

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

13



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1972

si bien correcta demasiado «realista», que a veces es tildada de frialdad comercial. Son resultados de la diferencia temperamental y causan una visible *disparidad psicológica*. Se la nota, sobre todo, en las negociaciones de los dos grupos, evidenciándose en sus procedimientos. Los yanquis, debido a su postura pragmática, están exentos del conceptismo metafísico y ambiciones oratorias, cuya validez es favorecida por los hispanoamericanos. Tal circunstancia explica el por qué los hispanos están a menudo envueltos en prolongadas reflexiones y consultas, que no pocas veces nublan o alteran el curso de las negociaciones. Los angloamericanos son flexibles, pero firmes y expresan sus opiniones directamente, sin «echar flores», lo cual posiblemente dé la impresión de que sus modales son algo bruscos. En tanto, el lustre ciceroniano y el enredo en el problematismo de los hispanoamericanos, aunque muy efec-
tistas, producen a veces sensación de una vaguedad quijotesca.

MEDITACIÓN EN TORNO A LA SOLEDAD

DR. JOSÉ RUBÉN SANABRIA
Universidad Iberoamericana

“EL HOMBRE NO ESTÁ SOLO, está más que solo. Es un mundo que se desconoce a sí mismo y que ni siquiera sabe que se desconoce. Un mundo que se reconoce desconocido, sin dejar por ello de desconocerse” (Max Jacob).

La soledad es una dimensión profundamente humana. Y por ello es desconcertante. Hoy más que nunca el hombre vive solo. A pesar de que los medios de comunicación han roto las barreras del tiempo y del espacio. A pesar de las concentraciones masivas en los deportes y en los “multifamiliares”. A pesar de las maravillas de la ciencia y de la técnica.

Vivimos una cultura en la que todo conspira contra el individualismo. El hombre sabe, por una larga y dolorosa experiencia, que no puede prescindir de los demás. El hombre solo, fracasa irremisiblemente. Nuestra cultura es masiva.

Las exigencias de la vida impulsan al hombre a la *coexistencia* y aun a la *convivencia* y a la *colaboración*. En las grandes ciudades el trabajo, ordinariamente, se realiza en centros y empresas en las que conviven multitud de personas.

Las habitaciones son enormes “multifamiliares” y “condominios”. Por todas partes surgen y proliferan clubes, sociedades, “peñas”, etc. Es casi imposible que el individuo no se encuentre con otros individuos cotidianamente. A veces es imposible no encontrarse con los demás, en el trabajo, en la calle, en el “metro”, en el autobús, en el estadio, en el cine.

Los medios de comunicación ofrecen infinitas posibilidades de trasladarse rápidamente de un lugar a otro. La radio, la televisión, el teléfono, el telégrafo, nos tienen en comunicación constante e instantáneo con personas y acontecimientos de todas las partes de la tierra. Las prodigiosas conquistas espaciales han proporcionado al hombre no sólo la posibilidad sino la no soñada realidad de estar en otros planetas y comunicar desde allá sus expe-

riencias e impresiones a los habitantes de la tierra. El hombre se ha asomado con extraña curiosidad y con asombro, a los misterios —antes insondables— de la naturaleza y los ha ido develando.

Todo esto podría hacer pensar que el conocimiento que el hombre tiene de la naturaleza ha ganado en profundidad. Desgraciadamente lo que ha ganado en extensión, lo ha perdido en profundidad. Se han conocido mejor los detalles, pero el todo va quedando oscurecido. En este caso el todo no es la simple suma de las partes.

Se cree comúnmente que la *ciencia* matemática experimental es la única que puede dar razón de la naturaleza del mundo y de la vida. Por ello se niega el carácter de ciencia a disciplinas que tienen por objeto algo que no sea experimentable ni medible. Así, por ejemplo, se reduce la Filosofía a pura expresión de una emoción o a fantasías totalmente ajenas a la realidad. Lo que no es matemático ni experimentable no es real. Entonces el filósofo y el poeta son pobres tipos de épocas ya superadas. Ahora lo único que vale es la *ciencia*.

Y sin embargo, el hombre está perdiendo el verdadero conocimiento de la realidad, el contacto con el núcleo íntimo de la naturaleza. La matemática no puede llegar al misterio y al núcleo último del ser, como lo hacen todavía los pocos poetas y filósofos que no han sido engullidos por la avalancha incontenible de la *ciencia*. Cuando los griegos pusieron el origen de la filosofía en la *admiración* y contemplaban el mundo como *physis*, cuando los cristianos medievales contemplaban el mundo como *creación*, estaban en contacto —ingenuo, si se quiere, por primigenio e inocente— con lo más profundo del mundo y del ser. Cuando el hombre contemporáneo deja escapar el misterio más íntimo del mundo y del ser, está dejando escapar la realidad *real*.

Si el prototipo de la ciencia es la matemática —y todas las ciencias se están matematizando—, la ciencia no alcanza la realidad porque la matemática opera mediante símbolos. Es demasiado sabido que la característica *esencial* de la física actual es la reducción progresiva de la teoría al análisis *estructural-matemático*. Por ello se ha dicho que la esencia de la matemática es el análisis estructural.¹ Y si las estructuras son algo abstracto, resulta que sólo un simbolismo abstracto es apto para representar las estructuras.² Entonces la ciencia formal —y eso es la matemática— no puede llegar a la realidad.

En este sentido ¿no ha dicho James Jeans que la realidad es un manojo de fórmulas matemáticas? Por su parte Werner Heisenberg asegura que en

¹ Cfr. A. N. WHITEHEAD, "Mathematics and the good", p. 11, en *Essays in Science and Philosophy*. Phil. Library, New York, 1947.

² Cfr. W. STROBL, *La realidad científica y su crítica filosófica*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1966, pp. 117-118.

todo caso, las fórmulas matemáticas no reproducen ya la naturaleza sino nuestro conocimiento de ella.³

Igualmente, la técnica —ciencia aplicada— tampoco llega a la realidad puesto que la técnica, en opinión de Heisenberg, transforma ante nosotros el mundo circundante imprimiéndole nuestra propia imagen.⁴ Para el técnico la naturaleza se reduce a utilidad, todo queda en el ámbito de la máquina. Por ello, las cosas ya no tienen voz propia, están mudas ante el hombre que las manipula de acuerdo con sus propios fines. Ya no hay el diálogo fecundo del hombre con las cosas. En su lugar su voz y sus proyectos, sus aspiraciones y sus fracasos. Así, el hombre, en la técnica, se encuentra a sí mismo: la técnica es un reflejo del hombre.

