

TEORIA Y REALIDAD DEL OTRO

Asistimos en nuestro país, desde hace unos lustros, a un fenómeno de vitalización del pensamiento filosófico creador. Desde variados condicionamientos ideológicos, profesionales y personales, se viene produciendo un consistente sustrato de vocaciones filosóficas. Por un lado es notorio el incremento cuantitativo de quienes hacen de su vida profesional una respuesta viva a la vocación de pensar. Por otro, afloran estudios temáticamente sugestivos que constituyen aportaciones de primera calidad en el concierto de las ideas configuradoras del saber contemporáneo. La calidad ha sido hecha posible, sin contar otros factores, por la cantidad. No hay sino recordar que, en alguno de sus cursos de la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, José Ortega no tuvo más que un solo alumno matriculado, frente al hecho de que actualmente oscilan alrededor del centenar los alumnos matriculados en esa misma asignatura. Esta situación de las vocaciones filosóficas ha hecho posible romper el círculo vicioso de la aridez académica de los libros filosóficos y ofrecer a los lectores de dentro y fuera de la Universidad investigaciones volcadas sobre las necesidades culturales del hombre. Decía Jaspers, recordando tiempos de su aún no lejana juventud, que la filosofía de profesores no le parecía ser filosofía auténtica, sino una discusión sobrada de pretensiones de ciencia y escasa de luces para esclarecer las cuestiones fundamentales de nuestra existencia. Aparte de su evidente exageración, tal actitud ha sido rota, en España, tras del iniciador y culminante José Ortega y Gasset, por promociones de maestros contemporáneos.

Es precisamente un nuevo libro de Pedro Laín (*Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, 2 vols., 375 y 358 páginas) el que motiva estos comentarios. Esta vez es un tema buceado en todas las profundidades del pasado filosófico, y depurado siguiendo, con delicada sensibilidad, la corriente ascendente que permite exponer, en la playa de arribada, unas observaciones que condensan tendencias de todos los vientos, explicitadas en términos que confir-

man los aciertos precedentes, pero también en términos dilucidadores y ordenadores de una faceta de realidad nunca hasta ahora examinada tan exhaustivamente. El tema del Otro le viene de lejos a Pedro Laín. La dimensión generacional ha podido ser un esquema inteligible que le abarca por defuera. El mismo autor reconoce en su preocupación por la teoría médica la línea de fuerza que le ha introducido en su meditación. Por mi parte, estimo que ha sido otro libro anterior, *La espera y la esperanza*, el terreno donde ha verificado y puesto a punto la técnica de estudio y exposición que es capaz de conseguir lo que esta nueva obra ofrece. Mas en todo caso, entendido en su contexto contemporáneo, puede serle aplicado el juicio que Ortega pronunció sobre Juan Luis Vives: no significa una protuberancia orográfica que sobresale por encima del nivel propio a su tiempo, sino que él mismo es un nuevo nivel. Ello sucede con su propia teoría de las generaciones en la historia, con su teoría de la esperanza, pero también con otros momentos literarios del pensamiento español contemporáneo.

La presentación del tema viene hecha en dos partes: la primera contiene la meditación histórica acerca del problema del otro, atendiendo al Otro como Otro-Yo, y testificando la posterior crisis del «yoísmo» propio de la filosofía europea rumbo a una intelección comunitaria del Otro. En la segunda se estudia sistemáticamente al Otro, en sus distintos planteamientos, decantado en la observación del encuentro.

El problema del Otro tiene un comienzo histórico como problema, que se fija en la era histórica del pensar tradicional antiguo que Ortega habría definido como «objetivista». Antes del problema del Otro filosofaron Sócrates, Platón, Aristóteles y todos los pensadores helénicos. El Otro como problema aparece con el cristianismo. Nace virtualmente —subraya el autor— en el problema del Próximo. Primero, en el prójimo *se ama a Dios*. Mas ya en Santo Tomás, Dios es razón de *amar al prójimo*. Después la percepción del carácter cualitativo del principio de individualización hace recaer la atención sobre el aspecto del Otro en cuanto *tal* hombre concreto. Posteriormente se descubre la radical soledad del hombre en el mundo. La problemática aparece nudamente cuando se ha hecho posible la era «subjetivista» del pensamiento filosófico.

