PEDRO LAÍN ENTRALGO

nosotros, tú, él y yo

El rico contenido de este cuarto volumen de *La aventura humana* justifica holgadamente su título: «El hombre y los otros». Pero el sentido de esa «y» copulativa, ¿quedaría suficientemente expreso si ese «hombre» no fuese «yo»? Sólo cuando mi realidad de hombre es vivida como «yo» — sólo cuando mi experiencia de mí mismo se me aparece como «yo pienso», «yo veo» o «yo ando» —, sólo entonces posee un sentido real la expresión «los otros». Ahora bien: la vida subyacente a las palabras «yo y los otros» lleva dentro de sí la realidad actual o la posibilidad próxima de un «nosotros» plural (yo y todos los otros) y de un «nosotros» dual (yo y tú, yo y él). Lo cual, además de autorizar el empleo del epígrafe «Nosotros, tú, él y yo» como enseña del volumen entero, nos mueve a examinar lo que el hombre piensa y siente hoy cuando pronuncia reflexivamente los cuatro pronombres personales que lo componen. «Qué alegría más alta, vivir en los pronombres»: escribió el poeta Pedro Salinas. Tratemos de ver con alguna precisión las razones actuales de esa alegría.

I. Un poco de historia. Por razones que ahora no son del caso [1], sólo desde la Baja Edad Media — y con plena explicitud, sólo desde Descartes — ha podido existir para el hombre el llamado «problema del otro»: la azorante necesidad intelectual de justificar filosóficamente el hecho de que mis semejantes, los seres parecidos a mí con quienes trato, sean «hombres como yo». El punto de partida del pensamiento moderno es, como todo el mundo sabe, la conciencia del propio «yo». *Je pense, donc je suis*, dice la conocidísima sentencia cartesiana; y de ella es supuesto el hecho psíquico de que mi realidad — la realidad que piensa — se me haga presente, no sólo como *moi*, mas también como *je*, como «yo» consciente y ejecutivo. Pues bien: regido por ese radical presupuesto metódico, el hombre moderno ha admitido como naturales e indiscutibles dos cosas: que lo verdaderamente primario y fundamental de la condición humana es el hecho de que cada individuo sea un yo, y que la real condición humana de «los otros», de aquellos que para hablar de sí mismos también dicen «yo», es por lo pronto un grave y actual problema de orden puramente intelectual.

En la alborada del mundo moderno, Descartes siente la necesidad de preguntarse si los hombres que pasan ante su ventana no serán, en realidad, autómatas con figura humana. En la declinación de ese mundo, Husserl escribirá que cuando nuestra mente llega a ser verdaderamente filosófica acabamos descubriendo que «no tenemos derecho a hablar en plural». A lo largo de esos tres siglos, casi todo el pensamiento de Occidente ha sido, en orden a este problema, una oscilación entre el solipsismo (la afirmación de que sólo yo soy verdaderamente real) y el nosismo (la tesis de que la palabra «nosotros» no tiene su fundamento real en la coexistencia, sino en la identidad): dos rostros contrapuestos de una misma idea del hombre. Para el solipsista a ultranza — «un loco dentro de un fortín inexpugnable», según la frase de Arthur Schopenhauer — no hay posibilidad de decir sinceramente «nosotros». Para el nosista consecuente, decir «yo» equivaldría a decir «nosotros» o sería en todo caso un movimiento mental e histórico hacia un estado del hombre en que, al fin, «yo» llegue a ser realmente «nosotros».

No puedo exponer aquí las diversas construcciones intelectuales con que el pensamiento occidental ha ido realizando esa oscilación. Debo limitarme a decir que los hombres del siglo XX han roto de la manera más tajante con ese dilema moderno entre el yoísmo solipsista y el nosismo identificador. Por una parte, negando que el yo sea lo verdaderamente primario y fundamental en la realidad del hombre. Por otra, descubriendo el fecundo Mediterráneo de que, para el hombre, existir es coexistir: si se quiere, que no hay y no puede haber «yo» sin «otros»; en definitiva, que el llamado «problema del otro» no pasa de ser un falso problema. Desde muy distintos supuestos, toda una serie de pensadores de nuestro siglo — Scheler, Martin Buber, Ortega, Ebner, Heidegger, Löwith, Jaspers, Gabriel Marcel, Sartre, Zubiri — ha ido dando sucesiva forma personal a ese doble aserto.