Nuestra civilización proporciona al hombre solamente utensilios, es decir, lo producido por el hombre. Este apenas tiene contacto con la naturaleza. La llamada "cultura del asfalto" está sofocando todo lo humano. Los mismos que emigran del campo a la gran ciudad pronto quedan absorbidos por ella y pierden la frescura y la espontaneidad primitivas. Ya no son más que un número entre otros muchos, un simple esquema de un monstruoso organismo.

La gran ciudad produce *robots* que apenas se sienten tocados por los problemas de los demás. Cada individuo cuenta solamente como medio para los demás. O quizá cada quien ve en los demás a un amigo que "le roba su mundo", que le ha arrebatado su espacio vital.

En la cultura deshumanizada apenas hay lugar para las emociones de amistad y de convivencia. Por otra parte, la gran ciudad propicia la falta de comunicación humana. La *monotonía mecanizada* sofoca la cordialidad, porque la máquina se interpone entre las personas, de modo que el hombre ve al hombre a través de la máquina y aun a veces, como máquina. En este ambiente no puede florecer la cordialidad del encuentro. En su lugar tenemos el aislamiento. A pesar de las aglomeraciones en los enormes edificios y centros de trabajo. Allí moran las multitudes, pero cada quien vive dedicado a su trabajo y a sus propios problemas. En su egoísmo, no tiene ni siquiera una mirada para los demás y menos un sentimiento de piedad y de comprensión para con el prójimo.

Muchos buscan ansiosamente vivir en el montón porque tienen miedo al silencio. Pero su convivencia es superficial y son arrastrados por el torbellino de la vida que no puede superar el aislamiento sino que tan sólo lo disimula y por lo mismo produce en el hombre necesidad de más ruido, de más sensaciones y demás compañía. Esta situación hace que muchos exclamen: "en

³ Cfr. "Das Naturbild der heutigen physik", en *Die Künste in thechnischen Zeitalter*, Munchen, 1954, p. 62.

⁴ Cfr. Art. cit., p. 56.

ninguna parte se está tan solo como en el seno del gran montón". Y es que somos parte de la "muchedumbre solitaria" descrita por D. Riesman.

Otros buscan la soledad no porque la amen sino porque sirve de refugio a su neurosis. La soledad es su defensa y su refugio.

La conclusión que se impone, y que nadie puede negar, es que la soledad es una dimensión humana. Nuestra época no la produjo, solamente la propicia, la intensifica y la convierte en aislamiento. Por ello el poeta T. Wolfe ha dicho: "he descubierto que el clima permanente y siempre presente de la vida humana no es el amor sino la soledad".⁵ Y en otra parte expresa: "la plena convicción de mi vida descansa ahora en la creencia de que la soledad no es fenómeno insólito y consciente, propio de mí y de otros pocos hombres, sino el factor básico, central e inevitable de la existencia humana".⁶ La soledad es de la esencia del hombre. Nada de extraño, entonces, que la cultura actual, en todas sus formas, no sea, en el fondo, más que una manifestación de la soledad radical en que vive el hombre.

Así, por ejemplo, el existencialismo considera al hombre desgarrado, vacío, solo, desamparado. De ahí que la vivencia fundamental sea la angustia. "Una angustia vital, acaso sin precedentes, es el misterioso acompañante del hombre moderno"⁷ dice gravemente Jaspers.

La angustia, en Hegel es el sentimiento fundamental que revela al hombre lo que es en conjunto: negatividad. El ser del hombre es negatividad. Y por ser negatividad necesariamente, se revela a sí mismo únicamente en el sentimiento de la negatividad, es decir, en la angustia.

Kierkegaard se opone a Hegel, pero precisamente mediante el concepto de angustia. Recurre a la experiencia de libertad, que es la revelación de que todo es posible para mí. Mientras descubro que tengo esta posibilidad infinita, al mismo tiempo me descubro en mi total autonomía. Pero la autonomía es el pecado porque el pecado significa la rebeldía contra Dios. Entonces, el hombre solamente es él mismo cuando se elige a sí mismo, pero al elegirse a sí mismo se elige contra Dios. Libertad, pecado y angustia son inseparables en el hombre. Porque desde el momento que el hombre se aleja de la existencia banal, estética o ética, y advierte que no era nada, y que para ser auténtico tiene que realizar solamente una acción —elegirse—, se angustia. Se angustia porque necesitó de una negación para afirmarse: la posibilidad infinita frente a él lo arroja en la angustia ya que la elección de sí mismo es una elección contra Dios. La libertad lleva al hombre al pecado y a la angustia.

⁵ *The story of a Novel*, New York, 1936, p. 196.

⁶ *The Hills Beyond*, New York, 1942, p. 186.

⁷ *Situación espiritual de nuestro tiempo*, Labor, Barcelona.

Heidegger dirá que "el abismo de la nada aloja al hombre en la angustia". Y es que la nada, como angustia oculta, convierte al hombre en mantenedor de la nada.

La angustia es el descubrimiento de la propia situación e implica siempre la nada. Por ello la angustia lleva al que la sufre a la soledad radical. La angustia es la soledad invulnerable que pone fin a toda posibilidad de placer. El hombre se angustia simplemente por su ser-en-el-mundo donde no encuentra seguridad ni paz sino tan sólo la seguridad de la muerte: el hombre es un ser-para-la-muerte. Así Heidegger piensa que el hombre vive en soledad radical y en ninguna parte encuentra su esencia.

En Sartre la verdadera situación humana es el abandono —*délaissement*—. Cuando el hombre piensa en su libertad se angustia. La angustia es la aprehensión reflexiva de la libertad por sí misma. Para que la existencia no caiga en la banalidad cotidiana debe ser auténtica. Pero la vida auténtica no puede ser sino una permanente posesión de la libertad ante sí misma. La vida auténtica es una permanente angustia. El sentimiento de la libertad es la angustia.