Descartes, en cabeza del movimiento moderno para hallar los medios de penetrar en el reducto del Otro, los busca en su propia realidad individual. El desarrollo de la filosofía «yoísta» viene elucidada-

do de mano maestra en torno al problema que nos ocupa. De este modo Descartes escudriña el problema del Otro en el seno de la razón solitaria; la psicología inglesa lo considera como objeto de un yo instintivo y sentimental; Kant, Fichte y Münsterberg como término de la actividad moral del yo; Hegel y Marx le contemplan en la dialéctica del espíritu subjetivo y en la dialéctica de la naturaleza; Dilthey, Lipps y Unamuno lo intuyen como invención del yo, y Husserl lo encuentra a su vez en la reflexión fenomenológica. Resumiendo tal ingente esfuerzo dice Pedro Laín, con Ortega, que a través de la filosofía moderna «un Yo solitario pugna por encontrar la compañía de un mundo y de otros Yo; pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlos dentro de sí». Por el contrario, la filosofía representativa del siglo XX toma como punto de partida estas dos radicales tesis: 1.^a No hay yo sin algo que no sea yo, ni hay conciencia que no sea «conciencia de». Con ello el solipsismo del hombre moderno queda rebasado. 2.^a Mi yo no agota mi propia realidad. Y se deshace el «yoísmo» de entre Descartes y Husserl, del que no quedará ni rastro cuando Max Scheler diga: En el fondo no existe una diferencia radical entre la *percepción de sí mismo* y la *percepción del prójimo*.

Los iniciadores de un enfoque renovador son, en el orden seguido por el estudio de Laín, Max Scheler, Martin Buber y José Ortega y Gasset. Sería arduo seguir también aquí, con la delectación morosa que el propio Laín muestra, los pasos de su aventura. Trátese de estos autores o de los filósofos precedentes, la atención del autor fija los caracteres de la gradual y progresiva comprensión de la realidad alteritaria, cuyo modelo viene siendo sagazmente descubierto en este nuevo nivel de la vida comunitaria y en los fenómenos de la simpatía, del amor o del diálogo.

Viene luego otro rico terreno de exploraciones: la existencia y, dentro de su ámbito, la coexistencia. Scheler, Buber y Ortega habían descubierto ya que la realidad individual humana, comenzando por la que yo soy, se halla originaria y constitutivamente abierta a la realidad de los otros. Mas lo que en ellos es psicología, sociología, actitud metafísica, es con Heidegger pormenor y rigurosa ontología. La coexistencia puede ser una forma de vida egregia. Pedro Laín comprueba el hallazgo, en Heidegger, de una posible coexistencia integrada en la vida auténtica, y dentro de ella bajo dos formas principales que llama «tolerancia radical» o «tolerancia-a-muerte», y «co-ejecución del destino común». Cuando tales actitudes son asumidas

como generación de la existencia humana y como vinculación comunitaria, el destino comunal es existencia auténtica. En esta integración participa la existencia humana en la historia universal, salvada de la inautenticidad por la resolución de convivir resueltamente las condiciones históricas.

Gabriel Marcel, a su vez, distingue la entidad de un *tú* auténtico y un *tú* degradado que se determinaría por ser objeto, con quien no se dialoga, a quien se puede inventariar y juzgar, a quien estoy cerrado y a quien considero como simple exterioridad valorada por su utilidad. Por el contrario, el *tú* verdadero no es objeto, es capaz de ser preguntado por mí, no es valorable ni juzgable desde mí, sino que puede ser invocado igual que yo me siento disponible frente al mismo, en una existencia comunicante mutuamente respectiva. Karl Jaspers convierte precisamente el tema de la comunicación existencial en punto central de sus meditaciones sobre la coexistencia y sus paradojas. También Sartre y Merleau-Ponty ocupan el lugar que les corresponde en la elucidación buscada por Pedro Laín, el cual concluye este primer tomo describiendo, en apretada síntesis que aporta datos filosóficos, teológicos, psicológicos, sociológicos y de diferentes fuentes literarias, la irreversible y patente convicción de la fuerza que la palabra «nosotros» y que la conciencia comunitaria ejercen sobre nuestra contemporaneidad, y de la favorable condición que tal estado cultural representa para llevar a cabo una teoría del Otro.

