cuando el ser humano opta por construir su vida, cuando *quiere vivir humanamente* y opta por lo que lo conduce a ello, las cosas que "ayudan" en esta construcción lo hacen sentirse bien. Cuando digo "la construcción del ser humano, de la vida humana," me refiero a la construcción de su inteligencia, de su voluntad, de su sensibilidad, de su corporalidad, de lo que lo hace más libre, de lo que le da más posibilidades de acercarse a la verdad de las cosas. Basta con recurrir a las propias experiencias para recordar ciertos sentimientos a los que comúnmente nos referimos como experiencias de "sentirnos bien": por ejemplo, los sentimientos de tranquilidad, de paz interna, de armonía, de alegría. También notemos que alguno que opta por no construirse o por destruirse puede "sentirse bien" con cosas que no lo construyen en tanto que humano. Esto nos ayuda a caer en la cuenta de hasta qué punto en nuestra sensibilidad también hay libertad, puesto que, en gran parte, las cosas nos harán sentir bien en la medida en que nuestra opción sea por construir la propia vida.

Este proceso del sentir humano, por último, llega a una respuesta de mi parte. En el ejemplo que veíamos, capto la imagen de la niña, supongamos que me siento alegre ante ello y, dentro de un rango de respuestas posibles, elijo una o varias. En realidad, de nuevo nos encontramos aquí con una de las limitaciones del ejemplo; no es que dé una o varias respuestas "aisladas", sino que mi actuar es complejo y, como tal, está conformado por múltiples actos inseparables los unos de los otros. Así, parte de mi respuesta será sonreír, pero no se trata de decir que sonrío de un modo independiente de mi respiración, o del acto de conservar la postura corporal, o de otros tantos actos. Más bien, tengo que hablar de mi complejo modo de responder ante la igualmente compleja realidad con sus múltiples e inseparables estímulos. Sin embargo, para fines del ejemplo,

diré que respondo con mi voluntad a la captación que tuve de la imagen de la niña, y a los sentimientos que dicha imagen generó en mí. Estamos en el terreno de las *elecciones*, en el terreno de la *voluntad*. Además, como ya esbocé antes, la respuesta, en el caso de los humanos, no es automática. En los animales, sus respuestas están de alguna manera programadas por su biología y por ciertos condicionamientos. Dicho de otra manera, ante un cierto estímulo, el animal *tiene que* dar una determinada respuesta "dictada" por su estructura. En los humanos es diferente. En todas mis acciones, respondo *como quiero* responder, dentro de un rango de respuestas posibles, dadas mis capacidades, las condiciones físicas, mis tendencias, etcétera. Así, yo *tiendo* a sonreír cuando me siento alegre, y esa tendencia "influye" en mi voluntad, pero no la determina, pues tengo la posibilidad de no sonreír y de elegir otra respuesta.

Cada acto mío implica una elección, implica un *querer* realizar una posibilidad y no otra. En esto consiste la *libertad para*, a diferencia de la *libertad de.* Ambas son dos caras de una misma moneda. Sin embargo, conviene subrayar que todos los actos humanos los realizamos en virtud de una elección libre; esto no quiere decir que en toda elección seamos *completamente* libres para elegir *cualquier* cosa. Cada acto, como dije, tiene un rango de posibilidades limitado: en ocasiones limitado por factores "externos", por ejemplo físicos o sociales, o por las mismas capacidades del sujeto en cuestión. Es el modo *negativo* (no en sentido peyorativo) de hablar de la libertad: me encuentro *libre de* tal o cual limitación. El otro modo de decirlo es que cada acto humano está *posibilitado* por las condiciones físicas y sociales, por las capacidades del sujeto, etcétera; es el modo *positivo*: *libre para* realizar tal o cual acto.[9] Sobre este tema de la libertad humana habremos de volver más adelante.

Antes de seguir, caigamos en la cuenta de la riqueza del *sentir humano* que hemos esbozado aquí; sentir implica captar los estímulos como reales – captación o aprehensión de realidad –; ser afectados por ello: es decir, se modifica el modo como nos sentimos – nuestra sensibilidad, nuestros sentimientos –; y respondemos a ello dentro de las posibilidades a nuestro alcance – nuestra voluntad. En palabras de Zubiri: "La unidad intrínseca de estos tres momentos (estimulación, afección, tendencia) es lo que formalmente constituye el sentir."[10] En el

[9] Cf. SAVATER, Fernando. *Ética para Amador.* Pp. 27-30.
[10] ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre.* P. 478.

caso de los humanos, a las tres notas que realizan este acto de sentir Zubiri las llama: inteligencia sentiente, sensibilidad afectante y voluntad tendente.

1.2 CÓMO EXPERIMENTAMOS Y QUÉ EXPERIMENTAMOS.

Antes de entrar de lleno en lo que aquí vamos a entender por experiencia humana, volvamos atrás un poco para profundizar en algunos puntos en torno al tema de la inteligencia y para aclarar algunas generalidades sobre qué es aquello que experimentamos, aquello de lo que tenemos experiencia. Algunos de los elementos de este apartado también estarán relacionados con la filosofía de Xavier Zubiri. Sin embargo, en otros puntos me distanciaré, como quedó dicho en la introducción. Uno muy importante es este de la *experiencia*. Hay muchos modos de entender esta palabra. Zubiri la define como "probación física de realidad"[11]. También se puede entender como sinónimo de "experimento". O en el sentido de ser muy hábil para algo, de ser alguien "de mucha experiencia". Ninguno de éstos es el sentido que le daremos aquí. Más bien, identificaremos plenamente la *experiencia humana* con el concepto de *sentir humano* que hemos venido explicando, de tal modo que una experiencia, simple o compleja, consiste en captación de realidad, modificación del tono vital (modificación de los sentimientos) y respuesta.

Decía más arriba que con nuestra *inteligencia sentiente* somos capaces de captar o aprehender la imagen de la niña. De hecho, podemos captar no sólo su imagen, sino otras notas de la misma niña. La palabra *nota* la uso para referirme a aquello que me es *noto*; dicho de otra manera, aquello que de la cosa real yo noto; aunque conviene subrayar que lo primario aquí no es que yo "note" tal o cual nota, sino que ella es "nota-de" la cosa y es ella la que me es *nota*, la que se me da a notar.[12] En general, de cada cosa real, captamos una gran constelación de notas. Tomemos como ejemplo un tablón de madera: tiene un color, una textura, un brillo, un grosor, una longitud, una anchura, una temperatura, una dureza y otras tantas notas. Yo noto todas estas cosas no con uno solo de mis sentidos, sino con varios. De hecho, algunas de las notas las capto con más de un sentido, como en el caso de la textura, que capto principalmente con el tacto, pero también con la vista. El *recubrimiento*

[11] Ibíd. P. 570.
[12] Cf. Ibíd. P. 43-44.

de todos mis sentidos conforma lo que aquí hemos llamado *aprehensión primordial*.[13] Con esto tocamos un aspecto fundamental para entender lo que es la experiencia. El tablón es una cosa real que, en tanto que real, yo capto o aprehendo con mi inteligencia sentiente. Esto es la impresión de realidad: la impresión que tal cosa real – el tablón – de alguna manera "deja" en mi inteligencia sentiente. Esta impresión, vista desde la inteligencia sentiente, es a lo que me refiero con el nombre de *aprehensión primordial de realidad*.

Vamos a dar un paso hacia adelante. La cosa real *actualiza* su realidad en mi inteligencia sentiente. Para explicar esto pongo otro ejemplo: digamos que a una hoja de papel le prendo fuego y me quedo atento a lo que ocurre. Los cambios que se van sucediendo en la hoja, el movimiento de las llamas, el calor que se desprende, la imagen del humo y de las cenizas que van cayendo, el olor, los sonidos, todo ello se va *actualizando* en mi inteligencia sentiente. Dicho de otra manera, la realidad de la hoja (que está dejando de ser hoja para transformarse en humo, cenizas, calor) se va *actualizando* en mi inteligencia sentiente. Nos encontramos con una limitación del ejemplo, pues la aprehensión primordial no funciona como si por un lado se actualizara la hoja de papel en llamas, y por otro el piso con todas sus notas (color, extensión…), la temperatura y el movimiento del aire, etcétera. No se actualizan por separado, sino que la aprehensión es en sí el acto de estar en la realidad dado en impresión. Esto quiere decir que la realidad se actualiza en mi inteligencia en unidad, recubriéndose, como decía, unos sentidos a otros. Visto en el contexto de nuestro ejemplo, la hoja en llamas no se actualiza en la aprehensión primordial como "hoja en llamas", sino que lo que se actualiza son las imágenes, la temperatura, los sonidos y demás sensaciones (incluidas, por supuesto, las que no "vienen" de la hoja), y yo, "posteriormente", podré llamar a eso, entre todas las demás cosas, "hoja en llamas".

El ejemplo de la hoja en llamas también es útil para tratar de explicar qué es lo que se actualiza en la aprehensión primordial. Lo que se actualiza son las cosas reales, sus notas. No se actualizan el concepto de ignición, ni el concepto de calor, ni siquiera la palabra "hoja"; lo que se actualiza son las sensaciones: imágenes, texturas, sonidos, etcétera, que, como dije antes, son notas que le pertenecen *de suyo* a la cosa real. El color de la hoja, su forma, su tamaño y textura, no son conceptos que yo construyo, sino notas que le pertenecen a la cosa real: las actualizo como reales, como *de suyo* de la cosa. Zubiri hace una clasificación en tres tipos de notas:

[13] Cf. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios.* P. 34.

constitutivas, constituyentes y adventicias. No pretendo detenerme en ese asunto, así es que sólo hablaré de dos tipos de notas: las esenciales y las no esenciales, para anotar que las notas esenciales son aquéllas que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es.[14] En nuestro ejemplo, una nota esencial de la hoja de papel es su estructura física, y como con la ignición pierde esa estructura, deja de ser lo que es para pasar a ser otra cosa (humo, cenizas, calor). En cambio, la posición de la hoja, o su temperatura (antes de prenderle fuego), o los dobleces que tenga, son notas que pueden cambiar y la hoja no dejará de ser lo que es. Son, pues, notas no esenciales.[15] No nos perdamos en esto, simplemente caigamos en la cuenta de que en la aprehensión de realidad se actualizan todas las notas y todas conforman lo que la cosa es. Con esto, queda claro hasta qué punto la aprehensión de realidad es importante para respondernos a la pregunta sobre lo que las cosas son.

Hago aquí un breve comentario acerca de un tema del que hablaré más adelante. Supongamos que estoy escuchando la música de un violín: el sonido que el violín produce se actualiza en mi inteligencia. Ahora bien, por un lado, se actualizan *tales* notas (en el sentido de "lo que es noto", no en el sentido de "notas musicales"): el volumen, el ritmo, el tono: a esto, Zubiri le llama la *talidad*. Por otro lado, se actualizan como reales, como notas que son *de suyo* de la música del violín – la realidad se actualiza en la aprehensión –: a esto otro, le llama *trascendentalidad*.[16] Estos dos "momentos" no se dan por separado, sino que es un mismo acto de aprehensión en el que capto tanto las notas (*tales* notas) de la cosa como *la realidad* de la cosa.

Dicho esto, entremos de lleno en el asunto de la experiencia. El ser humano está en la realidad esencialmente *abierto*. Esto quiere decir que la realidad siempre se está actualizando en nuestra inteligencia. Y esta actualidad que se da en impresión en la inteligencia sentiente es el modo humano de *estar* en la realidad: de estar en la realidad en *apertura*. Ahora bien, este estar captando la realidad *físicamente* es lo que, por el momento, llamaré *experiencia*.

Supongamos que estoy en un estadio de fútbol, lleno de gente, en un momento en el que el equipo local anota un gol. Hay una gran cantidad de sensaciones que se actualizan en mi inteligencia: imágenes, sonidos,

[14] Cf. ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia.* P. 278.
[15] Cf. Ibíd. Pp. 192-198.
[16] Cf. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios.* Pp. 22-24.

las vibraciones del estadio. Estoy *experimentando* todas estas sensaciones. Posteriormente, puedo hablar de "varias" experiencias, como ver la jugada y la anotación, oír el grito de los aficionados, ver los movimientos de la gente al celebrar, captar las vibraciones del concreto. Sin embargo, antes de poder hablar de varias experiencias, en realidad lo que sucede es que experimento *la realidad* en ese momento, con una diversidad de imágenes, sonidos, olores, vibraciones, temperatura, contactos, que capto con mis sentidos, recubriéndose unos a otros para conformar lo que ya antes llamé la *aprehensión primordial de realidad*. En este sentido, hablamos de *experiencia de realidad*, más que de experiencia de cada cosa "por separado". Aunque suene repetitivo, conviene subrayar también en este ejemplo que es la realidad la que se va actualizando en mi inteligencia; comprender esto es fundamental para ir aclarando el concepto de *experiencia* que aquí manejaremos.

El proceso del sentir humano, como ya vimos, no es la pura captación intelectiva, sino que junto con los sentimientos y la voluntad, conforman un solo acto indiviso. Este también es un punto fundamental para la comprensión de la experiencia humana – y, posteriormente, para la comprensión de la experiencia de pertenencia al todo. Cuando hablo de experiencia, no me refiero solamente a la aprehensión de realidad de la que he estado hablando, sino también a los sentimientos que se suscitan en mí y a la respuesta que doy que, como dije, no se pueden separar. De los sentimientos hablaré en el apartado 1.3 y en posteriores capítulos, especialmente en el II. En cuanto a la respuesta y a la voluntad en el contexto de la experiencia de pertenencia al todo, si bien no será un tema central en el desarrollo de la tesis, hablaré de ello en el anexo.

En este capítulo lo que he querido decir es que los humanos captamos la realidad *experiencialmente* – que aquí hemos utilizado como sinónimo de "*sentientemente*" – y que esta experiencia es experiencia de realidad. Ahora bien, cuando digo experiencia *de realidad*, también digo experiencia *de las cosas reales*. Como ya comentaba arriba, no capto cada cosa real por separado, sino que capto *la* realidad y, posteriormente, puedo identificar y nombrar cada cosa real en su propia realidad y suficiencia. Sin embargo, "la realidad", en definitiva, no es algo ni separado ni distinto de "las cosas reales". Pero tampoco es el simple conjunto de las cosas reales. Este es un asunto del que hablaremos en el capítulo III. Por el momento, baste con dejar claro que en la captación o aprehensión de realidad – el "primer paso" de la experiencia (por llamarlo de algún modo no muy afortunado, dado que el sentir humano no es algo que suceda "por pasos") – las notas se actualizan en mi inteligencia como

reales, como *de suyo* pertenecientes a las cosas reales; sin embargo, recordemos que la actualización es aprehensión *de* realidad, de tal modo que no se trata de que capte cada cosa por separado; al decir aprehensión de realidad estoy hablando de *una* aprehensión – de realidad –, no de muchas aprehensiones de muchas cosas. Así, unos sentidos recubren a otros para conformar la aprehensión primordial de realidad que, repito, es *una*. Dicho esto, podemos avanzar al siguiente apartado y hablar de los sentimientos y su relación con la experiencia humana.

1.3 LOS SENTIMIENTOS Y LAS DIVERSAS EXPERIENCIAS.

La experiencia, cuya complejidad voy tratando de describir, está íntimamente relacionada con la *sensibilidad*, con los *sentimientos*. Como veremos, esta relación es fundamental para el planteamiento al que quiero llegar. En este apartado, tocaremos algunos aspectos generales sobre los que volveré en otros capítulos.

Los sentimientos, pues, forman parte inseparable del proceso del sentir humano. Cada imagen que veo, cada sonido que oigo, cada cosa que toco, "provoca" en mí algún sentimiento. En el primer ejemplo del capítulo, decíamos que veo a la niña y siento alegría. Ante esto, respondo, y parte de mi respuesta es sonreír. De nuevo nos encontramos con una limitación del ejemplo. No se trata de que "cada cosa" provoque en mí un sentimiento distinto. Así como la aprehensión de realidad es una, también el *modo como me siento*, el modo como estoy – esto es, mi *tono vital* – es "uno".[17] (Una persona está de un modo tal en un momento dado y este modo como se siente está siendo siempre afectado por lo que capta, por la aprehensión de realidad). Claro que puede haber una sensación que predomine sobre las otras. Pensemos en una situación en la que escucho una fuerte explosión. Ese sonido, al oírlo, provoca en mí ciertos sentimientos: por ejemplo, miedo e intranquilidad. Esa sensación (el sonido de la explosión) predomina sobre las otras sensaciones (la temperatura ambiental, las imágenes, el contacto con la ropa) y tiene mayor "efecto" en mi tono vital. Sin embargo, no es lo mismo oír una explosión en un contexto que en otro. Supongamos que estoy en una feria de pueblo entre mucha gente, con música, con mucho movimiento, incluso hay fuegos artificiales y escucho una "palomita" de pólvora que explota cerca de mí; por supuesto que ese sonido predominará en la modificación del modo como me siento. Pero si estoy

[17] Cf. ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre.* P. 478.

en mi cuarto en silencio y oigo un ruido tan fuerte como el de la "palomita" (digamos una explosión de gas) mis sentimientos serán distintos pues el contexto es distinto.

El ejemplo, de nuevo, tiene limitaciones. Una es que cuando escucho el sonido, no viene con ninguna etiqueta que diga "explosión de palomita" o "explosión de gas". En cierto sentido – no necesariamente temporal – "primero" escucho el sonido, y "luego" lo identifico como "explosión de palomita" o "explosión de gas". También hay que anotar que la misma explosión en el mismo contexto, puede provocar sentimientos muy diferentes en mí dependiendo del momento en el que me encuentre. Por ejemplo, no será lo mismo si, al oír la explosión estaba pensando en una cosa o en otra, o si me encontraba distraído o alerta. Pero más allá de las limitaciones, lo que quiero subrayar aquí es que es la aprehensión de *la realidad* lo que modifica *el modo como me siento*, lo que modifica mis *sentimientos*. Y, en esa aprehensión, algunas sensaciones tendrán un mayor efecto en mi sensibilidad, pero es la aprehensión de todas las sensaciones en conjunto, recubriéndose unas a otras, las que modifican mi *tono vital*.

Vamos a utilizar el mismo ejemplo para tocar un punto que será central cuando entremos de lleno a hablar de la experiencia de pertenencia al todo. Vamos a suponer que en la feria hay dos personas igualmente cercanas a la explosión de la "palomita". Una de ellas es un hombre que ha trabajado por años en la extracción de cal, en la que es muy frecuente el uso de explosivos. La otra persona es otro hombre que, recientemente, vivió la experiencia en su casa de una explosión de gas en la que alguno de sus familiares cercanos resultó herido. La historia de uno con respecto a ese tipo de sonidos es muy diferente a la historia del otro y eso, de alguna manera, ha moldeado la sensibilidad de cada uno. Así, ante la misma explosión, los sentimientos de uno serán distintos a los del otro. Ahora bien, aquí hay que aclarar que la historia no determina de un modo definitivo la sensibilidad de ninguno, pues a pesar de haber escuchado explosiones durante muchos años, el trabajador de las caleras puede sentir gran exaltación y temor ante la explosión, y el otro hombre no sentir más que un pequeño sobresalto.

Este ejemplo me da pie para acotar un poco más el contexto antropológico desde el que quiero entender la experiencia humana. La sensibilidad de una persona es distinta a la de otra. Eso se debe, en parte, a que ninguna de nuestras notas – en este caso, la sensibilidad – está absolutamente determinada o prefabricada ni por nuestra carga genética ni por nuestra historia personal; y, por supuesto, también se debe a que ninguna carga

genética (excepto en los gemelos homocigotos) ni ninguna historia personal son idénticas entre sí. Con esto no quiero decir que lo hereditario o lo histórico no tengan ninguna influencia; claro que la tienen. Lo que quiero decir es que no *determinan* de un modo definitivo mi sensibilidad.

Para entender mejor el párrafo anterior, volvamos un poco atrás. Dije al comienzo del capítulo que el ser humano – su estructura – consta de cuatro notas esenciales: corporalidad, inteligencia, sensibilidad y voluntad. Ahora bien, por una parte, a cada ser humano estas notas *le son dadas*, y, por otra, cada ser humano *las construye*. Esto quiere decir que, si bien en buena parte *recibimos* lo que somos, esto no basta, pues también *tenemos que hacernos a nosotros mismos*. En cuanto a lo primero, baste con decir que recibo cierta estructura corporal y psicológica. Nótese que no afirmé que recibo una estructura corporal y una estructura psicológica. Lo que recibo es *una* estructura *psico-orgánica.* Ahora bien, esa estructura que recibo, si bien en buena parte está definida por lo genético y por algunos factores ambientales, no está determinada en *lo que va a ser*. ¿Qué quiere decir esto? Para explicarlo, volvamos al tema de este apartado: la sensibilidad. Alguna estructura me es dada que me permite sentir (en el sentido de sentimientos); pero mi sensibilidad no está "terminada", sino que tengo que construirla: tengo que construirme a mí mismo. Por un lado, esta construcción la hago eligiendo, en la medida de lo posible, el tipo de experiencias al que me expongo. Por otro, también voy decidiendo qué hacer con los sentimientos que vivo, y así los puedo de alguna manera fomentar o no. Y estas decisiones, en parte, van construyendo el tipo de sensibilidad que voy teniendo.

Puesto que vamos a desarrollar más detalladamente el asunto de la sensibilidad en el capítulo II, ahora pongamos un ejemplo relacionado con otra nota: la inteligencia. Lo mismo que la sensibilidad, cierta estructura intelectiva me es dada con la que puedo captar los estímulos, y no sólo eso, sino captarlos como reales. Pero esa estructura también tengo que construirla, tengo que hacerla mía a mi manera. Pensemos en una persona que desde pequeña se ejercita en la práctica de escuchar música clásica. De adulto lo sigue haciendo y con el tiempo ha desarrollado la capacidad de identificar notas musicales, tonos e instrumentos como muy pocos pueden hacerlo. Y no se trata sólo de poner atención, sino realmente de construir su inteligencia y hacerla capaz de escuchar mejor la música clásica.

Cada ser humano ha de *hacerse humano* a sí mismo *a su manera*: por un lado, con lo que le es dado; y, por otro, con sus propios actos. Menciono los actos porque es con ellos con lo que nos vamos construyendo. En el ejemplo, nuestro personaje construyó su inteligencia a base de práctica, poniéndose a escuchar música clásica y aprendiendo de algunos maestros. Esos actos fueron construyéndolo en lo que ahora es: un experto en música clásica. Este proceso de *hacerse* humano es lo que llamamos *humanización* o *realización humana*. Es el ser humano realizándose a sí mismo, haciéndose realmente humano. Claro que también puede el ser humano destruirse a sí mismo, deshumanizarse; pero ése es un tema que no nos atañe por el momento. Sin embargo, este comentario nos da pie para caer en la cuenta que la realización humana es algo que hacemos en *libertad*. No vamos a entender por libertad la capacidad de hacer absolutamente todo lo que se nos ocurra y antoje. Más bien, lo que aquí vamos a entender por libertad es la capacidad humana de elegir actuar de alguna manera dentro de un rango de posibilidades. En todos nuestros actos, los humanos tenemos cierto rango de posibilidades, si bien en ocasiones más reducido que en otras – que incluso, en un momento dado, podemos ampliar creando nuevas posibilidades. En ello radica la libertad. Y dado que es con nuestros actos que vamos construyendo lo que somos – todas nuestras notas – podemos decir que la libertad no sólo atañe a nuestra voluntad, sino también a las demás notas. Como dije antes, de alguna manera, vamos eligiendo lo que captamos (sensaciones), lo que sentimos (en cuanto a sentimientos), e, inclusive, vamos eligiendo cómo se configura nuestro cuerpo.

En los ejemplos que hemos analizado hasta ahora, se puede apreciar cierta diversidad. A pesar de que todas las experiencias humanas son experiencias de realidad, cada una es única e irrepetible. Si hoy veo una película que vi ayer, aunque la vea en circunstancias aparentemente idénticas, la experiencia de ninguna manera será la misma. Las imágenes de la película son las mismas, el televisor es el mismo, el sillón y el cuarto son los mismos, y, sin embargo, mi experiencia será distinta. Me daré cuenta de cosas en las que no había centrado mi atención el día anterior: imágenes, palabras, gestos; y, además, mis sentimientos no serán iguales: la escena que ayer me hizo sentir ganas de reír, hoy me hace sentir un poco decepcionado; aquel detalle que ayer no me provocó mayor sentimiento, hoy me hace sentir ganas de llorar. Si nos ponemos a describir aquí la inmensa cantidad de experiencias que puede haber, literalmente, no terminamos jamás, pues cada momento en cada ser humano implica una experiencia distinta.

A la diversidad en los tipos de experiencias hay que agregar que algunas, por lo menos aparentemente, pueden ser más complejas que otras. Digo aparentemente puesto que todas las experiencias, en abstracto, son igual y simplemente, experiencias de realidad. Sin embargo, puede ser más complejo pilotear un avión que tomar el sol en la playa. Si bien en ambas experiencias todos mis sentidos están captando diferentes sensaciones (imágenes – aunque tenga los ojos cerrados –, sonidos, temperatura, contacto, vibraciones, olores, presión física) y recubriéndose unos a otros para conformar la aprehensión de realidad, hay algunas diferencias. En primer lugar, hay una mayor cantidad de estímulos en pilotear un avión, al mismo tiempo que hay una mayor cantidad de cosas que son fuente de dichos estímulos; en segundo lugar, hay más variaciones en los estímulos (y, por lo tanto, en las cosas) que "están presentes" al piloto que en las que "están presentes" al vacacionista. Lo mismo ocurre con la sensibilidad, pues ante una situación dada puede haber más cambios en mi tono vital (en mis sentimientos, en el modo como me siento), y con mayor intensidad, mientras que en otra situación no hay tantas variaciones ni sentimientos tan intensos. Notemos de nuevo aquí que de tales estímulos no se siguen tales sentimientos de un modo *automático*. Ya dijimos que el sentir humano no funciona automáticamente, sino en libertad. Ni el piloto tendrá *necesariamente* una gran cantidad de variaciones en sus sentimientos, ni el vacacionista estará *necesariamente* "tranquilo" en su sensibilidad. De cualquier forma, es un hecho que cada experiencia, también en lo que respecta a los sentimientos, puede ser más o menos compleja.

En el ejemplo de la película, dije que al verla por segunda ocasión podía "centrar mi atención" o "fijarme" en detalles de los que no me había dado cuenta la primera vez. Para explicar esto, puede ser de mayor utilidad pensar en una obra de teatro, en la que nuestra mirada se puede dirigir a cualquiera de los personajes que están en escena, y no solamente a aquél al que la cámara enfoca. En la obra, yo puedo *centrar mi mirada* en el personaje que está hablando, o en el que está escuchando, o en alguno de los detalles de la escenografía; lo mismo puedo "olvidarme" de la obra y *poner atención* a lo que me dice mi compañero o compañera de butaca. Resulta que ante una situación dada, tenemos la capacidad de *centrar nuestra atención* en unas cosas y no en otras, de *estar atentos* a unos estímulos y no a otros. Todos los estímulos los seguiremos captando – los que "lleguen" a nuestros sentidos, claro está – pero no a todos les pondremos la misma *atención*. Somos libres de elegir aquellos estímulos a los que queremos atender y de poner en segundo plano los que no nos interesan.

Ahora bien, esta capacidad humana de elegir aquello en lo que queremos centrar nuestra atención tiene mucho que ver con nuestra sensibilidad y, por lo tanto, con la experiencia de pertenencia al todo. En el ejemplo de la obra de teatro, si estoy poniendo atención al diálogo entre los personajes tendré ciertos sentimientos que no se me presentarán si a lo que estoy atento es a la arquitectura del edificio. Y, así como puedo centrar más mi atención a unos estímulos que a otros, también puedo prestar más atención a unos sentimientos que a otros. Puedo, en un momento dado de la obra, sentirme triste o desesperanzado y aún así, tengo la posibilidad de poner atención a dicho sentimiento o de dirigir mi atención a otra cosa y buscar otro tipo de estímulo que no me genere tales sentimientos. Este tipo de decisiones, como veremos, van construyendo mi sensibilidad: me van construyendo.

Antes de cerrar este capítulo, hagamos unas breves notas con respecto a la voluntad. Ya dijimos que el proceso del sentir humano conlleva siempre una respuesta, una acción. Esto significa que cada experiencia no sólo implica la captación de realidad y la modificación del modo como me siento – de los sentimientos –, sino también una respuesta de mi parte, una elección entre las distintas posibilidades, ante tales o cuales cosas presentes a mis sentidos. Aquí hay que decir que "no hacer nada" es ya una elección, es una respuesta y, en el fondo, es ya *hacer algo*. El simple hecho de seguir poniendo atención al diálogo en la obra implica una decisión de mi parte, un acto de mi voluntad. Claro que no es necesariamente un proceso de decisión detallado, ni siquiera un proceso en el que centre yo mi atención, pero soy yo quien decide seguir poniendo atención a la obra.

Con lo dicho hasta aquí, es importante recordar que el ser humano, por su estructura, es capaz de captar los estímulos y de captarlos no como meros estímulos, sino como reales, como propios de la cosa. Así, no sólo capta el momento de talidad de las cosas, sino también el momento de trascendentalidad o de realidad de las mismas. (Este último punto será fundamental cuando entremos de lleno en el tema del todo y la pertenencia al todo.) Esta captación o aprehensión de realidad modifica el modo como el ser humano se siente, modifica sus sentimientos. Dicho de otra forma, es la realidad en aprehensión la que modifica el tono vital. Ante dicha captación de realidad y modificación tonal, el ser humano responde, actúa, elige una respuesta posible. Estos tres momentos – la aprehensión de realidad, la sensibilidad y la voluntad – constituyen el sentir humano o, como la

hemos llamado aquí, la experiencia humana. En el siguiente capítulo vamos a profundizar principalmente en los dos primeros momentos y en su importancia con respecto a la verificación.

CAPÍTULO II.

LA VERIFICACIÓN.

2.1 QUÉ ES VERIFICACIÓN.

En la experiencia de pertenencia al todo, como en todas las experiencias, hay "algo" que se dice o afirma acerca de lo que se capta; además, de la misma experiencia pueden surgir nuevas afirmaciones. En los capítulos tercero y cuarto vamos a entrar propiamente en ello. Antes, conviene explicitar cómo es que verificamos esas afirmaciones, cómo es que decimos que son verdaderas. En este capítulo vamos a tratar de aclarar lo que entenderemos por *verificación*, un concepto que nos irá acompañando, explícita o implícitamente, durante el resto de la tesis. Entiendo por verificación el proceso que se lleva a cabo para corroborar o probar el que alguna afirmación o juicio sea verdadero, es decir, que se conforme con la realidad de la cosa sobre la cual se afirma. Es este proceso en el que profundizaremos aquí. Para ello, habré de precisar lo que entiendo por verdad – si bien sólo en términos generales – y lo que entiendo por afirmación o juicio (de hecho, aquí vamos a utilizar indistintamente ambos términos[18]). De nuevo, algunas de las reflexiones en esta sección están inspiradas en la propuesta filosófica de Xavier Zubiri; sin embargo, otras se distanciarán de lo que él ha dicho, aunque no necesariamente en términos de contradicción.

En el capítulo primero veíamos que la realidad queda – se actualiza – en impresión en la inteligencia sentiente, en la aprehensión de realidad. Nuestra estructura está capacitada para captar las notas como reales, como propias de la cosa. A esta "realidad en impresión", o, dicho de otra forma, a *eso* que ha quedado en impresión en la inteligencia sentiente, Zubiri le llama *verdad real*. Antonio Pintor-Ramos lo dice así: "A la verdad propia de la aprehensión primordial la denomina Zubiri (…) *verdad real*."[19] En nuestra búsqueda por descubrir lo que las cosas son, la *verdad real* es, por llamarla de alguna forma, la "materia prima". En el ejemplo de la explosión, el sonido *queda* en impresión en la inteligencia sentiente. El sonido en impresión conforma la

[18] Cf. GRACIA, Diego. *Voluntad de verdad.* P. 143.
[19] PINTOR-RAMOS, Antonio. *Realidad y verdad.* P. 106.

verdad real. Enseguida podremos preguntarnos *qué cosa es* ese sonido – pues, como ya dijimos, no viene con ninguna "etiqueta" que diga "sonido de explosión" –, pero, por el momento, caigamos en la cuenta de que la "materia prima" – el sonido que ha quedado en impresión – ya conforma la *verdad real*.

El ejemplo de la explosión es muy gráfico para explicar lo que sigue. En cuanto suena una explosión que escucho en mi cuarto, casi seguramente lo primero que diré será: "¿Qué fue?" Tal vez me responda: "Fue una explosión". No es una respuesta obvia: por un lado, porque pude haber dicho que no fue una explosión, sino un mueble grande que cayó y golpeó el suelo. Por otro lado, tampoco sería una respuesta obvia para alguien que nunca antes ha escuchado una explosión y que no puede decir gran cosa sobre aquel sonido. No quiero dejar pasar por alto el verbo que he utilizado en este ejemplo y que escucharemos con frecuencia en este capítulo: *decir*.

Al enfrentarme con las cosas del modo como he venido describiendo, "digo" algo acerca de ellas. De alguna manera, pretendo "decir" lo que son. "Decir", en este caso, no sólo incluye el acto de vocalizar, sino todo acto de afirmar algo – aunque sea sólo para mí mismo – sobre alguna cosa. Y ese decir es lo que constituye una afirmación o juicio. En otro ejemplo, si capto el olor de un pino, incluso sin ver el árbol, puedo *decir*: es olor a pino. Pero resulta que no soy ningún experto en identificar olores de plantas, así es que lo más que atino a *decir* es: huele a un árbol o huele a madera. O, tal vez, si soy un experto en botánica, en cuanto huelo aquello puedo identificar más detalles del pino con el simple olor. Esto es lo que constituye un juicio o afirmación. "En el juicio decimos que una cosa (A) es esto (B) y no lo otro (C)."[20] En la afirmación o juicio decimos lo que una cosa es; o, más exactamente, intentamos decir lo que una cosa es. La afirmación la hacemos desde nuestro sentir y desde nuestro modo de nombrar las cosas, desde nuestros esquemas. Al modo de la inteligencia en el que *decimos algo sobre algo*, Zubiri le llama *logos*.[21] También podemos tratar de decir lo que una cosa es más allá de nuestro sentir, más allá de los nombres que le ponemos, más allá del logos: lo que la cosa es en sí misma. Esto lo veremos en el siguiente apartado. Por supuesto que lo que el logos es para Xavier Zubiri no queda suficientemente explicado aquí; para lograrlo habría que incorporar conceptos como la reactualización y el campo de realidad. Para no desviarnos de nuestro tema, por el momento quedémonos con esto, que es lo que nos interesa.

[20] GRACIA, Diego. Op. cit. P. 145.
[21] Cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y logos.* P. 55.

Los ejemplos tienen sus limitaciones, pues puede parecer que ante cada cosa cuyas notas capto "me detengo" a decir qué es. Esto no es así. Ya anotábamos que lo que capto es *la* realidad y en esa captación – o aprehensión – puedo centrar mi atención en algunas cosas. Sin embargo, aunque no me "detenga" a centrar mi atención en cada cosa que se actualiza en mi inteligencia, ni a nombrarla o tratar de describirla, sí "digo algo" sobre las cosas que capto. Supongamos que estoy en un bosque y estoy captando una gran cantidad de imágenes, sonidos, etcétera. No me detengo a identificar y a nombrar cada cosa: los árboles, el suelo, las plantas pequeñas, el sonido de los pájaros; sin embargo, de alguna manera, las asumo como parte del bosque en el que estoy. Si en ese momento escucho un nuevo sonido que se hace cada vez más intenso, tal vez en eso sí ponga atención y me detenga a decir: "Es un auto que se acerca". O, tal vez, a corta distancia de donde me encuentro hay una carretera y pongo atención en el primer auto que pasa, pero no en los siguientes. Aun así, si bien no con la atención puesta en ellos, con los siguientes autos seguiré "diciendo" algo: seguiré *afirmando* qué son.

En nuestro ejemplo, *dije algo* sobre el sonido que escuché: dije que es un auto que se acerca por la carretera. Aquí cabe la pregunta: ¿es lo que digo que es?, ¿qué es? Aquí hay, por llamarlos de alguna manera, dos caminos para tratar de responder a estas preguntas. Uno es ir a nuestros esquemas mentales, a nuestros conocimientos previos, a los nombres comunes y usuales: en una palabra, ir a nuestro logos para tratar de "renombrar", o simplemente de corroborar, según esto, lo que dijimos de la cosa. El otro camino es el de "ir" a la cosa y preguntarnos qué es en sí misma, más allá de que hayamos captado sus notas y de cómo las captamos, más allá de nuestro logos, más allá de lo que decimos de ella. Esta es la búsqueda por la *verdad* de la cosa – no la *verdad real*, pues esa vimos que ya está dada en la aprehensión y es nuestra "materia prima" para preguntarnos qué cosa es aquello. La búsqueda de la verdad de la cosa es la búsqueda por la conformidad entre la cosa – sea un objeto físico, sea un sentimiento, sea cualquier otra cosa – y lo que digo de ella. Este segundo camino es el propiamente la *verificación*.

En la verificación buscamos preguntarnos qué cosa es tal cosa independientemente de mi sentir, de mi afirmación: qué es la cosa en sí misma. Esta no es una pregunta fácil, puesto que sólo podemos preguntárnoslo en base a la captación que tenemos de ella. Sin embargo, la cosa que capto ya es lo que es independientemente de que yo la capte y la pregunta aquí es qué es eso que la cosa es en sí misma. Dado que no puedo responderme esta

pregunta “prescindiendo” de mi captación, la respuesta a lo que la cosa es será siempre un esbozo de respuesta que “espera” que la realidad le dé la razón – o no se la dé. Esto quiere decir que, de alguna manera, son las mismas cosas las que “dicen” si lo que se afirma sobre ellas es verdad o no. Es la gran diferencia entre buscar que lo que afirmamos o juzgamos de una cosa se conforme con nuestros esquemas, con nuestro logos, y buscar que se conforme con la realidad de la cosa. Esta es la tarea de la razón y lo que buscamos con la verificación. En ello, también la sensibilidad juega un papel muy importante, puesto que los sentimientos siempre nos dan qué pensar.

2.2 LA RAZÓN Y LA VERIFICACIÓN.

A pesar del riesgo que hay en tratar de explicar los conceptos con ejemplos más complejos, lo vamos a intentar en virtud de que reflejan con mayor fidelidad lo que realmente sucede. Pensemos en una mujer que me platica un poco de su situación actual. Es madre soltera de tres hijos todos menores de diez años. Para poder mantenerlos, trabaja en un comercio atendiendo a los clientes. Ahí le exigen once horas diarias de trabajo los siete días de la semana. El pago que recibe es un poco menor al que determina la ley como “salario mínimo”. Al escuchar todo esto, yo digo: “Es una injusticia; su situación laboral es injusta.” He elegido el caso de esta mujer – relativamente extremo pero real – para hacer lo más evidente posible el mecanismo por el cual el modo de la razón participa en la verificación. En un “primer” momento, mi afirmación (“es una injusticia”) la hago desde mi *logos*, es decir, desde mis esquemas de valoración, desde la información con la que cuento, desde mis experiencias anteriores, desde mi concepto de justicia. Es una afirmación hecha en el campo en el que el hecho se me presenta: en el campo de realidad en el que el hecho se da (aquí, “el hecho” es el diálogo entre la mujer y yo, que es lo que aprehendo); por otro lado, desde la *actualización campal*, que es la actualización que se da en el logos y que describimos en el apartado anterior como el *decir algo acerca de algo*. No nos podemos detener aquí a explicar lo que Zubiri entiende por “campo de realidad” y “actualización campal”; para ello, refiero a su obra.[22]

Volvamos al ejemplo. Ya afirmé: “Es una injusticia”; ahora quiero verificar mi afirmación, quiero probar si mi afirmación se conforma con la realidad. Así, me pregunto: “¿Es una injusticia? ¿Qué hace que este

[22] Cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y logos.* Pp. 19-33.

hecho sea una injusticia?" Hasta aquí todavía me estoy preguntando desde mis esquemas. Ahora puedo pasar a preguntarme más profundamente, intentando ir más allá de lo que yo entiendo por justicia o de mi modo particular de ver y valorar el hecho: "¿Qué es este hecho?" Aquí no se trata de meternos a tratar de responder estas preguntas, sino de hacer notar el proceso de razonar, el proceso de *pensar*. Veamos cómo es básicamente una *marcha*, como la llama Zubiri. "Marcha [es] búsqueda de realidad. Pero esta marcha es intelectiva."[23] Una marcha que se pregunta por lo que las cosas, captadas por la aprehensión de realidad y nombradas por el logos, *son en la realidad*, por lo que son en sí mismas, independientemente del hecho de que yo las haya captado y nombrado. Una marcha "impulsada" por una pregunta: ¿Qué es esta cosa aprehendida y nombrada en *la realidad*, en *el mundo*? Como dije más arriba, la respuesta a esta pregunta siempre será un esbozo de posibilidades sobre lo que las cosas son, un acercamiento a la verdad, es decir, a la completa conformación entre lo que digo sobre la cosa y lo que la cosa es en sí misma. Nunca será una respuesta definitiva y última. Aclaro que con esto no quiero decir que lo que nos ofrece la aprehensión no sea verdadero; ya vimos que en la aprehensión se da la *verdad real*. Pero con la razón queremos profundizar en la verdad de la cosa, en su *esencia*: queremos saber *qué es*, más allá de nuestros esquemas y de los nombres que le hayamos puesto. Queremos saber qué es en *la realidad*, en *el todo*. (Sobre el todo hablaremos más en el capítulo siguiente.)

Este proceso de pensar es un continuo *vaivén* entre la realidad y la razón. En primer lugar, porque las cosas reales *dan que pensar*.[24] Esto quiere decir que son las cosas, actualizadas en la aprehensión, las que activan a la razón, las que "generan" la actividad de pensar.[25] De alguna manera, nos "empujan" a buscar qué son en la realidad, más allá de nuestra aprehensión. En nuestro ejemplo, nos preguntamos *qué es* esta cosa que aprehendo más allá de los esquemas convencionales, de las interpretaciones acostumbradas: qué es en sí mismo este fenómeno. En segundo lugar, porque las cosas no sólo dan que pensar, sino que también dan razón.[26] En la búsqueda por lo que las cosas son en sí mismas, la única manera de saber si lo que he esbozado como respuesta a esta búsqueda *es verdadero* o no – es decir, si se conforma con la realidad de la cosa – es "preguntarle" a la cosa

[23] ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y razón.* P. 24.
[24] Cf. GRACIA, Diego. Op. cit. P. 153.
[25] Cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y razón*. P. 32.
[26] Cf. GRACIA, Diego. Op. Cid. P. 154.

real, volver a ella. Son las cosas reales las que "dicen" si lo que se afirma de ellas es verdadero o no: las que dan o quitan razón. A esto es a lo que me refiero cuando hablo del *vaivén* de la razón.

Detengámonos un momento para recoger algunos de los elementos trabajados hasta aquí, a manera de un breve repaso. En el acto del *inteligir sentientemente* aprehendo las cosas reales; las nombro con el *logos*, afirmo lo que "son", en el contexto en el que se encuentran y en el que me encuentro yo, desde mis esquemas de valoración, experiencias y conceptos, con mi memoria, con mi lenguaje, etcétera. Y, desde ahí, digo algo acerca de la cosa, trato de afirmar lo que es: "esto es esto".

De nuevo, recuerdo que todo este proceso se hace en libertad. La libertad, como ya dije, no consiste en poder hacer cualquier cosa. Por ejemplo, no puedo estar en la realidad de otra manera que no sea con mi inteligencia sentiente, captando las cosas como reales; ya vimos que éste es el modo humano de estar en la realidad. En un ejemplo concreto, si estoy a la intemperie, no puedo dejar de sentir el viento en mi piel, a menos que me meta en un refugio o me cubra completamente. Con esto quiero decir que, a pesar de que hay cosas que no puedo hacer, todo lo que hago podría hacerlo de otra manera o, en algunos casos, hacer una cosa completamente distinta. Así, en el inteligir, con sus tres modos (aprehensión, logos y razón), hay libertad, pues, aunque no puedo no inteligir, sí puedo elegir qué inteligir y cómo, aunque eso me tome tiempo y algún esfuerzo. Aunque, repito, no de cualquier manera, pero sí de otra manera. En la aprehensión, no puedo no captar las notas de las cosas con las que me enfrento; pero puedo hacer algo para dejar de enfrentarme con ellas o para enfrentarme de otra manera. En el caso del logos, digo "esto es esto", pero podría afirmar otra cosa, aunque no puedo no afirmar. Así, cuando digo *algo acerca de algo*, lo hago en libertad.

Volviendo al tema de este apartado, cuando afirmo algo acerca de algo, puedo intentar verificarlo. Hemos estado hablando del papel de la razón en la verificación. Decíamos que es con la razón que realizamos la marcha o búsqueda tratando de verificar lo dicho, tratando de decir lo que la cosa es en la realidad, en el mundo. Vamos a poner otro ejemplo, también con algunos riesgos por tratarse de una cuestión compleja. En una campaña política, acudo al mitin de uno de los candidatos y después de escuchar su discurso, digo: "Es un candidato de izquierda". Esta afirmación la hago desde las propuestas que le escuché, desde mis nociones de política (acertadas o no), desde lo que conozco de éste y otros políticos. También podría preguntarme: ¿Es realmente un

candidato de izquierda? ¿En qué consiste ser de izquierda? ¿Qué es la izquierda política? ¿Cuáles son – si estuvieran definidas – las propuestas de la izquierda en lo económico, en lo social y en lo cultural? ¿Cuáles son las propuestas en esos mismos terrenos de este candidato? Todas estas preguntas están planteadas desde ciertos esquemas de pensamiento que, por ejemplo, llaman a algunos movimientos sociales como "de izquierda", o que dividen las propuestas políticas en económicas, sociales y políticas. Sin embargo, más allá de estos esquemas y de estas maneras de llamar o de nombrar a las cosas en este terreno, podríamos preguntarnos: ¿qué es esta persona en sí misma? Claro que no la podemos sacar de su contexto de vida, ni de su actividad, pero sí podemos intentar salirnos nosotros de los esquemas acostumbrados de valoración y de clasificación para dejar de nombrar a esta persona como "se le llama" comúnmente – "candidato de izquierda" – y preguntarnos por la verdad más allá de mi aprehensión y del logos.

La marcha de la razón no es algo "simple". No se trata de hacerle un par de preguntas a la realidad y quedarnos tan tranquilos creyendo que "llegamos" a la verdad última de alguna cosa. Hemos insistido que siempre nos estamos acercando, con esbozos de respuesta, a la verdad de las cosas, sin llegar a "lo último" de la verdad. Esto tendrá mucha importancia cuando hablemos del todo y de la experiencia de pertenencia al todo. Una afirmación sobre alguna cosa ha de ser verificada, superada o negada no como algo definitivo, sino con ese carácter procesual y, de alguna manera, provisional, que tiene la verificación. Esto no quiere decir que las afirmaciones, por provisionales, no puedan ser verdaderas. Cuando verificamos una afirmación hemos llegado a una verdad parcial, que no por ser parcial y superable deja de ser verdadera. La marcha de la razón y la verificación a la que quiere llegar es, pues, un proceso complejo, un ir avanzando y confrontado con la realidad, que, como dijimos, es la que nos da o nos quita razón: es la que puede verificar nuestras afirmaciones.

Otra manera de simplificar demasiado las cosas, contra la que conviene advertir, es suponer que, en el modo de la razón, sólo contamos con lo aprehendido en ese momento y con las preguntas que podamos hacer en ese instante. No es así. También contamos con la aprehensión y los razonamientos que otros puedan hacer del mismo hecho o cosa; y contamos con los avances históricos, filosóficos, científicos, tecnológicos que puedan darnos elementos para el razonamiento. En ningún caso partimos de cero, pues tanto para la aprehensión como para el razonamiento (y también para el logos) contamos con una inmensa constelación de elementos,

conocimientos, herramientas. Supongamos que escucho que la galaxia fulana está a tantos miles de años luz de distancia de la Tierra. Para verla, necesito de un telescopio, una herramienta que modifica mi aprehensión de dicha galaxia, antes imperceptible. Y para verificar el dato que escuché, necesito de los avances científicos que me ayudan a saber de distancias intergalácticas.

Tampoco es objeto de esta tesis hacer un análisis exhaustivo de la razón como la entiende Zubiri, baste por ahora con caer en la cuenta de la complejidad de la misma, de hasta qué punto nos valemos de lo que los demás nos ofrecen, de nuestras experiencias previas con sus respectivos razonamientos, de los avances de la humanidad. Esto último habremos de tenerlo en cuenta cuando entremos directamente al asunto de la experiencia humana de pertenencia al todo.

2.3 EL PAPEL DE LA SENSIBILIDAD.

Como explicaba en el primer capítulo, toda experiencia implica sentimientos; toda captación o aprehensión afecta mi tono vital, el modo como me siento. También lo que digo – toda afirmación o juicio – afecta mis sentimientos. Si contemplo un paisaje parecido al lugar donde solía pasar las vacaciones en mi infancia y si esas vacaciones eran placenteras, dicho paisaje lo más probable es que me hará sentir bien, contento. Así, tal vez afirme: este paisaje es bello. Ahora bien, ¿es verdad que este paisaje es bello?, ¿en realidad *es* bello? Para realmente verificar esta afirmación he de tomar en cuenta el *modo* como me siento ante ella. Conviene decir que, aunque no estén completamente separados, uno es el modo como me siento al observar el paisaje y otro es el modo como me siento al afirmar que es bello: también aprehendo la afirmación y eso modifica mis sentimientos. Ahora bien, como lo que quiero verificar es mi afirmación, "este paisaje es bello", he de tomar en cuenta las dos experiencias: la de observar el paisaje, y la de afirmar que es bello. Esos sentimientos, como veremos en este apartado, juegan un papel fundamental en la verificación.

El anterior ejemplo puede parecer más evidente por tratarse de un asunto relacionado con la estética. Sin embargo, el papel de la sensibilidad en la verificación también tiene que ver con todo lo que aprehendemos, tanto en la filosofía como cuestiones científicas, tecnológicas y demás. Como veremos en el último apartado de

este capítulo, tiene que ver con cualquier verificación, pues toda aprehensión de realidad, y en este caso, toda afirmación, modifica el modo como nos sentimos.

Regresemos al caso de la mujer que recibe un salario demasiado bajo. Ahora, ella le cuenta su historia a una persona con una sensibilidad capacitada para dejarse afectar por lo que les sucede a los otros; una sensibilidad que le ha sido dada y ha construido con esa capacidad. A esta misma persona, el patrón de la mujer le presenta todo un razonamiento en el que, aparentemente, demuestra que el salario y las condiciones de trabajo que le impone son justos. Al personaje que escucha le parece que la explicación del patrón tiene lógica. Sin embargo, se da la oportunidad de ir a visitar la casa de la mujer y de ver las condiciones de vida de ella y de sus hijos; incluso la acompaña a comprar algo de comida y ve cuánto del salario se va en ello; en este acercamiento, esta persona descubre que *se siente mal* cuando piensa en la conclusión del patrón. Le parece lógica, pero al ver lo que sucede en la vida de esta familia, sus sentimientos son de intranquilidad, de desasosiego, de tristeza: como dijimos, *se siente mal.* De nuevo conviene hacer la distinción entre los sentimientos que le provoca ver las condiciones de vida de esta familia y los sentimientos que le provoca, en ese contexto, pensar en la afirmación del patrón: "Es justo". Aquí no estoy hablando de los primeros, sino de los segundos. Y esos sentimientos le dan pie para sospechar de la veracidad de la afirmación del patrón. No quiero decir que bastan esos sentimientos para decir que la afirmación es falsa, pero sí digo que, el modo como este "captar la realidad" le hace sentirse lleva a nuestro personaje a cuestionar la veracidad de la afirmación. Así, puede incluso agregar otros argumentos a los que ya le dio el patrón para tratar de decir que la afirmación: "Es justo", es verdadera. Pero si al decirla, se siente mal, y realmente quiere verificar dicha afirmación, ha de buscar más a profundidad para tratar de descubrir qué es lo que lo está haciendo sentirse mal.

Buscar. Ésa es la clave. Es la actitud necesaria en la verificación. Buscar razonamientos que, por supuesto, respondan a lo que la realidad nos da para pensar. Pero también caer en la cuenta de los sentimientos que provoca la afirmación y buscar el porqué de dichos sentimientos. Los sentimientos son una gran herramienta en la verificación. Un ser humano que opta por construir su vida y construir su mundo (como veremos más adelante, no puede construir su vida y destruir su mundo, pues es *en* el mundo que los humanos construimos nuestras vidas) es una persona que busca la verdad de las cosas: la verdad de sí mismo y la verdad de su mundo.

Así, en la medida en que la verdad lo construye en cuanto humano – construye una vida más humana – lo que se podría esperar es que lo haga *sentirse bien*, según lo que veíamos en el capítulo anterior. En este sentido, una verificación de un juicio dado, en tanto que acercamiento a la verdad de una cosa, puede "provocar" sentimientos de bienestar, tranquilidad, alegría. Así, no sólo la cosa real me da que pensar, ni solo lo que digo de ella, también los sentimientos – tan reales como cualquier otra cosa – me dan que pensar.

En este sentido, cuando busco verificar una afirmación dada y el resultado me hace *sentir mal*, los sentimientos me dan que pensar. Esto no quiere decir que sean los sentimientos los que verifican la afirmación. Ya dijimos que es la realidad – la cosa real – la que, de alguna manera, da o quita razón a lo que se dice de ella. Sin embargo, si tomamos en cuenta los sentimientos cuando nos sentimos mal ante una verificación dada, éstos nos pueden llevar, por un lado, a pensar si lo que estábamos buscando era realmente la verdad de la cosa o algo que se conformara con nuestros esquemas y expectativas. Puede suceder que una afirmación que sí nos acerca a la verdad de la cosa nos haga sentir mal y en este caso lo más probable es que estábamos buscando lo segundo: que la afirmación se conformara con nuestros esquemas y expectativas. Pero también, por otro lado, el "sentirnos mal" con respecto a una afirmación dada puede hacernos sospechar sobre su veracidad: nos da que pensar. Si lo que realmente estoy buscando es la verdad de la cosa y una afirmación dada me hace sentir mal esto me puede "lanzar" a seguir buscando. Con esto no quiero decir que basta con "sentirme mal" para descartar o negar una afirmación, o para descalificar una verificación. Sin embargo, los sentimientos pueden ser una gran ayuda y herramienta.

Lo mismo sucede cuando una afirmación nos hace sentir bien. Claro que "sentirnos bien" no basta para decir que dicha afirmación es verdadera, ni son los sentimientos los que verifican la afirmación, pero sin duda son de gran ayuda. En primer lugar, por lo que hemos dicho acerca de que las cosas que construyen la vida de una persona que ha optado por realizarse humanamente, lo harán sentirse bien; y en este caso, la verdad de una cosa dada sería algo que puede ayudar en ello. Claro que una verdad también puede destruir aparentemente una vida humana; aunque más bien habría que preguntarnos hasta qué punto una vida que es "dañada" por la verdad es realmente "humana". En segundo lugar, los sentimientos son de gran ayuda en la verificación, pues, como hemos dicho, en la búsqueda de lo que las cosas son en sí mismas nos movemos en el terreno de las posibilidades

y los esbozos y una sensibilidad que ha sido construida y capacitada – en el siguiente apartado veremos lo que esto quiere decir – es sin duda una gran herramienta.

Profundicemos en el papel de la sensibilidad en la verificación. Supongamos que le digo a alguien: "Siento un gran aprecio por ti, siento mucho cariño por ti". Esta persona me pregunta: "¿Es verdad eso que dices? ¿De verdad sientes eso por mí?" Puedo contestarle con una serie de explicaciones sobre por qué siento ese aprecio; le puedo contar la historia de nuestra relación e, incluso, puedo tratar de "demostrarlo": "He hecho esto y aquello por ti, te he dado esto y aquello, te he dicho tales y tales cosas". Todo esto que le he dicho es cierto, no estoy inventando nada. Y sin embargo, la verificación de lo que dije en primer lugar no está completa. No lo está ni siquiera para mí. Si realmente quiero verificarla, por supuesto que tengo que tomar en cuenta la historia, las razones, todo lo que he hecho y dicho antes, pero no estará completa si no tomo en cuenta cómo me siento con la afirmación. No se trata de clasificar esta afirmación dentro de mis esquemas de pensamiento, sino de preguntarme por la realidad de lo que siento por esa persona. En este caso son los sentimientos los que son objeto de la afirmación, de modo que, evidentemente, no puedo prescindir de ellos para la verificación, pues serán ellos quienes me den o me quiten razón.

Vayamos a un terreno que puede parecer más escabroso: el de la ciencia. ¿Podemos valernos de la sensibilidad en un terreno como el de la ciencia? Quienes hayan hecho alguna investigación científica saben lo que implica plantear una hipótesis a un problema dado. Por supuesto que también toma parte el modo racional: ¿Es posible está hipótesis? ¿Se puede demostrar por experimentación? Y tantas otras preguntas. Sin embargo, también los sentimientos participan. Primero, porque, como dijimos, toda captación de realidad tiene un efecto en el tono vital, en el modo como nos sentimos; y esto incluye la captación de mis propios pensamientos o planteamientos – como es el caso de una hipótesis – que también son reales. Pero, ¿cómo pueden participar en la verificación de una hipótesis científica? Tomemos dos momentos clave de cualquier investigación. En el primero, cuando se plantea la hipótesis, además de lo lógica y probable que le parezca al investigador, pensar en ella también le hace sentir tranquilo, animado, confiado, o le hace sentir inseguro, dudoso, intranquilo. A esto le llamaremos *intuición*. También hay otras maneras de entender la intuición, pero no nos metamos ahora en ello. Veamos que pensar en "la hipótesis tal" provoca ciertos sentimientos en el investigador. Por supuesto, no quiero

decir aquí que bastan los sentimientos para demostrar una hipótesis científica; tampoco que serán suficientes para convencer a otros investigadores de la veracidad de la misma. Sin embargo, sí son de gran ayuda en la verificación de la afirmación. Cuando el investigador dice: "Tal hipótesis puede responder al problema", espera sentirse bien con ello, tranquilo, confiado. Y si no, lo más probable es que seguirá buscando, sea tratando de plantear otra hipótesis, sea recurriendo a la experimentación – o, dado el caso, preguntándose por qué una buena hipótesis lo hace sentirse mal.

Veamos un segundo momento clave en el que podemos mostrar la función de los sentimientos en la verificación. Cuando la experimentación arroja un resultado, si es el que el investigador estaba buscando o esperando, los sentimientos serán unos. Si no se siente cómodo, tranquilo, con el resultado, aunque por el momento no encuentre ningún error aparente, lo más probable es que se pregunte el porqué del modo como se siente ante dicho resultado y, tal vez esta pregunta lo lleva a encontrar nuevas respuestas para el problema científico. Lo mismo les ocurre, por ejemplo, a los médicos. Cuando un paciente llega a consulta con una serie de síntomas y signos, el médico sospecha de cierto diagnóstico. En ocasiones, resulta que la sintomatología es compatible con una enfermedad, pero el médico cree que no hay seguridad en ello. Lo más probable es que eche mano de otros recursos para buscar confirmarlo o desecharlo. De hecho, no dejará de buscar hasta que los estudios clínicos y paraclínicos muestren un diagnóstico con mayor claridad. También aquí la intuición juega un papel importante, pues muchas veces el médico no encontrará una demostración científica "absoluta" del diagnóstico y buscará lo que le parezca lo más razonable, al mismo tiempo que lo que lo haga sentirse suficientemente tranquilo y confiado. En el último apartado de este capítulo veremos que en ocasiones los sentimientos juegan un papel más importante que en otras; aún así, siempre participan.

La sensibilidad también tiene una especial importancia en el terreno de la filosofía. Sólo por mencionar algunos temas, supongamos que queremos filosofar en torno a la libertad o a la amistad. Por supuesto que es necesario el razonamiento y cierta secuencia lógica en nuestros planteamientos – sin pretender decir que hay un solo modo de razonar ni tampoco que sólo un tipo de lógica es válido en la filosofía. Sin embargo, si llego a una conclusión o reflexión con la que me siento mal, lo mejor será seguir buscando hasta encontrar o crear algo que no sólo me parezca razonable, sino que me haga sentir bien, sea ajustando mejor mis pensamientos a la

realidad, sea ajustándome yo a lo que parece ser lo más razonable. Ahora, el que algo sea razonable y me haga sentir bien son dos cosas que aquí pueden parecer independientes, pero en realidad están íntimamente relacionadas: en el apartado 2.5 veremos hasta qué punto.

Los sentimientos, pues, juegan un importante papel en la verificación, sea en el terreno que sea. Si los tomamos en cuenta, pueden ser impulso y brújula, en el camino de la búsqueda, en el pensar, en la verificación. Como vimos en la introducción, también en esta tesis el papel de la sensibilidad será fundamental, pues los sentimientos no sólo participan en la experiencia de pertenencia al todo, sino también cuando hacemos afirmaciones sobre la misma y cuando nos preguntamos si esas afirmaciones son verdaderas o no.

2.4 LA RAZÓN Y LA SENSIBILIDAD SE CONSTRUYEN.

Vamos a adentrarnos en un tema que ya esbozamos en el primer capítulo. Decíamos que el ser humano ha de ser construido y de construirse a sí mismo; dicho de otra manera, cada hombre y cada mujer recibe su estructura humana pero también, si quiere vivir, la tiene que hacer suya a su manera: tiene que construirla. Parte de esta estructura son la sensibilidad y la razón. Hago un paréntesis para repetir que no se trata de dar una visión del ser humano por segmentos, como si fueran varias estructuras unidas; más bien se trata de *una* estructura psico-orgánica con varias notas.[27] Así, las herramientas para la verificación – que no son otra cosa que las mismas notas humanas – que también tengo que construir, no son solamente la inteligencia y la sensibilidad; en la verificación, como en todas las acciones humanas, participan todas las notas del cuerpo de una u otra manera; ninguna trabaja por separado o independientemente de las demás.

En el transcurso de este capítulo hemos mencionado un problema que aquí vamos a abordar: ¿Cómo puede ser que ante un mismo hecho algunas personas puedan verificarlo y otras no? ¿Por qué un mismo razonamiento a algunos les parece lógico y a otros no? ¿Por qué ante una afirmación o juicio dado una persona se siente bien y otra persona se siente mal? En parte ya hemos respondido a estas preguntas cuando hablábamos de cómo cada ser humano tiene una historia distinta y unas experiencias distintas. Los actos de un ser humano son

[27] Cf. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Pp. 39-40.

diferentes a los de los otros seres humanos; los actos, como parte de las experiencias humanas, construyen al ser humano. Recordemos el ejemplo de la niña que toca el piano y cómo en su ejercicio cotidiano va construyendo su estructura capacitada para *ser* una pianista. O el ejemplo del experto en música clásica, que en la continua escucha de la misma y en la atención puesta a los maestros, se fue *haciendo* el experto que ahora es. Con esto lo que digo es que algunas personas están más capacitadas para verificar ciertas afirmaciones, mientras que otras lo están menos. Volvamos a las preguntas que nos hacíamos al principio de este párrafo.

Tomemos primero la sensibilidad. Ya decíamos que cada persona recibe y construye su propia sensibilidad, de alguna manera distinta de la sensibilidad de las demás personas. Vamos a repasar y ejemplificar algunas de las cosas que hemos dicho hasta aquí y a ver con detenimiento cómo es que un ser humano se *realiza*. A todo ser humano le es dada una estructura humana: le es dada una carga genética, un cuerpo, una inteligencia, una sensibilidad, una voluntad. Repito que no son partes que le son dadas por separado, ni siquiera son separables; más bien le es dada *una* estructura psico-orgánica con tales notas. También a cada ser humano le son dados los medios para vivir, especialmente en los primeros años de vida: alimento, seguridad, afecto. Y le son dadas ciertas enseñanzas; una de las más importantes es que se le enseña a comunicarse con los demás seres humanos; también se le enseña a pedir lo que necesita; a caminar y a coordinar otros movimientos; a jugar. Más tarde, se le enseñará a leer, a decidir de tal o cual manera, a crear tal o cual cosa, a relacionarse con otros. Los sentimientos no son excepción. Al niño o niña se le fomentan algunos sentimientos más que otros: por ejemplo, se le pueden favorecer sentimientos de seguridad, de tranquilidad, de alegría, o sentimientos de temor, de ansiedad, de inseguridad. Se le puede enseñar a que reprima o a que exprese los sentimientos, sean de enojo o de euforia. Estas enseñanzas van configurando su estructura; en el caso de los sentimientos, van configurando su sensibilidad. Veamos cómo es que sucede esto.

Dijimos arriba que son las experiencias humanas, y en especial sus actos – como parte que son de las experiencias –, las que van *configurando* a la persona: las que lo van haciendo ser lo que es. Así, a un niño o niña pequeña, se le va pidiendo que haga ciertas cosas; por ejemplo, se le anima a que juegue, o a que se ría, o a que hable. Incluso hay cosas que, en cierto grado, se le impone que las haga (digo “en cierto grado” porque, si bien incipientemente, desde pequeño cada ser humano cuenta con voluntad propia y cierta libertad): que coma, que no

se baje de la banqueta, que haga el esfuerzo de hablar correctamente, que camine. Estos actos lo van configurando, lo van capacitando para ciertas cosas. Supongamos el caso del niño al que su papá lo anima a jugar a la pelota y le ayuda a que lo disfrute, a que coordine sus movimientos, a que lo pida. Entre más frecuentemente juegue a la pelota, más hábil será para ello. Cuando este niño va creciendo y va construyendo también su voluntad, va adquiriendo una mayor posibilidad de decidir si juega o no a la pelota. Siendo algo que ha disfrutado, tendrá ahora una cierta tendencia a hacerlo. Si de adulto sigue buscando deportes con pelota o balón, sus habilidades para ello serán cada vez mayores y, muy probablemente, también su gusto por hacerlo. Sin embargo, si decide dejar de lado los deportes de ese tipo, irá perdiendo las habilidades ya adquiridas y, muy probablemente, el gusto por ellos. Con esto, lo que quiero resaltar es cómo el ser humano con sus actos *se va haciendo*, *se va construyendo*.

Como ejemplo que es, no lo explica todo. Que no parezca que el niño que decidió abandonar los juegos de pelota, es menos humano que el que se hizo profesional en algún deporte con balón. Eso sí, está menos capacitado que el segundo para ese tipo de actividad; sin embargo, lo más probable es que optó por otro tipo de actividades (deportivas o no) que lo fueron capacitando en ello. Sin embargo, sí puede suceder que un ser humano "se abandone" a sí mismo, que opte no por construirse, sino por destruirse. Como también puede suceder que seamos los demás seres humanos quienes "lo abandonemos", quienes lo destruyamos. No es la intención de esta tesis hacer una revisión exhaustiva de antropología ni de ética, así es que centrémonos en la sensibilidad.

La sensibilidad, pues, ha de construirse, tanto por lo que le es dado a cada persona, como por sus propios actos. Decíamos que a un niño se le pueden fomentar más unos sentimientos que otros. Supongamos que a un niño, desde pequeño, se le fomenta el sentimiento de temor a ser golpeado; de hecho, en algunas ocasiones lo llegan a golpear. Conforme avanzan los años, las amenazas son mayores y más frecuentes, así es que su sentimiento de temor también se hace cada vez más presente. La capacidad de decisión del niño cuando es pequeño ya dijimos que es reducida, así es que muy poco podrá hacer para evitar las situaciones que le provocan temor. Así, su sensibilidad se va construyendo de modo que el sentimiento de temor predominará sobre otros sentimientos. Incluso en situaciones en las que otros niños no sentirían temor, nuestro niño sí. Cuando sea adulto, muy probablemente habrá desarrollado más su voluntad y podrá, en algún grado, enfrentar las situaciones

amenazadoras de un modo distinto. Sin embargo, tendrá una mayor tendencia a sentir temor en comparación con otras personas. Y, a pesar de la posibilidad de construir su sensibilidad de otra manera, esto implicará un gran esfuerzo de su parte, ayuda de los demás, y un buen tiempo.

El ser humano puede, entonces, construir su sensibilidad de un modo o de otro; o puede destruirla. Una persona que pasa la vida reprimiendo o ignorando sus propios sentimientos, va perdiendo poco a poco la capacidad de dejarse afectar y de darse cuenta de sus propios sentimientos. En cambio, una persona que busca estar atento a lo que siente (en cuanto a sentimientos, se entiende) y trata de dejarse afectar por las situaciones que vive, cada vez está más capacitado en este sentido. Esto es así incluso en situaciones extremas, como en la guerra; aún en medio de ella, una persona puede tratar de sentir el dolor de los heridos, el sufrimiento de los desplazados, el abandono de los huérfanos. (Esto tiene repercusiones en las decisiones que toma el ser humano). La decisión de ser sensible a lo que los demás viven en medio de la guerra, va construyendo la sensibilidad de esta persona: lo va *haciendo* más sensible. En cambio, una persona que se niega a reconocer sus sentimientos, que reprime o ignora su propia sensibilidad, acaba por destruirla. Incluso puede llegar a dañar directamente a otras personas y no provocarle esto ningún dolor ni nada que se le parezca, pues ha destruido – muy probablemente con la participación de otras personas – su propia sensibilidad.

Entre más construida, desarrollada, ejercitada esté la sensibilidad de una persona, más confiable será en la verificación de una afirmación. Lo mismo es cierto a la inversa: si destruyo mi sensibilidad, no la ejercito, no la desarrollo, menos posibilidades tengo de poder recurrir a ella con confianza en una verificación. Repito: construimos nuestra sensibilidad con nuestras experiencias previas, especialmente con nuestros actos – y, por supuesto, con la decisión de realizar dichos actos.

Ahora veamos esto mismo en el caso de la razón. Al igual que la sensibilidad, la razón (como modo de la inteligencia) por un lado nos es dada y por otro hemos de construirla, hemos de hacerla nosotros: cada cual ha de hacer suyo lo que le es dado y lo ha de hacer *a su manera*. Además de lo que nos es dado en la carga genética, también se nos enseña a pensar; tanto la familia como la educación formal juegan un papel fundamental en esto – por supuesto, como parte integral de la construcción del ser humano. Como ya he esbozado, no sólo las

cuestiones “académicas” tienen que ver con la razón; todo lo que captamos, de alguna manera “afirmamos” qué es (logos) y, así, todo ello es “materia” de razonamiento. Centrémonos en el proceso de construcción de la razón.

En la medida en que me detenga a pensar y a buscar qué son las cosas no sólo desde mi logos, sino en sí mismas, voy desarrollando mi razón y la voy haciendo mía a mi manera. Si yo me ejercito en resolver problemas de geometría analítica, desarrollo y construyo mi razón con cada vez mayor capacidad para eso. También puedo construirla en el terreno de la poesía: si leo, estudio, me adentro en el mundo de los poetas, cada vez me voy capacitando más para descubrir lo que un poema revela. Alguien puede decir: la poesía tiene que ver con la sensibilidad, no con la razón. No es así; tiene que ver con las dos, como veremos en el siguiente apartado. Hago un paréntesis para decir que tanto el tema de la razón como el de la sensibilidad son mucho más complejos de lo que aquí presento; por ejemplo, no abordaremos la relación entre la sensibilidad, la razón y la creatividad en lo poético, o en lo científico, etcétera. Repito que mi intención es reflexionar en torno a puntos que interesan para nuestro tema.

Tomemos, pues, el caso de un sujeto experto en geometría analítica. Es cierto que con el tiempo y la práctica adquiere más y más información sobre cómo resolver problemas en esa área. Sin embargo, no se trata solamente de información. Con su continuo *hacer*, este sujeto también *forma* y *construye* su razón de tal modo que cada vez resolverá más rápidamente y con mayor precisión los problemas. Si yo contara con la misma información que él pero no he construido mi razón en esta línea, de ninguna manera podré obtener ni verificar los resultados como él.

Algo similar ocurre con las ciencias no exactas. Supongamos el caso de una mujer que se ha formado en el campo de la sociología y el análisis político. Sin duda, ella podrá identificar mejor y nombrar más atinadamente un hecho o un fenómeno social, reconocer a los actores, sus alianzas, los recursos con los que cuenta, las jugadas o acciones que realizan y la intención o probable efecto que se desprenderá de dichas acciones y lo que cada actor social puede perder o ganar en ellas. Por supuesto que la información es vital para todo esto, pero no es lo único que importa; importa también, entre otras cosas, la capacidad de la persona que busca verificar lo que del hecho social se dice. Nuestra socióloga, en su continua práctica, en la cercanía con sus maestros, en el deseo de capacitarse ha formado su razón en este sentido; la ha formado *a su manera*.

Hay algo que es importante anotar en esto de la verificación y que es parte de la respuesta a las preguntas que planteábamos al inicio de este apartado. No estoy planteando aquí que haya *una* verdad última o absoluta que el ser humano va descubriendo o develando a base de pequeñas verdades. Tampoco estoy planteando que no la haya. Ese no es el tema de este trabajo, aunque aclararé un poco más esto en el capítulo III. Tampoco quiero decir que la razón y la sensibilidad sean *infalibles* en la verificación de cualquier afirmación. Más bien, son las "herramientas" con las que contamos para "acercarnos" – valga la expresión – a la verdad de una cosa en un contexto dado. Digo "en un contexto dado" porque lo que es verdadero de una cosa en un contexto dado, puede no serlo de una cosa similar en otro contexto; por ejemplo, un comportamiento puede ser adecuado en cierta sociedad e inadecuado en otra; o hacer que una nave espacial despegue requiere de tanta energía en la Tierra, pero mucha menos en la Luna; o a una línea que une a dos ciudades la llamamos "recta", pero desde otra perspectiva (la del globo terráqueo) es curva. En este sentido, recordemos que hay afirmaciones que pueden ser ciertas desde determinados esquemas, en un contexto dado, desde tales parámetros. Estas afirmaciones muchas veces se olvidan de decirnos lo que la cosa es en sí misma. Con la verificación buscamos la verdad de la cosa en sí misma, decíamos, más allá de mis esquemas y del modo como acostumbramos nombrar dicha cosa. Mis esquemas personales me pueden decir que cierta afirmación "es verdadera": lo que me dicen es que lo dicho se conforma con mis esquemas. En cambio, en la verificación lo que buscamos es que la afirmación se conforme con la realidad de la cosa; que la cosa real "me diga" si la afirmación es o no verdadera.

Tampoco se trata de decir que hay ciertos individuos que están "dotados" o "autorizados" para verificar las cosas en cierto campo de tal forma que sus conclusiones se deban coronar como "la verdad" que todos hayan de aceptar. Esto es importante subrayarlo, pues aunque es cierto que algunas personas están más capacitadas para la verificación en *ciertos* campos o para *ciertas* afirmaciones, esto no quiere decir que sus verificaciones sean las únicas válidas ni lo último a lo que se puede llegar. En primer lugar, por lo que ya decíamos con respecto a que vamos esbozando las posibilidades de lo que la cosa "podría ser" como un continuo acercamiento a la verdad de la cosa, nunca como una verdad última o absoluta. Y, en segundo lugar, porque los seres humanos no funcionamos a la manera de las calculadoras, a las que se les pueden dar ciertos datos y siempre mostrarán el mismo resultado. Como ya dije, los humanos no funcionamos automáticamente, sino en libertad. Así, la verificación humana en ningún caso es absolutamente última o infalible. Sin embargo, es ella la

que nos permite diferenciar una afirmación verdadera sobre una cosa de la que no lo es; por supuesto, en un contexto dado.

Así, volviendo al caso de la experta en sociología, ella está más capacitada que otros en ese campo. Sin embargo, sus análisis sociales pueden discrepar en mucho de los análisis de una académica formada en una escuela totalmente distinta. Esto no quiere decir que alguna de las dos esté necesariamente en lo correcto y la otra esté equivocada. Lo más probable es que, si se preguntan por lo que la otra dice, ambas puedan enriquecer sus respectivos análisis. Esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto la razón es confiable en la verificación; en primer lugar, recordemos que es la realidad quien, en última instancia, le da la razón a aun a afirmación o se la quita. En segundo lugar, recordemos que la búsqueda de la verdad de las cosas es un proceso continuo en el que siempre vamos avanzando, en ocasiones verificando algunas verdades parciales, pero nunca es un proceso culminado. Y, por último, la confiabilidad de la razón de una persona tiene que ver con si la ha construido o no; es decir, entre más haya construido una persona su inteligencia en un cierto campo – científico, poético, filosófico, o cualquier otro – más confiable será en el proceso de la verificación. La razón – en unidad con la sensibilidad – es con lo que contamos. Y, así como la socióloga será más confiable en las verificaciones sobre hechos sociales – en comparación con los que no sepan de sociología –, también sus verificaciones son perfectibles, o, mejor dicho, pueden siempre ser enriquecidas – o incluso corregidas. Esto también es cierto en la filosofía y, por supuesto, para lo que en esta tesis estoy proponiendo.

2.5 VERIFICAR: RAZÓN Y SENSIBILIDAD.

Hagamos un breve repaso y recordemos la definición de verificación dada al principio del capítulo: el proceso que se lleva a cabo para corroborar o probar el que alguna afirmación o juicio sea verdadero, es decir, que se conforme con la realidad de la cosa sobre la cual se afirma. Hemos visto cómo este proceso es un continuo vaivén y un continuo caminar. Vaivén entre las cosas que dan que pensar y la razón que ellas mismas dan o quitan a lo que se afirma sobre ellas. Son las cosas reales las que “dicen” si lo que se afirma sobre ellas se conforma con su realidad o no. Es un camino porque a la realidad de la cosa siempre nos estamos acercando con

verdades parciales y superables. Cuando verificamos una afirmación hemos "recorrido", por decirlo de alguna forma, parte del camino. La verificación, pues, busca confrontar lo que afirmo sobre algo con ese algo, con la cosa real, con lo que la cosa es más allá de mi sentir, más allá de mis esquemas de valoración, más allá del modo como acostumbro llamar a las cosas. Si confronto mi afirmación para probar si se conforma con mis esquemas, entonces no me he "salido" de mi logos. Eso no es verificación. En cambio, la razón busca lo que la cosa es en sí misma, busca confrontar la afirmación con la realidad, con las cosas reales. Entonces podemos hablar de un proceso de verificación. Recordemos que, dado que no me puedo "independizar" totalmente de mi sentir y lo que busco es la realidad de la cosa más allá de que yo la sienta o no – es decir, lo que la cosa es en sí misma más allá de si yo la he captado o no, y de cómo la he captado –, la verificación siempre será un acercamiento, un esbozo.

En la verificación, como hemos insistido, juegan un papel muy importante los sentimientos, es decir, el modo como me siento ante tal o cual afirmación que quiero verificar. No porque los sentimientos sean los que verifican; ya dijimos que es la misma cosa – la realidad – la que da o nos quita razón a lo que decimos. Sin embargo, los sentimientos nos dan que pensar y, como quedó dicho, esto es una herramienta invaluable en la verificación. En este apartado vamos a ver cómo es que la razón y la "trabajan" juntas en el proceso de la verificación.

Vamos a plantear un primer nivel de vinculación entre la razón y la sensibilidad en la verificación y tiene que ver con la construcción de la vida humana. En una persona que quiere construirse a sí misma, construir su vida y su mundo, la búsqueda de un buen razonamiento que verifique una afirmación, lo más probable es que la hará *sentirse bien* (si es que realmente busca que lo que afirma se conforme con la cosa en cuestión). Un buen razonamiento, que llega a verificar una afirmación, es decir, a profundizar en la verdad de la misma sobre la cosa de la que se afirma, es un razonamiento que, por lo pronto, construye la propia inteligencia, en virtud de lo que dijimos de cómo se construye la propia razón, (además de que tal vez construye otra cosa, como puede ser una teoría sobre un hecho social, o una hipótesis científica) y así es un razonamiento que me hace sentirme bien.

En este nivel, vinculación entre la razón y la sensibilidad es más clara, pues el razonamiento confirma que la afirmación se conforma con la realidad de la cosa en cuestión y, junto con esto, me siento bien al respecto: "tal afirmación me hace sentirme bien". De nuevo aclaro que el verificar una afirmación de ninguna

manera quiere decir que llegué a alguna verdad absoluta ni tampoco que ya descubrí el porqué último y definitivo de la cosa sobre la cual afirmo. Pero el que no sea así, tampoco invalida la verificación de lo que he afirmado. Dicho de otra manera: he verificado mi afirmación, limitada a lo que afirma, sobre tal cosa en un contexto dado.

A pesar de esto, puede suceder que un buen razonamiento no me haga sentir bien. Esto puede darse por varias razones. Una es que el sujeto en cuestión haya desarrollado o construido muy poco su sensibilidad y no le sea muy útil en la verificación. Es el caso que mencionábamos en el anterior apartado de quien no reconoce o reprime sus propios sentimientos hasta que va destruyendo su sensibilidad. En este caso, si el sujeto quiere valerse del modo de la sensibilidad en la verificación con mayor confiabilidad, ha de construirla primero.

Otra razón es que el razonamiento aparentemente sea bueno, pero que me haga sentirme mal. En este caso, hay varias posibilidades de explicación. Una, es que el razonamiento, de alguna manera, no se conforme con la realidad de la cosa. Dicho de otra manera, el razonamiento, a pesar de ser aparentemente bueno, en el fondo no lo es. Cuando digo que el razonamiento es "bueno" lo que quiero decir es que realmente se conforma con la realidad de la cosa, con lo que la cosa es. Así, el no poder verificar la afirmación con el modo de la sensibilidad me hace sospechar del modo de la razón, y en este caso, me puede llevar a descubrir que no es un razonamiento tan bueno como aparentaba. En este caso, conviene recordar que, en última instancia, es la realidad la que dará o quitará razón a la verificación, no los sentimientos; sin embargo, estos pueden ser de gran ayuda a la hora de verificar nuestras afirmaciones.

Ahora, puede haber otra explicación. Es lo que sucede cuando el razonamiento sí es bueno y yo, a pesar de haber construido mi sensibilidad, no me siento bien con la afirmación y debido a que hay algo del razonamiento que yo no acabo de confrontar con la realidad, o a que hay algo de la realidad que no he captado. Así, una vez que complete el elemento faltante lo más probable es que me sienta bien con la afirmación y con el razonamiento.

También puede ser que sean otros los que me presentan la afirmación y el razonamiento que lo verifica y yo no me sienta bien con la tal afirmación. En este caso, tal vez yo no he hecho mío el razonamiento de los otros, y si es un buen razonamiento, y decido hacerlo mío, comprender todos sus elementos y verificarlo con

mi propia razón, tal vez entonces me haga sentirme bien. Esto me da pie para hacer un paréntesis y subrayar que si bien en ninguna verificación parto de cero, toda verificación tiene un momento que es radicalmente personal. ¿Qué quiero decir con esto? Que, por un lado, en toda verificación participan de alguna manera los otros. Por ejemplo, los que me han dado la información que ahora utilizo en la verificación, los que me han ayudado en la construcción de mi sensibilidad y mi inteligencia, los que cuestionan mi verificación y me hacen volver a ella y repensar las cosas, etcétera. Y, por otro lado, está ese momento personal en el que al sujeto le parece que la afirmación que está queriendo verificar sí se conforma con la realidad y es el momento en que cae en la cuenta del modo como dicha afirmación lo hace sentirse. Cuando digo "personal" me refiero al *me* de las expresiones "*me* parece" y "*me* hace sentirme bien". "Personal", pues, quiere decir que el momento es "mío", mas no "exclusivamente mío"; ya dijimos que siempre está, de alguna manera, la participación de los demás.

Por último, puede haber otras situaciones en las que se dé una buena verificación por el modo racional y que la afirmación no "me haga sentirme bien". Más arriba dije que si lo que quiero es construirme y construir el mundo que, incluidos los demás, posibilita que yo me construya, un buen razonamiento me hará sentirme bien. En este sentido, con el acto de pensar, en primer lugar, construyo mi inteligencia; también puedo construir una explicación de lo que las cosas son. Por esto, si lo que quiero es construirme, un buen razonamiento me hará sentirme bien. Ahora, si lo que quiero no es construirme, sino destruirme, un buen razonamiento no me hará sentirme bien. Esto ocurre cuando me quiero destruir directamente y también cuando lo que quiero destruir es mi mundo (y a los demás), pues ya vimos que, sin él, no puedo construirme.

Hagamos un alto para recapitular las razones por las que, ante un aparente buen razonamiento, no me siento bien. La primera es cuando el razonamiento es bueno pero yo no he construido mi sensibilidad o la he destruido y no estoy capacitado lo suficiente para dejarme afectar, para captar mis sentimientos al enfrentarme a una afirmación dada. La segunda es cuando me siento mal ante una afirmación cuya verificación racional es aparentemente buena y ese sentirme mal me da qué pensar y me hace sospechar y volver a al verificación; la rehago y descubro que la tal verificación no era tan buena como yo creía. La tercera es cuando el razonamiento es bueno, pero yo no me siento bien con él porque no lo he confrontado lo suficiente con la realidad o no he captado algunos elementos clave de la misma que me permitan caer en la cuenta de que le razonamiento sí es bueno, que

sí se conforma con la realidad. La cuarta es cuando el razonamiento es bueno, pero yo no lo he hecho mío; esto sucede especialmente cuando son otros los que me presentan el razonamiento o cuando no me he dejado afectar por él lo suficiente. Por último, está el caso cuando el razonamiento es bueno pero yo no me siento bien ante él porque me falta el presupuesto fundamental de querer construirme y construir el mundo que me permite ser humano; así entonces, no estoy queriendo realmente verificar la afirmación y no me puedo sentir bien ante ella – en este último entran las ocasiones en las que lo que busco es que la afirmación se conforme con mis esquemas y con mis expectativas, más que con la realidad.

Hasta aquí hemos visto la vinculación entre la razón y la sensibilidad en dos tipos de situaciones: cuando un buen razonamiento se acompaña de un "sentirme bien"; y cuando un aparente buen razonamiento no se acompaña de un "sentirme bien". Ahora veamos otro tipo de vinculación: cuando, ante una afirmación dada, "me siento bien", pero no la puedo verificar racionalmente.

La primera razón por la que una afirmación puede hacer que me sienta bien sin que logre verificarla por la razón es que no haya yo, como persona, construido lo suficiente mi inteligencia como para verificar por este modo una cierta afirmación. Subrayo que puedo haber construido mi razón pero no en la línea de la afirmación que se me presenta, de modo que podría verificar por este modo algunas afirmaciones pero no otras. Es lo que sucede si yo soy un experto en matemáticas y voy a un museo en el que me dicen: "Esta pintura fue creada con una técnica novedosa". Tal vez la afirmación me haga sentirme bien y disfrutar más del cuadro, pero como muy poco sé de pintura y muy pocas veces acudo a los museos, no podré verificar racionalmente esa afirmación. Claro que si no sólo no he construido mi inteligencia en el área de la afirmación propuesta, sino incluso la he destruido en tanto que modo de la inteligencia, pues más difícil me será verificar las cosas por el modo de la razón.

Hay otras razones por las que una afirmación me puede hacer sentirme bien a pesar de que no pueda verificarla satisfactoriamente por el modo de la razón. ("No poderla verificar" no quiere decir que la afirmación sea absurda o totalmente falsa; en esa expresión no entran las afirmaciones que por el modo de la razón pueda descartar o negar, es decir, que sean absurdas o falsas). Una de las razones de las que hablo es cuando la afirmación tiene afinidad o semejanza con otra u otras afirmaciones que anteriormente sí pude verificar y, por esa

afinidad, me siento bien ante la nueva afirmación. Esto no la hace verdadera; así, seguiré buscando hasta que me parezca "razonablemente" verdadera – es decir, que verifique que lo que digo se conforma con la realidad de la cosa sobre la que afirmo.

Otra posibilidad es que, a pesar de no poderme explicar el proceso por el cual se llega a afirmar una cosa, la afirmación en sí me hace sentirme bien. Esto puede suceder, por ejemplo, cuando planteo una hipótesis ante un problema dado, o un posible resultado a una ecuación de álgebra que parecen ser adecuados pero que no he podido demostrar. Sentirme bien me hace sospechar de la posibilidad de que los pueda verificar por el modo de la razón. Esto sucede no cuando no entiendo nada, sino más bien cuando entiendo algo de la afirmación y de su verificación racional – aunque no todo – y eso me hace sentirme bien y me impulsa a seguir buscando.

Hay otro tipo de casos en los que no puedo verificar racionalmente pero me siento bien con ellos que tienen que ver con la confianza. En primer lugar, hablaré de los casos en los que la confianza está puesta en otras personas. Supongamos que estoy leyendo un artículo de medicina en una reconocida revista médica. Ahí, el autor afirma que sus pacientes presentaron tales síntomas. Yo no puedo verificarlo, pero me siento bien y tranquilo con su afirmación y le creo. Tampoco se trata de decir que basta con sentirme bien, o que no hay participación del modo racional; sí la hay, por ejemplo, en el hecho de que la revista ha demostrado ser confiable, en que su afirmación es consecuente con otros descubrimientos o conocimientos médicos, etcétera. A pesar de esto, téngase en cuenta que es, en parte, la confianza en otros lo que me permite sentirme bien ante una afirmación como la de este ejemplo, que no puedo verificar completamente por la razón.

En segundo lugar, están las afirmaciones basadas en la confianza en mí mismo. Son las que no puedo explicarme totalmente – y, obviamente, de nuevo no estoy hablando de afirmaciones que puedo llegar a descubrir o demostrar que son falsas o absurdas – pero sí me siento bien al afirmarlas. Es el caso que poníamos más arriba cuando le digo a alguien: "Siento un gran cariño por ti". Por supuesto que también la razón participa en ello, pero aquí estoy confiando en mí mismo, en el hecho de que no sólo me parece una afirmación que se conforma con la realidad – en este caso con mis sentimientos de cariño por esa persona y, de alguna manera, también en mi decisión de quererla – sino también en que me siento bien al afirmarlo, al decirlo.

Otra de las razones por las que una afirmación me puede hacer sentir bien aunque no la pueda explicar totalmente tiene que ver con la dimensión del misterio. En este sentido, están las afirmaciones sobre una cosa que sabemos que tienen algo de verdaderas pero que el porqué último de la cosa es aún un misterio para nosotros, no lo podemos verificar totalmente. Pero como de alguna manera sabemos que son ciertas, nos sentimos bien al afirmarlas, aunque también sabemos que aún hay algo de misterioso o desconocido o no explicado en ellas. Esto sucede, por un lado, con las afirmaciones a cuya explicación o verificación racional aún no hemos podido llegar, pero de alguna manera vamos avanzando. Por otro lado, también sucede con afirmaciones que tal vez no sean verificables por la razón, pero que en la experiencia no sólo no nos han parecido absurdas o falsas, o incluso parcialmente razonables, sino que claramente e incluso repetidamente nos hacen sentirnos bien. Por ejemplo, cuando digo "este paisaje es bello", podré dar algunas explicaciones parciales sobre porqué me parece bello, pero mucho del porqué yo afirmo que es bello y que me hace sentirme bien queda en el misterio. Lo mismo sucede cuando digo "este amigo o esta amiga me quiere". El que previamente me lo haya dicho él o ella me puede dar pie a afirmarlo yo, pero la veracidad de mi afirmación tiene algo de misterio, pues aunque la razón toma parte, el porqué me siento bien ante tal afirmación y el porqué la creo verdadera queda de alguna manera en el misterio. Quiero subrayar que hay otros modos de entender el misterio que no son objeto de reflexión en esta tesis, así es que por el momento quedémonos con esto.

Por último, hablaremos de otros casos en los que me siento bien ante una afirmación dada y no la puedo verificar racionalmente. Como ya veíamos, una verificación me construye: construye mi inteligencia y, también, construye mi sensibilidad. Así, si lo que deseo es construirme y construir mi mundo, busco y deseo la verificación, y verificar una afirmación me hace sentirme bien. Ahora, si lo que quiero no es construirme sino destruirme o destruir mi mundo, entonces no deseo la verificación, sino más bien deseo afirmaciones que más que conformarse con la realidad, se conformen con mi deseo de destrucción. En este caso, una afirmación que no puedo verificar racionalmente puede hacerme sentir bien. Lo mismo sucede cuando lo que me importa es sentirme bien por encima de otras cosas. En este caso, no deseo la verificación, sino afirmaciones que sin importar si se conforman con la realidad, me hagan sentirme bien, aunque sólo sean afirmaciones que más bien me destruyan o destruyan mi mundo.

Con lo dicho hasta aquí puede parecer que la razón y la sensibilidad funcionan por separado en la verificación. No es así. En toda verificación participan ambas. En primer lugar, porque, como ya dijimos, toda aprehensión de realidad me da qué pensar (razón) y también afecta mi tono vital, el modo como me siento (sensibilidad). Otra manera de decir esto es que es la misma realidad – en aprehensión, captada por mí – la que me da que pensar y la que modifica mis sentimientos. En segundo lugar, porque todo lo que digo sobre cualquier cosa (logos) también me da que pensar y modifica mis sentimientos. Igualmente, todo razonamiento afecta el modo como me siento puesto que lo que razono también lo capto, lo aprehendo. De la misma manera, todo sentimiento me da que pensar, pues también capto mis propios sentimientos. Lo que estoy tratando de decir es que, así como en todo acto humano participan, de alguna manera, todas las notas del sujeto, así en toda verificación participan tanto la razón como la sensibilidad.

Esto es así aun en las personas en las que la razón o la sensibilidad (o ambas) no las han construido o las han destruido, pues todo ser humano, en tanto que humano, está constituido por notas humanas que toman parte – aunque sea incipientemente – en todos los actos. Aún cuando mis razonamientos parecen no coincidir con el modo como me siento, ambas – razón y sensibilidad – participan. Esto nos lleva a caer en la cuenta de algo que ya se ha dejado entrever. Cuando tiene lugar esta "no coincidencia", conviene seguir buscando, sea el porqué no puedo demostrar racionalmente la veracidad de la afirmación, sea el porqué, a pesar de ser o aparentar ser verdadera, me hace sentir mal. Conviene recordar que aún cuando una afirmación ha sido verificada satisfactoriamente, no con esto puedo decir que he llegado a una verdad última o absoluta. La búsqueda por el último porqué de las cosas seguirá siempre formando parte de nuestra historia humana.

Hago un paréntesis sólo para hacer notar que en algunas afirmaciones el modo como me siento tiene mayor relevancia en la verificación que en otras. Esto ya lo hemos visto en varios ejemplos, como en el de los problemas de geometría analítica, en el que la verificación racional es mucho más "independiente" del modo como me siento. En cambio, en el ejemplo de la afirmación: "Este paisaje es bello", la sensibilidad adquiere una importancia fundamental.

Lo que he tratado de mostrar en este capítulo es que hay una estructura humana que, en parte nos es dada y en parte la hemos de construir, y con la que podemos intentar verificar lo que afirmamos. En el acto de

verificar, como en todos los actos humanos, participa la estructura psico-orgánica en su conjunto – es decir, todas las notas de la estructura humana. Sin embargo, específicamente es tarea de la razón en colaboración estrecha con la sensibilidad. Retomemos lo dicho en el capítulo primero: en toda experiencia captamos cosas reales – aprehensión de realidad – y afirmamos o decimos algo sobre ellas; tratamos de decir qué son. En ello consiste la afirmación o juicio. Ahora, como dijimos, toda afirmación puede tratar de ser verificada por el sujeto. En el caso de la experiencia humana de pertenencia al todo, desde el nombre que le he puesto hay ya una afirmación: que una experiencia dada es una experiencia de pertenencia al todo. Esto, ¿es así? Hay que verificarlo. Eso es lo que trataremos de hacer en el capítulo IV, y para ello he hecho explícito lo que aquí vamos a entender por verificación. Sin embargo, antes de pasar a ello, veamos algunas nociones generales sobre el todo, la unidad del todo y la pertenencia al todo.

CAPÍTULO III.

‘EL TODO’ Y LA PERTENENCIA.

3.1 LO QUE QUIERO DECIR CON ‘EL TODO’.

Hasta aquí hemos hablado de algunos de los elementos de la experiencia humana de pertenencia al todo: ya hablamos sobre lo que entendemos por experiencia y hablamos sobre la verificación; también he dado algunos elementos antropológicos y metafísicos que considero necesarios para abordar el tema de esta tesis. Antes de entrar en éste de lleno, vamos a acotar en este capítulo lo que entenderemos por ‘el todo’, por “pertenencia” y por “pertenencia al todo”. De alguna manera, se trata de hablar de un primer nivel de la verificación de una de las afirmaciones centrales: que los humanos somos parte del todo. De hecho, aquí pondré el énfasis en la verificación racional de dicha afirmación. En cuanto a la participación de la sensibilidad, hablaré de ello en el capítulo IV.

En primer lugar vamos a tratar de hacer explícito lo que entenderemos por ‘el todo’. No es una cuestión fácil en filosofía y, de hecho, muchos pensadores han hablado de este problema. De nuevo, vamos a tomar algunos elementos del pensamiento de Xavier Zubiri, pero también de otros filósofos. Sin embargo, no estoy tratando de repetir o de resumir a ninguno, sino de hacer un planteamiento en función del problema más general que nos ocupa. En cuanto a Zubiri, más que hablar de un todo, él afirma que “la totalidad de las cosas reales, en tanto que reales, es lo que llamamos mundo”[28]; dicho de otra forma, llama mundo a la realidad como un todo. Para él, “mundo no es el conjunto de cosas, [sino] la totalidad de las cosas en su carácter de realidad, es decir, la realidad como un todo”.[29]

Recordemos algunas de las cosas dichas en el capítulo I para explicarnos mejor. Los humanos captamos los estímulos y los captamos como reales; captamos los dos momentos de las cosas: su *talidad* y su

[28] ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre.* P. 571.
[29] Ídem.

trascendentalidad. Con el término "talidad" hacemos referencia a las *notas* de las cosas (en el sentido de *lo que es noto*) y con "trascendentalidad" al momento de realidad de las cosas. Dicho de otra manera, captamos *tales* notas y las captamos como *de suyo* de la cosa, como *reales* o en tanto que *reales*. Ahora bien, la aprehensión primordial, como momento de la inteligencia, capta *la* realidad de modo que unos sentidos recubren a los otros para conformar lo que propiamente llamamos *aprehensión de realidad*. La realidad no es algo "distinto" de las cosas reales, pero en la aprehensión no captamos cada cosa por separado, sino que captamos el momento de realidad con todos nuestros sentidos – conformamos la aprehensión de realidad – y "posteriormente" identificamos o nombramos cada cosa según nuestro *logos*.

No se trata aquí de hacer un repaso completo; más bien, lo que quiero hacer notar es el hecho de que los humanos captamos la realidad como *un todo*. Por un lado, porque nuestra inteligencia es así: así capta las cosas o, mejor dicho, así capta la realidad. Por otro lado, porque las cosas no sólo son "tales cosas", sino que también *son reales*. En este "ser reales" consiste el momento de trascendentalidad de las cosas que nos remite a *la* realidad. Este "carácter de realidad" de todas las cosas es el que nos permite hablar no sólo de un conjunto de las cosas, sino de *la realidad* como la "*totalidad* de las cosas reales en su carácter de realidad". Por 'el todo' nos vamos a referir, en parte, a todas las cosas reales. Digo "en parte" porque, ¿quién puede hablar de *todas* las cosas reales?, ¿quién puede captarlas todas?, ¿quién puede decir dónde empiezan y dónde terminan? Entonces, ¿cómo podemos hablar del todo? Podemos, puesto que de las cosas no sólo captamos sus notas, sino también su carácter de realidad. Captar 'el todo' no consiste en captar todas las cosas reales, sino en captar ese momento de realidad que "tienen" todas las cosas reales, en captar *la* realidad. Sobre esta idea vamos a estar girando en este capítulo, especialmente en los dos primeros apartados, con el fin de irla aclarando.

La comparación nos puede ayudar. Decía que otros filósofos han abordado este problema. Citemos a Nicolás de Cusa:

> "En una criatura cualquiera, el universo es esta misma criatura; así, cada cosa acoge a todas, para que en ella de modo contraído sean esta misma criatura. Empero, dado que una cosa cualquiera no puede serlas todas en acto, al estar contraída, las contrae a todas, para que éstas sean ella. (…) Pero ya que el universo está en cualquier cosa, al igual que cualquier cosa está en él, el universo es en

> cualquier cosa – de modo contraído – aquello que el mismo es contraídamente. Todas las cosas del universo son el universo mismo, aunque el universo – en una cosa cualquiera – sea de un modo distinto, y esta cosa sea de manera diferente en el universo".[30]

Para la comparación, nos ayudará cambiar la palabra "universo" en el texto de Nicolás de Cusa por la palabra "todo". Así, podemos hacer notar algunas semejanzas y diferencias entre lo que lo que acabamos de leer y lo que en esta tesis vamos a entender por 'el todo'. En cuanto a las diferencias, no es que 'el todo' esté "contraído" en cada cosa. No creemos que lo que suceda sea una "contracción", pues 'el todo' – contraído o no – no es solamente "todas las cosas", sino ese momento de realidad de cada cosa que nos refiere a una totalidad. Para Nicolás de Cusa, si sólo hubiera una sola cosa en el universo, parece que ya no habría nada que se "contrajera" en esa cosa. En cambio, lo que aquí estamos planteando es que si sólo hubiera una cosa, esa cosa "tendría" el momento de realidad que se refiere a una totalidad, que se refiere a *la* realidad. Otra diferencia está en que, para Nicolás de Cusa, parece que todas las cosas están en cada cosa, aunque no en acto; sin embargo, nadie ha "visto" todas las cosas en una sola cosa. Lo que sí "vemos" o captamos, es *la realidad* en cada cosa, no como algo distinto de ella, sino porque ella es real, ella es realidad. Así, cada cosa es parte de la realidad, del todo, del universo no porque 'el todo' sea una cosa distinta que acoge a todas las cosas, sino porque cada cosa es realidad, cada cosa es, de alguna manera, totalidad.

En este sentido, hay algunas semejanzas con el texto de Nicolás de Cusa. Dice la cita: "En una criatura cualquiera, el universo es esta misma criatura". También dice: "…el universo está en cualquier cosa, al igual que cualquier cosa está en él…", y: "Todas las cosas del universo son el universo mismo". Aunque no entremos en un análisis detallado del texto ni del pensamiento de este filósofo medieval, estas palabras nos pueden dar idea de lo que queremos decir con el momento de realidad de cada cosa. Repito, no se trata de entender aquí que 'el todo' o la realidad sean otra cosa diferente de las cosas reales, como si se tratara de "una cosa más entre todas las cosas". Más bien podríamos aprovechar el texto de Nicolás de Cusa y decir: "En una cosa cualquiera, 'el todo' es esta misma cosa". Y: "'El todo' está en cualquier cosa al igual que cualquier cosa está

[30] CUSA, Nicolás de. *Scritti filosofici*. Citado en: REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Pp. 69-70.*

en él". Estas frases no son del todo precisas, pero si no las sacamos del contexto de este apartado, pueden iluminar lo que quiero decir.

Repitamos: al aprehender las cosas reales, no sólo aprehendo tales y tales notas, sino que las aprehendo como reales: aprehendo la realidad. No sólo porque así está estructurada mi inteligencia, sino también porque las cosas tienen momento de talidad y momento de trascendentalidad: momento de realidad. Así, cada cosa es realidad.

Ahora bien – tomando prestadas palabras de Leonardo Boff en uno de sus textos antropológicos – todas las cosas "co-existen". Ninguna cosa existe por separado. También otros filósofos abordan este problema, incluido Zubiri. Escuchemos a Boff:

> "Todo está en relación con todo. Nada está aislado, nada existe solitario, en sí y para sí. Todo co-existe (…) con todos los otros seres del universo".[31]

Muchos pensadores han hablado de que cada cosa tiene "esencia", o "existencia", o "sustancia", o "sustantividad", o "suficiencia constitucional". Esto no lo vamos a discutir aquí; son cuestiones que no son objeto de esta tesis. Sólo caigamos en la cuenta de que ninguna cosa, a pesar de tener esencia o suficiencia constitucional, *es* por separado; ninguna cosa está totalmente aislada de las otras. Veamos algunos ejemplos que nos pueden ayudar a explicar esto y a aclarar un poco más lo que vamos a entender aquí por 'el todo'.

Quizás nos parezca muy clara la co-existencia de algunas cosas entre sí, como en el caso de la co-existencia de un pez y el agua; o de un automóvil y la gasolina que está en su tanque; o, más ampliamente, la co-existencia de unos seres humanos y otros. Sin embargo, 'el todo' no está "dividido" en grupos con cosas que co-existen entre ellas pero que no co-existen con las cosas de los otros grupos, como si hubiera límites o barreras entre diferentes grupos de cosas o entre diferentes "todos". De alguna manera, todas las cosas co-existen con todas las demás cosas. Esto me da pie para hablar de las cosas que, aparentemente, no son físicas, como las ideas, los sentimientos, los sueños. Hasta aquí, he presentado al ser humano no como dos estructuras, una física y la otra no, sino como una estructura psico-orgánica. Podemos hablar de las ideas, los sentimientos, los sueños, como

[31] BOFF, Leonardo. *El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana.* P. 44.

“cosas” que existen en esa estructura que somos los humanos, aunque no puedan ser sin ella o separadas de ella. Y así, son también cosas reales que “co-existen” en ‘el todo’. Desafortunadamente, detenernos más en esto nos desviaría de nuestro tema.

Hay pues, diferentes maneras de co-existir. El corazón co-existe con la sangre que bombea y que lo nutre y oxigena de un modo, mientras que la madre co-existe con su hijo de otro modo; lo mismo una gota de agua co-existe con un asteroide a millones de kilómetros de distancia de otro modo. Sin embargo, todos co-existen. Y todos “comparten” el ser reales, el ser realidad. Hablar aquí de la co-existencia nos ayuda a caer en la cuenta de que 'el todo' no es, por decirlo así, “el agregado” o “la suma” de todas las cosas, sino que tiene que ver con lo que las cosas son, con lo que cada cosa es. La co-existencia, pues, no es algo que les “sucede” a las cosas, de la misma manera que “el todo” o “ser parte del todo” o “ser parte de la realidad” no es algo que les “sucede” a las cosas, pues son las cosas las que son reales, las que son realidad, totalidad, co-existencia.

Recordemos que cuando digo “captar la realidad” no quiero decir que capto *todas* las cosas reales; lo mismo vale para cuando digo “captar ‘el todo’”. Captar ‘el todo’, pues, no es captar *todas* las cosas reales, sino captar la dimensión de realidad, de totalidad, que “tienen” – o, mejor dicho, que *son* – todas las cosas. Así, la aprehensión de realidad es, de alguna manera, aprehensión del todo y de la co-existencia de todas las cosas.

3.2 LO QUE NO QUIERO DECIR CON ‘EL TODO’.

Con el último párrafo, ya vamos acotando un poco más lo que queremos decir con ‘el todo’. Sin embargo, hablar del todo tiene algunos riesgos sobre los que conviene prevenir, además de que eso nos ayudará a seguir aclarando lo que sí queremos decir. En primer lugar, con ‘el todo’ no quiero decir que ese todo sea explicable o comprensible por un sistema filosófico único, sea éste cual sea. Varios filósofos han tratado de desarrollar una filosofía sistemática que explique toda la realidad, o toda la naturaleza. En cambio, otros pensadores han dicho lo contrario; de hecho, se han “peleado” con la posibilidad de que haya o se intente llegar a un sistema filosófico “total”. Citemos a Kierkegaard:

> "Con la mayor parte de los sistemas de los filósofos, sucede como con alguien que se construyese un castillo enorme y luego se retirase a vivir por su cuenta en un granero. Los filósofos no viven personalmente en sus enormes edificios sistemáticos. Esto constituye, y seguirá constituyendo, una acusación decisiva."[32]

A Reale y a Antiseri, les parece que esta acusación se dirige especialmente contra Hegel, "cuyo sistema – dicen, interpretando a Kierkegaard – es la encarnación de la pretensión de 'explicarlo todo' y demostrar la 'necesidad' de cada acontecimiento."[33] Que sea fundada esta acusación o que no lo sea, y, más aún, que sea posible un "sistema total" o que no lo sea, no es asunto de esta tesis. Lo que conviene subrayar es precisamente que cuando digo 'el todo' no quiero insinuar que sea posible un sistema filosófico que lo explique por completo – ni tampoco que sea imposible.

De la misma manera que entre los filósofos, también entre algunos científicos está presente la pretensión de comprenderlo todo en una teoría o fórmula general. En especial en los últimos tiempos, algunos científicos han escrito sobre la posibilidad de que todos los fenómenos de la naturaleza – incluidos los fenómenos humanos, como el inteligir y el decidir – pueden ser explicados por una teoría general que, para algunos, incluye el factor azar. Que esto sea así o no de nuevo no lo podemos discutir aquí. Bástenos con aclarar que cuando hablamos de 'el todo' no queremos afirmar ni negar que ese todo pueda ser comprendido o "caber" en una fórmula o teoría científica única.

Ahora, hay una interpretación de 'el todo' que me parece muy importante aclarar que no me refiero a ella. 'El todo' puede identificarse con 'totalitarismo'. Ya Emmanuel Lévinas nos previno contra cierta interpretación de "totalidad" muy relacionada con los totalitarismos filosóficos, culturales y políticos. Cuando digo 'el todo' de ninguna manera quiero decir que 'el todo' es "algo" que puede ser comprendido, poseído o controlado por nadie. Tampoco vamos a hacer aquí una reflexión en torno al totalitarismo, simplemente que quede claro que cuando digo 'el todo' o cuando hago referencia a la totalidad, de ninguna manera quiero relacionarlo con ningún tipo de totalitarismo.

---

[32] REALE, G. y ANTISERI, D. *Op. Cid.* P. 223.
[33] Ídem.

Otro tema sugerente es el de la finitud o infinitud del todo. Mucho se ha hablado con respecto a la infinitud del universo. Que lo sea o no lo sea no lo vamos a discutir aquí. Sin embargo, cuando decimos *'el todo'*, puede parecer que nos referimos a algo delimitable y finito. Aunque no vamos a entrar en ese tema, dejemos claro que no quiero decir que 'el todo' sea finito o delimitable, como tampoco quiero negar que pueda serlo. Lo mismo puede pasar con el tema de la individualidad y la libertad del individuo. Al hablar de un todo puede parecer que le restamos importancia y libertad a los individuos. De ninguna manera pretendo esto, ni "diluir" la esencia de las cosas en una especie de "todo" que está determinado y que determina absolutamente lo que las cosas – incluidas las personas – son y hacen. Ya el mismo Kierkegaard habló de este tema a favor de la importancia del individuo y de las vidas humanas concretas. Por otro lado, otros filósofos han hablado del todo poniendo el énfasis en su evolución, como Bergson o Teilhard de Chardin. El que 'el todo' evolucione hacia algún grado de perfección, hacia el culmen de la evolución o algo parecido, tampoco es tema de esta tesis.

Por último, no son pocos los filósofos que han abordado el problema de Dios y lo han relacionado con el problema del todo. De hecho, muchos identifican 'el todo' con un ser superior, con Dios. Es, por ejemplo, el caso de Spinoza. Este filósofo propone la presencia de Dios en todas las cosas. Para él, todas las cosas son modos como Dios se manifiesta: la única substancia es Dios.[34] X. Zubiri también toca este tema. Para él, Dios es el fundamento de todas las cosas sin ser las cosas.[35] En fin, lo que quiero apuntar es que el problema de Dios y su relación con 'el todo' no es objeto de análisis en esta tesis, aunque sí creo que vale la pena dejarlo sobre la mesa para posteriores reflexiones.

El que tantos pensadores hayan dicho cosas en ocasiones tan distintas sobre el problema del todo nos habla de que, de alguna manera, qué es 'el todo' y cómo definirlo sigue teniendo algo de misterioso para los humanos. Por lo menos, a mí me parece que así es en virtud de la verificación de la que he hablado. Aún así, y como vimos en el apartado anterior, sí podemos hacer explícito lo que aquí vamos a entender por 'el todo', aún con la conciencia de hacerlo con cierta provisionalidad. 'El todo', o "la totalidad de las cosas reales en su carácter de realidad" tiene ese doble sentido de la totalidad, por un lado, como "todas las cosas" y, por otro, como el

[34] Cf. MANZANO, Jorge. *Historia de la filosofía III Segundo cuaderno.* P. 54.
[35] Cf. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. P. 130-133.

momento de realidad, de totalidad, de cada cosa. He estado utilizando los términos “la realidad” y “el todo” sin delimitarlos claramente. Hagamos un breve repaso al tiempo que aclaramos lo que quiero decir con ‘el todo’.

En el planteamiento que hemos hecho – incluido el punto sobre la co-existencia – cuando nos hemos referido a *la realidad* no lo hemos hecho en el sentido de “esta realidad” o “aquella realidad”, como si hubiera “varias” realidades. Con el término *la realidad* nos hemos referido a *toda* la realidad. No hay “grupos” de cosas formando diferentes realidades, sino que *todas* las cosas co-existen en *la* realidad. Esto no quiere decir que la realidad sea un recipiente o un inmenso espacio donde están todas las cosas. Son las cosas las que tienen, por así decirlo, ese doble momento de talidad y de trascendentalidad. Este último consiste en que la cosa, además de ser *tal cosa*, es real. Es el momento de realidad de las cosas. Este momento de realidad de las cosas – de la totalidad de las cosas – es lo que constituye *la realidad*. Ahora bien, ya aclaré que cuando digo *la realidad* no necesito especificar que me refiero a *toda la realidad*. Así, en este sentido, *'el todo'* y *la realidad* se identifican plenamente. Zubiri en este punto ha incluido su concepto de *'el mundo'*, como la totalidad de las cosas reales en tanto que reales. Nosotros aquí hemos decidido no utilizar ese término, sino recurrir al término “el todo”, principalmente porque, a pesar de que en algunos puntos hemos seguido su definición de mundo, en otros lo hemos complementado con otros pensadores y con algunas reflexiones personales. Así, es el momento de realidad de las cosas el que constituye el todo – incluso podríamos llamar al momento de realidad, *momento de totalidad* – y 'el todo' es, de alguna manera, cada cosa real en virtud de ese momento.

3.3 LA PERTENENCIA O EL SER PARTE.

Cuando digo “la experiencia humana de pertenencia al todo” la palabra “humana”, en apariencia, está de más, puesto que las “experiencias”, desde la definición que he dado, sólo pueden ser “humanas”. Sin embargo, conviene incluirla por dos razones: en primer lugar, porque hacemos explícito que esta tesis hablará de la experiencia como algo propio de los humanos y porque ello implica ciertos presupuestos antropológicos que hemos ido haciendo explícitos. En segundo lugar, porque cuando hablamos de pertenencia al todo, no sólo nos

referimos a que somos los humanos quienes podemos tener esa experiencia, sino a que los humanos, al igual que todas las demás cosas, pertenecemos al todo.

Así como el todo está conformado por la totalidad de las cosas reales, también podemos decir que las cosas reales – incluidos, como dije, los humanos – pertenecemos al todo. Sin embargo, conviene aclarar lo que aquí vamos a entender por "pertenecer", pues se le pueden dar sentidos muy diversos, algunos de los cuales claramente no son el que le daremos aquí. Se puede entender por pertenencia el que algo sea propiedad de alguien o de otra cosa. Es el uso que le damos cuando decimos: "Esa cosa me pertenece, es mía". O también cuando decimos: "Es un derecho que nos pertenece". Este no es el sentido que le daremos aquí. Tampoco queremos decir por "pertenencia" el tener derechos o control una cosa o persona sobre otra, como si dijera: "Me pertenece a mí decirte qué hacer". Y tampoco con ello queremos darle a la palabra "pertenecer" un cierto sentido de "igualdad", como si se requiriera "ser igual a otras cosas" para poder "pertenecer". Así, cuando digo que los humanos pertenecemos al todo, no estoy diciendo que hay "un todo" del que somos propiedad, o que tiene control o dominio sobre nosotros, y mucho menos que el "pertenecer" al todo nos obliga a ser iguales en algún sentido: podemos – y de hecho así es – pertenecer al todo en la diversidad.

Digamos, en un primer momento, que "pertenecer" significa "ser parte de", de modo que no puedo decir "pertenezco" si no digo *a qué* pertenezco, de la misma manera que no puedo decir "soy parte de" sin completarlo con un *qué*. Sin embargo, "pertenecer al todo" tiene un sentido muy particular, que no tiene ninguna otra "pertenencia". Por ejemplo, podemos decir: "Ese sillón forma parte de la sala"; éste no es el sentido, pues aquí se podría entender que sala es un espacio delimitado en el cual hay una serie de cosas y el sillón es una de ellas. Si el sillón llega a faltar, el espacio de cuatro paredes sigue siendo el mismo espacio. Este no es el sentido de la expresión "pertenecer al todo" por tres razones principales. La primera, porque el todo, como hemos dicho, no es un espacio en el que están todas las cosas. La segunda, porque en este caso el sillón no es "sala", como si estuviera en la biblioteca, no sería "biblioteca"; en cambio, en el caso de 'el todo', ya vimos que las cosas sí son, de alguna manera, ese todo. La tercera, porque en nuestro ejemplo la sala podríamos decir que "atrapa" al sillón y determina "externamente" la pertenencia del mismo a dicha sala. En cambio, las cosas de ninguna manera están "atrapadas" en 'el todo', ni es 'el todo' una cosa externa a las cosas.

Pensemos ahora en esta oración: “Mi color favorito es el azul”. Cada una de las palabras forma parte de la oración, pertenece a la oración. Este es un ejemplo que se acerca un poco más al sentido de la pertenencia al todo, puesto que son las palabras las que hacen la oración, sin embargo, las palabras no son oración en el mismo sentido en que las cosas son realidad. Veamos otros dos ejemplos que resaltan algunas cosas que sí queremos decir y otras que no. Pensemos en una manada de cebras; caigamos en la cuenta que sin cebras no hay manada: las cebras son la manada; así, de alguna manera, cada cebra es la manada. No sucede exactamente así con el todo, pero también podemos decir que sin cosas no hay ‘un todo’, así como cada cosa es, de alguna manera, ‘el todo’. Sin embargo, una de las diferencias importantes está en que aunque en apariencia no hay ninguna estructura que “obligue” a las cebras a formar parte de la manada, en realidad sí la hay, puesto que en su estructura genética está determinado que las cebras se reúnan en manadas. Además, otra diferencia es que una cebra puede, por alguna circunstancia, separarse de la manada mientras que hablar de la posibilidad de separarnos de ‘el todo’ implica cambiar el sentido de estas palabras.

Ahora pensemos en una molécula de agua que se encuentra, junto con otras, en un recipiente. Es una molécula que forma parte de ese grupo de moléculas. Aquí es un poco más claro que nuestra molécula no sólo forma parte de “esa” agua, sino que ella misma *es* agua. Esto nos puede ilustrar un poco lo que queremos decir con la expresión “formar parte de la realidad”. Sin embargo, también hay diferencias fundamentales. Una, que para pertenecer al grupo de moléculas “agua”, nuestra molécula de alguna manera tiene que ser “igual” a las otras moléculas, cosa que no sucede con la pertenencia a ‘el todo’. Otra, es que la separación en “grupos” es algo más bien conceptual, pues ya dijimos que las moléculas de agua no sólo co-existen con las otras moléculas de agua, sino con todas las cosas. Y, una última diferencia está en que una molécula de agua puede dejar de serlo, igual que cualquier otra cosa puede dejar de ser *esa* cosa; sin embargo, no puede dejar de ser real, como lo son *todas las cosas* – y, por lo tanto, todas las cosas que pertenecen al todo. (No se malinterprete esta última frase, pues no hay cosas que no pertenezcan al todo).

Hasta aquí hemos puesto ejemplos de objetos y de animales para ir explicando la pertenencia. Ahora veamos algunos ejemplos relacionados con humanos, en quienes la pertenencia se da de una manera distinta. Una de las pertenencias (repito que no en el sentido de poseer algo, sino de ser parte) más fundamentales de los seres

humanos es la pertenencia a una familia. Todos los seres humanos recibimos nuestra carga genética y nuestra estructura humana, en un primer momento, de una mujer y de un hombre. En cierto sentido, eso ya nos da una familia, aunque no esté físicamente unida, pues nuestra herencia genética, necesariamente, viene de dos ramas familiares. Sin embargo, la pertenencia a una familia es mucho más que esto; cuentan los vínculos afectivos, los aprendizajes que todos los miembros reciben de los demás, las relaciones económicas y, sobre todo, la decisión de ser parte de esa familia de una manera concreta que puede incluir otras decisiones como querer el bien de los otros miembros, desear su compañía, etcétera. Quiero aquí subrayar cómo también el acto de pertenecer es un acto libre en los humanos; libre en el sentido de que, aun de las cosas que no puedo dejar de pertenecer, siempre lo hago "a mi manera", decidiendo que sea de un modo y no de otro.

Pensemos en otros ejemplos de pertenencia en el caso de los humanos. Yo puedo ser parte de un grupo de amigos. Entre todos, vamos definiendo quiénes lo vamos a conformar, qué tipo de actividades vamos a realizar juntos, qué límites vamos a poner entre nosotros, qué cosas o asuntos personales vamos a compartir. Así, poco a poco, vamos estrechando las relaciones y fortaleciendo la decisión de ser parte de este grupo. Ciertamente, también el ser parte de un grupo, por un lado, es algo que me es dado y, por otro, algo que yo construyo, sea cual sea el grupo. De hecho, cualquier pertenencia me es dada y la construyo, la hago mía a mi manera. Aun las pertenencias a las que no puedo renunciar, como es el caso de la pertenencia a la especie humana. No puedo dejar de ser humano (por lo menos en cuanto a la especie se refiere); sin embargo, lo tengo que ser de una manera concreta y personal.

Lo mismo ocurre si decido ser parte de un grupo político, o de un equipo deportivo, o de una empresa, o de un grupo religioso, o de un ejército. Es decir, el pertenecer a algo en parte me es dado, pues depende de muchos factores que están más allá de mí, como el país en que nací, la cultura que me dieron, el deporte que estaba accesible en mi medio. Aún así y a pesar de ser cosas que me dieron tal vez sin yo pedirlas, las tengo que hacer mías a mi manera: apropiarme de mi cultura, de mi nacionalidad, de mis convicciones políticas, de mis creencias y costumbres religiosas: aunque me hayan sido dadas por otros, si las quiero, las necesito hacer mías. Así, el ser parte, en cualquiera de estos ejemplos, es algo que me dan, que me ofrecen y, también, algo que hago mío, que construyo, que me apropio. En el capítulo IV veremos la importancia que tienen las experiencias

de pertenencia a este tipo de grupos en relación con la experiencia de pertenencia al todo. Sin embargo, ninguno de estos ejemplos expresa lo que queremos decir por "pertenencia" cuando hablamos de la "pertenencia al todo". No es un simple salto cuantitativo, como si 'el todo' simplemente fuera el grupo de grupos, como si fuera el mismo tipo de pertenencia el pertenecer a una familia o a una iglesia y el pertenecer al todo.

3.4 LA PERTENENCIA AL TODO.

¿Por qué? ¿Por qué ninguno de los ejemplos y ningún tipo de pertenencia expresa lo que la pertenencia al todo es? Para explicar esto vamos a volver sobre algunos de los puntos que hemos visto en este capítulo. Como hemos insistido, la pertenencia al todo se explica, por lo menos en parte, porque, de alguna manera, cada cosa *es* 'el todo'. No en el sentido de que cada cosa es *todas* las cosas. Más bien, en el sentido que hemos mencionado que cada cosa es real, es realidad, es totalidad. Claro que ninguna cosa es, sólo ella, '*el* todo', así como tampoco 'el todo' es el simple conjunto de todas las cosas. Zubiri habla de "ese coeficiente de realidad que rebasa a cada una de ellas y que remite a una totalidad".[36] Ahora, no vamos a entender esa totalidad como "algo" distinto a las cosas, o fuera de ellas. En otro lugar, el mismo Zubiri habla del "mundo" – que aquí hemos identificado hasta cierto punto con 'el todo': "…bástenos ahora con llamar mundo al sistema de todas las cosas reales".[37] No vamos a entrar aquí en lo que este filósofo entiende por sistema; lo que quiero subrayar y formular para nuestra reflexión es que cada cosa pertenece al todo no como algo externo o agregado o accidental, sino porque ella misma es realidad: ella misma "tiene" – o, mejor aún, *es* – ese momento de totalidad.

No es la intención de esta tesis detenernos demasiado en este asunto, pues nos perderíamos de la cuestión central, que es *la experiencia* de pertenencia al todo. Sin embargo, sí es importante delimitar, por lo menos hasta cierto punto, lo que vamos a entender por "pertenencia al todo". Así, a manera de resumen, digamos que cada cosa es parte del todo, pertenece al todo, no porque 'el todo' sea una inmensa suma de cosas en la que cada cosa ocupa su lugar, ni porque sea un recipiente universal en el que todas las cosas "están". Más bien, cada

[36] ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre.* P. 571.
[37] ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia.* P. 204.

cosa forma parte de la realidad, del todo, porque ella misma es real, ella misma es realidad; al ser realidad, es totalidad: cada cosa remite y pertenece a la totalidad porque ella misma es real, es realidad, es totalidad.

Así, los seres humanos formamos parte del todo – al igual que todas las cosas – no porque seamos parte de un gran espacio lleno de cosas y una de esas cosas seamos nosotros; tampoco, como dije, porque seamos un elemento más en una inmensa suma o en un aglomerado universal; menos aún porque 'el todo' nos tenga atrapados y no podamos salir de él; tampoco es nuestra pertenencia al todo una opción que tomamos y que podríamos no tomar – aunque, como he insistido, el *modo* como soy parte del todo siempre es una decisión personal, una opción. Todo esto se explica porque 'el todo' *no es otra cosa* distinta de nosotros. Somos reales y en eso está que somos realidad, que somos totalidad.

No pocos filósofos han hablado del problema de la unidad del todo y de nuestra pertenencia a él – en el sentido de "formar parte" del todo. No se trata aquí de hacer un análisis ni una revisión de las diferentes posturas en este asunto. La intención de este capítulo, más que hacer un tratado sobre 'el todo', es hacer explícito, en la medida de lo posible, lo que vamos a entender por 'el todo' y por 'la pertenencia al todo' cuando hablemos más específicamente de "la experiencia de pertenencia al todo". Sin embargo, creo que conviene hacer unos últimos comentarios antes de seguir adelante.

En el sentido que hemos venido hablando, los humanos "somos uno con el todo, somos uno con todas las cosas". No porque seamos todas las cosas "la misma cosa", sino porque somos, con todas las cosas, *un* todo (*un* todo que es *'el todo'*). Así, cuando hablamos de "la unidad" de todas las cosas y de nosotros con ellas, nos referimos a este ser *uno* con todas ellas, a este ser *uno* con 'el todo'. El sentido de la expresión "ser los humanos uno con 'el todo'" es aquí el mismo que cuando decimos que "somos parte del todo" o que "pertenecemos al todo" y que ya hemos venido explicando. Ese "ser uno con 'el todo'" se puede expresar también como "unidad con 'el todo'" o "unidad del todo". La palabra "unidad" puede tener muchos sentidos en diferentes contextos. Sin embargo, aquí tiene el sentido que le hemos dado al "ser las cosas *un* todo", que es el mismo sentido que tiene el "*co-existir* las cosas en 'el todo'".

En definitiva, y a pesar de todo lo dicho aquí y en otros lugares, *qué es* en última instancia 'el todo' y *cuál es* el porqué último de nuestra pertenencia al todo, sigue teniendo algo de misterioso para los humanos. Que somos parte del todo, lo afirmamos y lo verificamos hasta cierto punto. También buena parte del porqué y del cómo pertenecemos al todo también lo afirmamos y lo verificamos. Aún así, la búsqueda sigue, pues, a pesar de que tantos pensadores han afirmado una y otra vez que somos parte del todo, no dejamos de hablar de ello, no dejamos de caminar ese sendero que es de la humanidad – en el sentido de que muchos lo han recorrido en diferentes culturas y muchos nos hemos servido del caminar de otros para nuestra propia búsqueda – y también es radicalmente personal, paralelamente a lo que explicamos en el capítulo sobre la verificación.

CAPÍTULO IV.

LA EXPERIENCIA HUMANA DE PERTENENCIA AL TODO.

4.1 OTRAS EXPERIENCIAS DE PERTENENCIA.

En este último capítulo vamos a entrar de lleno en lo que he llamado: "la experiencia de pertenencia al todo". En este primer apartado vamos a definir lo que entenderemos por "experiencias de pertenencia" y cómo es que, a pesar de haber ciertas diferencias fundamentales con la experiencia de pertenencia al todo, otro tipo de experiencias de pertenencia son importantes no solamente para entender sino para construir la experiencia de pertenencia al todo. En el primer capítulo veíamos que, en términos generales, las experiencias anteriores me van posibilitando para nuevas experiencias. Recordemos el ejemplo del hombre que, al contemplar un paisaje en el campo, tiene ciertos sentimientos. Supongamos que este hombre vivió en el campo una infancia en la que predominaron sentimientos de alegría y de tranquilidad. Los sentimientos que ahora, ya adulto, tenga en la contemplación de este paisaje estarán, sin duda, muy relacionados con su historia personal. Esto también sería así con otra persona que contemplara el mismo paisaje sin haber vivido nunca en el campo ni haber tenido ninguna experiencia significativa en su vida relacionada con algún paisaje parecido. Los dos, ahí de pie juntos frente al mismo paisaje, podríamos decir que tienen prácticamente las mismas sensaciones y, sin embargo, no tienen sentimientos similares. Esto, en parte, se explica por las diferentes experiencias que han tenido en sus respectivas historias y por el modo en el que cada uno ha construido su propia sensibilidad.

Aquí lo que quiero subrayar es la importancia de la historia personal, del modo como cada ser humano se ha ido construyendo y de las experiencias previas, para la posibilidad de vivir nuevas experiencias. Recordemos algunas de las cosas que vimos en el primer capítulo. Cualquier experiencia que tengamos puede ser muy compleja, con gran cantidad de imágenes, sonidos, olores, sentimientos, respuestas de nuestra parte, etcétera. En la experiencia humana, como dijimos más arriba, capto o aprehendo la realidad, se modifica el modo como me siento (mi tono vital, mis sentimientos), y respondo de alguna manera (decido "hacer algo"). Tanto el

modo como capto, como mis sentimientos y las posibilidades de respuesta están en buena medida afectados y posibilitados por mi historia personal. Por ejemplo, en el caso de la captación, los esquimales pueden distinguir una mayor variedad de tonos de blanco en comparación con personas de otras culturas. Lo mismo sucede con una persona que desde la infancia ha educado su oído para la música y que literalmente puede distinguir muchas más notas y tonos en comparación con otras personas. En el caso de la sensibilidad, los dos hombres que contemplan el mismo paisaje, tendrán sentimientos muy distintos, en parte debido a sus diferentes historias personales. Recordemos que cuando digo que nuestras historias afectan y acotan nuestras posibilidades presentes eso no significa que no seamos libres; recordemos que libertad no quiere decir "posibilidad de captar, sentir o hacer *cualquier* cosa". Desde otro punto de vista, siempre podremos elegir dentro de ciertas posibilidades (o incluso podremos crear nuevas posibilidades), y en ello radica, por lo menos en parte, el que seamos libres. Este breve repaso nos ayudará a ver ahora cómo experiencias de pertenencia anteriores nos posibilitan para la experiencia de pertenencia al todo.

Veamos algunos ejemplos de experiencias de pertenencia. Pensemos en un hombre que ha formado, junto con su mujer y sus hijos, una familia. Se casó hace varios años, ha apoyado y educado a sus hijos, ha trabajado, ha buscado la comunicación entre los integrantes, ha superado las dificultades, buscado la unión, identifica y nombra a cada uno como miembro de su familia y él mismo se sabe parte de esta familia. Un día tal (supongamos un cumpleaños o algo así) en que está toda la familia reunida, nuestro personaje, al estarlos viendo a todos, se comienza a sentir muy bien ante el pensamiento de que él pertenece a esta familia, de que él es parte de esto. Es un momento, casi un instante, en el que capta con gran claridad el hecho de que él es parte de ellos y esto se acompaña de sentimientos de alegría, tranquilidad, armonía. Inclusive, después de este momento, queda un cierto tono vital de bienestar.

Ahora pongamos el caso de una mujer que participa en un cierto movimiento social. En este movimiento, los simpatizantes luchan por ciertos cambios en la política nacional, buscan mejores condiciones de vida para los más marginados y para la población en general, exigen libertad de expresión, funcionamiento honesto y eficaz del sistema judicial, aplicación equitativa de la ley, representatividad en las decisiones gubernamentales, etcétera. Pero hay una gran resistencia por parte de los que están en el poder. Incluso hay

intimidaciones, represión y llegan a apresar y a golpear a algunos de los miembros del movimiento, incluidos ciertos líderes. Ante todo esto, esta muchacha cada día se va convenciendo más y más de querer ser parte de este movimiento. Se va comprometiendo más e incluso llega a arriesgar su seguridad personal. Queda claro para ella y para los demás su firme decisión de ser parte de este movimiento. Por supuesto, ella participa en todas las manifestaciones públicas que puede a favor del movimiento. Un día tal, en una de las manifestaciones más concurridas, ella, en un momento dado, se queda contemplando a la multitud (en la que, por supuesto, va mucha gente que ella no había visto antes); es sólo un momento, y, en ese momento, ella comienza a sentirse inesperadamente muy bien de ser parte no sólo de esta manifestación sino de todo el movimiento. Siente una gran alegría y tranquilidad al pensar que ella pertenece a esto, que todos los que están ahí "son los suyos", aunque no los conozca personalmente, y que ella es parte de ellos. Es un momento de claridad, de certeza, de sentimientos de confianza, de bienestar, de paz interna. Aún en medio del ruido de la manifestación y de la turbulencia social que rodea al movimiento, ella se siente así, tranquila, contenta, confiada. Es un tono vital, un modo de sentirse, que ella no esperaba y que, incluso, a pesar de que lo más intenso de los sentimientos es en un momento puntual, el tono queda por varias horas, y el recuerdo de ese instante en el que se sintió tan bien de saberse parte del movimiento, le trae de vuelta esos sentimientos incluso muchos días después de que tuvo lugar la experiencia.

La "experiencia de pertenencia" se puede presentar cuando, ante la presencia, imagen, recuerdo, símbolo u otra cosa que nos refiera al grupo al que, como veremos enseguida, por decisión personal y por gratuidad pertenecemos, afirmamos que somos parte del mismo, que pertenecemos a él. Ante esta afirmación, de un modo relativamente inesperado, se presentan sentimientos de paz, bienestar, armonía, alegría, con una cierta convicción "sentida" de que *yo soy parte de esto*, que *pertenezco a esto*.

Con ayuda de los ejemplos anteriores profundicemos en dos aspectos que son centrales en toda experiencia de pertenencia: como tal, es una experiencia que, por un lado, ha de ser construida, y por otro, es gratuita. Parece una paradoja, pues, ¿cómo es que, si la tengo que construir, es gratuita? Y, ¿cómo es que, si es algo gratuito, lo tengo que construir? Recordemos que en el capítulo anterior insistimos en que toda pertenencia humana, por un lado, me es dada y, por otro, la tengo que hacer mía a mi manera (o no hacerla mía, dado el caso).

En ese “me es dada” radica un primer nivel de gratuidad: la gratuidad de toda pertenencia. En el “hacerla mía” lo que quiero decir es que la construyo, me la apropio; o no la hago mía y la rechazo.

La experiencia de pertenencia no se puede dar, obviamente, si no hay pertenencia. Es decir, si la pertenencia no me ha sido dada y no la he hecho mía a mi manera, la experiencia de pertenencia no puede tener lugar. Entonces, además de estar hablando de la gratuidad de la pertenencia, estamos hablando de que, al construir la pertenencia, de alguna manera estamos construyendo la posibilidad de una experiencia de pertenencia. Con respecto a la gratuidad, ésta puede ser entendida de diversas maneras, por ejemplo, en teología, haciendo referencia a la gracia divina. Aquí no es este el sentido que le daremos a la palabra gratuidad, sino más bien el de todo lo que me es dado sin necesidad de un esfuerzo o decisión personal previa de mi parte. Aclaro que el que algo me sea dado implica que, si quiero, lo tengo que hacer mío a mi manera. No basta con que me sea dado, aunque me sea dado *gratuitamente*. Es el caso de la vida, de la estructura humana (con todas sus notas: corporalidad, inteligencia, sensibilidad, voluntad). Entonces, yo no decido que esas cosas me sean dadas, pero sí decido cómo hacerlas mías (y si las hago mías, por supuesto). Lo mismo sucede con las pertenencias humanas (en el sentido de “ser parte de”, no en el sentido de propiedades, como ya expliqué); por ejemplo, la misma pertenencia al género humano, que me es dada gratuitamente y que la hago mía a mi manera; o a la familia, o a la sociedad y cultura en las que nazco y crezco, etcétera.

Esto en cuanto a la pertenencia. Ahora, en cuanto a la experiencia de pertenencia, como decía más arriba, también la tengo que construir y es gratuita. Cuando afirmo que la tengo que construir lo que esto significa es que si no construyo mi pertenencia, por ejemplo, a mi familia o a mi grupo social, no podré tener una experiencia de pertenencia a ese grupo. En cambio, si construyo mi pertenencia a tal o cual grupo, estoy poniendo un ladrillo indispensable para la experiencia de pertenencia. Sin embargo, no cualquier modo de construir la pertenencia me abre a la posibilidad de una experiencia de pertenencia. Como dije más arriba, en la experiencia de pertenencia se presentan sentimientos de bienestar, de armonía, de paz, de tranquilidad por ser parte de algo. Recordemos que ya dije antes que los sentimientos también se construyen. Así, si yo construyo mi pertenencia a ese algo – por ejemplo, un grupo – tratando de generar sentimientos de paz, bienestar, armonía, entonces estoy favoreciendo o construyendo la posibilidad de una experiencia de pertenencia. En cambio, si lo que genero o

facilito o permito en mi modo de ser parte del grupo son sentimientos de miedo, de repulsión, de aversión, estoy destruyendo la posibilidad de una experiencia de pertenencia; de hecho, lo más probable es que también estoy destruyendo al grupo o, por lo menos, mi pertenencia a él. Así, la experiencia de pertenencia es algo que, de alguna manera, ha de ser construido.

Por otro lado, también es gratuita. No solamente por lo dicho arriba acerca de la gratuidad de la pertenencia. También porque la misma experiencia es, en buena parte, gratuita en sí misma. En nuestros ejemplos recientes, ni el padre de familia ni la mujer participante del movimiento social, esperaban sentirse del modo como se sintieron. No lo programaron ni lo previeron. La afirmación: "yo soy parte de esto, pertenezco a esto, a estos", es una afirmación que, en un momento dado y sin yo esperarlo, me genera sentimientos de bienestar, tranquilidad, paz, armonía: me hace sentir muy bien. Y eso es algo que sucede – que *me* sucede – por lo menos en parte, gratuitamente. Para ejemplificar lo que quiero decir por "gratuidad", recurro a dos textos de dos grandes místicos del cristianismo occidental: Juan de la Cruz e Ignacio de Loyola. Las experiencias a las que ellos se refieren no queda suficientemente claro que se traten de lo que aquí estoy describiendo como "experiencia de pertenencia" o de una "experiencia de pertenencia al todo"; a mí me parece que sí hay muchas similitudes, tanto al ver los textos completos como al ver el contexto de sus biografías. Sin embargo, no quiero meterme en este punto, sino más bien ejemplificar lo que quiero decir con la palabra gratuidad, de nuevo con la aclaración de que no pretendo hacer una interpretación teológica (aunque sea posible). Escuchemos a Juan de la Cruz:

"Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo
toda sciencia trascendiendo.
(…)
El que allí llega de vero

de sí mismo desfallece;

cuanto sabía primero

mucho bajo le paresce,

y su sciencia tanto cresce,

que se queda no sabiendo,

toda sciencia trascendiendo."[38]

Notemos especialmente los versos "Yo no supe dónde entraba" y "sin saber dónde me estaba" en los que se puede ver lo inesperado de la experiencia que relata. No se trata de algo programado o previsto. Y en el verso "y su sciencia tanto crece" vemos que es algo que, de alguna manera, es nuevo para este místico: tal vez capta algo nuevo, o tal vez afirma algo nuevo sobre lo que ya captaba y, ciertamente, le vienen nuevos sentimientos, incluso difíciles de describir: "no diré lo que sentí". Subrayo que tanto en el caso de Juan de la Cruz como en el de Ignacio de Loyola, la gratuidad de sus experiencias no quita el que también las hayan construido. Eso lo podemos ver en sus respectivas historias personales, y en las experiencias y decisiones anteriores a la experiencia de la que nos hablan en estos textos. Veamos el texto de Ignacio:

> "Y estando allí sentado se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. (…) recibió una grande claridad del entendimiento…"[39]

En el uso de los verbos en las frases "se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento" y "recibió una grande claridad del entendimiento" vemos que, para Ignacio se trata de algo que le es dado, algo que recibe lo más probable sin esperarlo. Y también queda claro que hay nuevas afirmaciones acerca de muchas cosas: "entendiendo y conociendo muchas cosas". Se trata, pues, de una experiencia con su respectiva novedad en las afirmaciones y con el elemento de gratuidad del que estamos hablando.

[38] JUAN DE LA CRUZ. *Obras selectas* Pp. 6-8.
[39] LOYOLA, Ignacio de. *El peregrino. Autobiografía.* P. 48.

Ahora, una última nota para aclarar que la experiencia de pertenencia tampoco es algo que sucede "de la nada". Ya vimos que los sentimientos son parte del sentir humano, que incluye la aprehensión de realidad; así, es la realidad – captada por la inteligencia –, así como lo que afirmamos de ella, la que, de alguna manera, modifica nuestros sentimientos, el modo como nos sentimos. En el ejemplo del padre de familia, es ante su familia y ante la afirmación que hace de ser parte de ella, que ese hombre se siente así. Y, en el segundo caso, es ante la multitud reunida que ella tiene dicha experiencia. Sin embargo, no necesariamente tiene que estar reunido el grupo al que el sujeto pertenece para que esta experiencia tenga lugar. También la imaginación, los símbolos, las imágenes, las palabras, frases o nombres, hacen o pueden hacer presente al grupo de tal manera que se le "contemple" sin necesidad de estar físicamente presente. Y en estos casos también puede tener lugar la experiencia de pertenencia.

4.2 LA EXPERIENCIA DE PERTENENCIA AL TODO SE CONSTRUYE.

En este apartado, en primer lugar, vamos a ver algunas semejanzas y diferencias entre las experiencias de pertenencia de las que he venido hablando y la experiencia de pertenencia al todo; enseguida veremos cómo la experiencia de pertenencia al todo también ha de ser construida. Mencionamos algunos ejemplos de experiencias de pertenencia; también puede haber experiencias de pertenencia, además de a la familia o de a algún movimiento social, a otros grupos bien delimitados, como un grupo de amigos, o a otros no tan delimitados, como a un movimiento o agrupación política, a un círculo social, a una nación, a una religión (en tanto que agrupación). Sin embargo, hay una gran diferencia entre estas experiencias de pertenencia y la experiencia de pertenencia al todo. En buena parte, la diferencia radica en lo que ya explicamos en el capítulo anterior sobre la diferencia entre otros tipos de pertenencia y la pertenencia al todo. Aún así, otras experiencias de pertenencia me van abriendo la posibilidad de la experiencia de pertenencia al todo. Veamos por qué. En las primeras, voy construyendo mi capacidad de captar que soy parte de algo: de captar aquello de lo que soy parte y los signos que me indican que de hecho soy parte. Por otro lado, también voy construyendo mi capacidad de ser parte de una manera concreta. Esto quiere decir que si, en una experiencia de pertenencia dada, yo respondo con la decisión de seguir siendo parte de aquello, voy construyendo mi voluntad en ese sentido, es decir, mi

capacidad de hacerme parte de algo. Entonces, en buena parte es por esto que las otras experiencias de pertenencia me van posibilitando para la experiencia de pertenencia al todo, pues en ellas voy construyendo mi voluntad, mi inteligencia, mi sensibilidad y las voy capacitando para ser y sentirme, saberme y hacerme, parte de algo.

Ahora bien, ya dijimos que en toda experiencia de pertenencia, – en la que afirmo "yo soy parte de esto" – es necesaria una construcción previa, una decisión mía de ser parte de algo de una manera concreta (*mi* manera). También dijimos que no cualquier manera de ser parte de algo construye la experiencia de pertenencia. Hagamos un breve paréntesis para hacer notar que en toda experiencia de pertenencia hay una respuesta de mi parte, que puede ser la de seguir siendo parte de aquello de la misma manera o que ya no sea así; en caso de que yo decida seguir siendo parte de aquello alguna manera, evidentemente, sigo construyendo mi pertenencia. Dicho esto, ahora aclaremos que la experiencia de pertenencia al todo también ha de ser construida. No cualquier modo de pertenecer al todo construye la experiencia de pertenencia al todo. ¿Por qué? Recordemos que la experiencia de pertenencia se presenta con sentimientos de bienestar, paz, armonía, ante el hecho de ser parte de algo. Recordemos también que los sentimientos han de ser construidos. Así, si yo quiero construir la experiencia de pertenencia, por ejemplo, a un grupo de amigos, he de fomentar que el ser parte de ese grupo sea hecho de tal modo que genere sentimientos de paz, armonía, bienestar.

De la misma manera, para construir la experiencia de pertenencia al todo he de ser y hacerme parte del todo de un modo que genere en mí sentimientos de paz, armonía, bienestar, puesto que, como veremos más adelante, también estos sentimientos son esenciales en la experiencia de pertenencia al todo. Ahora bien, para construir mi pertenencia al todo – como sucede con todas las acciones humanas – necesito decidirlo, optar por ello. Así como cuando opto por pertenecer a tal o cual grupo antes he de, por lo menos, aceptar lo que el grupo, también optar por pertenecer al todo implica reconocer lo que el todo es. Con esto, lo que quiero decir es que si yo afirmo que quiero pertenecer al todo pero no acepto el que otras cosas o personas pertenezcan a ese todo, entonces no estoy realmente queriendo pertenecer al todo, pues al todo *necesariamente* pertenecen todas las cosas. Esto es una obviedad, pero si no caigo en la cuenta de ello y rechazo el que algunas cosas y personas pertenezcan al todo, entonces no estoy construyendo mi pertenencia al todo y, menos aún, la experiencia de

pertenencia al todo. Dicho de otra forma, si yo con mis actos con respecto al todo – con respecto a todas las cosas – voy construyendo mi pertenencia al todo de tal modo que genero sentimientos de paz, de armonía, de bienestar, de tranquilidad, entonces estoy construyendo la posibilidad de la experiencia de pertenencia al todo. En cambio, si yo voy generando sentimientos de miedo, inquietud, rechazo con respecto a mi pertenencia al todo – a las cosas, o a ciertas cosas – voy alejándome de la posibilidad de la experiencia de pertenencia al todo. Esto, por supuesto, no implica tener que aceptar las opiniones, actitudes o actos de todas las personas. Me refiero exclusivamente a la aceptación de que todas las cosas – incluidas las personas – formen parte del todo y a la construcción del modo como me siento específicamente ante esta afirmación.

En este sentido, también otras pertenencias, vividas de cierto modo, pueden incluso llegar a ser obstáculo para la experiencia de pertenencia al todo. Pongamos el caso de alguien que pertenece a un grupo religioso determinado o a una cierta iglesia y que rechaza, menosprecia y no está dispuesto a ser parte de nada con otras personas de agrupaciones religiosas distintas. En este caso, el sujeto en cuestión no construye la posibilidad de vivir la experiencia de pertenencia al todo, pues no acepta en paz y armonía el hecho de que también el otro es parte del todo. Es alguien que trata de cerrar o reducir el todo a su grupo, a su círculo. Al todo no le podemos poner límites. Si los tiene o no – es decir, si es finito o infinito – ya dijimos que no es materia de esta tesis. Pero de ninguna manera, si queremos construir la experiencia de pertenencia al todo, podemos decir: "Esto es parte del todo y esto no lo es", ni con palabras ni con actitudes. Así, la experiencia de pertenencia al todo requiere de decisión personal. Esto es fundamental. Como veremos, también la experiencia de pertenencia al todo es, en buena parte, gratuita; pero no puede ser sin el deseo y la decisión personal de construir la pertenencia personal al todo de tal modo que genere paz, tranquilidad, etcétera. En este sentido, recordemos que no hay "un todo" distinto de las cosas, de tal modo que mi decisión de ser parte del todo no puede serlo si afirmo que el todo es algo etéreo, distinto de las cosas. Pertenecer al todo es pertenecer *con* todas las cosas.

Dicho de otra forma, si yo no afirmo con respecto a una cosa o persona: "Quiero que él sea parte de este todo del que yo también soy parte", no me voy a sentir bien con su pertenencia al todo. Y como de hecho él es parte del todo, entonces no estoy construyendo la posibilidad de sentirme bien con mi propia pertenencia al todo: no me sentiré bien con mi pertenencia al todo si no quiero y acepto que el otro también sea parte del todo,

pues de hecho lo es. Lo mismo a la inversa, si yo afirmo – y decido: "Quiero que él sea parte de este todo del que yo también soy parte; quiero que pertenezca a lo que yo pertenezco", entonces estoy construyendo mis sentimientos de paz y de bienestar con respecto a que él pertenezca al todo y, evidentemente, también con respecto al hecho de que yo pertenezco a ese todo del que todas las cosas forman parte. Así, construyo la experiencia de pertenencia al todo en la medida en que opto no por luchar contra, sino por aceptar que todas las cosas y personas pertenecen al todo. Y esto es así no porque de mi decisión dependa el que los otros pertenezcan al todo, sino porque lo que sí depende de mi decisión es el que yo me sienta bien o mal con respecto a que otros pertenezcan al todo y, por lo tanto, con respecto a mi propia pertenencia a ese todo del que ellos también son parte. En esto consiste la construcción de la experiencia de pertenencia al todo.

4.3 EL MOMENTO DE LA EXPERIENCIA.

Veamos ahora el momento en cuanto tal de la experiencia de pertenencia al todo. En el capítulo primero definimos la experiencia como un momento de captación de realidad, con la modificación del modo como me siento (los sentimientos) y con una respuesta de mi parte. También dijimos que experiencias anteriores me van conformando y construyendo en lo que soy y esto me abre a la posibilidad de nuevas experiencias. En este sentido, vimos en el apartado anterior que tanto anteriores experiencias de pertenencia como la construcción de mi pertenencia al todo van abriendo la posibilidad de la experiencia de pertenencia al todo. Vamos a definir en un primer momento la experiencia de pertenencia al todo como un momento en el que capto la dimensión de totalidad de las cosas, en esa dimensión capto el todo, caigo en la cuenta y afirmo que yo, el sujeto de la experiencia, soy parte del todo y esto me genera sentimientos de bienestar, tranquilidad, armonía, paz: en una palabra, me siento bien con la afirmación de que soy parte de un todo – un todo que capto en las cosas reales. Por supuesto que la experiencia de pertenencia al todo, como todas las experiencias, implica una respuesta de mi parte. Ese es un aspecto de la experiencia en el que no vamos a profundizar, pero sobre el que diré algunas cosas en el anexo.

Hasta aquí hemos mostrado que las cosas "tienen" un momento de realidad al que también he llamado "momento de totalidad". Es un momento que remite a *la* totalidad, que remite a '*el todo'*. También hemos hablado del hecho de que los humanos somos capaces de captar los estímulos no sólo en tanto que estímulos – como lo hacen los animales –, sino en tanto que reales, en tanto que propios de la cosa: captamos el momento de realidad, de totalidad, de las cosas. En este sentido, los humanos somos capaces de captar el todo, entendiendo por ello no el captar *todas* las cosas, sino el captar el momento de totalidad de las cosas. Esta captación del momento de totalidad de las cosas nos lleva a caer en la cuenta que todas las cosas forman parte de un todo y, de la misma manera, que los seres humanos – y, en concreto, el ser humano que lo afirma – somos parte del todo: pertenecemos al todo. Vimos que hay una diferencia fundamental entre la pertenencia al todo y otras pertenencias. En las segundas, el ser humano puede ser parte de un grupo o de otra cosa, pero no de la misma manera en que es parte del todo, puesto que, en tanto que real y por su momento de totalidad, el ser humano – al igual que todas las otras cosas – es parte del todo de un modo particular: él mismo es realidad, es totalidad: el todo, si bien no es la simple suma de todas la cosas, tampoco es "algo" distinto de las cosas reales. Por otro lado, la capacidad de captar ese momento de totalidad de las cosas, y en él al todo, es exclusivo de los seres humanos.

Ahora bien, en lo que hemos venido insistiendo en este capítulo es en la capacidad del ser humano no sólo de "saberse" parte del todo, sino de "sentirse" parte del todo. Este sentirse parte del todo, ha de ser construido y es gratuito. Es a lo que llamo *la experiencia de pertenencia al todo*. En tanto que experiencia, implica la captación de las cosas y, en ella, la captación de su dimensión de totalidad. Como dijimos en el apartado anterior, es una experiencia que ha de ser construida. La experiencia de pertenencia al todo, cuando ha sido construida, se presenta ante la captación de las cosas y la afirmación de que todas esas cosas que capto forman un todo del cual el ser humano – y en concreto quien vive la experiencia – es parte: en este momento, y ante dicha afirmación, se pueden presentar sentimientos de bienestar, de tranquilidad, de paz interna, de armonía. Es un modo de sentirse del ser humano ciertamente inesperado, gratuito, y que tiene lugar frente al hecho de caer en la cuenta y afirmar que pertenece a un todo del que todas las cosas también son parte.

Varios son los pensadores que han tocado este punto de la pertenencia del ser humano al todo y del sentirse el ser humano parte de un todo. Ciertamente nos encontramos con el problema de que no todos lo abordan en el mismo sentido y de que muchas veces se utilizan diferentes términos para decir cosas semejantes o, a la inversa, el mismo término para referirse a cosas distintas. Sin embargo, creemos que podemos citar a algunos autores que nos ayudarán a clarificar lo que estamos queriendo decir por *experiencia de pertenencia al todo*. Pierre Teilhard de Chardin en lugar de hablar de un "momento", habla de un "minuto":

> "Dudo en verdad que exista para el ser pensante otro minuto más decisivo para él que aquél en que, al caer las vendas de sus ojos, descubre que no es de ninguna manera un elemento perdido en las soledades cósmicas, sino que existe una voluntad de vivir universal que converge y se hominiza en él."[40]

Teilhard hace referencia a algo que bien podría llamársele *experiencia* en el sentido que le hemos dado aquí a este término. En ese "minuto" ciertamente hay una nueva afirmación, un "descubrimiento": que no somos elementos perdidos – aislados, diría yo. Para Teilhard es, sin duda, un momento, por lo menos en parte, gratuito: son "las vendas de los ojos" las que caen y, al caer, permiten una nueva visión de las cosas, del cosmos, del universo. Parece que nos describe una experiencia suya, algo que él vivió y que, además, fue fundamental en la construcción de su pensamiento. Teilhard, aquí, no habla de un todo, sino de una "voluntad de vivir universal". Si nos detuviéramos a analizar esto tal vez encontraríamos semejanzas y diferencias con lo que estamos planteando en esta tesis. Sin embargo, bástenos con tomar lo que nos ayuda a explicar la experiencia de pertenencia al todo. El mismo Xavier Zubiri tiene un texto que, si bien no habla directamente muchos de los términos que hasta aquí hemos utilizado, no deja de ser sugerente:

> "Quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo*, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca. La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita

[40] TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *El fenómeno humano.* P. 49.

intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero."[41]

Hay dos cosas de este texto que quiero subrayar. La primera es que ese sentirse radicalmente acompañado se hace en la soledad. De la misma manera, el sentirse el ser humano radicalmente en unión con el todo – "con el resto del universo entero" – es algo que ha de hacerse *personalmente*, en el sentido de que sólo el individuo lo puede hacer y nadie más lo puede hacer en su lugar. La experiencia de pertenencia al todo, a pesar de estar todas las cosas de algún modo presentes, ocurre en la soledad, en ese "estar consigo mismo" que permite realmente estar con el todo. La segunda cosa es ese "enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero", que, voy a interpretar a Zubiri, equivale a la frase "me aparece la totalidad de cuanto hay". Sin duda, se trata de una experiencia, la experiencia del encuentro con la totalidad, con el universo, en radical soledad y en la total compañía.

La experiencia de pertenencia al todo, como decía más arriba, también es gratuita, inesperada, no planeada. El ser humano, si bien puede construir sus sentimientos, no puede "programarlos", o "controlarlos". Con esto no quiero decir que el ser humano sea "víctima" de sus sentimientos, o que sean algo "externo" o "independiente" de él, sino que, de alguna manera, son algo gratuito. De modo semejante, la experiencia de pertenencia al todo tiene ese sentido de ser algo recibido. Ya lo vimos en el texto de Teilhard. También en la cita de Zubiri vemos la frase: "me aparece la totalidad de cuanto hay". Es la gratuidad. Y, así como el hecho de ser parte del todo es de alguna manera gratuito, también lo son el caer en la cuenta de ello y los sentimientos que vienen con la experiencia de pertenencia al todo.

Es difícil demostrar que las experiencias a las que se refieren los autores que estoy citando se tratan estrictamente de experiencias de pertenencia al todo, a pesar de que tienen elementos para sospechar que así es. No es el objetivo al citarlos demostrar que están hablando de experiencias de pertenencia al todo, sino aprovechar algunos de sus elementos para hacer más claro lo que quiero decir. En este sentido, voy a citar un comentario sobre Spinoza en el que, comentando los tres grados del conocimiento planteados por este filósofo, se subraya la importancia de los sentimientos:

[41] ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. P. 240.

> "La 'visión' que está en cuestión [en el tercer grado de conocimiento] es una contemplación intelectual del sistema eterno e infinito de la naturaleza y del lugar de uno mismo en aquél. (…) Esta tercera clase de conocimiento va acompañada por la más elevada satisfacción y cumplimiento emocional. 'Cuanto más ha progresado uno en esta clase de conocimiento, tanto más perfecto y bienaventurado es.' (Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico.*)"[42]

Aquí, él habla del lugar que ocupamos en "el sistema eterno e infinito de la naturaleza". Ya dijimos que para este filósofo todas las cosas son una sola substancia y esa substancia es Dios. Ese no es exactamente el planteamiento que estamos queriendo hacer aquí. Sin embargo, como veremos en una cita más adelante, Spinoza habla de la unión con toda la naturaleza. En el texto que acabo de citar, lo que quiero subrayar es el hecho de que "la contemplación de uno mismo" en el "sistema de la naturaleza" no sólo produce sentimientos de bienestar para Spinoza, sino "la satisfacción más elevada".

Ahora, una de las principales dificultades para encontrar autores que hablen de algo que se asemeje a la experiencia de pertenencia al todo es que muchos más bien hablan de "experiencia de la divinidad", o de "unión con la divinidad", o de "experiencia de Dios". Ya comentábamos algo de esto en el capítulo tres. Sin embargo, conviene por lo menos citar a dos autores que mencionan experiencias con muchas semejanzas a lo que aquí hemos nombrado como "la experiencia de pertenencia al todo", pues sabemos de su intención filosófica. Escuchemos a Henri Bergson:

> "Al profundizar en este nuevo aspecto de la moral tenemos la impresión de una coincidencia, real o ilusoria, con el esfuerzo generador de la vida. (…) ¿Puede extrañar que un alma que no conoce ya obstáculos materiales se sienta, con razón o sin ella, en coincidencia con el principio mismo de la vida?"[43]

> "A nuestro modo de ver, el misticismo conduce a una toma de contacto, y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es que es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los

[42] COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía.* Tomo IV. P. 224.
[43] BERGSON, Henri *Las dos fuentes de la moral y la religión.* P. 86.

límites materiales asignados a la especie y que continuaría y prolongaría así la acción divina."[44]

Este autor contemporáneo habla del conocimiento al que pueden llegar los místicos por el camino que él llama de "la intuición mística". Esta "coincidencia con el esfuerzo generador de la vida" nos recuerda la pertenencia al todo. El segundo autor al que vamos a hacer referencia con respecto a este asunto de la aparente identificación del todo con Dios es Giordano Bruno. Algunos incluso lo han clasificado entre los panteístas, al igual que a Spinoza. Adentrarnos en el tema del panteísmo sería alejarnos del objetivo de esta tesis. Bruno, poco antes de ser enviado a la hoguera, dijo:

"Quien teme por el cuerpo no se ha sentido nunca uno con la divinidad".[45]

Al citar a autores tan diversos no quiero decir que se refieran a la misma experiencia – aunque tampoco lo descarto. Lo que busco es simplemente sugerir las posibles semejanzas entre lo que han dicho algunos en muy distintas épocas y la experiencia de pertenencia al todo. Ya hemos dicho que aquí vamos a dar un sentido similar a las expresiones "pertenencia al todo" y "unión con el todo". Spinoza se atreve a decir no solamente que saber de la unión con el todo es algo bueno, sino el "mayor bien":

"El amor a las cosas eternas e infinitas es lo único que alimenta la mente con un placer libre de toda aflicción. El mayor bien es el conocimiento de la unión que el espíritu tiene con toda la naturaleza."[46]

También conviene aclarar que con todos los que hemos citado aquí hay semejanzas pero también hay diferencias. Por ejemplo, aquí Spinoza habla de que quien tiene unión con toda la naturaleza es "el espíritu". Más exacto es decir que, en realidad, todas las cosas "tienen" unión con "toda la naturaleza". Sin embargo, conviene rescatar de este autor que, en esta cita, se trasluce una cierta experiencia que lo ha llevado al "amor a las cosas eternas e infinitas" y que le ha dado "conocimiento de la unión". A pesar no poder contextualizar el estas palabras en la obra de Spinoza, no dejan de ser sugerentes en cuanto al tema que nos ocupa. Lo mismo sucede con el

[44] Ibíd. P. 222.
[45] Citado en MANZANO, Jorge. Op. cit. P. 59.
[46] SPINOZA. *De Emendatione.* Citado en DURANT, Will. *Historia de la Filosofía.* P. 204.

siguiente texto, escrito por Frederich Nietzsche. A pesar de su cierto tono poético, no deja de ser uno de los párrafos más sugerentes y nos hace pensar sobre la alta probabilidad de que este filósofo haya vivido una experiencia por lo menos parecida a la experiencia de pertenencia al todo:

> "La fascinación dionisíaca no se limita a renovar los vínculos existentes entre un hombre y otro: también la naturaleza, alienada, áspera y subyugada, celebra la fiesta de la reconciliación con su hijo pródigo, el hombre. (…) El esclavo se libera (…). En el evangelio de la armonía universal todos se sienten reunidos, reconciliados, fundidos con su prójimo y hechos uno solo con él, como si se hubiese desgarrado el velo de Maya y revolotease hecho jirones ante el misterio del uno primigenio."[47]

La unión con el todo es unión entre los hombres, entre los hombres y la naturaleza, entre todas las cosas, pues todas las cosas pertenecen al todo. Es una unión, una pertenencia que ya está – pues ya somos parte del todo – y que también hemos de construirla – el ser humano ha de ser parte del todo *a su manera*. Sólo el ser humano puede *saberse* parte del todo pues sólo él puede captar el todo, el momento de totalidad de las cosas. Y sólo el ser humano puede *sentirse* parte del todo, "sentirse bien" de ser parte del todo. A ello nos abre la experiencia de pertenencia al todo, a "celebrar la fiesta de la reconciliación" con el todo, a sentirnos "reunidos, reconciliados, fundidos", a sabernos y sentirnos parte del todo: somos uno con el todo y con todas las cosas.

Hemos llegado al final de este último capítulo hablando del momento de la experiencia de pertenencia al todo. Ese momento en el que una persona capta las cosas y, aunque no lo ponga en estas palabras, capta su momento de realidad, de totalidad, y afirma que hay un todo del cual él o ella es parte, al cual él o ella pertenece. Experiencia que, siendo gratuita, no surge "de la nada": ha sido construida por el modo como la persona ha decidido realizar su pertenencia al todo. Captación y afirmación ante las que se presenta un modo de sentirse que podríamos llamar de armonía, bienestar, tranquilidad, paz. Sentimientos que empujan a la confianza, a la certeza de que lo que se afirma bien puede ser verdadero, y que, por ello, empujan a tratar de verificarlo, para encontrarnos con que las cosas "nos dicen" que son reales, que tienen ese momento de realidad, de totalidad, que

[47] NIETZSCHE, Frederich. Citado en REALE, Giovanni, et. al. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo III.* P. 384.

conforma un todo: el todo. Verificación y sentimientos que me empujan a cerrar esta tesis diciendo: somos parte del todo, pertenecemos al todo. No sólo yo, sino todas las cosas, todas las personas, somos uno con el todo.

Sé que lo dicho aquí es apenas un esbozo de lo que realmente es y significa el que seamos parte del todo con todas las cosas. Que en nuestra individualidad – que de ninguna manera queda anulada – conformemos un todo sigue teniendo algo de misterioso. Aún así, podemos decir que somos parte, que pertenecemos al todo. Además, estamos abiertos a construir la posibilidad no sólo de sabernos, sino también de *sentirnos* parte del todo. Sin embargo y a pesar de todo lo dicho, esto es algo que, desde mi punto de vista, sigue siendo, por lo menos en parte, un misterio. Algo que no nos deja decir que hemos llegado al final. Sólo hemos recorrido una parte del camino. Es una experiencia que nos lanza a seguir buscando.

CONCLUSIONES.

Toda afirmación, aún después de ser verificada, es superable. Termino esta tesis con la satisfacción de haber avanzado un tramo del camino, y también con el deseo de superarla algún día. Llego a esta última parte con agradecimiento por el bien que me ha hecho reflexionar en torno a mi propia experiencia y vibrar con y sentir como mío lo que otros han vivido y puesto en palabras. En estas conclusiones quiero recoger, por supuesto, lo propuesto al comenzar; también lo que fue surgiendo en el camino. Aclaro que no todo lo que concluyo es "original", en el sentido de que son cosas que otros han dicho. De hecho, han sido de gran ayuda y orientación para mi propia reflexión. Aclarado este punto, entremos en materia.

El ser humano está capacitado para captar los estímulos "provenientes" de las cosas: para captarlos no sólo como estímulos, sino como propios de la cosa, como *de suyo* de la cosa, como reales. Esto es lo que llamamos inteligir sentientemente. Lo que capta, pues, son las notas de las cosas, tanto en su momento de *talidad* – es decir, las capta como "tales" notas – como en su momento de *trascendentalidad* o de *realidad* – es decir, las capta como reales. Captar el momento de trascendentalidad o de realidad de las cosas nos remite a *la* realidad, al 'todo', puesto que captar el momento de realidad de las cosas es captar, de alguna manera, la realidad. Cuando decimos "la realidad" no nos referimos a un cierto grupo de cosas reales, sino a *toda* la realidad. Así, hablar de *la* realidad es hablar del 'todo'. Por ello, al momento de trascendentalidad o de realidad de las cosas también le hemos llamado *momento de totalidad*. Así, decir que captamos el momento de realidad de las cosas que nos refiere al todo es lo mismo que decir que captamos el momento de totalidad que nos refiere al todo.

'El todo' no es algo distinto o separado de las cosas reales. Tampoco es el agregado o suma de todas las cosas. 'El todo' es "la totalidad de las cosas en su carácter de realidad". El concepto de "la totalidad de las cosas reales" no sólo lo interpretamos como "todas las cosas reales", sino también como el momento de totalidad de las cosas reales, en virtud de que cada cosa es, de alguna manera, realidad, totalidad. Así, cuando captamos las cosas reales no sólo captamos "tales" notas (su color, su forma, su temperatura), sino que captamos su momento

de realidad, de totalidad. Captamos 'el todo' no porque podamos captar "todas las cosas", sino porque captamos el momento de totalidad de las cosas.

Toda captación de realidad modifica nuestros sentimientos, el modo como nos sentimos y siempre hay una respuesta de nuestra parte. A esto es a lo que hemos llamado el "sentir humano" o "experiencia". En toda experiencia, al captar las cosas, de alguna manera, *decimos* algo acerca de ellas: intentamos *decir* qué son. Afirmamos algo sobre ellas, hacemos un juicio sobre lo que son (lo que decimos que son). Ahora bien, todo lo que afirmamos acerca de las cosas lo podemos tratar de verificar; es decir, podemos tratar de probar que nuestra afirmación es verdadera: que se conforma con la realidad de la cosa sobre la cual se afirma. O, dado el caso, podemos tratar de superarla, precisarla o incluso negarla. Esta es la búsqueda por lo que las cosas son – o, mejor dicho, podrían ser – en sí mismas, más allá de nuestro sentir: más allá de que las captemos y de cómo las captemos, más allá de lo que afirmemos sobre ellas, del modo como nos hacen sentir (en cuanto a sentimientos) y del modo como respondemos ante ellas. Sin embargo, como no nos podemos "independizar" de nuestro sentir, todo intento por buscar lo que las cosas son en sí mismas es siempre un esbozo, una posibilidad. Este intento por verificar lo que afirmamos, esa búsqueda por la verdad de las cosas (la conformidad entre lo que afirmamos y lo que las cosas son en sí mismas) es "tarea" de la razón.

La razón no trabaja "sola", como ninguno de los actos humanos los realiza una sola nota o facultad, sino que todos nuestros actos los realizamos con toda nuestra estructura psico-orgánica. Sin embargo, en la verificación juega un papel muy importante la sensibilidad. Toda captación de realidad, junto con lo que afirmamos o *decimos* acerca de las cosas reales, modifica el modo como nos sentimos, modifica nuestros sentimientos. Si la opción de una persona – lo que esa persona quiere – es construirse en tanto que persona, construir su inteligencia, su razón, su libertad, construirse una vida humana – que incluye construir su mundo –, entonces todo lo que ayude en este proceso de construcción lo hará *sentirse bien.* Lo mismos sucede con las cosas que lo destruyan o impidan su construcción como persona y que lo harán *sentirse mal*. Dado que son los actos que realiza un humano lo que lo construyen como persona, una verificación bien hecha construye su razón, y si este hombre o mujer lo que quiere es realmente construirse, esa verificación lo hará *sentirse bien*. Por supuesto que hay situaciones en que una verificación bien hecha puede hacer que una persona *se sienta mal*, por una de

entre varias razones posibles. Sin embargo, y a pesar de que no son los sentimientos los que "dicen" si una afirmación es o no verdadera – es la misma cosa la que "dice" si lo que se afirma de ella se conforma con su realidad o no –, sí son de gran ayuda en la verificación, pues nos dan que pensar acerca de lo que afirmamos y acerca de nosotros mismos, de lo que en realidad estamos buscando.

Regresemos al tema del 'todo': los seres humanos también somos parte de él, dado nuestro momento de realidad, de totalidad. Así, podemos captar, afirmar e intentar verificar que pertenecemos al 'todo', pero de un modo muy particular – a diferencia de otros modos de pertenencia a otras cosas –, pues de alguna manera, al ser reales, somos realidad, somos totalidad. Esto nos da pie para hablar de lo medular de esta tesis.

Hay una experiencia – a la que hemos llamado "experiencia de pertenencia al todo" – en la que no sólo "sabemos" que somos parte del todo, sino en la que nos *sentimos* parte de ese todo, que pertenecemos a él – no en el sentido de que somos pertenencia de algo o alguien distinto de nosotros mismos, sino en el estricto sentido de que "somos parte de". Esa experiencia de "sentirnos parte del todo" la he descrito como presencia de ciertos sentimientos como los de paz, alegría, bienestar, tranquilidad, armonía.

La experiencia de pertenencia al todo es un momento con una doble importancia. Por un lado, orienta la verificación de la afirmación de que somos parte de un todo. El razonamiento que nos permite llegar a eso, a pesar de haber intentado exponerlo y de lo que varios autores han dicho al respecto, sabemos que sigue siendo un esbozo de lo que verdaderamente *es* ser parte del todo. Así que sea pertenecer al todo y de qué modo somos parte del todo sigue teniendo, en parte, algo de misterio, tanto para la "humanidad en búsqueda" como para cada ser humano en su búsqueda personal por lo que él o ella es y por descubrirse y construirse como persona y de aquello de lo que es o ha de ser parte y de qué modo.

Por otro lado, su importancia también radica en el hecho de que ante toda experiencia hay una respuesta de parte de la persona que la vive. ¿Cómo responde el ser humano ante la experiencia de sentirse parte del todo con sentimientos de armonía, paz, alegría? Por supuesto, no hay una sola respuesta posible; cada ser humano responde según su decisión personal, sus posibilidades, su libertad. Aún así, existencialmente, es una

experiencia que puede resultar fundamental en la vida concreta del ser humano, como se lo escuchamos decir a Nietzsche, a Spinoza, a Teilhard de Chardin, a Giordano Bruno.

La experiencia de pertenencia al todo, que por un lado es gratuita, por otro ha de ser construida y, en cierto sentido, decidida. Los sentimientos de dicha experiencia – lo mismo que la sensibilidad – han de ser construidos y esto sólo puede suceder si el hombre o mujer acepta no solamente *su* pertenencia al todo, sino la pertenencia de todas las cosas – y personas. Esta aceptación es también una decisión, es un "yo quiero pertenecer al todo de tal modo y quiero que tú – y contigo todas las cosas – pertenezcas a ese todo". De esta manera, lo que construye el ser humano son sentimientos de paz, armonía, alegría, con respecto a una afirmación concreta: "Soy parte, con todas las cosas – personas incluidas – del todo; pertenecemos al todo".

Decíamos que, con todo y que ha de ser construida, esta experiencia es también gratuita. Es un momento en el que la persona "se siente" inesperadamente bien con respecto a su pertenencia al todo, con respecto a "su unidad" con todas las cosas. Un momento con sentimientos de paz, alegría, armonía, que, de alguna manera son gratuitos.

Esta es la experiencia de pertenencia al todo, ese momento construido y decidido a la vez que gratuito, en el que, ante la contemplación de las cosas, de su momento de realidad, de totalidad (aunque no se exprese en esos términos) el hombre o mujer dice: "Yo soy parte de esto, soy parte de estos, soy parte del todo". Afirmación que es descubrimiento y que es a la vez decisión: la decisión de ser parte del todo de una manera concreta: mi manera. Y decisión de serlo con todas las demás cosas. Momento de paz y armonía ante el hecho de ser parte, de pertenecer al todo.

La experiencia de pertenencia al todo, pues, no sólo es *saberme*, sino es también *sentirme* parte del todo. No es necesariamente resultado de un complicado razonamiento filosófico (aunque, para tratar de explicarla, hayamos de valernos de cierta antropología y de otras ramas de la filosofía). Es, más bien, el resultado de una decisión: la decisión de querer ser parte del todo con todas las cosas; o, mejor dicho, es el resultado de muchas decisiones, de muchos "yo quiero ser parte contigo y contigo". Y no sólo con todas las personas, sino con todos los seres vivos, con toda la naturaleza, con todas las cosas que nos encontramos y que, de hecho, forman

parte del Universo. No porque de nuestra decisión dependa el que seamos parte del todo – ni el que algo más lo sea –, sino porque lo que sí depende de nuestra decisión es el modo como somos parte. Y es el modo de serlo – nuestras acciones, nuestras decisiones – lo que construye la experiencia de pertenencia al todo.

Al final de esta reflexión y, sobre todo, a partir de la experiencia personal, podremos decir: pertenecemos, somos y nos sentimos parte del todo, somos un todo con todas las cosas – y con todas las personas.

BIBLIOGRAFÍA.

BERGSON, Henri.

Las dos fuentes de la moral y de la religión.

Editorial Sudamericana.

Buenos Aires, 1962.

BOFF, Leonardo.

El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana.

Editorial Trotta.

Madrid, 1998.

COPLESTON, Frederick.

Historia de la Filosofía.

Vol. IV.

Editorial Ariel.

Cuarta Edición.

Barcelona, 1981.

DE LA CRUZ, Juan.

Obras selectas.

Biblioteca de Autores Cristianos.

Madrid, 1999.

DURANT, Will.

Historia de la Filosofía.

Editorial Diana.

México, 1978.

FRAIJÓ, Manuel.

Racionalidad de las convicciones religiosas.

En GÓMEZ CAFFARENA, José.

Religión.

Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.

Editorial Trotta.

Madrid, 1993.

GRACIA, Diego.

Voluntad de verdad.

Editorial Labor.

Barcelona, 1986.

LOYOLA, Ignacio de.

El Peregrino. Autobiografía.

Mensajero – Sal Terrae.

Bilbao – Santander, 1983.

MANZANO, Jorge.

Historia de la filosofía.

Segundo cuaderno.

Apuntes.

PINTOR-RAMOS, Antonio.

Realidad y verdad.

Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

Salamanca, 1994.

REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario.

Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomos II y III.

Editorial Herder.

Barcelona, 1988.

SAVATER, Fernando.

Ética para Amador.

Editorial Ariel.

México, 2001.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre.

El fenómeno humano.

Editorial Taurus.

Madrid, 1963.

ZUBIRI, Xavier.

El hombre y Dios.

Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Madrid, 1984.

ZUBIRI, Xavier.

Inteligencia sentiente.

Segunda edición.

Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Madrid, 1981.

ZUBIRI, Xavier.

Inteligencia y logos.

Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Madrid, 1982.

ZUBIRI, Xavier.

Inteligencia y razón.

Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Madrid, 1983.

ZUBIRI, Xavier.

Naturaleza, Historia, Dios.

Séptima edición.

Editora Nacional.

Madrid, 1978.

ZUBIRI, Xavier.

Sobre el hombre.

Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Madrid, 1986.

ZUBIRI, Xavier.

Sobre la esencia.

Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Madrid, 1972.

ANEXO.

Aunque no es estrictamente parte de la tesis, quiero agregar algunos comentarios con respecto a las posibles consecuencias de la experiencia de pertenencia al todo. No pretendo aquí resolver el asunto, sino simplemente ponerlo sobre la mesa para posteriores reflexiones.

Construir la pertenencia es algo que el ser humano ha hecho desde siempre. Pertenencia a un clan, a una familia, a una cultura, a una clase social, a un grupo de amigos, a una nación. Son pertenencias que, de alguna manera, nos son dadas antes de que nosotros las pidiéramos o las buscáramos; pero que también las hemos de hacer nuestras. El ser humano continuamente vive experiencias de pertenencia a tales o cuales grupos. Y estas experiencias marcan, existencialmente, una gran diferencia en las vidas humanas: ya no sólo se *saben* parte de un grupo, sino que *se sienten bien* de pertenecer a él.

¿Qué consecuencias puede tener para un ser humano el sentirse parte de su familia, de su clan, de su grupo religioso, de su raza, de su nación? El ser humano que quiere ser parte de algo busca realizar su vida de tal modo que construya esa pertenencia. ¿Qué implica construir la pertenencia a un grupo dado? El mismo grupo lo determina: puede ser tener que seguir ciertos modelos de vida, defender al grupo ante las amenazas, juzgar y nombrar las cosas y los sucesos como los juzga y los nombra el grupo; implicará también apropiarse de ciertos ritos, de algunos símbolos, de un lenguaje. Todo depende de a qué es a lo que se quiere pertenecer. Tal vez no haga falta decir que no todos los grupos a los que una persona puede pertenecer necesariamente construyen la vida de esa persona. Muchas veces la destruyen. A veces físicamente. A veces lo que destruyen es su libertad, o su capacidad de tomar decisiones por sí mismo, o la posibilidad de que acepte otros puntos de vista, otras lógicas, otros modos de vivir, a otras personas.

¿Qué consecuencias tendría el que cada ser humano se lanzara a construir la posibilidad de sentirse ya no parte de “este grupo”, “esta raza”, “esta iglesia”, sino del todo? ¿Qué pasaría si se llega a saber y a sentir parte con las cosas, si se llega a saber y a sentir uno con todas las personas? Para responder a estas preguntas tal

vez nos ayude mirar hacia atrás: ¿Cómo hemos construido los seres humanos, históricamente, nuestras pertenencias a grupos concretos? ¿Y de qué modos concretos hemos construido nuestra pertenencia al todo? Otro modo de plantear estas preguntas tal vez sea: ¿Cómo hemos actuado históricamente ante el grupo al que pertenecemos, del que queremos sentirnos parte? Y, ¿cómo hemos actuado ante el todo, ante "todas las cosas"? Con esto no quiero decir que haya una sola respuesta posible y que todas las personas que viven una experiencia de pertenencia, sea a un grupo, sea al todo, respondan igual.

Lo que quiero decir es que si construimos nuestra pertenencia al todo de cierto modo, construimos la posibilidad de la experiencia de pertenencia al todo y con ello la posibilidad de sentirnos parte del todo más fuertemente que de cualquier grupo, por pequeño o grande que sea. Con ello, por supuesto, no perdemos la pertenencia al tal grupo, pues, evidentemente, también los que lo conforman son parte del todo.

Así como una persona que se siente parte de su familia, de su movimiento o de su comunidad es muy probable que busque construir su pertenencia a dicho grupo en paz y armonía, así quien se llega a sentir parte del todo es muy probable que busque construir su pertenencia al todo en paz y armonía. Esto implica, en el primer caso, ir construyendo la paz y la armonía para todo el grupo, y, en el segundo caso, ir construyendo la paz y la armonía para el todo, para todas las cosas y todas las personas.

Sé que éstas son sólo breves reflexiones, tal vez deshilvanadas, que surgieron durante el desarrollo de la tesis. No pretendo aquí llegar a ninguna conclusión, sino más bien a sugerir que, así como la pertenencia a un grupo determinado y la experiencia de sentirse parte del mismo juegan un papel de mucha importancia en la realización del ser humano, también la experiencia de pertenencia al todo puede ser existencialmente de grandes consecuencias en el modo como el ser humano decide hacer su vida y su mundo.