Mientras estoy solo, el mundo me pertenece, lo penetro, lo trasciendo, y soy dueño de la significación de los objetos. Pero cuando aparece Otro, me roba mi mundo y me trasciende, me convierte en cosa. El Otro secreta nada, se me escapa, se me representa como una libertad. Somos dos libertades que nos conjugamos, nos huímos y nos paralizamos. El Otro es mi condenación inicial y necesaria. El infierno es... los otros. De cualquier manera, la soledad. Claramente lo dice Sartre: El hombre está solo en medio de un silencio monstruoso, libre y solo, sin ayuda y sin excusa, condenado sin apelación posible, condenado por siempre a ser libre.⁸

En *Huis-Clos* Sartre nos describe a tres condenados que sufren "el suplicio de los Otros". Cada uno es tortura insoportable para los otros porque ninguno se puede confiar, porque cada cual está encerrado en su propio abandono. Allí están frente a frente. Allí está el verdugo que desgarrá, el látigo que lacera, el fuego que calcina; el infierno es la mirada.

Garcin sólo encuentra una solución: el suicidio. ¡Antes morir que seguir en esta "armonía" de seres insociables! Pero se da cuenta de que necesita de los otros para existir. El odio mismo no ayuda a salir del círculo vicioso. Simplemente representa la última tentativa: la desesperación. Después del fracaso, al para-sí no le queda más que entrar en el círculo y dejarse llevar sin fin por las actitudes fundamentales. La única palabra final que resulta posible es la de Garcin: continuemos. Estela-Garcin-Inés han intentado todo para salvarse. Imposible. Trío de pasiones inútiles, al final se encuentran

⁸ Cfr. *L'âge de raison*, Paris, Gallimard, 1945.

como al principio: el infierno es el eterno retorno de las mismas situaciones, de los mismos problemas.

Sartre pretende describir la situación del hombre actual. Nadie comprende a nadie. Cada quien vive y se debate en el abandono y está separado de los demás por un abismo infranqueable. Cada quien se encuentra encarcelado en su propia situación y en sus propios problemas. Sin esperanza de salvación.

Los tres personajes de *Huis-Clos*, incapaces de diálogo, están solos y no se pueden comprender. Es el aislamiento radical.

La poesía ha llegado a manifestar, mejor que ninguna otra expresión humana, la soledad del hombre. Vayan solamente unos cuantos ejemplos:

Hermann Hesse termina el poema titulado *Im Nebel* con estos versos:

*"Extraño camino por la niebla
la vida es soledad.
Nadie conoce a otro,
Todos están solos".⁹*

El aislamiento y la soledad son el leitmotiv del libro de poemas *El hombre solitario* de J. Weinheber. Dice que el hombre se encuentra "*Tan espantosamente solo*" que grita, pero Dios no lo oye. Busca a los demás, pero "no hay quien encuentre puente ni camino hasta el otro". La misma soledad se manifiesta en las cosas "pues el núcleo de las cosas es oscura soledad".

La poesía de Blas de Otero tiene dos temas fundamentales: desolación, vacío, soledad; y una angustia infinita de Absoluto.

*"Mira, Señor si puedes comprendernos,
esta angustia de ser y de sabernos
a un tiempo sombra, soledad y fuego.*

*Mira, Señor, qué solos. Qué mortales.
Mira que, dentro, desde ahora, luego,
somos, no somos —soledad— iguales".*

*"Solo el hombre está solo. Es que se sabe
vivo y mortal. Es que se siente huir
—ese río del tiempo hacia la muerte—".*

*"Entonces, y además cuando da miedo
ser hombre, y estar solo es estar solo,
nada más que estar solo, sorprenderse
de ser hombre, ajenarse: ahogarse solo".
Salvador de la Cruz en Valle de Nada dice:*

⁹ Vom Baum des Lebens, 19.

*"Ya con ser hombre basta,
ya es suficiente con estar en brazos
de una perpetua soledad".
y hacia el final afirma:*

*"En soledad gemí toda mi vida
igual que la simiente boca abajo en la tierra
y empujé las rompientes enemigas
buscando inútilmente la tierra prometida".*

León Felipe escribió este sencillo y hermoso Tópico:

*"Todavía
lo más triste que hay en el mundo
es un hombre solo que llora.
¿Y quién se atreve a preguntarle
a un hombre que llora solo
por qué llora?
Yo no comprendo a un hombre
preguntándole a otro que llora solo:
—¿por qué llora?*

*Quiere uno decir cosas originales
sobre este asunto
y desemboca sin querer
en este tópico eterno y vulgarísimo
que dicen,*

*han dicho, y seguirán diciendo
todas las comadres del mundo:
"Oh, este valle de lágrimas".*

*Luego un día, una de estas comadres
que saben las cosas esenciales
—¿dónde las habrán aprendido?—
le preguntan a uno sollozando
y llevándose a los ojos el pañuelo...*

*—¿Usted es poeta, verdad?...
¿de esos que dicen máximas consoladoras?
Entonces es cuando uno quisiera
saber hacer una gran pirueta de payaso
y decir: —No, señora,
yo soy el payaso del circo.
Pero saca uno el pañuelo del bolsillo
y se pone a llorar con la comadre.*

*Es muy difícil ser payaso
en este "Valle de lágrimas"...
¿Verdad, comadres?*

El arte ¿no expresa, a su manera, la inmensa soledad del hombre actual? El hombre de hoy está solo. Y le duele. Por otra parte, parece incapaz de entablar una verdadera comunicación con los demás. La necesidad del diálogo, el recurso frecuente al psicoanálisis colectivo y a la dinámica de grupos, indican la falta de comunicación. El hombre parece oscilar entre perderse en el anonimato de la masa y encerrarse en el aislamiento que lo enfrenta consigo mismo. Las dos posibilidades le resultan insoportables: ni se soporta a sí mismo ni soporta a los demás porque es incapaz de vivir solo y de vivir con los otros. Pero ¿qué es la soledad? La soledad se vive y no se define. En todo caso, es el estado de quien está alejado de los demás. Es la falta de comunicación. Hay dos elementos en la soledad: uno material; el otro, formal. El primero es el *hecho* de estar solo; el segundo es la falta de comprensión, la falta de participación en los problemas y circunstancias de los otros. Lógicamente se puede dar el *hecho* de la soledad sin estar solo. El monje solo en su celda está solo sin estarlo; vive en unión con los otros. Se puede estar acompañado de otras personas y sin embargo estar solo. La coexistencia no implica de suyo convivencia. En las grandes ciudades hay coexistencia y casi siempre falta la convivencia porque falta la comunicación, falta el amor.