Sentimentalmente, Pedro Laín está siendo impulsado por su implicación en el tiempo y espacio que se concretan en su vida: sus circunstancias personal, nacional y universal, desde su adhesión a los valores vitales que la existencia compartida trae consigo. Por ello, cuando se trata de estudiar temática y directamente el tema del Otro, como hace en el segundo tomo de su obra, nos hace entrar por el pórtico de la proximidad del Otro. Y nos cuenta entrañablemente la parábola del buen samaritano, como ejemplar modelo del encuentro entre hombres. Luego el tema viene desarrollado en grandes etapas de atención: los supuestos del encuentro, descripción del encuentro y formas del encuentro, a cuyo desarrollo siguen finalmente los capítulos referidos al meollo temático que hemos venido persiguiendo tras tan detenida peregrinación: el Otro como objeto, el Otro como persona y el Otro como prójimo, en cuyas conclusiones se cierra triunfalmente la línea del éxito sobre la del propósito.

El hecho de la entidad relacional del hombre es supuesto metafísico del encuentro que deja al descubierto el aspecto sintáctico y co-

existencial de la realidad humana. El hombre, desde ahí, tiene conciencia de lo ajeno a él, de lo que le acompaña, de tener una misión, de poseer una capacidad de expresión, de intencionalidad y de imaginación que le hacen consciente de su copresencia con otros. Es cuerpo expresivo y espíritu inteligente y libre. Otros supuestos del encuentro vienen dados en la psicofisiología, en la historia, en la sociología humana, factores condicionantes de las modalidades y circunstancias de cualquier encuentro humano.

Al fijarse un método para estudiar el «encuentro», Laín Entralgo alude al conductista, al psicológico-comprensivo, al genético, al histórico y al fenomenológico, decidiendo utilizarlos todos, en los momentos oportunos, bajo la preponderancia del citado en último lugar.

I

El *encuentro* se produce cuando un hombre adquiere la conciencia de que ante él hay otro hombre. Hay una actividad consciente que supone la capacidad psicológica de distinguir entre lo mío y lo ajeno, que puede captar al otro como realidad exterior intencionalmente expresiva. Para ello se requiere la adecuada disposición de mi conciencia psicológica para la recta percepción del otro. Tal conciencia puede asumir alguno de estos estados: creencia en la omni-animación del mundo, el solipsismo psicológico, o la normalidad co-existencial. Sólo en este último caso se halla pronta para convivir plenamente la realidad del otro.

Los tipos fundamentales del encuentro son: el inicialmente objetivo o no-afectante y el inicialmente personal o afectante. En el segundo caso el otro aparece como *tú*, y en el primero como *él*.

En el encuentro del *tú* se pueden apreciar las notas descriptivas siguientes: la subitaneidad en que algo se expresa precisamente como alguien, la irreductibilidad respecto a un fenómeno simple, la falibilidad acerca de la identificación del otro, la singularidad cualitativa del *nosotros* respecto al *tú* y al *yo* por separado. De tal modo aparece la vivencia de la *nostridad*. Su estructura interna se integra en tres momentos principales: la vivencia de lo que nos es propio, la cualidad afectiva correspondiente a la expresión percibida como una misma vivencia en los dos sujetos de la *nostridad* y la vivencia cenestésica de las actitudes o movimientos en que se realiza la emoción percibida. De ella aparece que psicofisiológicamente la percep-