[1] Para conocer estas razones y para ampliar cuanto en este artículo digo, véase mi libro *Teoría y realidad del otro* (2 vols., Madrid, 1961).

La clave de la común hazaña ha sido, a mi juicio, el descubrimiento de una radical manquedad en el punto de partida del pensamiento moderno. Este, en efecto, comenzó diciendo «pienso, luego existo», y debió decir «pienso, luego existimos». Cuando pienso, soy yo, ciertamente, quien piensa: yo soy el sujeto de toda actividad libre y consciente de mi ser. Pero el contenido de esa actividad mía —lo que yo hago cuando pienso, siento, veo, recuerdo, ando, etc.— hace siempre referencia a la existencia de los demás, aunque éstos parezcan no estar presentes ante mí o en mi acto. Cierro los ojos y pienso en la longitud de la circunferencia y en la fórmula matemática que la expresa: $2\pi r$. A primera vista, soy un hombre que piensa en soledad acerca de algo que parece no llevar consigo la existencia de otros hombres. Pero sin otros hombres, ¿habrían podido existir en mi mente los conceptos de «circunferencia» y de «radio»? Rehaciendo en soledad la geometría de Euclides, el niño Pascal llevaba en sí, sin detrimento de su individual genialidad, hombres que conocía y hombres que no conocía. Otro tanto podría decirse de cualquiera de los actos del hombre. No hay duda: «pienso, luego existimos». Como agudamente dice Max Scheler, un Robinson hipotético que no hubiera visto nunca a otro hombre poseería la evidencia de un tú en general, sentiría en sí la necesidad de que en alguna parte existiesen hombres como él.

Decir «un hombre» equivale a decir «un hombre y los otros». Decir «yo» es poder decir «nosotros y yo», y por lo tanto «tú, él, vosotros y ellos». Un pronombre personal, el que sea, exige vital y metafísicamente la existencia de los demás. Tratemos de ver cómo acontece esto en el plano de la realidad empírica.

II. La palabra «yo» es el nombre de mi realidad, cuando soy claramente consciente de ella. Mas para «ser consciente» de mi realidad necesito «hacerme consciente» de su existencia, porque en mi vida hay muchos estados —la infancia, el sueño, la actividad no reflexiva, etc.— en que no tengo conciencia clara y expresa de mí mismo; vivo, actúo, existo sin pensar que tales acciones tienen un autor y que éste «soy yo». Lo cual quiere decir que el yo — el hecho psíquico de llamarme «yo» a mí mismo — tiene siempre una génesis: el tránsito vital en cuya virtud mi realidad, sentida por mí, llega a ser efectivamente «yo». Vamos a examinar a continuación dos importantes modos particulares de ese tránsito.

Ante todo, el que hace posible que la realidad de un individuo humano pueda ser «yo»: la conversión del niño en adolescente. Es cierto que el niño sabe decir y dice con frecuencia «yo»; pero, comparado con el del adulto, el yo del niño es más bien un lábil y difuso «nosotros». «Si se observa a niños de tres a cinco años jugando a cualquier juego —escribe el psicólogo Grünbaum—, se advierte que cada niño está visiblemente preocupado sólo de sí mismo y que, en realidad, sólo de sí habla. Cuando se les oye de lejos, se creería que sostienen una conversación; pero si nos acercamos, pronto veremos que aquello no es sino un *monólogo colectivo,* en el cual los participantes ni *se* escuchan ni *se* responden entre sí... Los niños parecen conducirse sin miramiento alguno hacia los otros, precisamente porque se tratan sobre el supuesto de que todos sus pensamientos, incluso los mal expresados o no expresados en absoluto, son una propiedad común.» Sólo con la paulatina conversión de la infancia en adolescencia (véase cómo acontece tal conversión en los trabajos de Spranger, Mendousse, Ch. Bühler y Piaget) surgirá en el niño una verdadera intimidad, y por lo tanto la posibilidad de descubrir que «los otros son otros» y que «él es él». La posibilidad de ser «yo» ha aparecido en mi vida cuando desde mí mismo —desde una intimidad segregada de todo lo exterior a mí— puedo contraponerme y de hecho me contrapongo a «lo otro» (el mundo cósmico, los objetos que me rodean) y a «los otros» (los demás hombres). Como dijo Ortega, yo soy yo y mi circunstancia. Sin «yo» no habría «los otros», es cierto; pero no es menos cierto que sin «los otros» no habría «yo».