La soledad *material o negativa* —el hecho de no tener compañía—, en su forma extrema, es aislamiento. El aislamiento es negarse a los demás, es la imposibilidad o la dificultad —consciente o inconsciente— de abrirse a los otros, de comunicarse a ellos. Radicalmente, es la negación de la tendencia a convivir.

Aislamiento y mutismo van íntimamente unidos porque la relación con el prójimo se expresa con la palabra: negada la relación, se niega la palabra. Aislamiento y soledad equivalen a mutismo y silencio. Calla, quien tiene algo que decir; el que nada tiene que decir se encierra en el mutismo. El que está solo puede estar abierto a los demás y en comunicación espiritual con ellos. En el aislamiento, hay ruptura de contacto. La presencia misma de otra persona se vive como ausencia. Por ello el aislamiento —negación de convivencia— es casi siempre una actitud patológica, es como un vacío que invade al yo y le impide llevar una vida normal. ¿No se ha dicho que las psicosis son una ruptura del nosotros? El sentimiento del aislamiento va frecuentemente acompañado de angustia y de agresividad. Muchas veces el activismo no es más que la expresión de un proceso de aislamiento: se trabaja excesivamente para estar en contacto con los demás y sobre todo para evitar la dolorosa incertidumbre existencial de estar al margen de la vida. El aislado

necesita a veces la presencia material de los otros, que, por otra parte, le resulta insoportable, para demostrarse a sí mismo que existe. Sólo cuando hay la capacidad de la distancia y de la aproximación, el alejamiento no es necesariamente una ruptura.

La soledad *positiva* es la penetración en la propia interioridad, la revelación del yo a sí mismo.

Quien no teme la soledad es porque en sus relaciones con los demás aprendió que la presencia no era esclavitud ni la ausencia, separación. Así aprende a "esquivar estos dos escollos: el de la destrucción por el objeto y el de la pérdida del objeto por el alejamiento".¹⁰ Entre la dependencia total y la separación aislante encuentra que es capaz de subsistir por sí mismo solo.

El solo no está extraviado entre las cosas ni encerrado en sí mismo. La apertura hacia los demás es la sustancia misma de su persona: interioridad que se desborda.

La soledad exige aprendizaje. Sólo aprendiendo a estar solos podemos escapar al aislamiento. Aprender a estar solos es reconocer la propia menesterosidad y emprender el camino de la propia perfección.

La soledad fecunda es: a) *negación de dispersión*. Esta consiste en entregarse al ruido, a lo exterior, a la inautenticidad de la vida cotidiana. La dispersión es el vaciamiento de lo que es; es la enajenación de lo mejor que se tiene; es el empobrecimiento progresivo de la propia sustancia espiritual. Quien se deja llevar por la dispersión se va quedando vacío de gusto por lo profundo y por lo auténtico. Gusta únicamente del torbellino de las impresiones externas que lo van encadenando más y más. El esclavo de la dispersión anda en busca de la unidad, pero jamás la encuentra precisamente porque la dispersión es falta de unidad, es caos. Y quien no tiene un punto de referencia no puede acrecer su mismidad ni dar sentido a su existencia.

b) *Recogimiento*. El que no se dispersa, se recoge. Y el recogimiento es el camino de la autenticidad. El recogimiento supone valoración: porque juzgo de las cosas en su justo valor, vuelvo sobre mí y me doy cuenta de que el yo es trascendente a las cosas y más profundo que ellas: la soledad expresa el crecimiento del espíritu.

El recogimiento es el tránsito de la inautenticidad a la autenticidad. Y ésta es la mismidad más profunda del hombre. En la dispersión las fuerzas se dividen y pierden intensidad y eficacia; actúan en la superficie y como nunca expresan la profundidad más íntima de la persona, ésta se deja llevar por la frivolidad cotidiana. En el recogimiento, las fuerzas se unifican, recobran intensidad y expresan lo más profundo del hombre. El recogimiento devuelve al hombre su mismidad y le hace conocer su riqueza, lo lleva de lo banal

¹⁰ J. LAPLANCHE, *Hölderlin et la question du père*, PUF., Paris, 1961, p. 53.

a lo dinámico, de la superficie a la profundidad, de la vaciedad a la plenitud. Mientras el hombre se pierde en la dispersión, en el recogimiento se recobra.¹¹

El recogimiento no es el yo que se hunde egocéntricamente en sí mismo; no es una actitud narcisista; es un tomar fuerzas para actuar; es el primer paso para la comunicación porque en el recogimiento el yo toma conciencia de su originalidad. El yo sólo existe en la medida en que se trasciende.

c) *Comunión*. La verdadera soledad es también —y principalmente— comunión porque el hombre se convierte en *yo* solamente a través del *tú* y del *ello*.

El yo se relaciona con el ello —con los objetos—, pero sabe muy bien que con los objetos sólo puede tener contacto y no comunicación. Sin embargo, los objetos le sirven para afianzarse en su sustancia, para ser él mismo.

La comunión se da solamente entre personas porque tanto el yo como el tú son centros activos de reciprocidad, en su dimensión existencial. Mientras el yo se relaciona únicamente con los objetos —el *ello* de Buber y el *eso* de Berdiaeff— permanece solo, pues el ello es hostil al yo, siempre es oposición, obstáculo o, cuando menos, opacidad. En cambio, cuando el yo entra en relación con otro yo, la soledad queda superada mediante la comunicación de las personas, del yo y el tú, en la intimidad del nosotros.

La tendencia a conocer es tendencia a superar la soledad. El conocimiento es el encuentro del yo con el otro y con los otros, es la unión del yo y del no-yo. Pero es puramente objetivo, no permite al yo evadirse de la soledad. El solo conocimiento que puede vencer la soledad es el conocimiento del tú mediante la comunicación: la soledad desaparece en la comunión de dos personas.

Pero aquí es donde surge el problema. Si ser persona es ser mismidad, interioridad subsistente, hogar profundo de libertad y de responsabilidad ¿cómo es posible conocer la hondura de tal intimidad? Es el problema del "otro".

Nuestro siglo aportó dos puntos decisivos: a) en el orden ontológico, el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referido al ser de los otros; b) en el orden psicológico, el *nosotros* es anterior al yo, al que de un modo o de otro acompaña siempre.¹²

En siglos anteriores Descartes fue el primero que se enfrentó claramente con el problema del otro. La solución cartesiana: el razonamiento por analogía para llegar al yo del otro, influyó en la antropología posterior.

Fue Fichte el que de manera más decisiva resolvió el problema del otro. En Descartes, el problema era: cómo puedo yo conocer al otro —relación

¹¹ Cfr. J. B. LOTZ, *De la soledad del hombre*, Ariel, Barcelona, 1961, p. 99.

¹² Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, "Teoría y realidad del otro", *Rev. de Occidente*, Madrid, 1961, t. II, p. 10.

unilateral—. En Fichte, la relación es bilateral y recíproca: tú y yo somos actividad moral y, por lo mismo, nos necesitamos mutuamente para nuestra constitución moral. Moralmente el yo y el tú están vinculados. Entonces, el otro es ya un elemento necesario en la constitución del yo.

Esta necesidad es ontológica en Hegel: el otro no es una pura realidad externa, es un momento necesario en la constitución ontológica del yo. Husserl, con su fenomenología, es el último representante de esta corriente: tratar de descubrir el tú del otro desde la soledad del yo.

El problema del otro, desde Descartes hasta Husserl, consistió en intentar tender un puente entre los dos yos solitarios.

Ortega y Gasset sintetiza el problema del otro en la historia de la Filosofía moderna con estas palabras: "Un yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo, de otro yo; pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlos dentro de sí".¹³

Por mucho tiempo se afirmó la radical soledad ontológica del hombre. Pero ya en el siglo XX se defendió que el solipsismo es una imposibilidad ontológica. Toda conciencia es *conciencia de*. Por tanto, la conciencia está ontológicamente orientada hacia lo otro y hacia los otros. El Yo exige como constitutivo formal de sí algo que no es él. Iniciaron esta postura Scheler, Buber, y Ortega y Gasset. La profundizaron —sobre todo en su dimensión ontológica— Heidegger, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, Nedoncelle. El ser del hombre —afirma— está constitutivamente abierto a la realidad y en especial a los demás. Y aunque siempre se vive en soledad queda en el yo esta exigencia radical de comunión, de suerte que el yo existe solamente en comunicación con los demás. En este sentido dice Marcel que el yo no existe "sino en tanto, que él se trata a sí mismo como siendo para otro, con relación a otro; por tanto, en la medida en que reconoce que él escapa a sí mismo".¹⁴

Hay, pues, en el hombre una realidad radical: el encuentro. El hombre constitutivamente es ser-en-el-mundo. Por ello, se encuentra con los objetos que le son útiles o le resisten y sobre todo se encuentra con las personas.

Ante todo, el encuentro con el otro nos proporciona simultáneamente certeza y ambigüedad.

Ambigüedad, porque el otro existe antes que yo lo conozca. Tiene una historia personal que me es desconocida. El otro se me presenta como algo externo a mí, como algo independiente de mí, pero también como un extraño. No puedo, por tanto, opinar acerca de él. La percepción del otro es ambigua, principalmente desde el punto de vista de la interpretación porque la reali-

¹³ *Obras completas*, t. IV, p. 35.

¹⁴ *Etre et avoir*, Montaigne, Paris, 1935, p. 151.

dad del otro va más allá de su apariencia. No sé si su actitud y sus gestos expresan su interioridad o simplemente se reducen a apariencia. La presencia del otro es una presencia humana, proveniente de un centro inteligente y libre y sometida a una intención que no siempre aparece con la presencia.

La expresión intencional del otro procede esencialmente de su libertad, que influye aun en los actos menos deliberados. Entonces su actitud es radicalmente ambigua porque yo me puedo equivocar al juzgar y él puede intencionalmente engañarme.

La libertad es imprevisible en sus manifestaciones. Por eso el problema que surge es: ¿tengo que aceptar la expresión intencional que el otro me presenta, tal como me la ofrece? Ciertamente el otro la vive; yo me veo obligado a interpretarla. Pero mi interpretación ¿es realmente objetiva? Hay que confesar que en el encuentro nos aventuramos a convivir las vivencias del otro. O sea que sigue la ambigüedad, pues determinada vivencia ¿es la misma en el otro y en mí? Scheler pensó que sí. Empero, cualquiera ve que Scheler estaba equivocado. En el encuentro no llegamos a la vivencia misma del otro sino a lo que él nos manifiesta. Además, la vivencia puede ser cualitativamente distinta en él y en mí. En todo caso él la vive ciertamente; yo la percibo inciertamente a través de mi interpretación.

A pesar de la necesaria ambigüedad que se da en el encuentro, estoy absolutamente cierto de la existencia del tú, tengo la certeza de que hay alguien fuera de mí, autónomo y que me expresa su yo o parte de él. El otro, mediante su expresión, se me presenta abierto hacia mí y se me comunica. Claro que esta presencia está siempre custodiada por el inasible centinela de la libertad, pero ciertamente el tú existe frente a mí. Por lo mismo, la libertad que me da la certeza de la existencia del tú me oculta el misterio de su originaria mismidad. En el encuentro, entonces, la libertad es, al mismo tiempo, fuente de ambigüedad y de certeza.

La primera vivencia que surge de mi encuentro con el otro es que los dos pertenecemos a la familia humana: no es su singularidad sino su semejanza. De una manera implícita quizá, pero lo primero que advierto es que convivimos la condición genérica de ser hombres. Por ello en la vivencia de *nosotros*. Es la *nostridad* de que habla Laín Entralgo.

La "nostridad" es irreductible al yo y al tú. "El otro como tal pertenece sin duda a la esfera de lo que me es propio; pero antes de serme 'otro', antes, por tanto de ser tú ante mi yo, él y yo hemos comenzado siendo nosotros".¹⁵

Si queremos analizar estos datos psicológicos desde una dimensión ontológica advertimos que el encuentro tiene un aspecto subjetivo.

¹⁵ *Teoría y realidad del otro*, t. II, p. 62.

Ya el hecho de que manipulo objetos que me resisten y me imponen su realidad, indica que mi yo está constitutivamente orientado hacia afuera. Mis actividades de pensar, querer, sentir, siempre son pensar algo, querer algo, sentir algo. Es decir que ser hombre es radicalmente *ser-con-*, *mit-sein*. Pero sé también que no solamente hay cosas; me encuentro con personas. Si las cosas se me oponen por su resistencia; las personas se me oponen por su libertad. El otro me obliga, antes que nada, a ser nosotros.

En el ámbito, pues, de mi existencia se da la existencia del otro. Entonces el encuentro es tan sólo la comprobación de que en la constitución del ente que soy se da la comunicación: coexistencia con las cosas; convivencia —comunidad— con las personas. Si mi conciencia, pues, siempre tiende a, siempre está abierta a los demás, mi soledad nunca es total. Por lo tanto, mi existir no sólo es coexistir sino *coexistir-para*, convivir, tender con los demás hacia una meta común. Tengo, entonces, necesidad de los demás para dar y recibir, para realizarme y ayudar a realizar. La soledad indica indigencia e insatisfacción que busca plenitud y satisfacción.

El encuentro tiene, además, un aspecto objetivo. Primeramente el encuentro se realiza a través del cuerpo: la presencia del yo y del tú es ante todo corporal. Pero se trata de un cuerpo humano. Por ende el encuentro es la relación real entre dos personas cuyo núcleo está iluminado por la inteligencia, por la libertad y por el amor —o por el odio o por la indiferencia—. El encuentro es la copresencia de dos espíritus encarnados.

El encuentro puede tener una infinita variedad de formas. En general tendrá fundamentalmente dos: posibilidad de cooperación y posibilidad de conflicto. La cooperación no se reduce a lo puramente utilitario.

Sartre afirma que el encuentro es el choque de dos libertades porque se trata de reducir al otro a objeto: o él me cosifica o yo lo cosifico. Sartre considera la relación humana solamente desde la mirada. La palabra misma —decisiva en la comunicación— apenas tiene relieve. La relación humana en Sartre es una actitud de sordomudo.

Cuando percibo al otro lo hago sabiendo que es una persona. Por eso es que su ser-persona exige mi respuesta. Respondo o conviviendo con él la nostridad o rechazándolo. De cualquier manera mi respuesta exige un acto de libertad. Antes de la aparición del otro mi yo estaba absorto en sus propios actos o en la contemplación de "lo otro"; cuando aparece el otro, con su presencia expresada y su copresencia expresiva, solicita mi vivencia de la nostridad. Desde entonces el otro y yo somos un dúo que van a empezar un juego de libertades encarnadas en dos cuerpos. Lo que seamos en el momento posterior al encuentro depende de nuestra situación personal, pero también, y ante todo, depende de nuestra libertad.

A partir de mi libertad, con mi respuesta, el otro puede ser para mí un objeto —simplemente *él* o *ello*—; o una *persona* —*tú*— con la que entablaré el diálogo —comunidad— en la amistad o en el amor. La primera posibilidad es la relación conflictiva; la segunda, es la relación cooperativa o dilectiva.

En la primera actitud yo sé que el otro es persona, pero decido con mi respuesta, reducirlo a mero objeto. Y en este caso el otro me aparece con varias características:

- 1º Es *abarcable* porque yo lo reduzco a un conjunto de propiedades. Marcel pone ejemplo de esta actitud objetivante el funcionario que “define” nuestra personalidad con los datos que responden a un cuestionario. En cambio, cuando trato al otro como persona me es completamente inabarcable: la persona es un misterio.
- 2º Es una realidad *definitiva*, conclusa, sin nada nuevo y original. La persona es fuente creadora de posibilidades siempre nuevas: ser persona es trascenderse constantemente o, por lo menos, tener la capacidad de trascendencia.
- 3º Es *patente*; está totalmente a mi vista —en cuanto que es abarcable y acabado—. No niego que tengo algo oculto, pero lo puedo conocer con cambiar el ángulo visual. El ser del otro-persona, en cambio, es inaccesible porque nadie puede llegar a la profunda mismidad original y creadora de la persona.
- 4º Es *numerable* y *cuantificable* porque se reduce a lo que aparece —es una cosa—; puedo hablar de él con más y menos. Al otro-persona, por ser inaccesible, no lo puedo numerar, solamente lo puedo nombrar —el nombre es signo distintivo— y tengo que hablar de mejor o peor en el uso de su libertad.
- 5º Es *distante* y *exterior*. No se trata de distancia especial sino justificativa y apreciativa. Lo veo y lo juzgo solamente por las apariencias. Por el contrario, al otro-persona lo percibo en sus vivencias expresivas y expresadas porque es algo de mí mismo.
- 6º Es *indiferente*. Lo que haga o deje de hacer me tiene sin cuidado. Me es indiferente de manera que su desaparición o su ausencia no me afectan. La muerte del hombre-objeto, no me duele porque *se muere*, muere para sí solo. En cambio, el otro-persona no me puede ser indiferente porque forma parte de mis proyectos y su pérdida es irreparable. Su muerte me afecta profundamente porque *se me muere*.

La respuesta objetivante hace siempre del otro un *él* y nunca un *tú*.¹⁶

¹⁶ Sigo aquí la doctrina de Laín Entralgo en la obra citada, t. II, pp. 198-200.

La relación conflictiva con el otro-objeto puede tener varias formas. Las principales son:

- a) El otro es un *obstáculo* para mí, algo que se me opone de diferentes maneras. En este caso puede serme obstáculo positivo —si me es estímulo para superarme—, obstáculo defectivo —si su actuación hace que se menoscaben mis posibilidades— u obstáculo agresivo. Yo puedo considerar al otro como obstáculo y puedo tratarlo como objeto. Si trato al otro como un estorbo puedo valerme de tres recursos para eliminarlo; asesinato físico, asesinato moral —privarlo de libertad, reducirlo al silencio— y la evitación: forma sutil de olvido y anonadamiento del otro.
- b) El otro puede serme un *instrumento*: me sirvo de él para mis propios fines. Esta forma de objetivación es comunísima en nuestros días.
- c) Convierto al otro en *nadie*. Es la forma extrema de la relación objetivante. Es la actitud de quien se considera el único y trata a los demás como objetos. Les llama hombres y trata con ellos, pero jamás entabla con ellos relaciones personales.

La relación cooperativa o dilectiva puede, a su vez adoptar diversas formas. Las principales son el *diálogo*, la *amistad* y el *amor*.

He dicho el diálogo porque a veces nos toca soportar la verborrea de una persona superficial que nos atosiga con su charla insulsa y vacía. Hay también la conversación ocasional —piénsese en las pláticas en el autobús foráneo o en las salas de espera de los consultorios médicos— y la conversación funcional. En este caso se trata de habla no personal sino objetivante. Por ejemplo, la conversación en una ventanilla de correos, telégrafos, o cualquier otra institución.

El diálogo es un coloquio personal, es comunicación de persona a persona. El otro ya es para mí —y por supuesto en sí y por sí— un yo íntimo y personal; *él* se ha convertido en *tú*. No me es objeto, ni obstáculo, ni instrumento; es persona y dialogamos en la interioridad que se vuelca en la expresión cargada del misterio de la mismidad.

De aquí nacerá la *amistad* que es el “afecto personal, puro y desinteresado, ordinariamente recíproco, que nace y se fortalece con el trato”, como dice la Academia Española de la Lengua. Es el amor entre dos personas —de suyo, no amor entre hombre y mujer—. Es el descubrimiento del otro en tanto que otro y desde más allá de él mismo, desde su vocación, como dice J. Lacroix. O como diría Jaspers, el surgimiento conjugado y con creador de dos libertades personales que se afirman a sí mismas afirmándose amorosa y recíprocamente.

Es el "dos caminando juntos" de Homero y de Aristóteles; el "dimidium animae meae" horaciano.¹⁷

La amistad es la actitud comprensiva interpersonal; es intercambio sincero y gozoso.

En la amistad adquieren valor especial no sólo las palabras sino también los gestos y el silencio: las palabras, porque significan y expresan el *nosotros* cordial que forman el *yo* y el *tú*; la sonrisa —gesto característico de la convivencia amistosa— porque es el símbolo del gozo que me causa el que *tú* y *yo* estemos viviendo un *nosotros* único; el silencio, porque es el símbolo de la fruición inefable que hay en el espíritu por la realidad de ser *nosotros*.

El amor es la máxima expresión humana del encuentro porque en el amor yo me doy totalmente al otro, derramo hacia él mi realidad; el otro, a su vez, se me da y derrama hacia mí su realidad. Hay lo que Laín Entralgo llama coefusión. Entonces se dice —sin decir— al otro: puesto que te me das creo en ti y me confío en ti. Se trata de una creencia personal, radical, profunda, que supone una interpenetración amorosa.

El encuentro amoroso se manifiesta en el contacto, como el apretón de manos, el abrazo y el abrazo amoroso heterosexual. Y así como en la relación objetivante se procura tomar distancia respecto al otro; así en la relación amorosa se busca que ésta sea estrecha o íntima. Por ello el abrazo, desde un punto de vista esencial y simbólico, significa que el que abraza desea que su lugar en el mundo esté en contacto con el lugar de otro. Lo expresa bellamente Rilke en aquel verso: "sólo donde tú estás nace un lugar" —*nur wo du bist, entsteht ein Ort*—. Mi espacio es mío, pero sólo porque está junto al tuyo, pero sólo porque está junto al mío. Ambos forman *nuestro* espacio. A los que se aman no los une estar *en* el mundo sino ser *ellos dos mismos*. De ahí la plenitud y el acogimiento. Sólo el amor y la amistad hacen habitable el mundo.

De ahí la convivencia —la comunión—: las penas y las alegrías se conviven; el mismo vivir se convive porque tú-y-yo nos actualizamos por medio del amor. Es por ello, demasiado sabido —aunque poco vivido— que la esencia del amor es la donación total de sí al otro. A esta donación corresponde en el otro la revelación. Lo cual implica el coloquio, pero también el sazonado silencio en el que desemboca el diálogo amoroso. Es la transparencia del ser en el tú. Entonces el silencio no es incapacidad de hablar o falta de materia sino expresión de la plenitud —éxtasis de quienes se entregan y se revelan mutuamente en la dulzura inefable del amor.

¹⁷ No puedo aquí descender a muchos detalles. Baste con indicar algo de la amistad y del amor como elementos en la relación personal con el tú.

Pero por más que en el amor haya comunión siempre queda en la persona algo constitutivamente secreto porque, en todo caso, el ser de la palabra hunde sus más íntimas raíces en el silencio del ser. La intimidad que se revela no manifiesta totalmente la intimidad que se es. Y cada quien tiene que confesar la existencia de "Alguien en mí que sea más yo-mismo que yo", como decía espléndidamente Claudel —*Quelq'un qui soits en moi plus moi-même que moi*—. Y es que el yo sólo llega a la comunión con el tú cuando ambos viven en plenitud ante el Tú absoluto: Dios. Por ello F. Ebner ha podido decir que el amor entre dos personas es en cierto modo una relación *entre tres*, porque Dios siempre está presente cuando dos personas se encuentran y se aman.¹⁸

En el diálogo amoroso con Dios se realiza la relación personal yo-tú entre el hombre y su creador, relación que exige la más profunda soledad. Porque "cuanto más madura se hace la soledad, tanto más decisivamente consigue el hombre abrirse a Dios con la última intimidad de su amor, y recibir entonces realmente a Dios y saberlo único Tú imprescindible".¹⁹

CONCLUSIÓN

Actualmente "el hombre no está solo, está más que solo". Su soledad no es positiva, no es fecunda. Su soledad es aislamiento. Su soledad es abandono.

Muchas parejas viven en terrible y profunda soledad: han dejado de amarse y arrastran una vida fría y torturante. Lo confirma crudamente el poeta E. Kästner en el poema *Kleines, Solo*:

"Te das en carne y hueso
No quieres seguir siendo el que eres.
El amor aparece el mundo.
Te arrastra. Y tienes que reconocer
Que no es precisamente amor...
Hasta en el beso estás solo.
Gotea el tiempo en el reloj.
Te acercas a la ventana. Ves piedras.
Querrias amor. No lo encuentras.
Sueñas felicidad. Y vives en sufrimiento.
Solo estás, solo del todo.
Y lo peor es la soledad para dos".²⁰

¹⁸ Cfr. *Wort und Liebe*, Regensburg, 1935.

¹⁹ Lotz, *op. cit.*, p. 121.

²⁰ Estrofa 3a. Apud Lotz, *op. cit.*, pp. 114-115, nota 30.

Lo había dicho Campoamor en su conocida y prosaica dolencia:

"Sin el amor que encanta,
La soledad del ermitaño espanta.
Pero es más espantosa todavía
la soledad de dos en compañía".

El hombre creyó que el placer le alejaría de la soledad, pero se equivocó. Hoy más que nunca se vive en soledad-aislamiento. Recuérdese la película *Blow-up*. En cambio en la película *Julieta de los espíritus* la soledad final de la protagonista no es aislamiento. Julieta encuentra en la plenitud de la alegría lo que siempre había buscado: a sí misma, su verdadera soledad. Se vuelve a los espectadores y las voces de los "amigos" son las voces de los que en las butacas creen vivir la realidad. Empieza a caminar —fantasía simbólica— porque es el principio de su deseo de "estar-con". Julieta se encuentra a sí misma al salir del mundo del ensueño y de la ilusión donde había estado prisionera. Ilusión su matrimonio en el que pensó: "seré todo para él y él será mi universo". Ilusión su vida de placer que se resuelve en apariencias. Ilusión la religión que le exigía el martirio solamente como una proyección de absolutismo. Absolutismo y totalitarismo son formas de aislamiento.

En el constante proceso de escapar a uno mismo y a la realidad no puede haber alegría ni apertura. No puede haber verdadera soledad gozosa y sazónada.

Necesitamos la verdadera soledad. "Preserva tu soledad —nos aconseja Simone Weil—. Si alguna vez llegara el día en que te fuera dado un verdadero afecto, no habrá oposición entre la soledad interior y la amistad, sino todo lo contrario. Por este signo infalible lo reconocerás".²¹

Aprendamos a vivir la verdadera soledad. Y abramos el alma a las pequeñas soledades de cada día. "Soledad de la calle oscura que separa nuestra casa del Metro, soledad de una banqueta donde otros seres llevan su parte del mundo, de los largos corredores por donde fluye la ola de todas las vidas en camino de una nueva jornada... Pequeñas soledades de la escalera que subimos y bajamos cien veces al día... Soledades que podríamos temer y que, sin embargo, nos dejan libres el corazón: la del amado que se va cuando quisiéramos detenerlo; la de los amigos que esperamos y no llegan; la de las cosas que quisiéramos decir y nadie escucha; la de nuestro corazón extraño entre los hombres.

El primer paso en la soledad es una partida... No sabemos descubrir las múltiples pequeñas partidas que jalonan una jornada, por eso no siempre va-

²¹ *La pesanteur et la grace*, Plon, Paris 1948, p. 73.

mos a parar a las soledades que son las nuestras, a las soledades que nos han sido preparadas.

Porque de un remanso de soledad sólo nos separa una puerta o el espacio de un cuarto de hora, le negamos su valor de eternidad, no lo tomamos en serio, no lo abordamos como un paisaje único, propicio para las revelaciones esenciales.

Porque en nuestro corazón no hay lugar para la expectación, los pozos de soledad que abundan en nuestras jornadas nos niegan el agua de vida que los desborda".²²

Si no hemos aprendido a amar la verdadera soledad. Si estamos sumergidos en el infierno del aislamiento. Es que nuestro corazón ha empezado a morir.

DR. JOSÉ RUBÉN SANABRIA

Una de las cuestiones más debatidas en la filosofía jurídica es la del origen del Derecho. Para los juristas que se adhieren a la tesis de la autonomía del Derecho, el mismo Derecho surge de la conciencia del hombre, y no es necesario recurrir a la existencia del poder o al consentimiento de una autoridad exterior para que éste exista. Este planteamiento, sin embargo, no ha sido siempre el que prevaleció. Toda la filosofía del Derecho desde su nacimiento hasta el principio del siglo XIX se basó en el Derecho Natural.

Resumiendo ahora de la descripción de los datos del problema suscitado por esta evolución, de su discusión y del resultado de ella en las ciencias jurídicas, intentaré hacer una breve incursión sobre los fenómenos culturales en los que interviene, por una parte, no resolver el problema; pero sí encontrar una vía a través de las antropología, unificadora y polarizadora de las ideas sobre el Derecho en realidades culturales, concretamente lingüísticas, que nos permitan buscar de un nuevo contenido las reflexiones jurídicas, con la certeza de que los valores humanos, encontrados por el hombre a través de la historia y que se han manifestado efímeros creadores de Derecho, de orden, de equidad, de tranquilidad, de patria, de paz y felicidad para la humanidad.

La filosofía jurídica del Derecho Natural, surgió cuando el Imperio Romano comenzó a tener contacto con los habitantes de otras partes. No pudiendo aplicar el Derecho anterior, el "Ius Civile", las nuevas ciudades, hubo necesidad de buscar y profundizar las leyes de Roma para poder organizar las nuevas realidades sociales surgidas debido a esta expansión.

²² M. DELBREL, *Nous autres, gens des rues*, Seuil, Paris 1966, pp. 84-85.