ción del otro resulta ser un acto psíquico, a la vez unitario y complejo, en cuya vivencia se articulan: a), la vivencia de una realidad expresiva fuera de mí; b), la vivencia de un *nosotros* universal y genérico, y c), la convivencia insegura e incierta de una afección. Percibir al otro es vivir amenazada y prometedoramente un *nosotros* inseguro e incierto a causa de un movimiento expresivo que está ante mí, y del que se espera una respuesta a cierta actitud petitoria que ocurre en ambos sujetos. Ontológicamente, el encuentro sería la satisfacción empírica de un estado menesteroso del hombre que se halla en soledad, al haberse hallado un *reciprocante*, ya que mis posibilidades de existir son, dada mi condición humana en su propia raíz, *com-posibilidades*. Las relaciones con el otro, que no es meramente mi prójimo, sino también mi semejante, no son de posición ni de cantidad, sino de cualidad. En esta nostridad personal y prerresponsiva yo vivo, por tanto, la unidad ambivalente que constituye la posibilidad de una cooperación y la posibilidad de un conflicto. El encuentro humano es en sí y por sí mismo una experiencia agridulce.

El momento «personal» del encuentro, estudiado junto al momento «físico», constituye mi respuesta al otro, es el momento responsivo: ¿responderé o callaré ante la expresión del otro? De ahí el carácter de la nostridad por su condición estático-angustiosa. Pues hay que afrontar el riesgo de lanzar al mundo, acaso para que se la malentienda, la expresión articulada de una intención íntima. Mas hallar una respuesta y decidirse a darla es salir de una perplejidad a la vez intelectual y moral, mediante un acto de creación y de responsabilidad: respuesta ante él, respondiendo de él y respondiendo de mí. De tal modo la respuesta es, dentro del encuentro, un acto configurativo y esenciante, pues aparece concretamente lo que el otro es para mí: mi respuesta ha codeterminado la esencia del otro, dando esencia a nuestra coexistencia.

Hay en resumen tres modos típicos de la respuesta: la que rechaza el encuentro, la que lo dilata y la que lo acepta. Dentro de la respuesta aceptadora, en mi íntima actitud el otro puede ser para mí, o un objeto, o una persona, o más aún un prójimo. Con mi respuesta, el encuentro queda terminado, y se afirma el *trato*. Las formas del encuentro, a su vez, pueden ser varias: desde la soledad del que ha estado forzosamente solo, o del que ha perdido la compañía, desde la soledad buscada y encontrada; afectadas de deficiencias (máscara, huella, sujeto inhumano) o de limitaciones (percepción visual,

auditiva, táctil, etc.); ocurridas en determinado condicionamiento biológico (lactante, heterosexual, etc.), sobrehumanas (experiencia religiosa).

II

El trato al otro como objeto viene caracterizado por las notas siguientes: la abarcabilidad concreta en sus datos particulares, el acabamiento en que su realidad aparece sin considerar su despliegue de posibilidades, la mera patencia, la numerabilidad, la cuantificación, la distancia, la probabilidad y la indiferencia en que el otro se me aparece. Entendido como objeto, el otro es siempre «él» y nunca «tú» para quien con su respuesta le objetiva. Las formas conflictivas del trato con el otro entendido como objeto proceden de considerarlo como obstáculo que hay que neutralizar, aniquilar o evitar; como instrumento que esclavizar o prostituir, o incluso como un «nadie»: no son pocos los hombres —incluso «sociales» como ciertos políticos— para quienes la sociedad humana, sistemática o consecuentemente convertida en objeto, es un inmenso y multiforme Nadie.

Las formas dilectivas del trato con el otro a quien se considera en el sentido de su objetividad son el espectáculo, el amor de contemplación o amor distante, etc. En el caso de relación objetiva, la relación interhumana adopta, en el plano empírico, como formas principales el silencio, la conversación funcional y la penetración razonadora. Bajo su aspecto empírico la comunicación con el otro-objeto posee una consistencia ontológica: la relación entre él y yo es una vinculación aditiva y funcional de mi yo con un objeto que en todo momento puede serme persona, pero con quien ahora sólo tengo una conexión de «participación» en el sentido de que habla el personalista Nédoncelle.