Lo mismo cabe decir de la aparición de la conciencia reflexiva en el hombre adulto. Cuando ingenua y frontalmente estoy entregado a vivir —cuando pienso en algo, veo un paisaje, como, etc.—, soy una realidad que vive humanamente, pero no soy «yo». Para que de hecho lo sea, es precisa una de estas dos cosas: que una decisión de mi voluntad corte la operación a que estoy entregado —pensar, ver, comer, etc.— y me enfrente con «lo otro» y «los otros», o que, sin yo proponérmelo, surja ante mí una novedad que me obligue, acaso con sobresalto, a esa faena de enfrentamiento. Véanse, por lo que toca a esta segunda posibilidad, los finos análisis de Sartre en *El ser y la nada* (el paseante solitario ante el cual surge impensadamente otro paseante y descubre de golpe que «ser» es «ser-para-otro»).

Sin «los otros», el hombre no sería «yo». Sentirse o pensarse como yo supone un enfrentamiento real o hipotético con los demás hombres. Pero acontece que el contenido empírico de ese yo —la realidad que nombro cuando pronuncio esta palabra— es en grandísima parte un legado o una donación de los otros. Paradójicamente, y en proporción nada escasa, yo soy los demás.

¿Acaso no es así? La figura de mi cuerpo —mi talla, los rasgos de mi rostro, etc.— se halla en buena parte determinada por las peculiaridades del plasma germinal de mis antepasados. Un genealogista ingenioso ha puesto de relieve que todos los europeos actuales tenemos en nuestro organismo una partecita de Carlomagno: a través de nuestros padres, a todos nos configuran nuestra estirpe y la sociedad a que ella perteneció. Por otro lado, el hombre nace penosamente inmaturo. Los nueve meses de útero materno no son suficientes para dar al recién nacido la inicial madurez que exige la vida biológica dentro del mundo a que nace. El zoólogo Ad. Portmann ha estudiado con gran brillantez la inmaturidad natal del individuo humano y ha propuesto dar el nombre de «útero social» al entorno protector y conformador que rodea al niño durante los primeros meses de la infancia extrauterina; entorno en el cual es parte principalísima la madre o la persona que como tal

actúa. No debo exponer aquí la copiosa investigación biológica, psicológica y clínica (Spitz, Silvia Brody, Sullivan, Bowlby, etc.) que en estos últimos años ha promovido ese tema, tan profunda y originalmente tratado entre nosotros por J. Rof Carballo en sus libros *Urdimbre afectiva y enfermedad* y *Violencia y ternura*. Diré tan sólo que la acción nutricia y configuradora del «útero social» completa y perfila el modelado de la constitución individual que antes del nacimiento iniciaron la peculiaridad génica y la gestación uterina del embrión. Nos «enseñan» a tener figura y movimientos de hombre: recuérdese la apariencia monstruosa de los niños-lobo de Midnapore y de otros niños criados sin contacto con los demás hombres. Y esa acción es, más allá de la pura biología, el cauce a través del cual acontece la primera «impregnación cultural» del ser humano (Margaret Mead, Ruth Benedict); esto es, la adquisición de los hábitos psíquicos (saberes, normas estimativas, etc.) por los cuales pertenecemos a una determinada cultura, a la «nuestra». La educación familiar y la educación escolar — cualesquiera que sean las formas históricas y sociales que ambas adopten — dan término a esa doble faena de inyección y troquelado con que los demás conceden cuerpo y figura a la realidad que por obra de una irreflexiva miopía mental cada uno de nosotros suele llamar «yo». Las páginas de este volumen lo demuestran del modo más fehaciente.

En suma: quien dice «yo» no sólo se halla situado frente a «los otros», sino que además está diciendo «los otros», y por tanto «nosotros»; hasta cuando él quiere estar o cree estar aislado de sus semejantes. «La realidad *dialógica* del ser humano, esto es, aquella que se revela en el *encuentro* y en el *diálogo* — ha escrito Rof Carballo — pone al descubierto que en lo más entrañable de su existencia, y hasta en el acabado de su física armazón, el hombre está *constituido*, de manera esencial, por su prójimo.» Muy lejos de cualquier identificación ontológica entre hombre y hombre, dando a cada persona humana la rigurosa individualidad metafísica y psicofisiológica que por ser persona le corresponde, el «Yo soy Nosotros» de Hegel ha logrado hoy una vigencia que el filósofo idealista estaba muy lejos de sospechar.

III. Frente al «yoísmo» del siglo XIX, la palabra «nosotros» ha llegado a ser una de las claves del nuestro. A través de las guerras de exterminio, los campos de concentración y las cámaras de gas, una vehemente sed de solidaridad y fraternidad universales ha nacido en las almas y en las conductas.

¿Quiere esto decir que en el alma del hombre actual existe una expresa vocación de «vida de hormiguero»? No lo creo. Es cierto que, con vocación o sin ella, muchos hombres actuales son hormigas de la colectividad a que pertenecen; la cultura de masas constituye, como sabemos, uno de los fenómenos más arrolladores de nuestro tiempo. Pero también lo es que nuestro tiempo ha sabido descubrir — o redescubrir — aquello por lo cual el individuo humano puede llamarse a sí mismo «yo» y enfrentarse con todo lo que no es él: su condición de «persona». La vieja noción de persona, oscurecida en el pensamiento europeo posterior a Kant, ha resurgido con brío nuevo en el siglo XX (Scheler, Jung, Mounier, Zubiri).

Fiel a la etimología del término «persona», la condición personal del hombre es aquello por lo cual el individuo humano puede ser «personaje» — barrendero o ministro, padre de familia o vagabundo — en el mundo de que forma parte. Pero un hombre no podría ser personaje, actor de su vida en el gran teatro del mundo, si esa vida no fuese real y verdaderamente «suya»; esto es, si su condición de persona no llevase radicalmente consigo una intimidad que sea centro de apropiación. Nadie ha sabido verlo con tanta precisión como Zubiri. Ser «persona» — nos dice — es, por lo pronto, ser «yo»; un «yo» no opuesto impersonalmente al no-yo, sino a los otros «yos» con que el hombre se encuentra, al tú y al él. En consecuencia, la persona es también «mí», el «mí» de la expresión «yo soy mí mismo»; expresión en la cual se alude a una mismidad que no es mera identidad consigo mismo (ser el mismo hombre a lo largo del tiempo), sino intimidad metafísica. El «mí mismo» me remite así a un estrato de mi realidad todavía más hondo: a la estructura real y pre-vivencial de la realidad que yo soy. Y esta estructura consiste en que anteriormente a toda vivencia mía y como condición de toda vivencia de «mí mismo», yo soy mi «propia» realidad, una realidad que me es propia. La persona es, pues, intimidad capaz de apropiación. Mi condición de persona es el modo propio de mi «realidad sustantiva», la cual se constituye y manifiesta como «ser sustantivo» cuando se expresa bajo forma de «yo»; cuando yo, hablando de mí, digo «yo soy».

La condición de persona, existente desde antes de nacer, va adquiriendo realidad concreta a lo largo de la vida bajo forma de «personalidad». Con su personalidad propia, el individuo humano, constituido por los otros, trata con los otros y se enfrenta con ellos dentro de la sociedad a que pertenece. La familia, la escuela, la vida sexual, la iglesia, la profesión, el juego y tantas otras instituciones son los distintos marcos que configuran la relación entre el hombre y los otros. Pero cualesquiera que sean su contenido y su forma, esa relación tiene un modo a la vez genérico y propio: el *encuentro*. El hombre trata con los demás encontrándose con ellos.

El tema del encuentro ha sido frecuentemente estudiado en nuestro tiempo (véase, entre otros, el libro colectivo *Rencontre. Encounter. Begegnung*, Utrecht, 1957). Por mi parte, además de describir genéricamente el encuentro interhumano, he distinguido en él tres formas típicas, correspondientes a las tres intenciones cardinales del hombre respecto de aquel que se le aparece como «otro». En la primera, el otro se me muestra como *objeto:* es algo que está ante mí, oponiéndose como un obstáculo a mis propósitos, sirviéndome de instrumento en la realización de éstos, ofreciéndome la ocasión de contemplarle con amor o con odio, permitiéndome manejar de algún modo, acaso para destruirla, su realidad propia. Piense cada cual en su vida cotidiana, y advertirá la frecuencia con que uno se encuentra con los

demás hombres movido — más o menos conscientemente — por la intención de convertirles en simples objetos. En medio de esta habitual e inevitable faena objetivadora, el otro puede ser visto y tratado por mí según lo que él por sí mismo es; por tanto, como *persona*. En tal caso, reconozco en él su intimidad (oyéndola de él, si me la confía, o imaginándola a través de su conducta), y con amor o con odio tengo en cuenta su libertad. La «comprensión» — la conjetura acerca de la intención y el sentido de las acciones y las expresiones ajenas — es la vía regia para la comunicación con el otro como persona. Pero hay ocasiones, demasiado pocas, tal vez, dentro de nuestra sociedad tecnificada y utilitaria, en que el hombre se acerca al otro con el deseo de convertirle en *prójimo;* esto es, con el deliberado propósito de ayudar y mejorar en alguna medida lo que en él es naturaleza (así el samaritano de la parábola evangélica) o lo que en él es persona (así el que por generosidad enseña al ignorante o da buen consejo al que lo necesita). Tratar al otro haciendo de él un amigo o un prójimo es, sin duda, la forma más alta del encuentro interhumano.

Objeto, persona o prójimo, según la intención con que yo le trate, el otro puede ser miembro de mi familia, compañero de escuela, profesión, viaje o juego, miembro de la iglesia o del partido político a que yo pertenezco, convecino, consocio del club en que yo estoy inscrito y mil cosas más, entre todas las que constituyen la relación «normal» entre hombre y hombre. Mas también puede hallarse incluido en alguno de los grupos que en las páginas de este libro han sido llamados «marginales». Un semillero de problemas intelectuales y morales surge así ante nosotros. ¿Qué es encontrarse y tratar con un viejo ya marginado por la sociedad o con el inválido, el vagabundo, el inmigrado, el delincuente y el enfermo mental? ¿Cómo uno debe encontrarse y tratar con todos ellos? Sin una respuesta suficiente a estas interrogaciones, no podremos decir que estamos cumpliendo decorosamente la aventura de ser hombres, la aventura humana.

Como hemos visto, ésta lleva consigo la pertenencia consciente a la historia universal y local, la habitación de la tierra y la relación social y personal con los demás hombres. Pero también, y acaso con más básica exigencia, la relación con uno mismo. ¿Qué sabe el hombre acerca de sí mismo, en cuanto individuo viviente? Después de haber contemplado esos cuatro extensos capítulos de nuestra máxima aventura — la historia, la organización del planeta, la sociedad moderna y la relación con los demás —, preparémonos a descubrir lo que para la ciencia actual es la estructura y la dinámica de cada uno de nosotros.