III

La conversión del otro en objeto exige de mí cierta violencia y deformación ontológica, porque él y yo somos y naturalmente tendemos a ser *personas*. El ser personal del hombre, con su inteligencia sentiente, es la radical y última posibilidad de sustantividad que el hombre posee. La persona viene constituída por la sustantividad de propiedad —en el sentido que Zubiri ha iniciado—. Sobre la estructura de ser su poseída propiedad, la realidad de la persona hu-

mana oscila continuamente entre la absoluta «propiedad» y la absoluta «entrega». Contrariamente a los caracteres del otro-objeto, el otro-persona es inabarcable, inacabado, inaccesible, innumerable, no susceptible de cuantificación, no-exterior, cierto, diferente. Quien es tratado como persona, es siempre *tú* y nunca *él*. Dentro de esta actitud personalizada puede haber varios momentos: el coejecutivo, el compasivo, el cognoscitivo. A la relación personal pertenece esencialmente la igualdad de quienes la integran. Su desarrollo normal es amistoso y dilectivo —aunque puede ser también conflictivo en momentos de envidia, resentimiento o simplemente rivalidad—. La amistad es una relación ontológica y no sólo ética. La *intimidad* constituye un nuevo y elevado nivel de existencia humana dada como coexistencia, y apareciendo como mutua y respectiva presencia del propio ser auténtico del hombre. Al ser *amigo*, yo soy entonces una persona cuya propiedad —mi personeidad— se está operativamente constituyendo mediante un acto libre cuyo fin es el bien actual o futuro de mi amigo, para el cual tal acto será real o virtualmente bueno. En el nivel de la relación personal, el amor no es ya sólo contemplación ni suplencia, sino coejecución, concreencia y donación mutua.

El amor interpersonal se produce en una dialéctica de la interpenetración y del intercambio. Ambos sujetos están en recíproca disponibilidad entendida no ya pasivamente, sino en su intención agente: la actividad comprensiva interpersonal pretende pasar desde la expresión percibida a la intención que en ella se expresó, para vivirla coejecutiva y compasivamente. Mas con una limitación: la condición íntima de la persona impone un lindero irrebasable a la coejecución de la vida ajena y al conocimiento del otro. Además, la ansiada comunicación se halla asimismo limitada por la condición libre de la persona, y por la índole de la propiedad ajena de la vida personal del otro en su raíz más honda y misteriosa. Por ello, convivir con otro como persona es siempre también experimentar física y psíquicamente, ética y socialmente, su libertad y su propiedad de sí mismo. Desde tal certeza de imprecisión y falibilidad, no se puede convivir humanamente más que dudando. Algo del otro se me escapa, y algo mío se le escapa al otro, cuando ambos somos «personas» en nuestro convivir.

IV

La proximidad, a su vez, puede ser una relación en que la amistad culmine, pero es siempre algo cualitativamente distinto de ella. El buen Samaritano empieza por creer que el otro es un verdadero doliente: lo definitivo —según Laín— es precisamente esa creencia en la menesterosidad del doliente. La relación de proximidad se nos muestra como un creer en la menesterosidad del otro, capaz de suscitar en quien la sienta una obra para el remedio que es de menester; y recíprocamente, como una creencia en la benevolencia del prójimo, directamente provocada por la ayuda de él recibida y determinante de una respuesta a un tiempo agradecida y favorecedora. Las notas que caracterizan ontológicamente la relación de proximidad quedan exactamente descritas en esta definición. Mas, por mi parte, quisiera yo añadir otro aspecto de la relación de proximidad que se refiere primordialmente a su aspecto ético, o sea a la fijación del sujeto que desde una moral de caridad es el obligado a cumplir el mandato del amor al prójimo. La he leído en un libro de Max Müller, al que —por alguna razón— no se refiere en su tratamiento Pedro Laín, y viene a ser la siguiente: es prójimo *mío* aquel que está en necesidad dentro de una tal situación respecto a mí que, si no le ayudo yo, no le ayudará con oportunidad y eficacia nadie. Por eso vengo afectado del «mandato nuevo» de caridad.

Cuando para el otro soy, además de amigo, prójimo, aparece el vínculo que el autor denomina *de coefusión* o *constante*.

Cuando se funden la proximidad y la amistad, el vínculo interpersonal es, pues, el amor de coefusión o amor constante. Su estructura, génesis y formas principales vienen explicadas como sigue:

Toda existencia humana tiene una implantación en la realidad mediante mi situación y mis creencias. La creencia mutua viene radicada, así, en una cierta *concreencia* personal, en tres distintos niveles posibles: la concreencia genérica que entre hombre y hombre establece la relación de proximidad, la concreencia diádica propia de la relación de amistad y la concreencia transcendente o sacral que otorga la pertenencia a una misma confesión religiosa. La situación amorosa, entendida por su parte en cuanto espacialidad, viene afectada de incondicionalidad, ilimitación, plenitud, acogimiento. La mutua tendencia se hace rigurosamente interpersonal, tanto en su realización como en su proyecto y en su esperanza. En la vi-

vencia y en la situación, el amor realiza el fenómeno de existencia humana que San Juan de la Cruz llama «instante» y Jaspers «presente eterno»: el éxtasis místico y la decisión auténtica en que surge entre los humanos su relación amorosa poseen, desde el punto de vista de la temporeidad del hombre, una misma estructura formal; uno y otra revelan que la existencia humana echa sus raíces en ese «más allá» del tiempo que habitualmente recibe el nombre de «eternidad». Además del aspecto «en» y «hacia» del amor interpersonal concreyente y coefusivo, está su «para». El amor es constante aspiración a la relación de plena proximidad: un estado de la existencia humana en que la relación con el otro, además de ser en sí misma perfecta, sea a la vez parte integrante de una perfecta convivencia con la humanidad entera y de la posesión personal del bien supremo.

El punto de partida genético del amor efusivo puede ser también vario: la misericordia sentida por azar, la concreencia, la simpatía, el enamoramiento, incluso la indiferencia o la aversión como estados previos a determinada modalidad de trato. En la génesis del amor concreyente y efusivo se implican de manera unitaria, como en todo empeño plenariamente humano, la naturaleza y la libertad de las personas que se encuentran y tratan; pero lo decisivo será siempre el empleo de la libertad en un acto de donación efusiva y gratuita del propio ser personal a la persona del otro y, en último extremo, el posible «nosotros» diádico en que la amistad, si al fin existe, tendrá su verdadero fundamento.

La comunicación del amor, a su vez, configura una índole existencial de intercambio, de autodonación, de superación, de identificación o confusión tendentes a pasar por encima del dolor de ser aún dos. La identificación imposible será siempre articulación intelectual de una suprema esperanza, la cual sólo en un «fin de los tiempos» podrá ser unidad dejando de ser la invencible pluralidad que ahora es. Mas si no identificación, la forma más depuradamente real del amor sí puede ser la mutua transparencia personal. En frase de G. Marcel, el amor personal es una activa invocación a la realidad viviente del otro desde la vocación de su persona. Respecto del ser de la persona amada, el verdadero amante es un *cooperator Dei* en el cual se halla, si no absoluta unidad de los terrestres amantes, sí fundamento creador y transcendente de plenitud unitiva y de generosidad para asumir las obras de la libertad ajena. La profundidad del amor es «correligación» en acto.

Por lo demás, la diada amorosa se halla virtual e incoactivamen-

te abierta, en determinadas actitudes pero en su entidad real, a los demás hombres. El amor no es incompatible con su universalización, sino que —por el contrario— la requiere para serlo realmente. No es otra la consecuencia final del estudio sobre el amor efectuado por Erich Fromm. Esto mismo dice Pedro Laín, afirmando que, por íntima exigencia de nuestra constitución, lo que en nosotros es más personal es a la vez lo más universal. Llamando *tú* al otro, diciendo al otro, a solas con él, una palabra de amor, la criatura humana está proclamando quedamente su radical solidaridad ontológica con su Creador y con la creación entera.

* * *

¿Qué puede ser dicho como enjuiciamiento de esta obra que apretada y quizá inexactamente he resumido? Tal vez, que forzosamente deberá contar con ella el saber sociológico y el ético, y que una teología de la caridad no podrá pasar sin aprovechar las riquezas de pensamiento que en este libro aparecen. Tal vez incluso se podría afirmar, como síntesis del conocimiento de este escrito de Pedro Laín, que hemos leído una *pre-teología de la caridad*.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE